

KÉRYGMIE

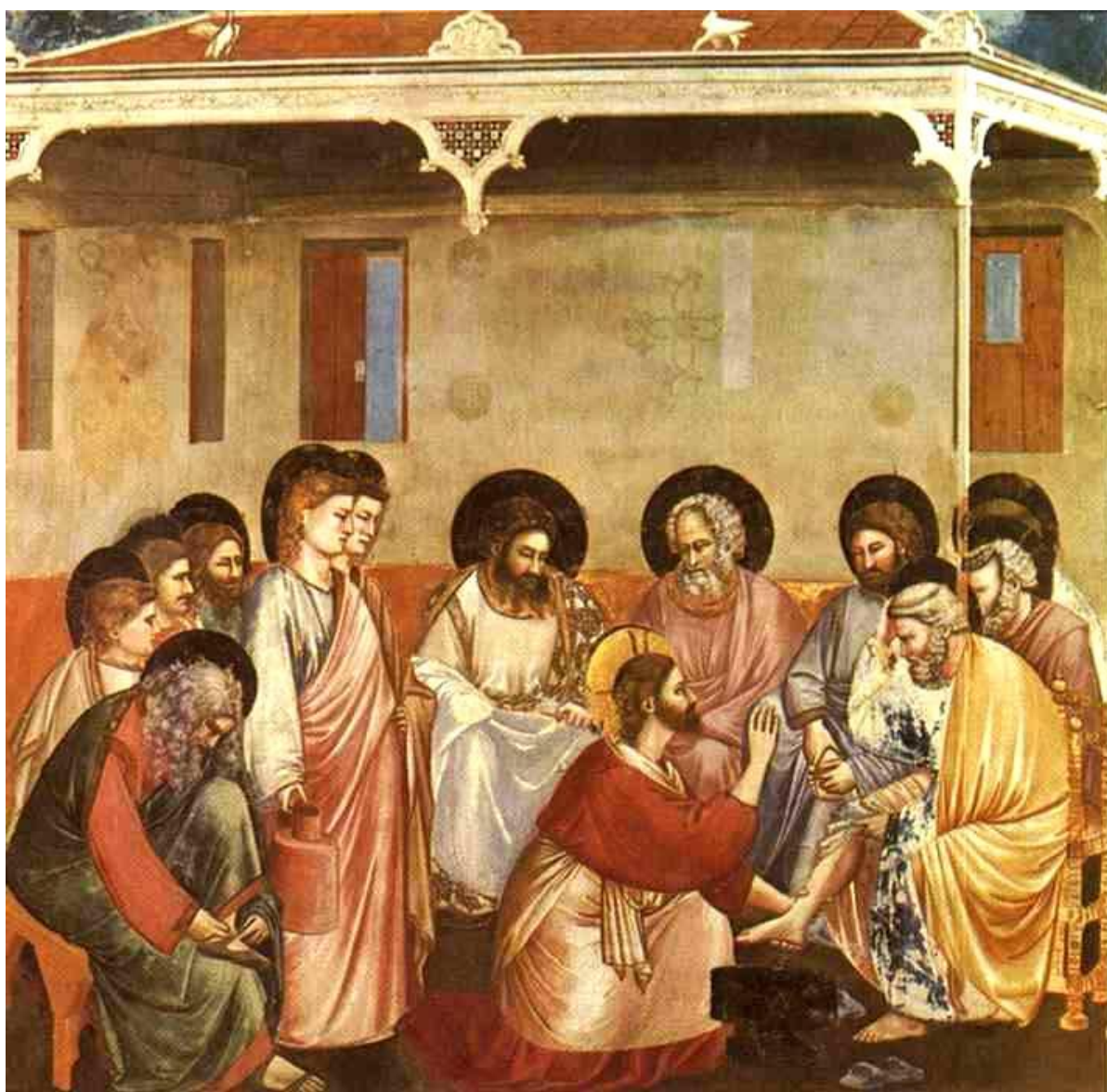
La revue de théologie

des étudiants de l'aumônerie de Sciences Po

N°3

Ascension

2011



LA DOCTRINE SOCIALE
DE L'ÉGLISE

Éditorial

Alors les justes lui répondront :

*« Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir
affamé et de te nourrir,
assoiffé et de te désaltérer,
étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir,
malade ou prisonnier et de venir te voir ? »*

Et le Roi leur fera cette réponse :

*« En vérité je vous le dis, dans la mesure où
vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes
frères, c'est à moi que vous l'avez fait. »*

Mt 25, 37-40

Dans l'Évangile de Matthieu, le court dialogue entre le Roi de gloire et les justes préfigure la venue du Fils de l'homme à la fin des temps. Par ce récit, Jésus nous invite à comprendre la signification de l'avènement de son Royaume : la parousie¹, telle que la comprend la théologie, n'est pas déconnectée de l'histoire de l'humanité. Le règne du Christ, dont les chrétiens espèrent la venue lorsqu'ils prient le *Notre Père*, est déjà inauguré dans notre

monde², même s'il ne connaîtra son accomplissement qu'à la fin des temps. Lorsqu'à l'imitation de Jésus au lavement des pieds³, et ayant reçu sa grâce, les hommes se mettent au service de leurs frères, ils travaillent donc en ce monde à l'avènement du Royaume. Ainsi, les chemins vers Dieu invitent à avancer « vers la justice de l'Évangile »⁴ : reconnaître le visage du Christ, frère en humanité, dans le pauvre, le faible, le petit. Par une telle vie de charité, en « bon administrateur de la grâce de Dieu »⁵, l'homme chemine dans la voie qui le conduit au Père, cheminement participant à la gloire de Dieu.

Afin de guider « tous les hommes de bonne volonté »⁶ dans leur participation consciente ou non à l'édification du Royaume de Dieu, l'Église entend par sa doctrine sociale leur donner des « principes de réflexion », des « critères de jugement » et des « directives d'action »⁷ permettant de vivre plus pleinement l'Évangile dans notre monde. A cet égard, le terme de « doctrine » peut prêter à confusion car de tels principes, critères et directives, s'ils sont normatifs, n'ont pas le caractère dogmatique que revêt parfois le mot « doctrine ». Pour cette raison, la « doctrine sociale » laisse place à « l'enseignement

¹ La parousie, du grec *parousia* qui signifie « présence », désigne dans la théologie chrétienne le retour de Jésus-Christ dans la gloire à la fin des temps.

² « La venue du Royaume de Dieu ne se laisse pas observer, et l'on ne dira pas : 'Voici : il est ici !' ou bien : 'Il est là !' Car voici que le Royaume de Dieu est au milieu de vous. » Lc 17, 20-21.

³ Jn 13, 1-20.

⁴ Cf. Pierre de CHARENTENAY, *Vers la justice de l'Évangile. Introduction à la pensée sociale de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

⁵ 1 P 4, 10.

⁶ Adresse des encycliques depuis *Pacem in terris* (1963) de Jean XXIII.

⁷ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §7.

social » après Vatican II, jusqu'à ce que Jean-Paul II retourne à la terminologie première. La doctrine sociale se développe dans le champ de la théologie morale et non de la théologie dogmatique. Elle ne se présente pas non plus comme une idéologie, un système ou un programme politique prétendant apporter des solutions techniques⁸ mais bien comme une théologie morale concernant la morale individuelle, familiale et sociale. Aussi est-elle fondée à intervenir sur des sujets de nature politique, économique ou ayant trait à la communauté internationale : il convient d'entendre « sociale » dans son acception large, c'est-à-dire non seulement une attention particulière aux plus pauvres, mais encore tout ce qui relève des rapports entre les hommes et l'organisation de leurs sociétés.

Enfin, la doctrine sociale de l'Église recouvre des textes extrêmement variés dans leur nature comme dans leur objet, qui ont en commun le fait de proposer un enseignement ou discours aidant à appréhender les questions de société à la lumière de l'Évangile. Si le cœur de cet enseignement est constitué des encycliques dites « sociales » signées par le pape et à vocation universelle⁹, il embrasse également les déclarations des conférences épiscopales ou des évêques, alimentées de la réflexion des laïcs, qui proposent généralement une lecture plus centrée sur les enjeux sociaux particuliers existant dans leurs diocèses. En effet, le discours social de l'Église est particulièrement marqué par son ancrage dans l'histoire et dans la société : par ses champs d'application et les caractéristiques de sa diffusion, il est indissociable de l'époque et des conditions sociales dans lesquelles il est produit. Conscient de cet ancrage, le pape Paul VI avait souhaité voir évoluer la tradition des lettres encycliques adressées à l'ensemble de l'épiscopat catholique, considérant que la diversité des conditions et des cultures ne permettait pas l'épanouissement d'une doctrine sociale à la fois unique et à vocation universelle. Ainsi, c'est sous la forme d'une lettre apostolique adressée au cardinal Roy, alors président de la Commission pontificale Justice et Paix que le pape publie *Octogesima adveniens* en 1971, forme à laquelle Jean-Paul II préférera les lettres encycliques à destination l'humanité toute entière.

Le numéro trois de *Kérygme* nous permet d'aller plus avant dans la connaissance et la compréhension de la doctrine sociale, de son contenu et de ses applications.

La première partie est consacrée aux origines et aux développements historiques de la doctrine sociale de l'Église. Le premier article se concentre sur les origines bibliques et théologiques de la doctrine sociale, tandis que le second présente la genèse du catholicisme social au XIX^e siècle. Ces bases essentielles étant posées, l'article suivant est une ambitieuse fresque intitulée « La doctrine sociale de l'Église et l'histoire » : en même

⁸ Cf. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987.

⁹ Ces encycliques sont réunies dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, ouvrage publié par le Conseil pontifical Justice et Paix, proposant une compilation thématique d'extraits d'encycliques sociales visant selon ses propres termes à « exposer de manière synthétique, mais exhaustive, l'enseignement social de l'Église ».

temps qu'il présente une histoire de la doctrine sociale, cet article montre combien celle-ci prend son sens justement parce qu'elle s'inscrit dans l'histoire. Cet article est à la fois une boussole et un portail : une boussole qui permet de se repérer au gré des encycliques dont la chronologie et le contenu revêtent une certaine complexité ; un portail qui ouvre aux problématiques de la doctrine sociale, développées dans les articles suivants.

Le second temps de la réflexion est consacré à la présentation de quelques-uns des thèmes principaux développés par la doctrine sociale. En partant de son postulat, la conception de l'humanité, la doctrine propose tout d'abord une réflexion sur le travail et la dignité. Viennent ensuite ses deux corollaires que sont la propriété privée – comment l'articuler avec la destination universelle des biens ? – et la richesse – à quelles conditions peut-elle être légitime ? L'aperçu se conclut par un aperçu de la morale familiale dans la doctrine sociale.

Enfin, et parce que « l'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres »¹⁰, les ultimes contributions exposent dans des styles variés, trois parcours qui rendent témoignage des préoccupations chrétiennes à l'égard de la question sociale. Il s'agit en premier lieu de la philosophe Simone Weil qui, si elle ne cherche pas du tout à s'inspirer de la doctrine sociale, mène sa réflexion sur son expérience de la spiritualité au travail, qu'il est intéressant d'étudier en regard de la réflexion ecclésiale sur cette question. Puis est présentée la figure du père Jean-Yves Calvez s.j., l'un des plus importants penseurs du catholicisme social en France au XX^e siècle, décédé il y a plus d'un an. Enfin le vibrant entretien accordé à *Kérygme* par François Soulage, président du Secours Catholique et contributeur de premier ordre au renouveau de l'économie sociale en France vient conclure ce numéro.

Dans la ligne de « Foi et raison » et de « L'humanité du Christ »¹¹, le présent *Kérygme* donne à réfléchir sur les sujets qui nous aident à incarner et vivre notre foi ici et aujourd'hui : réconcilier la foi et la raison ; marcher à la suite de Jésus, notre frère en humanité, vers sa divinité ; et maintenant, comprendre comment vivre l'Évangile et le mettre en pratique dans un cadre spatiotemporel et une société qui ont peu à voir avec le contexte de sa rédaction. Chacun de ces sujets nous rappelle que la vie du chrétien est avant tout un parcours d'homme, de pécheur relevé qui, alors qu'il s'émerveille des mystères de la transcendance divine, reçoit une expérience de Dieu en la simplicité de sa propre humanité. Le chrétien fait de sa vie un perpétuel offertoire : recevant de Dieu ce qu'il est, il vient porter à l'autel les fruits de son humanité en marche vers Dieu, gardant à ses lèvres les mots de Saint Augustin : « Tu nous as faits pour toi, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne demeure en toi »¹².

Bruno Kerhuel, 4A

¹⁰ Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, §41.

