



HAL
open science

”Maritain et l’Amérique du Sud. Regard sur le catholicisme extreme-occidental”

Olivier Compagnon

► **To cite this version:**

Olivier Compagnon. ”Maritain et l’Amérique du Sud. Regard sur le catholicisme extreme-occidental”. Notes et Documents pour une recherche personaliste, 2001, 60-61, pp.58-64. halshs-00009264

HAL Id: halshs-00009264

<https://shs.hal.science/halshs-00009264>

Submitted on 25 Feb 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Maritain et l'Amérique du Sud.

Regard sur le catholicisme extrême-occidental*

Olivier Compagnon
olivier.compagnon@libertysurf.fr

Rejetée du paysage intellectuel français depuis la Seconde Guerre mondiale, l'œuvre de Jacques Maritain est une référence doctrinale majeure dans la culture politique démocrate-chrétienne en Amérique du Sud. Cette influence est d'autant plus paradoxale que Maritain s'est toujours défié des moyens impurs de la politique : philosophe chrétien de la démocratie au travers d'œuvres comme *Humanisme intégral* (1936), *Christianisme et démocratie* (1943) ou *L'homme et l'Etat* (1951), jamais il ne s'est voulu le philosophe d'une démocratie chrétienne qu'il jugea toujours de manière critique et sévère. A partir de sources pléthoriques (ainsi les centaines de livres et articles parus sous la plume de Maritain et sur Maritain outre-Atlantique, les correspondances assidues que le philosophe entretenait avec quelque 180 correspondants sud-américains, etc.), ce travail vise dans un premier temps à analyser les causes de cette consommation politique du maritainisme, en déclinant dans la perspective d'une histoire comparée les différentes lectures qui ont été faites de Maritain par les élites catholiques sud-américaines, des années 20 à la charnière des années 60 et 70. Il permet également d'appréhender sur un temps long, grâce au prisme que nous offre la réception du maritainisme, les mutations du catholicisme latino-américain contemporain.

Les quatre temps du maritainisme en Amérique du Sud

Plusieurs ruptures ont été mises en valeur au terme de cette étude diachronique. Une première phase s'étend du début des années 20 aux années 1936-1937, et correspond à la rencontre des élites catholiques sud-américaines avec l'œuvre de Maritain. Dans le contexte du *renacimiento católico* de l'Entre-deux-guerres, le thomisme du philosophe français offre un cadre à la fois conceptuel et spirituel permettant de penser le monde contemporain à l'aune de la scolastique traditionnelle et de proposer aux âmes « égarées » un retour dans le giron de l'Eglise, au moment précis où se dessine une dynamique de conversion des élites intellectuelles qui trouvent dans le cheminement de Maritain vers la foi un puissant modèle. On sait gré à l'auteur d'*Antimoderne* d'avoir instruit le procès d'une civilisation anthropocentrique, qui a cru pouvoir se priver de Dieu pour finalement engendrer une barbarie matérialiste dont on ne triomphera qu'en restaurant en tout les valeurs

* Cet article résume les grandes lignes d'une thèse de doctorat en histoire soutenue à l'Université de Paris I en novembre 2000 : *Aux sources de la démocratie chrétienne ? Jacques Maritain (1882-1973) et les élites catholiques d'Amérique du Sud*, dir. François-Xavier Guerra, 755 p.

chrétiennes. Cette première étape se caractérise par une réception d'autant plus consensuelle du maritainisme que sa diffusion demeure circonscrite au cône Sud et au Brésil : les *Cursos de Cultura Católica* à Buenos Aires, le *Centro Dom Vital* à Rio, certains secteurs du monde universitaire catholique chilien, quelques séminaires et de rares instituts d'études thomistes - comme celui de Córdoba en Argentine - sont les principaux foyers d'un rayonnement dont les promoteurs sont pour l'essentiel des acteurs isolés ayant découvert l'œuvre de Maritain lors de séjours en Europe.

