NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 2 1976

Les «théologies de la libération»

Ph.-I. ANDRÉ-VINCENT (op)

p. 109 - 125

https://www.nrt.be/fr/articles/les-theologies-de-la-liberation-1119

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les « théologies de la libération »

Dans ce foisonnement d'idées-forces et de mythes explosifs qu'enfanta l'Amérique latine au cours de la dernière décennie, un fil conducteur se présente : « théologie de la libération ». L'accouplement de ces deux mots fait choc. La théologie en question est née à l'heure des guérillas, au cœur des luttes pour la « conscientisation » des masses, contre « l'oppression capitaliste ». Luttes d'étudiants et de bourgeois plutôt que d'ouvriers et de paysans : luttes d'une « intelligentzia ». Ces intellectuels engagés étaient des hommes d'action, dans la foulée de Camilo Torres et de Che Gevara, des hommes de pensée comme Gustavo Gutierrez ou Enrique Dussel ; beaucoup d'entre eux étaient prêtres. Tous avaient l'Amérique latine dans la peau et dans la tête. Au mythe de la libération ils ont donné une théologie. N'est-ce pas plutôt la théologie qui a reçu une vie nouvelle avec la sève du mythe « libérationniste » ? L'ambition de ces « libertadors » n'était rien de moins que la création d'une théologie nouvelle dans sa totalité — et tout entière latino-américaine. Nationalisme et Révolution, ces deux puissances de l'Amérique latine, faisaient explosion dans le vieil édifice pour le rebâtir.

Les « libertadors » de la théologie sont nombreux et différents. De Hugo Assmann, pleinement engagé dans la lutte des classes marxiste, à Gustavo Gutierrez, évoluant non sans prudence entre les différents niveaux de la pensée engagée, la gamme des théologiens de la libération produit quelques dissonances : l'accord fondamental se fait au départ du travail théologique qui est essentiellement une analyse et un engagement politiques. Toutes ces « théologies de la libération » partent de la révolution philosophique énoncée par Marx : « Les philosophies jusqu'ici se sont bornées à penser le monde : il s'agit maintenant de le transformer ». Ces théologiens seraient-ils les démiurges de la nouvelle société ? D'aucuns semblent confondre la théologie avec la guérilla, d'autres avec la « conscientisation » qui la précède ; tous la conçoivent à travers une lutte révolutionnaire (violente ou non) accoucheuse d'un monde nouveau. Mais la théologie nouvelle ne prétend pas diriger la lutte ; elle reconnaît avec Vatican II (et avec saint Thomas) la consistance propre de l'ordre séculier, l'autonomie du politique. Or, cette autonomie a les dimensions de l'homme moderne, autocréateur de lui-même et de la société. Cette autocréation s'identifie au mouvement de l'histoire ; **elle est le fait de « la dialectique historique ».**

Cette théologie ne conteste pas l'ambition prométhéenne de l'homme moderne. Construire le monde est la tâche de la politique à son âge adulte. « Au commencement était l'Action. » Le postulat de la philosophie moderne fait de l'intuition poétique de Goethe le premier donné des sciences humaines. La « dialectique historique » assume ce primat de l'agir. L'idéalisme allemand est l'optique de la nouvelle Science, avec Marx continuant Hegel. La philosophie de l'être, passé le renouveau thomiste, reste sur le rivage. La « théologie de la libération » coule dans le fleuve du devenir.

La théologie, ici, ne commence qu'après la politique et au soir d'une action politique. Elle est une réflexion sur cette action. Comme l'oiseau de Minerve avec la philosophie hégélienne, cette théologie serait-elle condamnée à ne chanter qu'au crépuscule de l'histoire ? Elle sera tournée vers l'aurore d'un autre jour. Mais chaque jour jusqu'au dernier sera d'abord engagement dans l'action, plongée nouvelle dans le devenir du fleuve toujours nouveau de l'histoire jusqu'à la synthèse finale : « société sans classe », « terre promise », « cieux nouveaux »... Les « théologies de la libération » seraient-elles l'écho sud-américain des utopies théologiques nées d'une Europe douloureuse ? Filles de la révolte et du ressentiment, elles s'évadent dans un Avenir justicier avec Metz et Moltmann. Toute leur prophétie passe dans l'espérance de « la Terre Nouvelle » — toute leur foi. La « théologie de la libération » s'écoule dans la grande dérive de la « philosophie moderne » « made in Germany » [1]. Mais elle s'en distingue dans sa source. Elle se veut fille de l'Amérique latine et, par sa naissance, elle l'est.

Théologie latino-américaine. Medellin 1968

La « théologie de la libération » est d'abord le cri de révolte d'un sous-continent. Elle jaillit de la conscience douloureuse des nations qui ont célébré leur indépendance au siècle dernier et qui se voient enchaînées. L'Eglise a fait sienne cette conscience douloureuse. A Medellin l'assemblée des évêques d'Amérique latine, dénonçant le « néo-colonialisme », a repris « le cri de liberté » des vingt républiques. La « théologie de la libération » revendique Medellin comme son Vatican II. Or ce « Vatican II latino-américain » prolonge singulièrement le romain. Les conclusions de Medellin naissent d'une perspective différente de celle des documents conciliaires : à la « vision intemporelle » de « l'Eglise dans le monde » (la Constitution *Gaudium et Spes*) se substitue le regard d'une Eglise enracinée dans

1. Et d'une théologie qui aurait redécouvert l'histoire au bout de dix-neuf siècles à Tubingue avec Hegel et Moehler. Cf. Enr. DUSSEL, *Histoire et théologie de la libération*, Paris, Ed. Ouvrières, 1974, p. 66.

un monde — l'Eglise du monde latino-américain. Et le langage qui en découle est celui d'une libération [2].