¹¹ Thèmes des précédents numéros de *Kérygme*.

¹² Saint Augustin, *Confessions*, I.

Sommaire

Éditorial	1
1/ La doctrine sociale dans l'histoire : origine et développement d'un discours	5
Les origines bibliques et théologiques de la doctrine sociale de l'Église	6
Aux origines de la doctrine sociale de l'Église était le catholicisme social	11
La doctrine sociale de l'Église et l'histoire	18
2/ Questions sociales, réponses chrétiennes	44
La conception de l'homme	45
Le travail selon la doctrine sociale de l'Église	50
La destination universelle des biens et la propriété privée	54
Richesse, pauvreté et charité dans la doctrine sociale de l'Église	60
La famille, « cellule vitale de la société »	67
3/ Appelés à être témoins du Royaume	73
La spiritualité du travail chez Simone Weil	74
La pensée sociale de Jean-Yves Calvez	77
Doctrine sociale de l'Église, livre qui prend la poussière sur nos étagères ou vraie boussole pour un engagement chrétien ?	84

1/ La doctrine sociale
dans l'histoire :
origine et
développement d'un
discours

Les origines bibliques et théologiques de la doctrine sociale de l'Église

Jean Laussucq, 3A

« **L**a charité n'est pas pour l'Église une sorte d'activité d'assistance sociale qu'on pourrait aussi laisser à d'autres, mais elle appartient à sa nature, elle est une expression de son essence elle-même, à laquelle elle ne peut renoncer »¹³. C'est en ces termes que le pape rappelle dans la dernière encyclique à caractère social, *Caritas in Veritate*, à quel point la doctrine sociale de l'Église, n'est pas simplement la réaction de cette dernière à l'évolution des modes de production industriels. Elle est, en quelque sorte, *coextensive* à l'Église. Dès lors, s'interroger sur les fondements scripturaires et théologiques de la doctrine sociale de l'Église revient à première vue à relire l'ensemble des textes sacrés et la plupart des œuvres des théologiens depuis les Pères de l'Église jusqu'à Benoît XVI. Néanmoins, il est possible de cerner certains textes ou certains des théologiens qui ont plus particulièrement traité de la question des fondements de la pratique de la charité (au sens le plus fort) par l'Église.

Nous avons voulu proposer une sélection de passages des Écritures et d'auteurs chrétiens qui ont contribué à la formation de la pensée sociale de l'Église, Ce n'est qu'une partie du « riche patrimoine doctrinal » du christianisme à ce sujet. « Celui-ci s'enracine dans l'Écriture Sainte, en particulier dans l'Évangile et dans les écrits apostoliques, et a pris forme et corps à partir des Pères de l'Église et des grands Docteurs du Moyen-âge ».¹⁴

Cela nous amènera donc tout naturellement à adopter une démarche chronologique, le tournant de notre réflexion étant l'enseignement du Christ au cours de sa vie terrestre, qui est la référence la plus importante de la doctrine sociale de l'Église.

¹³ *Caritas in Veritate*, §25a.

¹⁴ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §87b.

Le premier enracinement de la doctrine sociale de l'Église se retrouve dans l'Ancien Testament. Le peuple hébreu, notre aîné dans la foi, utilise une langue très concrète et de ce fait se penche davantage sur l'homme pauvre que sur le concept de pauvreté en lui-même. Les textes de l'ancienne Alliance sont dans leur ensemble parcourus par la figure du pauvre, dont il faut se soucier « car le Seigneur se tient à la droite du pauvre » (Ps 109 (108), 31).

Il paraît nécessaire de s'attarder plus particulièrement sur le Deutéronome, qui rappelle le don des Dix commandements aux Hébreux, déjà décrit dans le livre de l'Exode, mais qui le complète par une série de lois supplémentaires. Celles-ci sont les racines de la pratique juive de la charité et, partant, de la doctrine sociale de l'Église. En effet, ce sont les Dix commandements qui posent de manière explicite la nécessité pour l'homme de travailler : « Tu travailleras six jours et tu feras tout ton ouvrage » (Dt 5,13). Tout de suite après il pose cependant les limites du travail, en précisant : « Mais le septième jour est le jour du repos de l'Éternel, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes, afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi » (Dt 5, 14). Cela fait écho à la notion de « développement humain intégral » chère à Jean-Paul II et Benoît XVI, qui précisent que le marché, lieu du travail, s'il est nécessaire, n'est pas le seul lieu d'existence de l'homme puisqu'il faut qu'existe à côté de lui un cadre permettant « une économie de la gratuité et de la fraternité »¹⁵. En plus de ces commandements bien connus, le Deutéronome contient plusieurs prescriptions en matière de ce qu'on qualifierait aujourd'hui d' « action sociale ». Ainsi, il précise : « S'il y a chez toi quelque indigent d'entre tes frères, dans l'une de tes portes, au pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne, tu n'endurciras point ton cœur et tu ne fermeras point ta main devant ton frère indigent. Mais tu lui ouvriras ta main, et tu lui prêteras de quoi pourvoir à ses besoins » (Dt 15,7-8). De même, « garde-toi d'avoir un œil sans pitié pour ton frère indigent et de lui faire un refus. Il crierait à l'Éternel contre toi, et tu te chargerais d'un péché » (Dt 15, 9).

En plus du pauvre, il est prescrit de se soucier de l'étranger : « Vous aimerez donc l'étranger car vous-mêmes vous avez été des étrangers en Égypte (Dt. 10,19) ». Cela se justifie par le rappel des épreuves vécues par le peuple hébreu : « souviens-toi que tu étais immigré, maltraité en Égypte, et c'est Yahvé qui a entendu tes plaintes, qui s'est fait ton protecteur » (Dt 15,15). Cette association d'Israël lui-même à l'image du pauvre est particulièrement fréquente dans la suite de l'Ancien Testament, après l'exil à Babylone en 587 av. J.-C.

Parmi les prophètes, si tous dénoncent l'abus de richesse ou le mauvais sort fait aux pauvres, les écrits d'Isaïe ont tout particulièrement servi de base à la mise en forme de la doctrine sociale de l'Église au XIX^e siècle. Son livre rédigé à une époque à la fois prospère sur le plan matériel et troublée du point de vue politique est marqué par de

¹⁵ *Caritas in Veritate*, §38.

nombreux appels à la solidarité. On y trouve par exemple : « Si tu te prives pour l'affamé, si tu rassasies l'opprimé, ta lumière se lèvera dans l'obscurité » (Is 58, 10). A nouveau, comme tout au long du premier Testament, Dieu, par la bouche de son prophète, rappelle le souci qu'il a du pauvre, dans quelque domaine que ce soit : « Celui sur qui je porte les yeux, c'est le pauvre et l'humilié » (Is 66, 2). Isaïe n'hésite pas à rappeler les Hébreux à leurs devoirs devant le relâchement des mœurs qu'il constate : « Apprenez à faire le bien, recherchez la justice, mettez au pas l'exacteur, faites droit à l'orphelin, prenez la défense de la veuve » (Is 1, 17).

Quant aux psaumes, bien qu'ils représentent très souvent l'être humain dans sa pauvreté face à un Dieu riche de ce qu'il manque à l'homme (amour, miséricorde,...), il semble qu'ils ne contiennent pas de bases philosophiques *stricto sensu* pour la pratique de la charité ou de la solidarité, en tant qu'ils sont avant tout l'expression de prières, de louanges ou de méditations personnelles et non un enseignement ayant une portée collective.

Avec le Nouveau Testament, le commandement divin n'est plus le médiateur indispensable entre les hommes. L'amour du prochain dépasse le respect de la Loi - qui n'en demeure pas moins fondamental - dans ce qui doit être la motivation première de la charité. C'est le changement qu'annonce le Christ en proclamant dans l'Évangile de Jean : « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15, 12). Tous les hommes seront jugés sur leur rapport aux pauvres parce que la miséricorde est le signe de l'amour : s'il n'y a pas d'amour humain, il n'y a pas de miséricorde divine car la vocation de l'homme est d'aimer puisqu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. En outre, la Bonne Nouvelle est annoncée en priorité aux pauvres. On remarquera cependant qu'au-delà des premiers commandements de souci de l'autre, pauvre et étranger, de l'Ancien Testament, s'opère avec l'enseignement du Christ une ouverture à d'autres catégories (malades, pécheurs,...) susceptibles de bénéficier à leur tour de la charité des fidèles.

Les évangélistes Matthieu et Luc sont souvent cités comme les « spécialistes des pauvres ». C'est chez eux que l'on trouve les Béatitudes (Mt 5, 3-12), la parabole de Lazare et de l'homme riche (Lc 16, 19-31), et celle du Bon samaritain (Lc 10, 25-37). Ces textes marquent une rupture avec l'« enseignement social » juif de l'époque en ce sens qu'il est donné au pauvre une dimension nouvelle dans la société : il ne doit plus être regardé et secouru par pitié mais par amour. En effet, ce n'est plus seulement la justice qu'il faut faire régner mais la charité. Cela induit la gratuité, qui suppose que l'on secoure son prochain sans même prendre conscience que l'on agit en conformité avec la Loi. Il convient également de s'attarder sur les deux passages du Sermon sur la montagne (Mt 25, 34-40 et Mt 25, 41-46), qui contiennent l'exemple et le contre-exemple de ce que doit être la pratique de la charité par les chrétiens. Au milieu de ce code de conduite très précis et exigeant que représente le Sermon sur la montagne, ces deux passages de l'Évangile sont le moment le plus « social » du Nouveau Testament. D'une manière similaire à ceux

de l'Ancien Testament, le texte décrit très concrètement les principaux domaines d'action que sont la nourriture, l'habillement, la santé, l'accompagnement spirituel et l'accueil des étrangers et des exclus. Mais le Christ va plus loin que ne le faisaient le Deutéronome ou Isaïe, puisqu'il lie directement le salut de l'âme du fidèle à l'application de ces commandements¹⁶, là où les auteurs véterotestamentaires restaient en quelque sorte plus « temporels » dans leurs punitions. Enfin, le Christ est juif dans toutes ses caractéristiques terrestres et est dès lors très certainement familier de la notion de Pauvre de Dieu, mais il donne cependant un critère d'action¹⁷ qui élargit l'horizon de la charité, puisque ce n'est plus seulement la figure du *pauvre* qui est mise en avant, mais celle, plus englobante, du *petit*.

Saint Paul, quant à lui, voit dans le Christ le pauvre par excellence, non pas du fait de sa naissance ou de sa famille mais à cause de sa prédication itinérante et de son heurt frontal avec le pouvoir temporel face auquel il semble *a priori* perdre. Dans la deuxième Épître aux Corinthiens, saint Paul rappelle le caractère nécessairement collectif de l'action sociale, déjà soulignée dans le Deutéronome¹⁸ : « de même que vous excellez en toutes choses, en foi, en parole, en connaissance, en zèle à tous égards, et dans votre amour pour nous, faites en sorte d'exceller aussi dans cette œuvre de bienfaisance. Je ne dis pas cela pour donner un ordre, mais pour éprouver, par le zèle des autres, la sincérité de votre charité » (2 Co 8, 7-8). Saint Paul donne à la notion de pauvreté une dimension spirituelle qui sera sans cesse développée par la suite : « car vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis » (2 Co 8, 9). Cette association de la puissance spirituelle du Christ à son apparente faiblesse temporelle traverse l'ensemble des écrits de Paul. Appliquée à la charité, elle incite à voir dans le pauvre, l'exclu ou, plus largement, le petit, un supérieur spirituel.

Les premiers temps de l'Église sont ceux des fondations théologiques de la foi chrétienne. Ils sont également le moment où les Pères de l'Église posent les principes devant guider l'action sociale des chrétiens. Basile le Grand (329-379) écrit ainsi : « il appartient à celui qui a faim le pain que tu gardes, à celui qui est nu le manteau que tu conserves dans tes coffres ». Saint Jean Chrysostome, au IV^e siècle également, se fondant sur l'image du Christ ressuscité nu, dénonce le contraste entre la richesse que l'on déploie pour l'ornementation d'une église et le dénuement total dans lequel on peut laisser son prochain. Il décrit ensuite les deux voies sur lesquelles il souhaite voir marcher l'Église et qui seront maintes fois répétées après lui : d'une part, l'Église est appelée à la pauvreté, d'autre part, la pauvreté appelle l'Église. La pensée de ces Pères grecs est reprise et formalisée par le concile de Lydda en 415.

¹⁶ Cf. « Et ils s'en iront, ceux-ci à une peine éternelle, et les justes à une vie éternelle. » (Mt 25, 46)

¹⁷ Cf. « En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Mt 25, 40)

¹⁸ Cf. Plus haut Dt 5, 14.

