

revue
catholique
internationale



communio



Théologie du peuple et pastorale populaire

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

Théologie du peuple et pastorale populaire

« La religiosité populaire traduit une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de manifester la foi. »
Paul VI, Evangelii Nuntiandi, n. 48 (8 décembre 1975)

« La sagesse des peuples originaires les conduisit, fort heureusement, à créer une synthèse entre leurs cultures et la foi chrétienne que les missionnaires leur offraient. C'est de là qu'est née la riche et profonde religiosité populaire dans laquelle apparaît l'âme des peuples latino-américains. »
Benoît XVI, Discours durant la Session inaugurale de la V^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes (Aparecida, 13 mai 2007), n. 1.

« Il serait inadéquat de penser à un schéma d'évangélisation utilisé pour des acteurs qualifiés, où le reste du peuple fidèle serait seulement destiné à bénéficier de leurs actions. La nouvelle évangélisation doit impliquer que chaque baptisé soit protagoniste d'une façon nouvelle. »
François, Evangelii Gaudium, n. 120 (24 novembre 2013)

Jean-François Millet, *L'Angelus* (1857-1859), huile sur toile, 55,5 x 66 cm, Musée d'Orsay, Paris

« *L'Angelus* est un tableau que j'ai fait en pensant comment, en travaillant autrefois dans les champs, ma grand-mère ne manquait pas, en entendant sonner la cloche, de nous faire arrêter notre besogne pour dire l'angélus pour ces pauvres morts. » J.-F. Millet a saisi un exemple précis de piété populaire : le soir, un couple de paysans de la plaine de Bière, en Île-de-France, pose ses outils pour prier, tandis que l'Angelus sonne au clocher lointain de l'église Saint-Paul.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

*Théologie du peuple
et pastorale populaire*

SOMMAIRE

Éditorial



- 8 Jean-Robert Armogathe
et Andrés Di Ciò : Théologie
du peuple et pastorale populaire

12 Tableau chronologique

Thème



Théologie du peuple et pastorale populaire

- 13 Carlos Hoevel : La Théologie du peuple –
Histoire, idées et interprétations

Initialement animée par un état d'esprit révolutionnaire, la Théologie argentine du peuple s'est transformée en partie en une théologie pastorale concentrée sur la religiosité populaire. Cependant, l'usage polysémique du mot « peuple » reste un élément central de ce courant théologique qui le maintient aujourd'hui encore dans le champ controversé de la théologie politique.

- 29 Michel Costantini : Parler du peuple – Note lexicale

Le mot « peuple » peut avoir plusieurs sens. Une étude lexicale précise permet de lever les ambiguïtés.

- 39 Virginia Azcuy : Lucio Gera, théologien de Medellín

Lucio Gera (1924-2012) fut salué à sa mort par le cardinal Bergoglio, archevêque de Buenos Aires, comme « un maître en théologie ». Il fut un des principaux théoriciens de la théologie du peuple en opposition à une théologie de la sécularisation.

- 51 Fabricio Forcat : S'adapter au rythme des derniers –
Rafael Tello et la pastorale populaire

Cité par le pape François dans l'exhortation post-synodale Christus vivit (2019), le prêtre argentin Rafael Tello (1917-2002) est le principal inspirateur de la pastorale populaire : engagé dans la pastorale des jeunes (et dans le grand pèlerinage de Luján), il a donné la priorité à des moyens pauvres dans l'évangélisation.

- 65 Guillermo Rosolino : Juan Carlos Scannone –
Quand la théologie et la philosophie sont inculturées
dans la sagesse populaire

Le jésuite Scannone (1931-2019) est un théologien argentin majeur : professeur de Jorge Mario Bergoglio au Séminaire diocésain, puis au Collège jésuite à Buenos Aires, il cultiva pendant plusieurs décennies une longue amitié avec le Pape qui le retint à Rome pendant deux ans au début de son pontificat. Sa pensée est au cœur de la théologie du peuple : le peuple comme sujet de sa propre culture et sujet de théologie.

- 85 Juan Carlos Scannone : La constitution intrinsèque de la transcendance en éthique et en politique
Dans ce texte de 2008, le principal penseur de la Théologie du peuple présente les thèses fondatrices de sa pensée.
- 95 Clodovis Boff : La théologie de la libération – Un retour au fondement
Dans cet article de 2007, l'auteur, qui a pris part aux origines de la théologie de la libération, montre dans une première partie l'absence de fondement théologique, qui est une cause d'ambiguïté. Il montre ensuite comment la Déclaration d'Aparecida (2007) a permis de lever cette ambiguïté et de clarifier le statut théorique de cette théologie. Il s'agit d'un document important pour l'histoire et la réception du mouvement.
- 119 Francesco Borba : Le pape François et la nouvelle évangélisation
L'Exhortation Querida Amazonia n'est pas seulement un document local : à bien la comprendre, on y trouve les principes directeurs d'une pastorale ancrée dans la théologie du peuple.
- 131 Massimo Borghesi : Le peuple fidèle comme « lieu théologique » chez Jorge Mario Bergoglio
La théologie populaire prend sa source dans la foi du « peuple fidèle » : l'enseignement doctrinal du pape François tire parti de la richesse de la religion populaire latino-américaine.

Ce numéro a été coordonné par Jean-Robert Armogathe

SUMMARY

Editorial



- 8 Jean-Robert Armogathe
and Andrés Di Ciò : People's
Theology and Popular Pastoral

12 Chronological table

Theme



People's Theology and Popular Pastoral

- 13 Carlos Hoevel: Theology of the people –
History, Ideas and Interpretations

Born initially in a revolutionary context, Argentinean Theology of the people has been transformed in part into a pastoral theology focused on popular religiosity. However, the polysemous use of the word people remains a central element of this theological current, which still keeps it in the controversial field of political theology.

- 29 Michel Costantini: Speaking of the people –
Lexical note

The word “people” can have several meanings. A precise lexical study allows to remove ambiguities.

- 39 Virginia Azcuy: Lucio Gera, theologian of Medellín

Lucio Gera (1924-2012) was hailed at his death by Cardinal Bergoglio, Archbishop of Buenos Aires, as a master of theology. He was one of the main theorists of the Theology of the people in opposition to a Theology of secularization.

- 51 Fabricio Forcat: Adapting to the rhythm of the last –
Rafael Tello and popular pastoral

*Quoted by Pope Francis in the postsynodal exhortation *Christus vivit* (2019), the Argentine priest Rafael Tello (1917-2002) is the main inspirator for popular pastoral: involved in youth ministry (and in the great pilgrimage of Luján), he gave priority to poor means in evangelization.*

- 65 Guillermo Rosolino: Juan Carlos Scannone –
When theology and philosophy are inculturated
into popular wisdom

The Jesuit Scannone (1931-2019) is a major Argentine theologian: a teacher of Jorge Mario Bergoglio at the diocesan Seminary and then at the Jesuit College in Buenos Aires, he cultivated a long friendship with the Pope for several decades, who kept him in Rome for two years at the beginning of his pontificate. His thought is at the heart of the theology of the people: the people as subject of its own culture and subject of theology.

- 85 Juan Carlos Scannone: The intrinsic constitution of transcendence in ethics and politics
In this 2008 text, the main thinker of the Theology of the people presents the founding theses of his thought.
- 95 Clodovis Boff: Liberation theology – A return to the foundation
In this 2007 article, the author, who was involved in the origins of Liberation Theology, first shows the lack of a theological foundation, which is a cause of ambiguity. He then shows how the Declaration of Aparecida (2007) has removed this ambiguity and clarified the theoretical status of this theology. It is an important document for the history and reception of the movement.
- 119 Francesco Borja: Pope Francis and the New Evangelization
The Exhortation Querida Amazonia is not only a local document: understood correctly, it contains the guiding principles of a Pastoral rooted in the Theology of the people.
- 131 Massimo Borghesi: The Faithful (*el pueblo fiel*) as a *locus theologicus* in Jorge Mario Bergoglio
Popular theology is rooted in the faith of the pueblo fiel: Pope Francis' doctrinal teaching draws on the richness of Latin American popular religion.

This issue was coordinated by Jean-Robert Armogathe

Depuis l'élection du pape François, il est souvent question de la « théologie du peuple » : or cette réalité argentine est ignorée, ou méconnue, en Europe. L'Église d'Argentine a en effet développé une *théologie du peuple* (il serait plus exact de dire : une *théologie de la pastorale populaire*) qui se distingue de, voire s'oppose à la version marxiste de la *théologie de la libération* : elle privilégie l'unité d'un peuple et de sa culture religieuse, et tout spécialement celle des pauvres¹. En effet le débat culturel et politique de cette théologie avait comme interlocuteur prioritaire non pas le marxisme, comme dans d'autres pays du continent, mais cette forme particulière de mouvement qu'est le *péronisme*, autour de la personnalité controversée de Juan Domingo Perón (1895-1974)².

Les théologiens les plus importants de la théologie argentine, Rafael Tello³, Lucio Gera⁴ et Juan Carlos Scannone⁵ ont été occultés, en Europe, par l'accueil offert au courant central de la théologie de la libération, celui des théologiens d'inspiration marxiste. La *théologie du peuple* était reléguée comme une version étrangère à ce courant marxiste qui a reçu en Europe un accueil privilégié.

Le cardinal Bergoglio, archevêque de Buenos Aires, a bénéficié des rencontres avec les théologiens argentins et a contribué à accroître la réception de la théologie de la pastorale populaire, en étant le principal rédacteur de la *Déclaration d'Aparecida* (2007)⁶, comme dans sa propre expérience pastorale à Buenos Aires. Le programme que constituent l'exhortation romaine *Evangelii gaudium* de 2013, et plus encore peut-être l'exhortation post-synodale *Querida Amazonia* de 2020, reprend les analyses de fond de cette théologie⁷ : une Église « en sortie », qui a le courage de rejoindre toutes les périphéries qui ont besoin de la lumière de l'Évangile ; la paroisse comme « présence ecclésiale sur le territoire, lieu de l'écoute de la Parole, de la croissance

1 Juan Carlos SCANNONE, sj, *La théologie du peuple. Racines théologiques du pape François*, Lessius, 2017 ; et ici p. 85.

2 Carlos HOEVEL, « La Théologie du peuple : histoire, idées et interprétations », p. 13.

3 Fabricio FORCAT, « S'adapter au rythme des derniers. Rafael Tello et la pastorale populaire », p. 51.

4 V. AZCUY, « Lucio Gera, théologien de Medellín », p. 39.

5 G. ROSOLINO, « Quand la théologie et la philosophie sont inculturées dans la sagesse populaire », p. 65.

6 À l'occasion de la Cinquième conférence du CELAM ; les quatre précédentes avaient eu lieu à Rio (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) et Santo Domingo (1992).

7 Francesco BORBA, « Le pape François et la nouvelle évangélisation », p. 119.

de la vie chrétienne, du dialogue, de l'annonce, de la charité généreuse, de l'adoration et de la célébration » ; l'affirmation d'« une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne » (Vatican II, Décret Unitatis redintegratio, sur l'œcuménisme, n. 11), l'option pour les pauvres comme catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique.

Je répète ici pour toute l'Église ce que j'ai dit de nombreuses fois aux prêtres et laïcs de Buenos Aires : je préfère une Église accidentée, blessée et sale pour être sortie par les chemins, plutôt qu'une Église malade de la fermeture et du confort de s'accrocher à ses propres sécurités⁸.

Querida Amazonia s'articule autour de quatre « grands rêves » : social, culturel, écologique et ecclésial. Le « rêve » est, dans le langage commun, l'espace du désir, de l'aspiration plus profonde et plus libre, où se révèle le cœur de l'homme. Il peut être un rêve utopique, d'un projet futur qui ne se réalisera jamais, mais il peut aussi être la représentation esthétique d'un idéal qui illumine le présent.

La rédaction francophone a jugé important de consacrer un cahier à ce courant de pensée si proche du pape François. La difficulté était double : rendre clairs et ordonner les éléments parfois confus d'une pensée buissonnante et les rendre compréhensibles pour des lecteurs francophones⁹. L'Amérique latine est une réalité complexe, riche de contrastes et féconde en théologiens originaux. La réception européenne de cette réalité est passée pendant longtemps par le prisme d'une pensée unique marxiste ou marxisante. Les théologiens argentins n'ont pas bénéficié du réseau qui a répandu en Europe des traductions de la Théologie de la libération. Il a donc fallu identifier les principaux acteurs et préciser la terminologie : on ne peut que renvoyer le lecteur aux documents publiés, en particulier au volumineux *Document* de la Conférence d'Aparecida¹⁰.

Le choix a été fait de retenir trois « dossiers » : une approche générale avec la grande présentation historique de Carlos Hoewel et l'étude particulière du syntagme *peuple fidèle* (Massimo

8 Pape FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, n. 49.

9 D'où le recours à deux tableaux chronologiques p. 12.

10 Ces documents se trouvent tous aisément en ligne, en traduction française.

Éditorial ● Borghesi¹¹), une présentation (par Virginia Azcuy, Guillermo Rosolino, Fabricio Forcat) des trois principaux théologiens de ce courant (Gera, Scannone, Tello), et enfin la rupture historique entre l'interprétation marxiste et la Théologie du peuple (un article fondamental de Clodovis Boff paru en 2007) et sa postérité dans le document post-synodal de 2020 sur l'Amazonie (Francisco Borba). Les différences qu'on pourra relever entre les auteurs reflètent l'état controversé de la question.

Juan Carlos Scannone, sj (1931-2019) est un théologien majeur : formé en Allemagne, enseignant à la Grégorienne puis en Argentine (où il fut le professeur de Jorge Mario Bergoglio), il est le principal théoricien de la Théologie du peuple, une théologie inculturée dans la sagesse populaire présente et reconnaissable dans l'ethos culturel de la religiosité populaire, non seulement catholique « mais qui est partagée par les autres confessions chrétiennes et les autres religions "abrahamiques", et même par de nombreux non-croyants humanistes ». Nous avons traduit une réflexion inédite (de 2008) qui présente les thèses fondatrices de sa pensée.

Autre figure marquante, Lucio Gera (1924-2012), d'origine italienne, ordonné prêtre en 1947, enseigne de 1957 à 2010 la théologie dogmatique et pastorale à l'Université catholique de Buenos Aires. Il fut salué à sa mort par le cardinal Jorge Bergoglio, archevêque de Buenos Aires, comme « un maître en théologie » : il le fit ensevelir dans la cathédrale. Il fut un des principaux rédacteurs, en 1969, du document n° 6 de la *Déclaration de San Miguel* qui permit d'appliquer en Argentine les *Documents* de Medellín. Il a développé l'option préférentielle pour les pauvres à partir de la pauvreté du Christ. Il s'est attaché à défendre la religiosité populaire, comprise comme le noyau d'une culture, structurée autour de la question du sens de la vie, de la convivance et de la mort.

La *pastorale populaire* a été mise en œuvre par Rafael Tello (1917-2002). La publication posthume de ses écrits a révélé l'intense acuité doctrinale de ce prêtre, animateur de pastorale pour la jeunesse, réduit au silence de 1979 à sa mort, mais cité par le pape François dans une note de l'exhortation post-synodale *Christus vivit* (2019). Tello a fait de la pastorale populaire le noyau d'une évangélisation orientée non seulement vers le peuple mais à partir du peuple lui-même :

11 M. BORGHESI, « Le peuple fidèle comme "lieu théologique" chez Jorge Mario Bergoglio », p. 131.

Dans la pastorale populaire, il y a une évaluation positive et une grande confiance dans le peuple, sa culture et sa foi qui le constituent comme sujet capable d'action historique¹².

Tout choix suppose des mises à l'écart, et donc de grands regrets : les limites d'un cahier et les difficultés évoquées ci-dessus expliquent les lacunes et les raccourcis. Mais le résultat, élargi par les documents disponibles en ligne et les éléments de chronologie et de bibliographie, ne devrait pas trop déformer le contenu doctrinal de la *Théologie du peuple*, si peu connu en Europe.

L'option pour les pauvres désigne bien une option pour leur libération, mais surtout une option pour leur religion (« une Église pauvre pour les pauvres »¹³) : face à une culture « éclairée », d'empreinte laïciste, qui représente une menace mortelle pour la situation religieuse de l'Amérique latine, la Théologie du peuple argentine se distingue par son insistance sur la culture populaire latino-américaine et sa religiosité. Option pastorale, elle est aussi une théologie politique insérée dans un contexte singulier.

Les auteurs des contributions originales de ce cahier enseignent tous (sauf Massimo Borghesi) en Amérique du Sud, Argentine, Brésil, Chili, et sont reconnus comme d'éminents connaisseurs de la *Théologie du peuple*. La préparation de ce cahier francophone a bénéficié de la collaboration fraternelle de la rédaction argentine.

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre (1976), est membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres et directeur d'études à l'École pratique des hautes études (PSL). Membre de la rédaction depuis les origines de la revue, il assure la coordination internationale des éditions.

Andrés Di Cìò, né à Buenos Aires en 1979, prêtre (2007), docteur en théologie, enseigne à la Pontificia Universidad Católica Argentina ; dernière publication : Sufrimos por la paciencia de Dios. La teología de Joseph Ratzinger concentrada en un hápax legómenon de Benedicto XVI, Herder (Barcelona), 2017. Il est le directeur de l'édition argentine de Communio.

12 Rafael TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, Buenos Aires, Ágape, 2013, p. 58 sv. On lira aussi les réserves exprimées par Carlos HOEVEL, p. 13.

13 Pape FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, 198.

Tableau chronologique

Histoire religieuse

1955 juin Conférence de Rio de Janeiro, Brésil

1962-1965 Concile Vatican II

1964 Rencontre de théologiens à la Faculté franciscaine de Petrópolis, Brésil (J.L. Segundo, G. Gutiérrez, Lucio Gera)

1965 Pacte des Catacombes (Rome)

1966 Fondation de la COEPAL (Commission Épiscopale [Arg.] pour la pastorale)

1967.26.03 *Populorum Progressio* (Paul VI)

1967 Création des chaires nationales de l'Université de Buenos Aires (Justino O'Farrell).

1968 Mouvement des prêtres pour le Tiers Monde

1968 août-sept. Conférence de Medellín, Colombie

1969 avril Document du San Miguel (Conf. Épisc. Argentine)

1971 G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*

1971 Synode romain sur le sacerdoce ministériel et la justice dans le monde

1974.11.05 assassinat de Carlos Mugica²

1975.08.12 *Evangelii Nuntiandi* (Paul VI).

1979 Conférence de Puebla, Mexique

1984.06.08 *Libertatis Nuntius* (Congr. pour la Doctrine de la Foi)

1985.11.03 Notification Leonardo Boff (CDF)

1986.22.03 *Libertatis conscientia* (CDF)

1992 Conférence de Saint-Domingue, République Dominicaine

1998.28.02 Jorge Mario Bergoglio, archevêque de Buenos Aires

2006.26.11 Notification de la CDF sur Jon Sobrino

2007 mai Conférence d'Aparecida, Brésil

2013.13.03. élection de J. M. Bergoglio, sj (Pape François)

1 J.D. Perón entre sur la scène politique comme ministre du Travail.

2 Membre fondateur des *curas villeros*, « curés des bidonvilles ».

3 Grâce à une réforme de la Constitution.

4 Duhalde fut nommé président provisoire par l'Assemblée législative.

5 Sans lien de parenté avec Cristina Fernández de Kirchner.

Histoire économique et politique

1943.04.06 coup d'État militaire¹

1946 élection de Juan Domingo Perón

1951 réélection de Perón – conflit avec l'Église

1955.09 coup d'État, exil de Perón

1958 élection de Arturo Frondizi

1962 coup d'État

1963 Arturo Umberto Illia président

1966.28.06 coup d'État, dictatures militaires

1966 dévaluation de 40 %,

baisse de l'inflation 7,6 %/an

1970 Création des Montoneros (groupe de guérilla péroniste aux racines catholiques)

1970.29.05. Enlèvement et assassinat par les

Montoneros de l'ancien président Pedro Eugenio Aramburu.

1970 taux de pauvreté de 5 %.

1973 retour de Perón

1974 mort de Perón

1974 M^{re}. Estela Perón présidente

1976.24.03 coup d'État, dictature militaire

1976 inflation annuelle de 347 %.

1982 Guerre des Malouines

1983.10.12 Raúl Alfonsín élu président

(retour de la démocratie)

1989.08.07 Carlos Menem élu président

1989 hyperinflation 3079 %.

1995 Carlos Menem réélu³

1999.10.12 Fernando de la Rúa

2001.20.12 de la Rúa démissionne

2002.02.01 Eduardo Duhalde⁴

2002 taux de pauvreté de 49,7 %.

2003 Néstor Kirchner président

2007 Cristina Fernández de Kirchner présidente

2011 Cristina Fernández de Kirchner réélue

2015 Mauricio Macri président

2019 Alberto Fernández président⁵, Cristina

de Kirchner vice-présidente


2021 taux de pauvreté de 42 %.



1. Le contexte historique des origines

La Théologie du peuple (TP, également appelée *théologie populaire* ou *pastorale populaire* ou *théologie de la culture*) est un courant théologique argentin qui a émergé dans le contexte de l'Église argentine et latino-américaine au milieu des années 1960 et au début des années 1970, caractérisé par la réception du Concile en termes de pastorale populaire fortement impliquée dans le changement politico-social et, dans de nombreux cas, dans la violence révolutionnaire. Cette radicalisation ne s'est pas identifiée en Argentine au marxisme principalement mais au péronisme de gauche ou péronisme révolutionnaire, un amalgame particulier qui combinait des éléments nationalistes et populistes issus du péronisme classique avec des éléments du marxisme¹, et auquel ont adhéré un nombre important de laïcs, de religieux et de prêtres et un petit nombre d'évêques, presque tous fortement engagés dans la pastorale des quartiers populaires. Ces catholiques voyaient dans l'option révolutionnaire péroniste une voie beaucoup plus authentiquement chrétienne vers la société socialiste que celle du marxisme. Dans ce contexte, ils sont entrés en conflit avec le régime militaire du général Juan Carlos Onganía (1966-1970), proche de l'intégrisme catholique, poursuivant la politique de proscription de Perón, alors en exil. Ce conflit a débouché sur l'action sanglante des organisations de guérilla dont de nombreux membres – responsables, dans les années 70, de centaines d'enlèvements, d'attentats et d'assassinats – sont issus de cercles de formation et d'action pastorale dirigés par des prêtres ou des religieux adeptes du péronisme révolutionnaire².

C'est dans ce contexte difficile, en 1966, que l'épiscopat argentin, majoritairement conservateur, a chargé de façon surprenante Enrique

1 Pablo PONZA, « El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta » *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*, 2008. <http://nuevomundo.revues.org/29443> 

2 Humberto CUCHETTI, *Combatientes de Perón, herederos de Cristo: peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*, Prometeo, Bs As, 2010.

Angelelli³, Vicente Zazpe⁴ et Manuel Marengo⁵, trois évêques fortement engagés socialement, d'élaborer le premier plan pastoral national : ils ont alors créé la Commission épiscopale de pastorale (COEPAL). Les experts les plus marquants de cette Commission⁶, les théologiens Lucio Gera⁷ et Rafael Tello⁸, tous deux proches du péronisme, qui ont découvert la vie dans les quartiers populaires au milieu de la violente vague anti-péroniste qui a suivi le renversement de Perón en 1955, ont jeté les bases de ce nouveau courant de théologie pastorale populaire, la TP, spécifiquement argentin. En dehors de la Commission, le philosophe Juan Carlos Scannone⁹, de la Faculté jésuite de philosophie de San Miguel, a collaboré avec eux. D'autre part, bien que le jeune Jorge Mario Bergoglio, ancien élève de Scannone, ait fait partie, jusqu'à ce qu'il devienne Provincial de la Compagnie en Argentine en 1973, d'une Faculté jésuite fortement influencée par ces nouvelles idées pastorales, la documentation existante ne permet pas de savoir avec certitude dans quelle mesure le futur pape François a adhéré à la version originale de la TP¹⁰. De surcroît, les Théologiens du peuple regroupés dans la COEPAL eurent une large influence sur les agents pastoraux (prêtres, religieux et laïcs dans les écoles, les usines et les quartiers populaires), parmi lesquels le *Mouvement des Prêtres du Tiers Monde* (MSTM) lié aux réseaux des organisations de guérilla, et furent appelés à jouer un rôle difficile de médiation entre ce Mouvement et la hiérarchie épiscopale.

Thème

2. Le rôle prophétique et politico-révolutionnaire

Dès le début, on peut constater que les membres du groupe comprenaient leur rôle *prophétique, non seulement religieux mais aussi politique et révolutionnaire*¹¹. En effet, selon leurs propres termes, la tâche du

3 Enrique Angelelli (né en 1923 et mort assassiné le 5 août 1976) fut évêque de La Rioja, en Argentine. Reconnu comme martyr, il fut proclamé bienheureux en 2019 (NdT).

4 Vicente Faustino Zazpe Zarategui (1920-1984), évêque de Rafaela (1961), puis auxiliaire (1968) et archevêque de Santa Fe (1969) (NdT).

5 Manuel Marengo (1906-1988), évêque d'Azul (1956-1982) (NdT).

6 Avec également Gerardo Farrell, Alberto Sily, Guillermo Rodríguez Melgarejo et Fernando Boasso, ainsi que le sociologue Justino O' Farrell.

7 Sur Lucio Gera, voir dans ce cahier l'article de Virginia AZCUY, p. 39.

8 Sur Rafael Tello, voir l'article de Fabricio FORCAT, p. 51.

9 Sur J. C. Scannone, voir l'article de Guillermo ROSOLINO, p. 65.

10 Fernando J. DEVOTO, « Conocimiento histórico y dictaduras : el caso Bergoglio », *Pasajes : Revista de pensamiento contemporáneo*, 48, 2015, p. 65-100 en ligne : <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/56422/65-100.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

11 Virginia AZCUY, Carlos GALLI, Marcelo GONZÁLEZ (éd.) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape-Fundación Cardenal Antonio Quarracino y Facultad de Teología, UCA, t. 1, 2006, p. 670.

théologien pastoral devait être marquée par un « processus de rapprochement et de connexion *entre la praxis politique et la théologie* » (p. 575) qui impliquait la responsabilité de formuler « une stratégie de l'Église dans son ensemble » (p. 500). De même, le théologien pastoral « prend la personnalité d'un "sage" et, conformément à la demande qui lui est adressée de guider l'action, acquiert des traits de personnalité du "bureaucrate", autrement dit, en termes sociologiques "celui qui organise et administre la société" » (p. 499).

L'occasion d'exercer ce rôle s'est présentée en 1969 lorsque Lucio Gera, la personnalité la plus marquante de la COEPAL, est revenu de la *Deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellín*¹² : le groupe a alors commencé à élaborer une version argentine de la Théologie de la libération, exerçant une influence décisive sur la pastorale populaire de l'épiscopat argentin¹³. Dès lors, ils soutiendront ouvertement que « la libération dans son sens chrétien signifie la libération religieuse du péché et aussi la libération socio-politique » (p. 687), puisque « tout le processus de libération, économique, social, politique, etc. est essentiellement un processus de libération et de salut, également surnaturel¹⁴ ». Ainsi, la pastorale a « l'urgente nécessité d'intervenir dans l'ordre temporel, de manière prophétique et efficace », en recherchant la « réforme profonde et rapide des institutions temporelles » (p. 15-16).

Carlos
Hoewel

Un pas dans cette direction fut la défense par Gera du *Mouvement des prêtres pour le tiers-monde* dont les membres s'étaient prononcés en faveur de « la formation d'une société socialiste » et de « l'éradication définitive et totale de la propriété privée des moyens de production¹⁵ ».

Le groupe de la COEPAL travailla également sur une stratégie pastorale pour réaliser le « système socialiste » national et populaire¹⁶. Gera, qui prônait une révolution définie comme un changement « global et radical » qui « doit atteindre toutes les dimensions, économique, sociale, politique, juridique », considérait que la « destruction » du « système libéral-capitaliste¹⁷ » était nécessaire.

12 Gera avait déjà connu Gustavo Gutiérrez et Juan Luis Segundo en 1964 à Petrópolis (Brésil), ce qui conduisit Scannone à affirmer : « tout a commencé à Petrópolis ».

13 Document de San Miguel, ch. VI in L. GERA, *La teología argentina del pueblo*, p. 69-78, Santiago du Chili, AH, 2015.

14 Gabriel RIVERO, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los*

peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971), Agape-Patria Grande-Saracho, Buenos Aires, 2015, p. 30-31.

15 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, p. 601.

16 RIVERO, *op. cit.*, p. 21-22.

17 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1 (les citations du § viennent des p. 501-598).

En ce sens, selon lui, « le problème ne devrait pas être de savoir s'il doit y avoir une révolution ou non, mais quel type de révolution ce sera et par quels moyens ». En ce qui concerne ce dernier point, tant Lucio Gera que Rafael Tello (mais pas Scannone) ont également évoqué la possibilité légitime d'un recours à la violence.

Cette mission doit conduire le théologien pastoral, et l'Église en général, à faire un pas de plus : opter pour un projet politique concret. En effet, pour Gera, l'Église « devra discerner la ligne et le projet politiques par lesquels Dieu veut conduire son histoire » et, en effectuant « une lecture attentive des signes et des groupes actuels », voir « où mène cette ligne ». Dans un article de 1970 intitulé « Notes pour une interprétation de l'Église argentine » (*Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina*), qui peut être considéré comme le texte programmatique de la théologie du peuple, Gera et Rodríguez Melgarejo¹⁸ s'interrogeaient sur « une Église qui aujourd'hui n'opte pour aucun projet ». Ce discernement du projet politique « voulu par Dieu » inclut la reconnaissance que l'Église est « au service » d'une réalité sociale beaucoup plus grande : le *Peuple*. De cette façon, « la ligne de conduite de l'histoire, dans laquelle l'Église doit s'incarner, passe par les signes de libération et par les groupes qui constituent le *peuple* ». « Si une Église veut servir le peuple, collaborer à sa libération, demandent-ils, ne doit-elle pas faire certains choix politiques dans son ensemble ? » Mais « où se trouve le Peuple » ?

3. Le noyau théorique central : l'idée de peuple

Par rapport aux autres théologies de la libération, qui trouvent leur lieu théologique dans *les pauvres*, la TP, sans laisser les pauvres de côté, les inclut dans le lieu théologique plus large de *Peuple*. Toutefois, les définitions du peuple proposées par Gera, Tello et Scannone constituent davantage un problème qu'une orientation pour le chercheur, car leurs contours ne sont jamais très clairs : ils vont du théologique et du philosophique au politique, au culturel et au socio-économique. Parfois, le « peuple » est identifié au « peuple de Dieu », compris par le Concile comme l'Église dans son parcours historique. D'autres fois comme « peuple-nation » identifié à la communauté politique ou civile. D'autres fois encore, comme un « sujet culturel » porteur d'une « éthique » et de « valeurs ». Dans certains passages enfin, il est identifié au « peuple justicialiste »

18 Guillermo Rodríguez Melgarejo (1943-2021) fut évêque auxiliaire de Buenos Aires et vicaire général du

cardinal Bergoglio (2002-2003), puis évêque de San Martín de 2003 à 2018 (NdT).

[péroniste]¹⁹ et à certains moments à la « majorité » ou à la « multitude des pauvres » et des opprimés de la société²⁰.

Un moyen de surmonter cette difficulté d'interprétation consiste à faire appel à une définition dynamique du peuple, non pas comme une structure fixe, mais comme une « impulsion »²¹ reconnaissable tout au long du processus dialectique de l'histoire²². En effet, le *peuple* latino-américain n'émerge pas d'un simple contrat politique (comme le peuple politique du libéralisme) ou d'un processus économique-social (comme le prolétariat du marxisme), mais du choc de la rencontre du métissage et de l'évangélisation entre les Espagnols et les Portugais et les peuples indigènes²³. Mais ce peuple, identifié aux pauvres et aux opprimés, se définit avant tout par son opposition dialectique aux élites éclairées (ou anti-peuple), d'abord ibériques, puis créoles, dominantes dans la société et alliées à la culture moderne et au « capitalisme impérialiste²⁴ ». Quant à l'Église, son rôle dans cette histoire, selon les théologiens du peuple, serait ambivalent²⁵ : il y aurait d'un côté une Église « de la classe oligarchique » « au service de la domination étrangère » et une autre Église qui « accompagnera le peuple²⁶ ».

En accord avec les théologiens de la libération, les théologiens du peuple ont construit cette vision de l'histoire en utilisant des éléments de la théorie sociologique et économique marxiste (comme la théorie de la dépendance²⁷, la lutte anti-impérialiste, la confrontation entre les élites bourgeoises pro-impérialistes et le peuple) sans jamais toutefois incorporer la lutte des classes et la méthode d'analyse matérialiste. Ils ont également appliqué, au niveau local, les idées des courants du révisionnisme historique argentin et de la soi-disant « gauche nationale », tous deux opposés à l'historiographie libérale²⁸,

Carlos
Hoefel

19 Juan Domingo Perón a fondé en 1946 le Parti justicialiste (*Partido Justicialista*) (NdT).

20 Comme le montre par exemple cette définition donnée par Gera : « Nous ne devons pas penser que le Peuple de Dieu et le peuple civil sont deux peuples. Au contraire, il s'agit pratiquement d'un seul et même sujet, c'est-à-dire d'un seul et même sujet déterminé par deux dimensions différentes : la foi et la culture ; mais d'un seul et même sujet collectif » (AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, 2006, p. 626).

21 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 2, 2007, p. 286.

22 Scannone le qualifera d'« anadialectique », en réunissant la dialectique hégélienne et l'analogie thomiste.

23 SCANNONE, « ¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo : una alternativa teológica ? », *Stromata*, 32, 3-4, 1976, p. 257.

24 RIVERO, *op. cit.*, p. 121 ; SCANNONE, « La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador », *Stromata*, 28, 1-2, 1972, p. 314-319.

25 RIVERO, *op. cit.*, p. 105.

26 RIVERO, *op. cit.*, p. 128/106.

27 Sur la théorie de la dépendance, voir la note complémentaire.

28 SCANNONE, *op. cit.*, 1976, p. 254-256.

interprétant l'histoire argentine comme une longue évolution dialectique qui va des Indiens organisés en villes et missions par les pères jésuites, suivie de l'histoire des mouvements populaires du XIX^e siècle et enfin du *yrigoyénisme*²⁹ jusqu'au péronisme au XX^e siècle, considérant ce dernier comme un point culminant de la longue lutte historique du Peuple contre l'oligarchie³⁰.

4. Le rôle clé du péronisme

En effet, à la question « où est le Peuple ? », la réponse des théologiens du peuple est claire : il est identifiable dans l'Argentine contemporaine principalement dans le mouvement péroniste. Selon ces auteurs, le péronisme, à travers la praxis d'une « communauté organisée³¹ », libérée des « formalismes légalistes » et à travers le leadership personnel du *caudillo*³², a joué un rôle crucial dans la voie de l'unité non seulement politique mais aussi sociale, culturelle et religieuse du peuple³³. De même, le péronisme sera également la clé de la lutte pour la libération de la *Patria Grande Latinoamericana*³⁴, face à la Modernité impérialiste et au système capitaliste³⁵. Mais le peuple péroniste qui a survécu à la chute de Perón, qui a résisté à l'« oligarchie libérale » sans son chef et qui s'est levé dans ces années-là sous la forme du *péronisme révolutionnaire*, est avant tout, pour les théologiens du peuple, le porteur d'un *christianisme populaire* dans lequel le *Peuple de Dieu* s'incarne concrètement, de façon palpable, en Argentine.

Comme le dit Gera : « chez nous, le concept de peuple dérive du Concile et du péronisme... nous combinons l'idée du peuple de Dieu avec celle du peuple que, disons, nous avons un peu hérité du

29 Hipólito Yrigoyen (1852-1933) fut président de l'Argentine à deux reprises, du 12 octobre 1916 au 12 octobre 1922 et du 12 octobre 1928 au 6 septembre 1930. Plusieurs courants politiques argentins ont revendiqué son héritage, l'*yrigoyénisme*. Parmi eux, on peut mentionner la Force d'orientation radicale de la jeune Argentine (FORJA), créée en 1935 ; le Mouvement intransigeant et rénovateur de l'UCR, créé en 1945 ; Perón lui-même qui invoqua plus d'une fois l'axe populaire San Martín-Yrigoyen-Perón. Quelques socialistes, tels Guillermo Estévez Boero et Hermes Binner, et communistes, tel Rodolfo Puiggrós, ont aussi revendiqué cet héritage (NdT).

30 SCANNONE, *op. cit.*, 1976, p. 260 et sv. ; AZCUY et al., *op. cit.*, t. 1, p. 547-548.

31 Cette expression propre au péronisme est utilisée par Scannone comme quasi-synonyme de peuple argentin et communauté ecclésiale (SCANNONE, *op. cit.*, 1976, p. 284-285).

32 SCANNONE, *op. cit.*, 1976 p. 275.

33 *Ibid.*, p. 263.

34 La *Patria grande* est un concept politique visant à fédérer les États de l'Amérique hispanique, en référence aux Guerres d'indépendance en Amérique du Sud, menées notamment par Simón Bolívar et José de San Martín qui souhaitaient unifier politiquement les nations issues de l'empire espagnol (NdT).

35 SCANNONE, *op. cit.*, 1976 p. 271.

péronisme³⁶ ». Tello dit quelque chose de similaire lorsqu'il affirme que « toute cette question du christianisme populaire est née à la COEPAL pour les raisons politiques du péronisme ». En un mot, tous les théologiens du peuple ont considéré le *péronisme* comme l'instance médiatrice cruciale dans le projet beaucoup plus vaste de *réforme de l'Église et de révolution causée dans la société par le christianisme populaire*³⁷.

5. L'obstacle du catholicisme institutionnel et la voie du christianisme populaire

Si, pour les Théologiens du peuple, le péronisme exprime clairement le projet politique choisi par le peuple que l'Église doit suivre, il se heurte néanmoins à un sérieux obstacle sur son chemin : la résistance du catholicisme institutionnel. Ce catholicisme serait la version ecclésiastique de la culture des Lumières ou de l'élite transférée au sein de l'Église par les secteurs dominants (p. 37-41). Née historiquement de l'alliance de « l'Église romaine » avec l'élite argentine modernisatrice dans la seconde moitié du XIX^e siècle (p. 64), elle consiste en un catholicisme « formel », « juridique », « des commandements », « des sacrements » et de la « formation » des laïcs (p. 63), soutenu principalement, selon les théologiens du peuple, par le magistère ecclésiastique officiel³⁸. Pour ce catholicisme, comme le souligne Tello, « est fidèle celui qui accomplit, qui se conforme aux commandements, aux préceptes, à la totalité de la chose. Celui qui se conforme à la masse³⁹ ». Dans ce type de catholicisme, « la vie de foi doit être vécue principalement dans les institutions ecclésiastiques (paroisses, communautés, mouvements, associations, etc.) », de telle sorte que « l'Église apparaît avant tout comme Mère et Maîtresse de la vie chrétienne, avec toutes ses conséquences, y compris sociales ».

Carlos
Hoewel

En raison de son moralisme formaliste et spiritualiste et de son indifférence à ce qui est populaire, un tel catholicisme fait donc partie du projet individualiste de la modernité et empêche l'Église de servir le peuple sur son chemin de libération⁴⁰.

Face à ce *catholicisme institutionnel*, les théologiens du peuple proposent la voie plus complète et la plus authentique du *christianisme*

36 Juan Eduardo BONNIN, *Génesis política del discurso religioso. Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*, Eudeba, 2012, p. 88.

37 RIVERO, *op. cit.*, p. 155.

38 TELLO, *Pueblo y cultura popular*, Ágape, Saracho, Patria Grande, Buenos Aires, 2014, p. 156; RIVERO, *op. cit.*, p. 155.

39 TELLO, *op. cit.*, p. 157.

40 *Ibid.*, p. 156-158.

populaire⁴¹, dont la principale caractéristique est de « ne pas s'adapter » et de « rester en dehors » des « formes de vie chrétienne institutionnalisées par l'Église universelle⁴² ». Cependant, les pauvres latino-américains, avec leur foi implicite (p. 47), leur sens de la Providence, leur sensibilité eschatologique, leur vie sacramentelle minimale (généralement limitée au baptême), finissent par être, par leur sens de la solidarité et leurs liens communautaires, « plus chrétiens que les prêtres qui les ont baptisés » (p. 37). Ainsi, « le peuple », comme l'affirme Tello, « n'est pas les catholiques formés, les catholiques cléricaux, les catholiques institutionnalisés, les catholiques proches de l'Église et des prêtres..., qui ne sont pas les représentants les plus authentiques du peuple chrétien, mais le *peuple* est la masse des baptisés qui vivent les valeurs substantielles du christianisme même s'ils ne vivent pas les formes structurées, organisées, schématisées que nous, les prêtres, leur enseignons » (p. 135).

6. Les caractéristiques de la pastorale populaire

À partir de ces prémisses, les conséquences pastorales semblent claires : étant donné qu'il y a, comme l'exprime Tello, « seulement quelques catholiques qui vivent selon les normes de l'Église » et, au contraire, il y a « une énorme masse, chrétienne, mais qui vit en dehors de la loi, en dehors des institutions ecclésiastiques, etc. [...] tous ces gens, disons le peuple justicialiste [péroniste], les masses populaires, auront du mal à entrer dans les normes institutionnelles » (p. 25-26). En outre, « être chrétien est une chose, et appartenir à l'Église en est une autre ». En effet, bien que « le peuple (notre peuple) [...] ait inculqué les valeurs chrétiennes⁴³ », « il ne se sentira pas membre de l'Église, il ne sait pas vraiment ce que c'est ».

En ce sens, les gens « doivent être évangélisés », mais « d'une manière nouvelle ». Cette voie ne peut plus être celle qui consiste à prétendre « former les laïcs » ou à essayer « d'introduire les gens dans la communauté ecclésiale visible », « comme le fait la hiérarchie [...] en essayant d'assurer autant que possible leur permanence et leur progression dans celle-ci⁴⁴ ». La nouvelle évangélisation doit être celle de « l'écoute » et de « l'accompagnement » du peuple, en l'encourageant à continuer à vivre ses propres valeurs, « non encadrées par certaines normes, par certaines formes, par certains systèmes qui sont plus propres à l'Église⁴⁵ » et, de cette façon, « renforcer le peuple et sa culture, afin qu'il soit l'auteur des décisions et des caractéristiques du

41 *Ibid.*, p. 156.

42 RIVERO, *op. cit.*, p. 37.

43 TELLO, *op. cit.*, p. 157.

44 *Ibid.*, p. 159.

45 RIVERO, *op. cit.*, p. 26-27.

changement social⁴⁶ ». En un mot, pour les membres du Peuple, selon Tello, « l'Église sera un groupe de référence. Pas un groupe d'appartenance⁴⁷ ».

