La théologie morale espagnole face au défi de la découverte et de la conquête du Nouveau Monde

Autor(en): **Bondolfi, Alberto**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **39 (1992)**

Heft 3

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760758

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Alberto Bondolfi*

La théologie morale espagnole face au défi de la découverte et de la conquête du Nouveau Monde

Un juriste italien du XVIe siècle, exilé en Angleterre sous la suspicion d'hérésie, Alberico Gentili, affirmait dans son *de Jure Belli:*

«Silete Theologi in munere alieno.»[1]

Cette sentence veut être une réponse à une autre affirmation lapidaire, cette fois-ci d'un théologien espagnol déjà très connu au temps de Gentili, Francisco de Vitoria:

«Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto.»[2]

Ces deux citations, à caractère volontairement oratoire, montrent clairement à quel point la réflexion théologique du XVIe siècle en Espagne était liée aux discussions politiques et sociales sur la meilleure gestion possible de la cité et de l'empire colonial.

La discussion autour des conflits éthiques provoquée par ce qu'on appelle la *découverte de l'Amérique* est à percevoir et à insérer dans ce contexte encore plus ample, qui a donné à la théologie morale espagnole du XVIe siècle une envergure qui ne sera plus atteinte par la suite tant aux niveaux des contenus que des méthodes.

* Au fr. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira o.p. ad multos beneficos annos.

[1] «Taisez-vous théologiens, dans une question qui ne vous concerne pas.» Dans: Gentili, A.: *De Jure Belli libri tres.* Hannover: G. Antonius 1612. Ici XII, in fine.

[2] «La tâche et la compétence du théologien sont tellement amples, qu'aucun thème, aucune discussion, aucune matière ne devrait lui paraître étrangère.» Cf. Vitoria, F. de: *Relectio de potestate civili i.pr.,* in: Id.: *Obras de Francisco de Vitoria.* Ed. par T. Urdanoz. Madrid: BAC 1960, 60.

Dans les considérations que je vais exposer, il ne sera même pas possible de donner une impression globale de cette envergure. Je me limiterai en effet seulement à quelques aspects qui me paraissent les plus exemplaires pour les préoccupations de la recherche théologico-morale contemporaine. Mais avant même d'entrer dans l'examen de ce chantier de travail très complexe, il me paraît utile de formuler quelques considérations sur *l'état de la recherche* et sur les *problèmes de méthode* qui y sont rattachés.

1. *Etat de la recherche et problèmes de méthode*

Un minimum d'honnêteté intellectuelle impose de considérer avec attention le fait que notre génération n'est certainement pas la première à avoir perçu le *caractère extraordinaire* de ce moment historique. Les Espagnols parlent de *siglo de oro* et la considération ironique et juste du fait que ce siècle est d'or pour ceux qui en ont pillé beaucoup, n'enlève rien au fait qu'on est surtout devant ce qu'on appelle une révolution non seulement historique mais aussi scientifique.

L'historiographie qui nous a précédés jusqu'aux années soixante a non seulement glorifié ce temps privilégié, mais elle en a interprété les données et les résultats dans un contexte fortement apologétique. Cette défense d'office de la théologie espagnole du XVIe siècle procède de présupposés assez différents entre eux.

On constate avant tout l'existence d'une recherche, tant dans le domaine de l'édition des sources que dans celui de la monographie historico-théologique, qui est le fruit du renouveau des études thomistes entrepris à la suite du pontificat de Léon XIII et surtout de son encyclique *Aeterni Patris*[3].

Les acquis obtenus par cette école, et spécifiques à notre problématique, sont universellement reconnus. C'est par le travail patient de théologiens tels que Beltran de Heredia, Venancio Carro et T. Urdanoz, pour ne citer que quelques noms parmi les plus connus, qu'on a accès aujourd'hui à une quantité non négligeable de sources et d'instruments de travail indispensables.

[3] Cf. la traduction française dans le vol. *Discours du souverain Léon XIII*. Paris 1884.

Mais les acquis ne doivent pas nous faire oublier aussi les limites de cette approche. On a privilégié ici, peut-être avec une attention sélective, les apports de l'école de Salamanca et on a vu en elle surtout une réédition des positions thomasiennes en éthique politique et sociale. Evidemment il y a du vrai dans cette appréciation, mais on a eu d'une part tendance à minimiser l'apport original du nominalisme et d'autre part à mettre dans l'ombre d'autres approches aux problèmes coloniaux tels que les positions des missionnaires et chroniqueurs franciscains[4] ainsi que les juristes de la couronne[5].

Toujours pendant la première moitié de notre siècle, on a publié en Espagne une littérature touchant notre domaine et qui était fortement marquée par une tendance apologétique à teinte patriotique. Il s'agit ici non pas de souligner la fonction libératoire de la philosophie politique aristotélico-thomiste du XVIe siècle, mais plutôt de contrecarrer les affirmations indifférenciées de ce qu'on appelle la *Leyenda negra*[6]. Cette dernière est constituée par une chaîne de lieux communs qui partent du XVIe siècle et qui mènent jusqu'à une partie au moins de la littérature de la philosophie des Lumières. Si la *Leyenda negra* voit dans la colonisation ibérique seulement une volonté collective de génocide et d'extermination sanglante de toute une culture qu'on ne peut pas plier et convertir à des formes «catholiques», la production littéraire dont il est question ici prête aux sources et aux documents une prétendue fonction humanisante et civilisatrice de l'Espagne dans le Nouveau Monde. Les

[4] Cf. parmi les nombreuses publications AZNAR GIL, F.R.: *La libertad religiosa del Indio en autores franciscanos del siglo XVI,* in: *Archivo Ibero Americano* 48 (1988) 391–439. BAUDOT, G.: *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569).* Toulouse: Privat 1977. BORGES MORÁN, P. *Analisis sociológico de las expediciones de misioneros franciscanos a América,* in: *Archivo Ibero Americano* 46 (1986) 443–471. ID: *Metodos misionales en la cristianisación de América: siglo XVI.* Madrid 1960. ERRASTI, M.: *América franciscana. Evangelisatores a indigenistas franciscanos de s. XVI°.* Santiago de Chile 1986. GIL FERNANDEZ, J.: *Los franciscanos y Colón:* in: *Archivo Ibero Americano* 46 (1986) 77–110. MILHOU, A.: *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español,* in: *Cuadernos colombinos* (1983) 11,13–29. PHELAN, J.L.: *El imperio cristiano de Las Casas, el imperio español de Sepúlveda y el imperio milenario de Mendieta,* in: *Revista de Occidente* (1974) Nr. 141.