Saint Augustin achève au V^e siècle la révolution intellectuelle entamée par saint Paul puis par les Pères grecs des III^e et IV^e siècles. Avec Augustin, le pauvre ne doit pas seulement être pris en considération et respecté en tant qu'homme mais c'est la figure du pauvre elle-même, presque détachée de sa condition humaine, qui est valorisée et à laquelle le croyant doit chercher à ressembler. Elle atteint une dimension supérieure qui couvrait déjà auparavant, chez les Pères qui l'ont précédé mais elle s'épanouit pleinement dans ses écrits. Saint Augustin décrit la pauvreté comme une libération du cœur et de l'esprit capable de permettre la plus grande proximité possible avec Dieu¹⁹. Elle est dès lors le plus grand des dons de Dieu, fruit tout à la fois de l'amour, de la foi et de la raison.

Accueil, aide et amour envers l'autre sont ainsi au cœur des premiers enseignements bibliques et théologiques en matière de charité. Ils seront ensuite maintes fois repris, étudiés et discutés au cours des siècles suivants. Ils restent, dans leur originalité, le fondement sur lequel seront construits l'encyclique *Rerum novarum* et les textes de l'Église postérieurs formant la réflexion de l'Église autour de sa doctrine sociale.

TORRELL, Jean-Pierre, *La théologie catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.
SCHOOYANS, Michel, *Initiation à l'enseignement social de l'Église*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 1992.
DUCOURNEAU, Jean-Yves, *Jésus, l'Église et les pauvres*, Éditions des Béatitudes, 2010.

¹⁹ Cela se ressent tout particulièrement dans la règle de saint Augustin, rédigée à partir de plusieurs de ses lettres à une communauté qui lui demandait conseil.

Aux origines de la doctrine sociale de l'Église était le catholicisme social

Gabriel Dubois, 5A

Si ses racines poussent jusqu'à la source évangélique, en ce que son but premier est de fournir au chrétien les principes de réflexion, les critères de jugement et les directives d'action sur la base desquels promouvoir un « humanisme intégral et solidaire » (*Compendium de la doctrine sociale de l'Église*) et en cela participer à l'accomplissement du Royaume de Dieu dans le monde ; et si l'on en retrouve les traces dans la longue tradition de l'Église, ce que nous appelons aujourd'hui doctrine sociale de l'Église, en tant que discours social conscient et accepté comme tel, est un corpus magistériel historiquement daté. Son acte de naissance officiel est le 15 mai 1891, date de publication de l'encyclique *Rerum Novarum* par le pape Léon XIII (1810-1903).

Léon XIII, par son encyclique, répondait aux nombreux appels de catholiques sociaux de par le monde, engagés dans le combat social pour soulager la misère ouvrière et mettre en place les structures de travail nécessaires à un labeur vécu chrétiennement. Mieux encore, elle résonnait comme le couronnement de trois quarts de siècle de réflexion doctrinale de laïcs et de clercs. A tel point que l'historien Anatole Leroy-Beaulieu (1842-1912), dans un vibrant article de la *Revue des deux Mondes*, du 17 décembre 1895, pourra écrire : « C'est ainsi que jamais à aucune époque, les laïcs n'ont eu plus d'influence dans l'Église ; et naturellement, avec les laïcs, devaient pénétrer dans le sanctuaire les préoccupations du dehors. »

De fait, si l'Église s'est toujours préoccupée des misères du monde ; si des chrétiens charitables, ont toujours eu à cœur de secourir les indigents ; l'éclosion de la

question ouvrière au début du XIX^e siècle et la révolution industrielle bouleversant les vieilles structures de travail héritées de la féodalité, il apparut que la charité individuelle, les actions de secours d'un saint Vincent de Paul, ne pouvaient plus suffire. Les structures sociales étaient bouleversées, l'ouvrier se trouvait, individu esseulé, face aux nouveaux modes de production, il fallait trouver une réponse nouvelle ; pour ainsi dire faire changer la charité sociale de niveau, et porter son action sur la structure même et non plus seulement sur les personnes. Ce fut l'œuvre des catholiques sociaux.

Par souci de concision, on traitera essentiellement des origines du catholicisme social français, qui nous intéresse tout particulièrement par son influence sur notre histoire personnelle et son rôle majeur dans la prise en compte de la question sociale par Rome. On doit cependant mesurer que le catholicisme social fut un phénomène historique plus large, touchant également les communautés catholiques belges, allemandes, américaines et d'autres États. Rappelons-nous ainsi que la Tour du Pin (1834-1924) et Albert de Mun (1841-1914), prisonniers de guerre en Allemagne en 1870, prendront conscience de la question sociale à la lecture des ouvrages de Mgr von Ketteler (1811-1877), pionnier en la matière Outre-Rhin.

I

L'historien Jean-Baptiste Duroselle (1917-1994), plus connu pour son *Histoire diplomatique de 1919 à nos jours*, soutint en 1951 une brillante thèse sur *Les origines du catholicisme social en France*, donnant pour origine de ce mouvement, dans l'hexagone du moins, l'article de l'abbé Félicité de Lammenais (1782-1854), sur la question ouvrière et le recul de la foi dans les milieux ouvriers, dans la gazette légitimiste *Le Drapeau blanc*, en 1822. Ce premier article de celui qui, évoluant vers le libéralisme politique allait fonder la revue *L'Avenir*, posait la question de la condition ouvrière. Il y écrit ainsi que « la politique moderne ne voit dans le pauvre qu'une machine à travail », portant le doigt sur l'utilitarisme mercantile des nouvelles industries et s'inspirant clairement des thèses en la matière de Louis de Bonald (1754-1840). Il ouvrait la voie à de nombreuses études où le catholicisme social se dessinerait. Ce premier mouvement avance en ordre dispersé, fruit d'initiatives personnelles de laïcs et de clercs, on peut cependant assez rapidement le découper en quatre courants, dominés chacun par un point commun dans la méthode d'action préconisée :

- ❖ Les catholiques sociaux progressistes et socialistes, que l'on peut voir comme les lointains précurseurs de la démocratie chrétienne, de par les idéaux politiques qu'ils promeuvent au-delà du combat social, parfaitement représentés par Philippe Buchez (1796-1865), catholique convaincu, bien qu'agitateur *carbonari*, sociologue et historien autodidacte, il s'inspire du fouriérisme, et du saint-simonisme utopistes et socialisants. L'idée principale qui meut ce premier courant, est la

crainte d'un soulèvement général des pauvres contre les riches si la question sociale n'est pas réglée. Fondateurs de journaux dissidents, mais également promoteurs de patronages et d'ateliers, leurs orientations politiques en feront des victimes toutes choisies lors de la répression des soulèvements populaires de juin 1848 à Paris.

- ❖ Les catholiques sociaux libéraux, représentés par Lamennais, après qu'il s'est éloigné de la mouvance royaliste ultra, mais aussi le bienheureux Frédéric Ozanam (1813-1853) fondateur de la Société Saint Vincent de Paul en 1832, le père dominicain Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861) et Charles de Montalembert (1810-1870) dans une moindre mesure. Leur combat se voudra avant tout intellectuel, militant pour la cause ouvrière et les libertés politiques, notamment de la presse, de l'enseignement et pour le suffrage universel. Dans les colonnes de *L'Avenir*, Lamennais montre cependant bien que la question sociale demeure au centre de sa réflexion :
 - « La question des pauvres n'est pas seulement une question d'économie politique, mais une question de vie et de mort pour la société [...], plus que jamais, l'une de celles qui appellent en Europe une prompt solution. » Le catholicisme, « par sa puissance 'affranchissante' ... délivre l'homme du joug de l'homme. »
 - Ce premier mouvement sera fortement secoué par les évolutions personnelles de ses fondateurs, notamment après la condamnation du journal *L'Avenir* par le pape Grégoire XVI (1765-1846) en 1832. Lamennais refuse de se soumettre, politise son combat, l'orientant vers la défense d'idéaux démocratiques avancés, tandis que Lacordaire, Ozanam et Montalembert demeurent fidèles à Rome. Poussant jusqu'au bout son raisonnement, déçu, blessé, Lamennais finira par quitter l'état religieux.
- ❖ Les catholiques sociaux conservateurs ou contre-révolutionnaires sont appelés à la plus grande postérité durant le XIX^e siècle, au détriment des deux autres mouvements, brisés dans les événements de 1848. Cette dernière frange est essentiellement connue grâce à trois auteurs de renom, le sociologue corporatiste et positiviste Frédéric Le Play (1806-1882), conseiller d'État sous le Second empire et considéré comme l'un des pères de la sociologie française ; René de La Tour du Pin, officier, co-fondateur des cercles catholiques d'ouvriers après 1870, avec un autre officier légitimiste, Albert de Mun. Ces trois auteurs contribuent par leurs réflexions et leur action concrète à l'émergence d'une pensée sociale catholique structurée en France, ordonnée autour de revues, mais également de mouvements sociaux actifs, tant et si bien qu'ils peuvent être vus, d'une certaine manière, comme des pères lointains du syndicalisme chrétien du XX^e siècle. Mais l'on ne doit pas pour autant oublier les pionniers, comme le préfet du département du Nord sous la Restauration, Alban de Villeneuve-Bargemont (1784-1850), légitimiste, auteur d'ouvrages sur le paupérisme et d'une *Histoire de*

l'économie politique. De même, puisqu'il s'agit de catholiques contre-révolutionnaires, essentiellement légitimistes, on doit bien conserver en mémoire, comme un encouragement à leur combat, les œuvres de soutien aux indigents des princes durant la Restauration, et les manifestes d'Henri V (1820-1883), le comte de Chambord²⁰, sur le sort des ouvriers. Cette dernière école de pensée est sans doute la plus intéressante, dans la finesse de son analyse sociologique, le réalisme de ses réponses, le poids de son engagement politique et sa postérité, parfois surprenante, puisque les démocrates chrétiens français, *nolens volens*, sont les lointains dépositaires de leur héritage.

- ❖ Enfin, dernier visage du catholicisme social, son aspect profondément dirigiste, voir technocrate, et planificateur, qui restera une marque de fabrique de certains milieux catholiques, ou proches de la pensée chrétienne, jusque dans l'entre-deux guerres, avec par exemple les courants « non-conformistes », personnalistes et inspirateurs, dans une certaine mesure, aussi bien des programmes sociopolitiques de Vichy que de ceux des mouvements de résistance, lors de la Libération. En effet, pour régler la question sociale, les catholiques sociaux de tous bords ont ceci en commun qu'ils prônent un modèle peu ou prou planificateur, la mise en place de colonies agricoles, l'intervention de l'État dans l'enseignement, le système de santé et l'économie, au moins au niveau législatif, pour régler de façon dirigiste la question sociale, instaurer des assurances, des patronages, un salaire minimum et des congés, etc. Même s'ils laissent une marge de manœuvre importante à l'initiative personnelle et aux libertés, ce qui les distingue profondément des socialistes quant à la méthode, ils font la part belle à l'État.

Cette description établie, on doit relever l'angle de prise de conscience de la question sociale chez ces catholiques engagés. Ainsi, tous la perçoivent au contact direct de la misère ouvrière et de la paupérisation. Ce ne sont donc pas des théoriciens abstraits, ils ont compris un problème après s'y être confrontés. Disciple de Lamennais, Charles de Coux, ancien émigré, marqué par le malthusianisme anglo-saxon, a ressenti toute l'importance de la question sociale « au spectacle du paupérisme dans les pays protestants. » Il ressent dès lors le sentiment d'une opposition entre patrons et ouvriers et voit dans la seule morale catholique la solution à apporter à la misère du prolétariat.

De son côté, Alban de Villeneuve-Bargemont ressent dans sa chair la douleur de la misère ouvrière et en retire les mêmes conclusions que Charles de Coux en dépit de la divergence d'opinions politiques évidentes, entre ce préfet légitimiste ardemment catholique et ce libéral revenu au catholicisme sous le Premier Empire. Anatole Leroy-Beaulieu a souligné l'investissement de ces aristocrates d'Ancien Régime pour la cause ouvrière : « Il y a partout beaucoup d'aristocrates de naissance parmi les fauteurs des

²⁰ Petit-fils de Charles X.

revendications ouvrières ; on sent parfois chez ces nobles patrons du « quatrième état », comme une pointe de rancune féodale contre le règne usurpateur du bourgeois ».