Les années 1936-1939 marquent une première rupture et inaugurent le temps des polémiques jusqu'à l'aube des années 50. Le voyage des Maritain en Argentine (1936) est l'occasion de découvrir des pans entiers d'une œuvre que beaucoup percevaient encore comme la réplique philosophique et catholique du nationalisme intégral de Maurras, faisant fi ainsi du tournant des années 1926-1927 lié à la condamnation de l'Action française et de la nouvelle vision de la culture, de l'histoire et des choses temporelles qui s'est alors imposée à Maritain. *Humanisme intégral*, qui projette dans un avenir lointain l'idéal d'une cité laïque d'inspiration chrétienne, heurte de front ceux qui rêvent encore d'une restauration catholique ; le refus de soutenir Franco dans la croisade rédemptrice qu'il a lancée en Espagne achève de ternir une idylle intellectuelle née dans les années 20. A la minorité de disciples qui entendent assouvir leur tentation du politique à partir de l'idéal historique concret d'une nouvelle chrétienté s'oppose désormais la cohorte des antimaritainiens, qui, d'Argentine, du Brésil et du Chili principalement, dénoncent l'apôtre d'une sécularisation annoncée, faisant le lit de toutes les subversions, juives, maçonniques, protestantes ou communistes. La Seconde Guerre mondiale, qui enracine l'œuvre de Maritain dans le terreau d'une démocratie personnaliste et communautaire - et par là-même pluraliste et laïque -, élargit un peu plus le fossé entre le philosophe et ses détracteurs nostalgiques de l'alliance de la croix et de l'épée, plus que jamais désireux d'obtenir de Rome une condamnation de thèses jugées contraires aux intérêts de l'Eglise en ce monde.

La charnière des années 40 et 50 rompt cette dynamique antimaritainienne, qui recevait pourtant presque partout en Amérique du Sud l'appui des hiérarchies ecclésiastiques. Pie XII lui-même avait rallié l'Eglise catholique à la démocratie en 1944, et Maritain pouvait compter au Vatican sur des soutiens précieux. La mise en sourdine des polémiques laisse par conséquent le champ libre aux disciples du philosophe, qui ont profité de ces années de réclusion pour structurer des réseaux de sociabilité intellectuelle au-delà des frontières nationales et mûrir un projet politique revendiquant l'héritage de Maritain. Celui-ci voit le jour en 1947, lorsque la Déclaration de Montevideo jette les bases d'une démocratie chrétienne spécifiquement latino-américaine qui entend mettre en œuvre de façon pratique les principes de l'humanisme intégral. Point d'orgue du rayonnement maritainien en Amérique du Sud, ce document en démontre en même temps toute l'ambiguïté : car en se rappelant les réserves que le philosophe n'a jamais cessé d'émettre vis-à-vis d'une action politique *stricto*

sensu, en relisant les lettres qu'il échange alors avec son ami brésilien Alceu Amoroso Lima, on perçoit le décalage entre une pensée qui entendait alimenter le temporel du levain des valeurs évangéliques par toute une série de médiations non politiques - associatives, éducatives, apostoliques -, et sa réception qui, au contraire, privilégie des formes d'action politiques et militantes. Quoique procédant d'une lecture singulière et presque infidèle, d'une « instrumentalisation » du maritainisme en quelque sorte, la démocratie chrétienne sud-américaine se dote ainsi d'une identité doctrinale dont Maritain est l'arc-boutant, la véritable matrice capable d'intégrer ensuite des influences parallèles et complémentaires - celle du père Lebreton par exemple. Du philosophe français, on retient alors quelques idées-forces : la distinction des plans temporel et spirituel, qui fonde l'existence d'un parti non confessionnel mais dont l'action s'inspire des valeurs chrétiennes ; le projet d'une société laïque et pluraliste, capable de distinguer citoyenneté et appartenance confessionnelle ; le projet d'une société personnaliste et communautaire aussi, située à mi-distance de l'individualisme libéral dénué de tout sens du bien commun et du socialisme collectiviste méprisant les droits naturels de la personne ; une *tercera vía* en somme, reposant sur l'idée d'une démocratie organique qui respecterait les diverses appartenances communautaires de la personne au lieu d'aliéner celles-ci au tout social et politique. En 1964, l'accession d'Eduardo Frei à la présidence de la République chilienne est bien le triomphe politique d'un maritainien nourri de ces valeurs, quelles qu'aient pu être ensuite la réalité du pouvoir et l'ampleur des réformes accomplies.