[5] Cf. pour une première approche FISCH, J.: *Die europäische Expansion und das Völkerrecht.* Stuttgart: Steiner Verlag 1984. ROMMEN, H.: *La teoriá del Estado « de la comunidad internacional en Francisco Suárez.* Madrid: CSIC 1951. ZAVALA, S.: *Las instituciones juridicas en la Conquista de América.* Madrid 1935.

[6] Cf. sur cette dernière CARBIA, R.: *Historia de la Leyenda Negra Hispanoamericana.* Madrid 1944. GARCÍA CARCEL, R.: *La Leyenda negra.* 1989. JUDERÍAS, J.: *La Leyenda Negra. Madrid 1986.*

apports de la théologie sont mis en valeur à partir d'une herméneutique qui privilégie une prétendue mission universelle de l'Espagne. Il ne faut pas oublier en effet qu'une grande partie de cette recherche historique et systématique a lieu pendant la période du franquisme avec toutes les déformations idéologiques que cela comporte[7].

Un troisième milieu de recherche qui nous a précédés est celui qui est manifesté par une littérature à caractère juridico-international[8]. Cette dernière, en comparaison avec celle qu'on vient de citer auparavant, est en général moins marquée par des options idéologiques, mais elle a le désavantage, pour le chercheur en théologie morale, de réduire le rôle de la théologie dans la formation d'une théorie juridique et politique à celui d'un travail de coulisse.

Heureusement le théologien d'aujourd'hui, dans son travail d'interprétation et d'actualisation, n'est pas condamné à se référer seulement à ces traditions de recherche qu'on vient d'évoquer plus que sommairement, mais il peut accéder aussi à une historiographie de très large envergure[9] et à des éditions critiques des principales sources[10]. En ce qui concerne ces dernières, il faut reconnaître qu'au-delà de ce qui nous manquera toujours (par exemple des prises de position de Domingo de Soto perdues à jamais), il y a encore beaucoup d'œuvres théologiques importantes qui attendent une édition moderne. L'historiographie récente, qui s'appuie en grande partie sur la méthodologie de l'*école des Annales*[11], permet de mieux saisir l'originalité de l'apport de la théologie

[7] Cf. par exemple BENEYETO PÉREZ, J.: *Juan Ginés de Sepúlveda humanista y soldado.* Madrid 1944, et encore dernièrement VILLALOBOS, S.: *Para una meditación de la conquista.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria 1977.

[8] Cf. les publications citées supra à la note 5. Dans un contexte théorique plus ample, mais teinté d'un décisionnisme autoritaire, cf. la monographie du juriste allemand SCHMITT, C.: *La justificación de la ocupación de un nuevo mundo. F. de Vitoria,* in: *Revista Espanola de derecho Internacional,* 2 (1949).

[9] Cf. entre beaucoup d'exemples possibles, les œuvres de MARAVALL, J.A.: *I pensatori spagnoli del «secolo d'oro»,* in: *Storia delle idee politiche economiche e sociali,* Ed. par L. Firpo. Torino: UTET 1987, 6 vol., ici vol. 3, 611–693. ID.: *El descubrimiento de América en la historia del pensamiento politico,* in: *Revista de estudios politicos* 63 (1952) 229–248.

[10] Cf. par exemple la collection *Corpus hispanorum de pace,* arrivée à son 27e volume, et l'édition critique des œuvres de LAS CASAS.

[11] Cf. pour une introduction BRAUDEL, F.: *Ecrits sur l'histoire.* Paris: Flammarion 1969. *Faire l'histoire.* Ed. par J. LE GOFF et P. NORA. Paris: Gallimard 1974, 3 vol. *La nouvelle histoire.* Ed. par J. LE GOFF. Paris: Retz 1978. SOIANOVICH, T.: *French Historical Methos: The* Annales *Paradigm.* Ithaca: Cornell Univ. Press 1976.

espagnole du XVIe siècle en reconstituant avec davantage de précision et de richesse le contenu socioculturel dans lequel elle s'est développée.

Les théologiens moralistes d'aujourd'hui commencent lentement à prendre meilleure connaissance de cette historiographie et à en mettre les résultats à profit de leurs questionnements spécifiques. C'est ce que j'essaierai de faire dans l'espace très limité de cette intervention qui veut à la fois réhabiliter l'apport de la théologie morale du *siglo de oro* tout en prenant au sérieux les défis de la *théologie de la libération latino-américaine* autour justement de ce même thème. Cette dernière a pris l'occasion commune du 5e Centenaire pour apporter une contribution originale à l'interprétation non seulement des faits de la découverte et de la conquête du continent américain, mais aussi de la réflexion théologique qui l'a accompagnée à ce moment-là[12]. Il s'agira ici, d'une part, de prendre au sérieux la critique qui a été faite à l'eurocentrisme de notre herméneutique et de revendiquer en même temps la légitimité, partielle mais non partiale, d'un questionnement critique fait à partir de l'Europe contemporaine. Un eurocentrisme autocritique pourra peut-être porter davantage de fruits qu'une reprise autant mécanique qu'enthousiaste de quelques lieux communs d'une partie de la «théologie de la libération».