II

En demeurant dans la genèse du catholicisme social, une étude de cas fort intéressante est celle de la Société de Saint-Joseph, fondée à Paris en 1822 par l'abbé Lowenbruck, en ce qu'elle illustre parfaitement les comportements symptomatiques de ce courant au XIX^e siècle, et la mentalité qui présidera à l'élaboration de ses théories. L'idée première est simple, face à l'instabilité du travail et à la détresse morale ouvrière, la Société a pour but de fournir aux artisans catholiques de Paris des « ouvriers honnêtes », c'est-à-dire préservés du « péché du temps », comme la promotion d'idées révolutionnaires, la fréquentation des tripots et bordels ou l'alcoolisme. Pour ce faire, elle encadre la vie des ouvriers, par des activités réputées « innocentes », des cours de type scolaire ayant pour but leur instruction, des exercices spirituels et une formation technique afin d'en faire des ouvriers qualifiés compétents. Le logement était gratuit pour ces ouvriers souvent d'origine provinciale et sans attaches parisiennes. La perspective du chômage, quant à elle, était improbable, les ouvriers étant « placés » auprès de leurs ateliers. Dans la Société elle-même les ouvriers se cotisent, au sein d'une caisse commune, permettant de leur offrir un appui financier en cas de maladie. Rapidement, l'œuvre de l'abbé Lowenbruck est placée sous la protection de la duchesse de Bourbon, qui subventionne des lits d'hôpitaux pour les ouvriers. Forte de son succès parisien, elle se développe en province où artisans et entrepreneurs s'investissent dans son bon fonctionnement au côté de leurs ouvriers. Sur ce même modèle de la Société de Saint-Joseph, se mirent en place des écoles d'apprentis, pour les jeunes ouvriers venus de province à Paris. On est éclairé par cet exemple représentatif, en ce qu'il montre le souci de formation professionnelle, d'assistance sociale et de secours spirituel qui caractérisera le patronat catholique paternaliste, dans une démarche d'union des classes et non d'opposition. Ce principe d'union sera également mis en pratique par La Tour du Pin et Mun dans le cadre des cercles catholiques d'ouvriers. Ceux-ci sont ouvertement corporatistes, et cherchent à transcender les clivages sociaux, en opposition au libéralisme et au socialisme, que La Tour du Pin dans ses *Aphorismes de politique sociale*, renvoie dos à dos comme deux adversaires du bonheur ouvrier et de la paix publique.

Si La Tour du Pin est surtout connu pour son œuvre intellectuelle, il faut retenir chez Mun l'homme d'action, véritable fondateur de ces cercles catholiques d'ouvriers, forts de plusieurs dizaines de milliers de membres. Député, il défendra la création de syndicats mixtes, dans la ligne de l'esprit corporatiste dépassant la lutte des classes. Son succès dans ce domaine n'est que partiel, car si les syndicats mixtes sont créés, il n'obtient pas qu'ils puissent recevoir des dons et legs et ainsi posséder un patrimoine financier afin d'entretenir des caisses d'assurance maladie, chômage et vieillesse. En 1887, soucieux de

la stabilité des milieux ruraux et de la préservation du patrimoine familial, il défend, à la Chambre, deux propositions de loi sur l'indivisibilité du domaine agricole et l'insaisissabilité des petites exploitations, sans résultat pour la première mais avec succès pour la seconde. Son œuvre législative va plus loin, défenseur du repos dominical en 1890, de l'arrêt de travail obligatoire et indemnisé pour les femmes enceintes en 1892, il parviendra également à faire repousser à 13 ans l'interdiction du travail des enfants. Militant, il fonde l'Association catholique de la jeunesse française (140 000 adhérents en 1914), appelée à un brillant avenir et premier des mouvements d'Action catholique, inspiratrice donc de la JOC ou de la JAC²¹. Par obéissance au Saint-Siège, il se rallie à la République en 1892.

On voit qu'au fil du siècle le mouvement catholique social prend de l'ampleur, s'étoffe d'une solide doctrine qui sera abondamment reprise par d'autres courants d'idées, voire des régimes politiques aux destins pour le moins divers. Courant de pensée, il est aussi centre d'actions, force de proposition, et se place en bonne place dans la défense des plus déshérités. Catholique, il n'en a pas que le nom. Pour s'en convaincre, on doit méditer cette maxime de Frédéric Le Play : « La première pierre de la réforme sociale, c'est le Décalogue ».

C'est un fait notable que la plupart de ces catholiques sociaux, à commencer par les rédacteurs de *L'Avenir*, feront le pèlerinage de Rome, pour présenter respectueusement leur combat au pape. La rencontre personnelle et répétée entre les chefs des mouvements, mais également des délégations d'ouvriers, et les souverains pontifes, Pie IX (1792-1878) et Léon XIII, tient une place majeure dans la réponse de ce dernier à leurs attentes par la publication de l'encyclique *Rerum novarum*.

Anatole Leroy-Beaulieu, une fois de plus, donne le ton : « Léon XIII, cédant aux pieuses instances de ses fils, a rédigé en latin pour l'universalité de l'Église, afin de donner plus d'unité à l'action catholique, une solennelle consultation sur des problèmes remués, depuis des années, loin des académies romaines, par des évêques tels que Ketteler, Manning ou Gibbons, par des curés tels que Winterer, par des laïcs, fils d'anciennes familles ou fils du peuple, tels que de Mun ou Decurtins. Allemands, Belges, Suisses, Autrichiens, Américains, Français même, les catholiques pour s'attaquer à la question sociale, n'avaient pas attendu le mot d'ordre de Rome. »

Du jour où Rome parlait, donnant une doctrine sociale en tant que telle à l'Église, le combat changeait de dimension et payait les efforts entrepris depuis les années 1820 par les catholiques sociaux. C'est une autre aventure qui débutait, dans la continuité de la précédente, celle de la démocratie chrétienne et du syndicalisme chrétien, arc-boutée sur un corpus magistériel appelé à croître sous les pontificats suivants.

²¹ La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) et la Jeunesse agricole catholique (JAC) sont des émanations de l'Action catholique fondées respectivement en 1924 et 1929 qui constituent des associations d'éducation populaire s'adressant aux jeunes ouvriers et agriculteurs.

Ouvrages de référence

DUROSELLE, Jean-Baptiste, *Les début du catholicisme social en France (1822-1870)*, Presses Universitaires de France, 1951, Paris

Ouvrage complet, aux références foisonnantes, son intérêt principal réside dans l'étude minutieuse de chacun des grands courants catholiques sociaux, aussi bien dans la doctrine que les œuvres engagées.

HOOG, Georges, *Histoire du catholicisme social en France, De l'encyclique « Rerum novarum » à l'encyclique « Quadragesimo anno »*, Éditions Domat-Montchrestion, 1942, Paris

Ouvrage plus synthétique, il donne une vision de long terme, en amont et en aval de Rerum novarum, par l'étude du catholicisme social français de l'après 1870 et les suites de l'encyclique de 1893 jusqu'au pontificat de Pie XI.

Synthèse actualisée

MAYEUR, Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne, principes romains, expériences françaises*, Le Cerf, 1986, Paris

Quoique décevante par certains aspects, notamment dans le traitement fait de l'école légitimiste et sur l'étude des origines du catholicisme social avant 1848, cette synthèse demeure aujourd'hui la plus abordable et la plus complète sur le sujet.

Pour l'aspect plus politique de la question

DREYFUS, François-Georges, *Histoire de la démocratie chrétienne en France, De Chateaubriand à Raymond Barre*, Albin Michel, 1988, Paris

Pour une première approche, il s'agit d'une excellente synthèse sur le pan politique de l'engagement social catholique, notamment concernant les mouvements très méconnus de l'entre-deux guerres.

La doctrine sociale de l'Église et l'Histoire

William Augu, 2A

La doctrine sociale de l'Église connaît un engouement certain. La publication de son *Compendium* par le Conseil Pontifical Justice et Paix en 2005, sa démocratisation par les médias et institutions catholiques et la lettre encyclique *Caritas in veritate* de Benoît XVI sont emblématiques de l'intérêt renouvelé pour cette doctrine et de son actualité. Ce caractère toujours actuel de la doctrine sociale de l'Église lui est inséparable et est sans doute à l'origine de sa redécouverte : la doctrine sociale de l'Église s'inscrit toujours dans notre Histoire.

Dans sa lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis* (1987), le pape Jean-Paul II écrit que la doctrine sociale de l'Église n'est pas un programme politique et économique de solutions techniques mais un outil en elle-même ; elle n'est pas une troisième voie entre marxisme et libéralisme mais la « *formulation précise des résultats d'une réflexion attentive sur les réalités complexes de l'existence de l'homme* »²². Elle n'est pas non plus une idéologie mais une théologie. La doctrine sociale de l'Église se fonde sur la Révélation chrétienne, mais elle a aussi un fondement philosophique et anthropologique qui s'appuie sur la loi naturelle. En 1971, dans sa lettre apostolique *Octogesima adveniens*, le pape Paul VI a défini la doctrine sociale de l'Église en ces termes : c'est un ensemble constitué par « *des principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action* »²³.

Que recouvre l'expression « doctrine sociale de l'Église » ? La « doctrine » renvoie au contenu du Magistère de l'Église et à l'enseignement des papes. Si la doctrine sociale

²² Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, §41, 1987

²³ Paul VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens* au cardinal Roy, Président du Conseil Pontifical pour les laïcs et de la Commission « Justice et Paix » à l'occasion du 80^e anniversaire de *Rerum novarum*, §4

de l'Église s'enrichit par des contributions particulières d'évêques ou de théologiens, elle repose essentiellement sur le Magistère pontifical et conciliaire qui constitue l'origine des textes étudiés et cités dans cet article. Elle est ensuite marquée par l'adjectif « sociale » : elle concerne donc tout ce qui affecte les classes sociales, la production économique ou l'usage des biens, mais bien plus largement, et en vertu de la loi naturelle, tout ce qui relève de l'agir social : la politique, l'économie, la famille, la communauté internationale.

Malgré les contenus à caractère social publiés par l'Église et ses ministres au fil des siècles, l'on considère généralement que la doctrine sociale de l'Église s'est développée à partir de l'encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII (1891). Celle-ci a été écrite en réaction à la « question sociale » posée par l'apogée de la révolution industrielle du XIX^e siècle. Par son enracinement dans les Écritures, et son développement significatif à partir de 1891, la doctrine sociale de l'Église s'inscrit toujours dans l'Histoire universelle. Elle se développe dans l'Église et – c'est l'objet de cet article – en réponse aux tendances, aux événements, aux grandes évolutions historiques que connaissent les sociétés dans les domaines politiques, économiques, sociaux et culturels. Mais, dans son rapport à l'Histoire universelle, elle vise en dernier ressort le salut des hommes qui commence dans l'Histoire avec l'intervention de Dieu par son Fils ; c'est l'avènement du Royaume de Dieu qui se réalisera pleinement en Dieu²⁴. La doctrine sociale de l'Église est ainsi un instrument au service de « *la transformation du monde en réponse aux signes des temps, en indiquant avant tout que l'amour mutuel, dans la participation à l'amour infini de Dieu, est la fin authentique, historique et transcendante de l'humanité. L'agir humain dans l'histoire est en soi significatif et efficace pour l'instauration définitive du Royaume, même si ce dernier reste un don de Dieu, pleinement transcendant* »²⁵.

Aussi est-il important d'approfondir le lien de la doctrine sociale de l'Église avec l'Histoire du monde et de l'Église, en mettant en perspective les faits historiques – ces « signes des temps » qui sont à l'origine du développement de la doctrine sociale de l'Église jusqu'à aujourd'hui – qui participent de l'Histoire universelle significative de l'agir divin.

A cette fin, une première analyse décrira l'évolution du traitement de la « question sociale » proprement dite, à partir de l'encyclique *Rerum novarum* et jusqu'au XXI^e siècle. C'est ainsi que se crée, par accumulation, une chaîne de documents doctrinaux dont la succession permet d'intégrer le contenu passé et de l'innover un peu plus, quoiqu'en restant fidèle au même fil directeur qu'est la question sociale.

²⁴ cf. Épître aux *Romains*, 8.

²⁵ Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §55-58, éd. Cerf, Paris, 2008.

Dans un second temps, en raison de l'émergence des totalitarismes au cours des années trente, l'article voudra mettre en lumière le contenu doctrinal produit en réaction à ces nouveaux dangers. Celui-ci constitue un pivot dans le développement de la doctrine sociale de l'Église et préfigure l'élargissement des objets d'étude de celle-ci en englobant les phénomènes nouveaux de l'après-guerre.

Nous aborderons donc, dans un troisième chapitre, une seconde chaîne de documents doctrinaux qui, sur le modèle de la première, composent un contenu renouvelé et enrichi de nouveaux objets propres aux temps actuels.

I. La question sociale de la fin du XIX^e siècle suscite, par la publication de *Rerum novarum*, une première chaîne de documents magistériels marquée par le travail humain et la « question ouvrière ».