Ainsi, l'Église ne doit pas chercher à « former des communautés ecclésiales », mais à être « servante du peuple autonome⁴⁸ ». Ainsi, « le choix pastoral n'est pas entre progressistes et conservateurs », mais entre les formes institutionnelles ou « romaines » d'organisation de l'Église et « la ligne de la libération populaire⁴⁹ ».

7. Changements historiques et transformations

Cette théologie va connaître un impact radical à la fin de l'année 1973, lorsque Perón revient au pouvoir et qu'un large secteur du péronisme révolutionnaire décide de ne pas poursuivre son adhésion tacite ou explicite à la voie violente vers le socialisme. Dès lors, une série d'événements successifs se produisent dans l'Église argentine : en 1973, le MSTM s'auto-dissout, l'épiscopat supprime la COEPAL et les autorités de la Compagnie de Jésus nomment plusieurs membres du groupe *Guardia de Hierro* (des chrétiens péronistes mais opposés à la lutte armée) à la tête de l'Universidad del Salvador⁵⁰, en remplacement des autorités précédentes qui avaient soutenu la tendance révolutionnaire. Cependant, la volonté des organisations de guérilla de poursuivre l'action armée déclencherait un bain de sang et entraînerait une intense action répressive, à la fois légale et clandestine, d'abord de la part du gouvernement péroniste puis, de manière beaucoup plus intense, de la part de la dictature militaire, ce qui affectera dramatiquement l'Église⁵¹.

Ce nouveau contexte répressif, associé à une orientation plus conservatrice de l'Église universelle, entraîna un virage à 180 degrés, notamment dans la pensée de Lucio Gera qui passa de l'encouragement d'une pastorale politico-révolutionnaire à une pastorale axée sur la culture et la religiosité populaire, ce qui lui permit de participer comme expert à la *Conférence de Puebla* (1979) et de recevoir à cette occasion une large reconnaissance ecclésiale. De 1975 à sa mort en 2012, Gera a reformulé son idée du *peuple*, l'alignant sur

46 TELLO, *op. cit.*, p. 156.

47 RIVERO, *op. cit.*, p. 23.

48 TELLO, *op. cit.*, p. 157.

49 RIVERO, *op. cit.*, p. 69.

50 En 1972, ce groupe fut accompagné par le P. Bergoglio qui deviendra l'année suivante provincial jésuite de l'Argen-

tine : Alejandro C. TARRUELA, *Guardia de Hierro. De Perón a Bergoglio*, Punto de Encuentro, Monserrat DF 2016.

51 Roberto DI STEFANO et Loris ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina : desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.

les canons du magistère de l'Église. S'il affirme que le peuple de Dieu doit s'incarner dans les différents peuples nationaux culturels ou politiques⁵², il n'insiste plus pour que l'Église se mette « au service » de leur libération politique mais penche plutôt pour la doctrine sociale de l'Église, la saine laïcité de l'État et la critique de la violence politique qu'il qualifie d' « insensée⁵³ ».

Tello, pour sa part, qui n'a pas fondamentalement changé sa position initiale, a été sanctionné et, privé de son poste de professeur d'université, a enseigné par des moyens de diffusion informels. Dans le cas de Scannone, il s'est adapté aux temps nouveaux en se tournant vers l'idée de culture populaire et de religiosité qui faisait déjà partie de sa réflexion⁵⁴.

Malgré cette rupture, et en grande partie grâce à la reformulation modérée pratiquée par Lucio Gera, la TP va survivre et même s'étendre, devenant en Argentine un nouveau sens commun pastoral. De même, les changements politiques et ecclésiaux survenus en Argentine et en Amérique latine au cours des dernières décennies – comme la montée du populisme de gauche, des mouvements sociaux et des « prêtres des bidonvilles » (« *los curas villeros* »), ainsi que l'avènement au siège épiscopal de Buenos Aires, puis au siège de Pierre du pape François qui promouvra plusieurs caractéristiques de cette pastorale populaire, donnant ainsi raison à Gera, Tello et Scannone⁵⁵ – donneront à la TP un nouvel élan théologique⁵⁶, pastoral et politique⁵⁷.

8. Interprétations, conclusions et questions

Dès le début, la TP a été le sujet de diverses polémiques. D'une part, de nombreux théologiens de la libération, tels que Hugo Assmann⁵⁸

52 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, p. 845.

53 *Ibid.*, t. 2, p. 153.

54 C. HOEVEL, « La filosofía de la liberación de Scannone: ¿teología pastoral o teología política? » in DE MELO *et al.* (éd.), *Juan Carlos Scannone: una aproximación filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*. Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2020, p. 161-189.

55 Sur la demande expresse du cardinal Bergoglio/pape François, les restes de Rafael Tello furent transférés à la Basilique de Notre-Dame de Luján, patronne de l'Argentine, tandis que

Lucio Gera fut enterré dans la Cathédrale de Buenos Aires.

56 SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Buenos Aires, Editorial Sal Terrae, 2017 (tr. fr. Lessius, Bruxelles, 2017).

57 M. CARBONELLI *et* V. GIMÉNEZ BELIVEAU. « Militantes de Francisco. Religión y política en tiempos de un Papa argentino », *Nueva Sociedad*, 260, 2015, p. 53-65.

58 Hugo ASSMANN (1933-2008), théoricien brésilien de la théologie de la libération (*Teología desde la praxis de la Liberación*, 1973) (NdT).

et Gustavo Gutiérrez⁵⁹, lui reprochèrent de ne pas avoir pleinement adopté la méthode d'analyse marxiste, la remplaçant par le péronisme, et la considèrent donc comme *une théologie populiste dépourvue de l'élan révolutionnaire d'une authentique libération*⁶⁰. D'autres auteurs, comme Juan Carlos Scannone lui-même⁶¹, y verront une branche authentique, mais améliorée, de la théologie de la libération, précisément parce qu'elle est exempte des aspects matérialistes ou élitistes du marxisme dont souffraient d'autres « libérateurs ». Pour sa part, Carlos Galli, en se concentrant surtout sur l'œuvre de Gera après son tournant de 1975, présentera une vision « orthodoxe » de la TP qui, selon lui, assume la « logique de l'Incarnation rédemptrice⁶² », sans jamais perdre l'aspect « catholique universel » de l'Église en tant que Peuple de Dieu, raison pour laquelle il affirme qu'« on ne peut pas, même dans sa première étape, ramener sa théologie [celle de Gera], à une "théologie du peuple"⁶³ » et propose de l'appeler « théologie du Peuple de Dieu parmi les peuples⁶⁴ ». D'autre part, et dans le même ordre d'idées, les théologiens qui suivirent Tello⁶⁵ revendiquèrent également l'orthodoxie doctrinale de tout le courant, mais se distinguèrent de Galli en considérant l'idée de *peuple* et *l'action libératrice* du christianisme populaire comme le noyau central de cette théologie pastorale.

Carlos
Hoewel

De surcroît, le théologien Eduardo Briancesco⁶⁶ a critiqué la TP pour sa réduction de l'universalité de l'Église au particularisme d'une culture particulière et d'un projet politique particulier, dénonçant son « primat de la praxis » et son « fidéisme politique » comme une réduction analogue du Concile Vatican II⁶⁷. Briancesco a également souligné que « ce qui est le plus déconcertant dans les écrits de ce courant est la transition facile entre la perspective et les catégories politiques d'une part, et les catégories théologiques

59 Du moins jusqu'à son « virage » de 1988. Gustavo Gutierrez Merino (né en 1928), théologien péruvien, est considéré comme le père de la théologie de la libération (NdT).

60 H. CERUTTI, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006.

61 J. C. SCANNONE. « La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas », *Revista Medellín*, 9, 1983, p. 259-288.

62 C. GALLI, « Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en "Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla" (1956-1981) », in AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, p. 880.

63 *Ibid.*, p. 879.

64 *Ibid.*, p. 914.

65 E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe de los pobres en América Latina, según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012; Víctor Manuel FERNÁNDEZ, « Con los pobres hasta el fondo, el pensamiento teológico de Rafael Tello », *Proyecto*, 12, 36, mai-août 2000, p. 187-205.

66 Eduardo Briancesco (né en 1927), prêtre de Buenos Aires, professeur (émérite) de théologie morale à l'UCA (NdT).

67 E. BRIANCESCO, « Medellín: un caso de teología y pastoral », *Revista Teología*, 7, 15-16, 1969, p. 189-227.

d'autre part⁶⁸ », le définissant comme un « nouveau projet de christianisme populiste latino-américain⁶⁹ ». Enfin, le théologien Enrique Laje⁷⁰ a critiqué Gera pour sa défense du socialisme révolutionnaire⁷¹ et de la théorie de la dépendance qu'il considère tous deux inadéquats pour rendre compte du problème économique et politique argentin et latino-américain⁷².

À partir de ces interprétations et d'autres encore, et de l'analyse précédente du noyau originel de la TP, je pense qu'il est possible de conclure que *ce courant*, surtout dans sa période initiale, *présente les caractéristiques d'une théologie politique*. En effet, l'identité entre *évangélisation* et *libération politique*, le chevauchement fluctuant de l'idée théologique du Peuple de Dieu avec l'idée de peuple au sens politique ou social, et la stratégie pastorale orientée vers le soutien de l'Église à un projet politique donné, semblent montrer que, dans la TP, suivant la définition de la théologie politique de Massimo Borghesi, « le moment théologique se réalise à travers le politique et le politique à travers le théologique ». Ainsi, « dans ce passage, dans la réalisation par un autre-distinct-de-soi, les deux moments subissent une métamorphose⁷³ ».

Thème

Certes, la TP a eu le mérite de s'opposer au rationalisme des théologies de la sécularisation, très répandues dans l'ère post-conciliaire, en revendiquant la valeur de la religiosité populaire et la dimension historique et sociale de l'Église. Cependant, l'identification exagérée à un peuple culturel ou social particulier, ou même à un projet politique tel que le péronisme⁷⁴, implique, à mon avis, *un risque de sécularisation et une perte du sens eschatologique de la foi*⁷⁵. D'autre part, la division du Peuple de Dieu en une Église institutionnelle opposée, en raison

68 E. BRIANCESCO, « Religiosidad popular y pastoral popular », *Criterio*, 1681-1682, 1973, p. 698.

69 *Ibid.*, p. 702. D'autres théologiens ont par la suite formulé un jugement identique (Rafael Braun, Gustavo Irrazábal ou Carlos Daniel Lasa).

70 Enrique LAJE, sj (1927-2017), fut doyen de la Faculté de théologie de l'Université jésuite (San Miguel) et directeur de l'importante revue jésuite *Stromata*. Il est l'auteur de *Apuntes sobre Iglesia y Liberación. La liberación desde la realidad argentina*, Buenos Aires, Gram, 1975 (NdT).

71 E. LAJE, « La propiedad privada en la actual coyuntura latinoamericana y argentina », *Stromata*, 27, janv.-mars 1971, 1, p. 4-9.

72 E. LAJE, « Análisis marxista y teología de la praxis en América latina », *Stromata*, 33, 1-2, janv.-juin 1977, p. 41-71.

73 M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Gênes, Marietti, 2013, p. 13. Voir dans ce cahier l'article de Massimo Borghesi, p. 131.

74 S. POLITI, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana* (1967-1975). Buenos Aires, Castañeda-Guadalupe, 1992, p. 340.

75 G. FERNÁNDEZ BERET *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*. Francfort-Madrid, Vervuert Iberoamericana, 1996.

de son caractère éclairé et élitiste, à une Église « servante du peuple », considérée comme porteuse d'un christianisme populaire beaucoup plus authentique, peut donner lieu à un manichéisme ecclésial qui idéalise la culture et la religiosité populaires (aujourd'hui fortement touchées par la sécularisation et la pauvreté urbaine, comme l'indiquent de nombreuses études sociologiques), et dévalorise la vie de foi authentique développée par d'autres groupes sociaux au sein de la structure ecclésiale. D'autre part enfin, une vision politico-messianique de la théologie, dépourvue des médiations scientifiques appropriées pour évaluer de manière prudente la situation réelle d'une société, non seulement met en danger la saine laïcité, l'autonomie et le pluralisme de la sphère politique, mais peut conduire, comme cela s'est produit en Argentine dans les années 70, une génération entière à la mort⁷⁶.

N'est-il pas plus approprié de se concentrer, comme plusieurs auteurs tentent de le faire, sur la période ultérieure où plusieurs théologiens du peuple semblent mettre de côté les thèses plus radicales de l'origine ? Je pense que la réponse à cette question est, en principe, ambiguë. D'une part, c'est un fait indéniable que Gera en particulier et dans une certaine mesure Scannone également ont tenu des positions radicalisées pendant un peu moins d'une décennie, alors qu'ils ont développé des opinions beaucoup plus modérées pendant plus de trente ans. Cependant, si l'on s'en tient aux déclarations de Gera dans les années suivantes, dans lesquelles il exprime « une certaine frustration » à propos d'« une promesse qui est restée cachée » et dit que « le train de l'histoire s'est arrêté⁷⁷ », en insistant pour « ne pas dissocier, dans la pastorale populaire, le niveau religieux de la conscience du niveau politique », la version totalement dépolitisée de la TP semble difficile à soutenir⁷⁸. Car si on l'oubliait,

Carlos
Hoewel

76 Comme l'a reconnu plus tard l'évêque Carmelo Giaquinta, il y avait « une certaine naïveté chez certains d'entre nous à vouloir assumer le péronisme, et dans certains cas y compris le montonérisme, comme "le temps et le lieu où le Royaume de Dieu passe aujourd'hui", comme on disait » (AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, p. 190). Les *Montoneros* étaient une organisation politico-militaire péroniste qui pratiqua la lutte armée entre 1970 et 1979, avec une intensité maximale jusqu'en 1976. Les fondateurs des *Montoneros* décidèrent d'adopter ce nom pour souligner la continuité historique avec les *caudillos* argentins du XIX^e siècle, avec les *montoneras* de Peñaloza et de Felipe

Varela. Ainsi une ligne politique nationaliste s'établissait depuis San Martín jusqu'à Juan Perón, en passant des guerres d'indépendance aux *caudillos* et à Juan Manuel de Rosas (NdT).

77 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 2, p. 292-293.

78 *Ibid.*, p. 287. D'autre part, contre ceux qui interprètent Gera comme subordonnant l'idée du peuple à l'idée plus large de la « religiosité populaire », nous pouvons citer les propres mots de Gera : « le thème de la religiosité populaire ne domine pas en tant que thème spécifique mais fait partie de quelque chose de plus large. Ce qui domine, c'est le thème du peuple... », AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 2, p. 287.

la TP ne perdrait-elle pas son essence la plus originale qui aujourd'hui encore, par moments, semble encore valable ?

(Traduit de l'espagnol par Jean-Robert Armogathe. Titre original : La teología del pueblo : historia, ideas e interpretaciones)

Carlos Hoevel Professeur d'Histoire de la pensée économique et politique et de Philosophie sociale à la Pontificia Universidad Católica Argentina (PUCA). Directeur et chercheur du Centre d'études en économie et culture et de la revue Cultura Económica de la même Université. Marié, deux filles. Membre de la revue Communio (Argentine). Derniers livres : L'industrie académique. L'Université sous le règne de la technocratie mondiale, Teseo, Bs. As., 2021 ; L'économie de la reconnaissance. Personne, marché et société chez Antonio Rosmini, Sindéresis, Madrid, 2020.

Thème

Note complémentaire sur la théorie de la dépendance

Il s'agit d'une théorie économique formulée par l'économiste argentin Raúl Prebisch (1901-1986) dans les années 1940 qui soutenait que le développement économique capitaliste des pays d'Amérique latine était soumis à ce qu'il appelait « la détérioration des termes de l'échange ». Cette détérioration, produite par l'importation de produits à valeur ajoutée croissante en provenance des pays dits « centraux » et l'exportation de matières premières de moins en moins valorisées des pays dits « périphériques », a laissé ces derniers dans un état de « dépendance structurelle ».

Pour surmonter cette dépendance, Prebisch et d'autres économistes de la CEPAL (*Commission économique pour l'Amérique latine*) tels que Fernando Henrique Cardoso et Enzo Faletto ont proposé la méthode d'industrialisation par substitution des importations (ISI) et la protection du marché interne qui caractérisaient les politiques de développement des années 1960 qui devaient permettre aux pays sous-développés de s'intégrer le capitalisme. D'autres auteurs d'affiliation marxiste – tels que Ruy Marini – en revanche, se sont opposés à la *solution développementaliste de la dépendance*, soutenant la nécessité d'un changement total du capitalisme au niveau local et mondial. Motivés par la présence et les activités de développement social dans la région (Père L.-J. Lebret) et par l'influence du maritainisme démocrate-chrétien, jusqu'au milieu des années 1960, de nombreux pasteurs et penseurs chrétiens latino-américains – comme Mgr Hélder Câmara – ont adhéré à la version développementaliste de la théorie de la dépendance.

Mais à la fin des années soixante, quand éclatent les crises du modèle de développement (inflation accrue, baisse de la production) – avec la mort de Lebret en 1966 – une bonne partie des chrétiens, dont Câmara, se mit à adhérer à la version libérationniste, anticapitaliste et révolutionnaire de la théorie de la dépendance. Cette dernière version de la théorie de la dépendance est celle adoptée par les théologiens de la libération (et ceux de la théologie du peuple) qui ont rejeté la version développementaliste de cette théorie.

Carlos
Hoewel

À l'occasion du trentième anniversaire
de la mort du cardinal de Lubac,
le 4 septembre 2021,
Communio publiera
un article de Gilbert DAHAN,
« Quelques réflexions sur
L'exégèse médiévale d'Henri de Lubac »
dans le prochain numéro : *Le cantique de l'amour*.



Le long fleuve de la théologie latino-américaine, depuis plus d'un demi-siècle, voit se développer un flux de réflexions assez constant d'amont en aval, parfois nommé courant (e.g. *corriente local de la teología de la liberación*¹) : la théologie du peuple (*teología del pueblo*, désormais TdP). Celle-ci, d'un point de vue lexical et en même temps historique, part de la source « peuple » (*pueblo*) et s'achemine vers l'embouchure « popularisme » (*popularismo*). Ce qui ne coule pas sans difficulté, l'argumentation et, corrélativement, la vertu démonstrative pâtissant d'une série d'équivoques, d'approximations, de glissements – autant d'obstacles auxquels le flot se heurte en cours de route, plus ou moins liés à ces deux bornes, elles-mêmes très difficilement cernables. Évidemment aucun des théoriciens et praticiens de la TdP n'éluide la question initiale et décisive qui est de définir le terme « peuple » (*pueblo*²), si central³, si récurrent dans leur discours, sous cette forme, éventuellement avec majuscule, et dans l'intitulé même de leur activité. Plus qu'une éventuelle « polysémie » du terme – car, après tout, il signifie toujours, basiquement, « ensemble d'humains ayant un trait commun⁴ » –, ce sont les ambiguïtés multiples de son usage discursif, visant des référents extrêmement variés,

1 Iván Ariel FRESIA, exposé en 2013 pour la présentation du livre en hommage à Juan Carlos Scannone à l'occasion de ses 80 ans, José María Cantó (S.J.), Pablo Figueroa (S.J.) [eds.], *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Córdoba Universidad Católica de Córdoba 2013. Si la métaphore est montagnarde, on trouvera : *vertiente argentina de la teología de la liberación* ; si tendance arboricole, on parlera de *rama* (« rameau ») et de *ramificación*. Voir E. Antonio de Melo, C. Pieterzak, D. Ceccato (orgs.), *Juan Carlos Scannone : una aproximación filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*, Brasil, Porto Alegre, Editora Fi / Argentina : Poliedro Editorial, Universidad de San Isidro, 2020.

2 « Pueblo » en espagnol comme « peuple » en français remontent au même vocable roman *poblo* (qu'on trouve sous cette forme dans les Serments de Strasbourg), d'où viennent le catalan et l'occitan *poble*, le castillan *pueblo*, ainsi que, par une triple étape d'évolution phonétique, l'ancien français *pople*, puis *pueple* et le français moderne *peuple*. Signifiants distincts donc, mais signifié identique, et emplois similaires pour l'essentiel.

3 Dans son article ci-dessus, Carlos HOEVEL ne manque pas de le mentionner : § 3 le *noyau théorique central* : l'idée de *peuple*.

4 Voir la formule de Virginia AZCUY (trad. fr. article ci-après, § 2.2), « *pluralidad de individuos unificada en torno a un factor común* ».

voire contradictoires en raison précisément du choix par le locuteur de ce trait commun, qui posent le problème principal.

D'une source problématique

Le vocabulaire qui touche aux soubassements sémantiques du terme « peuple » est donc simultanément riche et flou en général, et particulièrement dans la TdP, malgré l'analyse détaillée qu'en donne le Père Lucio Gera dès son exposé de 1976 « Pueblo, religion del pueblo e iglesia⁵ ». Celui-ci, en effet, est conscient qu'une action qui consiste en une communication – l'action pastorale en l'occurrence – n'a aucune efficience, ni même aucune valeur, sans la connaissance du destinataire, destinataire concret regardé sous l'angle choisi, à savoir ici l'aspect religieux. Il aboutit ainsi à une formule complète qu'on pourrait condenser en « discerner la religiosité concrète du peuple concret » – et déjà se pose une nouvelle question que prend à bras-le-corps Lucio Gera : faut-il parler du « peuple d'Amérique latine » ou « des peuples » ? En attendant le problème bien plus ample et bien plus difficile : comment passer de l'Amérique latine à la catholicité ?

Thème

« Peuple » ou « peuples » ? Il est constant que, dans la TdP comme ailleurs, les emplois de « peuple » sont pensés, sinon explicitement décrits, comme des couples de termes en opposition. Mais un effort de classification s'impose pour la rigueur des raisonnements qui en découlent, des directions qui en dérivent. Ces couples peuvent représenter des choix possibles entre les termes selon les biais que l'on emprunte pour les aborder, les points de vue qu'il s'agira éventuellement de justifier (on entrevoit le cheminement nécessaire d'une parole dont l'énonciateur est argentin et la théologie qu'il représente *rioplatense*⁶, mais dont l'énonciataire vient de tous les pays d'Amérique latine, du Chili au Mexique, du Pérou aux Antilles). Ce sont des **choix** du discours, comme, autre exemple, celui de parler plutôt de « peuple » que de « masse ». Mais ils peuvent aussi se détailler en couples d'**équivalence**, d'une équivalence tout au moins postulée, et se présenter même comme un terme et sa définition : « j'entends par "peuple" la "masse" » (après tout, n'est-ce pas ce que suppose le refrain, et le slogan qui en découle, de la chanson des Quilapayun, « El pueblo unido jamás sera vencido » ?). Néanmoins ces équivalences ne sont pas stables, mais labiles, ne sont pas aussi fortes qu'elles prétendent souvent l'être, et exigent une redéfinition par intervention

5 Prononcé lors de la Semaine *Religiosidad popular en América Latina*, organisée par le CELAM, les 20-26 août 1976, à Bogotá.

6 On nomme aussi la TdP « Escuela del Plata en Teología », « Escuela Teológica del Río de la Plata ».

de **contraires** ou de contradictoires (on les dit « en contraposición ») : pour rester dans le champ politique général, on se souviendra que ce « peuple »-là se retrouve très vite intégré dans une opposition

pueblo vs muchedumbre,

où conformément aux analyses à peu près constantes des historiens politologues depuis Polybe, le pouvoir accordé au premier (*democracia, gobierno del pueblo*, « démocratie, gouvernement du peuple ») est jugé fondé, mais risque de dégénérer dans le pouvoir du second (*oclocracia, gobierno de la muchedumbre*, « ochlocratie, gouvernement de la masse informe », plutôt que du collectif, qui serait la *multitud*), lui-même étant censé déboucher, toujours depuis Polybe, sur le pouvoir d'un seul, analyse qui n'a pas manqué d'être appliquée de nombreuses fois à l'Amérique latine, notamment au sujet de la Bolivie et du Venezuela.

Équivalences grossièrement réparties par la façon dont elles sont établies

- selon une dominante territoriale à sous-dominante politique
peuple = population de commune implantation (peuple-territoire)
peuple = ethnie
La catégorie qui désigne le couple est alors **peuple-nation**.
- selon une dominante économique à sous-dominante sociale
peuple = pauvres
La catégorie qui désigne le couple est alors **peuple-secteur**.
- selon une dominante culturelle à sous-dominante théologique
peuple = peuple de Dieu (grec néo-test. et patr. *laos*)
peuple = les fidèles
La catégorie qui désigne le couple est alors **pueblo-fiel**⁷

Michel
Costantini

7 Voir « Francisco utiliza el término pueblo de tres formas : pueblo-pobre, pueblo-nación y pueblo-fiel » (Jesús Sastre García, « La teología del pueblo » y « El papa Francisco y la teología del pueblo » [compte

rendu], *Vida nueva*, Sumario 3.031, 2017 <https://www.vidanuevadigital.com/libro/la-teologia-del-pueblo-y-el-papa-francisco-y-la-teologia-del-pueblo-sal-terrae-ppc/> (🔗)).

Couples d'inverses ou de contrastants relevant

- d'une dominante *sociologique*
 peuple *vs* élite (au singulier)
 peuple *vs* élites (au pluriel)
 cette dernière opposition, beaucoup plus courante et souvent polémique, pêche par sa frontière particulièrement floue entre économie et culture, et fait fi de la gradation de la réalité sociologique, variable selon les pays.
- d'une dominante *politique*
 peuple *vs* oligarchie (*oligarquía*)⁸
 peuples *vs* empires (pueblos *vs* imperios)
 peuple *vs* empire (pueblo *vs* imperio).

La combinaison des diverses catégories accentue les conflits : par exemple, *imperio*, défini comme « *una estructura que oprime injustamente* », devient l'anti-Sujet d'un combat frontal⁹ qui, spécifié selon l'interprétation marxiste, fournit une matrice

peuple (prolétariat, masse) *vs* non-peuple (bourgeoisie, capitalistes),

autrement dit

classe dominée *vs* classe dominante

fondant une quatrième catégorie

pueblo-clase.

Si au contraire on insiste sur une dynamique de transformation qui ne prend pas la lutte des classes comme « principe herméneutique déterminant », si l'on pose comme première l'unité, avant le conflit¹⁰, alors « l'injustice institutionnelle » doit être entendue comme une trahison du peuple par une de ses parties, et peut poser :

peuple *vs* anti-peuple *pueblo vs anti-pueblo*¹¹

8 Voir le slogan de Podemos en Espagne : *gente* (« les gens » de Mélenchon) *vs* *casta*.

9 Voir le titre de l'article de Nestor MIGUEZ, « *El Imperio contra el pueblo* » [https://nestormiguez.com > uploads > articulos](https://nestormiguez.com/uploads/articulos).

10 La théologie de la libération (TdL) « privilegia la unidad sobre el conflicto

(prioridad que Bergoglio afirma repetidas veces) ».. <https://fr.slideshare.net/josiasespinoza/213-scannone>.


11 Juan Carlos Scannone reprend ce terme du Père Gera, notamment dans le récent « *El Papa Francisco y la teología del pueblo* », *Selecciones de teología*, vol. 54, n° 213, 2015, pp. 39-50.

Néanmoins, les deux peuvent se retrouver dans la notion de **pueblo-comunidad** étant entendu que ce peuple-communauté est une « unité de base culturelle avant que d'être politique » (Rafael Tello), et renvoie ainsi à une autre équivalence **pueblo-cultura** entrant dans un autre couple de contraposition culture populaire vs culture élitaire, idéologie des classes dominantes, etc.].

Dès lors, de nouveaux glissements fructueux sont possibles, même s'il faut s'inquiéter de la fausse désaliénation induite par la culture de masse dans les conditions où elle est produite, comme concédée par une certaine élite culturelle¹².

Des obstacles dans le courant, jusqu'à l'embouchure

Une fois reconnues la diversité des acceptions d'usage et des référents délimités par le mot « peuple », et la double difficulté de départ – lui choisir une définition claire avec laquelle on opérera, se démarquer significativement des sémantismes que lui associe la TdL maintenue –, il semble à certains qu'une issue unique peut être trouvée : il suffirait de se donner une définition *dynamique* du peuple « “impulsion” reconnaissable tout au long du processus dialectique de l'histoire¹³ », qui permettrait d'éviter l'analyse marxiste, et de se séparer aussi bien de la TdL dont on garderait en même temps les principaux tropismes, que, côté lexical, du concept de classe¹⁴. Le peuple est alors posé non comme un agrégat mais comme un Sujet collectif, et plus précisément « un sujet collectif qui pointe vers ce qui est communautaire et commun¹⁵ ». La définition la plus aboutie est donnée par Scannone¹⁶ :

12 Voir les travaux d'Armand MATTE-LART et al. dans les années 70, par exemple *La ideología de la dominación en una sociedad dependiente* (Buenos Aires, éd. Signos, 1970), et leur écho dans les décennies suivantes. Voir Javier ESTEINOU MADRID, « El impacto del pensamiento de Armand Mattelart en la Academia de Comunicación Mexicana », *Razón y Palabra, revista electrónica*, n° 22, mai-juin 2001, http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n22/22_jesteinou.html .

13 Carlos HOEVEL, article ci-après.

14 Rapprocher de M. COSTANTINI, « La dialectique finira-t-elle par ne plus

casser des briques ? » *RCI-Communio*, I, 6, juillet-août 1976, pp. 62-69.

15 On retrouve ici la distinction grecque *okhlos* (voire *homilos*) / *demos*. Voir Michel COSTANTINI, « La communauté humaine dans l'imaginaire grec, réflexions sur la tragédie eschyléenne », in Bourjol (dir.), *La commune, l'Etat et le droit*, L.G.D.J., Paris, 1990, pp. 27-37 ; et « Animalì : Logos, praxis e polis », in D. Bertrand, G. Marrone (éds), *La sfera umanimale. Valori, racconti, rivendicazioni*, Meltemi, Milano, 2019, pp. 177-190.

16 Cité dans l'article de ROSOLINO ci-après.

le sujet communautaire d'une expérience historique commune, d'un mode de vie commun, c'est-à-dire d'une culture commune et d'un destin commun (un projet historique, au moins implicite, de bien commun). Il désigne donc un sujet collectif historico-culturel et éthico-politique, en le concevant comme une communauté organique.

Et voilà que la machine de l'incertitude et de la perplexité est relancée : il y a toujours lieu de redouter autant les désignations composées que les répétitions incantatoires. Même si on fait la part de langue (l'espagnol aime bien et les unes et les autres), on a les deux d'abondance dans les textes de la TdP : dérivés de *commun- (du *communis* latin), tels que *comunitario*, *comunitarismo*, *comunidad* (y compris le jeu sur les mots *común-unidad*), *común* (*cultura, historia, progreso histórico, herencia cultural, destino político, bien*) et adjectifs duels du type éthico-politique ou historico-culturel, voire socio-historique, théologico-politique, ethnico-politique, qui posent le problème de tous ces adjectifs ou substantifs : quel rapport établir ou supposer entre les deux termes de la composition, génétique, hiérarchique (et avec quel dominant), ou de poids équivalent¹⁷ ?

Thème

« Peuple », « pauvre » et « religion »

Les principaux obstacles que charrie le courant et qu'il lui faut habilement contourner ou, mieux, affronter et surmonter, en y revenant sans cesse, sont des lieux d'équivoque, reconnus et discutés de fait par les théologiens eux-mêmes, principalement « *religiosidad / religiosité* » et « *opción / option* », ainsi qu'« *inculturación / inculturation* », « *el nosotros / le nous-autres* », ou encore « *el nosotros-estamos / le nous-sommes* ». Les deux premiers particulièrement permettent au flux de se frayer un chemin malgré tout, malgré leurs imprécisions et ambiguïtés, vers l'embouchure, vers l'avenir. On trouve dans tous les discours de la TdP, tantôt « religion populaire », tantôt « piété populaire », tantôt « religiosité populaire » (ou religiosité tout court), et enfin, contestation de la pertinence de cette dernière expression. Le tout produit sur le lecteur un effet quelque peu tourbillonnant, malgré le fondement clair qui, même s'il se présente comme nuancé et non exclusif, pourrait guider néanmoins les discours, fondement qui possède une certaine autorité par son

17 Voir éventuellement mes articles « Il est dans les monts de León... », in AA. VV., *L'art et L'hybride*, « Esthétiques hors-cadre », PUV, Saint-Denis, 2001, pp. 203-211, et « Etiquettes et

synthétisme des cultures. Ivoires du Sierra Leone », in Michel Costantini (dir.), *L'Afrique, le sens. Représentations, configurations, défigurations*, « Groupe EIDOS », L'Harmattan, 2007, pp. 8-44.

ancienneté comme par son énonciateur, puisqu'il s'agit de l'exhortation apostolique de Paul VI, le 8 décembre 1975, *Evangelii nuntiandi*, où il est dit « *eam potius popularem pietatem, seu populi religionem, quam religiositatem appellamus / c'est "piété populaire", ou "religion du peuple", de préférence à "religiosité", que nous la nommons* ». Reste que la dernière formulation persiste, et assez largement. Quant à *opción* / option, le terme reste flou : équivoque par définition (*vs* choix exclusif ? qui serait celui de la TdL « le peuple a toujours raison »), il perd encore de sa rigueur dans ses variations modales, lorsque s'accroissent adjectifs (« option préférentielle ») ou adverbes (« surtout », « de préférence », « spécialement »).

Mais c'est aussi par ce biais que l'on entrevoit une issue, grâce à un glissement transitif « peuple – pauvres – religiosité populaire », une synecdoque hypothétique (« pauvre » vaut-il pour « peuple », le peuple-secteur – abstraction des « secteurs populaires » que sont les pauvres, les travailleurs, les non-privilegiés, les dépossédés – est-il, sous l'angle au moins de la religion, le garant des valeurs de base du peuple-nation-culture tout entier ?), se manifestent dans des phrases courantes en TdL, notamment chez Lucio Gera, comme « les pauvres constituent, sur un mode préférentiel, un peuple », « la religiosité populaire est une attitude propre aux pauvres (*típica de los pobres*) », « les pauvres condensent la religion d'un peuple, en offrent le type même (*tipifican*) ». Presque chaque fois, dans la problématique de l'option, la modulation apparaît. Enchaînement-type : L'attention est portée spécialement aux pauvres (qui sont le peuple), l'option pour les pauvres coïncide avec l'option pour la culture, l'option pour le peuple pauvre et la culture populaire est une option pour sa libération, mais avant tout pour sa religion (*ante todo una opción por su religión*),

Michel
Costantini

Vers le populisme


C'est pourquoi la TdL insiste avec tant de force sur la culture populaire latino-américaine et sa religiosité, retrouvant là l'opposition « culture populaire *vs* culture élitaine », car cette dernière, culture des Lumières (*cultura ilustrada*), séculariste, menace la religion. La voie est alors ouverte pour un mouvement de pensée et d'action qui synthétise ces options. Et son nom est « populisme ». Le terme naît (sans préjuger d'autres domaines, en d'autres langues, et d'autres emplois antérieurs) en italien (*popolarismo*) et en espagnol (*populismo*) à une époque charnière de siècle où prolifèrent les mots ainsi

formés pour désigner tant des doctrines politiques que des mouvements littéraires et artistiques. De fait ils appartiennent l'un au champ politique, en Italie, l'autre au champ philologique, en Argentine. Tous deux, différemment, véhiculent une idée de « visée ajustée au peuple » (cela dit pour éviter de spécifier l'alternative « projet-pour » ou « projet-émanant de », c'est-à-dire éviter de désigner l'initiateur et l'opérateur de l'action, de nommer l'actant-Sujet). Vers 1920, don Luigi Sturzo, fondateur du Partito Popolare, travaille à l'élaboration de sa doctrine qui prend nom « popolarismo ». À la même époque, plus précisément en 1924, Américo Castro nomme « popularismo » (*vs* « cultism ») la tendance linguistique du vulgaire notamment en Argentine et oppose les traits de la *lengua vulgar* à ceux de la *lengua culta*¹⁸. Le mot est évidemment formé sur l'adjectif *popular* / populaire, dérivé du même *populus* latin que « peuple » et « pueblo » (mais sans leurs évolutions phonétiques). Il n'est pas indifférent que cet adjectif revienne dans des syntagmes que la TdP emploie très fréquemment : outre les trois déjà rencontrés (*piEDAD / religiosidad / cultura*) : *praxis popular*, *gnoseología popular*, *sabiduría popular*, et *pastoral popular*. Plusieurs idées émergent que ces expressions, formules et dénominations résument assez bien : le discours de la TdL est ancré dans l'histoire (*teología situada*), celle de l'Argentine et plus généralement des pays latino-américains (*Escuela del Río de la Plata, teología desde la praxis de los pueblos latino-americanos*), elle s'ajuste au plus près du peuple (*teología del pueblo*), à quelque sens qu'il faille prendre le terme, en privilégiant le concret (*teología desde la praxis de los pueblos*), en privilégiant l'unité sur le conflit, en marquant sa préférence pour les pauvres, pour les dominés, qui pourtant détiennent un vrai fonds de sagesse (*sabiduría popular*) et de piété (*piEDAD popular*).

Thème

On a suggéré que la différence entre populisme et popularisme tenait à la vision polyarchique qu'a le second d'une souveraineté qui s'y équilibre par la participation au processus de décision et s'y incarne dans le caractère inclusif des institutions sociales¹⁹. Un résumé très condensé de cette vision du popularisme et des développements de la TdP sur les thèmes et les vocables recensés plus haut apparaît dans le message vidéo que le Pape François a adressé le 15 avril 2021 à la conférence internationale « Une politique enracinée

18 Espagnol, mais premier directeur de l'Institut de Philologie de l'Université de Buenos Aires, il précise ses idées dans une série d'articles sur le « dialecte argentin » dans *La Nación* de Buenos Aires.

19 Flavio FELICE, « No meio da gente » : Como passar do populismo ao popularismo », *MISES: Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia* V, 1, jv.-juin 2017, pp.137-146. <https://revista.mises.org.br > article > download> 

dans le peuple », organisée par le Centre pour la théologie et la communauté, à Londres²⁰. Qu'est-ce, pour lui, que le populisme ? Une politique qui suit la devise : « Tout pour le peuple, rien avec le peuple ». Qu'est-ce que le popularisme ? Une « politique de fraternité, enracinée dans la vie du peuple [...] qui ouvre de nouvelles voies pour que le peuple s'organise et s'exprime [...], une politique non seulement pour le peuple, mais avec le peuple, enracinée dans ses communautés et dans ses valeurs²¹ ».

Michel Costantini (né en 1949) Ancien élève de l'École Normale Supérieure (1967), agrégé de grammaire, docteur d'État en sémiotique (Paris 8), a enseigné l'histoire ancienne (Paris 12), la sémiotique générale et visuelle (Paris 8), la langue, la littérature et l'histoire des arts plastiques de la Grèce ancienne (Université François-Rabelais, Tours). Dernières publications : (dir.) Bornes et traversées. Sémiotique des frontières, I, L'Harmattan, 2019 ; Limites et seuils – Sémiotique des frontières, II, L'harmattan, 2019.

*Michel
Costantini*

²⁰ <http://www.vatican.va> > documents. Voir aussi *Un temps pour changer*, Flammarion, 2020.

²¹ Ces valeurs postulées composent un style de vie fondé sur la simpli-

cité (*sencillez*) et la pauvreté (*pobreza*), aspirant à la solidarité, à la justice, à la paix.

Prochain numéro
janvier-février 2022

Le cantique de l'amour



En 2012, le cardinal Jorge Bergoglio, archevêque de Buenos Aires, salua comme « un maître en théologie » le P. Lucio Gera (1924-2012) et le fit ensevelir dans la cathédrale. Lucio Gera fut en effet un des protagonistes de la renaissance théologique en Argentine dont le réveil fut provoqué par le Concile : « Le Concile », disait Lucio Gera, « a pratiquement déterminé la naissance de la théologie dans toute l'Amérique latine, et pas seulement en Argentine : cela est indubitable ».

D'origine italienne, ordonné prêtre en 1947, Gera étudia à Rome et en Allemagne. Après avoir obtenu un doctorat à l'Université de Bonn (1956), il enseigna de 1957 à 2010 la théologie dogmatique et pastorale à l'Université catholique de Buenos Aires. Pendant cinquante ans, il occupa une place considérable comme expert auprès de l'épiscopat argentin et dans les Conférences latino-américaines. En particulier, il fut un des principaux rédacteurs, en 1969, du document n° 6 de la *Déclaration de San Miguel* qui permit d'appliquer en Argentine les *Documents de Medellín*¹. C'est ce rôle très important qui fait l'objet du présent article.

Dès 1966, les évêques argentins décidèrent en effet de mettre en œuvre les propositions conciliaires et créèrent à cet effet une Commission de pastorale, la COEPAL², qui comprit, dès le début, parmi les théologiens, Lucio Gera et Rafael Tello (1917-2002)³. Au même moment, un grand nombre de prêtres argentins se réunirent pour former le *Mouvement des Prêtres pour le Tiers Monde* (MSTM). Plus porté que la COEPAL vers des actions immédiates, le MSTM eut besoin de la médiation de Gera avec la hiérarchie, puis disparut comme tel en 1983, au retour de la démocratie dans le pays.

1 Ses principaux écrits ont été recueillis en deux volumes, *Escritos teológicos pastorales*, V. R. Azcuy, C. M^a. Galli et M. González éd., Buenos Aires, Ágape, 2006 et 2007 (cités désormais ETP).

2 Comisión Episcopal para la Pastoral.

3 Sur Rafael Tello, voir l'article de Fabricio FORCAT, p. 51.

1. La pastorale populaire dans les *Documents* de Medellín et de San Miguel

L'introduction aux *Documents* finals de Medellín parle du discernement du plan divin de salut pour l'Amérique latine dans les signes des temps :

Nous interprétons les aspirations et les cris de l'Amérique latine comme des signes qui révèlent l'orientation du plan divin opérant dans l'amour rédempteur du Christ qui fonde ces aspirations sur la conscience d'une fraternité universelle.

Le rôle de Lucio Gera comme expert fut ici déterminant dans la rédaction : ses attentes correspondaient au nouveau chemin que prenait l'Église sud-américaine.

Les *Documents* finals furent, de manière maladroite, divisés en deux parties : une partie correspondant à la promotion humaine et une partie consacrée à l'annonce de l'Évangile, comme si ces deux actions pouvaient être dissociées. Le *Document* 6, dont Gera prit une part essentielle à la rédaction, sous le titre « Pastorale populaire », ouvre la seconde partie. La religiosité populaire figurait comme un des premiers groupes à évangéliser. Selon le schéma « voir, juger, agir » adopté par la Conférence, le *Document* proposait une description de la situation, des principes théologiques et des orientations pastorales.

Pour le *voir*, il partait de la diversité des croyances et pratiques chrétiennes et se posait la question du facteur social et de la nécessité de valoriser la religion populaire issue de la sous-culture des milieux ruraux et urbains marginalisés, en tenant compte de l'influence et de la limite de la précédente évangélisation⁴ :

Elle contient [...] une énorme réserve de vertus authentiquement chrétiennes, surtout en termes de charité, même lorsqu'elle montre des déficiences dans sa conduite morale. Sa participation à la vie culturelle de l'église est quasiment nulle, et son adhésion à l'organisation de l'Église est très ténue.

