



94/95 février - mars 1982

*Entha - Nani
en unikal a fite qm pothe
Poulat*

ISSN 0339-0462

foi et développement

CENTRE LEBRET 9, rue Guénégaud, 75006 paris - tél. 354.25.02

LA VOIE LATINO-AMERICAINE DU CATHOLICISME

Emile POULAT

L'Europe, l'Amérique et, entre elles, un océan, l'Atlantique, qui les sépare ou les unit, c'est selon. Faut-il observer la banalité du propos ou insister sur la réalité de la distance ? Les propos se dissipent, les réalités demeurent. Depuis le siècle dernier, l'Europe, tout en accusant ses traits nationaux, a pris un visage bien particulier. Jusque dans les guerres qui la ravageaient, elle a constitué une communauté de destin historique, liée à sa prédominance économique et politique dans le monde, à son expansion culturelle et coloniale, aux formes prises par la « question sociale » et la « question religieuse ». Le catholicisme occidental que nous connaissons – qui n'est pas, il s'en faut, toute l'Eglise latine, moins encore toute l'Eglise catholique romaine – est le fruit de cette histoire.

A partir de Léon XIII, il a été de plus en plus marqué par l'Action catholique et par le mouvement social, sous des appellations et des modalités qui ont varié aussi bien avec les pays qu'avec le temps.

Qu'en était-il outre-atlantique ? Il n'est sans doute pas exagéré de dire que, beaucoup plus que le catholicisme nord-américain, le catholicisme latino-américain a suivi sa voie propre. Lui aussi associe, comme l'Europe, ses particularités nationales à une incontestable singularité. Histoire complexe, mosaïque religieuse, continent ecclésiastique, telle se présente à nous l'Amérique latine. Notre étonnement devant son évolution actuelle n'est que le test de notre ignorance.

Evoquer la diversité d'un pays ou d'une région n'est qu'un truisme vulgaire tant qu'on n'entre pas dans le détail, tout au moins de nos jours où, après avoir longtemps cru à la vocation universelle de notre raison classique et occidentale, nous avons progressivement découvert, avec les résistances qu'elle rencontrait et même suscitait, le grouillement des cultures indigènes. Au temps de l'expansion conquérante a succédé celui des indépendances jalouses, où chacun veille à préserver son identité, à retrouver son authenticité.

Certes, on ne prendra pas ce dualisme – cette rhétorique – pour argent comptant : cette opposition, réelle, ne doit dissimuler ni les liens, maintenus ou établis, d'interdépendance (de dépendance inégale, dit-on aussi), ni les phénomènes internes qui reproduisent au dedans ce qu'ils dénoncent au dehors. Il faut analyser plutôt qu'idéaliser. Et, dans le cas particulier de l'Amérique latine, à l'heure de l'Indépendance, les forces centrifuges ont été assez puissantes pour que, à la différence des Etats-Unis d'Amérique (U.S.A.) et même de ceux du Mexique, on assiste à une efflorescence d'Etats indépendants, parfois minuscules comme en Amérique centrale ou dans les Caraïbes, au lieu d'une vaste Fédération d'Etats.

Les facteurs qui ont contribué à cette situation étaient multiples sans être déterminants : les mêmes ont joué ailleurs diversement, et l'étude comparative de leur combinaison historique reste toute entière à entreprendre. Or, trois faits sont ici notables :

– Une discordance entre la géographie et la culture. Géographiquement, c'est clair : deux sous-continent, Amérique du Nord et Amérique du Sud, réunis par l'isthme de l'Amérique centrale, et, au large de celle-ci, la zone des Caraïbes. Linguistiquement, c'est déjà plus complexe : une tentative manquée de découpage en quatre tranches parallèles, - française, anglaise, espagnole, portugaise, - avec un zest néerlandais. Culturelle-

ment, le langage et la réalité, - les mots et les choses, - peinent à s'accorder : ce qu'on appelle l'Amérique latine occupe une partie de l'Amérique du Nord (avec le Mexique, qui n'a pas oublié l'amputation de son territoire par les U.S.A.), mais exclut – et récupère, à mesure qu'ils acquièrent l'indépendance – les territoires (Guyanes et Antilles, une vingtaine) longtemps demeurés sous pavillon étranger; massivement hispanophone, elle comprend un grand pays lusophone, le Brésil, un petit pays francophone, Haïti, et, depuis peu, continentales ou insulaires, d'anciennes possessions anglaises et néerlandaises.

– Une importante immigration européenne (espagnole, italienne, allemande, slave) au siècle dernier dans certaines régions : Argentine, Sud Brésil, Uruguay, une partie du Chili, qui s'est ajoutée aux descendants créoles de la période coloniale.

– Une tentative relativement tardive et jamais décisive pour surmonter ces particularismes étatiques et nationaux : si la Déclaration de Monroe (« L'Amérique aux Américains ») date de 1823, c'est en 1890 que se réunit la 1^{re} Conférence internationale américaine, à Washington, où fut fondée l'Union internationale des républiques américaines, devenue en 1948, à Bogotà, Organisation des Etats américains (O.E.A.) Celle-ci regroupait initialement 21 pays, dont les U.S.A. (mais non le Canada, alors Dominion de l'Empire britannique) et Cuba, qui en fut exclu en 1961 devant le cours du nouveau régime.

Avant Libération, qui est aujourd'hui un mot vedette en Amérique latine, jusqu'en théologie, le mot magique dans toute l'Amérique fut **Indépendance**. Les colonies anglaises donnèrent l'exemple, avec l'appui français, ce qui nous a valu la célébration solennelle, en 1981, du deuxième centenaire de la bataille de Yorktown. Haïti, possession française, suivit l'exemple en 1804, mais malgré la métropole. Les colonies espagnoles, Argentine et Mexique en tête, profitèrent de l'intervention de Napoléon en Espagne et se libé-

rèrent successivement entre 1810 et 1825. L'indépendance du Brésil fut proclamée en 1822 par le fils du roi du Portugal et régent, qui prit aussitôt le titre d'empereur... Ce n'était pas pour autant la paix, la fin de la violence et de la misère.

I.- De l'Eglise coloniale à l'Eglise collégiale.

Cet héritage historique devait être rappelé, car il a longtemps pesé lourd sur des Eglises qui, elles-mêmes, ont pesé lourd sur l'histoire nationale de ces pays. En bref, l'Amérique latine est un pays massivement catholique, dont un pasteur et un théologien se demanderont : quelle qualité de catholicisme ?, — tandis qu'un historien ou un sociologue s'interrogeront plutôt : quels types de catholicisme ? Il importe donc d'en rappeler brièvement quelques caractéristiques :

1) A l'origine et pendant presque trois siècles, ce furent des Eglises coloniales, marquées par la prédominance des conquérants — des Blancs — et de leur descendance créole; soumises à un patronage royal (*patronato* espagnol, *padroado* portugais), dans la tradition du plus pur régéralisme dont, à l'époque, l'esprit gallican est la forme française.

2) A l'origine également, le rôle missionnaire des congrégations religieuses : franciscains, dominicains, augustins, jésuites... Il y a aussi des zones d'évangélisation et un style propre à chaque congrégation, qui ont parfois constitué de véritables foyers d'opposition au pouvoir civil ou religieux.

3) L'indépendance va secouer la tutelle blanche au bénéfice des métis, sans profit pour les Indiens tribaux. Au Mexique, le soulèvement se fera à l'appel de deux prêtres métis — Hidalgo et Morelos —, et Vierge contre Vierge, la bannière de la *Virgen morena* de Guadalupe contre la bannière de la Vierge blanche de Guadalajara. En Colombie, le premier évêque, Juan Fernandez de Sotomayor, aura été l'auteur d'un **Catéchisme populaire** (1814) légitimant l'indépendance même par la guerre. Politiquement, va se développer une opposition entre conservateurs et libéraux. L'anticléricalisme des seconds poussera l'Eglise à s'appuyer sur les premiers, conduira à des conflits parfois violents, mais sans aller jusqu'à remettre en cause la tradition de régéralisme et de patronage héritée de la colonisation.

4) La situation difficile qu'a traversée l'Eglise au long du XIX^e siècle par suite de son conflit avec la bourgeoisie éclairée n'a pas entamé son emprise sur les masses populaires. Cette situation a connu des hauts (l'Equateur de Garcia Moreno) et des bas (le Mexique de Benito Juarez ou de P.E. Calles). L'Eglise modèle sera toujours celle de Colombie, suivie par celle du Chili. Au Brésil comme en Haïti, la traite des Noirs a introduit de puissants ferments religieux, d'origine africaine, propices à d'étonnants syncrétismes.