Langage nouveau dans l'histoire de l'Eglise : langage jailli des sources vives du continent. L'Evangile était implanté en terre américaine depuis quatre siècles. Il y avait porté fruit de liberté. Les évêques de la chrétienté missionnaire faisaient face à une oppression. Les pionniers de l'Eglise au nouveau monde ont pris parti pour les opprimés. Dans la « Nouvelle Espagne », Zumarraga, Garcès, Vasco de Quiroga fondent une chrétienté métisse en luttant pour le droit des indiens. A côté d'eux, dominicains et franciscains partagent le sort des pauvres et représentent la dénonciation de l'injustice dans toute la chrétienté hispanique. Las Casas est le « premier prophète latino-américain » [3]. Aujourd'hui il n'y a plus de chrétienté aux Amériques. Les théologiens de la libération ont été impressionnés par l'échec du renouveau qui éclatait au tournant du siècle sous le signe du néo-thomisme et de l'action catholique. Ils ont enterré « la nouvelle Chrétienté » de Maritain ; et la démocratie chrétienne, malgré le printemps chilien d'Eduardo Frei, s'est effondrée d'elle-même. Ils n'attendent rien de la « troisième voie » ouverte par les mouvements populistes et les coups d'Etat militaires. Reste pour eux l'alternative capitalisme ou socialisme : ils ont fait sans hésitation « l'option socialiste ». Leur théologie ne serait-elle que la conséquence de cette option ? La « théologie de la libération » veut exprimer le drame de l'Amérique latine. L'option socialiste serait dictée par le devenir historique du continent en perspective de « libération ». Cet engagement s'imposerait à une Eglise qui n'a pas cessé — malgré la sécularisation de la société — de faire corps avec l'histoire de l'Amérique latine. Cette Eglise n'est-elle pas encore trop liée à l'ordre établi ? Rompre avec cet ordre et prendre le parti des opprimés serait pour elle la première urgence. Et c'est la première condition d'une théologie latino-américaine [4].

Medellin représente l'acte initial de cette rupture et de cet engagement de l'Eglise. En dénonçant le « néo-colonialisme », la déclaration épiscopale a stigmatisé une situation d'injustice « qui peut être qualifiée de violence institutionnalisée » [5]. Tout le document se développe dans la perspective de cette situation violente, sous l'angle de la nécessaire libération [6]. Les théologiens de la libération se pré-

2. Enr. DUSSEL, *op. cit.*, p. 111.
3. Enr. DUSSEL, *ibid.*, p. 78. Malgré son parti pris contre la « Chrétienté coloniale », l'auteur reconnaît la valeur exemplaire et la liberté évangélique des évêques de l'Amérique espagnole, quoi qu'on dise du « patronat ».
4. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971 ; trad. *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.
5. Conférence de Medellin, *Documentos*, section I, p. 72.
6. G. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 140-142.

valent de Medellin. Ils voient dans le document d'octobre 1968 le moment d'une révélation qui se réalise dans l'histoire à travers les signes du temps. — Cette révélation progresse sans arrêt. Les textes de Medellin doivent donc être soumis à une réinterprétation permanente. L'herméneutique de cette théologie est celle des interprètes « prophétiques » des « signes du temps » et du « cours de l'histoire ». Elle interprète Medellin comme Vatican II en situant l'événement dans le devenir historique. Cette vue avantage Medellin ; Vatican II traitait du développement des peuples ; Medellin est à l'heure de leur libération dans un monde « en plein processus révolutionnaire » [7].

Medellin réinterprète Vatican II. Mais la théologie de la libération réinterprète Medellin. Car les textes vieillissent vite dans le courant de l'histoire. N'y a-t-il pas des valeurs permanentes ? « Bien des choses demeurent dans leur relation au Christ, toujours lui-même, hier, aujourd'hui et demain » : ainsi parlait Vatican II [8]. Mais cette dimension verticale est absente d'une pensée plongée dans le devenir, réduite à la ligne du changement vers l'Avenir absolu. Pour elle les textes de Medellin, comme ceux de Vatican II, n'ont pas tant à être protégés contre les interprétations erronées que sauvés de leur propre vieillissement. Et comment y pourvoir ? En les retrempant dans l'écoulement de l'histoire qui leur a donné naissance : en les éclairant à la lumière de ce signe majeur des temps nouveaux que les Pères de Medellin ont reconnu : le « processus de libération » [9]. Quel est ce « processus » qui est célébré à tous les carrefours de la « théologie de la libération » ? Il n'appartient pas à la théologie de le définir ou de le juger, mais seulement de le reconnaître pour ensuite y adhérer comme à son donné primordial. L'histoire est-elle donc le Donné Révélé ? Elle est le « lieu de la Révélation », — la forme même de la Parole Créatrice et Rédemptrice [10].

L'histoire lieu de révélation

C'est au sens le plus fort du terme que la nouvelle théologie désigne l'histoire comme « lieu de la Révélation ». « Lieux théologiques », disaient les anciens maîtres, pour signifier leurs sources hiérarchisées : l'Ecriture, le Magistère apostolique, « les Pères ». Tout cet édifice est nivelé. Et passe le courant de l'histoire : « Il n'est

7. *Ibid.*, p. 167. Vatican II donne les grandes lignes d'une rénovation de l'Eglise. Medellin signale les étapes d'une transformation de l'Eglise en fonction de sa présence dans un continent de misère et d'injustice.

8. *Gaudium et Spes*, 10, § 2, citant *He 13*, 8.

9. G. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 168.

10. Il faut donc entendre le mot « lieu » (théologique) au sens fort qu'il possède dans la théologie traditionnelle. Ainsi font les maîtres de la « Nouvelle Ecole » auxquels se réfèrent les théologiens de la libération (pour la France, Chenu, Congar). Voir G. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 23.

rien dans la Bible qui ne soit historique » ; et de plus, il n'est rien dans l'histoire qui ne soit Parole de Dieu [11]. Chaque moment de l'histoire est un nouveau lieu théologique et une nouvelle source de Révélation pour qui sait lire les signes du temps. Or le moment présent de l'histoire apparaît à cette théologie latino-américaine comme un « processus de libération ».

Dans cette perspective l'histoire de l'Amérique latine est celle du colonialisme européen. Il est vrai que l'étroite dépendance économique inaugurée par la Tutelle espagnole s'est encore accrue sous un régime de liberté propice à la puissance dominante : Angleterre au XIX[e] siècle, U.S.A. au XX[e]. Le moment présent est celui d'un paroxysme. Car la dépendance grandit en même temps que le développement des peuples dans le monde industrialisé, où les sous-développés ne peuvent se développer que par l'aide des sur-développés — et à leur profit. Ainsi le sous-développement ne cesse de croître en même temps que la dépendance [12]. La domination technologique exercée par les pays développés est évidente. Plus les pays sous-développés s'industrialisent, plus ils dépendent, à travers leur industrie, du fournisseur technologique dont ils ne peuvent se passer. Tel est le schéma pessimiste qui commence à prévaloir autour de l'année 70 après l'apparente faillite de l'Alliance pour le Progrès. Le mythe du développement qui régnait au milieu du siècle est mort. Mais peut-on admettre sans réserve l'analyse pessimiste ? Même adossé au mythe de la « libération », le binôme « dépendance — sous-développement » ne suffit pas à définir la situation d'un Tiers Monde latino-américain. Or la théologie de la libération part de ce point [13].