Avant de traiter quelques thèmes moraux liés à cette période de la théologie morale et montrer les *changements paradigmatiques* qui s'y développent, j'aimerais donner un aperçu très bref de l'*envergure* du phénomène de la réaction de la philosophie et de la théologie en général à l'événement de ce qu'on appelle la *découverte de l'Amérique*.

2. *Etendue de la question américaine et sa dimension éthique*

Déjà il y a quelques siècles, on était conscient de la portée fondamentale de cet événement. Ainsi l'abbé Raynal eut l'idée de proposer un prix à ceux qui pourraient répondre à la question de savoir si la décou-

[12] Cf. parmi de nombreuses publications celles auxquelles j'ai eu directement accès. *Nuestra América contra el V° Centenario. Emancipation e idendidad de América Latina.* Tafalla: Txalaparta Editorial 1991[3], et la prise de position de G. GUTIERREZ dans: *Conversaciones en Salamanca. Teologia de la Liberación y V Centenario,* in: *Ciencia Tomista* 117 (1990) 119–137.

verte de l'Amérique a été utile ou néfaste pour l'humanité. Si elle se révèle utile, comment pourrait-on augmenter cette utilité? Si elle était néfaste, comment pourrait-on en limiter les dégâts?[13]

Les réponses données à ce concours au XVIIIe siècle ne furent pas jugées satisfaisantes et le jury ne décerna aucun prix. Ce n'est pas mon intention de vouloir gagner ce prix maintenant en répondant à ces questions vers la fin du XXe siècle. J'aimerais seulement sommairement montrer la grandeur de l'impact de cette expérience historique sur l'ensemble des visions philosophiques et théologiques de l'époque. Le fait que ces mêmes décennies voient l'éclosion de la Réforme protestante dans le monde de langue allemande et ensuite aussi dans une partie de celui de langue française rend l'élaboration d'une réponse articulée aux défis du Nouveau Monde par la théologie espagnole encore plus complexe. En effet, l'Espagne, tout en restant un pays catholique, ne reste pas en dehors de l'influence des grands courants humanistes et des tentatives de renouveau ecclésial[14]. Elle élabore les réponses au défi américain de façon autonome, et cela dans les domaines les plus divers. J'en énumère ici quelques-uns à titre purement évocateur et avec l'intention de montrer dans quel contexte ont été discutées les problématiques spécifiquement morales.

La découverte du «Nouveau Monde» a renforcé en premier lieu une crise déjà en cours de l'image médiévale du monde. 1492 constitue ainsi une révolution cosmologique et géographique. La surprise suscitée par le constat d'une humanité qui ne semblait pas avoir entretenu de contacts avec les peuples de la chrétienté, provoque aussi une mise en discussion de la perception de l'*unité chronologique qui lie le genre humain à partir d'Adam*. On ne renonce pas à l'idée de cette unité, mais on a de grandes difficultés à trouver des explications empiriques claires à la nouvelle situation. L'expérience de la diversité choque profondément autant les spécialistes des sciences naturelles que les philosophes et les théologiens[15].

[13] Cf. RAYNAL, G.: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes*. Amsterdam 1770.

[14] Cf. pour une première approche la recherche fondamentale de BATTAILLON, M.: *Erasmo y España*. México 1960, et pour ce qui concerne les mouvements réformateurs la monographie de MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos espanoles*. México: Porrua 1982–83, 3 vol.

[15] Cf. par exemple parmi les nombreux titres HANKE, L.: *La humanidad es una: estudio acerca de la querela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indigenos americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. Mexico: Fondo de

Une deuxième dimension du changement radical provoqué par cette découverte géographique est donnée par la mise en crise de la souveraineté du pontife romain dans le domaine spécifiquement politique. Il ne s'agit pas du pouvoir temporel direct qui s'exerce encore sur une partie de l'Italie, mais de la légitimation indirecte de toute souveraineté politique par une référence à une décision pontificale. Ainsi la figure de la *donatio alexandrina* représente tout naturellement le premier essai d'autolégitimation de l'activité coloniale espagnole et portugaise au-delà de l'Atlantique. Ce qui est important de souligner ici n'est pas tellement l'interprétation historique qu'il faut donner de ces documents, mais plutôt leur insuffisance pour élaborer une nouvelle éthique politique qui reconnaisse le statut de *cives* à l'*indio*[16].

La reprise de la discussion autour des critères pour juger de ce qu'on appelle une *«guerre juste»* est liée directement à cette problématique éthico-politique. Cette double problématique se concentre autour de la question de savoir s'il existe des *titres juridiques justes* qui justifient moralement non seulement l'occupation de ces terres nouvelles, mais aussi l'assujettissement de ses peuples par la force. Je vais revenir sous peu sur ce thème central de la théologie morale espagnole.

Un aspect qui est peut-être resté un peu moins étudié par la littérature contemporaine, mais qui constitue à mon avis un élément central du choc cité plus haut, est celui lié à la découverte étonnante de mœurs

cultura economica 1985; *Les aspects internationaux de la découverte océanique aux XVIe et XVe siècles.* Ed. par M. MOLLAT et P. ADAM. Paris: SEVPEN 1966; *First images of America: The impact of the New World on the Old,* Ed. par F. CHIAPPELLI. Berkeley 1976. GERBI, A.: *La disputa del Nuovo mondo.* Milano 1955. ID.: *La natura delle Indie nuove.* Milano 1975. GLIOZZI, G.: *Adamo e il nuovo mondo.* Firenze 1977. MCALISTER, L.N.: *Spain and Portugal in the New World, 1492-1700.* Minneapolis: University of Minnesota Press 1985. *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas.* Ed. par K.H. KOHL. Berlin: Fröhlich & Kaufmann 1982. Malheureusement les recherches de Gliozzi et Gerbi n'ont pas retenu l'attention des théologiens et des moralistes. L'interprétation des contributions théologiques de l'école de Salamanca en aurait gagné en précision et profondeur.