4 Le Document parle d'« une pastorale de conservation, reposant sur la sacramentalisation » (VI, 1).

Le défi posé à la vie ecclésiale est cependant très nettement perçu :

Cette religiosité met l'Église devant le dilemme de continuer comme Église universelle ou de se convertir en secte, si elle ne parvient pas à s'incorporer organiquement les êtres humains qui s'expriment avec cette religiosité.

L'Église doit-elle donc être réservée à ceux qui sont dotés d'une foi « mûre », ou bien s'ouvrir à tous les baptisés, même si la foi de certains groupes est déficiente et immature ?

Au moment du *juger*, l'option retenue apparaît clairement : il faut valoriser les semences de vérité contenues dans cette religiosité pour cultiver la foi et affirmer que l'Église ne peut pas se contenter de conserver la foi populaire à un niveau inférieur, faible et menacé, mais doit assumer la tâche d'une re-évangélisation, d'une re-conversion et d'une éducation du peuple à la foi.

Le moment d'*agir* laisse apparaître une correction d'orientation :

Il faut que les manifestations populaires, processions, pèlerinages, dévotions diverses, soient imprégnées de la parole évangélique.

Virginia
R. Azcuy

Dans l'ensemble, des déclarations positives sur la religiosité populaire ont été introduites, mais d'autres, disqualifiantes, ont également été enregistrées : l'équilibre entre critique et valeur positive a rendu difficile la réalisation d'une synthèse. Selon Lucio Gera, « le climat de sécularisation qui régnait alors avait suscité une critique soupçonneuse sur la religiosité populaire que certains considéraient comme le masque illusoire d'un manque de foi authentique ».

Au temps de Medellín, une option pour la justice a été prise en solidarité avec les pauvres, mais des réserves ont été exprimées sur la religiosité populaire ou la religion vécue par les pauvres, au point qu'on a soulevé la nécessité d'une ré-évangélisation pour la corriger. C'est dans cet horizon qu'il faut situer *la théologie argentine du peuple* :

Parmi les expériences historiques et culturelles particulières qui caractérisent l'Amérique latine, [cette théologie] met en évidence celle qui trouve son origine dans la situation négative prédominante et persistante de la pauvreté. Mais elle n'est pas seulement négative, puisque dans cette négativité même, la contribution culturelle et évangélique positive des pauvres en Amérique latine est maintenue et développée.

La théologie du peuple a compris l'option pour les pauvres comme la considération de la manière dont les pauvres du peuple vivent leur foi et leur religion.

1.1. Le Document pastoral de San Miguel et les premières synthèses de la COEPAL

La rédaction du *Document* de San Miguel est comprise comme l'application par l'Église argentine du Concile Vatican II et de sa décision de traduire dans le pays « le petit Concile de Medellín », comme l'a appelé le cardinal Jorge Mejía⁵. Ce *Document* a permis l'épanouissement de quelque chose de très typique de la théologie du peuple : *l'option pastorale ne part pas dans l'Église de ceux qui sont cultivés et formés dans la foi mais de ceux qui n'ont pas de formation, les petits, qui ont besoin de grandir dans la foi*. Il s'agit là d'une nouvelle perspective dans la réflexion sur la pastorale de l'Église, marquée par la dimension religieuse et, plus précisément, par la question de la religiosité populaire. Il ne s'agit pas d'une alternative, mais d'une perspective complémentaire :

L'Église doit discerner son action libératrice ou salvatrice dans la perspective du peuple et de ses intérêts (SM VI, 4).

La pastorale de l'Église s'est efforcée de discerner où se trouvait dans l'histoire des peuples l'action salvatrice de Dieu, quel était le plan de Dieu qui inscrit son salut dans l'histoire. Ce qui était exprimé par la formule « une pastorale populaire » était la relation entre l'Église et le peuple :

Le peuple *fait* l'Église – en apportant ses richesses culturelles, par exemple – et l'Église *fait* le peuple plus peuple, en l'intégrant dans l'unique peuple de Dieu⁶.

Car la mission de salut de l'Église ne s'adresse pas seulement aux individus mais aussi à tous les peuples. Ainsi, le discernement des signes des temps, en tant qu'interprétation de *l'histoire concrète d'un peuple*, tente de percevoir les signes d'un sens salvateur dans l'histoire du peuple et est au service d'une pastorale comprise comme « pastorale populaire⁷ ». À partir de « l'option préférentielle pour les

5 J. MEJÍA, « El pequeño Concilio de Medellín (I-II) », *Criterio* 41, 1968, p. 651-653 et 686-689.

6 F. BOASSO, « ¿Qué es la pastoral popular ? », in SELADOC, *Religiosidad*

Popular, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 89-117, ici p. 92.

7 L. GERA, « Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica » [1974], en *ETP* 1, p. 605-659, ici p. 608ss.

pauvres » du XIV^e Document de Medellín, le Document de San Miguel a introduit la priorité du peuple et de ses pauvres comme sujet privilégié dans l'Église et son action pastorale.

2. La théologie argentine du peuple

Juan Carlos Scannone a proposé la *théologie argentine du peuple* comme un aspect de la théologie de la libération, faisant écho à Gustavo Gutiérrez qui la considérait comme « un courant ayant ses propres traits au sein de la théologie de la libération⁸ ». Scannone distinguait les deux courants :

L'un tend – dans la période post-Medellín – à adopter de plus en plus consciemment les catégories marxistes d'analyse et de transformation de la réalité, au sein du discours théologique. L'autre était davantage orienté théologiquement vers la culture populaire et la religiosité latino-américaine. Parmi les théologiens de la pastorale populaire, on trouve avant tout L. Gera⁹.

Ce fut en effet cette année-là (1974) que Gera publia *La Iglesia frente a la situación de dependencia* (*L'Église face à la dépendance*) et engagea un dialogue critique avec la théologie de la libération et ses présupposés, notamment en ce qui concerne le langage sur le « salut » utilisé par cette théologie. Il est certain que la différence du point de vue argentin était liée à une expérience historique particulière du peuple argentin et à l'appréciation de la signification des mouvements nationaux et populaires latino-américains dans le processus de libération. Un élément décisif dans ces deux lignes théologiques a été l'utilisation des médiations pour lire la *praxis* : pour la théologie de la libération, il s'agissait des sciences sociales, tandis que la théologie du peuple privilégiait l'histoire¹⁰.

Dans l'article cité, Gera a montré la valeur d'une approche théologique de la réalité, préalable à la connaissance scientifique et liée à la compréhension du peuple en tant que *sujet historique* capable de percevoir le cours du processus historique de libération : il proposait alors une autre façon de comprendre la situation de dépendance. En utilisant la polarité conceptuelle peuple-pouvoir, il proposait que les peuples découvrent leur conscience antagoniste qui n'est pas seule-

Virginia
R. Ázcuy

8 G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1988, p. 317.

9 J. C. SCANNONE, « Teología, cultura popular y discernimiento », *Teología de*

la liberación y praxis popular, Salamanca, Sígueme, 1976 (1974), p. 63-95, ici p. 66.

10 *Ibid.*, p. 70-71.

ment une conscience de dépendance et de domination mais qui est aussi une aspiration de libération et de lutte.

Étant donné les différences entre les deux lignes, peut-on dire que la théologie du peuple est un courant de la théologie de la libération ? C'est ce qu'ont proposé Scannone et d'autres, mais il semble que cette proposition de lecture argentine n'a pas toujours été acceptée – pour diverses raisons – dans le contexte latino-américain.

Parmi les options possibles, je pense qu'il serait juste de reconnaître tout d'abord *une pluralité de courants théologiques* en Amérique latine et dans les Caraïbes sous la désignation de « théologies latino-américaines », y compris la théologie de la libération et la théologie du peuple, ainsi que d'autres qui sont apparues plus tard comme la théologie féministe et la théologie indigène, pour n'en citer que quelques-unes. Quant à la possibilité de parler des théologies de la libération, au pluriel, en distinguant des courants et de comprendre ainsi la théologie du peuple comme un aspect particulier au sein du mouvement théologique qui est né autour de Medellín, je préfère laisser la question ouverte. Il faut peut-être reconnaître qu'il y a eu divers courants, même si tous ne peuvent pas être attribués à la théologie de la libération, et même si elle a eu une place dominante en Amérique latine et dans les Caraïbes.

2.1. La réception critique de la théologie de la sécularisation

Face à la théologie de la sécularisation, importée des États-Unis (et d'Allemagne), la position de Gera et d'autres (comme Rafael Tello) fut de revaloriser la culture avec son cœur religieux. Il n'a pas hésité – au nom d'une vision argentine – à soutenir le rejet des thèses sécularistes sur l'incompatibilité radicale entre foi et religion. C'était une réaction consciente à la tendance à lire de manière sécularisée l'histoire des peuples d'Amérique latine ; et, en outre, c'était une recherche d'une vision intégrée face à la grande dissociation dont le théologien et sa génération avaient hérité : celle entre Dieu et le monde qui en contient d'autres comme entre la théologie et la pastorale ou la théologie et la spiritualité.

Dans l'article de 1974, Gera a exposé, de manière lucide et précise, aussi bien les apports de la vision « sacralisante » que ceux de la vision « sécularisante », en proposant comme tâche théologique principale de dépasser les alternatives sécularité ou sacralité, foi ou religion. Les éléments qui méritent d'être sauvés de la conception « sacralisante »,

au-delà de déclarations exagérées, sont la *validité de la religion* comme point d'insertion de la foi, la *perception de l'histoire* telle qu'elle se réalise à travers le vécu des valeurs et le *témoignage charismatique*. De la théologie de la sécularisation, au-delà de ses proclamations, on peut retenir la *transcendance de la foi sur la religion*, la *traduction de la foi en une éthique de libération* et la nécessité de l'*acceptation du charisme* par l'institution ecclésiastique.

Si la vision sacralisante surévalue l'institutionnel, au risque de marginaliser le Peuple de Dieu et le *sensus fidei*, elle contribue cependant à mettre en avant l'incarnation de la foi *dans* la religion et on ne peut pour cela que l'approuver. Dans cette ligne, Scannone a critiqué certains auteurs de la théologie de la libération qui retenaient certains aspects de la théologie de la sécularisation et comprenaient insuffisamment la nature spécifiquement chrétienne de la *pratique* et de sa valeur religieuse. Devant l'influence de la théologie de la sécularisation en Amérique latine, les représentants de la *théologie du peuple* ont perçu que dans les deux visions, sacrée et sécularisée, ce qui était dévalorisé était la médiation de la culture, le projet politique du peuple, et leurs contributions s'orientèrent donc dans cette direction. Une clé fondamentale de cette théologie était le discernement du *lieu de passage du salut dans l'histoire*, qui se trouve dans la culture populaire, dans le peuple se concrétisant dans sa culture et étant compris par les interprètes en qui il se reconnaît.

Virginia
R. Azcuy

2.2. Les principales catégories : peuple, religion du peuple et Église

Il faut bien comprendre que par rapport aux autres courants de la théologie latino-américaine, les mots « peuple » et « populaire » ont un sens bien précis dans la théologie argentine¹¹. Ce sens fut précisé et développé par Gera dans un texte intitulé : « Peuple, religion du peuple et Église ». Une compréhension générale du « peuple » le décrit comme un sujet collectif, une pluralité d'individus unifiés autour d'un facteur commun, ce qui conduit à trois relations : peuple-nation, peuple-culture et peuple-secteur sociologique. Le *peuple-nation* implique un caractère politique, mais on peut aussi penser que la culture d'un peuple concrétise une décision politique ; pour cette raison, le peuple-nation est un concept politico-culturel, avec un *ethos culturel*, un style de vie et une capacité à s'organiser. En

11 Dès 1974, la théologie du peuple fut distinguée de la théologie de la libération ; dix ans plus tard, elle fut présentée comme un des quatre courants de cette théologie latino-améri-

caine, sous le nom de « théologie de la pratique des peuples ». Voir J. C. SCANNONE, « Teología de la liberación. Características, corrientes, etapas », p. 62-63.

ce qui concerne la notion de *peuple-secteur* – susceptible de bien des sens – le théologien argentin pense que *peuple* et *populaire* qualifient certains secteurs sociologiques où la réalité d'être « peuple » se manifeste de préférence et dont certaines caractéristiques, comme la simplicité et la pauvreté, sont propres à développer une solidarité et une unité qui les constituent comme peuple.

Les relations *peuple-nation* et *peuple-secteur* sont fondamentales pour la compréhension théologique du peuple ; dans un sens, il s'agit de la relation peuple-pauvres, de l'articulation entre l'universalité et la particularité. La réalité des pauvres et de la pauvreté était déjà un thème émergent avant Vatican II. Pour Gera, les pauvres sont associés à une condition sociale et économique mais aussi à un manque de pouvoir ; dans un sens théologique, c'est une condition morale qui traduit « une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître » (*Evangelii Nuntiandi* 48). L'expérience de l'impuissance conduit les pauvres à avoir besoin d'autres êtres humains et constitue le sentiment de faire un peuple.

Si l'on admet que la conceptualisation du pauvre et de la pauvreté est au centre de la théologie de la libération, sa version argentine se caractérise par une réflexion sur la réalité des pauvres dans le cadre d'une vision plus large du peuple. Si pour la théologie de la libération l'*analogatum princeps* de la pauvreté est le pauvre socio-économique, pour la théologie du peuple, c'est le Christ fait pauvre (voir 2 Corinthiens 8, 9) et, par conséquent, *le pauvre est compris à partir du mystère du Christ*.

Bien avant d'être une réalité sociologique, économique ou idéologique, les pauvres sont une réalité théologique, profondément enracinée dans la fidélité à l'Évangile du Christ et dans la tradition vivante de la catholicité de l'Église¹².

De sorte que, pour la relation entre « le peuple » et « les pauvres », on peut dire que l'option « peuple » n'exclut pas la réalité des « pauvres » : au contraire, les pauvres sont considérés comme le cœur du peuple, et on parle de l'Amérique latine comme des

12 V. R. AZCUY, « La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II » in V. R. Azcuy, C. Schickendantz, E. Silva (éds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y*

métodos, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, p. 89-126, ici p. 106ss ; Conférence Épiscopale Argentine, *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1990, n° 32.

« peuples pauvres » : « nous appelons peuple la multitude des pauvres ».

Répetons-le : le concept de pauvreté ne désigne pas seulement une situation matérielle, et cela se voit par le facteur religieux qui accompagne les pauvres de nos peuples :

La religiosité populaire est une attitude typique des pauvres et les pauvres constituent, de manière préférentielle, un peuple ; les pauvres condensent et caractérisent la religion d'un peuple.

L'option pour les pauvres désigne bien une option pour leur libération mais surtout une option pour leur religion : face à une culture « éclairée », d'empreinte laïciste, qui représente une menace pour la situation religieuse de l'Amérique latine, la théologie populaire argentine se distingue par son insistance sur la culture populaire latino-américaine et sa religiosité.

3. L'évangélisation de la culture populaire

Lucio Gera a été reconnu comme le grand inspirateur et rédacteur des numéros du *Document de Puebla* (1979) consacrés à l'évangélisation de la culture (DP 385-443)¹³. Deux domaines ont nourri sa réflexion dès l'immédiat après-Concile : son enseignement en ecclésiologie à la Faculté de théologie et sa participation au Bureau doctrinal du CELAM pendant plus d'une décennie. Sa vision de l'Église découle d'une lecture conjointe de *Gaudium et Spes* et de *Lumen Gentium*. On pourrait la résumer dans le concept de Peuple de Dieu, non seulement par son insistance sur le laïcat mais aussi par l'insertion de l'Église dans le développement historique des peuples. À partir de cela, il n'est pas difficile de comprendre comment le théologien argentin, principal initiateur de la théologie du peuple et représentant actif du CELAM lors du Synode sur l'évangélisation de 1974, a pu élaborer une proposition pastorale en termes d'évangélisation des peuples dans leurs cultures :

Virginia
R. Azcuy

13 Voir Adolphe VANDER PERRE, « La conférence de Puebla » *Revue théologique de Louvain*, 10^e année, fasc. 2, 1979, pp. 196-208 (NdT). Noter le grave contre-sens de traduction (sur le site du Vatican) pour III, 4 § 9 : *más ricos a costa de pobres cada vez más pobres*. Les

traductions française, italienne et portugaise ont compris : « des riches toujours plus riches à côté de pauvres toujours plus pauvres » ; seule la traduction anglaise de *a costa de* (= aux dépens de) a été correcte : *at the expense of poor people ever more poor* (NdT).

Compte tenu de la perspective pastorale qui anime toutes les réflexions de Gera (même les plus théoriques) et de la compréhension du peuple fondée sur la culture – selon la relecture déjà anthropologique de GS 53 –, cette relation Peuple de Dieu-peuples est proposée par lui comme *évangélisation – Église – des peuples dans leurs cultures*¹⁴.

Ici de nouveau, est mis en évidence comment les perspectives ouvertes par *Gaudium et spes* ont servi de source à la théologie du peuple. À la lumière des débats et des développements autour de Puebla, la libération se trouve incluse dans l'option de l'évangélisation : un moment intrinsèque de cette évangélisation est constitué par la *libération* historique (non seulement du péché, mais aussi de ses conséquences sociales et structurelles), même si elle ne se réduit pas à cela. Scannone considère que la compréhension par Gera de l'interrelation entre évangélisation-culture-libération influence ses réflexions ecclésiologiques sur la mission et, par conséquent, sur l'identité de l'Église.

Certains théologiens de la libération ont vu dans la proposition d'évangélisation de la culture faite à Puebla une forme d'évasion de l'engagement historique pris à Medellín. Mais en réalité, d'un point de vue ecclésiologique (et au-delà des différents courants qui peuvent entrer en conflit pour des accents divers), la Conférence de Puebla et l'apport argentin ont mûri la proposition évangélisatrice de Medellín. Une évolution similaire – en termes d'évolution positive du magistère de l'Amérique latine – a été reconnue par des théologiens comme Joseph Comblin et Clodovis Boff, pour les progrès réalisés lors de la Cinquième conférence générale de l'épiscopat latino-américain qui s'est tenue à Aparecida¹⁵.

Avec les catégories de peuple, de culture et de pauvre, Lucio Gera s'est aussi attaché à la *religiosité populaire* en dialogue avec Paul Tillich, mais avec un accent différent : la religion est comprise comme le noyau d'une culture, structurée autour de la question du sens de la vie, de la convivance et de la mort. Cette religiosité populaire doit être discernée à la lumière de la foi révélée, mais sans opposer les deux ; il appartient à la pastorale ecclésiale d'orienter, de renforcer et de purifier la religion du peuple. À Puebla, la vision de la religiosité est devenue plus positive, c'est-à-dire moins séculariste :

14 J. C. SCANNONE, « Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana », in R. Ferrara, C. M. Galli (éd.), *Presente y futuro de la teología en Argentina*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, p. 133.

15 Voir l'article de Clodovis BOFF ; Joseph COMBLIN (1923-2010), prêtre belge, missionnaire en Amérique latine (surtout au Brésil) de 1958 à sa mort, auteur de nombreux ouvrages (N&T).

le théologien argentin y a fortement contribué en tant qu'expert, notamment en mettant en évidence le « potentiel évangéliste » de la religiosité des pauvres : ils ne sont pas seulement les destinataires de la proclamation de l'Évangile mais aussi un sujet actif dans la ré-évangélisation permanente de l'Église elle-même.

Vue sous cet angle, la vision théologique de Lucio Gera (comme représentative de la première génération de la théologie argentine du peuple) est liée à cette méthode pastorale. Doté d'antécédents historiques et théologiques propres, s'inspirant de Medellín, ce courant a proposé le chemin de la pastorale populaire comme une façon d'approcher le peuple et sa culture afin de discerner et d'interpréter théologiquement les signes de ces temps. L'apport majeur de Gera aura été d'explicitier que cette notion exige une attitude pastorale ouverte à la réalité historique qui ne soit ni purement doctrinale ni seulement empirique. On pourrait formuler de la sorte la question théologique : comment parler du temps présent selon la compréhension que les peuples ont de leurs luttes et de leurs aspirations ? Comment discerner le salut chrétien à partir de l'expérience religieuse et politique des pauvres en les considérant comme des acteurs ? Dans un entretien donné à Oscar Campana, Gera a expliqué qu'« il est essentiel de lire les signes des temps dans la marche historique du peuple [...] Et cela pour se fixer une tâche difficile : interpréter les signes des temps dans notre histoire¹⁶ ».

Virginia
R. Azcu

On comprend que devant cette tâche la théologie argentine du peuple ait eu recours, comme médiation fondamentale, à l'étude de l'histoire et soit restée attentive au dynamisme des événements argentins et au rôle que le peuple y a tenu.

La question était de repérer où s'exprimait ce qui surgissait comme un signe, un désir, une impulsion de l'Esprit, et cela non seulement dans les structures et les organisations mais surtout dans les événements¹⁷.

Autrement dit, dans les mots de l'auteur, il s'agissait de « lire en lui [le peuple] les signes théologiques comme lieu théologique ». Le rôle du théologien est de « servir de sage-femme au peuple qui veut accoucher d'une théologie qui soit vraiment enracinée dans sa culture et dans un moment de son histoire ». Gera relève ici une difficulté : si l'identité culturelle est le premier *lieu* pour une « théologie contextuelle », il y a un risque de « romantisme culturel » pour figer la

16 ETP 2, p. 271-295, ici : p. 285.

17 L. GERA, « San Miguel, una promesa escondida » (1990), ETP 2, p. 285-286.

culture, la fossiliser, tandis qu'elle est toujours en mouvement. Compte tenu de ce potentiel et de ce risque, une théologie du peuple ou de la culture peut être encore très féconde, éventuellement en dialoguant davantage avec d'autres façons de faire de la théologie et en étant encouragée à se reformuler de manière créative.

Conclusion : le secret de Medellín

J'ose proposer que la théologie du peuple représente une grande valeur dans cette recherche théologique qui part des événements, grâce aux défis que soulève son approche pastorale. Il ne s'agit pas de vouloir répondre de manière simpliste ou romantique à la question « où est le peuple ? », formulée de manière initiale et programmatique par cette théologie mais, comme Gera l'a lui-même reconnu dans un entretien en 1999, il s'agit d'écouter des « aspects » de la vie du peuple ou du sujet collectif. Parmi les formes que la recherche en théologie peut prendre aujourd'hui, sans doute liées à une théologie de ces signes des temps, il faut mentionner l'utilisation de la recherche qualitative pour l'enquête et l'interprétation d'études de cas qui contribuent de manière scientifique à la lecture du présent. Dans cet entretien, Gera disait encore :

Il serait bon d'écouter comment notre peuple prie, ce qu'il dit, ce qu'il demande ; je crois qu'il faut aller vers ces choses-là, même si elles sont partielles ; on ne peut pas passer son temps à chercher « où est le peuple ?¹⁸ ».

Il faut redécouvrir pour cela le secret de Medellín et relire ses théologiens.

(Texte traduit et adapté de l'espagnol, avec l'autorisation de l'auteur, par J.-R. Armogathe. L'article original, « Lucio Gera, un teólogo de Medellín », est paru dans la revue Teología, Buenos Aires, LV, 126, septembre 2018, p. 103-131.)

Virginia Azcuy (née en 1961) a étudié à la Faculté de théologie de l'Université catholique d'Argentine (UCA) (docteur en théologie en 1996) où elle enseigne l'écclésiologie et la spiritualité. Depuis 2010, elle dirige le programme Teología de los signos de los tiempos au Centre théologique Manuel Larrain (Santiago, Chili). Auteur de Lucio Gera, Teología argentina del pueblo, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

18 Voir V. R. AZCUY, « La Iglesia y la Teología en Argentina. Entrevista a Lucio Gera » [1999], *Teología* 116, 2015, p. 157-187, ici : p. 185.



La récente exhortation post-synodale *Christus vivit*, au § 231, renvoie en note à une citation du Père Rafael Tello : « Le peuple désire que tous participent au bien commun et accepte donc de s'adapter au rythme des derniers pour arriver tous ensemble¹ ». Qui était ce théologien argentin que le pape François cite dans son magistère² ? Que signifie *le peuple* dans sa vision pastorale, quelle conception du *bien commun* ses écrits proposent-ils, qui sont *les derniers* ? À partir de ces questions, les trois points de cet article veulent jeter un pont avec la figure et la pensée d'un auteur original que le cardinal Bergoglio signale comme « l'un des esprits les plus brillants de l'Église argentine au XX^e siècle³ ».

1. Le P. Rafael Tello (1917-2002)

Nous devons : 1^o aider à formuler une théologie pastorale qui soit pratique et réaliste. 2^o essayer de faire en sorte qu'elle soit appliquée autant que possible⁴.

Rafael Tello est né à La Plata le 7 août 1917. Il a étudié le droit et a obtenu son diplôme d'avocat en 1944. En 1945, il est entré au séminaire de Buenos Aires et a été ordonné prêtre en 1950. En 1958, il est nommé directeur des études et professeur de philosophie au Grand Séminaire de Villa Devoto où un peu plus tard Eduardo Pironio prend la relève comme recteur et Lucio Gera comme directeur des études théologiques. Entre 1967 et 1974, il est nommé expert de la Commission pastorale épiscopale (COEPAL), créée par l'épiscopat argentin pour la réception du concile Vatican II dans le pays. En 1969, il participe activement à la rédaction du chapitre VI de la *Déclaration de San Miguel*, intitulé « Pastorale populaire ». Comme nous le verrons, cette expression désigne la

1 Rafael TELLO, *La Nueva Evangelización : Anexos I y II*, Buenos Aires, Ágape, 2013, p. 111.

2 Le pape a encouragé une traduction italienne de ses œuvres (*Popolo e cultura*, Padoue, Messagero di S. Antonio, 2020).

3 Jorge BERGOGLIO, « Prólogo », in *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La*

fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello, éd. par Enrique C. Bianchi (Buenos Aires, Ágape, 2012), p. 11-13.

4 Rafael TELLO, *Carta a Víctor M. Fernández con fecha del 7/10/2000*, cité par Bianchi, *Ibid.*, p. 43.

grande passion de la vie de Tello : une évangélisation orientée non seulement vers le peuple mais à partir du peuple lui-même.

Au cours de la dramatique décennie argentine des années 1970, Tello a accompagné de nombreux membres du *Mouvement des prêtres pour le tiers-monde*, principalement de la région de Buenos Aires. En tant que conseiller du *Mouvement de la jeunesse évangélicatrice*, il a inspiré le premier pèlerinage de jeunes à Luján en 1975⁵. Il a également servi de conseiller aux congrégations religieuses qui cherchaient à s'insérer dans les milieux populaires, aux prêtres des bidonvilles et aux communautés de vie contemplative. En mars 1979, un conflit avec son archevêque le conduit à démissionner de son poste de professeur à la Faculté de théologie et à se retirer de la vie publique de l'Église. Commence alors une période de réclusion pendant laquelle il continue à encourager en silence la recherche d'une pastorale populaire et développe la quasi-totalité de son œuvre écrite. Toujours en contact avec des prêtres intéressés par l'évangélisation des pauvres, il a inspiré la création de l'association privée de fidèles *Santa María Estrella de la Evangelización* (connue sous le nom de *Confraternité de Luján*), de l'association *Negríto Manuel* et de la *Fondation Saracho* (qui publie actuellement ses œuvres). En septembre 2001, il s'est installé à Luján, où il est décédé le 19 avril 2002.

Thème

Rafael Tello a été particulièrement reconnu pour son animation d'initiatives pastorales concrètes, cherchant à ouvrir des chemins de nouvelle évangélisation dans l'Argentine post-conciliaire. La pastorale populaire des pauvres est sans doute la principale constante de son apport théologico-pastoral. Durant sa vie, il a toujours exprimé sa volonté d'éviter tout ce qui pourrait impliquer une théologie liée à son nom ou à une école particulière. Nous doutons qu'il se serait présenté comme un théologien « de la libération » ou de la « théologie du peuple ». Sa recherche théologique a toujours été éminemment pastorale, cherchant à connaître les voies de Dieu pour les peuples d'Amérique latine. Avec sa contribution, la pastorale de l'Église est mise au défi de reconnaître comme ses enfants, la multitude de baptisés, hommes et femmes, qui forment la grande majorité de la *Patria Grande* d'Amérique latine, en cherchant les moyens d'atteindre tout le monde, surtout les plus faibles, les plus éloignés, les pauvres et les pécheurs. Comme le dit le chapitre VI du document de l'épiscopat argentin que Tello a contribué à rédiger :

5 Ce pèlerinage au grand sanctuaire marial de l'Argentine réunit plus d'un million de jeunes le premier dimanche

d'octobre. Luján est situé à 80 km au NO de Buenos Aires (NdT).

Si elle ne le faisait pas ou ne les considérait pas comme des membres bien-aimés du peuple de Dieu, son attitude ne serait pas celle de l'Église du Christ mais d'une secte⁶.

Ce n'est qu'après la mort de Tello que plusieurs de ses livres ont été publiés⁷. Le texte même que le pape François cite dans son exhortation post-synodale *Christus vivit* est intitulé *La nouvelle évangélisation. Annexes I et II*. Il a été publié à l'origine sous forme de livret ronéotypé en 1987 et distribué aux prêtres et séminaristes intéressés par l'animation d'une *pastorale populaire à partir des pauvres*⁸. En guise d'invitation à le lire, les paragraphes suivants mettent en évidence des éléments originaux du concept que Tello développe à partir des expressions *pastorale populaire* et *peuple*, en soulignant certains des moyens par lesquels il se maintient et aspire à son véritable bien commun.

2. Le peuple défini dans sa recherche du bien commun

*Dans la pastorale populaire, il y a une évaluation positive et une grande confiance dans le peuple, sa culture et sa foi qui le constitue comme sujet capable d'action historique*⁹.

Le contexte immédiat du texte cité au § 231 de *Christus vivit* s'intitule précisément : *Qu'est-ce que le peuple ?* (p. 109 sv). Rien de mieux que d'y porter notre attention afin de saisir le sens précis que Tello donne à une catégorie qui se prête à tant de malentendus :

Dieu n'a pas créé l'homme seul. De par sa nature intime, il est un être social et ne peut vivre ou développer ses qualités sans être en relation avec les autres (GS 12). Il a un besoin absolu de vie sociale (GS 25), c'est-à-dire d'un peuple.

Fabrizio
Leonel
Forcat

6 Conférence épiscopale d'Argentine, *Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Buenos Aires, Paulinas, 1969, p. VI intr. La présentation de l'Amérique latine comme *un ensemble de nations indépendantes intégrées dans une Grande Patrie* est un thème récurrent chez Tello, après la Conférence de Medellín (Fabrizio Leonel FORCAT, « La línea popular de la patria grande y la unidad de la Iglesia : Rafael Tello en la

preparación y recepción del documento de Medellín », *Anales de Teología* 20, 2018).

7 R. Tello s'est toujours opposé à la publication de ses écrits. Ceux qui l'avaient accompagné dans son « exil » ont commencé la publication posthume de ses œuvres.

8 G. RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande – Saracho, 2013, p. 104.

9 R. TELLO, *La Nueva Evangelización : Anexos I y II*, p. 58 sv.

Dans une réception attentive du Concile, Tello insiste sur le fait que « le peuple est une communion de personnes (GS 12) unies dans une famille comme des frères et sœurs sous la loi de la charité, avec une certaine ressemblance avec l'union des personnes divines (GS 24) ». C'est dans le peuple que l'homme et la femme atteignent la plénitude de leur vie, en se donnant aux autres (GS 24), en reconnaissant l'égalité fondamentale qui découle de la même origine et de la même vocation (GS 29). Et la communauté ne peut être réduite à la simple somme des individualités qui la composent matériellement. Ce qui constitue formellement la communauté du peuple, c'est son ordonnancement « au bien commun possédé par tous et par chacun » (p. 101). S'appuyant sur Aristote et Thomas d'Aquin, Tello soutient que seules les personnes réunies en un peuple peuvent viser pleinement un tel bien commun, c'est-à-dire une plénitude de vie ou bonheur, pour tous¹⁰.

Cette perspective, certainement différente de la théorie politique moderne, est propre à une théologie morale qui voit le peuple comme une communion de personnes qui subsistent avec une certaine indépendance dans leur organisation juridique positive¹¹. La constitution politique positive dépend de la communauté du peuple, et non l'inverse. Ce dernier peut même ne pas l'avoir, ou vouloir la modifier, « ou mettre en cause ceux qui, s'appuyant sur elle, agissent de manière oppressive et tyrannique¹² ». L'auteur insiste donc sur le fait que « le peuple a une unité culturelle plutôt que politique » (p. 109). Bien qu'à un autre niveau les personnes puissent former une communauté politique selon divers types institutionnels (GS 74), « le peuple, communauté naturelle et chrétienne, peut subsister dans une organisation politique sécularisée. Et, dans des cas extrêmes, même anti-chrétiens, comme en Pologne » (p. 110)¹³. Le même peuple-communauté peut rester, et pourtant l'organisation socio-politique peut changer. Plus encore, il peut subsister sans sa propre organisation socio-politique à l'exemple du peuple juif en exil, ou dans la diaspora.

10 L'unité d'ordre est la formule retenue par Thomas d'Aquin pour définir le peuple comme multitude organisée (*STh* I, 39, a3 : « l'unité d'ordre, ou la forme ordonnée de la multitude » ; *STh*, I, q.31, a2 : « le peuple est la multitude des hommes réunis dans un certain ordre ». Voir R. TELLO, « Pueblo, historia y pastoral popular », in *Pueblo y Cultura Popular*, Buenos Aires. : Agape

– Saracho – Patria Grande, 2014, p. 101-140, 106.

11 « La voie propre et stricte selon la théologie morale, qui tend à un véritable bien commun », R. TELLO, *Ibid.*, p. 9-99, 25 sv.

12 R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, p. 110.

13 La référence à la Pologne est significative avant la chute du Mur de Berlin et sous le pontificat de Jean-Paul II.

Le peuple hébreu, dont l'unité culturelle découle d'un « système de valeurs », conserve son identité à travers les siècles, même si son organisation sociopolitique varie fortement, voire disparaît. Nous devons conclure que le peuple, avec une seule culture comme principe universel de vie et d'action de ses membres, conserve son identité : même s'il a de multiples organisations sociopolitiques successives, même si elles lui sont imposées par d'autres, et même si parfois il n'en a aucune¹⁴.

Intimement lié au concept empirique de culture présent dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, pour notre auteur, « le peuple est la réalité historique des personnes unies dans l'expérience commune des valeurs qui constituent leur culture et leur mode de vie¹⁵ ». Lue en cohérence avec la morale thomiste, la culture considérée de la part du sujet présuppose des fins pour le sujet, et – le recours à l'infini étant impossible – ces fins supposent une fin ultime qui est simultanément le principe de toute action volontaire. *Peuple* et *culture* sont donc des catégories propres au monde motivé par la valeur, qui sont connues « non seulement par l'expérience sensible d'un individu mais par l'expérience interne et externe d'une communauté culturelle, et par les jugements continuellement confirmés et reconfirmés par la communauté¹⁶ ». Le peuple est le sujet de son histoire, une communauté qui a conscience de quelque chose de commun qui n'est pas d'abord d'origine mythique, ni nécessairement de caractère ethnique, mais avant tout éthique : des valeurs communes qui guident leur mode de vie. Pour cette raison même, Tello conçoit le peuple comme un peuple temporel autonome et chrétien, et donc distinct de l'Église, Peuple de Dieu, capable d'abriter en son sein les divers peuples temporels chrétiens engendrés par l'évangélisation dans son pèlerinage à travers l'histoire¹⁷.

Fabricio
Leonel
Forcat

L'approche ecclésiologique du Peuple de Dieu et celle de la théologie morale sociale qui réfléchit sur le peuple-communauté sont *formelle-*

14 R. TELLO, « Nota (e). Cultura y Pueblo », in *Pueblo y Cultura I*, Buenos Aires : Patria Grande, 2011, p. 178-220, 185. Voir R. Tello, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, p. 176.

15 R. Tello, « Algo más acerca del pueblo », p. 13-21 15. Voir GS 53c.

16 Bernard LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, Paris, Cerf, 1998. Voir Louis ROY « La méthode théologique de Bernard Lonergan », *Communio* 39, 1982, p. 66-74.

17 R. TELLO, "Anexo XI. Cultura", p. 123-145. Pour le concept de *peuple temporel autonome et chrétien*, voir R. TELLO, "Anexo XVIII. El pueblo cristiano," p. 9-99, 28. La distinction entre « peuple chrétien et Église apparaît chez d'autres théologiens postconciliaires, comme Jean Daniélou, « La Iglesia, ¿pequeño rebaño o gran pueblo? », en *Iglesia y secularización*, ed. par Jean Daniélou, Cándido Pozo (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971), p. 23-41, 25.

ment différentes, bien que *matériellement* les personnes puissent coïncider. Voici comment il l'exprime :

Le peuple est l'ensemble des personnes organisées en communauté par des institutions (dont l'une – et peut-être la principale – est la culture). C'est-à-dire que le peuple n'est pas seulement composé de personnes mais aussi d'institutions, c'est pourquoi le peuple temporel et le peuple de Dieu en tant que peuples sont différents même si les personnes qui les forment peuvent coïncider.

Cette différence au niveau de l'histoire et de la culture est importante lorsqu'il s'agit de comprendre le sens de l'expression « pastorale populaire » que nous verrons au point suivant. Disons pour l'instant que, au moins dans ses principes théoriques, une certaine affinité avec ce concept semble se trouver dans la définition du peuple proposée par *Christus vivit* 231 :

Quand nous parlons de « peuple », nous ne devons pas comprendre les structures de la société ou de l'Église, mais l'ensemble des personnes qui ne marchent pas comme des individus mais comme le tissu d'une communauté de tous et pour tous.

Thème

La question se complique car, à partir de ces catégories, Tello contemple théologiquement le peuple chrétien d'Amérique latine et le processus historique qui lui a donné naissance. En Amérique latine (et en Argentine), les populations assimilent comme partie intégrante de leur culture la foi surnaturelle, fruit de l'évangélisation de l'Église. La foi fait partie du mode de vie du peuple dans un double processus historique d'identification et de différenciation. Attentif à l'histoire de l'évangélisation, il reconnaît que « dès l'origine de la colonisation, c'est-à-dire dès le début de notre existence historique, une société politiquement organisée, dominante et d'un plus grand développement technologique s'est implantée dans ces terres américaines et a donné lieu presque simultanément à la formation de communautés humaines, pauvres et soumises, qui seront la base d'un nouveau peuple¹⁸ ».

Pour résumer, disons que ces « multiples communautés humaines des conquis et des soumises, bien que soumises à la société colonisatrice, ont adopté un autre mode de vie, une autre échelle de valeurs, c'est-à-dire une autre culture [... qui] les a rendues semblables d'une

18 R. TELLO, « Nota (e). Cultura y Pueblo » p. 178-220, p. 186.

certaine manière, les a unifiées et configurées en tant que peuple en leur donnant au moins certaines fins communes (et en ce sens, un “projet” commun). L’Église était simultanément liée à la société colonisatrice qui l’a amenée et au nouveau peuple de dominés et de pauvres qu’elle a elle-même en grande partie formé. Ce qui a déterminé son ministère pastoral jusqu’à aujourd’hui¹⁹ ».

Comme nous pouvons le constater, un usage abstrait, anhistorique ou universel de la catégorie de *peuple* reste en dehors de la pensée de Tello. Sa théologie, dotée d’une mentalité historique, ne détourne pas son regard de cette multitude de pauvres et d’humbles d’Amérique latine qui forment un peuple en étant unis dans l’expérience commune d’un christianisme diversifié, reconnu par le magistère comme *un catholicisme populaire*²⁰. Toute la réflexion de Rafael Tello se situe dans ces coordonnées historiques et culturelles :

Notre peuple dure depuis plusieurs siècles, et il faut le comprendre dans sa vie séculaire comme dans le sens de son parcours²¹.

Tello fait référence à ce processus historique avec l’expression « s’adapter au rythme des derniers » que nous allons maintenant remettre dans son contexte.

Fabricio
Leonel
Forcat

3. La pastorale populaire et le rythme des derniers

*La pastorale populaire reconnaît que l’Église a seule la mission d’annoncer l’Évangile, mais que dans l’accomplissement de cette mission, elle est complétée par le peuple*²².

La recherche d’une pastorale populaire surgit surtout chez Tello lorsqu’il considère le fait qu’en Amérique latine le peuple chrétien sait qu’il appartient à l’Église catholique, « mais comme l’Église a toujours été liée historiquement au “monde” des conquérants, il

19 *Ibid.*, p. 187. Sur le processus de différenciation, voir R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, p. 88, 110, 125.

20 Le magistère des évêques, de Medellín à Aparecida, atteste amplement l’existence d’un catholicisme populaire qui constitue la matrice chrétienne du continent (DP 444 et DA 258). L’expression repose aussi, largement, sur l’enseignement de Jean-Paul II, contemporain de l’élaboration théologique de Tello (voir F. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diver-*

sidad en la perspectiva de Rafael Tello, Ágape-UCA-Saracho, 2017, p. 80s.).

21 R. TELLO, « Nota (e). Cultura y Pueblo », p. 186. Voir R. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, p. 127 (une interprétation de la naissance du « peuple » en Amérique latine).

22 R. TELLO, « Anexo 7 : N.N. », in *El viejo Tello y la pastoral popular*, éd. par Gabriel RIVERO (Buenos Aires, Patria Grande – Saracho, 2013), p. 213 (*Hojita entregada por Tello el 27/7/94*) note n° 5.

prend une certaine distance parce qu'il ne vit pas dans ce monde. Il reçoit ce qu'elle élabore et transmet aux chrétiens mais souvent il ne se conforme pas à ce qu'elle détermine, car cela ne s'adapte pas à son monde réel. Et cela n'implique pas vraiment une quelconque rébellion²³ ». C'est ainsi qu'il s'exprime sur le peuple dans ce qui précède immédiatement la citation que François a retenue dans *Christus vivit* :

Le peuple maintient une certaine distance par rapport à l'Église institutionnelle. Il ne s'agit pas d'un rejet mais d'un principe de bonne acceptation. Pour cela, il suffit que l'Église fasse un geste de rapprochement, surtout si elle manifeste le désir de s'éloigner des positions séculaires.

Cette dernière précision n'est pas mineure car c'est précisément dans cette différenciation et ce contraste d'attitudes, tant avec la société politique sécularisée qu'avec l'institution ecclésiale, que Tello fait l'analyse que propose *Christus vivit* :

La société, instrumentalisée dans ses formes les plus correctes, aspire à offrir à tous une certaine égalité des chances pour atteindre leur perfection particulière ; le peuple désire que tous soient associés aux biens communs et pour cela il accepte de s'adapter aux pas des derniers pour y parvenir tous ensemble²⁴.

Cette aspiration au bien commun structure la vie sociale des peuples d'Amérique latine et révèle le sens de leur parcours.