Dernière rupture, celle qui intervient dans la seconde moitié des années 60, alors que Vatican II a profondément remodelé les sensibilités du monde catholique sud-américain et ouvert la voie à un progressisme chrétien qui occupe alors le devant de la scène. Si les démocrates-chrétiens « historiques » - ceux qui, comme Frei, sont venus à Maritain dans l'Entre-deux-guerres - ne renient en rien l'héritage du philosophe et voient dans l'*aggiornamento* conciliaire la leçon bien comprise d'un maritainisme en phase avec son siècle, théologiens de la libération et « jeunes turcs » de la démocratie chrétienne unissent leur voix dans un concert d'antimaritainisme renouvelé à partir de l'option libératrice pour les pauvres. L'assimilation de Maritain aux expériences démocrates-chrétiennes inachevées au Chili et au Venezuela, la tentation de nouer avec le marxisme les fils d'un dialogue que le philosophe français n'a jamais voulu envisager, le choc provoqué par certains passages du *Paysan de la Garonne*, sont autant d'éléments qui contribuent à l'instruction d'un nouveau procès, pour crime de réaction cette fois et non plus de progressisme. Si l'on reconnaît à Maritain le mérite d'avoir désolidarisé certains secteurs du catholicisme de positions politiques souvent conservatrices, et d'avoir entraîné le laïcat dans les voies d'un engagement nécessaire, on ne lui pardonne pas en revanche son intransigeance envers Teilhard de Chardin, envers le marxisme, envers ce qu'il considère somme toute comme les signes d'un néo-modernisme. A

l'image d'un thomisme enfermé dans sa rigidité dogmatique et incapable de penser les évolutions du siècle, Maritain a fait son temps. Sur le versant opposé du catholicisme, c'est aussi l'opinion des intégristes qui jugent, quant à eux, le philosophe responsable des concessions accordées par l'Eglise au monde moderne durant Vatican II : pour preuve son compagnonnage de longue date avec Mgr Montini, devenu Paul VI et incapable de séparer le bon grain de l'ivraie dans une Eglise en crise. Toutefois, la conjonction de ces antimaritainismes de nature antagoniste ne signifie pas que l'œuvre du philosophe ait cessé de vivre à l'aube des années 70 : sur un continent où fleurissent les régimes de sécurité nationale, tout message démocratique conserve une légitimité naturelle capable d'occulter les griefs d'hier. L'ère post-conciliaire semble toutefois conclure une époque : s'il y eut une « génération Maritain » parmi les élites catholiques d'Amérique du Sud, c'est bien à ce moment précis qu'elle se dissout peu à peu.

Un rayonnement différentiel

Au-delà de cette périodisation se pose aussi la question de l'inégal rayonnement de l'œuvre de Maritain en Amérique du Sud. Aux terres pionnières que sont le cône Sud et le Brésil s'opposent globalement l'espace andin (Colombie, Equateur, Pérou, Bolivie) et le Paraguay, peu concernés par la diffusion du maritainisme qui jamais ne semble y faire figure de ligne de faille au sein du catholicisme. Le Venezuela se situe à mi-chemin entre ces deux cas, puisque les travaux du philosophe français ne commencent réellement à y être connus que dans les années 50, échappent donc à la grande vague polémique mais n'en structurent pas moins, par la suite, la culture politique démocrate-chrétienne.