A une analyse économique contingente, les théologiens de la libération associent une vision politique fondée sur l'Utopie. Le processus de libération « en cours » n'est pas objet d'analyse, mais de foi. Il faut croire à la liberté de Cuba (dans sa stricte dépendance à l'égard de l'U.R.S.S.). On refuse de considérer la marge d'indépendance acquise par un grand pays en voie de développement : le Brésil n'est pas dans « le camp socialiste ». Il n'y a de libération dans ce pays qu'à travers la lutte révolutionnaire. Tous les efforts des nations latino-américaines pour développer leurs relations et leur poids international entrent dans cette perspective de conflit ou ne sont rien. Les accords commerciaux et les projets de Marché Commun, même appuyés sur des politiques d'intégration, s'efforcent en vain d'ouvrir une troisième voie. Entre le « camp socialiste » et l'« empire américain » il n'y a pas de milieu : il faut choisir. Cette analyse politique sommaire méconnaît l'originalité des révolutions nationales latino-américaines, qui se trouvent globalisées par « la

11. La confusion entre interprétation de l'histoire et révélation divine est courante parmi les théologiens de la libération. Voir dans l'ouvrage collectif *Fe cristiana y compromiso* les textes de SCANNONE, p. 263 s. et d'ASSMANN, p. 342-345.

12. Cet aspect a été mis en lumière par le livre de CARDOSO et FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América latina*, Santiago (Chili), ILPES, 1967.

13. Voir A. LOPEZ TRUJILLO, dans *Liberación : Diálogos en el CELAM*, coll. *Documentos CELAM*, 16, Bogota, Secr. Gén. du CELAM, Ed. Paulinas, 1974, p. 47 ss. La « théorie de la dépendance » éclaire un aspect capital du sous-développement mais laisse dans l'ombre le phénomène primordial de la « marginalité ». Systématisée sous l'effet d'une analyse marxiste, cette explication masque les causes intrinsèques du sous-développement tel qu'il se présente dans les divers pays sous-développés. Voir Helio Jaguaribe et les auteurs cités ici par A. Lopez Trujillo, p. 48.

Révolution » ou rejetées dans « la Réaction ». Elle ignore les stratégies de développement à long terme qui amènent de grands pays en forte croissance (Brésil, Mexique), après un temps de dépendance technologique rigoureuse, à un autre temps de croissante autonomie. Elle ne tient pas compte des possibilités d'option qui restent aux pays sous-développés en face de divers « Grands » (U.S.A., Marché Commun, Japon) : de ces possibilités jouent efficacement les pouvoirs politiques sûrs d'eux-mêmes ou dotés d'atouts économiques décisifs (Brésil, Venezuela).

En prenant comme point de départ la situation politique de l'Amérique latine, la « théologie de la libération » obligeait à élaborer une analyse politique ou bien à en recevoir une toute faite. Ces théologiens se feraient-ils politologues ? Ils étaient déjà engagés dans la « lutte révolutionnaire » : leur analyse politique était déjà faite par d'autres qu'eux : ils avaient perçu « le processus de libération » à la lumière de « l'option socialiste ». La théologie nouvelle commence à cette option. Elle en développera le contenu en réinterprétant toute la foi chrétienne du point de vue d'une « praxis libératrice ». Une herméneutique marxiste de la Bible est dans le droit fil de cette option fondamentale qui réinvente le christianisme. Qu'est donc au juste cette « option » ?

L'option socialiste

L'« option socialiste » est radicalement marxiste, même si elle se veut différente [14]. Elle découle d'une lecture marxiste du mouvement de l'histoire réduit à la dialectique du maître et de l'esclave, de l'oppresseur et de l'opprimé. Prendre parti pour les pauvres, c'est s'engager dans une lutte des classes, qui est le fond de l'histoire et le ressort du Progrès. La libération sera la prise du Pouvoir par la classe opprimée. Dans la dialectique du matérialisme historique, il est exclu que le Pouvoir puisse jouer un rôle d'arbitre entre classes : il appartient à une classe et il vit du conflit entre la classe dominante et la classe dominée. Il est donc exclu que puisse s'établir un pouvoir extérieur au conflit et supérieur à la lutte des classes : il n'y a pas de troisième voie : entre le Pouvoir bourgeois et le Pouvoir ouvrier, il faut choisir. Entre capitalisme et socialisme, l'option s'impose : pour les pauvres, donc, pour le socialisme.

L'« option socialiste » constitue la réponse chrétienne au « processus de libération » révélé par une lecture marxiste de l'histoire. Et la seule. Elle s'impose à l'Eglise comme son devoir envers les pauvres. Les mouvements de « libération » représentent cette « cla-

---

14. Comme l'ont noté les évêques du Chili au sujet du mouvement « chrétiens pour le socialisme » : document de la Conférence épiscopale, mai 1971, nn. 28-30.

meur » de détresse et d'espoir évoquée par le document de Medellin comme « le signe des temps » pour l'Amérique latine. « L'engagement libérateur » préconisé par ce grand texte n'est donc autre chose que l'« option socialiste ». Or cette option ne peut être déterminée « scientifiquement » que par l'analyse marxiste : cet engagement se réalise nécessairement dans la dynamique du marxisme [15]. Mais en réinterprétant Medellin dans une perspective marxiste les théologies de la libération l'ont-elles révélé ou trahi [16] ?

Comme tout texte issu d'un compromis, « Medellin » est susceptible d'interprétations divergentes. Pour ne pas le trahir, il faudra tenir ensemble tous ses éléments, même et surtout s'ils s'opposent. N'est-ce pas ce que s'efforcent de réaliser les dirigeants de la Conférence épiscopale latino-américaine, les hommes du CELAM ? Mgr Ed. Pironio, président du CELAM de 1970 à 1975, en était le secrétaire général en 1968, au moment de la difficile élaboration du texte. A ses côtés et avec lui, Mgr Al. Lopez Trujillo, l'actuel secrétaire général, s'efforce de sauvegarder la saine interprétation de Medellin dans la fidélité à la doctrine, tout en maintenant un dialogue serré avec les théologiens de la libération [17].