5) A Rome, où l'hostilité de principe au régéralisme survivant et au libéralisme dominant ne désespère pas, plusieurs articles du *Syllabus* (1864) visent directement la situation latino-américaine. Dès lors, le Saint-Siège, en remède, va développer une politique d'intense romanisation : du clergé, de l'enseignement, de la liturgie, etc.

C'est ainsi que Pie IX crée à Rome en 1858 le **Pontificio Collegio Pio latinoamericano** (1), pépinière de professeurs de séminaires diocésains (là où ce ne sont pas des religieux) et de futurs évêques : en 1925, parmi ses anciens élèves vivants, on compte le premier cardinal d'Amérique latine (l'archevêque de Rio de Janeiro) et 52 évêques; en 1935, il a 136 séminaristes et 30 prêtres poursuivant leurs études.

Nouvelle étape de Léon XIII, qui convoque à Rome un Concile plénier d'Amérique latine en 1899 — le premier et l'unique dans le genre —, dont il a fait préparer les décrets par ses théologiens et ses canonistes : il n'y aura pas de place à ce concile pour les experts qui avaient accompagné leurs évêques (2).

La mise en place définitive se fera sous Pie XII, à la fin de son pontificat, après la 2^e guerre mondiale. Une conférence générale de l'épiscopat latino-américain — la première — s'étant réunie à Rio de Janeiro du 25 juillet au 4 août 1955, elle décida l'institution d'un organe permanent de liaison et de travail entre les épiscopats des pays participants : le Conseil épiscopal latino-américain, mieux connu sous son sigle, le

CELAM, dont le premier secrétaire général fut un prêtre brésilien appelé à faire parler de lui, dom Helder Camara (3). Le 2 novembre suivant, le pape donnait son approbation, mais jugeait nécessaire d'instituer à Rome, le 19 avril 1958, une Commission pontificale pour l'Amérique latine, elle aussi connue sous son sigle, la CAL, Organe de la Curie, assurant pareillement un rôle de liaison et de travail, mais entre les Congrégations concernées par les grands problèmes de cette aire géo-culturelle, elle dépendra de la secrétairerie d'Etat jusqu'en juillet 1969, où Paul VI la rattachera à la Congrégation pour les évêques. En même temps, il lui assignait une finalité assez différente : suivre l'activité du CELAM et des organismes (européens et nord-américains) d'aide aux Eglises d'Amérique latine en personnel et en argent. Entre temps, en 1963, pour remédier aux cloisonnements et aux rivalités, il avait institué un super-organe, le Conseil général pour l'Amérique latine, composé de la CAL, de la présidence du CELAM et de représentants de deux institutions spécifiques : la CLAR ou Confédération latino-américaine des Religieux (fondée à Rome en 1958), les Unions internationales des Supérieurs et Supérieures généraux d'ordre ou de congrégations.

Si une comparaison était possible entre l'O.E.A. et le CELAM, elle serait sans aucun doute à l'avantage du second : pour son ouverture, pour son efficacité. Ouverture, puisqu'il ne connaît pas l'exclusive, géographique ou politique. Efficacité puisque, malgré les tensions qui le traverse, il n'est pas un lieu d'affrontement entre gouvernements nationaux représentant des intérêts nationaux : ces tensions ne font que refléter soit l'éventail des situations représentées et des tempéraments personnels, soit, plus généralement, les désaccords internes à l'Eglise catholique sur la manière d'aborder et de traiter les grands problèmes contemporains, même si de tels désaccords sont susceptibles d'explications sociologiques.

L'O.E.A. rassemble désormais 30 Etats et le CELAM 22 Conférences épiscopales. Malgré l'apparence, l'écart ne sera cubité plus que de situations particulières : l'Oncle Sam, Cuba, Porto-Rico. En effet, la Conférence épiscopale des Antilles couvre une constellation de territoires différant par le statut autant que par la langue et incorporés à l'O.E.A. à mesure qu'ils accèdent à l'indépendance : la Jamaïque, les Bahamas, les Bermudes et le Belize; la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane; la Trinité, les Barbades, la Guyana, le Surinam et Curaçao, Sainte-Lucie, la Dominique, la Grenade; les Iles Vierges (4).

Ne croyons pas glisser au folklore : sachons lire, au contraire, le dessein d'arrimer à un grand ensemble continental cet émiettement insulaire. « Amérique latine », qui se souvient encore que ce terme a d'abord été une dénomination ecclésiastique, ainsi que l'expliquait en 1900 le savant **Dictionnaire de théologie catholique**, et qu'en 1947, la langue ecclésiastique continuait à le revendiquer ? Le CELAM, premier en date de son espèce, demeure à ce jour un phénomène unique. Sans doute est-ce un modèle d'organisation trans-nationale qui a été imité — en Europe (1965), en Afrique, en Asie —, mais non pas reproduit. Tant par l'influence que par le nombre, il demeure inégalé : plus de 800 évêques en activité en 1979, dont plus de 300 pour le Brésil (5), ce serait, à un prochain Concile, le quart de l'épiscopat mondial (pour 40 % de la population catholique, dans la mesure où ce chiffre a un sens). Comment ce potentiel religieux ne représenterait-il pas aussi, sur place, un capital politique considérable aux investissements complexes ?

II.- Un écheveau de rapports et de tensions.

On imagine bien que l'harmonie préétablie n'est pas la loi qui préside au mouvement de ce vaste ensemble, qui ne se laisse pas réduire au classique problème des relations Eglise-Etat, et le fait même éclater de toutes parts. Plutôt convient-il de penser à un terrain de manœuvres et d'y observer les acteurs.

1) Entre le Saint-Siège et l'épiscopat latino-américain, le rapport est de communion et de soumission. Cela signifie que tout désaccord doit trouver une issue, plus ou moins satisfaisante pour chacune des parties en cause, et, en attendant, ne pas fermer les portes. Hors cas individuels et exceptionnels, la rupture est ici impensable, alors qu'on en connaît

de nombreux exemples avec les gouvernements. Individuelles et exceptionnelles aussi apparaissent les positions extrêmes dont il est public qu'elles n'ont pas la faveur de Rome quand elles sont spectaculaires : progressistes (Helder Camara au Brésil, Mendez Arceo au Mexique) ou intégristes (de Castro Mayer et de Proença Sigaud au Brésil). En revanche, des évêques de « l'aile droite » brésilienne peuvent ignorer la position de leur Conférence; de leur côté, les évêques de « l'aile gauche » du CELAM tiennent entre eux sans difficulté des réunions périodiques auxquelles le nouveau statut de celui-ci entend mettre fin, et à Puebla (1979), pour éviter de diviser l'Assemblée plénière, ils ont fait circuler et signer à titre personnel une lettre de soutien à Mgr Romero (Salvador), assassiné depuis.

Dans les moments difficiles, le Saint-Siège n'hésite pas à soutenir l'épiscopat au risque de conflits avec le gouvernement du pays : on l'a vu ces dernières années au Chili, au Paraguay, au Brésil. Là aussi, il souhaite éviter tout ce qui peut porter aux extrémités, sur place comme de son côté. Le Nicaragua en offre un exemple récent : Rome a demandé aux quatre prêtres ministres de se retirer du gouvernement, mais n'a pas urgé devant leur maintien. La nomination de Mgr Lopez Trujillo (Colombie) comme secrétaire général puis président du CELAM a marqué un changement d'équilibre au sein de celui-ci et un retour du balancier à des positions plus modérées ou plus conservatrices. Cette évolution, qui répondait aux vœux du Saint-Siège, a été approuvée et encouragée par Jean-Paul II : le poids de l'Eglise sur la vie de la nation, estime-t-il, doit se faire sentir par l'action de la hiérarchie responsable plus que par l'inspiration de minorités agissantes (ces « communautés de base », que nous retrouverons plus loin).

