



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. Azcu

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 (NdT).

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.