C'est pour cela, que la société donne une certaine priorité au bien commun dont on peut jouir *en commun*, c'est-à-dire qui appartient à tous et à chacun : plus on le possède et plus il augmente (joie, harmonie, etc.) sans affecter l'égalité de tous, puisque chacun le possède dans l'autre, et que l'autre est comme soi-même. Ce bien commun est en définitive final (in-utile), et pas instrumental, bien qu'il puisse avoir une certaine utilité²⁵.

Cette conception populaire du bien commun a des conséquences importantes pour une théologie morale soucieuse de l'histoire que nous nous contentons de mentionner ici :

23 R. TELLO, *La Nueva Evangelización : Anexos I y II*, p. 46.

24 *Ibid.*, p. 111. Le texte en italiques a été repris dans *Christus Vivit*, n. 231.

25 *Ibid.*, p. 111. (voir GS 26 et 74). Vivre en communauté est déjà un bien

en soi. Le peuple « privilégie la communauté comme un bien commun en soi, plutôt que comme un bien commun instrumental ».

Le bien commun détermine par rapport à lui-même ce qui est bon ou mauvais, vertueux ou vicieux, dans toute société ; les biens ou les vices de la communauté populaire sont souvent différents de ceux de la société sécularisée. Et c'est un domaine immense très souvent méconnu ou négligé par les hommes d'Église²⁶.

On peut entrevoir ici la pertinence de l'apport de Tello dans une perspective intégratrice de la pastorale populaire et de la réflexion théologique qui la sous-tend et l'accompagne. Dans les ouvrages publiés, le lecteur trouvera de nombreux éléments de cette clé de conversion pastorale.

Enfin, pour offrir un seul exemple de celle-ci, nous prenons comme guide un bref écrit de Tello du 27 juillet 1994, peut-être le seul dans lequel il parle de lui-même. Fidèle à son style d'éviter les personnalités, le texte est intitulé N.N. :

N.N. est et veut être d'Église. L'Église est aujourd'hui engagée dans une nouvelle évangélisation. Dans cette perspective, le *Document de Puebla* prend une option pastorale fondamentale pour la culture populaire (n. 395 avec son titre, voir n. 428, 436 et 444f). N.N. adopte cette position.

La culture populaire se trouve « d'une manière plus vivante et nourrie de toute l'existence dans les secteurs pauvres » (DP 414) qui sont « le cœur du peuple » (DP). Il faut donc faire une option préférentielle pour eux afin d'atteindre plus certainement le cœur de la culture populaire ; et « N.N. » adopte cette position²⁷.

Le texte offre avant tout des raisons théologiques pour le renouvellement de l'option préférentielle pour les pauvres :

Il s'agit de la fidélité de l'Église au Christ, parce que les pauvres sont les préférés de Dieu, parce que sa première miséricorde leur est accordée, parce que le Royaume leur appartient, parce qu'ils sont un signe messianique de la vérité de la mission de Jésus-Christ, parce que le Christ s'est identifié à eux. Tout cela exige une forme particulière de charité à leur égard²⁸.

26 R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, p. 111. Voir R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, p. 172.

27 R. TELLO, « Anexo 7 : N.N. », p. 212.

28 *Ibid.*, p. 212, note 70, où il ajoute : "C'est ce qu'ont fait les Conférences épiscopales de Medellín, Puebla (D.P. n. 1134ff.) et Saint Domingue (D.S.D. 178) ».

Cette idée d'une *pastorale populaire des pauvres* répond à cette forme de charité dans la mission évangélisatrice de l'Église :

La pastorale populaire reconnaît que l'Église a seule la mission d'annoncer l'Évangile mais que, dans l'accomplissement de cette mission, elle est complétée par le peuple (comme elle l'est aussi, dans un autre ordre, par la famille). C'est pourquoi il existe trois domaines distincts dans la pastorale populaire ;

1. l'action de l'Église dans l'évangélisation du peuple ;
2. l'action du peuple dans la transmission de l'Évangile reçu, « le peuple évangélisant le peuple » (voir DP 393) ;
3. l'action de l'Église pour aider le peuple à s'évangéliser lui-même²⁹.

La reconnaissance du peuple d'Amérique latine comme sujet dans la transmission vécue de la foi conduit la pastorale populaire à opter pour ce noyau de base de la vie chrétienne comme sa propre modalité historique et culturelle. Cela exige un important discernement historique au moment de l'option pastorale pour les pauvres :

Thème

Puisque l'Évangile est le même mais qu'il s'incarne dans chaque sujet, peuple ou culture (voir DP 400) et devient donc différent, (il est fondamental) de savoir distinguer et respecter la modalité du peuple, distinct de l'Église comme communauté temporelle et visible, et de celle de la société chrétienne des dominateurs, chacun auteur d'une culture spécifique et distincte³⁰.

L'option pour la pastorale populaire qu'il se propose de réaliser est claire et explicite :

N.N. choisit de travailler à partir de ce noyau chrétien de base de notre peuple, tel que notre peuple le prend et le vit. Tout d'abord, le réaffirmer et le rendre plus opérationnel, en construisant une base plus solide pour un développement progressif et ultérieur qui est généralement laissé à la charge des autres membres et organes de l'Église (voir DP 428)³¹.

En bref, la proposition d'une pastorale populaire consiste à travailler à partir du noyau de base du christianisme populaire qui est d'abord la foi, puis l'espérance et la charité. L'apport théorique de Tello, toujours au service de cette pastorale populaire, consiste à discerner

29 R. TELLO, « Anexo 7 : N.N. », p. 213, note 71.

30 *Ibid.*, p. 215.

31 R. TELLO, "Anexo 7 : N.N.", p. 215.

théologiquement ce noyau théologique – c'est-à-dire donné par Dieu – sans le juger à partir de la culture du groupe ecclésial visible et temporel, ni à partir de la foi de la société chrétienne dominante, et encore moins prétendre le conduire jusqu'à elles. Cela reviendrait à ne pas reconnaître la dignité du peuple et à rééditer les mécanismes de la colonisation culturelle. En outre, cette pastorale populaire ne cherche pas à ce que ce travail soit lié au renforcement des institutions ecclésiales visibles ; et il est proposé que, bien que la première impulsion vienne de l'Église, ce travail soit réalisé autant que possible par ceux du peuple qui y demeurent³².

C'est pourquoi Tello lui-même signale quelques caractéristiques du style que la pastorale doit assumer si elle veut vraiment reconnaître les personnes comme sujets et s'adapter au rythme des pauvres :

- S'efforcer de rendre son propre style de vie similaire à la *pauvreté* des pauvres ;
- Utiliser des *moyens pauvres* dans l'œuvre d'évangélisation encadrée par un concept correct de la pastorale populaire, la connaissance et l'usage habituel de la langue et des autres moyens d'expression propres au peuple ou à divers secteurs du peuple (voir DP 404, 457) ;
- S'adapter aux *valeurs et à la manière d'être* (c'est-à-dire à la culture du peuple).
- Et tout cela d'une *manière très simple* et humble³³.

Fabricio
Leonel
Forcat

D'où l'importance du style pauvre de la pastorale populaire qui donne la priorité à l'utilisation de moyens pauvres dans le travail d'évangélisation. Elle veut reconnaître le peuple lui-même et traiter les personnes, non pas comme des objets, mais comme des sujets actifs de la libération intégrale, et donc également incorporés à l'évangélisation. À cette fin, la pastorale se préoccupe tout particulièrement de la connaissance et de l'usage habituel de la langue

32 *Ibid.*, p. 216.

33 *Ibid.*, p. 213. Les italiques sont nôtres. Il ajoute en n. 74 : « l'option préférentielle pour les pauvres prend une dimension très large et grandiose dans les Conférences générales mentionnées ci-dessus : la D.S.D. affirme que "nous nous en inspirons pour toute action évangélisatrice communautaire et personnelle" (178) ; la D.P. indique par exemple la "libération intégrale des pauvres" (1134), la construction d'une "société juste et libre" (1134), le même

"changement des structures sociales, politiques et économiques" (1135), la "connaissance et la dénonciation des mécanismes qui génèrent cette pauvreté" (1140) et aussi l'approfondissement de la pauvreté chrétienne (1148ss.), la révision des structures de l'Église et de la vie de ses membres (1157ss.). Tout cela constitue comme l'horizon qui donne un sens à l'activité de N.N. ; mais elle commence *par l'action concrète qui est possible, et qui est généralement petite* » (les italiques sont nôtres).

et des autres moyens d'expression propres aux pauvres. Elle donne la priorité même aux moyens pauvres – sans sacoche, sans argent, sans bâton ; elle est sensible au fait de prendre le rythme des plus lents – pour marcher un kilomètre de plus si nécessaire – et veut s'adapter au rythme des *derniers* afin d'arriver tous ensemble³⁴.

La fraîcheur évangélique de la pensée de Rafael Tello et sa passion pour une pastorale populaire peuvent contribuer à relever les défis du renouveau missionnaire auquel le pape François nous invite. Nous pensons avec notre auteur que la « recherche de l'unité, l'annulation des tendances de ruptures naissantes, la réalisation historique du mystère passent par l'annonce catholique et universelle de l'Évangile à tous et spécialement aux pauvres et par conséquent par l'organisation de l'Église et de son action missionnaire pour eux³⁵ ». Les œuvres du théologien argentin que nous avons signalées peuvent être une contribution à une tâche aussi difficile.

(Traduit de l'espagnol par J.-R. Armogathe. Titre original : Adaptarse al paso de los últimos. Rafael Tello y la pastoral popular)

Thème

Fabrizio Leonel Forcat, né en 1972, prêtre du diocèse de San Nicolás de los Arroyos (1998), enseigne aux Facultés de théologie de l'Universidad Católica Argentina (UCA) et de l'Universidad del Salvador (USAL). Il est l'auteur de nombreuses études sur la pensée de Rafael Tello.

Écrits de Rafael TELLO (aucun n'a été traduit en français)

La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales, Buenos Aires, Ágape, 2008.

La Nueva Evangelización: Anexos I y II, Buenos Aires, Ágape, 2013.

El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América, Buenos Aires, Saracho – Ágape, 2016.

El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta, Buenos Aires, Ágape – Saracho, 2017.

El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino
Buenos Aires, Agape Libros – Saracho, 2019.

• **et, pour aller plus loin, deux ouvrages en espagnol :**

Fabricio FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello* (thèse de doctorat, Ágape-UCA-Saracho, 2017).

Omar ALBADO, *El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento del Padre Rafael Tello* (Buenos Aires, Ágape Libros, 2017).

Prochain numéro
janvier-février 2022

Le cantique de l'amour

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'*Association Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

Juan Carlos Scannone
*Quand la théologie et la philosophie sont
inculturées dans la sagesse populaire*



Guillermo
Rosolino

Juan Carlos Scannone, sj (1931-2019) est un des penseurs catholiques argentins les plus féconds, les plus rigoureux et les plus originaux. Son œuvre sur plus de cinquante ans, sa formation européenne et son insertion latino-américaine sont des références fondamentales pour définir son apport culturel. Bien que ses réflexions soient surtout philosophiques, son itinéraire est philosophico-théologique et ses derniers écrits se sont attachés à permettre de comprendre « les racines théologiques du pape François », en tant qu'ancien professeur du pape François et représentant qualifié de la théologie du peuple, née en Argentine quelques décennies après le Concile. Sa pensée s'est insérée dans la réflexion sud-américaine du dernier demi-siècle, c'est-à-dire la Théologie de la libération. Scannone s'est caractérisé par son apport critique dans une perception et une tâche communes : l'irruption des pauvres et la spécificité d'une réflexion latino-américaine. Son livre de 1976 est déjà un manifeste pour une position lucide dans le contexte théologique latino-américain, perspective approfondie dans sa trilogie bien connue¹.

Le travail intellectuel de Scannone comporte plusieurs étapes : en outre, il est marqué par le dialogue avec différentes équipes de réflexion. Il s'est agi pour lui de penser avec les autres de manière interdisciplinaire ; une pensée fondée sur la sagesse populaire et sa validité dans la culture du peuple telle qu'elle s'exprime dans ses propres symboles. L'enracinement dans l'histoire particulière sous-tend les différentes étapes de sa réflexion².

Pour approfondir sa pensée, je me propose de rappeler, d'abord, sa biographie intellectuelle en soulignant surtout la dernière étape, puis d'identifier sa proposition d'un « nouveau point de départ » pour une pensée inculturée en Amérique latine et, enfin, de revoir les apports

1 Voir la bibliographie à la fin de l'article.

2 J. C. SCANNONE, « Autobiografía intelectual », en José María CANTÓ, Pablo

FIGUEROA (éd.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj, en su 80 cumpleaños*, EDUCC, Córdoba, p. 19-39.

de son dernier livre théologique : *Théologie du peuple. Racines théologiques du pape François* (2017). Je crois qu'avec cet ouvrage, dont l'intention est d'expliciter les fondements théologiques et pastoraux du gouvernement du pape François, Scannone aborde certaines questions épistémologiques fondamentales pour la Théologie du peuple et pour l'Église du XXI^e siècle.

1. Les étapes d'une pensée en alerte toujours transformée

Ce qui caractérise Scannone est une attitude résumée dans l'apophtegme blondélien « vivre en chrétien, penser en philosophe », reformulé en « vivre en chrétien latino-américain, penser en philosophe³ ». Cependant cette attitude dépasse le domaine de la philosophie et implique de « penser comme un théologien et comme un pasteur⁴ ». Selon lui, « si la conjonction du christianisme avec la réflexion philosophique et théologique est issue de [sa] formation, l'approche latino-américaine est venue plus tard, comme un nouveau départ⁵ ». Il préfère parler d'une « étape antérieure » où se distingue l'étude d'auteurs tels que Joseph Maréchal et Bernard Lonergan, avec leur recherche d'une rencontre entre la tradition et la modernité⁶. Non moins importante est sa formation théologique à Innsbruck où il a pu s'imprégner de la pensée théologique et philosophique de Karl Rahner qu'il appelle « mon maître ».

Dans son autobiographie intellectuelle, les différentes étapes sont caractérisées selon les « horizons » dans lesquels elles se situent : une première étape, « à l'horizon de la libération », une deuxième étape, « à l'horizon de la culture populaire, de la religion et de la sagesse », puis une nouvelle étape, « à l'horizon d'une herméneutique inculturée de l'action (passion) historique ». C'est cette dernière « étape » que je me propose d'étudier car elle offre les intuitions et les fruits les plus précieux que Scannone a voulu nous laisser⁷.

3 J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990, p. 247.

4 Voir Carlos María GALLI, « Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada », *Stromata* 47, 1991, p. 205-211. *Stromata* est la revue des Facultés de théologie et de philosophie de l'Universidad del Salvador (USAL), à Buenos Aires (NdT).

5 *Ibid.*, p. 559-560.

6 Scannone a repris certains aspects de la contribution de LONERGAN : « Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan », *Stromata* 65, 2009, p. 173-186.

7 J. C. SCANNONE, « Aportes para una teología inculturada en América Latina », en Juan José TAMAYO-ACOSTA, Juan BOSCH, éd., *Panorama de la teología en Latinoamérica*, Verbo divino, Navarra, 2001, p. 559-572. Nous suivons ici cet article.

Elle est présentée par Scannone par rapport aux « nouveaux groupes de recherche » et il confirme sa vocation au travail en équipe :

Comme dans les étapes précédentes, dans celle-ci aussi, je dois beaucoup de mes réflexions au travail en groupe, bien que j'assume la responsabilité de l'expression que je leur donne dans mes écrits...

Les deux principaux groupes de référence sont l'*Équipe jésuite latino-américaine de réflexion philosophique* et le *Groupe sur la doctrine sociale de l'Église* (interdisciplinaire et argentin).

Le premier, qui compte Ignacio Ellacuría parmi ses fondateurs, a pour objectif de « commencer à réfléchir à une philosophie valable universellement mais dans une perspective (sociale et culturelle) latino-américaine ». L'Équipe, qui compte au moins six publications, a travaillé dans la ligne d'une philosophie de la libération et, dans sa continuité, a soulevé « le problème de l'horizon philosophique fondamental inculturé, pour – dans un troisième moment – commencer à élaborer à partir de là ce que Hegel appelle les *philosophies réelles* ». L'un de ses fruits est l'ouvrage *Filosofar en situación de indigencia*. En guise de conclusion, Gerardo Remolina écrit :

Dans la réflexion de l'équipe, une série de catégories-clés apparaissent qui indiquent notre intention. Parmi toutes [...], les deux plus importantes peut-être, et que notre réflexion enrichit de plus en plus, sont celles de la *gratuité* et de la *nostritude* (*nostridad*). Nous pensons qu'elles offrent un noyau extraordinairement fécond pour la réflexion et, surtout, pour des réalisations éthiques⁸.

Le deuxième cercle est le *Groupe interdisciplinaire sur la doctrine sociale de l'Église*, une initiative de Peter Hünermann (de Berlin) en 1986 dont le fruit est l'ouvrage, en cinq volumes : *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán* (Buenos Aires, 1991-1993)⁹.

Ce qui caractérise cette « nouvelle étape » est la distinction de quelques questions fondamentales : celles qui se réfèrent au contenu,

8 J. C. SCANNONE, G. REMOLINA, éd., *Filosofar en situación de indigencia*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999, p. 392.

9 Il existe un troisième groupe, lié à l'Institut de philosophie du Consejo de Investigaciones Científicas de Madrid (dirigé par Reyes Mate). Centré sur la

justice en Amérique latine, il a conduit à penser à Dieu dans la perspective des victimes de l'Holocauste, c'est-à-dire « non pas après Auschwitz, mais dans Auschwitz », c'est-à-dire dans le génocide latino-américain de la pauvreté, de l'injustice et de l'exclusion.

à la méthode, à l'horizon fondamental de compréhension et aux médiations théoriques et pratiques.

Quant au contenu, le passage de *la sagesse populaire* dans sa forme la plus traditionnelle « à celle qui apparaît dans l'émergence actuelle de nouvelles synthèses culturelles dont les protagonistes sont avant tout les pauvres d'Amérique latine » est d'un grand intérêt. Dans ces nouvelles synthèses, des éléments de la culture pré-moderne, moderne et post-moderne fusionnent ou « se croisent » ; il est donc possible de percevoir la fusion de valeurs telles que l'efficacité moderne avec d'autres valeurs plus traditionnelles comme la solidarité. Ce qui implique de fixer l'attention sur les phénomènes dans lesquels ces nouvelles synthèses se vérifient : le « néo-communautarisme de base » latino-américain – religieux, social, économique, et même politique ; « les nouveaux mouvements sociaux, le nouvel imaginaire culturel et les nouveaux paradigmes, ainsi que les nouvelles institutions sociales ». Ce changement semble approprié et adapté à la situation socioculturelle émergente en Amérique latine qui, malgré les profonds changements culturels qui ont eu lieu, continue de connaître une situation d'extrême pauvreté pour les grandes masses du continent.

Thème

Quant à la méthode, Scannone considère que « la nouvelle étape est caractérisée par une interprétation et un discernement (philosophique ou théologique et, dans les deux cas, interdisciplinaire) de la nouvelle situation historique (historico-culturelle et historico-sociale) dont on a parlé à propos du contenu ». Dans la ligne de *Gaudium et Spes* qui encourageait « la lecture des signes des temps », effectuée ici de manière interdisciplinaire à la lumière de la Parole de Dieu. En s'inspirant de Walter Kasper et de Pedro Trigo¹⁰, Scannone est guidé par l'idée que « là où il y a croissance de la vie, de la créativité et de la liberté, là l'Esprit de Dieu est à l'œuvre ». Cette présence et cette action dans l'histoire sont perçues dans ce que l'on a appelé « l'irruption des pauvres », mais pas seulement chez eux.

Ces nouvelles étapes dans le contenu et la méthode ont exigé un approfondissement réfléchi de l'horizon fondamental de la compréhension. Tant dans celle de l'horizon culturel du moment présent [...] que dans celle de l'horizon théologique et philosophique fondamental pour comprendre, discerner et exprimer cet horizon au

10 Pedro Trigo (1942-) est un jésuite espagnol de nationalité vénézuélienne. Auteur de nombreux livres (non tra-

duits) sur la situation latino-américaine, il enseigne la théologie à Caracas (NdT).

niveau réflexif, articulé et méthodique de la science (théologique ou philosophique) correspondante¹¹.

Par conséquent, et suivant une intuition de Jon Sobrino, Scannone comprend la théologie comme *intellectus amoris* et, en tenant compte du contexte latino-américain des pauvres, crucifiés et exclus, comme *intellectus misericordiae*. Parmi les derniers ouvrages de Scannone, deux se distinguent : en 2005, il a publié *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* [*Religion et nouvelle pensée. Vers une philosophie de la religion pour notre temps depuis l'Amérique latine*], et en 2009, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteos para el mundo global desde América latina* [*Discernement philosophique de l'action et de la passion dans l'histoire. Approches de l'Amérique latine pour le monde global depuis l'Amérique latine*]. Il est évident que Scannone propose une pensée située en Amérique latine, sans négliger pour autant l'horizon universel. Dans l'ouvrage sur [*Religion et nouvelle pensée*], il concentre et actualise sa réflexion à ce sujet, tout en établissant des passerelles qui interpellent le théologien. Les travaux théologiques les plus récents seront analysés dans la dernière section de cet article.

2. L'inculturation de la philosophie et de la théologie dans la sagesse populaire

Guillermo
Rosolino

Scannone soutient que « la contribution universelle de la théologie latino-américaine de ces dernières années peut être résumée en deux termes : *libération* et *religion populaire*¹² ». C'est par ces mots qu'il introduit la troisième partie du deuxième volume de sa trilogie ; il y réfléchit sur la culture, la religion du peuple et la théologie inculturée. Les deux termes, libération et religion populaire, expriment et révèlent deux pôles de force qui ont occupé la réflexion latino-américaine dans les décennies qui ont suivi Vatican II. Ce ne sont pas deux lignes de pensée qui s'excluent mutuellement. Les tensions entre elles n'ont pas manqué, ni ceux qui ont tenté de les opposer ; cependant, dans leurs représentants les plus significatifs, il est possible de percevoir une acceptation et un enrichissement mutuels. La ligne principale de la *Théologie de la libération* est bien connue ; en revanche, la ligne qui a approfondi la religion et la culture populaires a travaillé pendant des décennies avec moins de répercussions, même si aujourd'hui ses contributions sont d'une grande

11 J. C. SCANNONE, in *Panorama* (cité n. 7), p. 570.

12 J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe,

Buenos Aires 1990, p. 179. Désormais : J. C. SCANNONE, *Evangelización...*

importance, surtout à l'occasion du pontificat du pape François¹³. Scannone est un protagoniste fondamental de tout ce processus et ses réflexions, depuis l'accès au pontificat du pape François, sont particulièrement intéressantes¹⁴.

Je soulignerai en premier lieu la perspective philosophique, puis je m'attarderai sur la question d'une théologie inculturée.

2.1. La philosophie « à partir de » la sagesse et la religiosité populaires

Le troisième volume de la trilogie développe une *philosophie inculturée*¹⁵, un nouveau point de départ pour la philosophie latino-américaine. J'ai l'intention de montrer de manière synthétique cette perspective ; ainsi, la portée et la valeur d'une théologie inculturée seront mieux comprises, en relation étroite avec ce qu'on appelle « le nouveau point de départ » :

Ce livre propose une philosophie fondée sur la sagesse populaire latino-américaine. Cela semble renfermer une opposition multiple, à première vue contradictoire, à savoir entre la philosophie en tant que science et la sagesse populaire ; entre l'universalité du philosophe et la particularité historico-culturelle latino-américaine ; entre la notion philosophique de « point de départ » et les racines historiques dans une culture ; entre le sujet apparemment évident du philosophe et celui de la sagesse populaire qui est un « nous » : le peuple¹⁶.

Le lecteur attentif ne manquera pas de remarquer la densité et la nouveauté de ce programme, notamment en raison de l'« opposition multiple ». Scannone rend explicite la manière dont ces contradictions apparentes seront levées. L'objectif n'est pas de parvenir à une synthèse statique ni dialectique mais de maintenir la « tension dynamique », afin qu'une « circularité ouverte et vivifiante » subsiste toujours. Pour cela, il est nécessaire de faire intervenir une autre

13 « En fait, ce courant théologique a influencé le déplacement de l'axe de la théologie de la libération évoqué plus haut, ainsi que l'utilisation méthodologique d'autres médiations scientifiques et culturelles par la théologie latino-américaine actuelle, y compris la théologie de la libération » : J. C. SCANNONE, « Situación de la problemática del método teológico en América Latina », in *Medellín* 78, 1994, p. 272.

14 J. C. SCANNONE, « ¿Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación? Del análisis socio-económico al cultural », in *Medellín* 96, 1998, p. 637-658.

15 J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990. Désormais : J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida*.

16 *Ibid.*, p. 9. Ce qui suit vient surtout de l'introduction de cet écrit.

notion-clé. Il s'agit de la notion de médiation « comprise ni comme intermédiaire ni comme dialectique, mais à partir de ce que nous appellerons "analectique" dans laquelle interagissent les médiations symbolique, analogique et éthico-historique¹⁷ ». La *circularité vivifiante* est celle qui a lieu entre la sagesse populaire et la philosophie, cette dernière assumant le logos sapientiel sans oublier que la sagesse populaire a aussi un caractère symbolique et éthico-historique irréductible au concept.

La sagesse populaire sert ainsi de médiation entre la culture, la religiosité, les symboles, les récits populaires, d'une part, et la pensée philosophique, d'autre part. Cela n'est possible que parce que « par son contenu, elle implique le sens ultime de la vie et, par sa forme, une rationalité particulière : la sapientielle¹⁸ ». D'une part, ce sont les symboles qui articulent dans le langage humain cette pensée sapientielle et pratique ; d'autre part, la philosophie peut retrouver son moment spéculatif en mettant le concept à son service. À ce stade, « la distinction de Ricœur entre la "voie courte" de la phénoménologie existentielle (dénomination que l'on pourrait appliquer à la phénoménologie levinassienne de l'altérité éthique), et la "voie longue" d'une herméneutique des symboles et des œuvres de culture occupait une place particulière¹⁹ ». De telle sorte que, maintenant :

... le cercle herméneutique se situe entre la pré-compréhension de la tradition philosophique (notamment Heidegger et Levinas), d'une part, et la nouveauté du sens découvert par l'analyse et l'interprétation philosophiques et interdisciplinaires des symboles culturels populaires, de la religiosité populaire et de l'histoire de l'Amérique latine, d'autre part²⁰.

La nouveauté de sens apportée par la sagesse populaire a permis d'élaborer certaines catégories de base telles que « nous », « être », « médiation symbolique », etc. ; ce sont des catégories de validité universelle, mais localisée. Pour compléter ce bref panorama, il est nécessaire de considérer le « nouveau point de départ » de la philosophie latino-américaine. Dans la formulation de Carlos Cullen²¹, le

17 *Ibid.*, p. 9.

18 *Ibid.*, p. 17-18.

19 J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida*, p. 19.

20 *Ibid.*

21 Carlos Cullen, né en 1943, jésuite de 1960 à 1970 (il eut Scannone comme

professeur), professeur de philosophie à l'Universidad del Salvador à Buenos Aires (voir [en ligne] Luciano Maddoni, « Carlos Augusto Cullen : Perfil biobibliográfico en perspectiva latinoamericana », *Cuadernos del CEL* 2018, III, 6, p. 165-183) (NdT).

point de départ latino-américain est le « nous sommes » (*nosotros estamos*).

Le *nous sommes* est une expérience immédiate qui ne peut être totalement médiatisée par la réflexion autoconsciente, et qui lui est donc irréductible. Pour se comprendre, la philosophie qui part d'elle oppose le *nous sommes* au *cogito de l'ego*, mais aussi à l'*être au monde*²².

Scannone décrit les différentes notes qui caractérisent le « nous » en tant que sujet : c'est avant tout un sujet communautaire, une expérience éthico-religieuse (le « nous » [*nosotros*] en tant que « je, tu, il » et le « nous-Autres » [*nos-Otros*] qui implique l'absolument), et une expérience éthique qui est en même temps religieuse dans la mesure où le noyau de la culture d'un peuple est donné par son noyau éthico-mythique (Ricœur). Il tente également de démêler le sens de l'« être » impliqué dans « nous sommes », en soulignant que « l'être » de Martin Kusch²³

... occupe la sphère qu'occupe dans le second Heidegger la *lêthê* (ou voilement) en référence à l'*alêtheia* (la vérité comme non-voilement). Nous considérons que, avec Heidegger et contre Hegel, cette « soustraction » ne doit pas être pensée comme dialectique mais, contre Heidegger et Hegel, elle ne doit pas non plus être pensée comme « différence ontologique », mais comme *médiation*²⁴.

Avec cette brève présentation du « nouveau point de départ » de la philosophie latino-américaine, j'ai voulu souligner la radicalité avec laquelle a été posée la question d'une pensée inculturée.

2.2. La théologie inculturée en Amérique latine

Afin de promouvoir dans chaque grand territoire socioculturel une réflexion théologique attentive à sa propre culture, Vatican II affirme :

On saisira plus nettement par quelles voies la foi, compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut « chercher l'intelligence », et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine (*Ad Gentes*, n. 22).

22 *Ibid.*, p. 23.

23 M. Kusch, né en 1959, philosophe allemand, spécialiste de la sociologie de la connaissance scientifique (NdT).

24 *Ibid.*, p. 31-32.

Pour leur part, les peuples latino-américains ont incorporé dans l'héritage de leur sagesse populaire une sagesse chrétienne dont la validité peut être reconnue dans l'éthos de nos peuples²⁵. En vertu de cela, une « alternative théologique » se présente par rapport aux approches qui ont tendance à être anhistoriques.

Nous parlons d'alternative parce que nous croyons qu'il s'agit d'une voie possible et fructueuse, bien qu'elle ne soit pas la seule, pour parvenir à une compréhension réfléchie de la foi à partir de l'expérience historique et de l'éthos culturel de notre peuple, puisqu'à la racine des deux a été et est encore en vigueur le sens chrétien de la vie²⁶.

Dans les peuples qui n'ont pas une longue tradition philosophique, comme c'est le cas en Amérique latine, c'est la sagesse populaire qui peut servir de médiateur pour parvenir à une compréhension inculturée de la foi.

Par conséquent, la sagesse populaire peut être une médiation pour la théologie inculturée parce qu'elle implique un « logos » ou une intelligence pré-réflexive du sens du monde, de l'homme et de Dieu, qui peut remplir pour l'intelligence de la foi une fonction médiatrice similaire à celle remplie par une philosophie élaborée de manière réflexive²⁷.

Guillermo
Rosolino

De plus, dans le cas des peuples latino-américains, ce « logos » est non seulement pré-philosophique mais aussi pré-théologique, puisque, dans l'intelligence du sens qu'il implique, l'influence transformatrice de la foi est déjà en vigueur. La religion du peuple, soutient Scannone, doit sa richesse à une plus grande proximité avec la source la plus originelle de la religiosité authentique, c'est-à-dire l'auto-communication gratuite de Dieu (Rahner). Cette plus grande proximité est donnée parce que la religion populaire « n'est pas encore passée par le réseau des catégories et des systématisations théologiques qui la rétrécissent mais, sans restriction, elle assume et réalise, avec la dynamique profonde de la grâce, l'humain avec toutes ses possibilités²⁸ ».

Lors de la Conférence générale de Puebla, des pas importants ont été faits en matière d'évangélisation de la culture (voir *Evangelii*

25 J. C. SCANNONE, « Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos de nuestro pueblo », in J. C. SCANNONE, *Evangelización*, p. 181-217.

26 Ibid., p. 212.

27 Ibid., p. 219-220.

28 J. C. SCANNONE, *Evangelización*, p. 220.

Nuntiandi) pour récupérer les traits les plus significatifs de la sagesse populaire. Puebla découvre en elle des traits contemplatifs qui, en réunissant la transcendance et la proximité de Dieu, « oriente(nt) la manière particulière dont notre peuple vit sa relation avec la nature et aux autres » (DP 413). Le document souligne également que la religiosité populaire, dans son essence, est constituée d'un ensemble de valeurs qui « répond avec la sagesse chrétienne aux grandes questions de l'existence », de telle sorte que « cette sagesse est un humanisme chrétien qui affirme radicalement la dignité de toute personne en tant qu'enfant de Dieu, établit une fraternité fondamentale, enseigne comment rencontrer la nature et comprendre le travail, et fournit des raisons de joie et d'humour, même au milieu d'une vie très dure » (DP 448).

Valoriser la religiosité populaire et la sagesse populaire comme médiation fondamentale pour élaborer une théologie inculturée, pose la question du *peuple*. Qu'entend-on ici par *peuple*? L'approfondissement de la notion de peuple a toujours tenu une place importante dans les réflexions de J. C. Scannone²⁹. Elle met en évidence l'unité fondamentale du peuple au-delà de sa division-confrontation en classes.

Thème

Le *peuple* désigne le sujet communautaire d'une expérience historique commune, d'un mode de vie commun, c'est-à-dire d'une culture commune et d'un destin commun (un projet historique, au moins implicite, de bien commun). Il désigne donc un sujet collectif historico-culturel et éthico-politique, en le concevant comme une communauté organique³⁰.

Il est clair que les idées fondamentales de la notion de *peuple* ainsi formulée sont : *histoire*, *culture* et *nation* ; dans ce sens on parle du peuple argentin ou du peuple mapuche. Dans ce contexte, l'opposition entre le peuple, qui implique les plus délaissés, et les élites du

29 « Peut-être que le point central de la différence avec la ligne précédente est donné dans la compréhension de ce qu'est le *peuple* – et par rapport à cela, la position différente devant l'analyse marxiste. Alors que les courants analysés en deuxième et troisième position comprennent le peuple, avant tout – mais pas exclusivement –, comme une *classe* (les classes opprimées dans la structure socio-économique capitaliste), en utilisant les apports du marxisme, cet autre courant – sans nier la valeur analy-

tique de la catégorie de *classe* (qui n'est cependant pas nécessairement comprise selon son interprétation marxiste) – conçoit le peuple, avant tout, dans une perspective historico-culturelle », « Teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas », in J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1989, p. 62.

30 J. C. SCANNONE, *Evangelización*, p. 221.

pouvoir, se retrouve plus facilement. Cette deuxième signification de la notion de peuple est plus proche de la notion de classe comme catégorie socio-analytique. Pour Scannone, les deux sens ont un lien intrinsèque, il s'agit d'un sujet collectif qui pointe vers ce qui est communautaire et commun. Mais comme la mémoire et les valeurs historiques du peuple sont mieux entretenues par les pauvres, ils exercent une résistance culturelle qui préserve et transmet les valeurs fondamentales du peuple. De sorte que :

De tout ce qui a été dit jusqu'à présent, il résulte que, lorsque nous parlons ici de « religion du peuple » et de « sagesse populaire », nous parlons du peuple dans le premier sens, dans la mesure où son noyau est donné dans le peuple compris dans le second sens ; et nous parlons aussi du peuple dans ce second sens dans la mesure où il est le lieu privilégié de condensation et de plus grande transparence des valeurs et de l'éthos culturel du peuple pris dans le premier sens. Ainsi, en raison de son double visage sémantique, la catégorie de « peuple » est plus riche et plus féconde pour comprendre la réalité latino-américaine que les catégories de « classe » ou de « nation » prises toute seules³¹.

La perspective de l'évangélisation de la culture, de la valorisation (bien que critique) de la religiosité populaire et la prise en compte du peuple dans les deux sens, se reflètent fortement dans *Puebla*. Dans l'élaboration de ce document, le travail du théologien argentin Lucio Gera a eu une influence particulière, et il n'est donc pas surprenant que *Puebla* affirme que la culture latino-américaine « est une culture [...] préservée de manière plus vivante et qui articule toute l'existence dans les secteurs les plus pauvres » (DP 414). Il n'est pas non plus surprenant que Scannone conclue :

Pour cette raison, en Amérique latine, l'option préférentielle pour les pauvres inclut un moment d'option pour les valeurs évangéliques et humaines de sa culture populaire et de sa religiosité – qui sont celles de la culture historique latino-américaine ; et l'option pastorale pour l'évangélisation de la culture implique en son cœur l'option préférentielle pour les pauvres³².

La théologie inculturée, selon Scannone, implique l'articulation de différents niveaux de connaissances irréductibles entre elles : la sagesse populaire, la Théologie du peuple et la théologie comme science. La question a été abordée par différents théologiens de la

31 *Ibid.*, p. 223-224.

32 *Ibid.*, p. 266.

libération ; Clodovis Boff³³ s'est attaché à l'étude du modèle le plus adéquat pour comprendre la relation entre le savoir du peuple et celui de l'intellectuel ; il s'agit de savoirs spécifiques entre lesquels il y a un échange mutuel, irréductibles entre eux, chacun d'eux étant valable dans son genre. Scannone complète cette perspective en se référant à une relation tridimensionnelle (pas seulement bipolaire ou circulaire) ; dans ce cas, la foi constitue « un troisième pôle prioritaire et normatif entre les deux pôles, qui oriente, régule et discerne l'échange des connaissances mentionnées, comme un instrument de pression de sa propre compréhension³⁴ ». La nouveauté de cette perspective n'est pas donnée par l'échange de connaissances mais par « une nouvelle conscience » de celles-ci dont l'explicitation, l'accentuation et l'approfondissement sont dus à un événement à double face :

L'« irruption » des pauvres dans la conscience de la société, de l'Église et de la théologie, et la revalorisation conséquente de la religion et de la sagesse populaires, événement qui constitue un véritable « signe des temps³⁵ ».

Thème

Quels sont les avantages de l'adoption de la théologie populaire ? Scannone fait son propre discernement, en soulignant quelques contributions fondamentales³⁶ : la première est celle de la sagesse spirituelle en tant que connaissance primaire et originale, « proche des sources spirituelles de la religion et de la foi », donnant un caractère plus prophétique et charismatique à la théologie scientifique ; en second lieu, la contribution propre à la sagesse de vie, « la proximité et le lien plus intime avec l'existence humaine quotidienne » ; ces deux contributions conduisent à une troisième, le rappel critique à la théologie académique sur « ce qui est fondamentalement humain et chrétien », grâce au sens de la foi et de la réalité propre au peuple pauvre et croyant. Une quatrième contribution est donnée par ce qui, dans la foi, « est irréductible à la raison, à la fois la transcendance et la gratuité du mystère de Dieu et son dessein de salut comme le rôle irremplaçable pour toute théologie du contemplatif et de l'historique, et donc du symbole et du récit (surtout biblique), au service desquels doivent se mettre la théorisation et la systématisation » (p. 275). Une cinquième contribution est donnée

33 C. BOFF, « Agente de Pastoral e Povo », *Revista Eclesiástica Brasileira* 40, 1980, p. 216-242. Voir dans ce cahier son article, p. 95.

34 J. C. SCANNONE, *Evangelización*, p. 274.

35 *Ibid.*

36 Pour les apports de la sagesse populaire et de la théologie du peuple, voir *Ibid.*, p. 275-276.

par la réalité des pauvres qui constituent « un lieu herméneutique privilégié pour connaître le Dieu de Jésus à travers la conversion évangélique, éthique et historique aux pauvres » ; une sixième contribution, plus dans l'ordre directement intellectuel, est le « soupçon méthodologique » qu'une théologie populaire fait peser sur une théologie académique trop séparée de la vie spirituelle, de la vie humaine ou de la réalité historique ; une septième et dernière contribution reconnaissable est la *réception*, c'est-à-dire que le peuple guidé par son « instinct évangélique » (DP 448) accepte une théologie qui le fait grandir dans sa vie humaine, spirituelle et historique et dans sa piété ou, au contraire, la rejette ou l'ignore. « Car il existe des théologies parfaitement orthodoxes mais peu pertinentes, peut-être en raison d'un manque de spiritualité, d'inculturation ou de mordant historique » (DP 448).

L'échange de connaissances proposé pose la question de *l'unité du sujet de la théologie populaire et de la théologie en tant que science*. Scannone trace la voie à suivre en soulignant que « cette unité découle avant tout de l'ecclésialité de la foi comme de la théologie, puisque cette dernière est un charisme et une tâche donnés à l'Église dans laquelle il existe cependant une diversité organique de charismes et de fonctions » (p. 277). De cette façon, un certain parallélisme apparaît entre le sujet de la sagesse populaire et celui de la théologie ; dans les deux cas, il s'agit d'un sujet communautaire, c'est-à-dire le *peuple*, un peuple historique particulier ou le peuple de Dieu inculturé dans une culture particulière. La tâche du théologien est ici comprise comme « interprète – au plan scientifique, mais au sein de son peuple et comme une partie organique de celui-ci – de la sagesse populaire » (p. 232). Il joue son rôle au sein du peuple de Dieu et en tant que membre de ce même peuple :

Il est clair que le théologien de métier devra prolonger méthodiquement, systématiquement et de manière critique sur le plan proprement scientifique ces lignes structurantes du discours de la foi qui partent du sentiment inculturé du peuple de Dieu ; mais il le fera sans les briser ni les tordre, mais au contraire en les respectant, tout en les purifiant selon le cercle herméneutique dont nous avons déjà parlé. En effet, ni la compréhension intelligente de la Parole de Dieu, ni la réflexion de la foi, ni l'articulation logiquement structurante de cette intelligence et de cette réflexion, ni le discernement critique ne sont l'exclusivité du théologien, mais sont propres au croyant et à la communauté croyante en tant que telle (p. 230).

Guillermo
Rosolino

De ce qui a été dit découle une double critique qui correspond à ce discours théologique : la première est la tâche de la théologie par rapport à la sagesse populaire (il s'agit de la « critique des pseudo-inculturations qui peuvent déformer le message évangélique ») ; la seconde est le discernement critique d'elle-même, car la théologie comme science doit aussi être critiquée sur la base de sa réception ou non par le peuple fidèle et son « instinct évangélique ».

Dans le cadre de la présentation de cette théologie inculturée, élaborée à partir de la sagesse populaire, il convient de s'interroger sur le *quoi* et le *comment* de celle-ci. En premier lieu, il est nécessaire de garder à l'esprit que le *quoi*, c'est-à-dire le contenu de l'intelligence de la foi, est donné par la Révélation ; la nouveauté ne réside donc pas en cela. « Mais d'où elle est entendue, comprise, interprétée et pensée affecte nécessairement cette intelligence, bien qu'elle soit à son tour éclairée, guérie et transformée par la foi » (p. 228). Par exemple, dans la piété latino-américaine, la figure de Marie occupe une place particulière, c'est pourquoi « ...une théologie latino-américaine ne peut manquer de souligner, en systématisant sa compréhension de la foi, le rôle central de Marie dans l'économie du salut, même si toute la théologie catholique doit le reconnaître sans réserve » (p. 229).