Il en a résulté une amélioration des rapports entre la CAL, que présidait à Rome le cardinal Baggio, et le CELAM, dont les tensions n'étaient pas un secret, mais, en contre-partie, des frictions entre le CELAM et la Conférence épiscopale brésilienne, peu portée à apprécier des interventions du Conseil où elle voyait d'abord une ingérence dans ses propres affaires. Situation délicate : d'une part, le CELAM avait le soutien de Rome, comme le montrèrent plusieurs interventions directes; d'autre part, les évêques brésiliens se laissaient entraîner par leur dynamisme. A Rome, en effet, on s'inquiétait d'une initiative qui faisait boule de neige, l'opération « Pour une société dépassant les dominations ». C'est qu'elle ne dépassait pas seulement les dominations — entendez le capitalisme et le communisme —, mais aussi les frontières du Brésil. Elle était doctrinalement irréprochable, version moderne des thèses sociales de l'Eglise, mais inquiétante par son ampleur : elle faisait écran au Saint-Siège, si même elle ne se substituait pas à lui, pour conduire une action internationale.

2) Une autre pièce du jeu, ce sont les nonces, dont on sait la double fonction : diplomatique auprès des Etats qui les accréditent, apostolique, comme délégués du Saint-Siège, auprès de la hiérarchie catholique du pays.

Rien n'est plus éloquent que de comparer la situation en 1914 et aujourd'hui. A la veille de la Première guerre mondiale, il n'y avait aucun ambassadeur d'Amérique latine au Vatican, et seulement sept ministres plénipotentiaires (Argentine, Bolivie, Brésil, Chili, Colombie, Costa-Rica, Pérou); en Amérique latine, le Saint-Siège avait une nonciature de 2^e classe (Brésil), une internonciature (Chili), cinq délégations apostoliques, dont quatre communes à plusieurs pays. Aujourd'hui, chacun des pays représentés au CELAM envoie un ambassadeur et accueille un nonce, à l'exception du Mexique, trop laïc, et des Antilles, trop atomisées, où n'existe qu'un délégué apostolique. De fait, le Mexique est l'unique pays (à l'instar de son voisin du Nord mais dans un tout autre esprit) à s'en tenir à une stricte séparation de l'Etat et de l'Eglise depuis le siècle dernier.

Le rôle des nonces varie selon la personne et selon le pays, et il fait rarement l'objet d'un jugement unanime : gouvernement, épiscopat, clergé, armée, classes dirigeantes et communautés de base, chacun ici a ses critères. Plus encore est-il difficile de porter un jugement global sur l'ensemble des nonces. Certains ont eu à faire face à des situations particulièrement délicates et s'en sont tirés à leur honneur : si celui de La Havane avait plié bagage quand Fidel Castro est arrivé,

il ne serait pas encore revenu et le Saint-Siège ne serait plus représenté à Cuba.

3) Depuis son statut de 1969, l'un des deux objectifs assignés à la commission pontificale pour l'Amérique latine (CAL) est de suivre l'activité des organismes catholiques européens et nord-américains d'aide à l'Amérique latine. Même si l'on avait accès à ses dossiers, il resterait à les constituer pour la période antérieure. En d'autres termes, on se trouve ici devant un domaine sur lequel on a de nombreuses données mais aucun bilan général et même aucune idée d'ensemble. On peut affirmer sans craindre d'être démenti que cette aide a été, en dévouements personnels, concours intellectuels et moyens financiers, multilatérale, diversement appréciée, toujours bien inférieure aux besoins, et pourtant considérable.

Sur le plan intellectuel, un intérêt nouveau semble s'être éveillé en France et en Belgique — pour se limiter à ces deux pays — après la Deuxième guerre mondiale. Des étudiants viennent à l'Université catholique de Louvain (en particulier au Centre de recherche socio-religieuses, fondé par Fr. Houtart, qui donnera naissance à une série de centres analogues et, de là, à une Fédération internationale des instituts catholiques de recherches sociales et socio-religieuses, FERES) et à l'Institut catholique de Paris (en particulier à l'Institut supérieur de pastorale catéchétique). En sens inverse, des personnalités joueront un rôle important : le chanoine Boulard, expert très sollicité en sociologie religieuse; le père Lebret, dominicain, directeur d'Economie et Humanisme (6) à qui la Colombie confia l'étude de son plan de développement (qui fut alors jugé « communiste »); le père Bigo, jésuite, directeur de l'Action populaire, apôtre infatigable, aujourd'hui encore à plus de quatre-vingts ans, de la doctrine sociale de l'Eglise. Des prêtres occupent des positions de premier plan : Joseph Comblin, un Belge, professeur au grand séminaire de Recife (le diocèse de Dom Helder Camara), expulsé en 1972; Roger Vekemans, un jésuite belge sociologue au Chili puis en Colombie (7); dom Grégoire Lemerrier, bénédictin belge, qui fonde un monastère à Cuernavaca (Mexique) et l'ouvre à la psychanalyse; Alex Morelli, dominicain français, ancien déporté de Dachau, en Uruguay puis au Mexique, assesseur continental de l'Action catholique ouvrière, puis initiateur du mouvement « Prêtres pour le peuple », devenu « Eglise solidaire » (8); Charles Antoine qui, revenu en France, a fondé un bulletin d'information DIAL grâce aux réseaux dont il dispose (9); etc.

L'encyclique *Fidei donum* (1957) de Pie XII donna une nouvelle impulsion à ce courant. Il y avait des congrégations missionnaires; désormais, s'ajouteraient à elles des prêtres diocésains mis, sur leur demande et avec l'accord de leur évêque, à la disposition des évêques du Tiers monde pour un temps convenu. Si le courant semble aujourd'hui ralenti, et si l'on ne dispose pas de statistiques internationales (10), il est difficile d'en sous-estimer l'importance : c'était l'influx d'un esprit nouveau, dans des postes difficiles, au service des plus déshérités. De là le nombre de ceux — prêtres, religieux, religieuses — qui furent arrêtés, emprisonnés, expulsés, torturés ou même assassinés, à n'en juger que par la lecture de la presse. La création par l'épiscopat français d'un Comité épiscopal France-Amérique latine (CEFAL), seul du genre, montre en tout cas une attention spéciale à cette région catholique du monde.

D'autres canaux ont aussi joué leur rôle, sans qu'il soit plus facile de les apprécier. On en mentionnera deux : l'Action catholique spécialisée (bousculant une Action catholique modèle espagnol ou italien plus ancienne, qui avait la faveur épiscopale), en particulier la J.O.C. et la J.E.C.; la Démocratie chrétienne. Cardijn est allé en Amérique latine après la seconde guerre mondiale, à l'époque où était mise sur pied la J.O.C. internationale. Une question se pose : pourquoi le modèle franco-belge a-t-il été lui aussi jugé à l'expérience mal adapté aux pays tant latino-américains qu'africains ? C'est un paradoxe, en effet, que la J.E.C. internationale ait son siège à Paris où la J.E.C. française en est absente, tandis que la J.O.C. internationale a fini par éclater (11). Quant aux organisations qui se réclament de la démocratie chrétienne, elles trouvent un support à Rome, dans l'Union mondiale de la Démocratie chrétienne (U.M.D.C.) ou dans les relais de celle-ci qui jouis-

sent de leur autonomie propre comme l'Institut international Jacques Maritain de Rome. Là aussi, s'observe un paradoxe, mais d'une autre espèce : l'écart entre la réputation conservatrice de la C.D.U. allemande, dont la contribution est de loin la plus élevée, et les orientations plus avancées (fort inégalement, il est vrai) des mouvements latino-américains (12).

Enfin, les moyens matériels fournis par les organisations caritatives spécialisées de façon régulière, à la différence d'interventions ponctuelles comme en pratique dans le monde entier le Secours catholique après une catastrophe. En Allemagne, pour 1981, ils ont dépassé le total du budget attribué par le Saint-Siège à la Congrégation pour l'évangélisation des peuples. En France, cette œuvre incombe principalement au Comité catholique contre la faim et pour le développement (C.C.F.D.). Au regard de celui-ci, l'aide alimentaire n'est qu'un tonneau percé si elle n'est pas accompagnée d'un éveil de la conscience (on a fait grand usage du terme conscientisation), et donc d'une aide à la formation, qui débute avec l'alphabétisation, l'aménagement des conditions de vie et de travail (des micro-réalisations), la préparation de maîtres, l'apprentissage de techniques parfois élémentaires, mais qui peut aller — ou qui le doit — jusqu'à des projets plus ambitieux d'un niveau plus évolué : par exemple, la formation d'animateurs culturels, de travailleurs sociaux, de militants syndicaux ou même de cadres et de responsables. On conçoit que ces initiatives apparaissent d'inspiration et d'orientation éminemment critiquable à ceux qui n'en partagent pas l'esprit (13) : on retrouve ici, mais en sens opposé, le procès évoqué plus haut à l'encontre du P. Vekemans. Chassez le politique, au nom du religieux, il revient au galop.