Si l'hypothèse selon laquelle la diffusion du maritainisme aurait été fonction du degré d'*afrancesamiento* des élites nationales ne résiste guère à l'analyse, tant c'est toute l'Amérique du Sud qui regarde encore vers l'Europe dans le premier XX^e siècle, les facteurs de différenciation géographique semblent toutefois de plusieurs ordres. Tout d'abord, la part de certains acteurs semble essentielle dans le processus d'importation qui commence après la Première Guerre mondiale : l'impulsion donnée par les maritainiens de la première heure (Alceu Amoroso Lima au Brésil, Rafael Pividal en Argentine, etc.), qui ont découvert Maritain à l'occasion de séjours à Paris, paraît décisive quoique difficilement quantifiable.

Par ailleurs, le contexte politique et religieux dans lequel l'œuvre de Maritain commence à être connue joue un rôle primordial : si le *renacimiento católico* concerne tous les pays du sous-continent entre les deux guerres, il n'entraîne pas partout une appropriation du maritainisme ; et si la tentation du politique s'exerce uniformément sur une génération de jeunes catholiques sud-américains, il n'y eut pas partout de démocratie chrétienne. Car il fallait pour qu'un tel projet prît

forme qu'existât une brèche dans laquelle s'engouffrer. Au Chili, le Parti Conservateur captait traditionnellement l'opinion catholique mais décline lentement dans la première moitié du XX^e siècle. Moribond, il peine à renouveler son discours à partir de l'enseignement social de l'Eglise, ce qui mène Frei et ses compagnons de route à la dissidence. Le cas est différent mais comparable en Argentine, au Brésil et au Venezuela, où il n'existe pas dans l'Entre-deux-guerres de grand parti conservateur censé représenter les intérêts de l'Eglise : il y a donc à l'origine un espace politique vacant pour les maritainiens, qui jettent les bases d'une démocratie chrétienne dont les destinées dépendent ensuite du degré de pluralisme caractérisant la politique nationale. En Colombie en revanche, il n'y eut pas plus de maritainisme que de proto-démocratie chrétienne, dans la mesure où le Parti Conservateur était demeuré puissant et capable de canaliser les aspirations novatrices de ses membres les plus jeunes. En somme, si le plus ou moins grand rayonnement du maritainisme dépendit pour une part des initiatives d'acteurs individuels, les contextes politiques nationaux n'y furent pas non plus indifférents.

Catholicisme intransigeant, démocratie chrétienne et théologie de la libération

Enfin, parce que la réception du maritainisme outre-Atlantique est de nature polémique et suscite de nombreux débats, elle constitue un prisme précieux afin d'appréhender le catholicisme sud-américain dans sa complexité. Cinquante ans durant, le maritainisme ne cesse d'être une question disputée, qui témoigne efficacement du regard que portent les élites catholiques - dans leur diversité - sur la place de l'Eglise dans le monde moderne. L'œuvre de Maritain fut une œuvre ouverte, propice à des lectures plurielles et davantage sujette à ce que l'on voulait bien y voir qu'à ce que l'on y trouvait réellement. Cette multiplicité de regards, des plus impressionnistes aux plus fidèles, est donc une fenêtre parmi d'autres pour observer les différents courants qui traversent les Eglises sud-américaines.

A l'origine, c'est-à-dire au lendemain de la Première Guerre mondiale, le maritainisme s'impose comme un référent supplémentaire auprès d'un catholicisme intransigeant - nous aurions pu dire intégral - qui est l'apanage de l'immense majorité des élites de l'époque. Il faut dire que les manifestations d'un catholicisme libéral à l'européenne, tel qu'il a pu exister de Lamennais à Sangnier, furent très marginales en Amérique latine, ne posant jamais concrètement la question de l'attitude de l'Eglise face aux libertés modernes. Et contrairement à la France du début des années 1890, aucun pays n'a été confronté à la question d'un quelconque ralliement, qui aurait permis de penser *in concreto* l'opposition entre le principe de l'origine divine de l'autorité et l'idée de souveraineté populaire. Autant d'éléments qui expliquent le quasi-monopole de l'« intransigeantisme », dont Jackson de Figueiredo et Alceu Amoroso Lima au Brésil, les membres