Thème

À côté de ce simple exemple, Scannone reconnaît l'interaction fructueuse entre la théologie et la sagesse populaire latino-américaine, en indiquant quelques « voies actuelles de réalisation ». Celles-ci se concentrent dans trois domaines divers mais très liés : l'épistémologie, l'ecclésiologie et la christologie. En ce qui concerne le premier domaine, certains progrès ont déjà été réalisés : il s'agit d'une épistémologie dans laquelle la critique de la sagesse populaire est importée, sans négliger le discernement ultime qui appartient à la foi.

Dans la même ligne de renouvellement épistémologique, on trouve la remise en valeur du « sens de la foi » du peuple fidèle comme critère et lieu théologique – comme nous l'avons dit précédemment – et l'importance accordée à la connaissance « non seulement par des moyens scientifiques mais par une capacité connaturelle de compréhension affective » que le peuple de Dieu a des peuples et du mouvement général de la culture (DP 397) (p. 234).

En ecclésiologie, la conscience du sujet collectif exprimé dans la catégorie *peuple* a des conséquences ecclésiologiques importantes. La catégorie *peuple* a permis de dépasser une ecclésiologie préconciliaire trop légaliste, en combinant l'accentuation de la communion frater-

nelle avec un sens profond de l'organicité institutionnelle ; le *peuple* est une communauté organique.

Et, en même temps, cette réalité unit intrinsèquement et ontologiquement – comme nous l'avons dit plus haut – deux corrélats sémantiques : le premier souligne l'unité, ontologiquement plus radicale que tout conflit ; le second souligne la place préférentielle des pauvres et des opprimés par l'injustice (p. 235).

Quant à la christologie, il est opportun de sauver l'apport des « synthèses vitales » que le *Document de Puebla* reconnaît comme faisant partie des valeurs de la sagesse populaire chrétienne latino-américaine. Ces « synthèses vitales » encouragent le dépassement des dualismes apparents : histoire et histoire du salut, peuple et peuple de Dieu, salut eschatologique et libération humaine. La religion populaire latino-américaine ne sépare ni ne confond la moralité et le bonheur, la grâce et la coopération humaine, la contemplation et l'action, etc. Le motif ultime de ces « synthèses vitales » est la foi en l'Incarnation où le divin et l'humain sont unis « sans partage et sans confusion ».

Toute perspective christologique « scolaire », théorique ou abstraite, ou toute autre perspective qui tend à séparer le Jésus de l'histoire du Christ de la foi de manière idéaliste ou matérialiste, ou qui se concentre presque exclusivement sur une perspective politique, ou qui s'en dispense spirituellement, ne répondrait pas à la fructueuse « synthèse vitale » de l'Incarnation et du salut que le peuple latino-américain vit dans sa piété (p. 238).

Guillermo
Rosolino

Dans ce contexte, la nouvelle figure du Christ libérateur ne vient pas remplacer celle du Christ sauveur mais la sauve, en mettant l'accent sur le salut intégral que le *peuple fidèle* attend et demande au Christ, sans cesser d'y travailler avec engagement³⁷.

37 Un exemple concret de christologie inculturée à partir des symboles de la religiosité populaire se trouve dans l'analyse de la dévotion à l'Enfant-Jésus Maire (*el Niño Alcalde*) (NdT : d'origine franciscaine, mêlée de pratiques incas,

cette fête se déroule entre le 31 décembre et le 3 janvier au Nord de l'Argentine). Voir J. C. SCANNONE, *Ibid.*, *Apéndice : El Niño Jesús Alcalde : una "teología política" en símbolos*, p. 239-243.

3. La théologie du peuple. Les racines théologiques du pape François

Dans l'œuvre dont le nom donne son titre à cette section, Scannone récupère le meilleur de sa production théologique : il faut donc la considérer comme « une nouvelle rédaction – actualisée dans des horizons plus universels – de quatre des chapitres les plus importants de cette œuvre³⁸ » (il se réfère à la deuxième partie du livre). Alors que la première partie est une présentation historique de la théologie du peuple et de son représentant le plus important, Lucio Gera³⁹, la troisième partie vise à découvrir les « racines théologiques du pape François ». C'est le motif fondamental qui a poussé l'auteur à concevoir ce texte.

Ce livre est au service d'une compréhension plus profonde non seulement de la pensée du pape Bergoglio mais aussi et surtout de l'action et de l'orientation de son gouvernement de l'Église, ainsi que de son dialogue sincère et ouvert avec les religions, les peuples et leurs cultures, notamment pour promouvoir la paix, la solidarité et la justice envers les pauvres et les exclus, vers une mondialisation alternative, plus équitable et plus humaine (p. 8).

Thème

Les lecteurs français disposant de la version française de cet ouvrage, je me contenterai de signaler quelques points dont il faut tenir compte pour comprendre sa valeur et les horizons qu'il ouvre. D'une part, pour la Théologie du Peuple, l'ouvrage rend visible au niveau international un courant théologique peu connu, mais aussi représentatif de l'Amérique latine et des Caraïbes que la déjà classique Théologie de la libération dont il fait partie, bien qu'avec ses propres accents ; d'autre part, il parvient à clarifier le soubassement théologico-pastoral qui motive le gouvernement pastoral du pape François. Dans ce dernier cas, il ne rend pas seulement explicite la *forma mentis* du pasteur mais aussi les clés de son style de gouvernement ; certainement, les deux dimensions sont étroitement liées. Il suffit de prendre en compte certaines décisions pour comprendre dans quelle mesure la Théologie du peuple est en phase avec la Théologie de la libération – par exemple le fait de permettre et de promouvoir le processus de canonisation de Mgr Oscar Romero (2018) et la béatification de

38 Juan Carlos SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 2017, p. 10 (tr. fr. *La théologie du peuple. Racines théologiques du pape François*, Paris, Éditions Lessius, 2017). Il renvoie

au deuxième volume de sa trilogie, *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990.

39 Voir dans ce cahier l'article de V. Azcuy, p. 39.

Mgr Enrique Angelelli et de ses compagnons martyrs (Gabriel Longueville, Carlos de Dios Murias et Wenceslao Pedernera en 2019). Mais, l'importance du *peuple pauvre et sage* est évidente dans la reconnaissance des *Mouvements populaires* qu'il a convoqués à Rome et avec lesquels il a eu une importante rencontre en Bolivie en 2019.

Scannone est pleinement conscient des noyaux forts de la Théologie du peuple et des questions discutables au niveau international qui demandent à être clarifiées et étayées. Pour cette raison, la deuxième partie *Vers une théologie inculturée* prend soin d'explicitier les notions de *peuple* et de *populaire* et de montrer le modèle d'une théologie inculturée par la sagesse populaire présente et reconnaissable dans l'éthos culturel de la religiosité populaire, non seulement catholique « mais qui est partagée par les autres confessions chrétiennes et les autres religions "abrahamiques", et même par de nombreux non-croyants humanistes » (p. 85). Mais quelle est la pertinence de cette sagesse et de cette religiosité populaire dans le vaste processus de sécularisation moderne ? Le philosophe et théologien argentin fonde sa validité sur un éthos culturel dynamique qui réside dans le noyau culturel du peuple, en particulier des pauvres, et qui est capable de se recréer en réponse aux nouveaux défis que posent la modernité, la postmodernité et la mondialisation. D'autre part, pour retrouver la richesse de cette sagesse, il faut un modèle théologique capable de récupérer et d'exprimer cette sagesse et cette théologie populaires dans une instance systématique de théologie académique. Par conséquent, il montre l'interrelation dynamique et fructueuse entre « religiosité populaire, sagesse du peuple et théologie populaire » afin de configurer une théologie inculturée comme une « alternative théologique » (p. 161-176 et 119-160).

Guillermo
Rosolino

La troisième partie, intitulée : « Les approches théologico-pastorales du pape François » dévoile le lien entre l'agenda inachevé de Vatican II, en particulier dans *Gaudium et spes* et le pontificat du pape François, en montrant le lien intime entre *Evangelii gaudium* et la théologie du peuple ainsi que l'inculturation qui sous-tend la proposition des deux. Enfin, dans ses deux derniers chapitres, il reprend une question épistémologique clé de la théologie du peuple, à savoir la possibilité et l'existence d'un sujet communautaire ; le chapitre 10 est consacré au « sujet communautaire de la spiritualité et de la mystique populaires » et le chapitre 11 aux « quatre principes pour la construction d'un peuple selon le pape François ».

Dans les deux cas, il est souligné que le fait de parler du sujet communautaire du peuple ne nuit pas à la reconnaissance de la

diversité culturelle des peuples et au sein du peuple lui-même. En bref, Scannone soutient le caractère situé et inculturé qui sous-tend la pensée du pape François à partir de la Théologie du peuple, ainsi que la valeur universelle de cette perspective théologico-pastorale avec la médiation correspondante de la sagesse populaire et sa capacité de résilience face aux profondes transformations culturelles provoquées par la mondialisation.

(Traduit de l'espagnol par Jean-Robert Armogathe. Titre original : Juan Carlos Scannone, Teología del pueblo y discernimiento histórico. Filosofía y teología inculturada mediada por la sabiduría popular.)

Guillermo Rosolino, docteur en théologie (Naples). Enseignant-chercheur à l'Université catholique de Córdoba (Argentine) ; directeur du projet de recherche (2019-2022) : « Croyances religieuses et christianisme, leur place dans les sociétés multiculturelles pour faciliter la rencontre interculturelle. Contributions d'une réflexion théologico-pastorale dans une clé écologico-politique de libération » (UCC-CONICET), dans le cadre duquel cette contribution est publiée. Parmi ses publications : *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, EDUCC, 2004 ; « Juan Carlos Scannone. Una teología que discierne la actualidad histórica. Palabras preliminares », in Juan Carlos SCANNONE, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Docencia, Buenos Aires 2011 (1^a ed. facsimile), IX-LXXIV.

Thème

Bibliographie

Juan Carlos SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976.

Juan Carlos SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1987.

Juan Carlos SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.

Juan Carlos SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.

Juan Carlos SCANNONE, *La Teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 2017, traduction française : *La théologie du peuple. Racines théologiques du pape François*, Paris, Éditions Lessius, 2017, 272 p.

Juan Carlos SCANNONE, *Le pape du peuple – Bergoglio raconté par son confrère théologien, jésuite et argentin*, Paris, Cerf, 2015, 172 p.

Juan Carlos SCANNONE, *Il Vangelo della misericordia nello spirito di discernimento: l'etica sociale di Papa Francesco*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 132 p.

François philosophe, vol. collectif avec Ph. BORDEYNE, J. C. SCANNONE, Laure SOLIGNAC, G. FERRETTI, M. GARCIA-BARO et E. FALQUE, Salvator, 2017.

Guillermo
Rosolino

À l'occasion du trentième anniversaire
de la mort du cardinal de Lubac,
le 4 septembre 2021,
Communio publiera
un article de Gilbert DAHAN,
« Quelques réflexions sur
L'exégèse médiévale d'Henri de Lubac »
dans le prochain numéro : *Le cantique de l'amour*.

La constitution intrinsèque de la transcendance en éthique et en politique

 Juan
Carlos
Scannone

Cette communication a été présentée par le P. Scannone à la Troisième conférence mondiale des Institutions universitaires catholiques de philosophie, Manille, 2008¹.

Que la transcendance ait un rapport aux religions et à la philosophie, comme l'affirme le titre de ce Congrès (*Philosophy, Religions and Transcendence*), est une évidence : avec les religions, en tant qu'elles transcendent jusqu'au Mystère, au-delà du profane, et avec la philosophie, parce qu'elle est vraiment, selon Ricœur, la fonction *meta*, comme le dit le mot métaphysique. Mais il ne semble pas, à première vue, que l'éthique et, surtout, la politique, doivent être imprégnées de transcendance et, plus encore, que celle-ci soit intrinsèquement constitutive des deux. Je vais pourtant maintenant essayer de montrer cela, ainsi que le corrélatif, à savoir qu'une transcendance authentique s'« incarne » dans l'éthique et la politique, en les transformant. Dans cet article, je comprends la « politique » non seulement comme la lutte pour le pouvoir mais surtout dans son sens large traditionnel d'action (de l'État, mais aussi de la société civile ou des citoyens) pour le bien commun de la *communauté politique*. Et si nous reconnaissons avec Jürgen Habermas le potentiel sémantique inépuisable des religions, nous ne serons pas surpris que ce travail parte d'événements religieux ayant des implications éthiques et politiques, tels qu'ils se déroulent aujourd'hui en Amérique latine (AL).

Je me réfère surtout au fait de l'« irruption des pauvres » comme nouvelle expérience de transcendance. Je considère cet événement comme un *phénomène véritablement saturé*, selon la terminologie de J.-L. Marion², c'est-à-dire un phénomène dans lequel la surabondance du don et, donc, de l'intuition, déborde toutes les significations conceptuelles et même les horizons antérieurs à la

1 Elle a été publiée dans *Budhi : a Journal of Ideas and Culture* XIII, 1-3, 2009 (Actes de la conférence, Ateneo de Manila University), p. 326-334 et nous a été communiquée par Ph. Capelle-Dumont, que nous remercions chaleureusement.

2 J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997, p. 21, 24 ; *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001.

compréhension ! Mais j'ajoute qu'une telle saturation vécue comme donation ne donne pas seulement lieu à une herméneutique théorique inépuisable mais s'exprime aussi dans des actions socio-éthiques renouvelées et dans des exigences de *praxis* historique et politique de libération humaine intégrale.

Dans la première partie, je décrirai le fait de l'irruption des pauvres en AL comme un phénomène saturé de l'irruption de la transcendance qui, parce qu'il en est ainsi, pro-voque et con-voque avec emphase à la *praxis* (action/passion) de la libération éthique et politique. Dans un deuxième temps, je le relierai à des moments décisifs de l'histoire de la philosophie contemporaine et surtout latino-américaine. Enfin, je retournerai au point de départ pour repenser philosophiquement l'interrelation entre transcendance, éthique et politique.

1. L'irruption des pauvres (exclus, aborigènes, afro-américains...) en Amérique Latine comme phénomène saturé

1.1. Qu'est-ce qu'un phénomène saturé ?

Thème

Selon le philosophe argentin R. Walton, la nouveauté du concept de « phénomène saturé » est d'avoir réuni en une seule notion différents phénomènes d'excès déjà étudiés en phénoménologie, surtout post-heideggerienne : l'événement chez Ricoeur et C. Romano, la chair (et la vie), d'abord chez Husserl lui-même, puis chez Michel Henry, l'œuvre d'art (on peut citer Derrida et Merleau Ponty), le visage de l'autre (notamment le pauvre) chez Lévinas, etc., sans oublier la saturation de la saturation dans le phénomène de la Révélation (peut-être comme une lecture philosophique de l'esthétique théologique de Balthasar). Il faut noter que Walton lui-même rapporte l'« excès » de la donation à la transcendance religieuse et que D. Janicaud a reproché à la phénoménologie française d'avoir opéré un « tournant théologique ».

Dans ce travail, j'utiliserai ces catégories phénoménologiques, surtout celle du visage, élaborée par Lévinas, assumée et relue selon leur situation propre par d'importants textes religieux et philosophiques latino-américains.

Je ferai une observation préalable : dans le contexte actuel, je comprends par *intuition* une connaissance immédiate et humaine intégrale dans laquelle se donnent en un seul, sans division ni confusion, des moments distincts (sensible, intelligible, affectif, éthique,

etc.) que la réflexion peut ensuite distinguer explicitement sans les séparer.

2. L'irruption des pauvres dans l'Amérique latine et la transcendance

L'« irruption des pauvres » est une expression créée par G. Gutiérrez, considéré comme le père de la Théologie de la libération. « Irruption » parce qu'une « percée » est en train de se produire dans l'histoire, selon la terminologie d'Eric Weil. C'est un événement nouveau, surprenant et indéfectible, même si la réalité des pauvres a toujours été présente en Amérique latine. Car elle « fait irruption » dans les attitudes, les coutumes, les présupposés socioculturels, les structures antérieures, pénétrant ainsi la conscience personnelle et collective, la société, les institutions, les sciences, l'art, la vie et la mission des Églises et des communautés religieuses latino-américaines. Sa nouveauté en tant qu'événement consiste : 1) tout d'abord, dans une conscience éthique aiguë (des pauvres et des non-pauvres) – jusqu'alors inexistante – du fait massif (douloureux et menaçant) de la pauvreté injuste, de l'iniquité et de l'exclusion et, surtout, de ses causes, non pas naturelles mais historiques et structurelles ; 2) et deuxièmement, dans le nouveau protagonisme social des pauvres et des exclus (dans certains pays, notamment les autochtones et/ou les afro-américains) dans la société civile et politique, et dans la vie des confessions religieuses, surtout de l'Église catholique majoritaire³. Je ne nie pas l'ambiguïté de ce fait, comme celle de tout phénomène historique, qui nécessite une interprétation et surtout du discernement. Mais je souligne que pour beaucoup de pauvres et de non-pauvres de bonne volonté, c'est une nouvelle expérience de transcendance à la fois éthique – puisqu'elle appelle à la responsabilité et à la solidarité – et politique, dans la mesure où l'engagement éthique nous pousse à lutter pour le bien commun et la libération des structures injustes, et de préférence des victimes historiques.

Juan
Carlos
Scannone

Ainsi, d'une part, la culture, la pensée, la sagesse et la religiosité populaires ont été revalorisées dans de nombreux milieux intellectuels ; d'autre part, les sciences sociales, la théologie, la philosophie et la pédagogie latino-américaines ont découvert les pauvres et les exclus non seulement comme un thème aujourd'hui incontournable mais aussi comme un lieu herméneutique et épistémologique ; le nouveau roman latino-américain a exprimé cette même prise de conscience en

3 J. C. SCANNONE et M. PERINE, éd., *Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993.

termes littéraires – voir, entre autres, les œuvres de A. Roa Bastos⁴ et de J. M. Arguedas⁵ ; en outre, dans les Églises chrétiennes, l'herméneutique biblique populaire a été inaugurée et l' « option préférentielle pour les pauvres » a été officiellement proclamée et mise en pratique.

À la lumière de leur foi, de leur religiosité et de leur culture, les peuples latino-américains et les communautés chrétiennes du sous-continent vivent et expriment cette irruption comme *une incarnation réelle de la Transcendance divine*, comme en témoigne la phrase si souvent répétée : « contempler dans les visages souffrants de nos frères, le visage du Christ qui nous appelle à le servir en eux⁶ », de sorte que ces visages « interrogent et interpellent » tant au plan éthique que religieux ceux qui répondent de manière responsable à son appel. C'est ainsi que s'est constituée une expérience religieuse et éthico-politique inédite de transcendance des autres hommes et de Dieu – inédite en raison de son contexte social et de son interprétation par la médiation des sciences humaines – expérience qu'il appartient à la philosophie de « mettre en concept », sans toutefois épuiser son potentiel herméneutique. Dans de nombreux cas, il s'agit de l'influence, parfois directe (et surtout indirecte), de Lévinas, relue à partir de la situation religieuse, sociale, structurelle et conflictuelle de l'AL. Dieu est « passé » et a laissé son empreinte sur le visage des autres, avant tout « du pauvre, de l'étranger, de l'orphelin, de la veuve⁷ ».

La théologie et la philosophie de la libération, ainsi que des courants importants des sciences sociales, de la littérature, de l'éducation et de la pastorale, et divers mouvements sociaux et politiques latino-américains ont tous constaté, en posant la question des causes historiques et structurelles de la pauvreté et de l'exclusion, que les implications *politiques* du commandement éthique si bien décrit par Lévinas, sont souvent vécues et interprétées comme étant également *religieuses*. La transcendance religieuse s'incarne alors non seulement dans la responsabilité éthique, tout en la débordant, mais aussi dans des défis politiques tels que la libération humaine intégrale, la recherche de consensus pour le bien commun, la lutte pour la justice et l'équité, et contre la discrimination (des chômeurs et des exclus, des « sans-

4 Augusto ROA BASTOS (1917-2005), écrivain paraguayen ; son grand roman *Moi, le Suprême* a été traduit en français (Librairie générale française, 1985 ; rééd. Ypsilon, 2020).

5 José María ARGUEDAS (1911-1969), écrivain péruvien ; plusieurs romans ont été traduits en français.

6 *Document d'Aparecida*, n. 393.

7 Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968 ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1974.

terre», des ethnies indigènes, des pauvres structurels, des « nouveaux pauvres » – c'est-à-dire de la classe moyenne appauvrie –, des femmes, etc.).

D'une part, l'irruption des pauvres a conduit à la critique d'une société qui génère structurellement de l'injustice et de l'iniquité : gardons à l'esprit que l'AL, bien qu'elle ne soit pas le continent le plus pauvre, est de loin le plus inéquitable. D'autre part, c'est un motif d'étonnement radical – qui, en tant que tel, pousse à philosopher – de constater que, dans des circonstances d'exclusion, de marginalisation et de mort, il puisse y avoir une émergence de vie nouvelle, de lutte « obsessionnelle » pour une vie digne⁸, d'un « plus » de créativité, de solidarité et de liberté, de « touches » de fête et de beauté, et d'auto-organisation des institutions libres du peuple – comme, par exemple, celles du « néo-communautarisme de base » – non seulement religieuses (Communautés ecclésiales de base, groupes de prière charismatiques, cercles bibliques, etc.) mais aussi sociales, culturelles, économiques (l'économie populaire et solidaire) et même politiques (peut-être le mouvement néo-zapatiste au Mexique). Car elles tentent souvent de conjuguer gratuité et efficacité historique, et témoignent d'un nouvel imaginaire collectif et d'un « second métissage culturel », non plus entre les cultures ibériques et indigènes mais entre les cultures traditionnelles latino-américaines et les apports de la modernité et de la postmodernité⁹.

Juan
Carlos
Scannone

Un cas exemplaire est la « religion du peuple », souvent transformée en « spiritualité et mystique populaires¹⁰ ». En effet, non seulement elle résiste à la sécularisation et à l'athéisme mais elle apprend à réunir ses traditions orales et rituelles à des caractéristiques modernes et même postmodernes, comme la lecture populaire critique de l'Écriture, le protagonisme laïc et féminin dans les communautés, l'organisation flexible sous forme de réseaux de solidarité, l'engagement social radical, etc. Cela va jusqu'à la passion et au martyr, tant de nombreux humbles agents anonymes que de philosophes et de théologiens qui ont opté pour les pauvres, comme Ignacio Ellacuría et ses compagnons martyrs de l'Université centraméricaine du Salvador¹¹. Par conséquent, la catégorie « visage du pauvre » aide à comprendre son irruption en AL comme *un phénomène saturé de transcendance*

8 P. TRIGO, *La Cultura del Barrio*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Fundación Centro Gumilla, 2004.

9 *Ibidem*.

10 *Document d'Aparecida*, n. 258-265.

11 Ignacio ELLACURÍA, sj, recteur de l'Université jésuite du Salvador, a été assassiné avec plusieurs de ses compagnons en novembre 1989 pendant la guerre civile qui a divisé le Salvador entre 1898 et 1992 (NdT).

religieuse, éthique et même politique, surtout parce qu'il est utilisé par ceux qui le vivent.

Mais de la même manière, il est possible de montrer la pertinence d'autres notions phénoménologiques, telles que l'« appel », la « réponse », la « donation », l'« événement », la « chair », la « vie », l'« affection », la « révélation », etc. Il se découvre ainsi philosophiquement une figure historique réelle et actuelle dans laquelle la transcendance apparaît comme un constituant intrinsèque des options éthiques et éthico-politiques, comme l'option préférentielle pour les pauvres engagée dans ses conséquences historiques les plus radicales.

2. Transcendance, éthique et politique dans la philosophie contemporaine

2.1. Dans la philosophie occidentale

L'accès philosophique à la transcendance (du Bien, de l'être, de Dieu) était, jusqu'à Kant, avant tout métaphysique (théorique), de sorte que la philosophie pratique (éthique et politique) prenait déjà pour acquis cette transcendance et son sens, et n'en tirait ensuite que ses conséquences pour l'action et la convivance humaine, mais elle ne constituait pas une voie propre pour comprendre philosophiquement la transcendance du Transcendant, telle qu'elle a été soulevée après Kant.

Heidegger a alors dépassé non seulement le paradigme de la substance mais aussi celui du sujet, ce qui est pertinent pour ce dont nous traitons. En effet, de manière très résumée, on peut affirmer que, tout comme chez Kant il y a eu la dé-substantiation et la dé-subjectivation de la transcendance d'un dieu objet absolu, c'est grâce à Heidegger que s'est produite dans la pensée occidentale la dé-subjectivation de celui-ci et la dés-absolutisation conséquente de la subjectivité transcendantale moderne.

Le premier événement peut être comparé à la nuit du sens et de l'intelligence selon saint Jean de la Croix, car il s'agit de la mort de la représentation idolatrique (sensible ou intellectuelle) de Dieu comme objet absolu (Ricœur). En revanche, le second événement peut être mis en relation avec la nuit de la volonté juaniste, puisqu'il implique la mort de la volonté de pouvoir et de désir, propre au sujet moderne auto-absolu. Celle-ci est détrônée de sa transcendance constitutive, pour accepter le don et l'appel gratuits de la transcendance (de l'être, de l'autre, de l'anonyme et, en dernière analyse, de Dieu). Mais alors

que Heidegger traite encore d'un neutre : « das Sein », « das Ereignis », Lévinas fait un pas de plus vers la Transcendance personnelle, en suivant la voie de l'éthique, comme Kant. La transcendance est ainsi réinterprétée éthiquement, à la fois dans sa dimension horizontale : celle de l'autre, de préférence « le pauvre, l'étranger, l'orphelin, la veuve » ; et aussi dans sa dimension verticale, à savoir la transcendance du Lui avec une majuscule, qui – en passant – a laissé son empreinte sur le visage des autres avec une minuscule. Car c'est Lui qui produit la « courbure de l'espace éthique interhumain¹² » par sa présence infinie et éthiquement transcendante. Et c'est lui qui – depuis un passé immémorial – nous a assignés à l'autre jusqu'à la substitution par l'autre¹³.

De plus, Lévinas amène à repenser la philosophie politique en relation avec la transcendance éthique d'autrui et de Dieu ; car « le tiers me regarde dans le visage de l'autre ». « La présence du visage – l'infinité de l'Autre – est [...] présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde¹⁴ »). Il réintroduit ainsi une nouvelle approche de la thématique des institutions, du droit, de la justice et de la politique, non plus de la guerre, mais de la paix.

2. Repenser à partir de l'Amérique latine

Juan
Carlos
Scannone

La réception inculquée et socialement contextualisée de Lévinas en Amérique latine, surtout par la philosophie de la libération (E. Dussel, C. Cullen, J. C. Scannone) a franchi une nouvelle étape, réinterprétant l'interrelation entre la transcendance religieuse et métaphysique, d'une part, et l'éthique et la politique, d'autre part¹⁵.

La charnière de cette articulation était offerte par ce que nous avons dit plus haut, à savoir l'irruption des pauvres dans la conscience et la société latino-américaines. Dans un cercle herméneutique fécond, Lévinas a été relu à partir de cette situation historique, et celle-ci a été interprétée à la lumière de la catégorie « visage de l'autre » (et non en dernier lieu : « du pauvre ») qui interpelle et questionne éthiquement, et en qui la Transcendance est épiphaniée. Et, à partir de là, toute la philosophie – y compris la philosophie politique – a été repensée, recentrée à partir de ce nouveau départ.

Mais, puisque l'AL ne concerne pas seulement les relations inter-subjectives mais aussi les relations sociales, structurelles, conflictuelles,

12 LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 267.

13 LÉVINAS, *Autrement qu'être*, ch. 4.

14 LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 188.

15 O. ARDILLAS et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 108.

la philosophie a redécouvert dans l'événement de l'irruption des pauvres la Transcendance de Dieu dans la *praxis* politique (action et passion), unissant ainsi l'action éthico-sociale et la contemplation religieuse, sans manquer de prendre en compte les apports des sciences humaines et sociales qui interprètent la réalité historique et permettent sa transformation en une réalité plus humaine.

Les termes utilisés ci-dessus : « politique », « praxis », « contemplation de la transcendance », sont à concevoir ici dans un sens large, c'est-à-dire : la « politique » comme lutte pour la justice, la reconnaissance sociale mutuelle et le bien commun ; la « praxis » entendue à tous ses niveaux, aussi bien strictement politique, que social, économique, pédagogique, culturel, théorique (y compris philosophique) et religieux. Et la « contemplation de la transcendance », non seulement aristotélicienne comme théorique et métaphysique mais surtout comme pratique, éthique et religieuse.

En ce qui concerne la philosophie de la libération (génitif objectif et subjectif !), l'irruption des pauvres et de l'option préférentielle lui a fourni un nouveau point de départ et un nouveau lieu herméneutique inculturé, sans lui faire perdre, cependant, sa validité universelle. Il s'agit d'une universalité située – à la fois historiquement et culturellement – et donc ni univoque ni dialectique mais analogique.

3. La Transcendance, constitutive d'éthique et de politique ?

Cette expérience latino-américaine peut-elle être appliquée à d'autres traditions ? Oui, parce que chez les pauvres – dépourvus des privilèges du pouvoir et de l'avoir – la dignité humaine indéfinissable de chaque homme et de chaque femme, par le simple fait d'être tel, apparaît comme plus nue et plus transparente.

Kant affirmait déjà son caractère de fin en soi, d'une manière strictement philosophique, bien que dans la tradition judéo-chrétienne. Il donnait ainsi une base au sentiment universel actuel sur les droits inaliénables de l'homme.

D'autre part, l'extension universelle de cette expérience présuppose deux assertions de Lonergan avec lesquelles je suis d'accord, mais qui peuvent être contestées, à savoir : 1) que « l'amour de Dieu » (ou, j'interprète, du Saint Mystère) « versé dans nos cœurs » (en comprenant le “de” comme un génitif subjectif et objectif) est propre à la

Thème

conversion religieuse (dans toute religion en tant que telle) ; et 2) que la conversion éthique n'est pas efficace s'il n'y a pas aussi une conversion affective dont le degré ultime (au moins implicite) est la conversion religieuse¹⁶.

De cette façon, il devient clair que la transcendance – même la transcendance religieuse – est constitutive (au moins implicitement) de l'éthique et de la politique, c'est-à-dire de la relation avec les autres hommes et avec la communauté de la *polis*, y compris au niveau international. Et l'éthique articule la transcendance (religieuse et métaphysique) et la politique (au sens large et strict), puisque cette dernière doit être orientée et est jugée par la transcendance éthique.

À son tour, la transcendance – si nous la concevons pleinement, tant au niveau religieux que métaphysique – « ne se réalise pas dans l'ignorance des hommes et des choses », comme l'affirme Lévinas¹⁷. La relation avec la Transcendance se joue alors dans les relations éthiques entre les hommes et dans la transformation politique du monde et de la société en un monde plus juste et plus humain pour tous, en particulier pour les victimes historiques. De plus, de cette manière, le devenir immanent de la Transcendance transforme l'éthique et la politique de l'intérieur, en les libérant de manière critique de toute éventuelle auto-absolutisation (à ne pas confondre avec l'autonomie).

Juan
Carlos
Scannone

De même que dans l'œuvre d'art la surabondance du beau n'apparaît pas visiblement, mais comme l'invisible du visible qui apparaît, de même l'excès de la Transcendance par rapport à l'éthique et à la politique, apparaît phénoménologiquement dans celles-ci sans être épuisé et sans finir de se donner.

La Transcendance semble imprégner l'éthique de la gratuité – qui l'affranchit de tout rigorisme – et la politique, l'amitié sociale, au-delà de la simple justice, tout en la présupposant.

Dans la surabondance de phénomènes saturés, comme l'émergence des pauvres en Amérique latine, se manifeste un avant-goût symbolique du « pas encore » au-delà de l'histoire dont la métaphore latino-américaine est la fête populaire. Car en AL, les pauvres savent

16 B. LONERGAN, « Natural Rights and Historical Mindedness », in Frederick E. Crowe, éd., *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan*, sj,

New York, Paulist Press, 1985, p. 169-183.

17 LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 50.

célébrer la vie et créer des espaces de liberté et de solidarité, même dans des circonstances de mort, d'oppression et de discrimination, comme celles que nous connaissons actuellement. Notamment en raison de leur sens sapientiel et religieux de la transcendance.

(Traduit de l'espagnol par J.-R. Armogathe. Titre original: La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política)

Juan Carlos Scannone, sj (1931-2019), étudia la philosophie à Buenos Aires, puis la théologie à l'Université d'Innsbruck. Après son doctorat en philosophie à Munich (1967), il revient à Buenos Aires où il enseigne au Colegio Máximo : il y sera le professeur du futur pape François. Rejoignant la pensée de la théologie de la libération, il a tenté de trouver à celle-ci une voie se démarquant autant du marxisme que du libéralisme. Une de ses œuvres traduite en français : La théologie du peuple. Racines théologiques du pape François, Paris, Éditions Lessius, 2017. Voir pour plus de renseignement l'article de G. ROSOLINO, ci-dessus.

Thème

La théologie de la libération – Un retour au fondement



Nous publions un document important pour l'histoire et la réception de la théologie de la libération. L'auteur a pris part aux origines de ce mouvement, mais il a progressivement adopté une attitude critique envers son inspiration marxiste. Cet article (paru en 2007, après la Déclaration d'Aparecida¹) a marqué sa rupture avec d'autres exposants de la TdL, dont son frère Leonardo. Les critiques (et la réponse de Clodovis Boff) ont été publiées dans la Revista Eclesiástica Brasileira en 2008 (en ligne).

Nous voulons dans la première partie poser une question de fond à propos de la Théologie de la libération (TdL). Notre intention n'est aucunement de disqualifier la TdL mais, avant tout, de la définir de façon claire et de la refonder sur ses fondements d'origine. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourra garantir ses indéniables qualités et son avenir.

En un second temps, nous présenterons la logique mise en œuvre par le Document d'Aparecida². Nous entendons montrer par là comment la TdL, ramenée à ses fondements, peut s'inscrire dans un plus large horizon et produire ainsi ce qu'elle a de meilleur.

Nous reconnaissons que l'analyse que nous ferons de la TdL est un peu laborieuse et sinueuse, tandis que la *Déclaration d'Aparecida* est très fluente et linéaire. De toutes manières, nous avancerons à grands pas sans pouvoir tout expliquer ni entrer dans les détails.

1. L'ambiguïté funeste de la TdL

1.1. La question : l'ambiguïté épistémologique sur le fondement

En parlant de la TdL, nous ne visons pas ici la TdL idéale, telle qu'elle fut projetée et proposée par ses *founding Fathers*, surtout par Gustavo Gutiérrez³. Nous parlons très précisément de la TdL

1 Voir la chronologie.

2 Le Document final de la 5^e Conférence, qui s'est tenue à Aparecida, a été publié en français : *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ. Pour que nos peuples aient la vie en lui*, Paris, 2008, 288 p. et en ligne sur divers sites. On sait que le cardinal

Bergoglio en fut un des principaux rédacteurs (NdT).

3 Gustavo Gutiérrez Merino, né en 1928, prêtre péruvien (entré en 1998 chez les Dominicains). Sa *Teología de la liberación* (1971) est le premier grand traité théologique sur la TdL (NdT).

« réellement existante », qui existe depuis quarante ans et dont l'évolution montre déjà des traits à critiquer et rectifier.

La TdL actuelle, en pratique et même ouvertement, accorde la primauté (priorité ou centralité) au pauvre et à sa libération. L'option pour les pauvres serait son axe, son centre épistémologique. On dit aussi que le pauvre ou la réalité du pauvre est le « point de départ » de cette théologie. Elle adopte « la perspective du pauvre ». Tout cela est bien connu et c'est ce qui caractérise cette théologie.

La priorité du pauvre et de sa libération est devenue pour la TdL un présupposé « évident par soi-même ». Ce qui ne semble pas poser de problème. Et pourtant cela reste théoriquement imprécis et confus, permettant des ambiguïtés, des équivoques et des simplifications.

Sans aucun doute, l'option pour les pauvres, comme thème fondamental, est théologiquement fondé dans la Bible et la tradition. Néanmoins, comme principe épistémologique particulier, ouvrant une perspective déterminée, elle reste largement non pensée et non discutée dans les milieux « libérationnistes ». Elle est là, sans considération épistémologique et engendre de la confusion, en théorie comme en pratique.

Du reste, le langage « libérationniste » lui-même manque de rigueur. Jon Sobrino⁴, par exemple, parle des pauvres comme de l'instance qui donne à la foi sa « direction fondamentale » et comme étant « son lieu le plus décisif ». Il est clair que ces deux adjectifs, « fondamental » et « décisif » sont utilisés avec imprudence. Car cela n'appartient pas aux pauvres mais à « la foi apostolique transmise par l'Église », comme le rappelle opportunément la *Notification* romaine, mettant en question certains points de la christologie de ce théologien (n. 2). Tout au plus peut-on deviner et peut-être justifier ce que Sobrino entend par ces expressions.

Maintenant, lorsqu'on se demande si le pauvre est au principe et s'il ne précède pas le Dieu de Jésus Christ, la TdL recule, sans le nier – et ne pourrait pas ne pas le nier, parce que Dieu est par définition, en premier lieu. La raison et la foi sont unies sur ce point. C'est d'ailleurs en théologie une « évidence criante » qui devient paradoxalement une « évidence aveuglante ». La TdL n'affirme pas pour autant

4 Jon Sobrino, sj, né en 1938, fut au Salvador un proche de saint Óscar Romero (1917-assassiné en 1980). Deux de ses livres ont fait en 2017

l'objet d'une « notification » de la Congrégation pour la doctrine de la foi (en ligne sur le site de la Congrégation) NdT.

à la fois la primauté épistémologique du pauvre et sa libération. Et ne rejette pas explicitement la primauté de Dieu et de la foi. Ce qui pose problème dans la TdL, c'est son imprécision sur une question méthodologique capitale.

Car si on entend par « statut épistémologique » la base solide et le cadre sûr qui confèrent à une discipline scientifique l'ordre de son discours, nous devons dire que c'est justement ce qui fait défaut à la TdL. Et il est à craindre que l'usage, en théologie, d'un langage analogique (libération : sociale et spirituelle ; pauvre : économique et existentiel ; royaume : de justice et de grâce etc.) au lieu de résoudre la difficulté, complique encore l'absence de définition théorique, en favorisant un glissement du discours qui permette au théologien, acculé au plan sémantique, de passer subrepticement à un autre plan. L'analogie se transforme alors, d'indispensable instrument de toute articulation théologique, en « subterfuge de l'indécision ».

Nous pouvons dire que la TdL vit le « drame théorique » suivant : ce qui est décisif demeure dans l'indécision. D'où *son manque de consistance épistémologique*. Mais sans consistance épistémologique, comment une théologie peut-elle avoir une consistance théorique ? Et sans une théologie consistante, comment une pastorale qui s'y appuie peut-elle être consistante ?

Clodovis
Boff

Alors, dans une telle situation d'indécision, la tendance est d'aller « vers le bas », pour des raisons qui ne sont pas à discuter ici, mais que tout théologien peut flairer. Ainsi, dans ce contexte d'hésitation épistémologique, entre Dieu et le pauvre, le pauvre prend l'avantage. Entre le salut et la libération, celle-ci est favorisée. Et de la sorte, à la faveur du brouillard épistémologique dans laquelle elle plonge, la TdL introduit furtivement le primat du pauvre.

En résumé : faute d'une épistémologie rigoureuse et claire, la TdL avance dans des ambiguïtés : et en avançant dans des ambiguïtés, elle tombe dans une erreur de principe. Et d'une erreur de principe ne peuvent sortir que des effets funestes, comme nous le verrons peu après.

C'est un fait que la TdL a tout fait « dans l'optique des pauvres ». Elle le dit, elle le veut et elle le fait concrètement. Il suffit d'analyser sa production la plus récente où le parti-pris épistémologique « libérationniste » est plus qu'évident. La « pastorale de la libération » elle-même, qui est mise en œuvre notamment dans la « pastorale sociale »

et dans les « communautés de base », est tout entière centrée sur les pauvres.

D'autre part, que la foi dans le Dieu révélé soit le principe premier de la théologie, cela est accepté sans aucune difficulté par la TdL. Mais ce principe n'est pas vraiment mis en œuvre ici. Il représente une hypothèse, un donné de départ, laissé de côté, qui n'est pas un principe opératoire. C'est un article de foi qui est confessé, mais qui n'est pas situé dans une perspective théorique, qui donne sa couleur dominante à tout le discours de la libération. Qu'il lui donne une certaine couleur est inévitable, puisqu'il s'agit de théologie, mais c'est une couleur fanée, pour ne pas dire une simple nuance.

C'est ici que se trouve le nœud du problème : car si le primat de la foi ne peut pas être tenu pour acquis du point de vue existentiel, il ne peut pas l'être du point de vue épistémologique. Le principe-foi doit rester toujours actif, non seulement dans la pratique de la vie mais aussi en théologie théorique. Or chaque fois que ce principe s'est maintenu vivant, comme *sensus fidei*, il a préservé les bons théologiens de la libération des erreurs les plus graves, comme celles qui touchent au principe directeur de la théologie.

Thème

1.2. L'inversion et l'instrumentalisation qui en découle

Alors, que se passe-t-il dans la pratique théorique de la TdL ? Il se passe une « inversion » du primat épistémologique. Ce n'est plus Dieu, mais le pauvre, qui est le premier principe opératoire de la théologie. Mais une telle inversion est une erreur de priorité ; en outre, c'est une erreur de principe et par conséquent de perspective. Ce qui est grave, pour ne pas dire fatal.

Que le pauvre soit un principe de théologie ou une perspective (optique ou focale) est possible, légitime, et même opportun. Mais comme principe second, comme priorité relative. Si tel est le cas, une théologie, comme la TdL, qui part de ce principe, ne peut être qu'une « théologie secondaire » qui suppose comme base une « théologie première ».

Il ne semble pas cependant que la TdL en ait conscience, puisqu'elle se pense, à tous égards, comme une théologie entière, autonome, se substituant à (ou dispensant de) une « théologie première », et fusionnant ou, mieux, confondant le niveau transcendantal et le catégoriel. Dans sa pratique théorique, elle persiste à poser le

pauvre comme son principe, son centre et sa fin. Et même si elle ne fait pas cela en plein consentement épistémologique, le résultat, en pratique, est le même, et cela, comme nous l'avons dit, en raison de l'ambiguïté du traitement de cette question essentielle.

Or lorsque les pauvres reçoivent le statut d'un *primum* épistémologique, qu'advient-il de la foi et de sa doctrine au niveau théologique et pastoral ? Il se produit une instrumentalisation de la foi en fonction des pauvres. On tombe dans l'utilitarisme ou le « fonctionnalisme » par rapport à la Parole de Dieu et à la théologie en général.

L'utilité de la foi est certaine, mais elle ne constitue pas l'élément principal ni le plus important. Une foi utilisée principalement sur le mode instrumental souffre fatalement d'une *diminutio capitis*. Elle est soumise à une sélection, à une interprétation en accord avec ce qui intéresse « le point de vue des pauvres ». Certes, la foi remplit tout à fait ce point de vue, mais elle le déborde aussi, de tous côtés, à l'infini.