4) Pas plus que l'action des nonces, l'effet d'entraînement ou de catalyse de ces éléments exogènes ne peut modifier substantiellement la situation. Restent donc les grandes forces institutionnelles en présence : l'Etat et l'Eglise sur place, à distance le Vatican. Ce serait une illusion, assez répandue, de penser que de leurs principes connus on peut inférer ce que sera leur conduite réelle : celle-ci prend en compte bien d'autres données et résulte de dosages infiniment plus subtils. Ce serait une erreur symétrique d'expliquer cet écart par un opportunisme tactique, qui rappellerait la fameuse et facile distinction entre la thèse et l'hypothèse, la seconde autorisant ce qu'interdit la première. Le tort de ces deux approches consiste à traiter un champ de forces comme un maniement d'idées, à réduire les premières aux secondes.

Déjà, sur le seul plan juridique, on veillera à distinguer trois situations dont aucune n'entraîne l'autre. Tous les Etats latino-américains, sauf le Mexique, sont aujourd'hui en relations diplomatiques avec le Saint-Siège. Seuls neuf d'entre eux sont sous régime concordataire : Costa-Rica, Guatemala, Haïti, Honduras, Nicaragua, Salvador, Vénézuéla et Equateur (entre 1852 et 1862); Colombie (1887). Mais, dans presque tous, le catholicisme est religion officielle ou nationale, voire d'Etat, à trois exceptions près : Mexique (1875); Brésil (1889), Chili (1925), qui ont proclamé la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Mais, jusqu'en ces trois cas, la même formule est loin de recouvrir la même réalité.

Au Mexique, confirmant les mesures de Juarez, la « Réforme » confisque les biens d'Eglise, bannit les congrégations, interdit toute manifestation extérieure au culte, laïcise écoles, hospices et hôpitaux, à l'exception du domaine national de N.D. de Guadalupe (14). Prosaïquement, l'Etat mexicain en est venu à ignorer l'Eglise, et l'Eglise mexicaine à prospérer à l'ombre de cette ignorance officielle (15), après les grands conflits de la période Calles (16). Au Brésil, en 1889, sous l'influence du positivisme et de la maçonnerie, la « Révolution glorieuse » renverse l'empereur Pedro II, proclame la République, adopte une constitution imitée des Etats-Unis : l'Eglise libre dans l'Etat libre perd les traitements du clergé mais garde ses biens; de son côté, la jeune République maintient ses relations avec le Saint-Siège et, en 1909, acceptera l'arbitrage du nonce dans son conflit frontalier avec la Bolivie et le Pérou. Au Chili, où une sorte d'équilibre s'est instauré entre libéraux et catholiques, la Séparation introduite en 1925 reconnaît la personnalité juridique de l'Eglise, maintient l'enseignement religieux dans les établissements d'Etat et garde ses relations avec le Vatican.

Dans le vaste ensemble latino-américain, le Mexique se détache donc par sa ligne de stricte et intransigeante laïcité (beaucoup plus rigoureuse qu'en France), qui abandonne la religion à la vie privée des élites et à la vie quotidienne des masses, mais au prix d'un véritable aveuglement sur l'emprise sociale de l'Eglise catholique : la visite de Jean-Paul II en 1979 en donna une démonstration qui stupéfia la classe politique et eut un effet immédiat sur les programmes de recherche et d'enseignement. La Colombie marque l'autre extrême. Entre eux s'observent les variétés d'un paradoxe vivant auquel eux-mêmes n'échappent pas : mises à part des minorités ethniques (Indiens tribaux) ou religieuses, nation et religion se recouvrent, même si la diversité du catholicisme y atteint un degré que son unité institutionnelle et notre conditionnement culturel ne laissent guère imaginer. Par ailleurs, après l'Indépendance, le libéralisme anticlérical du pouvoir politique a combiné trois armes dans son *Kulturkampf* : la longue vacance des rares sièges épiscopaux, perpétuant le sous-développement de l'organisation ecclésiastique; la tradition du patronage héritée de la période coloniale qui garantissait une certaine tutelle sur l'Eglise; la lutte ouverte, par les lois de sécularisation et de « désamortisation » (16 bis), le cas échéant poussée jusqu'à la violence, mais finalement toujours contenue dans des limites variables selon les périodes et les pays.

Ainsi, ce qui ressort, entre l'Eglise et l'Etat, un peu partout, c'est l'expérience d'un contentieux parfois grave, toujours cyclique, où les rapports n'aboutissent jamais ni à l'élimination définitive ni à la solution parfaite. La situation présente illustre parfaitement ce modèle.

Il suffit de se poster aux points chauds. En 1929, au Mexique, les Cristeros n'ont pas été vaincus par l'armée régulière, mais lâchés par la hiérarchie catholique, puis désarmés : ils étaient allés trop loin, ou risquaient d'entraîner trop loin. En 1946, l'Argentine passe à gauche avec la bénédiction de l'Eglise : le « mouvement justicialiste, humaniste et chrétien » de Peron — autoritaire et populiste — entraînera une tension en 1954 avec l'épiscopat, traditionnellement conservateur, mais sans crise majeure : il avait légalisé le divorce et supprimé l'enseignement religieux dans les écoles. En 1948, en Colombie, l'assassinat de Francisco Gaitán — « el caudillo del pueblo » — inaugure l'ère de la Violence, qui verra la réconciliation des conservateurs et des libéraux, jusqu'alors adversaires irréductibles, et leur appel — entendu — à l'Eglise devant la révolte populaire et le péril social, mais accroît les tensions au sein des organisations catholiques (17). En 1959, l'avènement à Cuba du régime castriste, vite contraint de se radicaliser, n'empêchera pas le maintien des relations avec l'Eglise et l'adaptation de celle-ci au nouvel état de choses, malgré de sévères mesures contre elle. Depuis 1964, au Chili, l'Eglise s'est accommodée de trois régimes successifs : démocratie chrétienne (Frei), unité populaire (Allende), junte militaire (Pinochet), au point d'apparaître à leurs adversaires liée à chacun d'eux (18) : mais quand l'Eglise estime, devant la répression croissante, que les militaires vont trop loin, elle prend en 1976 sous sa responsabilité un « Vicariat de la solidarité » (19); elle s'offre comme lieu de refuge, espace de liberté, agent de médiation, force de réserve, tandis que se radicalisent une partie des catholiques, au nom de la Junte ou au nom de la Révolution (20).

III.- D'une Eglise collégiale à une Eglise populaire ?

La Conférence épiscopale de Medellin en 1968, avec le voyage de Paul VI, avait soulevé d'extraordinaires espérances et des craintes à leur mesure. La conviction était alors répandue que les « forces de progrès » allaient l'emporter dans le sous-continent. En fait, ce fut le contraire qui se produisit, la multiplication des coups d'Etat et des régimes militaires. Par suite, un élément nouveau allait prendre une place considérable dans les rapports entre Eglises et Etats : un engagement accru — en effectifs, en formes, en manifestations, en organisations — des militants catholiques, des prêtres, religieux et religieuses, la dialectique sans fin de la répression et de la protestation (21).

Dans cette situation, le lieu classique du contentieux — le droit canonique opposé au droit civil, par exemple en matière de

mariage, la défense des droits de l'Église et de ses immunités — s'estompent devant les atteintes aux Droits de l'homme et le soutien de ceux qui les dénoncent. Certains évêques — peu nombreux, isolés — n'hésitent pas à s'engager politiquement très avant : ainsi Mgr Valencia Cano (Buonaventura, Colombie), celui qu'on appellera « el obispo rojo » (22). Plus nombreux sont ceux dont le progressisme s'affirmera vigoureusement sur le plan social : le Brésil en donne un exemple frappant. Mais même les plus conservateurs ont été souvent entraînés plus loin que ne les aurait portés leur pente naturelle : ainsi en Argentine (23).

De prime abord, on aurait pu penser à une connivence préétablie entre la hiérarchie catholique et les régimes militaires; ceux-ci ne signaient-ils pas la mort de ce libéralisme abhorré dont l'Église avait eu si longtemps à souffrir et qu'elle avait si constamment dénoncé ? Mais, en fait, cette Église, cléricale et autoritaire de haut en bas, avait toujours eu sa base dans le peuple, dans la masse de la population, et non pas dans l'armée.