de *Cursos de Cultura Católica* ou Mgr Franceschi à Buenos Aires, sont quelques-unes des incarnations. Ces hommes sont particulièrement représentatifs d'une tradition qui remonte aux premières années de l'indépendance, lorsque fut démembré le système colonial du Patronage et que les Eglises furent livrées à elles-mêmes face aux assauts de régimes libéraux conquérants. Ultramontaines, résolument obtuses à la modernité politique issue de 1789, ces élites catholiques des années 20 ne jurent que par les grandes encycliques de Pie IX et ont fait du *Syllabus* leur livre de chevet. Dans une perspective cléricale, elles rêvent d'un temps où l'Eglise et l'Etat se retrouveraient unis dans un échange croisé de légitimité, où le second serait le bras armé de la première, où le sabre et le goupillon réunis restaureraient une cité catholique où l'appartenance confessionnelle serait le premier critère de la citoyenneté.

Sur ce fond commun de catholicisme intransigeant se greffent toutefois quelques nuances : par bribes dès la fin du XIX^e siècle, puis massivement après *Quadragesimo Anno*, le catholicisme social se diffuse lentement auprès de certains cercles, en tant que réponse chrétienne aux apories libérales et communistes et en lien étroit avec le renouveau thomiste impulsé de Rome. Le père Hurtado au Chili, Mgr Franceschi en Argentine, le père Aguirre au Venezuela en sont quelques-uns des représentants, qui ne procèdent pas d'une tradition différente de celle du catholicisme intransigeant mais y adjoignent une nouvelle dimension militante, dans les milieux de la jeunesse universitaire notamment. A partir de là, les maritainiens de la première heure que sont Frei et Lima par exemple, tout en se reconnaissant dans *Antimoderne* et *Trois Réformateurs*, peuvent envisager les formes d'un apostolat renouvelé, au moment où Rome donne une impulsion décisive aux mouvements d'action catholique. C'est précisément au sein de cette génération intransigeante mais influencée par l'enseignement social de l'Eglise que le projet démocrate-chrétien sort des limbes, l'Action catholique faisant ainsi figure, comme en Europe, de lieu de socialisation politique et de pépinière d'un militantisme qui recouvre encore des formes confessionnelles.

Peu ou prou, la rupture se produit entre le début de la guerre civile espagnole et la fin de la Seconde Guerre mondiale, deux événements fondateurs qui posent à la fois la question du cléralisme et celle de la démocratie. Une bonne partie de la jeune génération marquée par l'empreinte du catholicisme social se désolidarise des réflexes franquistes, puis de la tentation axiste dont témoignent les plus intransigeants - le national-catholicisme argentin est en cela un cas d'école, jugeant le nazisme à l'aune de son propre antisémitisme -, aidée en cela de manière cruciale par l'enseignement de Maritain. En même temps que le terme de démocratie fait irruption dans le champ lexical de cette génération, la distinction des plans lui offre l'opportunité de rompre avec les nostalgies cléricales dominantes. L'antimaritainisme qui prend forme à ce moment précis est une réponse à cette dissidence démocratique et anticléricale, témoignant encore de la vigueur de la tradition intransigeante et de sa prégnance au plus haut sommet de la hiérarchie.