De 1891 jusqu'à nos jours, l'Église fait une analyse sans cesse renouvelée de la « question sociale », c'est-à-dire l'ensemble des nouveaux enjeux économiques et sociaux soulevés au début du XX^e siècle, puis pendant les Trente Glorieuses, et enfin depuis la chute du Mur de Berlin par les mutations industrielles et technologiques à partir desquelles se développent de nouvelles idéologies sociales.

La « question ouvrière » de la fin du XIX^e siècle jusqu'au milieu du XX^e siècle : *Rerum novarum* (1891) et *Quadragesimo anno* (1931)

La deuxième moitié du XIX^e siècle voit s'articuler la fin de la première révolution industrielle et le début de la seconde. Marquées par un libéralisme économique individualiste et par le scientisme, celles-ci développent à une échelle toujours plus grande les capacités de production, de sorte que l'ensemble des personnes qui y contribuent forment une nouvelle classe sociale pauvre et nouvellement urbaine : le prolétariat. Les inégalités entre celui-ci et les classes moyennes ou bourgeoises sont de plus en plus criantes, accordant ainsi aux mouvements socialistes divers une plus grande audience. Les catholiques sociaux²⁶, inquiets de la paupérisation du prolétariat et de la rupture des liens traditionnels tels la pratique religieuse et l'unité familiale au sein de cette nouvelle classe, appellent l'Église à une forte prise de position. Inquiet de la nouvelle division du corps social, le pape Léon XIII publie alors l'encyclique fondatrice de la doctrine sociale de l'Église contemporaine : *Rerum novarum*²⁷. Il sera suivi par le pape Pie XI qui, dans son

²⁶ cf. Gabriel DUBOIS, « Aux origines de la doctrine sociale de l'Église était le catholicisme social ».

²⁷ « Des choses nouvelles »

encyclique *Quadragesimo anno* célébrant le quarantième anniversaire de la première, approfondira la vision de l'Église sur la « question ouvrière » et développera la notion d'ordre social chrétien face aux idéologies émergentes. D'un côté, ces deux encycliques condamnent fermement le socialisme révolutionnaire et scientiste « *souverainement injuste* » (*Rerum novarum* §3). En effet, en matière de propriété, *Rerum novarum* affirme que ce dernier enlève aux ouvriers tout espoir d'agrandir leur patrimoine²⁸. Léon XIII affirme même que la réalisation de cet espoir est un droit naturel, car l'homme n'est pas mû par la nature, au contraire de l'animal, mais par l'esprit ou la raison. Mais, contre un libéralisme trop individualiste, Léon XIII et Pie XI rappellent que la propriété implique des devoirs car « *le droit de propriété ne se confond pas avec son usage* » (*Quadragesimo anno* §52) : la propriété se partage entre ce qui est nécessaire, ce qui est convenable et obéit à la bienséance, et ce qui est superflu. Il y a donc un caractère public de la propriété privée : elle sert les relations sociales entre les personnes par le respect de la bienséance et les pauvres par la l'utilisation charitable du superflu. A la propriété sont attachés les rapports entre travail et capital²⁹, aussi importe-t-il donc « *d'attribuer à chacun ce qui lui revient et de ramener aux exigences du bien commun ou aux normes de la justice sociale la distribution des ressources de ce monde* » (*Quadragesimo anno* §63), selon plusieurs considérations³⁰. Ces rapports entre l'individuel et le collectif économique s'inscrivent dans une certaine organisation de la société. En premier lieu l'État est légitimé à intervenir dans la vie économique et sociale pour préserver le salut public « *de la communauté* » et l'intérêt privé « *des parties* » que sont l'individu et la famille (*Rerum novarum* §28), préserver les travailleurs contre « *les fardeaux iniques et les conditions indignes et dégradantes* » (§29), protéger les mœurs « *des ouvriers contre les artifices de la corruption* » et sauvegarder les propriétés privées « *contre le péril de la rapine* » (§30). Mais « *les patrons et les ouvriers eux-mêmes pouvaient singulièrement aider à la solution de la "question sociale" par toutes les œuvres propres à opérer un rapprochement entre les deux classes* » (*Quadragesimo anno* §32) comme des associations professionnelles regroupant les travailleurs et parfois les patrons avec les travailleurs. Ces associations doivent viser « *le perfectionnement moral et religieux comme l'objet principal* » car cela permettra de « *déterminer les relations mutuelles à établir entre les membres pour obtenir la paix et la prospérité de la société.* » (*Rerum*

²⁸ « La raison intrinsèque du travail entrepris par quiconque exerce un métier, le but immédiat, visé par le travailleur, c'est d'acquérir un bien qu'il possèdera en propre et comme lui appartenant. [...] Si donc il est arrivé à faire quelques épargnes et les a réalisées dans un champ, ce champ n'est assurément que du salaire transformé. [...] Ainsi cette conversion de la propriété privée en propriété collective n'aurait d'autre effet que de rendre la situation des ouvriers plus précaires » (*Rerum novarum* §4)

²⁹ « Quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous » (*Rerum novarum* §7)

³⁰ « Léon XIII avait justement observé que la détermination du juste salaire ne se déduit pas d'une seule mais de plusieurs considérations » (*Quadragesimo anno* §70-73) : la subsistance de l'ouvrier et de sa famille (§76-78), la situation de l'entreprise (§79-80) et les exigences du bien commun (§81-82)

novarum §35). De fait, l'Église affirme sa légitimité à aborder le sujet de la question sociale³¹.

L'approfondissement de la doctrine sociale de l'Église de l'après-guerre jusqu'à la fin des Trente Glorieuses : *Mater et magistra* (1961) et *Octogesima adveniens* (1971)

Dans cette période dite des Trente Glorieuses, les mutations sociales se suivent les unes aux autres et obligent l'Église à produire de nouveaux critères de jugement pour un monde changeant. Deux documents, célébrant l'anniversaire de *Rerum novarum* et rappelant les ajouts de leurs prédécesseurs, ont été publiés pendant cette période de croissance mondiale : la Lettre encyclique de Jean XXIII *Mater et magistra* et la Lettre apostolique de Paul VI *Octogesima adveniens* au cardinal Roy, président du Conseil des laïcs et de la commission pontificale Justice et Paix. *Mater et magistra* revient beaucoup sur les enjeux développés dans *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*, mais en actualise les principaux points et donne des accents nouveaux à l'aune des changements de l'après-guerre. En matière d'économie de marché, l'encyclique affirme que la concrétisation de celle-ci est prioritaire mais reste soumise à l'impératif de « l'ordre moral » et du « bien commun » permettant à l'État d'intervenir alors que l'accroissement des richesses risque de creuser les inégalités³². Jean XXIII accompagne et fonde l'intervention étatique sur le principe de subsidiarité qu'il affirme avec force : « cette intervention de l'État pour encourager, stimuler, coordonner, suppléer et intégrer s'appuie sur le principe de subsidiarité, formulé par Pie XI³³ » (§53). Le principe de subsidiarité permet le juste accompagnement de la « socialisation » (§59-67) c'est-à-dire l'extension de la dimension des relations sociales de la famille et du petit groupe à la région, l'État et finalement au monde entier. Jean XXIII s'attarde également sur les structures qui doivent permettre la participation, la décision et *in fine* l'épanouissement des travailleurs dans l'entreprise³⁴. Le pape ajoute un nouvel aspect à la

³¹ « C'est dans l'amour fraternel que s'opérera l'union. [...] L'Église ne se contente pas d'indiquer où se trouve le remède, elle l'applique de sa propre main. [...] Elle apporte à cette œuvre un très utile concours par le fait de travailler à ramener les hommes à la vertu. [...] L'Église, en outre, pourvoit encore directement au bonheur des classes déshéritées, par la fondation et le soutien d'institutions qu'elle estime propre à soulager la misère. » (*Rerum novarum* §21-24)

³² « Il faut en premier lieu poser que, dans le domaine économique, la priorité revient à l'initiative privée des individus. Mais l'intervention du pouvoir civil est, elle aussi, nécessaire pour promouvoir un juste accroissement de la production en vue du progrès social et au bénéfice de tous les citoyens » (*Mater et magistra* §51-52).

³³ « de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. L'objet naturel de toute intervention en matière sociale et d'aider les membres du corps social, et non pas de les détruire et de les absorber. » (Pie XI, *Quadragesimo anno* §88)

³⁴ « Ce n'est pas seulement dans la répartition des richesses produites par le travail que la justice doit être observée, mais aussi dans les conditions où se déroule la production. [...] C'est pourquoi, si les structures et le fonctionnement d'un système économique sont de nature à compromettre la dignité humaine de ceux qui s'y emploient, Nous jugeons ce système injuste, même si les richesses produites atteignent un niveau élevé

question sociale en traitant longuement du secteur de l'agriculture, qui semble être le grand perdant de la croissance économique³⁵. Enumérant plusieurs leviers d'action possibles pour le monde agricole – équipement physique et culturel, fiscalité, crédit et protection des prix (§125-143) – Jean XXIII demande une reconsidération de la noblesse de cette profession qui se « *dérone dans le temple majestueux de la Création* » (§144) et rappelle la nécessité de l'association, en particulier pour les entreprises familiales³⁶. Ces problèmes sont illustratifs des nouveaux problèmes sociaux que traite également Paul VI : le monde agricole est touché par un exode rural qui participe d'un phénomène plus large, l'urbanisation, dont Paul VI écrit dans *Octogesima adveniens* : « *le surgissement d'une civilisation urbaine, qui accompagne la montée de la civilisation industrielle, n'est-il pas en effet un véritable défi jeté à la sagesse de l'homme, à sa capacité d'organisation, à son imagination prospective ? Dans cette croissance désordonnée, en effet, de nouveaux prolétaires prennent naissance.* » (§10). Paul VI traite également de la catégorisation des personnes dans les populations, faisant naître autant de questions sociales que de catégories : en témoignent la jeunesse³⁷, la femme³⁸ ou les travailleurs³⁹. Face à tous ces grands enjeux, Jean XXIII et Paul VI précisent la place et l'importance de la doctrine sociale de l'Église, qui ne saurait être une « troisième voie » entre libéralisme individualiste et socialisme marxiste. Elle « *n'intervient pas pour authentifier une structure donnée ou pour proposer un monde préfabriqué, [elle] ne se limite pas non plus à rappeler quelques principes généraux : [elle] se développe par une réflexion menée au contact des situations changeantes de ce monde, sous l'impulsion de l'Évangile comme source de renouveau, dès lors que son message est accepté dans sa totalité et dans ses exigences. [...] Dans les situations concrètes et compte tenu des solidarités vécues par chacun, il faut reconnaître une légitime variété d'options possibles. Une même foi chrétienne peut conduire à des engagements différents* » (§42 ; 50). L'Église se voit renvoyée la question de sa place dans le monde, et de celle des chrétiens. Jean XXIII montre bien le rôle de l'Église : Mère et éducatrice qui doit « *rendre la civilisation moderne conforme à un ordre vraiment humain et aux principes de l'Évangile. [...] Nous sommes les membres vivants du Corps mystique du Christ, qui est l'Église. [...] Par là les principes chrétiens, tel le ferment de l'Évangile,*

et sont réparties selon les lois de la justice et de l'équité. [...] On doit tendre à faire de l'entreprise une véritable communauté humaine. » (*Mater et magistra* §82-83 ; 91).

³⁵ « Le processus est bien connu : le développement de l'économie entraîne une diminution du nombre d'agriculteurs pour une augmentation du nombre de travailleurs dans l'industrie et les services. [...] Il est certain que les ruraux quittent la terre en raison de la stagnation où ils se voient presque partout réduits, qu'il s'agisse de la productivité de leur travail ou de leur mode de vie. » (*Mater et magistra* §124)

³⁶ « En toutes circonstances, les agriculteurs doivent se sentir solidaires les uns des autres et d'unir en vue de créer des sociétés mutuelles et coopératives. » (*Mater et magistra* §146)

³⁷ « Partout le dialogue s'avère difficile entre une jeunesse porteuse d'aspirations, de renouveau et aussi d'insécurité pour l'avenir et les générations adultes. Qui ne voit là une source de conflits graves, de ruptures et de démissions, même au sein de la famille ? [...] » (*Octogesima adveniens* §13)

³⁸ « Un statut qui fasse cesser une discrimination effective et établisse des rapports d'égalité dans les droits et le respect de sa dignité est l'objet de recherches, parfois de revendications vives » (*Octogesima adveniens* §13)

³⁹ « L'on doit admettre le rôle important des syndicats : ils ont pour objet la représentation des diverses catégories de travailleurs, leur légitime collaboration à l'essor économique de la société, le développement du sens de leurs responsabilités pour la réalisation du bien commun » (*Octogesima adveniens* §14)

pénètrent intimement la société civile où nous vivons et travaillons » (§256 ; 258-260). Les chrétiens sont quant à eux encouragés à apporter leur concours à l'action de l'Église, et Paul VI insiste sur une certaine forme d'engagement : l'action politique⁴⁰. Celle-ci doit défendre le Bien commun, c'est-à-dire « *l'ensemble des conditions sociales permettant à la personne d'atteindre mieux et plus facilement son plein épanouissement* » selon la définition qu'en avait faite Jean XXIII, qui représente plus que la somme des intérêts particuliers. L'homme est le fondement, la cause et la fin de toutes les institutions sociales et de l'engagement dans la Cité et l'Église a « *le devoir de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile* » (*Gaudium et spes* §4, 1965). Ce développement de la doctrine sociale de l'Église sur la communauté politique et l'engagement des chrétiens au service de celle-ci est une extension du principe de responsabilité de l'homme dans les structures et intervient alors dans le contexte général de l'affrontement Est-Ouest. Il vise, face aux idéologies sociales, à sécuriser les fondements de la démocratie.