Or, par l'action à la base de son clergé, de ses congrégations, de ses mouvements, l'épiscopat se trouvait pris entre le peuple et l'armée. Bien plus, institutionnel au départ — heurts de pouvoir à pouvoir —, le conflit va prendre un développement idéologique inattendu.

— D'un côté, prêtres et militants engagés radicalisent leurs positions, accroissent leurs engagements, multiplient leurs mouvements : Groupe de Golconde en Colombie, Organisation nationale pour une Église solidaire (ONIS) au Pérou, Prêtres pour le Tiers monde en Argentine, etc., et surtout, parti du Chili où il trouvera sa dimension continentale, Chrétiens pour le socialisme. Au Brésil, ils peuvent adhérer au parti socialiste (**Partido do Trabalho**); ailleurs, ils entrent dans l'action révolutionnaire et le combat armé. Ainsi est né le besoin d'une expression théorique qui, mieux que la traditionnelle doctrine sociale de l'Église, traduise leur expérience et leurs espérances. Ce sera la **théologie de la libération**, si typiquement latino-américaine (24), alors que les théologiens africains se sont plutôt orientés vers une théologie de l'authenticité (25).

— A l'opposé, les régimes militaires ne pouvaient en rester aux raisons d'actualité qui les avaient mis aux commandes et à un pragmatisme de gouvernement pour conduire l'État. Il leur fallait se doter d'une doctrine qui les légitime à leurs propres yeux et donne un fondement à leur politique. Ce sera la doctrine de **sécurité nationale**, contre la subversion révolutionnaire et le communisme international (26). Théologie à sa manière, dans la mesure où elle se réfère aux principes chrétiens et où elle invoque la défense de la civilisation chrétienne. Théologie encore dans la mesure où elle peut se réclamer non seulement du soutien, mais aussi d'une parenté avec l'intégrisme et le traditionalisme catholiques (27).

— Entre eux, pour les évêques s'est fait jour la nécessité moins d'un aggiornamento de la doctrine sociale de l'Église, que du développement de son principe dans une direction jusqu'ici peu fréquentée : contre l'individualisme libéral et le collectivisme communiste, la primauté de la personne humaine ou, dit dans le langage de notre temps, la défense des Droits de l'homme.

Qu'on ne s'y trompe pas : en parlant le langage de leur temps, qui suscite de larges échos dans l'opinion publique, Paul VI, puis Jean-Paul II et les évêques à leur suite tiennent un discours de facture moderne, mais moins nouveau sur le fond qu'on est généralement porté à l'imaginer. Ce discours n'implique aucune conversion au libéralisme : il permet au contraire à l'Église, en renonçant à certaines formulations polémiques désuètes qui ne sont plus comprises, de réaffirmer les grands principes chrétiens du droit des gens (*jus gentium*) seuls capables de fonder une société plus humaine. Les évêques d'Amérique latine se trouvent ainsi pris dans un champ de forces contraires, soumis à des pressions antagonistes : ce qui les divise, ce n'est pas un désaccord sur ces principes, mais d'abord la manière de les entendre et de les appliquer, et surtout leur concrétisation sur le terrain, dans des actes, des interventions, des comportements, le jeu des relations et des solidarités, voire le style de la vie quotidienne. La doctrine en se diffractant dans la pratique peut ainsi donner le sentiment d'un

décalage entre le discours et la conduite : plutôt faudrait-il relever le large éventail des conduites particulières ou collectives en référence à un même fonds théologique — « post-conciliaire » —, exception faite de quelques cas singuliers qui se situent en deça ou au delà.

Il ne suffit d'ailleurs pas — ou plus, à supposer la réalité de ce passé — que le pape parle pour que les évêques suivent comme un seul homme. On en prendra ici un exemple. En 1977, Paul VI, recevant les lettres de créance du nouvel ambassadeur d'Argentine, le met en garde contre l'extension de la violence et la violation des Droits de l'homme dans son pays : l'épiscopat argentin attendra plusieurs mois avant de s'émouvoir publiquement. En 1978, tour du Brésil, même mise en garde; l'épiscopat brésilien répercute aussitôt ces paroles, dénonce l'insécurité et la marginalisation de l'homme du peuple : « L'Église ne veut pas la paix des cimetières ».

Il ne suffit pas davantage que les évêques parlent pour qu'ils soient entendus par tout un peuple unanime à les suivre. Ils n'en sont même plus à tenter de sauver l'apparence : ils n'en ont plus les moyens et ceux dont ils disposaient naguère sont sans rapport avec la situation. Et comment produiraient-ils ce consensus alors qu'ils sont eux-mêmes partie prenante aux enjeux fondamentaux sur lesquels se divise la société latino-américaine, un exemple vivant de ses contradictions ?

Pour s'en étonner, il faudrait avoir soi-même brisé le cercle. Convaincus de défendre l'ordre chrétien menacé par la subversion, les militaires ont bonne conscience mais sont obligés de répondre nécessité de l'ordre aux évêques qui leur parlent exigences du christianisme. De son côté, affronté au « terrible dilemme d'une double fidélité » — à l'Église, à la Révolution — le mouvement **Chrétiens pour le Socialisme** a fait l'expérience tout aussi redoutable de ce dualisme du discours, où le langage politique alterne avec le langage religieux, où leur juxtaposition souligne le défaut d'articulation et de synthèse (28). On ne maintient pas facilement l'intégrité de schèmes séculaires dans une situation inédite. On ne s'arrache pas plus aisément à leur emprise, fût-ce en sautant le pas. On ne trouve pas davantage de confort en refusant l'alternative : on ne fait que se mettre dans l'obligation de négocier et de gérer ce qu'on n'a ni supprimé ni surmonté.

Ainsi, l'institutionnalisation d'une Église latino-américaine grâce au CELAM a donné aux Églises membres une force d'organisation, une capacité d'intervention et la conscience d'une unité qui transcendent les frontières nationales et n'ont pas leur égal sur le sous-continent. Mais elle n'a pas pu leur apporter l'unanimité. Son centre de gravité lui-même se déplace : Medellín (1968) avait lancé le balancier à gauche; Puebla (1979) et Jean-Paul II ont inversé son sens : c'est ce qu'on a nommé le recentrement et la « colombianisation » du CELAM.

Au plan politique, deux expériences ont affecté en profondeur le catholicisme latino-américain : la révolution cubaine (1959), la réaction militaire. Elles ont favorisé un étirement religieux de l'extrême-gauche à l'extrême-droite. Elles ont aussi brouillé le jeu traditionnel des partis, — conservateurs et libéraux, sous ce nom ou d'autres, — et facilité une certaine percée de la démocratie chrétienne (Chili, Vénézuéla, Costa-Rica; dans une moindre mesure, Equateur, Pérou, Salvador). Elles ont enfin encouragé la participation du clergé aux mouvements révolutionnaires, sous forme militante ou même combattante.

Mais le catholicisme latino-américain ne se réduit pas à ce spectre de positions politiques. Il est d'abord, il a toujours été caractérisé par ses stratifications socio-historiques que l'on dirait aussi bien socio-économiques : depuis ce christianisme de la conquête que conservent des tribus indiennes ne parlant que leur langue et assurant elle-même leur organisation religieuse grâce à l'institution des « majordomes » (élus chaque année), jusqu'à ce christianisme privatif — affaire de conscience, de famille et de tradition — des hautes classes, en passant par ce christianisme des populations rurales qui mobilisa les *Cristeros* ou celui que tenta d'insuffler l'Action catholique. La prise en compte d'un tel écartèlement culturel ne pose pas seulement des problèmes pastoraux : elle a inspiré aussi bien des essais de réévaluation de la « religion populaire » que des efforts multiples de « conscientisation sociale ».

Il s'ensuit une situation théologique complexe où, par la force des choses, même en s'y refusant, toute théologie devient **politique**. La théologie dominante, officielle, peut être dite « post-conciliaire » : sont mot d'ordre est **ouverture**, son slogan « **communione et participacion** » (Lopez Trujillo). Dans la pratique, elle compose encore largement avec une théologie préconciliaire qui reste souvent celle du catéchisme. Mais surtout elle est jugée insuffisante en deux directions où l'on escompte le surgissement d'une **Eglise populaire** : par les innombrables « communautés de base » (surtout brésiliennes), pour qui l'essentiel n'est pas l'ouverture, mais la **descente**, toujours plus bas, vers les plus pauvres et les plus démunis; par les mouvements d'action révolutionnaire, qui invoquent la

libération. L'audience de cette théologie s'est considérablement accrue sur le terrain, alors même qu'elle semblait avoir dit son dernier mot dans les livres. Inutile de le cacher : elle effraie autant qu'elle peut enthousiasmer et certains la désignent même comme « la première hérésie de l'Amérique latine ». Les récents événements du Nicaragua et du Salvador montrent en tout cas à quel point, dans ce continent, une Eglise solidaire peut être une Eglise déchirée.