[16] Pour une première introduction à l'exégèse de ces textes cf. l'œuvre toujours indispensable, bien qu'assez apologétique dans quelques interprétations de HÖFFNER, J.: *Kolonialismus und Evangelium.* Trier: Paulinus Verlag 1972³. Cf. aussi les études suivantes: HANKE, L.: *Pope Paul III and the American Indians,* in: *Harvard Theological Review* 30 (1937) 65–102. HERA, A. DE LA: *La Santa Sede y América en el siglo XVI,* in: *Escuela de Estudios Hispanoamericanos* 21 (1961) 141–168. KUPPENS, M.: *Le partage du Monde par Alexandre VI,* in: *Revue Ecclésiastique de Liège* (1957) 1–22. LETURIA, P. de: *Der heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika,* in: *Historisches Jahrbuch* 46 (1926) 1–71. MORALES PADRÓN, F.: *Teoria y leyes de la Conquista.* Madrid: Ediciones cultura hispanica del Centro iberoamericano de cooperacion 1979.

radicalement différentes dans le domaine du mariage et de la famille. Les réactions européennes passent de l'admiration d'une prétendue *innocence* à la fustigation des mœurs qu'on prétend complètement corrompues sinon diaboliques. Il va sans dire qu'une telle découverte a provoqué une profonde discussion sur la forme du mariage et ses conditions de validité[17].

L'énonciation d'autres crises sectorielles pourrait continuer, avec profit pour notre curiosité d'hommes et de femmes du XXe siècle. Il faut s'arrêter tout en se rendant compte que ces mises en discussion sectorielles, mais à la fois toujours radicales, faisaient partie d'un *questionnement anthropologique global* qui voulait donner un statut clair, tant au niveau individuel que social, à la nouvelle humanité qui se dressait devant une chrétienté elle-même en crise de division et qui manifestait des volontés contradictoires de renouveau. Vu que mon intervention veut se situer dans le domaine de la théologie morale, il faut maintenant laisser le champ des problèmes généraux de l'histoire des faits et des idées, des représentations religieuses dans leur généralité, pour se pencher seulement sur quelques problèmes qui touchent directement à la sphère éthique.

Là aussi une multitude d'interrogations différentes s'annoncent, parmi lesquelles j'ai choisi de traiter seulement celles qui me paraissent les plus pertinentes.

3. Peut-on parler d'un changement de paradigme?

Une des questions les plus brûlantes pour moi est celle qui est liée à la difficile conjugaison entre continuité et discontinuité en histoire des doctrines. Lorsque, à l'intérieur d'un domaine bien délimité (comme celui de la théologie catholique), se produisent des changements doctrinaux assez importants qui comportent justement des éléments de continuité et de rupture, on parle de *changement de paradigme*[18].

[17] Cf. les recherches fort intéressantes touchant aussi la réaction des juristes protestants du XVIIe siècle par DUFOUR, A.: *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle: les sources philosophiques de la scolastique aux Lumières.* Paris: Pichon 1972. ID.: *Le mariage dans l'école romande du droit naturel au XVIIIe siècle.* Genève: Librairie de l'Université Georg 1976.

[18] La locution remonte au philosophe Kuhn. Pour une discussion interne à la théologie cf. *Das neue Paradigma von Theologie.* Ed. par H. KÜNG et D. TRACY. Zürich-Gütersloh: Benziger-Mohn 1986.

La question de la guerre et des critères qui la justifient se prête particulièrement bien à ce type de questionnement. Une première lecture superficielle des écrits principaux autour de cette question dans la littérature espagnole nous montre un vocabulaire et une systématisation assez semblable à celle du Moyen Age. La *doctrine de la guerre juste*[19] est reprise dans ses éléments classiques et précisée dans une série de détails nouveaux, spécifiquement liés à la nouvelle situation coloniale. Ainsi, les sources auxquelles des théologiens, tels que Francisco de Vitoria, se réfèrent, sont les mêmes déjà employées par saint Thomas d'Aquin, c.-à-d. surtout saint Augustin, cité presque toujours au travers de la médiation et de la vue restreinte du *Decretum Gratiani*[20]. On pourrait vraiment penser qu'on n'est pas en présence d'un changement de paradigme, mais plutôt d'une prolongation d'une tradition déjà bien établie. Un examen plus approfondi du contexte des affirmations de différents théologiens et juristes espagnols de ce temps peut au moins nous faire douter du contraire. En effet, au-delà du vocabulaire qui reste très fidèle à celui des siècles précédents, on observe avant tout l'introduction des problématiques nouvelles qui font faire à toute la réflexion une sorte de *saut qualitatif*. Comment peut-on détecter les éléments principaux de ce changement?