Tout en poussant très loin l'analyse de la situation conflictuelle de l'Amérique latine, Medellin se garde d'ériger le conflit en premier principe. L'exigence de justice et de paix prévient les conflits et tend à les dominer, à les dépasser. La dénonciation de l'injustice provoque à la lutte, mais pour le droit et pour la paix par le droit. En dénonçant les « situations » et les « structures » injustes, en parlant de « violence institutionnelle », Medellin n'a-t-il pas encouragé l'engagement des chrétiens dans « la lutte révolutionnaire » ? Un discernement s'imposait. Toutes les « révolutions » ne sont pas marxistes en Amérique latine. Toutes les « réformes de structure » ne sont pas un instrument de la lutte des classes. Tout engagement politique n'est pas une « option socialiste ». Medellin ne précisait pas les conditions politiques de l'engagement : le CELAM laissait aux chrétiens la responsabilité de leur analyse politique et de leur option.

---

15. Avec Mgr A. Lopez Trujillo on pourrait établir des distinctions parmi les diverses branches de la « théologie de la libération » selon leur appartenance plus ou moins étroite à la praxis marxiste : on ne saurait les libérer de cette dépendance. Voir *Liberación...* (cité note 13), p. 42, 50 ss.

16. L'importance primordiale de l'outil marxiste dans la théologie de la libération est parfaitement décrite par F. MALLEY, *Bibliographie de la Libération*, Introduction, p. 8. — G. Gutierrez, bien que soucieux de sauvegarder l'autonomie du théologien, affirme que le marxisme est le dénominateur commun des théologies de la libération. Voir de plus les lettres des évêques du Chili, mai 1971 et avril 1972.

17. De pareil effort témoignent les conférences au sommet de l'année 1974, qui sont publiées dans le volume *Liberación...* (cité note 13). Et, dans le même temps, la fondation de la revue *Medellín. Teología y Pastoral para América Latina*, Revista del Instituto Pastoral del CELAM, Medellin, 1975.

Avait-on pratiqué une ouverture vers le socialisme ? Medellin n'avait pas réduit le péché à une structure sociale ni le salut à une révolution. A l'interprétation marxiste de Medellin s'opposent les appels de Mgr Pironio à une «libération intégrale de l'homme». Par cette expression, le président du CELAM signifiait l'œuvre de la grâce du Christ qui seul « libère du péché et de la mort » [18]. Cette « libération intégrale » est irréductible à un « processus historique » quelconque. La genèse du Corps mystique du Christ ne se confond pas avec celle d'une « civilisation chrétienne », et pas davantage avec celle d'une société idéale à travers la lutte des classes.

A cette confusion aboutit une théologie engagée dans la « Praxis libératrice ». C'est à partir de cette Praxis et dans sa dialectique que s'engendre la « théologie de la libération » [19]. La « Praxis libératrice » est le creuset de cette nouvelle théologie. Cette Praxis en effet est une « action transformante » englobant la totalité du monde et de l'homme : une action adéquate à l'Acte Créateur et Rédempteur de Dieu. Constructrice d'« une société différente », créatrice d'« une nouvelle manière d'être homme », la Praxis est grosse de « la terre nouvelle » et des « cieux nouveaux » qui apparaîtront au terme de l'Histoire du salut. Le discernement de cette histoire est l'objet même de la « théologie de la libération ». Une nouvelle « intelligence de la foi » se constitue sous la lumière de cette « Praxis liberadora » [20]. Une réinterprétation totale du Donné Révélé commence dans l'acte même de sa réception. La foi n'est plus adhésion de l'intelligence à la Vérité Première, mais engagement volontaire dans le moment de l'Histoire où cette Vérité se réfracte. La foi n'est pas d'abord contemplative, mais active ; elle n'est pas « theoria », mais « praxis » [21]. A-t-elle encore Dieu pour Objet ? Mais Dieu ne se révèle que sous la forme de cette « histoire du salut » que l'homme (avec Dieu ?) réalise. Or cette histoire ne se distingue pas de celle du Cosmos, de celle de l'Humanité : il y a une seule histoire, un seul processus totalisant l'évolution des espèces et dont la genèse de l'Humanité est le pôle à travers le conflit moteur, la lutte de libération classe contre classe. Tel est le premier objet de la foi [22].

Avec les théologies post-hégéliennes de Moltmann et de Pannenberg, la perspective de « la Praxis liberadora » abolit la distinction

18. Mgr Ed. PIRONIO, dans le bulletin *CELAM*, avril 1975, 9-15 ; et dans *Liberación...*, p. 20.

19. G. GUTIERREZ, « Evangelio y praxis », dans *Fe cristiana...* (cité note 11), p. 231 s.

20. G. GUTIERREZ, *ibid.* : « Se trata de una intelligencia de la fe hecha desde la Praxis liberadora, constructora de una sociedad distinta, — forjadora de una nueva manera de ser hombre ». Cf. IDEM, *Teología...* (cité note 4), p. 20-27.

21. « La fe es practica » : SCANNONE, « Teología y Política », dans *Fe cristiana...* (cité note 11), p. 258 ; cf. p. 247-258.

22. G. GUTIERREZ, *Teología...*, p. 183-225.

de « l'histoire humaine » et de « l'histoire sainte » évoquée par Vatican II. Cette distinction suppose celle des deux plans où se joue la destinée humaine, naturel et surnaturel : deux ordres de fins intimement unis dans l'agir humain par la visée de la fin dernière, mais toujours distincts dans leur être, dans leur structure ontologique et morale. Le monisme de « l'Histoire » élimine cette distinction primordiale des deux ordres de la nature et de la grâce : « l'histoire humaine » est sanctifiée par le processus de libération qui la traverse : la grâce est de s'y engager ; le salut est d'y œuvrer. L'acte de foi est un acte politique [23].

Une réinterprétation politique de la Révélation

La « dimension politique » est essentielle à la foi comme à l'histoire [24]. La théologie de la libération fonde cette certitude primordiale non sur une analyse abstraite, mais sur une appréhension directe du Donné Révélé dans le concret de l'Histoire.