Le travail humain à l'épreuve du communisme matérialiste puis du libéralisme économiste : Jean-Paul II, *Laborem exercens* (1981) et *Centesimus annus* (1991)

Le monde connaît après la parenthèse des Trente Glorieuses de grands bouleversements comme l'alternance de crises économiques et de croissance qui modifient l'organisation du travail, thème central des deux encycliques *Laborem exercens* et *Centesimus annus* écrites par Jean-Paul II pour ces « choses nouvelles » qui se sont développées jusqu'à aujourd'hui. L'on ne saurait oublier qu'entre 1989 et 1991 l'URSS s'est effondrée, permettant à Jean-Paul II d'illustrer l'inadéquation de l'idéologie sociale marxiste par rapport à la vérité de la personne humaine demeurant dans le Christ, mais aussi d'alerter du danger que représente le libéralisme exacerbé galopant. Jean-Paul II a une vision large et complète du travail humain. Il commence son encyclique *Laborem exercens* en présentant une double conception anthropologique et théologique du travail : le travail, qui est certes une peine conséquente au péché originel⁴¹, est en premier lieu le prolongement du travail créateur de Dieu en vertu du commandement divin « *Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la* »⁴², et participe enfin à l'œuvre rédemptrice du Christ (*Laborem exercens* §27). Mais le travail a surtout une dimension sociale car « *la caractéristique de [celui-ci] est avant tout d'unir les hommes et c'est en cela que consiste sa force sociale : la force de construire une communauté* ». (§20,3). « *Le premier fondement de la valeur du travail est l'homme lui-même. [...] Le travail est avant tout "pour l'homme" et non "l'homme pour le travail"* » (§6,6) Ce célèbre principe extrait de *Laborem exercens* fonde une distinction importante dans le travail humain : celui-ci est partagé entre le travail objectif – le produit du travail – et le travail subjectif – l'activité de travail. Une telle distinction permet de centrer le travail

⁴⁰ « Le chrétien a le devoir de participer à l'organisation comme à la vie de la société politique » (*Octogesima adveniens* §24). « La politique est une manière exigeante – mais non la seule – de vivre l'engagement chrétien au service des autres » (*Octogesima adveniens* §46)

⁴¹ Gn 3, 17.

⁴² Gn 1, 28).

sur la personne et d'affirmer la primauté de la personne au travail – travail subjectif – sur les moyens et les techniques – travail objectif. Cette primauté de la personne sur les choses implique nécessairement une primauté du travail sur le capital. Tout en s'opposant à la collectivisation des moyens de production dont il a connu les conditions en Pologne soviétique, Jean-Paul II écrit : « *Les moyens de production ne sauraient être possédés contre le travail, et ne peuvent être non plus possédés pour posséder, parce que l'unique titre légitime à leur possession est qu'ils servent au travail.* » (*Laborem exercens* §14,5). Les droits des travailleurs, tels le juste salaire ou le droit d'association, trouvent leur source dans le fait que le travail soit une obligation et un devoir (§16,1), ce qui entraîne que tout chômage, même indemnisé, est un mal. Aussi le travail humain est-il indissociable de la personne humaine. Jean-Paul II analyse donc la notion communiste et libérale du travail des personnes dans la lettre encyclique *Centesimus annus* écrite pour le centenaire de *Rerum novarum*. Le Mur de Berlin s'est effondré, illustrant l'effondrement du communisme soviétique dont le pape analyse les causes : « *L'erreur fondamentale du "socialisme" est de caractère anthropologique. En effet il considère l'individu comme un simple élément, une molécule de l'organisme social, de sorte que le bien de chacun est subordonné au fonctionnement du mécanisme économique et social. [...] Si l'on demande d'où naît cette conception erronée de la nature de la personne humaine et de la personnalité de la société, il faut répondre que la première cause en est l'athéisme. [...] C'est de cette même racine de l'athéisme que découle le choix des moyens d'action propre au socialisme condamnée dans Rerum novarum. Il s'agit de la lutte des classes* » (§13). Mais l'effondrement du communisme a suscité la prolifération d'un libéralisme économique qui porte lui aussi des menaces. Jean-Paul II reconnaît au libéralisme des aspects positifs : la liberté des personnes et la stimulation qui est liée à leur responsabilisation personnelle⁴³, la capacité du marché à assurer une répartition efficace des ressources⁴⁴, le rôle d'un indicateur de bon fonctionnement de l'entreprise par le profit⁴⁵. Mais, si le libéralisme se définit exclusivement par le refus de considérer les biens qui par leur nature ne sont et ne peuvent être de simples marchandises, par une propriété privée des moyens de production opposée au travail et par l'analyse de la santé d'une économie sur le seul critère du profit, il peut mener à une certaine vision réductrice de l'homme – *l'homo oeconomicus*. Ces sociétés de consommation produisent d'autres formes d'aliénation : une aliénation dans la consommation qui propose à l'homme des « *satisfactions superficielles et fausses* » et une aliénation dans le travail par la seule valorisation de la production et du revenu (§41). Marxisme matérialiste et libéralisme économiste ont une racine commune et une même erreur : une mauvaise conception de la liberté, qui

⁴³ « L'économie moderne de l'entreprise comporte des aspects positifs dont la source est la liberté de la personne qui s'exprime dans le domaine économique comme en beaucoup d'autres » (*Centesimus annus* §32).

⁴⁴ « Il semble que, à l'intérieur de chaque pays comme dans les rapports internationaux, le marché libre soit l'instrument le plus approprié pour répartir les ressources et répondre efficacement aux besoins » (*Centesimus annus* §34).

⁴⁵ « L'Église reconnaît le rôle pertinent du profit comme indicateur du bon fonctionnement de l'entreprise. Quand une entreprise génère du profit, cela signifie que les facteurs productifs ont été dûment utilisés et les besoins humains correspondants convenablement satisfaits » (*Centesimus annus* §35).

conditionne celle-ci aux les évolutions économiques et sociales ou absolutise la capacité du choix individuel⁴⁶. Il s'agit alors de considérer non plus seulement l'action économique, mais aussi l'action politique qui doit être fondée sur deux principes : solidarité et subsidiarité (§15). Or, Jean-Paul II dépasse l'articulation État-économie pour aborder la question des régimes politiques eux-mêmes. « *L'Église apprécie le système démocratique, comme système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler leurs gouvernants, ou de les remplacer de manière pacifique lorsque cela s'avère opportun* » (§46) Le pape met en question la démocratie dans son rapport à la vérité transcendante, sans laquelle le régime peut verser dans le totalitarisme. Face à cela, l'Église doit tenir son rôle d'accompagnement et de témoignage. Jean-Paul II consacre la cinquième partie de *Laborem exercens* à des « éléments pour une spiritualité du travail ». On retrouve l'idée de prolongement par l'homme de la Création dans son travail⁴⁷, et le pape montre que le Christ est l'homme du travail⁴⁸. Enfin, dans *Centesimus annus*, Jean-Paul II ouvre une nouvelle voie d'évangélisation : la culture⁴⁹, qui « *personnalise* » la société et donne à l'homme une conception de lui-même et de son destin. « *C'est à ce niveau que se situe la contribution spécifique et décisive de l'Église à la véritable culture* » (§51). Ainsi l'Église a-t-elle constitué une première succession de documents magistériels centrée sur la question sociale telle que *Rerum novarum* l'abordait – c'est-à-dire en considérant la personne toujours en relations avec les cellules sociales que sont la famille, l'entreprise ou la société – chacun englobant et enrichissant un peu plus le dernier. La grille de lecture employée par *Rerum novarum* analyse beaucoup les situations et celles des personnes dans la collectivité à laquelle ils appartiennent : entreprise, association professionnelle, famille ou société. Cette vision inscrivant toujours la personne dans une cellule sociale perdurera dans cette première succession de textes de la doctrine sociale de l'Église, avec de moins en moins d'importance toutefois dans la mesure où l'expérience des totalitarismes et les tendances du monde de l'après-guerre font advenir l'individualisme.

Cette première chaîne de la doctrine sociale de l'Église se concentrant sur la question sociale de façon relativement restreinte – la question ouvrière puis le travail

⁴⁶ « L'erreur consiste en une conception de la liberté humaine qui la soustrait à l'obéissance à la vérité et donc aussi au devoir de respect des droits des autres hommes. Le sens de la liberté se trouve alors dans un amour de soi qui va jusqu'au mépris de Dieu et du prochain, dans un amour qui conduit à l'affirmation illimitée de l'intérêt particulier et ne se laisse arrêter par aucune obligation de justice » (*Centesimus annus* §17).

⁴⁷ « Car ces hommes et ces femmes qui, tout en gagnant leur vie et celle de leur famille, mènent leurs activités de manière à bien servir la société, sont fondés à voir un prolongement de l'œuvre du Créateur. » (*Laborem exercens* §25,4).

⁴⁸ « La sueur et la peine que le travail comporte nécessairement dans la condition présente de l'humanité offrent au chrétien et à tout homme qui est appelé, lui aussi, à suivre le Christ, la possibilité de participer dans l'amour à l'œuvre que le Christ est venu établir » (*Laborem exercens* §27,3).

⁴⁹ « Il est nécessaire que l'évangélisation s'insère dans la culture des nations, en affermissant sa recherche de la vérité et en l'aidant à accomplir son travail de purification et d'approfondissement » (*Centesimus annus* §50).

humain et la structuration des sociétés qui en est issue – les idéologies ont longtemps été analysées dans une perspective économique et sociale. Mais l'Église a également dénoncé leurs anthropologies perverses sous-jacentes avant et au cours de la Deuxième Guerre mondiale.

II. Les périls des années Trente et, de la Deuxième Guerre mondiale sont l'objet de textes magistériels qui constituent un pivot dans le développement de la doctrine sociale de l'Église et dont la postérité dépasse le contexte singulier dans lesquels ils sont inscrits.

Les années trente voient monter le communisme et le nazisme. Pour chacun de ces nouveaux dangers, le pape Pie XI publie les encycliques *Divini redemptoris* et *Mit brennender Sorge* pour condamner ces idéologies. Face à la fausse rédemption proposée par le nazisme et le socialisme, il s'agit de réaffirmer la « lumineuse doctrine de l'Église », ce qui marque la doctrine sociale de l'Église au-delà de la guerre 1939-1945.