Contre les critiques qui l'accusent d'œillères épistémologiques, la TdL fait appel à des idées comme « les marges de gratuité » et « la réserve eschatologique » pour affirmer son respect de la transcendance de la foi. Mais en vérité la part de la transcendance est, dans cette théologie, une part mineure et peu pertinente, la « part du lion » étant, comme toujours, une « lecture libératoire » de la foi.

Clodovis
Boff

La conséquence inévitable est une réduction de la foi et, spécialement, sa récupération politique. Nous parlons ici, de façon critique, de la transformation de la foi en idéologie. Ce qui se produit chaque fois qu'une idéologie reçoit le sens précis que lui donne le Magistère : une foi qui déchoit de son niveau transcendantal à l'immanence politique.

1.3. Gravité de la question et gravité des équivoques

C'est donc ici le point faible de la TdL : le manque de clarté quant à la portée épistémologique de l'option pour les pauvres. C'est un thème clair, mais cela ne peut pas servir de principe à constituer et construire une théologie. Or le manque de clarté sur le principe entraîne nécessairement un manque de clarté sur le caractère théologique du discours. D'où le caractère indéfini du discours actuel de la TdL, qui oscille entre un discours religieux et un discours social et politique.

Rien n'exprime mieux l'ambiguïté et la confusion dans laquelle travaille la TdL sur ce point, que la polémique qui se lève chaque

fois qu'on parle du « point de partance » de la théologie et de la pastorale. Pour la TdL, c'est très clair : le point de partance doit être « la réalité des pauvres ». Mais on ne voit pas qu'on confond ici deux sens de l'expression « point de partance » : un simple commencement (matériel, thématique, chronologique ou encore pratique) ou un principe (formel, herméneutique, épistémologique ou encore théorique). Or « les pauvres » peuvent être un point de partance comme commencement (commencement d'un discours), mais non comme principe (critère déterminant).

Certes, « les pauvres » peuvent aussi être un principe, fournissant ce qu'on appelle « le point de vue des pauvres ». Mais ici encore il ne peut s'agir que d'un principe second et subsidiaire, et non d'un principe premier et dirigeant, comme nous l'avons déjà dit. Mais dans la discussion, la TdL tombe dans le quiproquo, en revêtant inconsciemment son point de partance, les pauvres, de la dignité d'un principe premier ou fondamental. D'où par conséquent l'erreur de se prendre pour une théologie à part entière.

Mais à agir de la sorte, nous le répétons ici, la TdL montre qu'elle ignore son statut propre : celui d'être précisément une « théologie du second ordre », qui présuppose en théorie une « théologie du premier ordre », comme l'espèce présuppose le genre. Elle ne se rend pas compte que pour être un bon théologien, il ne suffit pas de n'être qu'un théologien de la libération, il faut aussi, et principalement, être « un théologien de la foi » (si on peut se permettre ce pléonasme).

Par manque de rigueur, de clarté et de vigilance épistémologique, la TdL se trouve sur un plan incliné, glissant toujours davantage et tombant dans le défaut mortel que nous avons indiqué : le biais de l'inversion du principe et de l'instrumentalisation sociale, politique et idéologique des contenus de la foi qui en est la conséquence. Nous disons un défaut « mortel », parce que, mené à son terme, il aboutit à la mort de la TdL, ce qui serait une immense perte pour les pauvres et pour l'Église.

Comme on voit, nous nous trouvons ici devant une « question de principe ». Et cette question de principe est, par définition, une question grave dont les conséquences peuvent être fatales. Et dans une question grave on ne peut pas se permettre de prendre une position problématique, nébuleuse et équivoque. Une question sur le fondement est une question fondamentale. Si le fondement est mal posé, la stabilité de tout l'édifice est compromise. Et ainsi donc,

Thème

comment une théologie peut-elle se développer sans tomber en permanence dans des apories ?

1.4. Gravité des conséquences

Si la question et ses équivoques sont graves, les résultats sont tout aussi graves. Car un principe informe tout un discours. Lorsqu'on commence une promenade dans une mauvaise direction, plus on avance, plus on s'éloigne du but. Et ainsi les fruits de la TdL, qui sont certes notables, finissent par « rater leur coup » et se détériorent avec le temps. Le résultat général de l'inversion pratique de principe (de Dieu aux pauvres) a pour conséquence d'affaiblir et même de vider l'identité chrétienne, et cela sur plusieurs plans :

1 – au plan théologique. La théologie perd son caractère propre, quand elle adopte un ton plus sociologique et politique, ou ici de type religieux-pastoral. Elle perd sa fécondité théorique, ses productions se réduisent chaque fois davantage à n'être que des « variations sur le même thème ». Pire encore, les grandes intuitions de la TdL ont vu des slogans répétés *ad nauseam*, surtout dans la « vulgate militante » de la TdL.

2 – au plan ecclésial. La « pastorale de la libération » devient un bras de plus du « mouvement populaire ». L'Église « se déguise ». Elle se vide même physiquement, elle perd ses agents pastoraux, ses militants, ses fidèles. Les « gens du dehors », à part les militants, ne sont guère attirés par « une église de la libération ». Car pour l'engagement, ils ont des ONG, mais pour l'expérience religieuse, ils ont besoin de davantage que d'une simple libération sociale. De surcroît, en ne réalisant pas l'ampleur et la pertinence sociale de l'actuelle inquiétude spirituelle, la TdL se montre culturellement myope et historiquement anachronique, autrement dit « aliénée » de son temps.

3 – au plan de la foi. Réduite à une idéologie de mobilisation, la foi perd à chaque fois de sa substance, jusqu'à se vider complètement. Ce qui reste est « une herméneutique chrétienne de l'existence humaine », telle qu'elle est exprimée de manière exemplaire dans la vulgate théologique qu'on appelle le « rahnerisme »⁵, qui sous-tend la TdL et qu'on ne peut pas discuter ici. Bref, la substance de la foi se réduit à un simple discours, donc à quelque chose qui n'est pas

5 Il s'agit de la théologie de Karl Rahner, désigne ici sa théorie du « chrétien
sj (1904-1984), expert au Concile. Cela anonyme », à la foi implicite (NdT).

pertinent, car ce qu'on entend dans les milieux « libérationnistes », c'est que ce qui importe est moins l'Église ou le Christ que le Royaume.

La « preuve par les fruits » montre que la TdL a besoin d'une sérieuse dose de critique et d'épistémologie et, plus encore, de fertiliser ses racines.

1.5. Pourquoi l'inversion fondamentale de la TdL : le choc de la rencontre avec la pauvreté

Nous devons, à ce stade, comprendre, sans nécessairement approuver, les raisons qui ont conduit la TdL à se concentrer *de facto* sur les pauvres, en laissant dans l'ombre le *fundamentum fidei*. Notre propos sera ici très synthétique.

L'explication la plus immédiate a déjà été mentionnée : le mépris de l'épistémologie et l'inversion du principe qu'il a tacitement permis. Les pauvres et leur libération ont pris la place de Dieu et du salut (sans parler aussi de l'inversion existentielle qui sous-tend l'inversion épistémologique et concerne le primat du Christ dans la vie même).

Pour parler de façon générale, on peut trouver derrière cette inversion une donnée historique et existentielle sur laquelle, à juste titre, insiste la TdL : « l'expérience de Dieu dans les pauvres » : c'est le drame social de l'Amérique latine, fait de pauvreté, d'oppression, d'exclusion. L'« irruption des pauvres » dans l'Église a tellement ébranlé la théologie qu'elle a basculé dans ses fondations. Nous nous trouvons devant une inversion épistémologique : l'après est venu avant. Ce n'était pas précisément comme ça (*de iure*), mais c'est ce qui se produisit (*de facto*). La foi ne paraissait pas assez forte pour maintenir ou récupérer sa position centrale. Et par conséquent le principe *in se* (absolu) a cédé la place au principe *secundum quid* (relatif). Le « régime des excellences », où Dieu tient la première place, a été écrasé par le « régime des urgences », où les pauvres viennent en premier lieu. De la sorte, l'« urgence historique » conduisit à investir au maximum dans le contenu de la foi ce qui fut considéré comme l'objet principal : la libération historique des opprimés. Avec par conséquent la tentation du « n'importe quoi épistémologique » à la Feyerabend⁶ : tout est permis (*anything goes*) en théologie, tant que les pauvres en profitent.

6 Paul FEYERABEND (1924-1994), philosophe des sciences d'origine autrichienne, auteur de *Contre la méthode*,

Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance (1975), Paris, Le Seuil, 1979 (éd. poche, 1988) NdT.

Mais, comme le magistère ne cesse de le rappeler, cet immédiatisme, avec tout son pathos, se traduit à plus ou moins long terme, par de nouvelles formes de pauvreté et d'oppression. Et de fait, l'histoire montre de nombreux exemples où l'incohérence de la vérité se paie par l'incohérence politique. Seule la vérité libère (*Jean 8, 32-36*). Pour parvenir en vérité à la libération, il faut davantage que la libération : il faut, disons-le sans crainte, le salut ! *Seule la transcendance rachète l'immanence.*

1.6. La reddition à l'esprit de la modernité

Il y a encore une autre raison pour expliquer pourquoi la TdL s'est concentrée sur la question de la lutte contre la pauvreté. C'est le tribut qu'elle paie, de façon plutôt naïve, à la modernité tant vantée et à sa « révolution copernicienne » si glorifiée. En fait, la modernité place l'homme au centre, à la place de Dieu. C'est le tournant anthropocentrique : l'homme, avec sa raison, sa liberté et son pouvoir, comme le nouvel axe du monde.

Laissons ici de côté la tendance de l'homme post-lapsaire (et pas seulement l'homme moderne) à cette inversion et aussi les tentatives théoriques pour la justifier, comme celle des Sophistes, avec sa devise « L'homme mesure de toute chose », réfutée par Platon, et la « théologie politique » de Varron, réfutée, elle, par Augustin dans la *Cité de Dieu*. Contrairement à ces tentatives, l'assaut de la modernité a un caractère macroscopique, c'est-à-dire civilisationnel.

Clodovis
Boff

Le fait est que la théologie chrétienne a elle aussi cédé à la dérive anthropocentrique de l'esprit moderne, et elle le fit sans prendre clairement conscience du prix à payer pour la foi. Ce qui s'est produit dans le protestantisme avec la « théologie libérale » de Schleiermacher, à laquelle Barth a opposé sa « théologie dialectique » (mais qui ne fut pas dialectique au point de pouvoir incorporer les défis anthropologiques légitimes soulevés par la modernité).

Dans le catholicisme, la « modernisation » théologique est d'abord venue avec le modernisme, réprimé par Pie X, puis, sous le nom de « tournant anthropologique », avec Rahner et sa « théologie transcendente » qui connut quelque succès et envers laquelle de grands théologiens, comme Lubac, Balthasar, Ratzinger maintinrent une soupçonneuse distance (sans pour autant procéder à une critique approfondie). Ce fut alors que la théologie s'est « anthropologisée », avec l'homme comme soleil et Dieu comme son satellite.

Ajoutons que cette anthropologisation modernisante a eu pour précurseurs Luther, avec son « sotériologisme » (Dieu pour moi) et Kant avec son moralisme (Dieu comme postulat de l'ordre moral). Mais ce fut Feuerbach qui mena ce processus à son comble en annonçant le premier principe de sa *Philosophie de l'avenir* (1843) :

Les temps *modernes* ont pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu – la transformation et la résolution de la *théologie* en *anthropologie*.

C'est alors que survint une théologie qui, dans la danse obligée avec la modernité, se laissa porter par elle, au lieu de guider sa partenaire.

Il est compréhensible, dans ce contexte, que la TdL aussi se soit engagée dans la voie anthropologisante de la modernité. Sauf que pour elle, le centre n'était plus simplement l'homme mais le pauvre. Il s'agissait d'une « anthropologie de la libération ». De sorte que le nouveau centre thématique, la nouvelle perspective, menaçait de supplanter l'ancien centre de la foi, pour faire résonner comme un refrain : *omnia ad maiorem pauperis gloriam, etiam Deus*.

Thème

Cette inversion anthropocentrique a entraîné une instrumentalisation générale à laquelle la modernité a soumis toutes les valeurs. Les penseurs de l'École de Francfort ont dénoncé ce savoir éclairé, essentiellement technique et instrumental, se présentant comme l'unique source possible de bonheur et de libération. Et aussi Martin Heidegger avec sa théorie du *Ge-stell* (« l'arrondissement de la technique »). La religion n'a pas échappé à cet « arrondissement ». Au plan économique, la manipulation dont elle a souffert aux mains du capitalisme, qui est le produit le plus consistant de la modernité, n'est que trop connu. Et au plan socio-politique, elle est devenue un *instrumentum regni*, cette religion civile de Hobbes et de Rousseau. Disciple de Zwingli, Thomas Érastus (1524-1583) fut le premier théoricien à légitimer la soumission de la religion au pouvoir civil.

Quant à la TdL, elle cédait à la tentation de politiser la foi, dans la mesure où elle encourageait les chrétiens à la lutte sociale sous l'étendard, de saveur maurrassienne, « libération d'abord ». Le christianisme est ici pris comme *instrumentum regni* des pauvres, il est toujours instrumentalisé pour cela. Dans cette perspective, la foi est vue avant tout comme une fonction de libération des pauvres.

L'histoire montre qu'en chemin la religion politisée finit toujours par se dissoudre en politique qui, en l'absorbant, devient elle-même une

religion de substitution, *Ersatzreligion*. Les totalitarismes ne sont rien de plus que l'expression extrême de la sécularisation de la religion, autrement dit : de son anthropologisation radicale, comme l'a vu, entre autres, Karl Löwith⁷. Pour sa part, Carl Schmitt a montré que la politique moderne est, au fond, une religion sécularisée⁸. L'État serait un dieu visible que Hobbes avait déjà représenté comme le Léviathan.

C'est la même chose : le sort fatal de ceux qui prennent la place de Dieu et qui s'en servent est de se prendre pour Dieu. Et de la même manière, une TdL qui « consomme » la foi chrétienne surtout pour la libération risque de consommer cette foi et elle-même avec. La « libération » peut dévorer la « théologie ».

1.7. Le surnaturalisme de la foi : responsable de la mondanisation de la foi

Mais pourquoi la modernité a-t-elle tout anthropologisé et même tout politisé, y compris la foi chrétienne ? Comme l'a montré en particulier Hans Blumenberg⁹, cela est dû, en grande partie, à une réaction violente contre le « totalitarisme idéologique » d'une Église de chrétienté, quel que soit son nom : surnaturalisme, augustinisme politique, spiritualisme, fondamentalisme ou intégrisme.

Clodovis
Boff

Par conséquent, le christianisme, par sa tendance à un extrémisme « intégriste », est en partie responsable de l'extrémisme « mondain » de la modernité qui lui est diamétralement opposé. De surcroît, à l'occasion de l'ouverture conciliaire, l'extrémisme moderne a réussi à pénétrer, en intrusion et même en rupture, au sein même de l'Église.

Par conséquent, l'« irruption du monde » dans l'espace ecclésial comportait un risque de « mondanisation » de la théologie, tout comme l'« irruption des pauvres » dans la théologie sud-américaine. Sauf que, dans ce dernier cas, le processus s'est déroulé à gauche et a été en grande partie contenu par le *sensus fidei* des simples fidèles comme de leurs pasteurs.

Mais avec le changement d'époque qui s'ouvre, après la thèse de la chrétienté et son antithèse, celle de la modernité, une chance histo-

7 *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, 1949, trad. fr., Gallimard, 2002.

8 *Théologie politique*, 1922, trad. fr. Paris, Gallimard, 1988.

9 *La légitimité des temps modernes*, 1^{re} éd. 1966, 3^e éd. 1997, trad. fr. (sur la 2^e éd.), Paris, Gallimard, 1999.

rique est offerte à l'Église d'une synthèse : l'harmonie entre la foi et le monde, et, en particulier, entre la foi chrétienne et la politique de la libération.

En concluant cette première partie, je voudrais souligner que ce questionnement critique sur les fondements de la TdL ne signifie aucunement une réfutation de ce courant, mais le souci de le resituer sur ses fondements d'origine. C'est la seule façon de sauver la TdL, et ainsi de sauver les fruits précieux qu'elle a produits, et tout *particulièrement l'option préférentielle pour les pauvres et la foi comme force de libération.*

Cette première partie n'est que la *pars destruens* de ma réflexion, même si j'ai clairement indiqué les éléments de la solution. Pour la *pars construens*, je me tournerai vers la *Déclaration d'Aparecida*. Les raisons de ce choix seront données par la suite.

2. Aparecida : la clarté du principe

2.1. Appréciation générale du *Document* : pourquoi y ai-je recours ?

Thème

Disons pour commencer qu'Aparecida récapitule et porte à maturité tout le chemin parcouru par notre Église sud-américaine et caraïbe. C'est « une surprise de l'Esprit » (rien ne laissait prévoir ce magnifique résultat), un « miracle de Notre-Dame d'Aparecida » (qui, à la demande du Pape, a conduit les travaux), ainsi qu'un don du « Père des lumières » à toutes nos églises. Ce document honore l'épiscopat de notre continent.

Le succès du texte épiscopal repose, entre autres, sur les facteurs suivants : la maturité de notre Église latino-américaine, tant chez ses pasteurs que chez ses théologiens et ses communautés ecclésiales, le magistère de Benoît XVI, en particulier son message à l'ouverture de la Cinquième Assemblée et, surtout, le souffle de l'Esprit saint, invoqué par tant de fidèles de nos communautés « en union avec Marie, mère de Jésus » (*Actes* 1, 14).

Mais ce qui nous amène à recourir au *Document d'Aparecida* pour la remise en cause de la TdL, c'est le fait que ce texte démontre clairement comment il est possible de résoudre de manière satisfaisante la *vexata quaestio* que nous avons posée : l'articulation correcte entre foi et action libératrice. Comme nous l'avons vu, cette relation, la TdL ne l'a pas résolue de manière satisfaisante, parce qu'elle partait d'un principe équivoque, pour ne pas dire erroné.

Aparecida a résolu cette relation, en l'articulant de manière heureuse et ce précisément parce qu'elle est partie d'un principe clair et correct, comme nous allons le montrer.

2.2. Une confrontation instructive entre Aparecida et TdL

Il est utile d'établir ici une brève comparaison entre la méthodologie de TdL et celle d'Aparecida. Nous pouvons, en bref, présenter cette confrontation de la façon suivante : *TdL part du pauvre et rencontre le Christ ; Aparecida part du Christ et rencontre le pauvre*. Dire qu'il s'agit de méthodologies mutuellement complémentaires est peu de chose. Il est aussi et surtout nécessaire de voir les différences respectives et la hiérarchie qui s'impose entre les deux.

En effet, la méthodologie d'Aparecida est originale et principale, tandis que l'autre ne peut être que dérivée et subordonnée. Par conséquent, la première est également plus large. Car si Benoît XVI a eu raison, d'un point de vue théologique, lorsqu'il a déclaré, en ouvrant le cinquième Celam : « l'option pour les pauvres est implicite dans la foi au Christ », il est clair que si le principe du Christ inclut toujours les pauvres, le principe du pauvre n'inclut pas nécessairement le Christ. En d'autres termes : pour être chrétien, il est absolument nécessaire de s'engager envers les pauvres : mais pour s'engager envers les pauvres, il n'est pas du tout toujours nécessaire d'être chrétien.

Clodovis
Boff

De plus, la méthodologie d'Aparecida est plus *logique* : du Christ on va nécessairement vers les pauvres, mais pas nécessairement des pauvres vers le Christ. Pour ces raisons, la méthodologie d'Aparecida peut inclure celle de la TdL et peut la fonder, alors que la réciproque n'est pas vraie.

2.3. L'enjeu décisif : le point de départ formel ou fondateur

Rappelons que notre questionnement dans ce travail tourne autour du *principe* de la TdL. Or toute théologie, pour se renouveler et même se corriger, a toujours besoin de « revenir à la source », à son principe vital, à sa racine.

Or la source originelle de la théologie n'est autre que la foi en Christ. C'est vrai : « seul Jésus sauve », et « sauve » même, en théologie, l'option pour les pauvres. C'est le grand principe de tout dans le christianisme, dans la vie comme dans la pensée. Et de cette *arché*, la

foi en Christ, s'ouvre la véritable perspective de toute la théologie authentiquement chrétienne : voir tout « à la lumière de la foi », ou en d'autres mots, à la lumière du Dieu de Jésus-Christ. Aristote appelle parfois le *principe directeur* : *kyrios*. Or, le *kyrios* de la théologie ne peut pas être autre que le *kyrios* de la foi, de l'Église et de l'histoire. Mais comment une telle « seigneurie épistémologique » est-elle traitée dans le discours concret de la théologie ?

C'est précisément là que le *Document* d'Aparecida nous semble pouvoir servir de modèle. Tout y part du Christ et, de cette *arché*, on retrouve toutes les grandes questions qui interpellent l'Église, dont (et surtout) la question des pauvres et de l'engagement libérateur (et, en même temps, le problème actuel du péché et de la recherche du divin, de sorte que le document fait « d'une pierre deux coups »).

Et même lorsque la cinquième Conférence part des pauvres, suivant la méthode « voir, juger, agir », elle ne le fait que matériellement (à la satisfaction de la TdL), puisque formellement elle part toujours du Christ. En d'autres termes, le point de vue des pauvres est essentiellement placé dans une perspective antérieure et plus large qui est celle de la foi christologique. Celle-ci n'y est pas seulement présupposée mais elle soutient l'ensemble du discours pastoral, lui donnant sa forme vitale et même son langage. C'est ainsi que le *Document* parle toujours du Christ sur un « ton plus élevé » que de la manière dont il parle des pauvres, pour reprendre une heureuse expression de Karl Barth.

En vérité, l'heureuse articulation qu'Aparecida a établie entre foi et engagement était déjà donnée en filigrane par le titre même de cette Assemblée : (1) *Disciples* (2) *et missionnaires de Jésus-Christ*, (3) *afin que nos peuples aient la vie en Lui*. Les évêques ont seulement eu pour tâche de le développer au maximum.

Nous analyserons ci-dessous comment l'épiscopat d'Amérique latine et des Caraïbes, dans l'exercice de son discours pastoral, s'est désengagé de cette tâche. Pour une telle analyse, quelle méthode devrions-nous utiliser ? Écartons d'emblée, comme intellectuellement malhonnête, un « orpailage herméneutique » qui ne retient que ce qui l'intéresse, aux dépens de l'essence du *Document*.

Nous allons plutôt chercher à mettre en évidence le développement du *Document*, autrement dit sa logique interne, et les principes qui donnent au texte sa structure et son dynamisme. En remontant aux principes, nous pensons pouvoir saisir l'essentiel du *Document*.

Thème

Ajoutons que constater les ombres de l'enseignement magistériel d'Aperecida est une évidence pour tout théologien qui se veut critique ; mais par rapport à notre problématique, elles nous semblent trop peu pertinentes pour nous y arrêter.

2.3.1. Point de départ : la foi comme rencontre avec le Christ

Le *Document* commence bien, il commence là où il devait commencer : « Nous sommes aimés et sauvés en Jésus, Fils de Dieu, le Ressuscité, vivant au milieu de nous ». La foi au Christ est une expérience de rencontre : le mot « rencontre » se trouve employé 128 fois dans le *Document*. Il s'agit là de l'essence intime de la foi chrétienne : une rencontre de personne à personne, une rencontre vivante avec le Christ vivant. Le *Document* va plus loin : cette rencontre est nécessairement une transformation, elle transforme la vie à tous les niveaux : personnel, communautaire, social et environnemental.

Commentons : le point de départ formel du *Document* n'est pas la réalité, l'histoire, la praxis, ni même le pauvre et la souffrance. Mais ce n'est pas non plus la doctrine de la foi, les principes dogmatiques. Le point de départ est Celui qui est, selon les paroles de l'Écriture, le Principe proprement dit, l'Alpha de tout, le Premier-né, le Prince dans l'absolu.

Clodovis
Boff

Le texte d'Aperecida a si fortement souligné la primauté de l'option pour le Christ qu'il ne s'est pas attardé sur le côté négatif qui existe en réalité dans le monde (et même dans l'Église). Il se veut seulement en faveur du Christ, en faveur de ceux qui sont éloignés de la foi, en faveur des pauvres et de leur libération.

Pour la foi au Christ, le *Document* se sert d'expressions qui veulent ôter de la foi ce sentiment de banalité dans lequel elle est souvent enveloppée, en faisant ressortir sa saveur native et son rayonnement d'excellence. Il affirme que la foi est « une grande nouvelle » (n. 348), qui ne perd jamais sa force.

Le Christ nous a été donné, plénitude de la Révélation de Dieu, un trésor incalculable, la « perle précieuse » (*Matthieu* 13,45-46), le Verbe de Dieu fait chair, Chemin, Vérité et Vie des hommes et des femmes pour qui s'ouvre un destin de parfaite justice et de bonheur. Il est l'unique Libérateur et Sauveur qui, par sa mort et sa résurrection, a rompu les chaînes oppressives du péché et de la mort ; il

règle l'amour miséricordieux du Père et la vocation, la dignité et le destin de la personne humaine (n. 6).

En plaçant le Christ au début du *Document*, le CELAM a fait surgir une source pleinement théologique qui s'est répandue en termes existentiels. Ce qui suscite la sympathie et entraîne un consensus immédiat. C'est donc un « grand coup » de nos pasteurs, dès le début ! Mais quelles sont les conséquences concrètes de ce magnifique point de départ ?

Il implique d'abord de favoriser de toutes les manières une relation interpersonnelle avec le Christ. C'est précisément ce que signifie « être un disciple » : nous sommes ici renvoyés sur le terrain de la spiritualité ou de la mystique.

Cette priorité ne s'impose pas seulement « aux autres », comme peuvent le penser les agents pastoraux. Elle s'impose à tout chrétien. L'évangélisation commence comme une auto-évangélisation.

Cet appel à rencontrer le Christ dans la prière, la Parole, l'Eucharistie s'adresse aussi aux pasteurs (n. 177), y inclus les évêques (n. 186) et tous les autres pasteurs : les prêtres (n. 199), les curés (n. 201), les séminaristes (n. 319) et tous les autres agents pastoraux en général (n. 352).

Cette implication personnelle à la conversion est impressionnante et émouvante, elle est même neuve et presque étrange dans un document pastoral adressé « aux autres », au peuple, sans inclure normalement ceux qui la rédigent.

Pour mettre en œuvre pastoralement cette « rencontre avec le Christ », contenu existentiel de la foi, Aparecida formule une proposition concrète pour tout le continent (n. 277) : elle devrait impliquer toutes les forces pastorales. Il s'agit d'un « itinéraire de formation » précis (tout le ch. VI) qui a son cœur dans la mystagogie, c'est-à-dire dans une première initiation à la vie chrétienne (n. 286-294).

L'objectif de cet itinéraire est en effet d'« initier » la personne au mystère du Christ, c'est-à-dire de la conduire, comme par la main, à une rencontre directe avec le Christ. Comment ? Par l'écoute priante de la Parole, par l'exercice de la prière et par l'amour de l'Eucharistie.

Le premier effet intérieur de cette rencontre est la *conversion* : devenir une « créature nouvelle », un enfant de Dieu, avec une vie

nouvelle et un cœur nouveau. C'est là le vrai christianisme d'« initiés », de gens qui ont « senti Quelque chose », de « mystiques », que désirait Rahner. C'est aussi ici que surgissent la mission, l'engagement dans le monde, comme nous le verrons plus bas.

Telle est la donnée originaire de l'Église, originaire et originale, car elle confère de l'originalité à tout ce qui se trouve dans l'Église : sa parole, sa mission, son engagement pour la justice. Ce début christologique est juste, à la fois théologiquement et pastoralement.

Car notre catholicisme populaire, bien qu'exalté à Aparecida (n. 258-265) en tant que « trésor le plus précieux du peuple », est un catholicisme qui emprunte plus à la tradition qu'à la conviction personnelle, à la culture qu'à l'expérience spirituelle. D'où sa vulnérabilité aussi bien au prosélytisme des sectes qu'aux séductions matérialistes du laïcisme et de la sécularisation. D'où aussi le recul, qui a diminué depuis Medellín, mais reste important, en termes de conscience sociale et d'engagement politique.

Et le catholicisme des élites (évêques, prêtres, intellectuels et militants) est plus doctrinal qu'expérimental, plus idéologique que personnel, plus théorique qu'existential, plus moralisant que mystique, plus « musclé » que « cordial », bref plus pratique que « théo-pathique ».

Clodovis
Boff

Notons aussi la langue, le style du document : c'est un langage communicatif qui éveille la joie de croire, l'enthousiasme d'annoncer, l'ardeur de se battre. Il est aussi assez homogène, car son unité interne vient du centre vivant qui est le Christ, la foi vivante au Christ. C'est un langage spirituel dont la nouveauté tient à l'éblouissement d'une Rencontre. Il correspond à son thème : « exprimer ce qui est spirituel en termes spirituels », comme le voulait saint Paul (1 Corinthiens 2, 13).

Comment l'Assemblée épiscopale est-elle parvenue à un tel langage de véritable communication évangélique ? Ce n'est pas un simple effet littéraire, c'est parce que ce langage émanait de la vie et de l'expérience de notre Église, interprétée par nos pasteurs. Et un tel langage ne s'improvise pas en deux semaines : il témoigne de la vitalité spirituelle et pastorale de nos églises et de leurs pasteurs.

Soulignons rapidement quelques traits du langage d'Aparecida : il est léger, ni lourd ni ennuyeux ; il est clair et compréhensible ; il est positif, préférant l'encouragement à la critique, tout en restant réaliste et prophétique en même temps ; il est stimulant, serein, équilibré.

Disons pour conclure que le constat génial et inspiré des évêques fut de partir du point de départ de toute la vie chrétienne : le Christ, la foi en Christ, la rencontre vivante avec le Christ.

« Mais c'est l'évidence même », direz-vous. Mais c'est là une grande illusion, celle du « déjà vu » de l'expérience chrétienne, du « déjà connu » de la foi chrétienne qui n'offrirait plus aucune nouveauté et qui n'aurait plus besoin d'être, à chaque fois, redécouverte dans son éternelle originalité. Les évêques ne s'y sont pas trompés : comme les prophètes (et les poètes, et les enfants), ils ont vu « l'évidence », ils ont proclamé « l'évident ». Ce fut un trait de génie.

Répetons-le : le Christ, rencontré et suivi, est le principe déterminant de tout le reste. Ce que diront ensuite les évêques est éclairé et façonné par Lui, comme un vent qui courbe tout un champ de blé dans la direction où il souffle, comme une levure qui fait monter toute la pâte, comme du sel qui donne goût à tous les aliments.

2.3.2. Le déploiement de la foi : évangélisation et engagement

Thème

Toute la vie de l'Église découle de la rencontre avec le Christ, de la communion avec lui par la foi et surtout (ce sur quoi insiste Aparecida) de l'Eucharistie. La mission de l'Église vient du cœur de la foi, et la rencontre avec le Christ la pousse nécessairement dans le monde.

Cette mission comporte deux moments : le premier est la proclamation du Christ comme Celui qui remplit le cœur humain de joie et de paix, et qui donne un sens à la vie (la « question du sens » est du reste récurrente dans tout le *Document*, et fait l'objet des n. 36-42). Car celui qui brûle du feu du Christ éclaire et réchauffe naturellement les autres. Le premier déploiement est donc l'évangélisation directe. Le second moment est l'engagement dans le monde, dans la société. Le chrétien doit devenir « devant les hommes » une lumière de vérité et un ferment de justice. C'est là que réside toute la tradition prophétique et libératrice de notre Église sud-américaine. Si le premier moment est proprement la « mission religieuse » de l'Église, le second est spécifiquement sa « mission sociale » (voir *Gaudium et Spes* n. 42).

Il faut remarquer la logique entre la foi et la mission, qu'elle soit évangélisatrice ou sociale : entre la rencontre avec le Christ, la tâche de l'annoncer et de le rendre présent dans l'ordre social. La logique est la suivante : le deuxième terme provient toujours du premier. La

pratique de la mission, religieuse comme sociopolitique, découle de l'expérience de la foi, comme la rivière découle de sa source, la lumière du foyer, la fleur et le fruit de l'arbre. Il n'y a pas entre ces termes d'opposition ni de simple juxtaposition, mais un développement nécessaire.

- Le premier déploiement de la foi : l'évangélisation

Une personne pleine du Christ l'annonce immédiatement, comme par débordement. Le *Document* parle de la mission évangélisatrice en termes très positifs : il s'agit d'irradier la Lumière reçue, de communiquer la joie de la Rencontre, de partager la Vie d'amour (n. 145). On voit bien comment la proclamation évangélisatrice découle de la foi : le véritable « disciple » devient nécessairement un « missionnaire », pour reprendre le titre de la Conférence d'Aparecida. La mission, on le voit bien, n'a rien à voir avec l'endocritinisme, la propagande, le prosélytisme ; il s'agit d'une irradiation, d'une « attraction magnétique » vers le Christ, le « véritable pôle nord du monde spirituel », comme l'a dit Péguy.

Tout en proclamant la joie de croire, le « disciple missionnaire » approfondit par la catéchèse la « doctrine chrétienne », autrement dit une connaissance plus organique et plus complète de la personne et de l'œuvre du Christ. Aparecida propose une mesure concrète, la « grande mission intercontinentale » (n. 362-364) : il s'agit de passer d'une *pastorale passive* (les gens viennent à nous) à une *pastorale active*, qui « sort » pour rencontrer ceux qui sont loin (n. 370), ceux qui sont en dehors de la communion de vie avec le Christ, et en particulier la masse des catholiques lointains. Ce n'est pas un travail ponctuel mais un effort continu : c'est l'Église qui se met en état permanent d'évangélisation. Il ne s'agit pas de « reconquérir » les membres « perdus », ni de « rivaliser » avec d'autres groupes religieux. Il s'agit purement et simplement de communiquer la vie du Christ et de partager la joie de l'Évangile. Que cela augmente le troupeau catholique est certainement un effet heureux et même attendu, mais ce n'est pas le but principal de la mission intercontinentale : la seule gloire de l'Église est la gloire du Christ.

Clodovis
Boff

- Le second déploiement de la foi : l'engagement de la vie

C'est un engagement éthique qui, au-delà de la vie personnelle, concerne la vie sociale. L'engagement dans la société, qui est la « marque de fabrique » (*marca registrada*) de la pastorale sud-améri-

caine, est repris ici avec une nouvelle vigueur qui relève plus de la théologie que de la rhétorique.

L'engagement social est repris « à partir de l'expérience de la foi en Christ » : par conséquent, l'engagement libérateur découle directement de ce qui suit : ceux qui aiment le Christ aiment aussi leurs frères et sœurs, et en particulier ceux qu'Il préfère, les pauvres et les exclus dont le *Document* décrit les visages dans différents passages (n. 65, 402 et surtout 407-430). La logique de l'engagement doit être soulignée : il part de la rencontre avec le Christ, et celui qui a rencontré le Christ va à la rencontre de son frère pauvre et souffrant : *la social dérive du spirituel*.

C'est la même logique qu'on rencontre dans le Nouveau testament, notamment dans les épîtres de Jean et de Paul : « si vous êtes lumière dans le Seigneur, comportez-vous en enfants de lumière » (*Éphésiens* 5, 8). Cette logique n'est pas humaine, elle est dans la nature même de la Révélation qui consiste dans une vie nouvelle qui conduit à une action nouvelle.

Thème

Thomas d'Aquin ne dit rien d'autre avec son idée d'une action qui découle « de la surabondance de la vie contemplative » (*Somme théologique* III, q. 182, a. 1 ad 3m). Nietzsche prêchait la « vertu qui donne », insistant sur une action qui était le fruit de la richesse intérieure et non du besoin personnel (*Zarathoustra* partie 1, dernier chapitre). Mais il est inutile de citer davantage d'auteurs : c'est la logique des choses elles-mêmes : *agere sequitur esse*, l'action dérive de l'être. Aparecida ne fait que l'appliquer à la foi et au travail pastoral.

Il demeure sans aucun doute la question des *médiations concrètes* entre foi et politique, mais elles ne concernent que la *forme* extérieure de l'action et non sa *substance* intérieure. La foi est appelée à être « l'âme » de toute politique, même dans sa propre structure. La politique, en effet, est autonome mais non pas autarcique. Ce qui veut dire que, bien qu'elle jouisse de ses propres lois (autonomie), l'action politique reste toujours dépendante de son Créateur, et donc ouverte au religieux. Entre la foi au Christ et la vie sociale, il n'y a pas de parallélisme et encore moins de contradiction.

Dans cette perspective, pleinement et clairement spirituelle, de type existentiel et interpersonnel, l'engagement de libération est tout imprégné du Christ qui a parcouru le chemin de la vie et qui veut être aimé dans la vie et régner dans la société : la foi informe et anime de haut en bas toute la mission de l'Église, y compris la politique.

Cela est particulièrement vrai pour les chrétiens laïcs qui ont leur propre espace social de pratique directe et concrète de la foi. Aparecida insiste sur ce point, en soulignant comme devoir pastoral de l'Église la nécessaire formation politique des laïcs (n. 501-508). Mais toute la pratique sociale des laïcs se développe « avec le Christ, par le Christ et dans le Christ ». C'est le sens des mots : « en Lui » que le pape a introduits à la fin du thème du Cinquième CELAM : « pour que nos peuples aient la vie en Lui ».

Ce thème de « la vie » structure les trois grandes parties du *Document*, réparties entre « voir, juger et agir », la méthodologie de l'Action catholique qui, répétons-le, a une valeur matérielle (thématique, d'exposition) plus que formelle (déterminante et fondatrice).

C'est, de la même manière, dans la perspective de la foi que l'irréversible « option préférentielle pour les pauvres » (n. 391-398, surtout 396) a été reprise. Celui qui trouve le Christ ne peut pas ne pas trouver les pauvres. Le *Document* insiste sur la qualité « évangélique » de cette option, en ce sens qu'elle doit être pleinement ancrée dans l'esprit du Christ. Cette option est présentée loin de tout « idéologisme », qu'il s'agisse de politique, de militantisme, d'activisme ou même de moralisme.

Clodovis
Boff

Aparecida n'évite pas le vocabulaire de la « libération » mais l'utilise avec parcimonie, peut-être en raison des connotations ambiguës et controversées dont il est entouré, mais elle récupère son contenu sous d'autres concepts, tels que la promotion sociale, l'amour comme justice, la transformation des structures, les pauvres comme sujets de droit, etc. Le *Document*, en outre, ne s'attarde pas sur les difficultés et les crises de notre temps, ni sur la complexité de la société actuelle avec les risques immenses de la mondialisation. Il parie plutôt sur le Christ vivant, présent dans l'Église, avec son inspiration et sa force. On pourrait dire : « les évêques mettent leur foi dans la foi ».

Contrairement aux deux autres points précédents, Aparecida ne fait pas, pour la partie sociale, de proposition à l'échelle du continent. Tout en donnant des indications pratiques, la Cinquième assemblée semble miser, plus que tout, sur « l'imagination de la charité » : une provocation pour l'intervention créative et responsable des laïcs chrétiens et aussi des théologiens de la libération, qui cherchent, les uns et les autres, à « incarner » le Verbe éternel dans la « chair » du temps.

Conclusion

Après les critiques de la première partie et les propositions de la deuxième, qu'en est-il de la TdL ? À mon avis, elle semble aller dans la bonne direction.

D'abord, une bonne partie de la TdL a été intégrée à la théologie catholique, sans plus, et de façon naturelle. Elle appartient désormais au discours de l'Église en général, elle fait partie intégrante de la théologie générale en tant que « dispositif social » et poursuivra son chemin, comme un affluent dans le grand fleuve de l'enseignement de l'Église. Il en est allé de même pour des mouvements liturgiques et pastoraux qui, marginaux avant le Concile, sont devenus des biens communs de l'Église.

Que la TdL puisse poursuivre sa route, sans nouvelle étiquette, en tant que telle, dans la théologie catholique, cela appartient à un légitime pluralisme. Elle rappelle ainsi au reste de la théologie le devoir d'intégrer toujours davantage la libération par la foi, conduite par les pauvres. C'est ainsi que dans le corps ecclésial coexistent, en harmonie, des groupes divers, relevant chacun d'un charisme particulier.

Il est possible aussi qu'une partie de la TdL résiste, et insiste pour se constituer comme une théologie intégrale à part, construite sur ses propres principes. Il sera alors difficile d'éviter une polarisation par rapport à la théologie en général, parce que la levée des ambiguïtés de ce courant mettra en évidence les apories de sa méthodologie. Car le pauvre ne pourra pas supporter longtemps sur son dos la construction d'une théologie qui l'a choisi pour base : il cédera, avant d'être écrasé par elle, ce que l'histoire ne se lasse pas de démontrer.

Ce qui est sûr, c'est que l'évolution théorique de la TdL ne se fera pas automatiquement, par la seule « force des choses ». Aucune situation historique n'a jamais résolu à elle seule ses problèmes théoriques. Les problèmes théoriques sont résolus théoriquement. Chaque fois qu'on tente de les résoudre par simple élimination (qu'il s'agisse de répression ou de négligence), ils réapparaissent comme une mauvaise herbe qui n'a pas été arrachée.

D'où la raison et l'intention de notre étude : en cherchant à discuter rigoureusement le statut épistémologique de la TdL et à clarifier et résoudre ses problèmes sous-jacents, nous voudrions contribuer à effacer la polarisation et favoriser ainsi la catholicité symphonique de

Thème

la théologie. Ce qui ne peut que se traduire par « la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme » (*Lumen Gentium* 17).

Curitiba, Brésil, août 2007

(Cet article est paru dans la Revista Ecclesiástica Brasileira (Petrópolis, RJ, Brésil) en 2007. Il a été traduit et adapté du portugais, avec l'autorisation de l'auteur et de la rédaction, par J.-R. Armogathe. Titre original: Teologia da libertação e volta ao fundamento).

Clodovis Boff (né en 1944) est un religieux brésilien (des Servites de Marie), docteur en théologie (Louvain, 1976). On lira en français *Théorie et pratique: la méthode des théologies de la libération*, Cerf, 1990; *Les pauvres, choix prioritaire* (avec J. Pixley), Cerf, 1990.

Clodovis
Boff

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'Association *Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

Prochain numéro
janvier-février 2022

Le cantique de l'amour

Le pape François et la nouvelle évangélisation



Francisco
Borba
Ribeiro Neto

Dans l'encyclique *Redemptoris Missio* (1990), saint Jean-Paul II écrivait :

J'estime que le moment est venu d'engager toutes les forces ecclésiastiques dans la nouvelle évangélisation et dans la mission *ad gentes*. Aucun de ceux qui croient au Christ, aucune institution de l'Église ne peut se soustraire à ce devoir suprême : annoncer le Christ à tous les peuples (RM 3).

Ce moment appelé par Jean-Paul II est arrivé avec le pontificat de François.