Le lieu de la Révélation est partout dans le cours des siècles, mais de façon spéciale dans les événements typiques advenus au peuple juif. Dieu se révèle en libérant son peuple du joug de Pharaon. Libération essentiellement politique : « La libération d'Egypte est avant tout un acte politique. C'est la rupture avec une situation de spoliation et de misère ; c'est le commencement de la construction d'une société juste et fraternelle ». Tel est donc le sens premier de l'Alliance et de la Loi : non justice envers Dieu, mais justice sociale. La libération du péché et la conversion à Dieu dans le désert passent au second plan : l'acte salvifique de Yahvé est « avant tout un acte politique » [25]. Toute la lecture de la Bible se déroule de ce point de vue. Il semble que l'histoire du peuple juif commence à Moïse et non à Abraham : la vocation d'Israël passe après sa construction politique : celle-ci étant la suite de la libération fondatrice.

Le peuple juif, il est vrai, contemple le Pouvoir Créateur de Yahvé à travers sa Pâque et son Acte Libérateur. Création et Rédemption sont adorées dans un même mouvement : elles sont un même attribut divin. Toutefois, à l'épreuve de l'Exil, la foi d'Israël discerne dans l'effet de l'Action Rédemptrice une divine nouveauté : la « nouvelle création » du « cœur nouveau » annoncée par les prophètes — réalisée en Jésus [26]. Et toute l'histoire « sainte » s'éclaire d'un jour nouveau où se révèlent sa dimension divine et sa transcendance à l'égard de « l'histoire humaine ». En même temps apparaît la relation directe de chaque personne à Dieu dans le Christ communiquant sa vie à tous les membres de Son Corps Mystique — son Eglise. L'histoire de ce Corps en genèse jusqu'à la fin du monde traverse toute l'histoire humaine, mais

23. « L'option concrète historique du chrétien est toujours inconfusément et indivisiblement option politique et option de foi » : SCANNONE, « Teología y Política » (cité note 21), p. 262. Cette union indivisible est la conséquence du caractère pratique de la foi, comme de la confusion entre les deux histoires et les deux ordres. Cf. *ibid.*, p. 247-264.

24. G. GUTIERREZ, « Evangelio y praxis » (cité note 19), p. 235.

25. G. GUTIERREZ, *Teología...*, p. 194.

26. Nous nous référons ici conjointement à la « créature nouvelle » de saint Paul (*Ga 6*, 15) et à la prophétie d'Ezéchiel *11*, 19-21, de Jérémie *31*, 31.

peut-elle s'y réduire ? Dans la vision de « l'unique Histoire » se perd la transcendance du Corps Mystique, la réalité divine de l'Eglise.

Le discernement de la nouveauté du Christ manque à cette théologie, comme à l'exégèse historiciste qui la convoie. La différence de l'Ancien et du Nouveau Testament est abolie dans la vision de « l'unique histoire » : de l'atome initial à la Parousie finale, la même visée eschatologique traverse les âges : la même libération est proposée au peuple de Dieu par Moïse, par Jésus : le même salut. Or cette libération est essentiellement politique. Saisi dans la coulée du devenir historique en continuité totale avec l'Ancienne Alliance, le Nouveau Testament perd sa nouveauté : la Pâque du Christ n'est que le prolongement de la Pâque juive. La libération du péché s'identifie à la lutte des opprimés contre les oppresseurs. Le Sacrifice du Christ est le signe de l'effort de cette lutte de libération inhérente à l'histoire jusqu'à la Parousie. La dialectique de « l'unique histoire » impose une « herméneutique politique de l'Evangile » et de tout l'enseignement de Jésus [27].

Cette « herméneutique » rejette dans l'ombre l'élément fondamental de l'Ancien comme du Nouveau Testament : la relation de l'homme à Dieu ; l'élément religieux se fond et se perd dans « le social ». Le péché n'est plus séparation d'avec Dieu, mais séparation d'avec ses frères opprimés. Encore faut-il remarquer que ceux-ci sont déterminés par la « dialectique historique » : c'est le fonctionnement de la « lutte des classes » qui désigne les opprimés. Au XX[e] siècle il n'y a pas d'opprimés dans le « camp socialiste », comme il n'y en avait pas au temps de Josué dans « le camp d'Israël ». Dans ce « camp » réside la libération. S'y engager est le premier devoir : il n'y a de péché, en définitive, que par rapport à cet engagement. Le péché résidera donc non dans un acte personnel, mais dans la société capitaliste dont les structures sont oppressives. Le péché originel est le mal de ces structures. La libération commence contre « l'ordre établi ». Elle continue sous l'empire d'une utopie toujours nouvelle. Une révolution permanente traverse l'histoire au nom de la société future [28].

Le retour eschatologique du Christ avec les « cieux nouveaux et la terre nouvelle » est-il du moins le pôle de cette dialectique de libération ? Mais la Parousie ne vient pas d'un en-haut : elle découle du processus même de libération salvifique qui travaille l'Histoire. Cette libération ne vient pas d'ailleurs que de ce monde où elle produit ses fruits : elle est dans le temps, elle vient du temps, elle aboutit à l'avènement dans le temps eschatologique de Cela qu'on n'appelle plus « l'Eternel », mais « le Futur » ou son homologue biblique, l'Eschaton [29].

---

27. G. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 284-294.
28. G. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 226, 301-304.
29. Jésus n'a-t-il pas accompli la Promesse ? En lui la libération est faite, la dialectique de l'histoire est dépassée, mais en vertu de sa résurrection qui l'emporte d'emblée au terme de l'histoire. Dans cette perspective historico-

Cette lecture politique et eschatologique de l'Evangile rejoint la guerre sainte des esséniens de Qumran et la fièvre messianique des patriotes juifs. L'objet de la foi est la Promesse du Messie et du temps messianique. En Jésus la promesse est renouvelée plutôt que réalisée : sa réalisation se poursuit dans la même histoire du salut par la même dialectique conflictuelle qui oppose oppresseurs et opprimés, — classe contre classe. La théologie de la libération aboutit à une réinterprétation conflictuelle de la vie sociale. Les enfants de Dieu ne se réalisent que dans l'histoire et par elle, donc dans « le conflit » et par lui : ils ne peuvent vivre sincèrement leur filiation divine que dans « une identification réelle avec les intérêts des hommes qui souffrent l'oppression, avec les luttes des classes exploitées ». La « praxis libératrice est la vie même de la foi ». « S'inscrire plus authentiquement et efficacement dans la lutte pour la libération, y a-t-il une autre manière de rencontrer le Christ dans le pauvre, de recevoir le pouvoir d'être fils de Dieu et frère des hommes [30] ? »