La double condamnation du communisme soviétique et du nazisme

Le national-socialisme et le communisme sont tous deux dénoncés dans les encycliques de Pie XI comme constituant un néo-paganisme sinon un athéisme, par la proposition aux masses de nouveaux dieux ou d'une fausse rédemption. En effet, le national-socialisme a tendance à diviniser la race « des anciens Germains » et à idolâtrer son chef. Pie XI oppose à cela « *la foi en Dieu, premier et irremplaçable fondement de toute religion* » (*Mit brennender Sorge* §9), fustige « *une confusion panthéistique [qui identifie] Dieu et l'univers, abaissant Dieu aux dimensions du monde ou élevant le monde à celles de Dieu* » et la « *conception des anciens Germains d'avant le Christ [qui] met le sombre et impersonnel destin à la place du Dieu personnel [et] nie par le fait la Sagesse et la Providence de Dieu* » (§11). « *Dieu a, en souverain maître, donné ses commandements. Ils valent indépendamment du temps et de l'espace, du pays et de la race*⁵⁰ » (§14). Et le pape rappelle que seul le Christ est le vrai Roi, condamnant par là le culte du chef rendu en Hitler⁵¹ : « *aucun homme, même quand toute la science, tout le pouvoir, toute la force extérieure du monde seraient incarnés en lui, ne peut poser un fondement autre que celui qui a*

⁵⁰ « Seuls des esprits superficiels peuvent tomber dans l'erreur qui consiste à parler d'un Dieu national, d'une religion nationale ; seuls ils peuvent entreprendre la vaine tentative d'emprisonner Dieu, le Créateur de l'univers, le Roi et le législateur de tous les peuples [...] dans les frontières d'un seul peuple, dans l'étroitesse de la communauté de sang d'une seule race » (*Mit brennender Sorge* §15)

⁵¹ « Celui qui, dans une sacrilège méconnaissance des différences essentielles entre Dieu et la créature, entre l'Homme-Dieu et les enfants des hommes, ose dresser un mortel, fût-il le plus grand de tous les temps, aux côtés du Christ, bien plus, au-dessus de lui ou contre lui, celui-là mérite de s'entendre dire qu'il est un prophète de néant » (*Mit brennender Sorge* §21)

déjà été posé : le Christ⁵² ». L'encyclique *Divini redemptoris* n'est pas moins sévère : « le communisme est intrinsèquement pervers » (§58). Pie XI alerte les croyants, dont certains en Europe étaient séduits par le discours justicier et égalitaire, sur la fausse rédemption proposée par le communisme⁵³. La perversion intrinsèque au communisme est donc le présupposé matérialiste et athée de cette doctrine qui ampute la personne humaine de son rapport naturel à la transcendance, le dépouillant de sa liberté et de sa dignité. L'absence de la transcendance dans l'anthropologie matérialiste est indissociable de son égalitarisme qui, refusant « toute hiérarchie et toute autorité établie par Dieu, y compris l'autorité des parents » (§10), n'accepte d'autre hiérarchie que celle du système économique qui donne à la collectivité « le droit d'assujettir les individus au joug du travail collectif, contre leur propre volonté et, quand il faut, par la violence » (§12). Ce système enlève à l'homme sa singularité et dissout la cellule familiale en en faisant une « institution purement conventionnelle et civile, fruit d'un système économique déterminé [où] la proclamation du principe d'émancipation de la femme [...] retire aux parents le droit à l'éducation » par la dévolution du soin du foyer et des enfants à la collectivité (§11).

L'affirmation de la « lumineuse doctrine de l'Église » contre les idéologies marxiste et raciste

Face à toutes ces erreurs, Pie XI a rappelé dans ses deux encycliques les concepts chrétiens fondamentaux de la « lumineuse doctrine de l'Église », avec en premier lieu la vraie foi en Dieu⁵⁴. Cette doctrine s'ancre dans le droit naturel dont le pape réaffirme la vérité⁵⁵. A partir de ce droit naturel, le pape développe les convictions chrétiennes sur la nature de l'homme et de la famille : « L'homme a une âme spirituelle et immortelle ; il est une personne, admirablement pourvu par le créateur d'un corps et d'un esprit. [...] En cette vie et dans l'autre, l'homme n'a que Dieu pour fin dernière ; par la grâce sanctifiante, il est élevé à la dignité de fils de Dieu et incorporé au Royaume de Dieu dans le Corps mystique du Christ. [...] Comme le mariage et le droit à son usage naturel sont d'origine divine, ainsi la constitution des prérogatives fondamentales de la famille ont été déterminées et fixées par le Créateur lui-même, et non par les volontés humaines ni par les faits

⁵² 1 Co 3, 11.

⁵³ « La promesse d'un Rédempteur illumine la première page de l'histoire humaine [...]. Mais la lutte entre le bien et le mal continua à sévir dans le monde ; l'ancien tentateur n'a jamais cessé, par ses promesses fallacieuses, de tromper le genre humain. [...] Des peuples entiers sont exposés à retomber dans une barbarie plus affreuse que celle où se trouvait encore la plus grande partie du monde à la venue du Rédempteur. Ce péril si menaçant c'est le communisme bolchevique et athée, qui prétend renverser l'ordre social et saper jusque dans ses fondements la civilisation chrétienne. » (*Divini redemptoris* §1-3)

⁵⁴ « La foi à l'Église ne pourra se maintenir pure de toute falsification si elle n'est appuyée sur la foi à la primauté de l'évêque de Rome. [...] Si des hommes qui ne sont pas mêmes unis dans la foi au Christ viennent vous présenter la séduisante image d'une église nationale [allemande], sachez que ce n'est autre chose qu'un reniement de l'unique Église du Christ. » (*Mit brennender sorge* §26)

⁵⁵ « Dieu destina à l'homme à vivre en société comme sa nature le demande. Dans le plan du Créateur, la société est un moyen naturel, dont l'homme peut et doit se servir pour atteindre sa fin, car la société est faite pour l'homme et non pour la société. Ce qui ne veut pas dire que la société est subordonnée à l'utilité égoïste de l'individu, mais que c'est dans la société que se développent toutes les aptitudes individuelles et sociales données à l'homme par la nature. » (*Divini redemptoris* §29)

économiques » (*Divini redemptoris* §29). Pie XI fonde l'ordre moral « sur la foi en Dieu [où] repose la moralité de l'humanité. Toutes les tentatives pour ôter à la morale et l'ordre moral le fondement, solide comme le roc, de la foi et pour établir le sable mouvant des règles humaines, conduisent tôt ou tard individus et sociétés à la ruine morale. [...] La consciencieuse observation des dix commandements de Dieu et des préceptes de l'Église est pour chaque individu une incomparable école de discipline individuelle, d'éducation morale et de formation du caractère, une école qui exige beaucoup, mais pas trop. Le Dieu plein de bonté qui, comme le législateur, dit "tu dois" donne aussi par sa grâce "le pouvoir et le faire" » (*Mit brennender Sorge* §35). En matière d'ordre économique et sociale et d'intervention de l'État, le pape rappelle les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*.

La très grande postérité des documents écrits pendant la Deuxième Guerre mondiale

Ces textes sont ancrés dans un contexte historique précis, ce qui pose la question de leur postérité. Chacun d'eux comporte une adresse sinon une injonction par Pie XI aux catholiques, clercs ou laïcs, à la résistance et à la promotion des concepts chrétiens fondamentaux. Après ces avertissements du pape en 1937 présageant les bouleversements qui surviendraient deux ans plus tard, il est légitime de vouloir étudier leurs effets au cours de la guerre et au-delà. Dans l'encyclique *Mit brennender Sorge*, le pape adresse une parole particulière et « paternelle » à la jeunesse : « beaucoup d'entre vous, à cause de leur fidélité à la foi et à l'Église, à cause de leur affiliation à des associations religieuses, garanties par le Concordat, ont dû et doivent encore, Nous le savons, subir cette tragique épreuve de voir incomprise, suspectée, outragée, niée même, leur fidélité à la patrie, souffrir en outre toutes sortes de dommages dans leur vie professionnelle et sociale. [...] Nous crions à cette jeunesse : chantez vos hymnes à la liberté, mais n'oubliez pas pour autant la liberté des enfants de Dieu ! » (§44). L'appel de Pie XI s'étend, dans les deux encycliques, aux prêtres et religieux⁵⁶ et aux fidèles laïcs⁵⁷.

Son successeur, Pie XII, ne publie pas d'encyclique à caractère social, mais plutôt des radio-messages, par souci de modernité et d'accessibilité au plus grand nombre grâce à Radio Vatican. C'est à Noël 1942 que Pie XII s'exprime. En effet, « gardienne par volonté de Dieu et par mandat du Christ de l'ordre naturel et surnaturel, l'Église ne peut pas renoncer à protéger [ses enfants] contre toute erreur ou contre toute fausse interprétation ». Le pape postule que l'ordre

⁵⁶ « Et en particulier, Nous rappelons aux prêtres l'exhortation si souvent répétée, de Notre prédécesseur Léon XIII, d'aller à l'ouvrier : "Allez à l'ouvrier, spécialement à l'ouvrier pauvre, et en général, allez aux pauvres", suivant en cela les enseignements de Jésus et de son Église. [...] Si le prêtre ne va pas vers les ouvriers pour les mettre en garde contre les préjugés et les fausses doctrines ou pour les en détromper, ils deviendront une proie facile pour les apôtres du communisme. » (*Divini redemptoris* §61)

⁵⁷ « Nous avons devant les yeux la foule immense de Nos fidèles enfants, dans Nos fils et de Nos filles [...]. A eux tous, nous envoyons d'un cœur ému Notre paternel souvenir. Et d'abord aux membres des associations religieuses qui, courageusement et au prix, souvent, de douloureux sacrifices, sont restés fidèles au Christ. Nous adressons un salut particulièrement cordial aux parents catholiques. Les droits et les devoirs d'éducateurs conférés à eux par Dieu sont précisément dans le moment présent l'enjeu d'une lutte telle qu'on en peine à imaginer une qui soit plus lourde de conséquences. » (*Mit brennender Sorge* §48-49)

international est intimement lié à l'ordre interne des sociétés, de sorte que la santé de l'autre fait celle de l'un. Aussi débute-t-il son message par un développement sur la paix sociale qui se fonde sur deux éléments : l'ordre, qui « *n'est pas une simple juxtaposition des parties numériquement diverses ; mais est et doit être une tendance vers la réalisation plus parfaite d'une unité interne* », et la tranquillité, qui est la réalisation de l'être de l'homme et de la société par le travail dans le respect de ce que Dieu a établi. Ainsi Pie XII en vient-il à l'énumération de « *cinq points fondamentaux pour l'ordre et la pacification de la société humaine* » : la dignité et les droits de la personne humaine, la défense de l'unité sociale et en particulier de la famille, la dignité et les prérogatives du travail, la reconstitution de l'ordre juridique et la conception chrétienne de l'État. A la lumière de ces points fondamentaux, au cœur de la guerre, le pape fait mention des nombreuses victimes du conflit, et en particulier des « *centaines de milliers de personnes, qui, sans aucune faute de leur part, et parfois pour le seul fait de leur nationalité ou de leur race, ont été vouées à la mort ou à une extermination progressive* ». Comment l'Église a-t-elle été marquée par tant de violations des droits de la personne humaine ? Comment cela est-il visible dans la doctrine sociale de l'Église enrichie après la guerre ? Dans un temps court, il nous faut évidemment considérer l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII, écrite en 1963. Le risque d'un troisième conflit mondial, qui s'est cristallisé dans la crise des missiles de Cuba, est réellement ressenti par les populations de cette époque. L'humanité a un besoin et un désir de paix, et c'est le cœur même de cette encyclique. Jean XXIII ne parle pas tant de la paix que de son fondement – la loi morale⁵⁸ –, de sa place concrète et des quatre principes fondamentaux qui la sous-tendent : la vérité dans les rapports entre les États⁵⁹, la justice⁶⁰, la charité⁶¹ et la liberté⁶². Jean XXIII montre enfin, par le plan de son encyclique, que la paix n'est pas seulement un état des relations entre les pays, mais commence au niveau de la personne humaine pour croître, à travers les relations sociales qui constituent une dimension intrinsèque de la personne, dans la communauté politique puis internationale. Après l'énumération, dans une perspective jusnaturaliste, des droits de la personne humaine inscrits dans la *Déclaration*

⁵⁸ « Les communautés politiques ont, entre elles, des droits et des devoirs réciproques. La même loi morale qui régit la vie des hommes doit régler aussi les rapports entre les États. Ce principe s'impose clairement quand on considère que les gouvernants, lorsqu'ils agissent au nom et pour l'intérêt de leur communauté, ne peuvent en aucune façon renoncer à la dignité d'homme ; dès lors il ne leur est absolument pas permis de trahir la loi de leur nature, qui est la loi morale » (*Pacem in terris* §80-81).

⁵⁹ « La vérité doit présider aux relations entre les communautés politiques. Cette vérité bannit notamment toute trace de racisme ; l'égalité naturelle de toutes les communautés politiques en dignité humaine doit être hors de conteste. » (*Pacem in terris* §86).

⁶⁰ « Dans leurs rapports privés, les hommes ne peuvent poursuivre leurs intérêts propres au prix d'une injustice envers les autres ; pareillement les communautés politiques ne peuvent développer en causant un préjudice aux autres ou en exerçant sur elles une pression injuste. » (*Pacem in terris* §92).

⁶¹ « Ainsi il ne suffit pas que les communautés politiques, dans la poursuite de leurs intérêts, se gardent de se causer du tort les unes aux autres. Il leur faut mettre en commun leurs projets et leurs ressources, pour atteindre les objectifs qui leur seraient autrement inaccessibles. » (*Pacem in terris* §99).