En effet, l'exhortation apostolique *Querida Amazonia* permet de comprendre comment la tradition ecclésiastique d'où provient le pape François a modelé son engagement dans la nouvelle évangélisation¹. De manière étonnante, l'Amazonie fait entendre les défis posés à l'Église dans ce monde global où une homogénéité culturelle côtoie une fragmentation multiculturelle, où les richesses du capitalisme côtoient l'exclusion sociale et la pauvreté des périphéries, où l'attrait éternel pour la beauté côtoie le nihilisme du sens de la vie.

Deux papes « venus de loin »

Souvenez-vous : il y a un peu plus de quarante ans, Jean-Paul II s'est présenté au monde en disant : « les Éminentissimes cardinaux ont appelé un nouvel évêque de Rome. Ils sont allés le chercher au loin... très loin !² » Le pape François s'est présenté dans les mêmes termes : « Le conclave devait donner un évêque à Rome. Il semble bien que mes frères les cardinaux soient allés le chercher... au bout du monde³ ».

Les deux papes les plus charismatiques de l'après-Concile venaient du dehors de ce qu'il est convenu d'appeler le « Premier monde », riche et développé. Ils venaient de pays qui ont dû affronter les

1 L'Exhortation apostolique a été commentée par Antonio Spadaro, sj, Parole et Silence, 2020.

2 Premier salut et première bénédiction aux fidèles, 16 octobre 1978.

3 Bénédiction apostolique *Urbi et Orbi*, 13 mars 2013.

puissances mondiales, la pauvreté et l'oppression. Ils ont vécu l'un et l'autre sous des régimes de dictature, dans des pays très catholiques et très patriotiques. L'un venait du Nord, l'autre du Sud, l'un avait affronté l'autoritarisme de gauche et l'autre, celui de droite. D'un côté, l'identité catholique avait dû résister à un régime athée, de l'autre à l'hypocrisie de gouvernants se proclamant catholiques mais agissant contre les valeurs chrétiennes.

Par les ressemblances comme par les différences, ils sont complémentaires : ils manifestent l'un comme l'autre l'intégralité de la doctrine catholique. Il est important de prendre en considération cette complémentarité pour comprendre la richesse des dons de l'Esprit qui se manifeste dans « la diversité des dons, des ministères et des modes d'action » (1 Corinthiens 12, 4-31). On ne peut pas non plus réduire l'intégralité du message chrétien, particulièrement à notre époque post-conciliaire, à un débat d'interprétations, dans un mélange d'information et de désinformation : les chrétiens eux-mêmes en viennent souvent à considérer que le pape pense « comme eux » ou « contre eux », et sont plus intéressés à confirmer ce préjugé qu'à se demander *comment le successeur de Pierre peut les aider dans leur parcours de conversion.*

Thème

Un pape venu d'une terre de mission

Jorge Mario Bergoglio est un jésuite, une Société missionnaire, et il est né sur une terre de mission. L'Église, en Amérique latine, n'a jamais cessé de vivre l'expérience de la mission. Les prêtres ont toujours été relativement peu nombreux, les gouvernements ont toujours regardé l'Église avec suspicion, ou avec de mauvaises intentions⁴. Les simples n'ont pas reçu une bonne formation, mais ont toujours été aidés par l'Église catholique et lui sont restés fidèles, même si récemment les églises néopentecostales se sont beaucoup développées.

Venir d'une terre de mission entraîne des implications humaines et spirituelles qui apparaissent avec évidence dans le message du pape François. Pour qui connaît cette réalité, il est évident qu'avec ce pontificat, l'Esprit a voulu que l'Église universelle apprenne de nouveau à vivre comme un étranger qui aime immensément le monde, même quand le monde le combat, comme le rappelle l'À *Diognète*⁵.

4 Dans l'Amérique coloniale, les gouvernements jouissaient d'un droit de patronage, pour « protéger » mais surtout contrôler les fondations missionnaires (destruction des « réductions » jésuites

du Paraguay en 1753-1756, et suppression de la Compagnie au Brésil (1759) et en Amérique espagnole (1767).

5 Texte chrétien anonyme de la fin du II^e s. (NdT).

La première leçon que François a largement proclamée dès le début de son pontificat est que Dieu est « là dehors », chez ceux que nous rencontrons, aux périphéries de l'existence, et qu'il se donne à nous lorsque nous nous donnons aux autres. Aller vers les périphéries de l'existence n'est donc pas de la pure philanthropie. C'est un acte d'amour envers le prochain mais c'est aussi, ou d'abord, un chemin vers le Christ. Et ainsi François, au début du texte le plus programmatique de son pontificat *Evangelii Gaudium* (2013), en proposant une « Église en sortie », écrivait :

La joie de l'Évangile qui remplit la vie de la communauté des disciples est une joie missionnaire [...] L'intimité de l'Église avec Jésus est une intimité itinérante, et la communion « se présente essentiellement comme communion missionnaire » (*Christifideles laici*, 32) (n. 21-23).

Étranger dans le pays où il se trouve, le missionnaire est toujours pauvre et faible, privé des honneurs et de la considération que le christianisme reçoit là où la foi est dominante. En même temps, le cœur du missionnaire se tourne naturellement vers les plus faibles et les plus exclus – qui le reconnaissent. Peu importe quelles sont les périphéries où il a été envoyé : un autre pays où les valeurs chrétiennes sont toujours en question, les quartiers pauvres de la ville, en manque de pain et de dignité, l'université athée qui souffre du vide de la raison dépourvue de sens. Dans tous ces lieux, le missionnaire, dans sa pauvreté et sa fragilité, trouve le Christ. Dans tous ces lieux, il découvre que les pauvres et ceux qui souffrent sont les premiers à adhérer à la Bonne Nouvelle, même s'ils ont d'abord paru y être hostiles.

Francisco
Borja
Ribeiro
Neto

C'est ainsi que le missionnaire se rend compte, de manière aiguë, de l'importance de l'option préférentielle pour les pauvres. Avant d'être un discours théologique appris sur les bancs de l'école, c'est une expérience humaine de chaque jour. C'est ainsi que François veut « une Église pauvre pour les pauvres » (EG 198).

Tout être humain se connaît pauvre d'une certaine manière : pauvreté matérielle, affective, morale, spirituelle. Et tous cherchent à cacher aux autres leur pauvreté et leur fragilité. Mais seuls les plus suffisants cherchent à cacher à eux-mêmes leur propre pauvreté. Et seule la miséricorde peut accueillir pleinement la misère. Et c'est pour cela que François, avec sa dévotion personnelle à la miséricorde⁶ et son amour pour les pauvres, fascine le monde.

6 On pourra lire son discours aux *Missionnaires de la miséricorde* (10 avril 2018).

Le missionnaire se signale aussi par l'attention à l'autre et à la réalité. Dans un monde étranger et parfois hostile, il doit chercher des ponts pour communiquer l'expérience chrétienne. Le premier souci ne doit pas être celui de corriger mais plutôt de comprendre et d'accueillir pour annoncer. L'âme missionnaire est habituée à ne pas s'arrêter devant la différence, à s'efforcer de la comprendre, de la valoriser, d'y découvrir les merveilles que Dieu répand dans le monde et les ponts qui permettent le dialogue et la rencontre évangélicatrice. Le missionnaire a l'habitude de trouver dans l'autre les signes merveilleux de l'action de Dieu, qui précèdent toujours l'annonce chrétienne, et de découvrir la nécessité d'un engagement concret pour dépasser les problèmes matériels.

Quand Bergoglio a découvert la problématique écologique

Le pape François reconnaît que c'est dans cet esprit qu'il a pris connaissance de la problématique écologique à la Conférence d'Aparecida (2007). Comme il l'a dit lui-même, il se demandait alors : « Mais ces Brésiliens, comme ils nous embêtent avec cette Amazonie ! Qu'est-ce que ça à voir l'Amazonie avec l'évangélisation ?⁷ » Et pourtant, l'étonnement initial s'est transformé en attention particulière, en attrait et en engagement⁸.

L'Église n'avait pas pour autant négligé la question de l'environnement. Paul VI, Jean-Paul II, Benoit XVI en ont parlé⁹. Mais François en a fait un marqueur de son pontificat avec l'encyclique *Laudato si* de 2015.

Un synode pour l'Amazonie

À la lumière de cette encyclique et des défis de la région, le pape a convoqué en 2017 un Synode spécial sur l'Amazonie qui s'est réuni en 2019. Entre la convocation et la réunion du Synode, l'élection du

7 Discours (improvisé) à un groupe de laïcs français engagés dans l'écologie, 2 septembre 2020.

8 Dans QA (1-5), François exprime ainsi ce lien entre attrait et engagement : « L'Amazonie bien-aimée se présente au monde dans toute sa splendeur, son drame et son mystère [...]. J'adresse cette Exhortation à tous. Je le fais, d'une part en vue d'aider à réveiller l'affection et la préoccupation pour

cette terre qui est aussi la "nôtre" et vous inviter à l'admirer et à la reconnaître comme un mystère sacré. D'autre part, parce que l'attention de l'Église aux problématiques de ce lieu nous oblige à reprendre brièvement certains thèmes que nous ne devrions pas oublier et qui peuvent inspirer d'autres régions du monde face à leurs propres défis ».

9 Voir la synthèse historique dans *Laudato si* 5-5.

président Bolsonaro, et l'augmentation de la déforestation et des dégâts écologiques ont donné à l'événement une portée politique mondiale.

Une dizaine d'Assemblées synodales spéciales avaient déjà été réunies, pour des régions spécifiques du monde, l'Europe, l'Afrique ou l'Extrême Orient. Mais ce nouveau synode a revêtu deux aspects significatifs : a) l'importance que le pape a toujours accordée à la synodalité et à la collégialité dans l'Église¹⁰ ; b) l'ample consultation de la population de la région, qui a servi de base au document de travail (*Instrumentum laboris*¹¹).

Cet *Instrumentum* s'est trouvé au centre de vifs débats : selon ces critiques, il aurait contenu des affirmations théologiques erronées, suggérant une forme de panthéisme écologique et évacuant la centralité du Christ¹². Il a soulevé un certain émoi en proposant l'ordination d'hommes mariés pour pallier le manque de prêtres dans la région. Ses défenseurs, d'autre part, ont soutenu qu'il s'agissait seulement d'accueillir les demandes faites pendant la consultation populaire, de rester ouvert au dialogue interculturel et de répondre aux problèmes socio-écologiques de la région¹³.

Une curiosité de ce débat a été que les défenseurs du document ont soutenu que les critiques provenaient d'une vision européocentrique, incapable de reconnaître la spécificité de la réflexion latino-américaine. Mais ses opposants y voyaient au contraire la marque de l'intervention de théologiens européens qui avaient participé à sa rédaction et, tout en vivant en Amérique latine, auraient « exporté » les questions de l'Église en Europe dans le contexte amazonien.

Le Document final a cherché à se tenir à l'écart des débats théologiques tout en maintenant les lignes socio-écologiques présentes dans l'*Instrumentum*. Il a cependant maintenu les propositions sur l'ordination d'hommes mariés (n° 111).

10 Voir la Constitution apostolique *Episcopalis Communio*, 15 septembre 2018.

11 <http://www.synod.va/content/sinodo-amazonico/fr/documents-/instrumentum-laboris.html>

12 Rappelons deux critiques, celle du cardinal Müller (CNA Deutsch,

16 août 2019) pour les aspects théologiques et celle de Mgr J. L. Azcona (ACI Digital, 20 août 2019) pour l'aspect pastoral et la vision sociale du document.

13 Dossier dans C. E. SELL, *Revista Eclesiástica Brasileira* 80 (316), p. 282-306, 2020.

Amazonie : la valeur et la fragilité de la forêt et de son peuple

La région amazonienne a deux caractéristiques qui déterminent la vie humaine sur son territoire : sa grande richesse naturelle et culturelle, d'une part, et, d'autre part, sa fragilité, aussi bien naturelle que sociale.

Les conditions climatiques et l'histoire géologique de la région ont créé des écosystèmes d'une biomasse élevée, avec une grande diversité biologique, des ressources tropicales de grande valeur (poissons, fruits, principes actifs pour la pharmacologie, paysages pour l'écotourisme), des ressources minérales et certains territoires adaptés à l'agriculture et l'élevage. Mais c'est la forêt qui est le principal facteur de contrôle du climat, qui protège le sol et se maintient d'elle-même. Sa destruction signifierait la perte d'une grande partie de ces ressources, avec un impact sur l'équilibre climatique planétaire, en raison de la taille de la région.

Du point de vue démographique, la région reproduit cette richesse et cette fragilité. L'État brésilien d'Amazonas (2 fois $\frac{1}{2}$ la taille de la France) a une population de 4,2 millions d'habitants (une densité de 2,7 hab/km² mais la capitale, Manaus, comprend 2,2 millions d'habitants ; c'est un centre industriel de pétrochimie et d'électronique. L'Indice de Développement Humain est relativement élevé (IDH = 0,730¹⁴) mais 47 % de la population est en dessous du seuil de pauvreté¹⁵.

C'est aussi une mosaïque culturelle où les cultures indigènes (aujourd'hui minoritaires) sont mêlées aux cultures occidentales et africaines (par les esclaves importés). La religion dominante est un christianisme populaire, syncrétique, qui a souvent grandi loin de tout accompagnement pastoral (de quelque Église chrétienne que ce soit). Le catholicisme était tenu pour la principale religion mais il perd rapidement du terrain devant les nouvelles églises néo-pentecostales.

Querida Amazonia

C'est à partir de ces défis, qu'il s'agisse des problèmes concrets ou des difficultés théologiques, que le pape a rédigé un texte qui devient une référence obligée pour tout lecteur de bonne foi.

14 Selon l'ONU, l'indice est « élevé » entre 0,700 et 0,799 et « très élevé » au-dessus de 0,800. En 2018, avec un IDH = 0,891, la France est au 26^e rang (NdT).

15 Le seuil de pauvreté monétaire correspond à 60 % du niveau de vie médian de la population, soit 1 $\frac{1}{2}$ \$ par jour au Brésil (43 \$ en France, soit 14 % de la population) (NdT).

Querida Amazonia est une « exhortation post-synodale » : elle doit donc tenir compte du document final produit par les évêques. Le pape adopte à cet égard une ligne méthodologique explicite ; il ne cite pas le document mais invite à le lire. En même temps, son texte est un dialogue avec les préoccupations et les propositions de l'assemblée synodale.

Il convient aussi de relever que l'exhortation ne s'arrête pas à des aspects normatifs ou d'organisation. Les réponses du pape n'éliminent pas ces aspects mais sont de nature plus spirituelle. Ainsi, à la question du manque de prêtres dans la région, il ne répond pas par une discussion normative sur le célibat mais il écrit :

Il ne s'agit pas seulement de faciliter une plus grande présence des ministres ordonnés qui peuvent célébrer l'Eucharistie. Cela serait un objectif très limité si nous n'essayions pas aussi de susciter une nouvelle vie dans les communautés. Nous devons promouvoir la rencontre avec la Parole et la maturation dans la sainteté à travers des services laïcs variés qui supposent un processus de préparation – biblique, doctrinale, spirituelle et pratique – et divers parcours de formation permanente (QA 93).

Francisco
Borba
Ribeiro
Neto

Il aborde les problèmes selon la méthode de dialogue exposée dans *Laudato si'*. François affirmait dans l'encyclique :

Si nous prenons en compte la complexité de la crise écologique et ses multiples causes, nous devons reconnaître que les solutions ne peuvent pas venir d'une manière unique d'interpréter et de transformer la réalité. Il est nécessaire d'avoir aussi recours aux diverses richesses culturelles des peuples, à l'art et à la poésie, à la vie intérieure et à la spiritualité [...] Aucune branche des sciences et aucune forme de sagesse ne peut être laissée de côté, la sagesse religieuse non plus, avec son langage propre (LS 63).

De plus, tout le chapitre 5 de cette encyclique (« Quelques lignes d'orientation et d'action ») traite du dialogue entre les diverses instances sociales et politiques comme la solution des problèmes socio-écologiques¹⁶.

16 Une interprétation correcte de la pensée de François doit tenir compte de son souci du dialogue (« Quand les leaders de différents secteurs me demandent un conseil, ma réponse est toujours la même : dialogue, dialogue, dialogue » (*Rencontre avec la classe diri-*

geante du Brésil, 7 juillet 2013), sans perdre de vue son insistance sur la priorité des mouvements populaires et sa résistance aux pouvoirs dominants (Discours aux participants de la 3^e rencontre internationale des mouvements populaires, 5 novembre 2016).

Rêves et contemplation

Le texte de François s'articule autour de quatre « grands rêves » : social, culturel, écologique et ecclésial. Le « rêve » est, dans le langage commun, l'espace du désir, de l'aspiration plus profonde et plus libre où se révèle le cœur de l'homme. Il peut être un rêve utopique, d'un projet futur qui ne se réalisera jamais mais il peut aussi être la représentation esthétique d'un idéal qui illumine le présent.

Les « rêves » de François sont clairement de cette seconde sorte. Ils révèlent, de façon affective et belle¹⁷, un idéal qui devrait guider le moment présent. Plus qu'un projet pour le futur, il s'agit d'une expérience spirituelle : la contemplation de ce que l'amour de Dieu désire pour l'humanité et toute la Création.

Le *premier rêve* est social, il révèle l'inquiétude du père, affligé par la souffrance de ses enfants, ou celle du missionnaire, par les besoins de ceux vers qui il est envoyé. La conversion, il est bon de le rappeler, est œuvre de la grâce en dialogue avec la liberté : l'attention aux besoins matériels est un devoir de charité.

Thème

Le pape veut que les habitants d'Amazonie « puissent renforcer un 'bien-vivre' » (QA 8). L'expression « bien-vivre » se réfère explicitement à la spiritualité indigène latino-américaine. Mais elle est aussi en accord avec une vision classique de l'harmonie entre les êtres humains et la réalité¹⁸.

En utilisant ce mot, François montre que le bien-être d'un peuple ne peut pas être déterminé par des règles externes mais qu'il doit être compris dans un dialogue avec ses traditions et son mode de vie. En même temps, il renvoie à une intuition universelle : une vie digne dépend des conditions matérielles mais aussi d'une position humaine face au monde. Pour les hommes de bonne volonté, chrétiens ou non, l'expression est un pont de dialogue.

Devant les problèmes sociaux de l'Amazonie, le pape invite à s'indigner et à demander pardon, en particulier pour les institutions corrompues qui ont souvent compté sur la collusion ou même le soutien des catholiques (QA 15-19, 23-25). Par contraste, il souligne le sens communautaire des populations amazoniennes (QA 20-22) et

17 La beauté renvoie à la poésie et à la littérature, aussi François cite souvent des poètes qui sont d'Amazonie ou y ont vécu.

18 Voir l'article du cardinal SCOLA, « Un nouvel humanisme pour la ville », *Communio* 246, juillet-août 2016, p. 13-25.

la croissance d'un dialogue sociopolitique qui « ne doit pas seulement privilégier l'option préférentielle pour la défense des pauvres, des marginalisés et des exclus mais doit les respecter comme des protagonistes » (QA 27).

La nécessité du dialogue conduit au *deuxième rêve*, le « rêve culturel » de François (QA 28-40) : il n'est pas possible de comprendre la pensée du pape sans reconnaître le rôle fondamental qu'il attribue à la culture et, en particulier, à la culture populaire¹⁹. De fait, le dialogue interculturel, rencontre des cultures selon la tradition et la particularité de chaque peuple, est plus qu'un thème : c'est l'esprit qui guide toute l'exhortation.

Valoriser les peuples et les cultures qui vivent dans la région conduit directement à la conservation des écosystèmes, au *troisième rêve*, le « rêve écologique » (QA 41-60). « Le Seigneur, qui le premier prend soin de nous, nous enseigne à prendre soin de nos frères et sœurs et de l'environnement qu'il nous offre chaque jour » (QA 41). François comprend la nature, en particulier en Amazonie, comme « un lieu théologique, un espace où Dieu lui-même se montre et appelle ses enfants » (QA 57). Il ne s'agit pas d'une affirmation panthéiste, que certains avaient cru y lire : c'est la conséquence de la rencontre avec le Christ : « parce que le Ressuscité les enveloppe mystérieusement et les oriente vers un destin de plénitude. Même les fleurs des champs et les oiseaux, qu'émerveillé il a contemplés de ses yeux humains, sont maintenant remplis de sa présence lumineuse (LS 100) » (QA57).

Francisco
Borba
Ribeiro
Neto

L'annonce : nécessaire et inculturée

Sur un document de cent onze points, quarante-neuf sont dédiés au *quatrième rêve*, le « rêve ecclésial » (QA 61-110). Beaucoup s'attendaient à trouver dans ce chapitre une adhésion radicale à la ligne de l'*Instrumentum laboris* et ont été déçus par ce qu'ils ont tenu pour une concession faite aux conservateurs. Mais la position et les déclarations de François ne permettent pas cette interprétation. Le pape a toujours dit ce qu'il pensait nécessaire de dire, sans peur politique²⁰. Il est donc plus exact de considérer que son « rêve ecclésial » représente bien le message qu'il veut transmettre à l'Église d'Amazonie (et, si praticable, au monde entier).

19 Voir *Fratelli tutti* 133-155 et 215-224.

20 Sur la question de l'ordination d'hommes mariés, le pape François avait déjà souligné la valeur du célibat

(Conférence de presse dans le vol de retour du Panama, 27 janvier 2010) et rien ne laisse supposer qu'il aurait défendu une autre position.

On peut le résumer en quatre points :

a – La présence et la mission de l'Église ne peuvent pas être séparées de la promotion humaine en général et, si nécessaire, de la défense de l'environnement – ce qui motive la présentation des trois rêves précédents.

b – Il y a cependant une annonce indispensable, la raison d'être de l'Église :

L'option authentique pour les pauvres et les oubliés, en même temps qu'elle nous pousse à les libérer de la misère matérielle et à défendre leurs droits, implique que nous leur proposons l'amitié avec le Seigneur qui les promet et leur donne dignité. Il serait triste qu'ils reçoivent de nous un code de doctrines ou une obligation morale, et non pas la grande annonce salvifique, ce cri missionnaire qui vise le cœur et donne sens à tout le reste [...] Ils ont le droit à l'annonce de l'Évangile (QA 63-64).

c – Cette annonce doit être inculturée, c'est-à-dire capable de récupérer et intégrer toutes les valeurs qui se trouvent dans les traditions et les cultures. Il s'agit de reconnaître la sagesse des peuples, d'apprendre d'eux, d'accueillir leur spiritualité (QA 70-73). L'inculturation doit atteindre jusqu'à la sainteté (QA 77-80), la liturgie (QA 81-84) et les ministères (QA 85-90) avec des visages amazoniens qui ne sont pas pensés comme des inventions exotiques mais comme l'explicitation des valeurs universelles de l'Église dans un contexte spécifique.

d – Enfin, des communautés vivantes, avec une forte spiritualité, une large présence de laïcs, un engagement des femmes reconnu, la capacité de surmonter les conflits et d'aller à la rencontre des autres religions.

Comprendre l'histoire : du « Pacte des catacombes » à *Querida Amazonia*

Le 16 novembre 1965, moins d'un mois avant la clôture du concile Vatican II, une quarantaine de pères conciliaires ont célébré l'Eucharistie dans les catacombes de Sainte Domitille, à Rome. À l'issue de la messe, ils signèrent un document par lequel ils s'engageaient à vivre la pauvreté évangélique, pratiquer la collégialité, accorder plus de place aux laïcs dans leur diocèse et lutter pour la justice sociale. Beaucoup

Thème

voient dans ce document, connu comme « le Pacte des Catacombes », comme un présage des propositions du pape François²¹.

Mais comment expliquer qu'il se soit passé cinquante ans entre le Pacte et le magistère du pape actuel ? Beaucoup, nostalgiques de cette époque, expliquent cette lacune comme le résultat des oscillations caractéristiques de la dialectique de l'histoire. Chez certains, il y a aussi le sentiment d'« avoir enfin gagné ».

Mais l'Esprit se serait-il assoupi pendant tout ce temps ? Dieu aurait-il si longtemps abandonné les justes de son Église ? Ou s'agit-il d'un temps de purification, nécessaire pour une juste évaluation de cette perspective ecclésiale ?

Pour comprendre, dans un discernement chrétien, ce qui est arrivé, il faut retourner aux années soixante, se souvenir de la mentalité de cette époque, dans l'Église et dans le monde. On croyait alors que l'utopie était proche. Bien des mouvements, souvent en opposition les uns aux autres, espéraient une grande révolution dans le comportement et les structures sociales.

Dans ce contexte, il y eut bien des saints engagés dans la justice sociale avec les pauvres, selon une tradition chrétienne présente de tous temps et sur tous les continents. Mais il n'a pas manqué aussi d'interprétations laïques du message évangélique, renouvelées par les mouvements millénaristes – eux aussi dispersés dans le monde. L'idée était qu'il appartenait à la cohérence morale des chrétiens (lue en termes sociopolitiques et de libération) de justifier la présence de l'Église dans le monde sécularisé et désenchanté de la post-modernité.

Cette tendance millénariste, jamais revendiquée mais toujours sous-entendue, fut le grand problème de l'Église dans le cadre théorique de la théologie de la libération²². Malheureusement, juste après le Concile, des problématiques semblables étaient diffusées dans la communauté catholique un peu partout dans le monde. Le renouveau semblait souvent ne pas surgir de la nouveauté toujours présente d'une rencontre avec le Christ, mais vouloir provoquer une rupture qui nie l'importance de cette rencontre, réduite à une doctrine, une idéologie, respectable et inspirée, mais reléguée dans le passé.

21 Pendant le synode sur l'Amazonie, un autre groupe d'évêques (une quarantaine d'évêques et d'autres participants) a renouvelé ce Pacte des Catacombes.

22 Voir dans ce cahier l'article de Clodovis BOFF.

*Francisco
Borja
Ribeiro
Neto*

Il est alors bien compréhensible que le chemin de l'Église dût passer par la réaffirmation des principes fondamentaux. Comme toute chose dans l'Église, il passait par la grâce de Dieu mais aussi par le péché des hommes. Et c'était bien un passage nécessaire. Conscient de cela, Benoît XVI a proclamé, à la fin de son pontificat :

Je pense que nous devons apprendre la leçon la plus simple et fondamentale du Concile, c'est-à-dire que le christianisme dans son essence consiste dans la foi en Dieu, qui est Amour trinitaire, et dans la rencontre, personnelle et communautaire, avec le Christ qui oriente et guide la vie : tout le reste en découle²³.

La tradition qui s'ouvre à l'avenir

Pour qu'un athlète dépasse ses limites, il doit avoir une solide constitution physique. Il ne pourrait pas se dépasser sans cette constitution mais elle lui serait inutile s'il ne tentait pas de se dépasser. C'est là ce qui relie le pontificat de François à ses prédécesseurs. La certitude théologique et l'audace missionnaire ne sont pas opposées, elles sont comme la racine et le fruit du même arbre.

Dans le discours de clôture à l'Assemblée du Synode sur l'Amazonie, le pape a expliqué ce lien à partir d'une citation de Gustav Mahler : « La tradition est la sauvegarde de l'avenir et non pas la gardienne des cendres²⁴ ». Et son enseignement peut être vu non seulement comme une vaste mission *ad gentes*, mais comme une mission « à la culture et à la mentalité postmoderne ».

(Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original : Papa Francesco e la nuova evangelizzazione nella Amazonia e nel mondo)

Francisco Borba Ribeiro Neto est coordinateur du Nucleo Fede e Cultura (Université catholique de São Paulo), un centre d'études dédié au dialogue entre le magistère de l'Église et les enjeux sociopolitiques et culturels contemporains. Il est sociologue et biologiste, collaborant avec plusieurs magazines et journaux.

23 Benoît XVI, Audience générale, 10 octobre 2012.

24 L'idée de cette citation, attribuée à Mahler, mais aussi à Thomas More et à Jean XXIII, se trouve également dans un discours de Jean Jaurès : « C'est nous

qui sommes les vrais héritiers du foyer des aïeux ; nous en avons pris la flamme, vous n'en avez gardé que la cendre » (discours du 10 janvier 1910, Chambre des députés) (NdT).

Le peuple fidèle comme « lieu théologique » chez Jorge Mario Bergoglio



Massimo
Borghesi

Le pape François, on le sait, a souvent été critiqué pour son fréquent recours à la catégorie de peuple. Les milieux conservateurs, catholiques et non catholiques, l'accusent d'être un « populiste », un « péroniste argentin », un adhérent de la théologie de la libération. Ces attaques sont totalement injustifiées et reposent sur une incompréhension profonde de la pensée du pape. Le pape d'ailleurs y répond par son encyclique *Fratelli tutti* et son opposition au « populisme malsain¹ ».

Au cours des dernières années, le terme « populisme » ou « populiste » a envahi les médias et le langage en général. Il perd ainsi la valeur qu'il pourrait avoir et devient l'une des polarités de la société divisée, à telle enseigne qu'on prétend classer toutes les personnes, les groupes, les sociétés et les gouvernements à partir d'une division binaire : « populiste » ou « non populiste ». Il n'est plus possible qu'une personne exprime son opinion sur un thème sans qu'on essaie de la classer dans l'un des deux camps, parfois pour la discréditer injustement ou pour l'exalter à l'excès [...]. Les groupes populistes fermés défigurent le terme « peuple », puisqu'en réalité ce dont il parle n'est pas le vrai peuple. En effet, la catégorie de « peuple » est ouverte. Un peuple vivant, dynamique et ayant un avenir est ouvert de façon permanente à de nouvelles synthèses intégrant celui qui est différent. Il ne le fait pas en se reniant lui-même mais en étant disposé au changement, à la remise en question, au développement, à l'enrichissement par d'autres ; et ainsi, il peut évoluer².

L'équivoque engendrée par l'idéologie populiste risque de rendre inutilisable la catégorie même de peuple :

1 Pape François, *Fratelli tutti* (désormais FT), n. 159. Dans *Un temps pour changer* (entretien avec Austen Ivereigh, tr. fr. Flammarion, 2020), le pape revient

plusieurs fois sur la distinction entre *populisme* et *populisme*.
2 FT n. 156 et 160.

La prétention d'établir le populisme comme une grille de lecture de la réalité sociale a une autre faiblesse : elle ignore la légitimité de la notion de peuple. La tentative de faire disparaître du langage cette catégorie pourrait conduire à éliminer le terme même de « démocratie » – c'est-à-dire le « gouvernement du peuple » – (FT 157).

Il est donc nécessaire de comprendre ce qu'on entend par « peuple ». Le pape, pour ce faire, recourt (n. 158) à une définition qu'il avait déjà donnée :

Peuple n'est pas une catégorie logique, ni une catégorie mystique, si nous le comprenons dans le sens où tout ce que le peuple fait est bon, ou bien dans le sens où le peuple est une catégorie angélique³.

Le peuple n'est pas « pur » comme l'imagine la version romantique des populismes. Il ne correspond pas davantage à la version globale que critique la vision « libérale » :

La catégorie de peuple, qui intègre une valorisation positive des liens communautaires et culturels, est généralement rejetée par les visions libérales individualistes où la société est considérée comme une simple somme d'intérêts qui coexistent. Elles parlent de respect des libertés mais sans la racine d'une histoire commune. Dans certains contextes, il est fréquent de voir traiter de populistes tous ceux qui défendent les droits des plus faibles de la société. Pour ces visions, la catégorie de peuple est une mythification de quelque chose qui, en réalité, n'existe pas. Toutefois, il se crée ici une polarisation inutile, car ni l'idée de peuple ni celle de prochain ne sont des catégories purement mythiques ou romantiques qui excluent ou méprisent l'organisation sociale, la science et les institutions de la société civile (FT 163).

La catégorie de peuple n'est donc ni strictement mythique ni strictement romantique. Ces précisions sont précieuses et permettent de rétablir une vision correcte du pape. Elle correspond certainement à une sensibilité qui a mûri dans le contexte argentin, un contexte imbibé, cependant, par la foi chrétienne et la doctrine sociale de l'Église. Le peuple dont parle Bergoglio n'est pas tant celui de la philosophie idéaliste et romantique que le *pueblo fiel*, le peuple fidèle de la tradition catholique, un peuple qui, en Amérique latine, est

³ Extrait d'un entretien avec le P. Spadaro, « Les traces d'un pasteur » (en italien), introduction au volume d'homélies et discours argentins du cardinal

Bergoglio (1999-2013) : *Nei tuoi occhi è la mia parola*, 990 p., Rizzoli, Milan, 2016.

profondément empreint de foi et de religiosité. Ce qui explique la réforme des études qu'il proposa, en 1976, comme responsable du *Colegio Máximo* de Buenos Aires⁴.

Il a réintroduit le *juniorat* (c'est-à-dire l'enseignement de base d'un ou deux ans en lettres et humanités) et il a restauré la distinction entre théologie et philosophie en remplacement de ce qu'il définira dans une lettre de 1990 au P. Bruno comme « ce mélange de philosophie et de théologie appelé 'curriculum' où l'on commence en étudiant Hegel (!) ». Le nouveau *juniorat* de Bergoglio permettait aux étudiants de plonger leurs racines dans les traditions jésuites argentines et non dans des modèles étrangers. Les études ne comprenaient pas seulement les classiques européens mais aussi des cours de littérature argentine, du *Gaúcho Martín Fierro*⁵ à Borges. Le cours d'histoire était renouvelé, au sens où il reprenait des éléments catholiques, hispaniques et jésuites du passé argentin qui avaient été ignorés ou méprisés dans l'histoire d'inspiration « libérale ». Bergoglio voulait que les jésuites puissent estimer les traditions religieuses populaires, en plus de la haute culture, en somme qu'ils ne connussent pas seulement les chemins de fer et les télégraphes, mais aussi les *gauchos* et les *caudillos*⁶.

Massimo
Borghesi

La réforme de Bergoglio visait à rendre toute sa dignité à l'orientation culturelle historique du Pays par contraste avec l'orientation sociologique qui, sous l'influence des courants américanisés et marxistes, tendait à s'imposer comme l'idéologie dominante. L'attention apportée aux « traditions religieuses populaires » n'était pas une question de folklore, ni de tendances archaïsantes. Elle s'inscrivait de plein droit dans cette *Théologie du peuple* qui a constitué l'apport le plus significatif de l'École théologique du Rio de la Plata⁷ à la Théologie de la libération. Le deuxième point de la réforme de

4 Le Collège majeur est un centre de formation spirituelle et universitaire fondé en 1929 par les Jésuites à San Miguel, dans le Grand Buenos Aires. Provincial entre 1973 et 1980, Jorge Bergoglio devint ensuite recteur de la faculté de théologie et de philosophie du Collège, tout en y enseignant la théologie et en assurant la paroisse Saint-Joseph de San Miguel (NdT).

5 *El Gaucho Martín Fierro* est un poème épique de l'écrivain argentin José Hernández (1872) qui évoque l'Argentine rurale et décrit la vie du *gaucho* (NdT).

6 Le *gaucho* est le gardien des troupeaux des immenses étendues de prairies de la Pampa : toute une culture, avec des traditions, des rites, des costumes, des habitudes culinaires s'est développée autour de cette figure. Les *caudillos* sont les leaders de différents pays de l'Amérique latine après les guerres d'indépendance (NdT). A. IVEREIGH, *François le réformateur – De Buenos Aires à Rome*, Paris, L'Emmanuel, 2017, 533 p. (ici, p. 166 de la tr. ital., Milan, 2014) (NdT).

7 Cette *Escuela platense* rassemble des théologiens argentins et uruguayens (NdT).

Bergoglio, conformément à cette théologie, signifiait que les étudiants du Collège devaient se rendre dans les quartiers populaires pour jouer avec les enfants, faire le catéchisme, partager les problèmes des familles.

Être au service actif des pauvres au cours de missions pendant le week-end permettrait aux étudiants jésuites d'établir un lien avec le saint peuple fidèle (*el santo pueblo fiel de Dios*) et de s'enraciner dans la réalité⁸.

L'immersion dans la réalité était la conséquence d'un horizon missionnaire qui demandait l'unité de la théorie et de la pratique, en termes chrétiens et non marxistes. C'est là que s'insérait l'option préférentielle pour les pauvres affirmée par l'épiscopat latino-américain à la Conférence de Medellín en 1968.

Bergoglio devait cette attention à la réalité populaire à la Théologie du peuple qui comptait, en Argentine, des théologiens et des penseurs comme Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O'Farrell, Gerardo Farrell, Fernando Boasso, Juan Carlos Scannone⁹. Parmi eux, Lucio Gera tenait un rôle de premier plan. La genèse de la théologie argentine du peuple est bien expliquée par un de ses protagonistes, le jésuite Scannone.

À son retour de Vatican II, en 1966, l'épiscopat argentin créa la COEPAL (Commission épiscopale de pastorale), en vue d'un plan national de pastorale. Elle comprenait des évêques, des théologiens, des experts de pastorale, des religieux et des religieuses dont Gera et Tello, deux prêtres diocésains professeurs de la Faculté de théologie de Buenos Aires ; les autres diocésains étaient Justino O'Farrell (qui avait d'abord appartenu à la Congrégation de don Orione¹⁰), Gerardo Farrell (spécialiste de la doctrine sociale de l'Église), le jésuite Fernando Boasso (du Centre de recherche et d'action sociale) et d'autres. Cette commission fut le terrain où poussa la théologie du peuple, dont l'empreinte apparaît déjà dans la Déclaration de l'épiscopat argentin à San Miguel (1969) qui appliquait au pays la Conférence de Medellín et spécialement le document VI sur la pastorale populaire. Après la disparition de la COEPAL au début 1973, certains de ses membres ont continué à se rencontrer

8 *Ibid.*, p. 167.

9 Sur ces noms, voir note annexe et dans ce cahier les articles de V. AZCUY (sur Gera), F. FORCAT (sur Tello) et G. ROSOLINO (sur Scannone).

10 Don Luigi Orione (1872-1940), prêtre italien, fondateur des Fils de la Divine Providence, importante congrégation missionnaire (NdT).

comme un groupe de réflexion théologique sous la direction du P. Gera qui fut expert à Medellín et à Puebla : sa théologie fut plus orale qu'écrite, même s'il a recueilli des textes importants et si beaucoup de ses interventions ont été enregistrées et transcrites. J'ai ensuite pris part moi-même à ces réunions, avec Gera, Farrel, Boasso, vicaire épiscopal, puis évêque auxiliaire de Buenos Aires, Alberto Methol Ferré, qui arriva de l'Uruguay, et une dizaine d'autres.

La théologie du peuple est donc issue de la Commission réunie par les évêques argentins dont le premier document fut la Déclaration de San Miguel.

Une partie du document, écrite par le P. Gera, fut à l'origine de la version typiquement argentine de la théologie post-Medellín qui a influencé Bergoglio et d'autres jésuites qui lui étaient proches. Tout en aspirant à la justice, en déplorant l'oppression et l'exploitation, et en soutenant les droits des travailleurs, le document répudiait le marxisme en tant que « contraire non seulement au christianisme mais à l'esprit de notre peuple ». Ce n'était certes pas une version conservatrice et préconciliaire, mais *le peuple* n'était pas conçu en termes sociologiques et marxistes comme le faisait la théologie de la libération. La Déclaration de San Miguel considérait les individus comme les agents actifs de leur propre histoire ; elle affirmait de façon surprenante que « l'activité de l'Église ne devait pas seulement être orientée vers le peuple mais elle devait aussi et surtout *naître du peuple* ». En somme, elle annonçait une Église avec une claire option préférentielle pour les pauvres, entendue comme l'identification totale à l'aspiration de tout un chacun à être le sujet de sa propre histoire, et non pas comme une adhésion à la lutte sociale que les pauvres, comme « classe », pouvaient engager contre les autres classes. Et ce sera la position de Bergoglio¹¹.

Massimo
Borghesi

La théologie du peuple ne constituait donc pas une alternative « conservatrice » à la théologie de la libération mais c'était une théologie de la libération sans marxisme. Comme le rappellera Scannone :

En 1982, j'ai distingué quatre courants à l'intérieur de la théologie latino-américaine de la libération. Parmi eux, il y avait la « théologie argentine du peuple », un nom que Juan Luis Segundo lui a donné en la critiquant et que Sebastián Politi a également adopté mais en

11 A. IVEREIGH, *Tempo di misericordia. Vita di Jorge Mario Bergoglio*, cit. p. 116-117.

s'en faisant le défenseur. Gutiérrez la caractérise comme « un courant avec des caractéristiques propres à l'intérieur de la théologie de la libération » et Roberto Oliveros, tout en la reconnaissant comme une version de cette théologie, l'appelle, de manière plutôt péjorative, une « théologie populiste ». Plus tard, cette classification – qui n'est évidemment pas la seule possible – fut adoptée par des théologiens de la libération comme João Batista Libânio et par ses critiques, comme Alberto Methol Ferrè et Mgr. Antonio Quarracino, dans la présentation de l'Instruction *Libertatis nuntius*¹².

Scannone renvoie dans ce texte à un article de Methol Ferrè (1982) qui distinguait deux courants dans la théologie de la libération :

Ce fut le péruvien Gustavo Gutiérrez qui introduisit l'expression. Il est le principal artisan de l'union entre la théologie et le marxisme. Mais il y a un autre courant de la théologie de la libération, profondément opposé à une théologie de la sécularisation. Il est lié à la montée en Argentine d'un vaste mouvement national qui culminera avec le retour de Perón [1972]. C'est là, à partir de Medellín, que fut approfondie la pastorale populaire, que commença la réhabilitation de la religiosité populaire, intimement liée à la problématique de la libération. Lucio Gera en est l'expression la plus typique. Ces deux tendances de la théologie de la libération vont développer, dans leur interprétation, une opposition de plus en plus grande et connaîtront en Amérique latine un grand éventail d'expressions et de positions intermédiaires¹³.

Thème

12 J. C. SCANNONE, *La théologie du peuple. Racines théologiques du pape François*, tr. fr. F. Guibal, Lessius, Namur-Paris, 2017, p. 29.

13 A. METHOL-FERRÈ, « Da Rio de Janeiro a Puebla: 25 anni di storia », *Incontri. Testimonianze dall'America latina* 4, janv.-févr. 1982, p. 22. Voir l'essai de 1975, « La Chiesa, popolo tra i popoli », in A. Methol-Ferrè, *Il Risorgimento Cattolico Latinoamericano*, CSEO, Bologne, 1983, p. 157-158. Dans l'introduction italienne au volume, Methol, à propos de son essai de 1976, « Quadro storico della religiosità popolare », contenu dans ce livre (p. 166-190), écrivait : « La rivendicazione de la "religiosité populaire" »

commença à Rio de la Plata en 1969, surtout grâce au théologien argentin Lucio Gera. Lors d'une rencontre, Segundo Galilea, qui fut l'un des principaux auteurs de la vague iconoclaste des années soixante, m'a dit qu'il croyait que la première réhabilitation de la religiosité populaire contre les attaques de la sécularisation a précisément été formulée dans mon essai sur les périodes historiques. Retrouver la religiosité populaire conduisait fatalement l'Église vers la problématique de la culture latino-américaine, dépassant les approches habituelles exclusivement socio-économiques qui ignoraient et écartaient l'ethos et l'histoire de nos peuples » (*op. cit.* p. 16).