Il ne reste plus qu'à demander à la dialectique marxiste de déterminer où est le péché, où est la grâce. « La grâce, c'est l'Unité Populaire, le péché c'est de ne pas coopérer avec elle. » Il s'agit ici du Chili du président Allende. Pour tout autre pays, la même méthode déterminera le péché et la grâce en traçant le « chemin vers le socialisme » [31]. Maîtresse de l'analyse politique, la dialectique marxiste, par le fait même, est maîtresse de foi. Toute la vie de la foi est réinterprétée en fonction de l'engagement dans « la lutte des classes ». Car il ne s'agit pas seulement de reconnaître qu'il y a lutte des classes, mais de reconnaître en cela « le fait fondamental », le ressort de la dialectique de libération [32]. La solidarité de classe vécue dans cette lutte est la seule manière de réaliser l'impératif chrétien de l'amour dans sa vérité, son universalité. Qu'on n'objecte pas la haine que la lutte des classes alimente. Il faut réviser l'ancien « dualisme amour-haine » : la haine de la classe dominante fait partie de l'amour vrai, — l'amour de la classe dominée [33]. Ne faut-il pas

---

eschatologique, Jésus n'est pas l'Eternel, le Tout-Présent, mais le Futur. Et s'il devient contemporain, c'est par son Eglise qui est dans le temps. La libération est toujours à faire et par les moyens du temps, sur les objectifs nés de la projection de l'Eschaton dans le temps. Le rapport du chrétien au Christ ressuscité est tout eschatologique : il passe par la totalité du temps. La verticale a disparu dans une histoire du salut identifiée à l'histoire humaine. La dimension d'éternité est devenue une anticipation de l'Eschaton, une projection du monde à venir dans le temps présent.

30. G. Gutierrez, « Evangelio y praxis » (cité note 11), p. 244 s.

31. J.-L. Segundo, dans *Fe cristiana...*, p. 208.

32. La lutte des classes, « fait fondamental », tel est le premier postulat de la Déclaration des « chrétiens pour le socialisme » réunis à Santiago du Chili en mai 1972. Voir G. Gutierrez, *Teología...*, p. 341-344.

réviser les notions de péché et de violence — dans le même sens ? Tout cela (avec l'idée traditionnelle de Dieu) n'est que superstructures de la société bourgeoise. L'infrastructure, c'est la libération par la lutte des classes. Medellin ne s'est-il pas inspiré de ces nécessaires principes d'analyse [34] ?

La « libération intégrale de l'homme »

Sur les hauts lieux du CELAM les veilleurs s'efforcent de défendre Medellin contre l'interprétation marxiste. Les dernières années furent celles d'un dramatique dialogue entre les deux versions de Medellin. Mais l'enjeu du débat est bien au-delà de l'exégèse d'un texte. Il s'agit de l'essence de l'Eglise et de son Unité. La pierre de touche en est la participation de chrétiens de classes différentes, voire de « camps » opposés, à la même Eucharistie. Si la lutte des classes est l'infrastructure de la religion, il serait mensonger et comme blasphématoire de participer à la même Eucharistie entre chrétiens de classes différentes, de camps opposés. Les évêques d'Amérique latine se sont élevés contre cette subversion de la foi. Ils ont dénoncé une invasion de la haine. « A la Communauté de l'Amour fraternel, on ne peut venir que par les chemins de l'amour [35]. » Mgr Pironio et Mgr Lopez Trujillo ont cherché un franc dialogue avec les théologiens de la libération. Les conférences au sommet de l'année 1974 ont manifesté une fois de plus l'opposition des pensées, même quand les langages se rapprochent. Le président du CELAM est toujours prêt à ouvrir largement les bras. Cependant, telle qu'il la proclame, « la libération intégrale de l'homme », si elle englobe une vraie libération politique, est incompatible avec la théologie qui réduit cette libération intégrale à la mesure du politique. Dans la dialectique du matérialisme historique, il n'y a qu'une libération, qui est indivisiblement politique et religieuse. Comment sortir de cette réduction du divin à l'humain et de l'Eglise au « Monde » [36] ?

Parallèlement aux « dialogues », en ces deux années 73 et 74, se développait l'élaboration des documents synodaux et se préparait la 15e réunion ordinaire du CELAM, qui devait être « célébrée » à Rome à l'occasion du synode des évêques. Dans son exposé des « lignes théologico-pastorales », Mgr Pironio proclamera « la tâche

34. Qui sont marxistes... Segundo ne craint pas de s'avancer jusqu'à cette interprétation de Medellin dans *Fe cristiana...*, p. 204 s.

35. Déclaration de la Conférence épiscopale chilienne, 24 mars 1973.

36. Les conférences au sommet de l'année 1974 réunissaient un ensemble de théologiens spécialement qualifiés pour traiter de la « théologie de la libération », depuis G. Gutierrez jusqu'au P. P. Bigo, sous la direction de Mgr A. Lopez Trujillo. Voir *Liberación...* (cité note 13).

libératrice de l'évangélisation » et « l'engagement de l'Eglise en Amérique latine » pour « la libération de tout l'homme et de tous les hommes ». Mais de lourdes ambiguïtés pesaient encore sur ces vocables : dans sa conclusion, l'exposé du président du CELAM s'efforçait d'y parer [37].