Ce texte développe et met au point une communication au Colloque « Les Eglises chrétiennes et la vie internationale au XX^e siècle » dont les travaux ont été publiés dans la revue Relations Internationales, n° 28, hiver 1981.

(1) L'année suivante verra la création du Pontificio Collegio Americano del Nord et l'approbation du Séminaire français pontifical, créée en 1853. En 1934, sous Pie XI, sera détaché du Latinoamericano un Pontificio Collegio Pio brasiliano, comme déjà avait été détaché du premier un Collège canadien pontifical en 1888 et en 1967 un Pontificio Collegio messicano. Le Latinoamericano et le Brasiliano ont été confiés aux jésuites « ad perpetuum ».

A 31 ans, le futur Pie IX avait fait partie de la mission MUZZI, première mission pontificale en Amérique latine (Chili 1823-1825) et en avait gardé une profonde impression.

(2) Acta et decreta Concilii plenarii Americae latinae in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX. Romae, Typis vaticanis, 1900, CXX-462 p., plus un Appendix de 779 p. Il y avait 14 archevêques et 40 évêques. Parmi les huit consultants, tous résidant à Rome, le capucin espagnol Vives y Tutó (nommé cardinal pendant le concile) et le P. Wernz, futur général des jésuites.

(3) La seconde se tiendra à Medellin (Colombie) en 1968, la troisième à Puebla (Mexique) en 1979. Elles motiveront l'une le voyage de Paul VI, l'autre de Jean-Paul II.

(4) Les Etats-Unis, membres de l'O.E.A. n'appartiennent pas au CELAM. Cuba et Porto Rico, membres du CELAM, ne se retrouvent pas à l'O.E.A., le premier par suite de son exclusion, le second du fait de son statut.

De la même manière a commencé par exister une Conférence épiscopale de l'Amérique centrale et du Panama, réduite à un Secrétariat depuis que s'y sont substituées des Conférences nationales.

(5) D.T.C., « Amérique latine », T.I, col. 1081 (Paris, Letouzey et Ané, 1900), repris dans l'encyclopédie Catholicisme, t.I, col. 458 (Ibid., 1948).

La Conférence épiscopale du Brésil (C.N.B.B.) est la seconde numériquement, après celle d'Italie. En 1977, on comptait 637 juridictions ecclésiastiques pour l'Amérique latine, dont 217 pour le Brésil. On donnait 284 millions de catholiques pour 336 millions d'habitants; la prudence est ici vertu cardinale.

(6) Mision « Economia y Humanismo », Estudio sobre las condiciones del desarrollo en Colombia. Bogota, Présidence de la République, 1958, 2 vol., cartes.

Louis-Joseph Lebret (1897-1966) fondera ensuite l'IRFED, centre spécialisé dans les problèmes du développement. Depuis sa mort, a été créé un Centre Lebret (9, rue Guénégaud, 75006 Paris) que dirige le P. Vincent Cosmao et qui publie un bulletin périodique Foi et Développement.

(7) Deux thèses ont été consacrées à l'action du P. Vekemans par des universitaires nord-américains : l'un établit ses liens avec la C.I.A., l'autre les nie. La réponse passe sans doute par une problématique plus raffinée à laquelle aucun sociologue ne peut se soustraire : l'intrication entre sources de financements, canaux de distribution, programmes de recherches; les rapports entre pouvoir, savoir et les usages de chacun d'eux; ou entre le désintéressement du chercheur, la stratégie de son intervention, l'intérêt de son travail et la publicité de ses résultats; plus généralement, le jeu des finalités multiples engagées dans cette chaîne d'opérations et les divergences politico-idéologiques entre chercheurs. Un conflit académique du cours normal se trouve surdéterminé en situation chaude par des facteurs qui n'admettent pas le détail.

(8) D'Alex Morelli (1919-1979), posthume, Hacia una Iglesia popular, Mexico, 1980, 77 p. « Ce continent est un volcan », disait-il souvent. Arrivé à Montevideo en 1959, expulsé d'Uruguay en 1965, il avait reçu d'Edmond Michelet un passeport diplomatique qui avait facilité son action. Il s'était fixé dans le grand bidonville de Mexico (2.000.000 h. et plus), Netzahualcoyotl.

(9) 47, quai des Grands Augustins, 75006 Paris.

(10) En 1977, on donnait pour la France près de 400 prêtres Fidei donum, dont 130 en Amérique latine.

(11) L'Action catholique spécialisée a d'abord été reçue, par un laïc effervescant, comme une alternative à l'Action catholique générale sur le modèle italien, qui avait le soutien des évêques : JEC, JAC, JOC, ACI, ACO, MIJARC... Ces mouvements se politisèrent rapidement : constante du développement de l'Action catholique depuis un siècle.

C'était aussi le temps où on lisait la Bible de Jérusalem, traduisait Chenu, Congar, de Lubac, chantaient les psaumes de Gelineau, où le Centre universitaire culturel de Mexico mimait le Centre Richelieu de la Sorbonne... L'idéologie du développement prévaut : elle n'est pas

encore contrecarrée par la théorie de la dépendance et les conséquences qui s'en dégageront.

(12) « La démocratie chrétienne en Amérique latine », Le Monde diplomatique, février 1981, pp. 7-12 (divers auteurs).

« Amérique latine : à la recherche d'une nouvelle démocratie », Panorama démocrate chrétien (Rome, revue de l'Union mondiale démocrate chrétienne), IX, 1978, 1, 99 p. (divers auteurs latino-américains et le P. Vekemans); Peter MOLT, La Démocratie chrétienne en Amérique latine, et divers auteurs latino-américains, Amérique latine : pour un projet de société communautaire, Rome, 1971 (Cahier 7 et 8 de l'Institut international démocrate chrétien d'études).

(13) Dernière critique en date : Roland GAUCHER, Les Finances de l'Eglise de France, Paris, Albin Michel, 1981, ch. VI (Le C.C.F.D. est assimilé au Secours rouge).

(14) A ce titre, l'Etat contribuera financièrement à l'érection de la nouvelle basilique, récemment inaugurée, quand la solidité de l'ancienne a commencé d'inquiéter.

(15) Lors de la visite de Jean-Paul II pour l'Assemblée épiscopale de Puebla (1979), le président Lopez Portillo viendra le saluer à l'aéroport : courtoisie réduite à sa plus simple expression. Quand le Président mariera sa fille (1981), les journaux présenteront à pleines pages la cérémonie civile, sans une allusion à la cérémonie religieuse qui aura eu lieu dans la stricte intimité de la résidence présidentielle.

(16) Avec la guerre des Cristeros (1926-1928), étudiée par Jean Meyer : La Cristiada, Mexico, 3 vol., 1973-1974; Apocalypse et Révolution au Mexique. La guerre des Cristeros, Paris, Gallimard-Julliard, 1974, 244 p. (Coll. Archives); La Christiade. L'Eglise, l'Etat et le Peuple dans la Révolution mexicaine (1926-1929), Paris, Payot, 1975, 246 p.

(16 bis) Confiscation des biens fonciers du clergé au bénéfice d'acquéreurs laïcs.

(17) Sur cette période, Rodolfo Ramon de Roux, Eglise et société en Colombie. 9 avril 1948. Fonctions sociales et fonctionnement de l'institution catholique. Paris, 1981, 334 p. (thèse de 3^e cycle, Ecole des hautes études en sciences sociales).

(18) Charles CONDAMINES, Chili. L'Eglise catholique (1958-1976), Paris, L'Harmattan, 1977, 274 p.

(19) Vicaria de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago de Chile (qui publie le Bulletin Solidaridad).

(20) Faut-il alors parler (Ch. Condamines, op. cit.) d'une « désintégration du bloc idéologique catholique » ? ou penser que cette intégration était plus apparente que profonde ? C'est en 1931 seulement que l'action du Saint-Siège (et nommé du cardinal Pacelli, futur Pie XII) obtiendra la création d'une Action catholique complétée par des syndicats chrétiens, puis la démocratie chrétienne, mais il s'agit là d'une greffe sur le vieux fonds traditionnel. Si l'apparition de « chrétiens pour le socialisme » est une nouveauté, celle de catholiques conservateurs n'est qu'une réapparition en force.