Ce sont donc deux courants issus d'un même moule qui s'opposent désormais, sans pourtant que les frontières entre eux ne soient complètement étanches. En témoigne le cas de Mgr Franceschi, antimaritainien car franquiste, étranger à toute réflexion sur la nature du régime pourvu qu'il préserve l'hypothèse d'une restauration catholique, mais qui au lendemain de la guerre se convertit à la démocratie et revient, plus ou moins explicitement, au magistère maritainien. La conjoncture internationale est ici décisive : la victoire des forces alliées est bien celle de la démocratie, ainsi que le signifie Pie XII dans son message radiophonique de décembre 1944. De là découle presque naturellement l'option démocrate-chrétienne, dont le discours personnaliste et communautaire s'inscrit dans la filiation intransigeante de critique du modèle libéral, mais dont la pratique rejoint finalement certaines formes de catholicisme libéral.

Les années 60 correspondent enfin à un nouvel éclatement et aboutissent à la coexistence de trois courants distincts dans le catholicisme d'Amérique du Sud. Le premier est désormais minoritaire : il n'a rien renié de son credo des années 20, continue de vouer aux gémonies la société moderne et ses effets pervers en se référant au *Syllabus*, et voit dans Vatican II l'aboutissement de dérives entr'aperçues dès les années 30, chez Maritain notamment. Gustavo Corção et Julio Meinvielle font partie des représentants de cet intégrisme sud-américain, d'un catholicisme qui s'est arrêté aux portes du XX^e siècle avec le regard rivé sur le XIX^e. Le second courant est celui qui suivit de plus près l'itinéraire de Maritain, même s'il en instrumentalisa l'enseignement : passés d'un catholicisme intransigeant teinté de doctrine sociale de l'Eglise à la démocratie chrétienne, les représentants de cette voie désormais médiane applaudissent des deux mains à l'*aggiornamento*, mais récusent une certaine forme de progressisme qui voit dans la cosmogonie de Teilhard la théologie de demain, et dans le dialogue avec le marxisme l'unique chemin vers une révolution conforme aux valeurs chrétiennes de justice, d'amour et de charité. Ils demeurent fidèles à la distinction des plans et hostiles à l'idée de faire de la politique en soutane. Enfin, le dernier courant est celui de l'Eglise des pauvres, dont l'expression la plus caractéristique est la théologie de la libération : ses filiations avec le catholicisme intransigeant sont les mêmes que celles de la démocratie chrétienne, certains porte-parole de l'option libératrice pour les pauvres provenant même directement de celle-ci. Fondamentalement, le rejet de Maritain repose ici sur le fait que la théologie de la libération et ses diverses déclinaisons s'apparentent à un nouveau cléralisme, en ce qu'elles nient implicitement la distinction des plans et ambitionnent de rétablir le Royaume de Dieu sur terre - comme le souhaitait, dans un contexte et en des termes différents certes - un Jackson de Figueiredo cinquante ans plus tôt.

Ce schéma rappelle celui que Jean-Marie Mayeur et Emile Poulat ont pu mettre en valeur pour le cas français, même s'il est chronologiquement décalé - ce qui explique peut-être, d'ailleurs, que l'œuvre de Maritain n'ait eu qu'un impact limité en France, notamment dans la culture politique

démocrate-chrétienne. Il permet de nuancer l'idée commune selon laquelle les différentes sensibilités du catholicisme sud-américain dans les années 60 constituent des blocs antagonistes procédant de traditions différentes. Au contraire, c'est bien à la matrice originelle que constitue le renouveau catholique, aux environs de la Première Guerre mondiale, qu'il faut remonter si l'on veut comprendre cette histoire. Pour ne citer que ceux-là, souvenons-nous que Gustavo Corção, l'intégriste, et Alceu Amoroso Lima, le promoteur de la démocratie chrétienne, sont tous deux passés par le creuset du *Centro Dom Vital* à Rio ; souvenons-nous que Julio Meinvielle comme Rafael Pividal fréquentaient les *Cursos de Cultura Católica* dans le Buenos Aires des années 20. A défaut de le demeurer jusqu'au bout, tous furent un jour maritainiens. Et quelles qu'aient pu être leurs divergences par la suite, l'œuvre du philosophe de Meudon fut décisive dans l'idée que les uns et les autres se firent de la place de l'Eglise dans la société.