En premier lieu on peut noter que quelques théologiens espagnols commencent timidement à se référer à une *théorie du pouvoir politique* assez différente de celle qui avait présidé au *De regimine principum* de l'Aquinate[21]. On passe en effet d'une vision «naturaliste» du pouvoir

[19] Cf. pour une introduction à cette tradition doctrinale BATIFFOL, W.: *L'Eglise et le droit de guerre.* Paris 1920. BEAUFORT, L. J. C.: *La guerre comme instrument de secours ou de punition, d'après la patristique, le moyen-âge et Grotius.* La Haye: Nijhoff 1933. BRIÈRE, Y. DE LA: *Le droit de juste guerre.* Paris: Pedone 1938. *L'Eglise et le droit de guerre.* Ed. par P. BATIFFOL et autres. Paris 1920. ENGELHARDT, P.: *Die Lehre vom «gerechten Krieg» in der vorreformatorischen und katholischen Tradition,* in: *Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus.* Ed. par R. STEINWEG. Frankfurt: Suhrkamp 1980, 72–124. REGOUT, R. H. W.: *La doctrine de la guerre juste de S. Augustin à nos jours.* Paris 1934. SOLANGES, B. DE: *La théologie de la guerre juste.* Paris 1946. Une bonne synthèse contemporaine est retrouvable dans: HAGGENMACHER, P.: *Grotius et la doctrine de la guerre juste.* Paris: PUF 1983.

[20] Cf. pour un approfondissement de ce travail de réception RIEF, J.: *«Bellum» im Denken und in den Gedanken Augustins.* Barsbüttel: Institut für Theologie und Frieden 1990 (= Beiträge Zur Friedensethik Nr. 7). BEESTERMÖLLER, G.: *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg.* Köln: J. P. Bachem Verlag 1990. CHENU, M. D.: *L'évolution de la théologie de la guerre,* dans: ID.: *L'Evangile dans le temps.* Paris: Cerf 1964, 571–591.

[21] Sur cette dernière cf. LACHANCE, L.: *L'humanisme politique de St. Thomas d'Aquin.* Paris-Montréal 1965. SCULLY, E.: *La philosophie politique de S. Thomas d'Aquin: une économie politique?* dans: *Laval théologique et philosophique* 38 (1982) 49–59.

politique qui trouve sa source dans un *appetitus naturalis societatis* à une vision qui donne davantage de poids à la décision de vouloir entrer en communauté politique. Les princes tiennent leur autorité de Dieu, mais par l'intermédiaire d'un peuple qui fait avec son prince une sorte de *pacte* ou *contrat*. Ces débuts d'une vision du politique liée au contrat social, qui trouvera son éclosion avant tout avec les iusnaturalistes du XVIIe siècle et ensuite avec Hobbes et Rousseau, portent à une considération plus nuancée de la possibilité, pour le prince, de déclarer une guerre. Les théologiens du *siglo de oro* manifestent une attention plus concrète que celle de leurs prédécesseurs du Moyen Age au fait que le prince, dans ce cas, se trouve être *iudex in causa sua*. Pour cette raison ils réclament la possibilité d'un arbitrage de la part d'une instance supérieure. Ainsi F. Suarez formule de façon lapidaire le principe qui trouvera sa place aussi dans le droit international selon lequel

> «Quando est tribunal et potestas superior utrique parti, contra jus naturae est quasi auctoritate propria per vim jus suum petere.»[22]

En d'autres termes, la doctrine de la guerre juste commence à se moderniser, en soulignant la nécessité d'une instance externe qui juge du bien-fondé d'un titre juridique qui puisse justifier de quelque façon une intervention armée.

En deuxième lieu, on peut noter, toujours dans la terminologie, l'apparition de la distinction entre *bellum defensivum* et *bellum offensivum*. La littérature théologique et canonique du Moyen-Age ne l'avait pas employée de façon significative. Maintenant on n'affirme pas encore que les *bella offensiva* sont toujours illicites, mais la distinction commence à avoir une signification de qualification morale. Ainsi F. de Vitoria qualifie de *defensiva* les guerres pour ainsi dire «privées» des individus qui doivent se protéger de la force aveugle d'un attaquant, et de *offensiva* celles des Etats injustement objet d'une *«iniuria»*[23].

D'autre part, par souci d'objectivité, il faut aussi souligner que les adversaires de la théologie espagnole de cette époque ont aussi contribué à ce *changement paradigmatique* dont il est toujours question ici. Les légitimations de la guerre de la part de Palacios Rubios et de Juan Ginés

[22] Cf. SUAREZ, F.: *De triplice virtute theologica, fide, spe et charitate,* Tr. 3, D. 13, *de bello* 2,2.

[23] Cf. VITORIA, F. DE: *Relectio de jure belli.* Madrid: CSIC 1981 (= Corpus hispanorum de pace), ici à la q. 2,1.

de Sepúlveda sont certainement fortement liées à Aristote, mais aussi à d'autres sources de l'Antiquité telles que le stoïcisme relu par la médiation de l'humanisme[24]. Cette littérature arrive ainsi à légitimer des interventions armées par des considérations éthico-politiques qui sont à la fois *payennes,* c.-à-d. préchrétiennes, qui pourtant sonnent comme très *«modernes»*. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre le courage lié à des affirmations très «classiques» de la part de théologiens de Salamanque, comme F. de Vitoria qui affirme par exemple que «l'infidélité n'est pas un empêchement à ce que quelqu'un soit vrai propriétaire et citoyen»[25]. En limitant le champ d'application d'une doctrine classique, ils mettent ainsi en œuvre des potentialités jusqu'à ce moment inexplorées et inexploitées.

Toutes ces petites remarques nous ont, sinon démontré, du moins indiqué qu'on est vraiment en présence d'un changement de fond dans l'appréciation morale de phénomènes sociaux. Cette théologie espagnole s'avère être, au-delà de toutes ses différences internes, le *lieu de passage* d'une philosophie sociale médiévale à un questionnement moderne sur la sphère politique et sa légitimation. Cette station intermédiaire a eu un effet bénéfique non seulement sur les populations concernées par la *Conquista,* mais aussi sur les peuples européens, même en dehors du champ catholique[26].