(21) Charles ANTOINE, Le Sang et l'espoir. Ces chrétiens d'Amérique latine. Paris, Le Centurion, 1978, 148 p.

Chronologie détaillée (mais non exhaustive) dans America latina Boletín (Lima), octobre 1978 (n° 16-17-18) publié par le Mouvement international étudiant chrétien (MIEC) et la Jeunesse étudiante chrétienne internationale (JECI) : « Padeceran persecucion por Mi Causa ». Diez años de conflicto Iglesia-Estado en America latina, 320 p.

(22) Chef du « groupe Golconde » qui avait publié en janvier 1969 un « Manifeste pour le socialisme » : ce texte se déclarait en faveur de la révolution et pour l'instauration d'une société de type socialiste.

(23) « L'Eglise paie un lourd tribut en Argentine », titre Le Figaro du 20 février 1978 sous la signature de Jean Bourdarias : comment donc son épiscopat pourrait-il demeurer muet ?

(24) Classique : Gustavo GUTIERREZ, Teología de la Liberación : Perspectivas, Lima (Pérou), 1971; trad. fr. : Théologie de la Libération. Perspectives, Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1974, 343 p. - Rubem A. ALVES, Christianisme, opium ou libération ? Paris, Ed. du Cerf, 1972, 195 p.

S'il y a des prêtres guerilleros, à l'exemple de Camilo Torres, puis de Domingo Lain, tous deux morts au combat, on ne peut ignorer la voie non violente, illustrée par Adolfo PEREZ ESQUIVEL, Le Christ au poncho, Paris, Centurion, 1981, 160 p. (L'Auteur a reçu le prix Nobel de la Paix 1980).

(25) Tout se passe comme si, au sein de leur indépendance politique, les Latino-américains avaient pris conscience d'une dépendance économique et sociale, dont le marxisme leur proposait un modèle d'analyse; et comme si, dans la dépendance coloniale, les Africains avaient eu le

sentiment de perdre leur identité culturelle et ainsi de n'avoir jamais pu accéder à leur authentique personnalité chrétienne.

De leur côté, les théologiens occidentaux avaient exploré sous l'effet d'une société libérale, une théologie de la sécularisation, puis, en réaction contre elle, une théologie de la révolution. Voies nouvelles d'une théologie politique riche d'un long passé.

(26) Charles ANTOINE, L'Eglise et le Pouvoir au Brésil. Naissance du militarisme. Paris, Desclée de Brouwer, 1971, 270 p. - Joseph COMBLIN, Le Pouvoir militaire en Amérique latine. L'idéologie de la Sécurité nationale. Paris, Jean-Pierre Delarge, 1977, 235 p. (Bibliographie). Marcio MOREIRA-ALVES, L'Eglise et la politique au Brésil, Paris, Cerf, 1974, 266 p. (Bibliographie).

(27) Charles ANTOINE, L'Intégrisme brésilien. Paris, Centre Lebrét, 1973, 121 p.

Autre question : ce que l'idéologie de sécurité nationale et plus généralement l'Amérique latine doivent au maurrassisme. Voir Miguel ROJAS-MIX, « Charles Maurras en Amérique latine », Le Monde diplomatique, novembre 1980.

(28) Pablo RICHARD, Origine et développement du mouvement « Chrétiens pour le Socialisme ». Chili, 1970-1973, Paris, Centre Lebrét, 1976, 166 p. Voir aussi Pablo Richard, Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise, Centre Lebrét, Paris, 1978, 25 p. Plus général et théorique : Giulio GIRARDI, Chrétiens pour le socialisme, Paris, Cerf, 1976, 206 p. (Bibliographie, pp. 149-160).

THEOLOGIE DE LA LIBERATION

Essai de bibliographie en français*

I.- LA THEOLOGIE

- | | |
|---|--|
| 1. GUTIERREZ (Gustavo).- Notes pour une théologie de la libération. 429 | 13.- SANTA ANA (Julio de).- Evangile et libération. Mission de l'Eglise et théologies de la libération. Réforme, 20 oct. 1973, pp. 9-10. 1014 |
| <i>Idoc international</i> , 30, 15 sept. 1970, pp. 54-78. | |
| 2. GARCIA GONZALEZ (Jesus).- Développement et/ou libération ? 196 | 14. LUYCKX (Marc).- La théologie de la libération. La foi et le temps, 3, 1973, pp. 147-163. 1747 |
| - Rome, mars 1971.- 36 p. polyc. | |
| 3. COSMAO (Vincent).- Théologies de la libération (Amérique latine). Textes des Conférences faites au Séminaire d'étudiants de l'IRFED, 8-12 mars 1971. - 11 p. polyc. 275 | 15. BOFF (Léonardo).- Jésus Christ libérateur. Essai de christologie critique; trad. du brésilien par F. Malley. 1513/B |
| 4. CLARKE (Thomas E).- Développement ou ou libération ? Deux théologies. Loyola House of Studies Ateneo de Manila, juillet 1971. 1034 | - Paris : Le Cerf, 1974.- 271 p. |
| - Paris : Centre de Recherche Théologie Missionnaire, (1972).- 14 p. polyc. | |
| 5. GUTIERREZ (Gustavo).- Essai pour une théologie de la libération. 113 | 16. GUTIERREZ (Gustavo).- Théologie de la libération. Perspectives; trad. de l'espagnol par F. Malley. 1535/B |
| - Lyon : Profac, (1972) - 107 p. polyc.- (Christianisme et pensée contemporaine.) | Bruxelles : Ed. Lumen Vitae, 1974.- 344 p. |
| 6. SCANNONE (Juan-Carlos).- La théologie de la libération en Amérique latine. 762 | 17. SCANNONE (Juan Carlos).- La théologie de la libération : évangélique ou idéologique ? 1355 |
| <i>Christus</i> (France), 75, juin 1972, pp. 338-346. | <i>Concilium</i> , 93, mars 1974, pp. 131-137. |
| 7. COSMAO (Vincent).- Libération. 225 | 18. GUTIERREZ (Gustavo).- Mouvements de libération et théologie. 1354 |
| <i>Documents Episcopat</i> , 1, janv. 1973, 6 p. | <i>Concilium</i> , 93, mars 1974, pp. 121-130. |
| 8. GALILEA (Segundo).- La théologie de la libération n'est vécue que par les nouvelles communautés chrétiennes. 250 | 19. Praxis de libération et foi chrétienne. Le témoignage des théologiens latino-américains. 1359 |
| <i>Informations Catholiques Internationales</i> , 428, 15 mars 1973, pp. 13-14 et 26. | <i>Concilium</i> , 96, juin 1974, 149 p. |
| 9. ASSMANN (Hugo).- Aspects fondamentaux de la réflexion théologique en Amérique latine. (Evaluation critique de la Théologie de la libération.) Exposé au symposium théologique sur les « Théologies noires et sud-américaines de libération » organisé par le groupe « Renouveau » du C.O.E. Genève, 1-4 mai 1973. - 11 p. polyc. 914 | 20. GALILEA (Segundo).- La situation de la théologie de la libération. 2359 |
| 10. FREIRE (Paulo).- Education, libération et l'Eglise. 913 | <i>Spiritus</i> , XV/56, mai-août 1974, pp. 297-304. |
| Exposé au symposium théologique sur les « Théologies noires et sud-américaines de libération » organisé par le groupe « Renouveau » du C.O.E. Genève, 1-4 mai 1973. - 20 p. polyc. | 21. DUSSEL (Enrique).- Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine. 1511/B |
| 11. OLIVIER (Bernard).- Développement ou libération ? Pour une théologie qui prend parti; préf. de A. Cool. 1283/A | - Paris : Economie et Humanisme : Ed. Ouvrières, 1974.- 184 p.- (Développement et Civilisations.) |
| - Bruxelles, Paris : Ed. Ouvrières, 1973.- 184 p.- (Eglise, Pouvoir, Contre pouvoir.) | |
| 12. CASALIS (Georges).- Libération et conscientisation en Amérique latine. in : Idéologies de libération et message du salut. IV ^e colloque du CERDIC, Strasbourg 10-12 mai 1973. 1304/B | 22. CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRES EN THEOLOGIE (C.E.R.I.T.) Strasbourg.- Théologie de la libération en Amérique latine/J.M. Aubert, Julien Freund, Eduardo Ibarra, Jacques Nieuwenhove, Marc Michel. - Paris : Beauchesne, 1974.- 130 p.- (Le Point théologique; 10.) 2442/B |
| - Strasbourg : Cerdic-Publications, 1973.- 224 p.- (Hommes et Eglises; 3.) | |
| | 23. DUSSEL (Enrique).- La base dans la théologie de la libération. Perspective latino-américaine. 2270 |
| | <i>Concilium</i> , 104, avril 1975, pp. 77-89. |
| | 24. DUSSEL (Enrique), GUTIERREZ (Gustavo), SEGUNDO (Juan Luis).- Les luttes de libération bousculent la théologie; trad. de l'espagnol par F. Malley. 1759/B |
| | - Paris : Cerf, 1975.- 192 p.- (Essais.) |
| | 25. BASTIAN (Jean-Pierre).- La captivité de la théologie de la libération. 3080 |
| | <i>Parole et société</i> , 84/2, 1976, pp. 180-189. |
| | 26. LEPARGNEUR (François Hubert).- Théologies de la libération et théologie tout court. 2908 |
| | <i>Nouvelle Revue Théologique</i> , 108/2, fév. 1976, pp. 126-169. |
| | 27. ANDRE-VINCENT (Philippe).- Les théologies de la libération. 2907 |
| | <i>Nouvelle Revue Théologique</i> , 108/2, fév. 1976, pp. 109-125. |