Au dernier jour de la réunion du CELAM à Rome, le pape vint et parla. Dans un langage clair et sans fissure il dissipa toute équivoque : « la libération authentique est celle du péché et de la mort ». Le langage de l'Evangile ne devait pas se confondre avec celui du monde : « La libération n'est pas seulement un mot à la mode, c'est aussi une parole familière au chrétien. Elle appartient à son vocabulaire et nous devons la rappeler jour après jour, en faisant référence à l'œuvre rédemptrice du Christ Sauveur, par qui nous avons été admis à la réconciliation avec Dieu et régénérés pour une vie nouvelle » [38]. En cette même journée du 3 novembre, à l'angélus, le pape revenait avec force sur l'équivoque du mot libération : « On parle de ' libération '. Ce terme, l'Eglise l'estime hautement et l'adopte. Il se trouve en effet avant tout dans sa doctrine fondamentale de la rédemption qui libère du mal, du péché, lequel constitue l'obstacle premier à la véritable liberté des enfants de Dieu, la principale chaîne de servitude fatale qui conduit l'humanité à des désordres innombrables, aggravés par la logique de l'égoïsme et la perversité des passions » [39]. Tel est le sens du mot « libération » dans le langage de l'Evangile et de l'Eglise : le sens premier et plénier. L'autre sens appartient à un autre langage, plein d'équivoques lorsqu'il tend à absorber ce sens plénier en le réduisant « au plan économique et purement social, lorsque pour montrer sa rapidité et son efficacité, il prend pour armes la haine et la violence, et lorsque, se faisant illusion, il met son espérance dans la lutte systématique entre les hommes et dans la révolution a priori. Telle n'est pas la voie de l'Evangile, la voie de l'Eglise. »

Le pape ignorait-il l'engagement temporel de l'Eglise en Amérique latine ? Le rejetait-il ? Il l'avait ratifié, mais en le distinguant nettement et en le délivrant du langage équivoque de « la libération ». Pour désigner cet engagement et l'action qui en découlait, le pape n'employait pas ce mot piégé, mais ceux de « promotion intégrale », « véritable liberté », « justice authentique ». L'« engagement social »

37. Pour les travaux préparatoires au Synode, voir *Aspectos de la evangelijación en América Latina*, dans le bulletin *CELAM*, mars-juillet 1974, 2 ss. Et aussi le rapport du Secrétaire Général dans son « Bilan de la vie du CELAM ». Pour ce rapport de Mgr A. Lopez Trujillo comme pour celui de Mgr E. Pironio, voir le bulletin *CELAM*, janv. 1975, 1 ss, 11 ss.

38. PAUL VI, Discours du 3 nov. 1974 ; trad. dans *Doc. Cath.*, n° 1665 (1-12-1974) 1001.

39. *Ibid.*, 1003.

apparaissait comme une conséquence de la transformation des personnes par la vie de la grâce : « En transformant l'homme de l'intérieur, en le faisant porteur conscient des valeurs que la foi et la grâce ont engendrées dans son âme, en mettant dans son cœur le dynamisme de l'amour, on réalisera sans aucun doute la promotion intégrale d'une société dans laquelle la véritable liberté et la justice authentique constitueront la base du progrès » [40]. L'engagement temporel de l'Eglise en Amérique latine est celui des chrétiens qui sauront être vraiment libres dans leurs options et dans leur action : « prisonniers du seul Evangile », ils seront capables « de faire des options sereines, de prendre des décisions courageuses, sachant que 'le Seigneur ouvre toute grande la porte' (cf. *1 Co 16, 9* ; *2 Co 2,* 12) par où l'Evangile peut pénétrer, de façon libre et décisive, dans l'homme et son histoire, dans la société et ses structures » [41].

Pour réaliser cette pénétration de la société par l'Evangile, le pape recommandait aux évêques d'Amérique latine « la confiance dans le magistère social de l'Eglise » [42] ; il mettait en garde leur « élan apostolique » contre la double tentation ou de capituler devant des « situations d'injustice » ou de « se lier à des idéologies étrangères à l'esprit chrétien ou de recourir à la violence, source de maux plus graves encore » [43]. Le pape avait rappelé son enseignement de Bogota. Il s'était référé à celui, plus récent, sur la libération comme salut de tout l'homme : salut en Jésus-Christ, libération de la mort et du péché par la grâce de Jésus-Christ. Cette « libération chrétienne » doit être gardée de toute instrumentalisation à des fins politiques ; elle ne doit pas être réduite à une action politique. De plus, elle n'est pas compatible avec toute espèce d'action : elle se répercute dans la vie sociale à travers « les principes chrétiens » qui sont une « lumière » et aussi « un stimulant incomparable à travailler avec ténacité à la régénération d'une société moderne et pacifique, vivant dans une justice constamment remise à jour et dans un amour toujours fraternel » [44]. Le pape s'était refusé à employer le mot de libération pour désigner cette action de justice et d'amour. La mise en garde à l'adresse des théologiens de la libération était claire.

---

40. PAUL VI, Discours du 3 nov. 1974 ; *ibid.,* 1001 s.
41. *Ibid.,* 1002.
42. *Ibid.,* 1001.
43. *Ibid.,* 1002. Ici le Pape se réfère une fois de plus au passage controversé de *Populorum Progressio* (n° 31) et aussi à son discours de Bogota, 24 août 1968. Dans son allocution à l'angélus du 3 nov. 1974, il revenait vigoureusement sur ces tentations de la violence et de la « lutte systématique » : *ibid.,* 1003.
44. PAUL VI, Discours du 31 juillet 1974 ; *Doc. Cath.,* n° 1660 (8/22-9-1974) 753. Un peu plus haut, le Pape opposait aux « 'analyses' matérialistes... la critique sage, cohérente, efficace des principes sociaux et religieux chrétiens ».

Mais les diverses revendications politiques que recouvrait le mot de libération étaient-elles rejetées en bloc ? Medellin était-il rejeté ?

Il s'agissait de l'Eglise en Amérique latine. L'interprète le plus autorisé de la pensée de l'Eglise pour le continent était le président du CELAM. — Dans la perspective clarifiée par Paul VI Mgr Pironio se prononça. A sa manière, prenant de la hauteur et assumant toutes les perspectives humaines du monde latino-américain, il manifesta le tout de la « libération humaine » à partir de la situation du continent, mais sous la vision et l'Action de l'Esprit. Medellin demeure au point de départ de cette page inspirée, parue sous le titre de *Liberación humana y liberación espiritual* [45]. Medellin, dès le début, est cité : « Nous sommes au seuil d'une nouvelle époque historique de notre continent, emplie d'un élan d'émancipation totale, de libération de toute servitude, de maturité personnelle et d'intégration collective » [46]. Laissant délibérément de côté les divers processus de libération politique, l'évêque déclare : « Nous parlons de 'la libération chrétienne' ... » — « La libération pleine, intégrale et consommée — l'unique qui soit chrétienne et qui soit vraie — ne s'enferme pas dans les limites du temps : essentiellement elle transcende l'histoire. Impossible qu'elle demeure enfermée dans les aspects socio-économiques et politiques de l'homme et des peuples ». Cette libération est l'œuvre de Dieu : elle est sa Loi en nous victorieuse de la loi du péché. « La Loi de l'Esprit de la Vie en Jésus-Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort » [47]. La libération annoncée par Jésus rend la vue aux aveugles : elle est conversion à Lui, et en Lui communion, compassion ; haine, agressivité, violence sont bannies d'une telle libération. Une libération humaine authentique doit s'inscrire dans l'unité, dans la totalité du plan de Dieu. « Il n'y a de vraie libération : ni dans l'intérieur, ni dans le visible, ni personnelle ni communautaire, ni cosmique que par la pleine effusion de l'Esprit Saint » [48]. La « libération humaine » est donc essentiellement spirituelle : elle veut un « regard de foi sur les hommes, sur les peuples », car « la racine de tout esclavage (personnel et social) est le péché » [49].