[24] Cf. pour un approfondissement de ces positions GOMEZ-MULLER, A.: *La question de la Légitimité de la conquête de l'Amérique: Las Casas et Sepúlveda,* in: *Les Temps Modernes* 46 (1991) 538, 1–19. ANDREOTTI, R.: *La teoria del «bellum justum» in Juan Ginés de Sepúlveda, antagonista di Las Casas,* in: *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di F. de Vitoria e B. de Las Casas.* Milano: Massimo ed. 1988, 173–179. ANDRÉS MARCOS, T.: *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda.* Madrid 1963. GARCÍA PELAYO, M.: *J. G. de Sepúlveda y los problemas juridicos de la conquista de América,* in: *Tierra Firme* 2 (1936) 227–287. HANKE, L.: *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica.* México: Secretaria de Educación Pública 1974. *J. G. de Sepúlveda y su crónica indiana, en el IV° Centenario de su muerte 1573-1974.* Ed. par le Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid. Valladolid 1976. LOSADA, A.: *J. G. de Sepúlveda a través de su epistolario.* Madrid 1949. MÉCHOULAN, H.: *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Etude critique du «Democrates Primus».* Paris-Den Haag: Mouton 1974. PIETSCHMANN, H.: *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner,* in: *Humanismus und neue Welt.* Ed. par W. Rheinhard. Weinheim: VCH Verlag 1987, 143–166.

[25] Cf. VITORIA, F. de: *De indis recenter inventis.* Madrid: CSIC 1967 (= Corpus hispanorum de pace): «Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus» (I, 1,4).

[26] Pour une documentation sur l'influence des théologiens espagnols sur les protestants du XVIIe siècle cf. la monographie de HAGGENMACHER, *loco citato.*

4. *Le Nouveau Monde bouleverse les idées reçues non seulement en éthique sociale mais aussi en ecclésiologie*

La *«découverte»* de territoires nouveaux, inconnus jusqu'à ce moment-là, pose le problème, propre au Moyen Age, de l'étendue de la souveraineté de l'empereur dans une lumière tout à fait nouvelle. Après avoir écouté quelques rapports de la part de missionnaires, surtout dominicains, F. de Vitoria soutient, à partir de 1539, année pendant laquelle il prononce après beaucoup de réflexions sa *Relectio de indis recenter inventis,* que l'empereur ne peut pas exercer un pouvoir sur tous les territoires du monde. Il ne s'agit pas seulement d'une affirmation à caractère empirique et descriptif, mais la conséquence d'une nouvelle vision et appréciation de l'autorité politique en tant que telle.

> «Nullus est qui iure naturali habeat dominium orbis.»[27]

Cette position présuppose que chaque peuple, si «civilisé» qu'il soit, est en mesure de se donner une organisation politique minimale qui se justifie éthiquement d'elle-même, sans une référence à un souverain chrétien qui ait reçu cette autorité par le biais de l'autorité ecclésiastique.

Cette façon de légitimer toute organisation à caractère civique a ses conséquences aussi en ecclésiologie. Ainsi encore F. de Vitoria, qui s'avère ici être vraiment le pionnier de cette nouvelle génération de théologiens, discute très ouvertement, et non sans risques, la doctrine de la *potestas directa* ou respectivement *indirecta* du Pape sur tous les humains et leurs organisations politiques. Selon lui le Pape,

> «non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili. Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est, quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium.»[28]

Le dépassement de la perspective théocratique a aussi des conséquences sur les modalités de l'annonce de l'Evangile aux nouveaux peuples. Ici les opinions des théologiens s'opposent parfois de façon radicale à des conséquences pour tous les secteurs de la réflexion éthique.

[27] In: *De Indis,* op. cit. I, 2,2.
[28] Ibidem, I, 2,5.7.

D'une part, selon des juristes tels que *Palacios Rubios,* l'évangélisation doit procéder de façon parallèle à la conquête et être soumise aux mêmes «règles du jeu». C'est dans ce contexte qu'est formulé le *Requierimento,* ce document très important qui montre comment l'acceptation de l'évangélisation devient condition pour ne pas être victime non seulement d'une guerre «juste» mais aussi de l'esclavage, qui est ici comparé à une forme de perte de liberté après une guerre menée par une partie qui possède des titres juridiques «justes».

> «Notification qu'il convient de faire aux habitants des îles et des terres continentales de la mer Océane non encore asservis à Notre Seigneur le Roi: De la part du très haut et très puissant et très catholique défenseur de l'Eglise, toujours vainqueur et jamais vaincu le grand roi Ferdinand V des Espagnes, dompteur des barbares, et de la très haute et très puissante dame la reine Dona Juana, sa fille très chère et très aimée, nos Seigneurs. Moi, Padrarias Dávila, leur serviteur, messager et capitaine, je vous notifie et vous fais savoir le mieux que je puis que Dieu Notre Seigneur, un et éternel, créa le ciel et la terre; et un homme et une femme, dont nous et vous et tous les hommes du monde nous descendons et procédons ainsi que tous ceux qui viendront sur terre après nous; mais qu'à cause de leur innombrable descendance depuis maintenant plus de cinq mille ans de la création du monde, les hommes se trouvèrent dans la nécessité d'aller les uns d'un côté, les autres de l'autre, de sorte qu'ils se divisèrent en de nombreux royaumes et provinces...
>
> Parmi tous ces gens, Notre Seigneur désigna un homme, que l'on appelle Saint Pierre, pour détenir la seigneurie et la supériorité sur tous les autres habitants du monde, de sorte que tous les autres devaient lui obéir et qu'il était le chef du lignage humain, quelle que fut la région ou l'endroit où les hommes demeuraient et vivaient, quelles que fussent leurs lois, leurs sectes, leur foi; et Notre Seigneur fit de l'univers entier son royaume et mit tout l'univers sous sa souveraineté et sous sa juridiction. Il lui ordonna d'établir son siège à Rome, le lieu le plus apte pour gouverner le monde, mais il l'autorisa à demeurer et à instaurer son siège sur n'importe quel endroit du monde, et à juger et gouverner tous les hommes, les chrétiens comme les maures ou les juifs, ou les gentils, ou les fidèles de n'importe quelle autre secte ou croyance...
>
> Ceux qui vivaient en ces temps-là prirent ce Saint Pierre comme seigneur, roi et souverain de l'univers. Et après lui, il en fut de même pour tous ceux qui furent élus au Pontificat. Et cela a continué ainsi jusqu'aujourd'hui et continuera de la même façon jusqu'à la fin du monde.