28. DUSSEL (Enrique).- Contexte politique et ecclésial de la théologie de la libération en Amérique latine. 2081/B
In : *Théologies du Tiers monde*. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar es-Salaam et ses prolongements; trad. de l'espagnol. - Paris : l'Harmattan, 1977.- pp. 106-120.
29. RICHARD (Pablo).- La théologie latino-américaine de la libération. Réflexion critique sur la théologie européenne. In : *La théologie européenne. mise en question par la communauté œcuménique mondiale*. Rapport de la Conférence des Eglises européennes, Genève, 29 mars-2 avril 1976 3803
- Genève : C.E.E., 1976.- pp. 32-50.
30. RICHARD (Pablo).- La théologie de la libération dans la situation politique actuelle en Amérique latine. 3548
Foi et Développement, 42, déc. 1976, 6 p.
31. RESEAU DES POLITISES CHRETIENS.- Pour une intelligence révolutionnaire de la foi. Précis d'appropriation de la théologie de la libération. 6939
Réseau des Politisés Chrétiens (Montréal), texte outil 4, déc. 1976, 33 p.
32. COSMAO (Vincent).- Le salut d'après la théologie de la libération. 4154
Foi et Développement, 49, juil.-août 1977, 6 p.
33. BOFF (Leonardo).- Jésus libérateur. Elaboration d'une christologie à partir de l'Amérique latine opprimée. 4370
Lumière et Vie, 134, sept-oct. 1977, pp. 85-113.
34. ANS (Hugues d').- De la captivité à la libération. 1877/Th
Une approche des divers courants de libération au sein de l'Eglise brésilienne en particulier et latino-américaine en général de 1964 à nos jours. Thèse de Théologie et Sciences religieuses, 3^e cycle. - Paris : Inst. Cath. de Paris, 1977.- 3 t. en 3 vol.- 676 p.
35. RICHARD (Pablo).- Un évangile captif des classes dominantes. Conditions d'une libération. 4239
La Lettre, 232, déc. 1977, pp. 13-16.
36. La théologie de la libération. 5341
Cahiers de la Tourette, série verte 9, (1978), 38 p.
37. MALLEY (François).- Chronique de théologie latino-américaine. 5176
Lumière et Vie, 136, janv.-mars 1978, pp. 101-110.
38. GALILEA (Segundo).- Théologie de la libération. Essai de synthèse. 6602
Lumen Vitæ, XXXIII, 1978/2, pp. 205-228.
39. RICHARD (Pablo).- Le Christianisme à l'épreuve des théologies de la libération. 2251/B
- Lyon : Faculté de théologie (Profac), oct. 1978.- 58 p.
40. BOFF (Léonardo).- Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Eglise; trad. du brésilien par F. Malley. 2221/B
- Paris : Desclée, 1978.- 143 p.- (Relais; 2.)
41. L'Eglise et le pouvoir en Amérique latine 6620
La Documentation Française, Problèmes politiques et sociaux, 362, 11 mai 1979, 48 p.
42. COMBLIN (Joseph).- Quelques grands thèmes de la christologie latino-américaine. 7377
Au Cœur de l'Afrique, 3, mai-juin 1979, pp. 97-106.
43. GUTIERREZ (Gustavo).- L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique latine. 9650
23^e assemblée du M.I.I.C., Mexico, nov. 1979. *Convergence* (MIIC), 1-2, 1981, pp. 22-25.
44. MENICOT (Christiane).- La théologie de la libération. Mémoire d'histoire des idées politiques; Maîtrise de droit. 2437/Th
- Paris : Université Paris XIII, 1980-1981.- 30 p. + 5 p. bibliogr.
45. CASALIS (Georges), GOLDBERGER (Pierre), RICHARD (Pablo).- Libération et religion. Défis des théologies de la libération. 2473/B
- Paris : INODEP document de travail n° 6, 1981.- 147 p. (supplément à *Foi et Vie*, 4/5, 1981).

II.- ANALYSE ET PRISES DE POSITION

46. COSTA (Ricardo).- **Intérêt et mode de production de connaissance**. Approche sociologique de quelques lignes de force des documents de la rencontre des « Chrétiens pour le Socialisme ». Santiago du Chili, 23-30 avril 1972. 1451/B
- Paris : Centre Lebret, 1973.- 62 p.
47. IDIGORAS (José L.).- Autour du livre de Gustavo Gutierrez : Théologie de la libération. 37
- Lima : Fac. de théologie (trad. de l'espagnol de la *Revista de Teologia*), 1973.- pp. 391-399.
48. CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. CELAM. Commission d'Etude.- La théologie de la libération en procès. 3^e réunion de coordination. Bogota, 19-24 nov. 1973. 1286
Dial, 161, 3 avril 1974, 4 p.
49. SCHOOPYANS (Michel).- Théologie et libération : quelle libération ? 3921
Revue théologique de Louvain, 6^e année, 1975, pp. 165-193.
50. VEKERMANS (Roger).- Expansion mondiale de la théologie de la libération. Colloque « Eglise et libération », Rome, 2-7 mars 1976. 3846
- 12 p. polyc.
51. CASTRILLON HOYOS (Dario).- Exposé sur le développement de la théologie de la libération en Amérique latine. Colloque « Eglise et libération », Rome, 2-7 mars 1976. 2703
Dial, 304, 13 mai 1976, 10 p.
52. MELANÇON (Louise).- Les libérations historiques, médiations du salut. 728/Th
Thèse de Sciences théologiques. Dir. de thèse : Cl. Geffré.
- Paris : Inst. Cath. de Paris, déc. 1976.- 411 p.
53. SCHOOPYANS (Michel).- Chemins et impasses de la théologie de la libération. 3429
Esprit et Vie, 6, 10 fév. 1977, pp. 81-94.
54. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE.- Déclaration sur la promotion humaine et le salut chrétien. 3787
La Documentation Catholique, 1726, 4-18 sept. 1977, pp. 761-768.
55. VOGEL (Jean).- La Commission théologique internationale souligne les valeurs de la « théologie de la libération » malgré ses limites. 3978
Informations Catholiques Internationales, 519, oct. 1977 pp. 48-50.
56. THEOLOGIENS OUEST-ALLEMANDS.- Manifeste des Théologiens allemands en faveur de la théologie de la libération. nov. 1977. 5011
Dial, 436, 13 avril 1978, 5 p.
57. ADVENIAT, EPISCOPAT ALLEMAND.- Réponse aux Théologiens allemands : Communiqué du bureau de presse de la Conférence épiscopale allemande, 23 nov. 1977; réponse d'ADVENIAT, nov. 1977. 5305
Dial, 449, 1^{er} juin 1978, 3 p.
58. BAUDEROT (Jean).- Questions à la théologie de la libération. 5601
Parole et Société, 86/2, 1978, pp. 129-141.
59. VENDER PERRE (A.).- La conférence des évêques d'Amérique latine à Puebla. 8246
La Foi et le Temps, 9^e année, 3, mai-juin 1979, pp. 255-278.

*Tous ces documents peuvent être consultés au Centre Lebret.