De fait, lorsque Gutiérrez, en 1988, rééditera son livre *Théologie de la libération*, il remania le chapitre « Foi et conflit social » : sa conception de la théologie de la libération y est clairement exprimée. Dans la nouvelle introduction, intitulée « Regarder au loin », Gutiérrez reconnaît que dans les dix-sept ans qui séparent les deux éditions, sa vision sur les pauvres et leur monde avait profondément changé.

À cet égard, ce fut l'expérience la plus importante – la plus déchirante – de ces dernières années. Il s'agit en réalité d'un nouvel univers dans lequel l'aspect socioéconomique, qui reste fondamental, n'est pas le seul. En dernière analyse, la pauvreté signifie la mort. Sans nourriture et sans toit, dans l'impossibilité de satisfaire de façon convenable les nécessités de santé et d'éducation, exploitation du travail [...]. En même temps, et il est important de le rappeler, la pauvreté ne consiste pas seulement dans des manques. Le pauvre possède bien souvent une culture avec des valeurs propres ; être pauvre est une façon de vivre, de penser, d'aimer, de prier, de croire et d'espérer¹⁴.

La perception de cette dimension est, pour Gutiérrez, une nouveauté : « La dimension économique ne sera plus la même si nous accordons de la valeur au point de vue culturel et vice versa » (p. 19). Cette perspective permet de valoriser la dimension religieuse de l'âme populaire qui était jusqu'alors négligée et tenue, dans une perspective dite éclairée, comme un résidu pré-moderne. Une dimension tenant compte de l'activité de prière, si intense chez les pauvres.

Massimo
Borghesi

La vie chrétienne est un engagement pour accepter le don du Royaume et elle est aussi prière. Sans la dimension contemplative, il n'y a pas d'acte de foi. Le peuple latino-américain lutte pour la justice, il est aussi un peuple qui croit et qui espère ; un peuple opprimé et aussi un peuple chrétien, attentif, comme Marie dans le Magnificat, à rendre grâce à Dieu et à s'abandonner avec confiance en Dieu. Cette expérience de la prière caractérise la foi de notre peuple. Nous y trouvons une forme de prière que la mentalité moderne court le risque de tenir pour primitive, pour ne pas dire superstitieuse. [...] Profondément ancrée dans cette dévotion populaire, et se nourrissant en même temps de la protestation contre l'oppression et de sa revendication de la liberté, la vie de prière des communautés chrétiennes engagées dans le processus de libération possède une grande créativité et une réelle profondeur. Qui a pu

14 G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1971 (tr. fr. Lumen Vitae, Bruxelles, 1974), nouvelle éd. 1988 (tr. ital. Queriniana, Brescia, 1992, p. 15).

parfois dire qu'on avait perdu en Amérique latine le sens de la prière n'a fait que démontrer son éloignement de la vie quotidienne des populations pauvres et engagées (p. 28).

Il s'agit là d'une conclusion inédite, qui fait s'écrouler la structure théorique, philomarxiste, de la première théologie de la libération et la met en harmonie avec la *théologie du peuple* argentine.

Nous nous trouvons devant une spiritualité authentique, autrement dit, une manière d'être chrétien. La réunion de ces deux dimensions, la prière et l'engagement, constitue exactement ce que nous appelons la praxis. C'est d'elle que découle la théologie de la libération. (p. 29-30).

Celle-ci, désormais, « dans le lien obligatoire qui relie l'orthopraxie et l'orthodoxie », reconnaît désormais ouvertement le primat de la foi sur les œuvres :

Les critères ultimes de la théologie proviennent de la vérité révélée que nous accueillons dans la foi et non pas de la praxis (*Ibid.*).

Thème

La préface de l'édition de 1981, revue et corrigée, de *Théologie de la libération*, esquisse les conditions pour une rencontre avec la *théologie du peuple*. Gutiérrez reconnaissait désormais l'importance de la foi populaire, de la prière, du dialogue avec la « culture » latino-américaine dans ses manifestations concrètes. Le tout dans le dépassement de l'horizon idéal du marxisme marqué par le primat de la praxis et de la (contre)violence révolutionnaire. Le « virage » de Gutiérrez est important. Il atteste que la théologie du peuple était de plein droit une forme de la théologie de la libération et que la dévotion populaire, libérée du « dévotionnalisme » comme des préjugés des Lumières, pouvait constituer un lieu théologique, comme preuve de l'inculturation de la foi dans sa forme particulière latino-américaine¹⁵.

15 Comme l'affirmera *Evangelii gaudium*, n. 126 : « Dans la piété populaire, puisqu'elle est fruit de l'Évangile inculturé, se trouve une force activement évangélisatrice que nous ne pouvons pas sous-estimer : ce serait comme méconnaître l'œuvre de l'Esprit Saint. Nous sommes plutôt appelés à l'encourager et à la fortifier pour approfondir le processus d'inculturation qui est une réalité

jamais achevée. Les expressions de la piété populaire ont beaucoup à nous apprendre et, pour qui sait les lire, elles sont un lieu théologique auquel nous devons prêter attention, en particulier au moment où nous pensons à la nouvelle évangélisation ». Voir les nn. 122-126 sur la force d'évangélisation de la piété populaire.

Dans le discours d'ouverture de la 32^e Congrégation provinciale des jésuites argentins, le 18 février 1974, Bergoglio observera :

Le plus significatif de tout est cependant la reconnaissance de la réserve de religiosité que possède le peuple fidèle, reconnaissance que nous, jésuites argentins, commençons à percevoir. Je voudrais exprimer, à titre personnel, ce que signifie pour moi cette réalité, le peuple fidèle. J'entends par là le peuple des fidèles, autrement dit celui avec lequel nous avons le plus de contacts dans notre mission sacerdotale et notre témoignage religieux. Il est évident que désormais, entre nous, le mot « peuple » est devenu un terme ambigu à cause des présupposés idéologiques avec lesquels cette réalité est affirmée et perçue. Ici, je le redis, je n'entends par là que le peuple fidèle. Quand j'étudiais la théologie, quand, comme vous, je potassais le Denzinger et les traités pour préparer ma thèse, je fus frappé par une formule de la tradition chrétienne : le peuple fidèle est infaillible *in credendo*, quand il croit¹⁶. J'ai tiré de là une formule personnelle, qui n'est pas très précise mais qui est bien utile : quand tu veux savoir ce que croit notre Mère l'Église, tourne-toi vers le Magistère qui a la charge de l'enseigner de manière infaillible ; mais quand tu veux savoir comment croit l'Église, tourne-toi vers le peuple fidèle. Le Magistère t'enseignera qui est Marie mais notre peuple fidèle t'enseignera comment on aime Marie. Notre peuple a une âme et en pouvant parler de l'âme d'un peuple, nous pouvons aussi parler d'une herméneutique, d'une manière de voir la réalité, d'une conscience. Je discerne dans notre peuple argentin une vive conscience de sa dignité. C'est une conscience historique dont la personnalité n'est pas tirée d'un système économique (par exemple, le peuple argentin ne pourrait pas se reconnaître dans les catégories « abstraites » de bourgeoisie et de prolétariat), elle s'est modelée à partir d'une série de pierres milliaires. Elle n'est pas le fruit d'une « théorie » mais elle provient d'une vie qui est chrétienne dans ses racines¹⁷.

Massimo
Borghesi

Cette confession de Bergoglio est très importante. Elle montre comment la catégorie de peuple fidèle se détache nettement aussi bien des idéologies populistes que du système marxiste enfermé dans

16 *Universitas fidelium in credendo falli nequit*, LG 12 (NdT).

17 Pape FRANÇOIS – J. M. BERGOGLIO, « Una istituzione che vive il suo carisma. Discorso di apertura della Congregazione provinciale (San Miguel, Buenos Aires, 18 febbraio 1974) », tr. it. in *Id.*, *Pastorale sociale*, Jaca Book, Milan, 2015,

pp. 236-237. Sur le peuple « infaillible dans sa croyance » voir aussi « La gioia dell'evangelizzazione (2005) », tr. it. in *Id.*, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, cit., p. 330. Voir aussi *Evangelii gaudium*, n. 119.

les catégories « abstraites » de bourgeoisie et de prolétariat. Le peuple croyant révèle ici la modalité *historique* prise par la foi pour innover la vie, la réalité, la culture. Il révèle le comment de l'Incarnation. Il ne s'agit pas de sociologie académique mais du terrain historique, vécu, qui alimente la foi de l'Église. Il est *le lieu d'une herméneutique des symboles*.

S'il est vrai que nous nous reconnaissons à nos symboles, notre peuple est une pépinière féconde pour cette reconnaissance : notre peuple fidèle à l'enseignement, notre peuple qui baptise ses enfants, qui aime la Sainte Vierge, qui n'a pas honte de la croix et sait y reconnaître le bois, houlette du pasteur qui nous accompagne, arbre qui donne des fruits pour l'éternité¹⁸.

Car l'Église institutionnelle n'est pas seulement celle qui donne, elle est aussi celle qui reçoit. C'est ce que Bergoglio affirmera comme pape, en évoquant l'enseignement de Lucio Gera :

Ce n'est qu'à partir d'une connaturalité affective, que seul l'amour peut procurer, que nous pouvons apprécier la vie théologique présente dans la piété populaire, spécialement chez les pauvres¹⁹.

Thème

Le thème de la piété populaire déborde dans celui de la spiritualité et devient théologique. La foi chrétienne du peuple est un lieu théologique, le lieu herméneutique d'une foi vécue, « inculturée ». *La spiritualité populaire est une culture, le nœud organique qui relie ensemble tous les aspects de l'existence*. Comme il fut affirmé à la Conférence de Puebla :

La sagesse populaire catholique possède une capacité de synthèse vitale ; elle est capable de réunir de façon créative le divin et l'humain, le Christ et Marie, esprit et corps, communion et institution, personne et communauté, foi et patrie, intelligence et passion. Cette sagesse est un humanisme chrétien qui affirme la dignité radicale de chacun en tant qu'enfant de Dieu, qui établit une fraternité fondamentale, enseigne à rencontrer la nature et à comprendre le travail, et fournit des raisons pour rester de bonne humeur, même si l'on doit vivre une vie très dure²⁰.

18 Pape FRANÇOIS – J. M. BERGOGLIO, « Fedè e giustizia nell'apostolato dei gesuiti (1976) », tr. it. in *Id.*, *Pastorale sociale*, p. 249.

19 *Evangelii gaudium*, n. 125.

20 *Document de Puebla*, n. 448, cit. in Pape FRANÇOIS – J. M. BERGOGLIO, *La gioia dell'evangelizzazione*, cit., p. 333.

En commentant ce passage, Bergoglio écrivait :

Les tensions mentionnées par le Document (entre le divin et l'humain, l'esprit et le corps, la communion et l'institution, la foi et la patrie, l'intelligence et la passion) sont universelles. La synthèse vivante, l'union créative de ces tensions, inexprimable par des mots, car il les faudrait tous, en somme ce noyau symbolique et vivant qui, pour notre peuple, se traduit par des noms propres, comme Guadalupe et Luján²¹, par la foi des pèlerinages, par les gestes de bénédiction et la solidarité, par les offrandes et les chants et les danses... ce cœur dans lequel et grâce auquel notre peuple aime et croit, c'est là le lieu théorique où il est vital que le prédicateur doive se tenir.

Le cœur du peuple est la synthèse vivante des tensions de la vie embrasée par l'Esprit, un lieu théologique. Aucune théorie, aucun sectarisme doctrinaire n'a le droit de briser ce cœur.

Pour cela, dira-t-il en 1974, nos projets de libération les plus authentiques devront privilégier l'unité sur le conflit, parce que l'on comprendra que l'ennemi divise pour régner. Il s'agit d'un projet de nation et non du règlement d'une classe sociale [...]. Ce peuple fidèle ne sépare pas sa foi chrétienne de ses projets historiques et ne la confond pas non plus avec quelque messianisme révolutionnaire. Ce peuple croit à la résurrection et à la vie, il baptise ses enfants et ensevelit ses morts. Notre peuple prie, et que demande-t-il ? Il demande la santé, le pain, l'harmonie familiale et la paix pour sa patrie. Certains diront qu'il n'y a là rien de révolutionnaire ; mais un peuple qui demande la paix sait parfaitement qu'elle est le fruit de la justice²².

Massimo
Borghesi

Bergoglio dégageait ici, en passant, un de ses quatre principes théoriques : l'unité est supérieure au conflit. Il le faisait en rapport avec l'exigence de préserver l'unité d'un peuple devant ceux qui luttèrent pour le diviser. La théologie du peuple sauvait les valeurs fondamentales de la théologie de la libération – l'option préférentielle pour les pauvres et la lutte pour la justice – tout en dépassant son

21 Une apparition de la Vierge en 1531 a fait de Guadalupe, au Mexique, un grand centre de pèlerinage pour l'Amérique centrale. « Capitale de la foi », Luján est le site d'un important pèlerinage marial en Amérique du Sud (NdT).

22 Pape FRANÇOIS – J. M. BERGOGLIO, « Una istituzione che vive il suo carisma. Discorso di apertura della Congregazione provinciale », in *Id.*, *Pastorale sociale*, cit., p. 237-238.

aspect violent, emprunté au marxisme²³. De fait, grâce à l'École du Rio de La Plata, dont les conclusions ont été reprises par Paul VI dans *Evangelii nuntiandi* (1975) et par ce texte, dans le Document de Puebla (1979), le thème de la religiosité populaire était reçu de plein droit dans la théologie de l'Amérique latine.

Nous pouvons, dans cette optique, tenir la religiosité populaire comme une des quelques expressions, sans écarter les autres, de la synthèse culturelle latino-américaine qui traverse toutes ses époques et en recouvre, en même temps, toutes les dimensions : le travail et la production, les lieux de vie et les styles de vie, le langage et l'expression artistique, l'organisation politique et la vie quotidienne. Et c'est précisément comme dépositaire de l'identité culturelle qu'elle a affronté les desseins de la modernité visant à subordonner les cultures particulières aux exigences de la raison.

(Traduit de l'italien par J.-R. Armogathe. Titre original : « Il pueblo fiel come 'luogo teologico' in Jorge Mario Bergoglio »)

Thème

Massimo Borghesi, né en 1951, est professeur de philosophie morale à l'Université de Pérouse. Parmi ses nombreuses publications, on peut citer : Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno (2011); Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson. La fine dell'era costantiniana (2013); Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido : gli anni di Benedetto XVI (2014); Luigi Giussani. Conoscenza amorosa ed esperienza del vero. Un itinerario moderno (2015); Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica; Hegel. La cristologia idealista (2018); Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva (2018); Modernità e ateismo. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese (2019); La terza età del mondo. L'utopia della seconda modernità (2020); Francesco. La Chiesa tra ideologia teocon e « ospedale da campo » (2021); Romano Guardini. Dialettica e antropologia (2021). *Il a publié en français* : Mon cher collègue et ami. Lettres d'Étienne Gilson

23 « La Théologie du peuple n'ignore pas les conflits sociaux que vit l'Amérique latine, même si dans son interprétation du « peuple » elle privilégie l'unité sur le conflit (une priorité sans cesse affirmée par Bergoglio). De sorte que, sans assumer la lutte des classes comme « principe interprétatif dominant » pour comprendre la société et l'histoire, elle

accorde pourtant un rôle historique au conflit – même de classe, compris à partir de l'unité préalable du peuple. L'injustice institutionnelle et structurelle est alors comprise comme une trahison du peuple par une autre partie de ce peuple qui se transforme alors en antipeuple », J. C. SCANNONE, *Papa Francesco e la teologia del popolo*, cit., pp. 574-575).

à Augusto Del Noce, *Parole et Silence*, Paris 2011. Sa « biographie intellectuelle » de Jorge Bergoglio, écrite à partir des archives personnelles et de nombreux entretiens avec le pontife est parue en français chez Lessius, 2021. On peut consulter son site (en italien) : www.massimo-borghesi.com

www.massimo-borghesi.com 

Note annexe : les théologiens de la théologie du peuple

Fernando BOASSO, sj (1921-2015) fut un des professeurs de Jorge Bergoglio. *Tierra que anda. Atahualpa Yupanqui, Historia de un trovador*, Corregidor, Buenos Aires, 1993 ;

El Dios que siempre viene, Ed. Claretiana ; *Misterio del hombre : Identidad, sentido*, Paulinas, Buenos Aires, 2021

Gerardo Tomás FARRELL CAHILL (1930-2000), théologien argentin, évêque auxiliaire de Quilmes, BA (1997-2000). Avec Lucio Gera, il fut un des experts au Synode sur l'Amérique (1997). Nombreux livres sur la doctrine sociale de l'Église.

Lucio GERA (1924-2012) : voir l'article de V. AZCUY

Justino O'FARRELL (1924-1981), prêtre, formé à la Grégorienne, puis à Fordham, NY et à Los Angeles. Fut un des fondateurs de la sociologie à l'Université catholique d'Argentine (UCA). Étude très documentée d'Anabela Ghilini, « Peronismo y universidad : la intervención de Justino O'Farrell en la Facultad de Filosofía y Letras (1973-1974) », *Revista Conflicto Social* 11, 20 (2018), p. 124-142 (en ligne)

Juan Carlos SCANNONE (1931-2019) : voir l'article de ROSOLINO

Rafael TELLO (1917-2002) : voir l'article de G. FORCAT

*Massimo
Borghesi*

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église* suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décologue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015
L'Alliance irrévocable – Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme, 2018
Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence,
textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe, 2019

Vient de paraître

Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

La foi est un savoir : non pas une croyance dont il faudrait évaluer le degré de probabilité, mais un savoir en toute certitude. Rendre compte de la certitude de la foi et de quelques-uns des paradoxes qu'elle donne à penser, tel est le projet de ce livre. Il implique d'abord de comprendre la définition qu'en donne la *Lettre aux Hébreux* : « L'acompte des choses espérées, la preuve de celles qu'on ne voit pas. » Entendons : loin qu'elle ne soit qu'une adhésion subjective ou la conviction que les choses espérées arriveront, la foi est leur mode de présence. Car l'acompte est bien réel, il est d'ores et déjà possédé, il est l'à-valoir du crédit qu'ouvre la révélation.

Il requiert ensuite d'explicitier cet acompte de la foi en interrogeant, avec la *Lettre aux Romains*, la manifestation — qui est connaissance — dans le visible de Dieu en tant qu'invisible — qui implique reconnaissance.

La première partie de cet ouvrage examine alors plusieurs modalités de cette reconnaissance, comme la vision problématique de Dieu selon saint Augustin ou le mystère de l'Église selon Henri de Lubac, et essaie de renouveler le programme apologétique de Tertullien, comme le devoir d'athéisme envers les dieux du monde, fixé par Justin, philosophe et martyr.

La seconde partie du livre s'efforce de montrer que ce savoir, qui pense ses objets en se dispensant du concept d'étant, libère la foi de l'emprise de la métaphysique. On interroge alors la manifestation de Dieu comme amour selon Joseph Ratzinger ; la définition du Christ comme existence, selon Marius Victorinus qui invente le mot ; la conception de l'amour humain comme poids selon saint Augustin ; l'expression de la révélation comme beauté selon Hans Urs von Balthasar. Ainsi s'esquisse la tâche de prendre philosophiquement au sérieux la certitude objectale livrée par la foi.

Tables du tome XLVI (2021)

Nom	Prénom		article	rubrique	n°	pages
ARMOGATHE	Jean-Robert	F	Notre-Dame de Kibeho, signe d'espérance pour l'Afrique	S	1	118
ARMOGATHE	Jean-Robert	F	L'Église cathédrale	E	2-3	9
ARMOGATHE	Jean-Robert	F	Les religions de Novalis	D	2-3	159
ARMOGATHE	Jean-Robert	F	Pour le quatre-vingtième anniversaire du cardinal Angelo Scola	D	5	88
ARMOGATHE	Jean-Robert	F	Tableau chronologique	T	6	12
AUCANTE	Vincent	F	Christianisme culturel et cultures chrétiennes	T	4	29
AZCUY	Virginia	A	Lucio Gera, théologien de Medellin	T	6	39
BATUT	Jean-Pierre	F	Le Père tout-puissant à l'épreuve du mal	T	1	91
BIJU-DUVAL	Denis	F	L'âge des sacrements – Réflexions théologiques et pastorales	S	1	101
BOFF	Clodovis	Br	La théologie de la libération – Un retour au fondement	T	6	95
BORBA RIBEIRO NETO	Francesco	Br	Le pape François et la nouvelle évangélisation	T	6	119
BORGHESI	Massimo	I	Le <i>peuple fidèle</i> comme « lieu théologique » chez J.M. Bergoglio	T	6	131
BOUREL	Dominique	F	Du culte à la culture, les Juifs allemands comme vecteur d'une modernité	T	4	83
BOUYER	Louis	F	Poésie et religion	D	2-3	145
BRIGNONE	Michele	I	Le dialogue interreligieux comme dimension intrinsèque de la foi chrétienne – Angelo Scola, La Fondation Oasis et l'Islam	D	5	98
CAPELLE-DUMONT	Philippe	F	Paternité de Dieu et initiative divine- le logos kénotique et l'alliance	T	1	55
CLEMENT	Arnaud	F	Dieu à l'horizon de la paternité	T	1	31
COSTANTINI	Michel	F	Parler du peuple – Note lexicale	T	6	29
COUTAGNE	Denis	F	« Monet, Ah ! Les cathédrales ! »	T	2-3	119
DAPSANCE	Marion	F	Le bouddhisme occidentalisé – Un autre exemple de désintégration religieuse ?	T	4	71
de CARDEDAL	Olegario González	E	Bonté, piété, amitié – Trois mots-clés pour l'humanité	D	2-3	175
de COURCELLES	Dominique	F	Retrouver et garder le sens des objets de foi	T	4	59
de ROSNY	Antoine	F	André Suarès – si loin, si proche	T	4	95
DERYCKE	Hugues	F	Sur le dialogue entre théologie et philosophie aux XX ^e et XXI ^e siècles	T	4	37

Classement par ordre alphabétique des auteurs avec indication de leur nationalité

(A : Argentine ; B : Belge ; Br : Brésil ; Ca : Canada ; CH : Suisse ; D : Allemand ; E : Espagnol ; F : Français ; H : Hongrois ; I : Italien ; USA : États-Unis).

Les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Éditorial », « Signet », « Thème » et « Dossier ».

Tables du tome XLVI (2021)

Nom	Prénom	article	rubrique	n°	pages
DUCHESNE	Jean	F La religion des poètes – Présentation	D	2-3	141
DUCHESNE	Jean	F La foi telle qu'on la voit sans l'avoir ni s'en priver	E	4	9
DULAËY	Martine	F Les larmes selon Saint Augustin	T	5	41
DUTHILLEUL	Jean-Marie	F La cathédrale aujourd'hui	T	2-3	109
FORCAT	Fabricio	A S'adapter au rythme des derniers – Rafael Tello et la pastorale populaire	T	6	51
GÖRFÖL	Tibor	H Des larmes qui plaisent à Dieu- De l'ascèse des pleurs dans le christianisme byzantin primitif	T	5	50
GUYON	Jean	F La cathédrale et les groupes épiscopaux de l'Occident romain pendant l'Antiquité tardive	T	2-3	23
HOEVEL	Carlos	A La théologie du peuple – Histoire, idées et interprétations	T	6	13
HOU	François	F Le chapitre cathédral	T	2-3	39
LAROQUE	Didier	F L'Église cathédrale	E	2-3	9
LEMAIRE	Jean-Pierre	F Entretien sur <i>Le pays derrière les larmes</i>	T	5	74
LESTANG	François	F Devenir Père de tous – Projet de Dieu selon la <i>Lettre aux Éphésiens</i>	T	1	21
LINAZASORO	José Ignacio	E L'héritage de la cathédrale dans la ville moderne	T	2-3	65
LOURS	Matthieu	F Cathédrale et ville dans la réforme catholique – Une reconquête de la centralité	T	2-3	49
MATTEI	Paul	F Dieu le Père, Dieu unique – Quelques jalons patristiques sur <i>Jean 17,3</i>	T	1	67
METZDORF	Justina	D « N'appelez personne votre Père sur la terre! » – <i>Matthieu 23,9</i> et l'image chrétienne de Dieu et de l'homme	T	1	41
MOUTON	Benjamin	F Notre-Dame de Paris – Les tribulations d'une icône	T	2-3	85
MOUTON	Jean	F Coventry Patmore, chantre du bonheur conjugal	D	2-3	171
NAGY	Piroska	Ca Pleurer chrétiennement – Une histoire médiévale		5	62
PERRIN	Michel-Yves	F La cathédrale engloutie – Notule sur l'histoire de la désignation de l'église épiscopale dans l'Occident latin	T	2-3	15
PERSONNAZ	Charles	F Les pierres ont-elles une âme ? Quelques enjeux en France des liens entre le patrimoine et le christianisme	T	4	49
PIGUET	Patrick	F Quel bonheur pour ceux qui pleurent ?	E	5	8
PIGUET	Patrick	F Entretien sur <i>Le pays derrière les larmes</i>	T	5	74
PIGUET	Patrick	F Le partage des larmes dans <i>Décatalogue I</i> de Kieslowski	T	5	83

Les chiffres (à droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés depuis le début se trouvent dans les index publiés en 1985 et 1995 et sur le site de la revue : www.communio.fr.

Tables du tome XLVI (2021)

Nom	Prénom	article	rubrique	n°	pages
PORTOGHESI	Paolo	I Une nouvelle cathédrale en Italie	T	2-3	81
RAISON du CLEU-ZIOU	Yann	F Une impossible conversion? Michel Houellebecq, la sacramentalité des femmes et l'obsolescence du catholicisme	T	4	107
RAVASI	Gianfranco	I La foi chrétienne entre culture et témoignage	T	4	15
REPELLIN	Didier	F L'héritage des églises cathédrales – Un entretien avec Didier Laroque	T	2-3	101
RICHI ALBERTI	Gabriel	E <i>La liberté, Sancho...</i> – Hommage au cardinal Scola	D	5	90
ROSOLINO	Guillermo	A Juan Carlos Scannone – Quand la théologie et la philosophie sont inculquées dans la sagesse populaire	T	6	65
SCOLA	Angelo	I La question du fondement	D	5	106
SZATMARI	Györgyi	H Les pleurs et les larmes dans les psaumes	T	5	26
URFELS	Florent	F Difficile paternité	E	1	9
WEIDEMANN	Hans-Ulrich	D « Nous laissons les lamentations aux femmes » (Platon) – Les larmes de Jésus dans le Nouveau Testament	T	5	12
SCANNONE	Juan Carlos	A La constitution intrinsèque de la transcendance en éthique et en politique	T	6	85

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-La confession de la foi (1975/1)
- 9-« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
- 15-« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
- 21-« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
- 27-« La Passion » (1980/1)
- 33-« Descendu aux enfers » (1981/1)
- 39-« Il est ressuscité » (1982/1)
- 47-« Il est monté aux cieux » (1983/3)
- 51-« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
- 57-Le jugement dernier (1985/1)
- 63-L'Esprit Saint (1986/1)
- 69-L'Église (1987/1)
- 212-Croire l'Église (2010/6)
- 217-L'Église Apostolique (2011/5)
- 224-La catholique Église (2012/6)
- 230-La sainteté de l'Église (2013/6)
- 236-L'Église Une (2014/6)
- 75-La communion des saints (1988/1)
- 81-La rémission des péchés (1989/1)
- 87-La résurrection de la chair (1990/1)
- 93-La vie éternelle (1991/1)
- 269-270-Dieu unique (2020/3-4)

Parole de Dieu

- 66-Lire l'Écriture (1986/4)
- 130-Le Christ (1997/2-3)
- 135-L'Esprit saint (1998/1-2)
- 140-Dieu le Père (1998/6-1999/1)
- 145-Croire en la Trinité (1999/5-6)
- 153-La parole de Dieu (2001/1)
- 158-Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
- 221-Le Canon des Écritures (2012/3)
- 245-L'inspiration des Écritures (2016/3)
- 253-La Tradition (2017/5)

Notre Père

- 238-Notre Père I : qui es aux cieux (2015/2-3)
- 244-Notre Père II (2016/2)
- 250-Notre Père III : notre Pain (2017/2)
- 256-Notre Père IV : Pardonne-nous (2018/2)
- 261-Notre Père V : en tentation (2019/1)
- 268-Notre Père VI : Délivre-nous (2020/2)
- 273-Dieu Père (2021/1)

Jésus

- 160-Les mystères de Jésus (2002/2)
- 166-Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
- 171-La vie cachée (2004/1)
- 177-Le baptême de Jésus (2005/1)
- 183-Les noces de Cana (2006/1)
- 189-La venue du Royaume (2007/1)
- 195-La Transfiguration (2008/1)

201-L'entrée du Christ

- à Jérusalem (2009/1)
- 205-Le Christ juge et sauveur (2009/5)
- 207-Le Mystère Pascal (2010/1-2)
- 213-Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
- 219-La seconde venue du Christ (2012/1-2)

Les Sacrements

- 11-Guérir et sauver (1977/3)
- 13-L'eucharistie (1977/5)
- 14-La prière et la présence (Eucharistie II) (1977/6)
- 19-La pénitence (1978/5)
- 22-Laïcs ou baptisés (1979/2)
- 25-Le mariage (1979/5)
- 38-Les prêtres (1981/6)
- 43-La confirmation (1982/5)
- 49-La réconciliation (1983/5)
- 55-Le sacrement des malades (1984/5)
- 59-Le sacrifice eucharistique (1985/3)
- 128-Baptême et ordre (1996/6)
- 149-L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
- 172-La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
- 210-Le catéchuménat des adultes (2010/4)
- 233-Jeûne et Eucharistie (2014/3)

Le Décalogue

- 99-Un seul Dieu (1992/1)
- 105-Le nom de Dieu (1993/1)
- 111-Le respect du sabbat (1994/1)
- 117-Père et mère honoreras (1995/1)
- 123-Tu ne tueras pas (1996/1)
- 129-Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
- 137-Tu ne voleras pas (1998/3)
- 143-Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
- 148-La convoitise (2000/2)

Les Béatitudes

- 67-La pauvreté (1986/5)
- 70-Bienheureux persécutés ? (1987/2)
- 79-Les cœurs purs (1988/5)
- 96-Les affligés (1991/4)
- 107-L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
- 110-Heureux les miséricordieux (1993/6)

Les Vertus

- 54-L'espérance (1984/4)
- 76-La foi (1988/2)
- 116-La charité (1994/6)
- 121-La vie de foi (1995/5)
- 127-Vivre dans l'espérance (1996/5)
- 134-La Prudence (1997/6)
- 139-La force (1998/5)
- 151-Justice et tempérance (2000/5)
- 191-La fidélité (2007/3)
- 196-La bonté (2008/2)

L'Église

- 5-Appartenir à l'Église (1976/3)
- 10-Les communautés dans l'Église (1977/2)
- 17-La loi dans l'Église (1978/3)
- 31-L'autorité de l'évêque (1980/5)
- 61-L'avenir du monde (1985/5-6)
- 92-Former des prêtres (1990/6)
- 94-L'Église, une secte ? (1991/2)
- 95-La papauté (1991/3)
- 104-Les Églises orientales (1992/6)
- 138-La paroisse (1998/4)
- 144-Le ministère de Pierre (1999/4)
- 150-Musique et liturgie (2000/4)
- 154-Le diacre (2001/2)
- 161-Mémoire et réconciliation (2002/3)
- 175-La vie consacrée (2004/5-6)
- 193-Le Christ et les religions (2007/5-6)
- 199-Henri de Lubac-L'Église dans l'Histoire (2008/5)
- 222-Rendre témoignage (2012/4)
- 231-L'apologétique (2014/1-2)
- 234-Architecture et liturgie (2014/4)
- 255-Les magistères (2018/1)
- 267-L'identité sacerdotale (2020/1)

L'existence devant Dieu

- 2-Mourir (1975/2)
- 4-La fidélité (1976/2)
- 8-L'expérience religieuse (1976/8)
- 11-Guérir et sauver (1977/3)
- 20-La liturgie (1978/6)
- 35-Miettes théologiques (1981/3)
- 36-Les conseils évangéliques (1981/4)
- 37-Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
- 41-Le dimanche (1982/3)
- 45-Le catéchisme (1983/1)
- 58-L'enfance (1985/2)
- 60-La prière chrétienne (1985/4)
- 66-Lire l'Écriture (1986/4)
- 108-L'acte liturgique (1993/4)
- 113-La spiritualité (1994/3)
- 121-La vie de foi (1995/5)
- 132-Le pèlerinage (1997/4)
- 155-Crêes pour lui (2001/3)
- 156-La transmission de la foi (2001/4)
- 157-Miettes théologiques II (2001/5)
- 163-La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
- 174-La joie (2004/4)
- 180-Face au monde (2005/4)
- 202-La prière (2009/2)
- 206-La Paternité (2009/6)
- 223-Mourir (2012/5)
- 226-Rites et Ritualités (2013/2)
- 237-La famille (2015/1)
- 241-L'examen de conscience (2015/5)
- 243-La Miséricorde (2016/1)
- 254-Éduquer à la liberté (2017/6)
- 262-263-La grâce du catéchisme (2019/2-3)
- 264-Vieillir (2019/4)
- 272-Sauver la nature ? (2020/6)
- 277-La sagesse des larmes (2021/5)

Les Religions non chrétiennes

- 30-*Les religions de remplacement* (1980/4)
- 78-*Les religions orientales* (1988/4)
- 97-*L'islam* (1991/5-6)
- 119-*Le judaïsme* (1995/3)
- 124-*Les religions et le salut* (1996/2)
- 211-*Le Mystère d'Israël* (2010/5)

Philosophie

- 3-*La création* (1976/3)
- 12-*Au fond de la morale* (1977/4)
- 18-*La cause de Dieu* (1978/4)
- 23-*Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)
- 29-*Après la mort* (1980/3)
- 32-*Le corps* (1980/6)
- 40-*Le plaisir* (1982/2)
- 42-*La femme* (1982/4)
- 44-*La sainteté de l'art* (1982/6)
- 71-*L'âme* (1987/3)
- 72-*La vérité* (1987/4)
- 80-*La souffrance* (1988/6)
- 86-*L'imagination* (1989/6)
- 100-*Sauver la raison* (1992/2-3)
- 106-*Homme et femme il les créa* (1993/2)
- 142-*La tentation de la gnose* (1999/2)
- 152-*Fides et ratio* (2000/6)
- 155-*Créés pour lui* (2001/3)
- 162-*La Providence* (2002/4)
- 169-*Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
- 178-*Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
- 181-*Dieu est amour* (2005/5-6)
- 187-*La différence sexuelle* (2006/5-6)
- 215-*Barth et Balthasar* (2011/3)
- 225-*L'idée d'Université* (2013/1)
- 229-*L'Amitié* (2013/5)
- 249-*Le temps d'en finir* (2017/1)
- 259-*Manger* (2018/5)
- 260-*Imaginer les fins dernières* (2018/6)
- 271-*Christianisme et tragédie* (2020/5)

Politique

- 6-*Les chrétiens et le politique* (1976/4)
- 28-*La violence et l'esprit* (1980/2)
- 46-*Le pluralisme* (1983/2)
- 50-*Quelle crise ?* (1983/6)
- 53-*Le pouvoir* (1984/3)
- 64-*Les immigrés* (1986/3)
- 65-*Le royaume* (1986/3)
- 89-*L'Europe* (1990/3-4)
- 112-*Les nations* (1994/2)
- 115-*Médias, démocratie, Église* (1994/5)
- 120-*Dieu et César* (1995/4)
- 179-*L'Europe et le christianisme* (2005/3)
- 198-*Liberté et responsabilité* (2008/4)
- 218-*La démocratie* (2011/6)
- 257-258-*La Paix* (2018/3-4)
- 266-*Les frontières* (2019/6)
- 276-*Le christianisme sans la foi* (2021/4)

Histoire

- 26-*L'Église : une histoire* (1979/6)
- 83-*La Révolution* (1989/3-4)
- 88-*La modernité – et après ?* (1990/2)
- 102-*Le Nouveau Monde* (1992/4)
- 125-*Baptême de Clovis* (1996/3)
- 227-*L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
- 247-*La religion des tranchées* (2016/5-6)
- 251-*Violence et religions* (2017/3-4)
- 274-275-*L'église cathédrale* (2021/2-3)

Sciences

- 7-*Exégèse et théologie* (1976/7)
- 48-*Sciences, culture et foi* (1983/4)
- 56-*Biosphère et morale* (1984/6)
- 77-*Cosmos et création* (1988/3)
- 85-*Les miracles* (1989/5)
- 107-*L'écologie* (1993/3)
- 167-*La bioéthique* (2003/3)
- 265-*L'exégèse canonique* (2019/5)

Biographies

- 82-*Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
- 103-*Henri de Lubac* (1992/5)
- 186-*Louis Bouyer* (2006/4)
- 197-*Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

Société

- 16-*La justice* (1978/2)
- 24-*L'éducation chrétienne* (1979/4)
- 34-*Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
- 52-*Le travail* (1984/2)
- 68-*La famille* (1986/6)
- 73-*Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
- 74-*Foi et communication* (1987/6)
- 91-*L'église dans la ville* (1990/5)
- 109-*Conscience ou consensus ?* (1993/5)
- 114-*La guerre* (1994/4)
- 117-*La sépulture* (1995/2)
- 122-*L'Église et la jeunesse* (1995/6)
- 126-*L'argent* (1996/4)
- 133-*La maladie* (1997/5)
- 147-*La mondialisation* (2000/1)
- 159-*Les exclus* (2002/1)
- 165-*Église et État* (2003/1)
- 173-*Habiter* (2004/3)
- 184-*Le sport* (2006/2)
- 185-*L'école et les religions* (2006/3)
- 190-*Malaise dans la civilisation* (2007/2)
- 200-*Foi et féerie* (2008/6)
- 203-*L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
- 215-*Le droit naturel* (2011/3)
- 216-*Art et Créativité* (2011/4)
- 240-*Les Pauvres* (2015-4)
- 246-*La grande ville* (2016/4)

Dossiers

- 105-*L'âme et le visage* (1993/1)
- 106-*Les vingt ans de Communio* (1993/2)

108-*Homme et femme*

- il les créa (suite) (1993/4)
- 109-*Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
- 110-*Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
- 111-*Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
- 112-*Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
- 113-*Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
- 114-*Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
- 116-*Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
- 117-*La foi de VanGogh* (1995/1)
- 123-*L'Église et la morale* (1996/1)
- 124-*L'Église face au nazisme* (1996/2)
- 125-*Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
- 127-*Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
- 129-*Où en est la théologie ?* (1997/1)
- 130-*L'année du Christ* (1997/2-3)
- 137-*La responsabilité* (1998/3)
- 139-*Elise Corsini : Les JMJ, au-delà du spectacle* (1998/5)
- 143-*La douleur* (1999/3)
- 147-*Le millénarisme* (2000/1)
- 148-*Edith Stein* (2000/2)
- 195-*Mémorial Eucharistique* (2008/1)
- 210-*Robert Spaemann* (2010/4)
- 238-*Les 40 ans de Communio* (2015/2)
- 240-*Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
- 244-*L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
- 251-*De quelques convertis du XX^e siècle : Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
- 253-*De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zade* (2017/5)
- 257-258-*De quelques convertis du XX^e siècle : Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
- 259-*J. Julliard : « Je ferai de toi une étoile », Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
- 259-*Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)
- 269-270-*Angelo cardinal Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?* (2020/3-4)
- 271-*Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)* (2020/5)
- 277-*Hommage au cardinal Scola* (2021/5)

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Lettre d'information et secrétariat du site internet : Cécile Margelidon.

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Patrick Cantin, Christophe Carraud, Vincent Carraud, Olivier Chaline, Paul Colrat (Beyrouth), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville (Rome), Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg, Serge Landes, Didier Laroque, Isabelle Ledoux-Rak, Ide Levi, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Florian Michel, Étienne Michelin, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub (Maria Laach), Florent Urfels, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris,
tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

Courriel :

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an, deux ans ou trois ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

informé de mon identité pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants :

14 € simple, 20 € double (port 4 € en sus)

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	62 €	110 €	160 €
France	Étudiant	30 €	60 €	90 €
Étranger	Courrier économique	68 €	122 €	175 €
Étranger	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR76 3006 6108 7300 0104 0600 119 – BIC CMCIFRPP

CIC Paris Saint Paul – 1 rue de Sévigné 75004 Paris

Par carte bancaire via le site www.communio.fr

En collaboration avec les éditions de **Communio** en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Attila Puskás, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Filip De Rycke, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Sławomir Pawłowski, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Peter Stilwell, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Dépôt légal : novembre 2021 – N° de CPPAP : 0126G80668
N° ISBN : 978-2-915111-91-0 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Maquette : louis-marie.fr
Composition : leventseleve.fr
Impression : Présence Graphique à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr

Théologie du peuple et pastorale populaire

XLVI, 6 n° 278 novembre-décembre 2021

Depuis l'élection du pape François, il est souvent question de la « théologie du peuple » : exposée dans le *Document d'Aparecida* (2007), ignorée ou méconnue en Europe, cette réalité argentine est une version de la « théologie de la libération » étrangère au courant marxiste. Cette *théologie de la pastorale populaire* privilégie l'unité d'un peuple et de sa culture religieuse, et tout spécialement la piété des pauvres. Elle est nourrie par la réflexion de théologiens importants : Rafael Tello, Lucio Gera et Juan Carlos Scannone (qui fut un des professeurs de Jorge Bergoglio). Dans un catholicisme latino-américain traversé de courants radicaux, elle fait du *peuple fidèle* le principal acteur de l'évangélisation. Elle peut inspirer le renouveau pastoral en Europe.

Éditorial *Jean-Robert Armogathe et Andrés Di Ciò* :

Théologie du peuple et pastorale populaire

Tableau chronologique

Thème

- Carlos Hoevel* La Théologie du peuple – Histoire, idées et interprétations
- Michel Costantini* Parler du peuple – Note lexicale
- Virginia Azcuy* Lucio Gera, théologien de Medellín
- Fabrizio Forcat* S'adapter au rythme des derniers – Rafael Tello et la pastorale populaire
- Guillermo Rosolino* Juan Carlos Scannone – Quand la théologie et la philosophie sont inculturées dans la sagesse populaire
- Juan Carlos Scannone* La constitution intrinsèque de la transcendance en éthique et en politique
- Clodovis Boff* La théologie de la libération – Un retour au fondement
- Francesco Borba* Le pape François et la nouvelle évangélisation
- Massimo Borghesi* Le peuple fidèle comme « lieu théologique » chez Jorge Mario Bergoglio

Jean-François Millet, *L'Angelus* (1857-1859),
huile sur toile, 55,5 × 66 cm, Musée d'Orsay, Paris

ISSN X-0338-781-X
ISBN 978-2-915111-91-0

Revue bimestrielle
Le numéro : 14,00 €



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Avec le soutien du