Un de ces Pontifes... fit donation de ces îles et de ces terres à ce roi et à cette reine que je vous ai nommés. Leurs Altesses sont donc les rois et les seigneurs de ces îles en vertus de cette donation.
Quelques autres îles... qui ont eu notification de cela ont accepté la royauté et la souveraineté de Leurs Altesses... Et ils furent accueillis avec joie et bénignité par Leurs Altesses, qui ordonnèrent de les traiter à l'égal de leurs autres sujets et vassaux. Et vous êtes tenus et obligés de faire pareillement.
Je vous prie donc et vous somme le mieux que je puis de bien comprendre ce que je vous dis, de prendre pour le comprendre et bien en délibérer le temps qui vous semblera nécessaire, et de reconnaître l'Eglise comme maîtresse et souveraine de l'Univers, de reconnaître en son nom le souverain pontife appelé pape, et, au nom du pape, de reconnaître le Roi et la Reine, nos Seigneurs, comme souverains de cette terre, en vertu de la donation dont je vous ai parlé.»[29]

Ce texte dont j'ai voulu vous faire connaître quelques passages montre à quel point, dans les mentalités des élites du Pays, les doctrines du Moyen Age sur la *potestas directa* sont enracinées. Il ne faut pas non plus oublier que cela s'explique, non pas en termes de «retard» de la culture ibérique sur celle, par exemple, de l'Italie de ce temps, toute imprégnée de l'influence de la philosophie politique de Niccoló Machiavelli, mais plutôt en termes d'interprétation de l'aventure américaine comme une réédition de celle de la *Reconquista* de la Péninsule contre la présence maure et juive.

Face à une telle légitimation qui paraissait aussi avoir l'appui de l'opinion théologique, l'effort des théologiens de Salamanque apparaît encore davantage dans son caractère courageux et «révolutionnaire». Il fallait contrecarrer la doctrine de la *potestas directa* sans entrer en suspicion d'hérésie en ce qui concerne l'affirmation de la primauté de Pierre et en même temps maintenir un rapport de loyauté de fond envers la couronne.

Au-delà de ces difficultés, il fallait en même temps ne pas tomber dans le piège, tout à fait réel, de la vision machiavélique de l'action politique qui ne voyait comme pleine de sens que l'action stratégique du prince qui veut prolonger et perpétuer son pouvoir, sans se soucier d'une appréciation morale des moyens pour atteindre un but politique.

[29] Cf. la traduction française dans: ZAVALA, S.: *Amérique Latine: philosophie de la Conquête*. Paris: Mouton 1977, ici pp. 135–137.

L'Ecole de Salamanque se meut dans une sorte de «ligne moyenne» qui n'est pas sans difficultés. Vitoria n'a pas de doutes sur le droit de l'Eglise à l'évangélisation de tout peuple qui ne connaît pas encore le message de l'Evangile. Ce droit est tellement primordial qu'il peut, si c'est absolument nécessaire, aussi être défendu par les armes. Mais Vitoria prône en même temps une grande prudence, surtout quand ces armes sont les mêmes que celles des colonisateurs.

> «Les espagnols doivent toujours agir avec mesure et modération, pour ne pas aller plus loin que le juste. Plutôt ils doivent être prêts à abandonner ce qu'il est en leur droit au lieu d'entreprendre quelque chose d'illicite. Qu'ils orientent tout en vue du bien des barbares au lieu de leur propre intérêt.»[30]

Ces affirmations touchent, *stricte sensu,* seulement le droit à la libre prédication et non pas le droit de colonisation. Sur cette position très prudente, *Las Casas* pourra bâtir plus tard sa thèse qui affirme que le seul moyen d'évangélisation est celui de la prédication absolument pacifique[31].

Pour pouvoir bien distinguer colonisation et évangélisation, les théologiens de Salamanque vont jusqu'aux racines de leur critique de la théocratie en voyant dans l'état d'infidélité aucun empêchement direct à l'existence sociale, économique et politique. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire d'être chrétiens pour faire partie d'une cité et y œuvrer en justice.

> «Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus.»[32]

On touche ici le centre du débat américaniste du XVIe siècle. Les théologiens de Salamanque ne veulent pas entrer directement dans la dispute à propos du type d'organisation politique des peuples avec lesquels les Espagnols sont entrés en contact. La *Quaestio facti* paraît ne

[30] Traduction libre de *De Indis* I, 3,11.

[31] Cf. surtout son œuvre LAS CASAS, B. DE: *Obra indigenista.* Ed. par J. A. FRANCH. Madrid: Alianza Editorial 1985. La littérature sur Las Casas est immense. Voici quelques titres, parmi les plus importants: ANDRÉ-VINCENT, Ph.: *Bartolomé de Las Casas prophète du Nouveau Monde.* Paris. Tallendier 1980. *Autour de Las Casas.* Actes du colloque du Ve Paris: Tallandier 1987. BATAILLON, M.: *Las Casas et la défense des indiens.* Paris: Julliard 1971. ID.: *Etudes sur Bartolomé de Las Casas.* Paris: Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques 1965.