Et l'appel à la conversion se précise : « Aujourd'hui, nous les chrétiens, nous avons découvert le monde, l'histoire des hommes, les signes des temps... Mais nous sommes en train d'oublier Dieu qui nous a appelés à la liberté... Nous avons été éblouis par le provisoire, et nous avons perdu l'horizon de la cité future, objet de notre espérance... » [50]. Seule la Vérité libère (*Jn 8, 32*). « Inutile à nous chrétiens d'inventer des stratégies. Il nous est demandé de mourir pour engendrer la vie. Laissons-nous enchaîner à la croix par l'Esprit pour donner la liberté aux opprimés, nous enfoncer dans le silence de la contemplation pour proclamer avec toute son efficacité libératrice la Parole du Salut » [51]. Dans cette contemplation le chrétien est en communion et en compassion avec tous les opprimés, en communion agissante avec toute action de libération authentique, quelle que soit sa place dans le plan libérateur de Dieu. « Il n'est personne qui soit plus fortement engagé dans la transfor-

45. Mgr E. PIRONIO, *Liberación humana y liberación espiritual,* dans le bulletin *CELAM,* avril 1975, 9-16.
46. Conférence de Medellin, Introduction, n° 4 ; cité par Mgr E. PIRONIO, *ibid.,* 9.
47. *Rm 8, 2* ; cité par Mgr E. PIRONIO, *ibid.,* 9.
48. *Ibid.,* 10 s.
49. *Ibid.,* 12.
50. *Ibid.,* 13.
51. *Ibid.,* 14.

mation des structures, la libération des peuples et la construction de l'histoire qu'un contemplatif — qu'il vive dans le désert de la trappe ou dans le rythme agité du monde » [52]. Car le contemplatif dans le Christ est un homme en communion, et la communion est le principe directeur et moteur de la « libération humaine » comme de la « libération spirituelle ». Tous sont appelés à cette communion qui découle de l'Esprit créateur de l'homme nouveau, de la terre nouvelle. — Tous sont appelés à cette contemplation qui libère [53].

Mgr Pironio avait repris l'œuvre de Medellin par le sommet. La « libération spirituelle » assumait la « libération humaine ». La seconde était tout entière dans la première, et non l'inverse. En manifestant la primauté du spirituel, le président du CELAM s'abstenait de tout jugement politique, mais il montrait la source première de tout discernement en matière de libérations humaines ; il appelait à cette conquête de la liberté spirituelle sans laquelle il n'y a pas d'engagement pleinement libre dans une libération vraie [54].

La libération proclamée par Mgr Pironio ne s'identifie à aucune praxis ; elle laisse en suspens les questions politiques. Peut-on le lui reprocher ? — Elle ne dispense pas des urgences de l'action et de ses prudences ; elle les illumine d'une autre lumière en manifestant une exigence de toute politique : laisser respirer l'homme. Tout être humain porte en lui un au-delà de la société humaine. Cet au-delà est inscrit dans sa relation directe à l'Absolu : il est vécu dans la relation filiale à Dieu.

Le dernier mot de la politique est de s'arrêter à ce seuil : elle n'est pas le tout de l'homme. Et tel est le mot, le premier mot de toute libération vraie : à ce seuil vient buter le totalitarisme libérationniste. De ce totalitarisme (le pire de tous parce que dissimulé sous le masque de la liberté) les théologiens de la libération ont à se libérer. Ce ne sera pas en reniant la dimension politique de leur passion et de leur charité. Peut-être ont-ils à s'exiler un temps du drame de ce monde-ci mais pour le rejoindre dans un approfondissement de leur foi sous l'empire de l'amour divin et pour que croisse avec leur liberté la capacité d'un nouvel engagement dans l'histoire.

Pour les fils du Royaume la contemplation précède l'engagement. La théologie naît à cette source où l'éternel pénètre dans le temps,

---

52. *Ibid.*, 15.
53. *Ibid.*, 16.
54. Promu à la direction d'un grand dicastère romain, Mgr E. Pironio laisse à son collaborateur Mgr A. Lopez Trujillo la suite du dialogue qu'ils ont mené ensemble avec les têtes du mouvement de la « théologie de la libération ». Dialogue difficile, où l'on bute toujours finalement sur un pôle d'incompatibilité : marxisme ou christianisme. Dépassant toute tactique et toute dialectique le président du CELAM a montré aux théologiens la voie de leur libération : la conversion à la transcendance — et à l'humble service de la vérité.

où Dieu vient dans la chair du monde. Fille du Verbe, la théologie précède l'histoire, comme l'Incarnation rédemptrice précède le salut : elle est lumière de cette lumière, elle trouve son donné initial dans le don de l'Esprit.

Aucun donné historique, aucun drame humain, fût-il mondial, ne peut être en lui-même le véritable point de départ d'une théologie de cette libération qui est en nous l'œuvre du Christ libérateur. La situation politique d'un Tiers Monde, fût-ce à l'extrême de l'oppression, et d'une urgence de justice, ne saurait être le départ d'une théologie : une situation politique détermine une action politique sous la lumière d'un principe politique ; que l'Evangile rayonne dans ce principe, cela n'en fait pas une théologie. La libération que le Christ apporte ne s'inscrit pas dans un drame social seulement, mais dans le drame de l'homme en face de Dieu.

F 13100 Aix-en-Provence Ph.-I. ANDRÉ-VINCENT, O.P.
20, rue Lacépède