[32] In: *De Indis,* I, 1,4.

pas les diviser. Ils exigent seulement de recevoir des informations dignes de foi. Cela explique l'importance, non seulement purement pastorale mais aussi éthico-politique, que l'ordre des dominicains donne à l'envoi de jeunes théologiens dans les nouvelles îles. Leurs témoignages et leurs protestations contre l'*encomienda*[33] serviront à bâtir des argumentations qui iront jusqu'à provoquer ce qu'on appelle *la duda imperial,* le doute sur la légitimité impériale de toute l'opération, de Cristobal de Colón jusqu'aux années 1540. Ce doute fut sincère et aurait pu conduire à des développements historiques tout à fait différents de ceux qu'on connaît aujourd'hui.

5. Quelques conclusions provisoires pour le travail théologique et éthique en Europe

Après ces quelques aperçus sur un domaine de doctrines et débats extrêmement imbriqués et complexes, aperçus qui ont sciemment exclu quelques positions très importantes, comme celles de B. de Las Casas et l'apport des franciscains, je chercherai, toujours de façon sommaire, à tirer quelques conclusions qui peuvent contribuer à animer non seulement les débats qui suivront cette intervention, mais aussi les études, recherches et discussions du *Quinto Centenario* dans notre pays, ainsi qu'en Europe et encore plus en Amérique latine.

Il faut noter avant tout qu'un examen non idéologique des sources à notre disposition met en évidence l'existence de plus de «deux fronts» dans le débat qui nous touche. En effet, au-delà des partenaires de l'école de Salamanque d'une part et de J. Ginés de Sepúlveda d'autre part, il y a aussi des positions intermédiaires et d'autres qui dépassent ce cadre. En d'autres termes, la dispute du Nouveau Monde n'est pas un combat idéologique entre «bons» et «mauvais», ou au moins pas seulement.

[33] Pensons seulement aux témoignages de Montesinos et au premier traité de Matias de Paz comme à la base documentaire sur laquelle Francisco de Vitoria et Domingo de Soto peuvent construire leur débat avec les tenants d'une colonisation violente. Cf. Borges Morán, P.: *Un drama lascasiano. Franciscanos y dominicos en la actuación de Montesinos de 1511 a 1512,* in: *Archivo Ibero Americano* 48 (1988) 755–780, et aussi Beltran de Heredia, V.: *El padre Matías de Paz y su tratado «de dominio regum Hispaniae super Indos»,* in: *La ciencia tomista* 118 (1929) 173–190.

Il faut donner davantage de poids, dans l'interprétation des textes qui nous concernent, à la dimension chronologique. Il y a avant tout un «vide» entre 1492 et le premier sermon de Montesinos qui nous est connu seulement indirectement par la *Historia de Indias* de B. de Las Casas. La discussion se déroule de façon assez radicale jusqu'à la fin des années 1540. Plus tard elle continue encore, mais elle concerne seulement les modalités d'une colonisation qu'on pense définitivement légitimée.

Cela ne signifie pas que la deuxième phase de la dispute soit moins intéressante ou importante que la première. Elle prend aussi des accents qui touchent à la théologie de l'histoire et à l'ecclésiologie. Ainsi, il faudrait encore mieux découvrir le sens et les limites de l'approche apocalyptique des franciscains qui, en partie au moins, influence aussi Las Casas.

Toutes ces remarques d'ordre historique ne sont pas faites ici seulement en vue d'une historiographie plus différenciée dans ce domaine. Il s'agit de mieux comprendre les enjeux éthiques auxquels étaient exposés les théologiens espagnols de ce temps pour mieux percevoir la distance qui nous sépare d'eux.

Le sens de cette distance doit nous aider aussi à mieux comprendre, en théologiens européens, la distance, pas seulement psychologique, qui nous sépare des théologiens latino-américains. Il est vrai que le monde de la télécommunication a presque anéanti les distances de la communication écrite. Mais cela ne signifie pas que la tâche de comprendre l'histoire de ces 500 ans comme une histoire de domination soit plus facile. Une historiographie renouvelée, aussi pour ce qui touche aux thèmes de théologie morale, peut, à mon avis, améliorer le dialogue entre théologiens européens et latino-américains.

S'il est vrai que l'histoire est *magistra vitae,* il s'ensuit que ce travail d'exploration historique peut porter des fruits aussi pour l'approfondissement des problèmes éthiques de notre époque. La recherche contemporaine de justice se fait dans un contexte qui se veut démocratique et macroplanétaire et dont les conditions sont bien différentes de celles qui animaient les maîtres de Salamanque. Mais malgré la distance et les différences, il y a des éléments d'analogie avec notre époque qui peuvent toujours stimuler notre créativité éthique.

L'exercice de cette mémoire porte ensuite aussi au-delà de l'exercice de théologie morale au sens strict du mot. Le sens de cette mémoire

dépasse le champ de la réflexion et de l'action et devient lieu d'identification avec tous ceux qui ont souffert sous l'injustice de cette grande opération coloniale. Les acquis de la théologie espagnole, dont on a voulu donner un petit aperçu, ne doivent pas nous faire oublier la réalité d'un génocide dont la portée en grande partie nous échappe encore aujourd'hui. Il n'est pas dans mon intention de prononcer des condamnations morales précises, car cela ne serait pas correct, ni historiquement ni encore éthiquement.

Mais l'absence de condamnation ne signifie pas légitimation de l'oubli ou indifférence. Le sang qu'on a fait verser aux Indios fût en grande partie légitimé par des motifs qui se voulaient chrétiens. Ce scandale, bien que tempéré par le courage de beaucoup de théologiens, reste moralement inacceptable.

C'est la tâche du théologien moraliste contemporain d'exercer la mémoire intelligente de cette injustice, tout en se souvenant et en rappelant à ses auditeurs que seul le Christ mérite pleinement le titre (aussi «indien») de *sol iustitiae*.