⁶² « L'organisation internationale doit respecter la liberté. Ce principe interdit aux nations toute ingérence dans les affaires internes des autres comme toute action oppressive à leur égard. A chacune, au contraire, de favoriser chez les autres l'épanouissement du sens des responsabilités [...]. » (*Pacem in terris* §120).

universelle des droits de l'homme de 1948, le pape rappelle la nécessaire réciprocité des devoirs et l'illustre : « ainsi, par exemple, le droit à la vie entraîne le devoir de se conduire avec dignité ; au droit de chercher librement le vrai répond le devoir d'approfondir et l'élargir cette recherche » (§29). Afin de préserver la paix, Jean XXIII demande le désarmement nucléaire⁶³. Mais tout cela sont « choses irréalisables sans un désarmement intégral qui atteigne aussi les âmes : il faut s'employer unanimement et sincèrement à y faire disparaître la peur et la psychose de la guerre » (§112). Enfin, le sommet de l'affirmation par l'Église de la valeur de la personne humaine contre les menaces politiques sinon armées qui pèsent sur elles réside peut-être dans la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* (1965) sur la liberté religieuse. Par cette *Déclaration*, l'Église manifeste ce qui était déjà acquis. « En vertu de leur dignité, tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire doués de raison et de volonté libre et, par suite, pourvus d'une responsabilité personnelle, sont pressés, par leur nature même, et tenus, par obligation morale, à chercher la vérité, celle tout d'abord qui concerne la religion⁶⁴ » (§2). On le voit, l'Église a courageusement affirmé dans des contextes différents et conflictuels les droits et les devoirs de l'homme, centre de toute question sociale. La période de la Deuxième Guerre mondiale constitue un pivot dans l'histoire de la doctrine sociale de l'Église car elle en a accentué le personnalisme. En effet, les idéologies totalitaires ont opprimé les individus dans le cœur même de leur être : leur personne humaine, naturellement sociale, disposant de droits et de devoirs en vertu de la loi naturelle et de leur filiation à Dieu. Ce personnalisme a ainsi donné une postérité de long-terme aux textes publiés dans ce contexte très précis. De plus cet ensemble de textes enracinés dans le contexte du second conflit mondial a ouvert la doctrine sociale de l'Église à la considération d'enjeux d'ordres international ou universel, tels que le monde et l'Église connaîtront au cours de la seconde moitié du XX^e siècle.

La « question sociale » connaît d'ailleurs un grand élargissement de son contenu à l'aune des « choses nouvelles » de la deuxième moitié du XX^e siècle. Il en résulte une nouvelle production magistérielle qui constitue, dans la doctrine sociale de l'Église, une seconde chaîne de documents.

⁶³ « La justice, la sagesse, le sens de l'humanité réclament que l'on arrête la course aux armements ; elles réclament la réduction parallèle et simultanée de l'armement existant dans les divers pays, la proscription de l'arme atomique. » (*Pacem in terris* §112)

⁶⁴ « Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité. Or, dans cette obligation, les hommes ne peuvent satisfaire que s'ils jouissent, outre la liberté psychologique, de l'immunité à l'égard de toute contrainte extérieure » (*Dignitatis humanae* §2)

III. Les mutations du monde et de l'Église, marquées par de nouveaux enjeux et des échelles toujours plus grandes, élargissent la « question sociale » et approfondissent la doctrine sociale de l'Église.

De l'après-guerre jusqu'à nos jours les tendances et enjeux nouveaux de notre monde ont élargi le champ social couvert par la doctrine sociale de l'Église. L'Église connaît également des changements : le Concile Vatican II approfondit notamment la place de l'Église dans le monde avec sa constitution *Gaudium et spes*. Par ailleurs, les « choses nouvelles » du monde de l'après-guerre sont reprises dans les encycliques *Populorum progressio* du pape Paul VI et *Sollicitudo rei socialis* du pape Jean-Paul II. Enfin, le pape Benoît XVI est le dernier à avoir enrichi la doctrine sociale de l'Église avec *Caritas in veritate*.

L'apport du Concile Vatican II (1965) : « L'Église dans le monde de ce temps »⁶⁵

Le Concile Vatican II incarne la volonté de l'Église, sans être « du monde », de rester présente au cœur de celui-ci. Sa constitution pastorale *Gaudium et spes* est emblématique de ce désir. La seconde partie de la constitution pastorale, à la suite du Magistère développé avant le Concile, reprend les grands thèmes de la doctrine sociale de l'Église tels qu'ils ont été traités par les papes successifs : le mariage et la famille, la culture, la vie économique et sociale, la guerre, la communauté politique et la communauté internationale. Mais la première partie est tout aussi intéressante, sinon plus, car elle développe une anthropologie théologique qui intègre toutes les dimensions de l'homme à travers quatre chapitres : la dignité de la personne humaine, la communauté humaine, l'activité humaine dans l'univers et le rôle de l'Église dans le monde de ce temps⁶⁶. La conscience de l'homme est le « centre le plus secret de [celui-ci], le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où Sa voix se fait entendre⁶⁷ » (§16). Cette conscience lui donne une liberté qui n'est pas la licence de faire n'importe quoi, et « ce n'est toutefois que par le secours de la grâce divine que la liberté humaine, blessée par le péché, peut s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale » (§17). Aussi l'Église met-elle en garde les chrétiens et le monde contre l'athéisme, en particulier celui qui vise la libération économique et sociale de l'homme, idéologie que les papes ont longuement analysé et condamné avant le Concile. L'homme est un pécheur racheté, dont le mystère ne s'éclaire pleinement que dans celui du Verbe Incarné : la nature humaine n'a pas été absorbée mais assumée par le Christ qui a ainsi élevé l'homme à une « dignité sans égale ». Celle-ci se caractérise par la nature ontologiquement relationnelle de l'homme, de sorte que la communauté humaine est

⁶⁵ Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 1965.

⁶⁶ « Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses, qui trouvent ainsi en lui leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur » (*Gaudium et spes* §14).

⁶⁷ « C'est d'une manière admirable que se découvre à la conscience cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain » (*Gaudium et spes* §16).

nécessaire à sa perfection : le Concile parle de « *caractère communautaire de la vocation humaine dans le plan de Dieu* ». Il y a donc une interdépendance entre le développement de la personne et celui de la société⁶⁸. L'indissolubilité de l'association entre les sphères spirituelle et temporelle est également manifestée pour l'activité humaine dans l'univers. Les Pères conciliaires constatent que l'accroissement des connaissances et l'évolution du progrès permettent aujourd'hui à l'homme d'étendre sa maîtrise technique à l'ensemble de la nature⁶⁹. *Gaudium et spes* achève sa première partie par une analyse du rôle de l'Église « dans le monde de ce temps » : « [...] *l'Église poursuit une fin salvifique et eschatologique qui ne peut être pleinement atteinte que dans le siècle à venir. Mais, dès maintenant présente sur cette terre, elle se compose d'hommes, de membres de la cité terrestre, qui ont pour vocation de former au sein même de l'histoire humaine, la famille des enfants de Dieu, qui doit croître sans cesse jusqu'à la venue du Seigneur* » (§40,2). On retrouve dans cette analyse du rapport entre l'Église et le monde l'idée de préparation par les hommes de l'avènement du Royaume d'origine fondamentalement divine, dont nous avons vu ci-avant que la doctrine sociale de l'Église en était l'un des outils. Cette première partie de la constitution pastorale du Concile Vatican II fonde donc une anthropologie théologique qui exprime la compénétration des dimensions spirituelle et temporelle de l'homme et du monde. Cette perspective théologique se retrouve dans l'encyclique du pape Jean-Paul II *Redemptor hominis*. Écrite en 1979, cette encyclique est la première du pontificat de Jean-Paul II et étudie la rédemption de l'homme par le Christ. « *Le Rédempteur de l'homme, Jésus-Christ, est le centre du cosmos et de l'histoire* » : c'est la première phrase de l'encyclique, essentielle à cette dernière et en particulier aux développements fait sur les droits de l'homme, la lettre et l'esprit de ceux-ci, la tentation d'un État totalitaire et la liberté de conscience. Cette première phrase du texte, que le pape articule avec Jean 3, 16⁷⁰, exprime l'indissolubilité des droits de l'homme avec ceux de Dieu⁷¹. Jean-Paul II s'inscrit dans l'histoire récente du monde en

⁶⁸ « La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté : aussi c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation » (*Gaudium et spes* §25,1)

⁶⁹ « Qu'elle soit conforme au bien authentique de l'humanité, selon le dessein et la volonté de Dieu, et qu'elle permette à l'homme, considéré comme individu ou comme membre de la société, de s'épanouir selon la plénitude de leur vocation » (*Gaudium et spes* §35,2).

⁷⁰ « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle »

⁷¹ "On entend beaucoup parler aujourd'hui des droits de l'homme, dans de très nombreux pays ils sont violés, mais on ne parle pas des droits de Dieu et pourtant, droits de l'homme et droits de Dieu sont étroitement liés. Là où Dieu et sa loi ne sont pas respectés, l'homme non plus ne peut pas faire prévaloir ses droits, nous l'avons constaté en toute clarté à la lumière du comportement des dirigeants nationaux-socialistes, ils ne se souciaient pas de Dieu et persécutaient ses serviteurs et c'est ainsi qu'ils ont traité inhumainement les hommes à Dachau, aux portes de Munich, comme à Auschwitz aux portes de mon ancienne résidence épiscopale de Cracovie. Aujourd'hui encore vaut ce principe : les droits de Dieu et les droits de l'homme sont respectés ensemble ou ils sont violés ensemble" (Jean-Paul II, Discours à Munich, le 3 mai 1987)

« En partageant la joie de cette conquête avec tous les hommes de bonne volonté, avec tous les hommes qui aiment vraiment la justice et la paix, l'Église, consciente que la "lettre" seule peut tuer, tandis que seul "l'Esprit donne vie" (2 Co 3,6), doit s'unir à ces hommes de bonne volonté pour demander sans cesse si la

reprenant la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, mais il les subordonne aux « *droits objectifs et inviolables de l'homme* » qui s'inscrivent dans la dignité de la personne humaine créée par Dieu. Il pose un droit-clef qui conditionne ce respect des droits de l'homme : la liberté de conscience, dont la « *limitation la violation sont en contradiction avec la dignité de l'homme et avec ses droits objectifs* » (§17,8), puisque la conscience est le lieu Dieu fait entendre à l'homme Sa voix.

L'enjeu nouveau du développement des peuples : *Populorum progressio* (1967) et *Sollicitudo rei socialis* (1987)

Un autre enjeu majeur de l'après-guerre à laquelle l'Église universelle s'est évidemment, avec le monde, confrontée est celui du développement des peuples. Dans la stricte succession des seules encycliques, c'est véritablement avec l'encyclique de Paul VI *Populorum progressio*⁷² que le problème est analysé en profondeur, suivie vingt ans plus tard par l'encyclique de Jean-Paul II *Sollicitudo rei socialis*. En 1967, le contexte mondial est celui de la décolonisation, de la Détente et, en matière économique, encore celui des Trente Glorieuses. Mais les écarts entre les pays développés et les pays en développement sont visibles et suscitent dans le monde occidental une réflexion sur le tiers-mondisme et des actions en faveur de ces pays. L'encyclique *Populorum progressio* est indissociable du Concile Vatican II et de l'appel qu'il formulait dans sa Constitution *Gaudium et spes*⁷³. En ceci elle constitue, selon les termes de Jean-Paul II, « *un document d'application du concile* » qui « *ouvre un vaste horizon à ce que l'on appelle communément la "question sociale"* » (*Sollicitudo rei socialis* §6 ; 9). Dans une première partie, le pape se prononce « pour un développement intégral de l'homme ». Il énumère six données du problème : les aspirations des hommes⁷⁴, la colonisation et le colonialisme⁷⁵, le déséquilibre croissant⁷⁶, la prise de conscience⁷⁷ et le heurt des civilisations⁷⁸ et désire mettre en avant une vision chrétienne du

Déclaration des droits de l'homme et l'acceptation de leur "lettre" signifie partout également la réalisation de leur "esprit" » (*Redemptor hominis* §17,5).

⁷² « Aujourd'hui le fait majeur dont chacun doit prendre conscience est que la question sociale est devenue mondiale » (*Populorum progressio* §3).

⁷³ « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, les pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ » (*Gaudium et spes* §1).

⁷⁴ « Etre affranchis de la misère, trouver plus sûrement leur subsistance, la santé, un emploi stable ; participer davantage aux responsabilités, hors de toute oppression, [...] telle est l'aspiration des hommes d'aujourd'hui, alors qu'un grand nombre d'entre eux sont condamnés à vivre dans des conditions qui rendent illusoire ce désir légitime. » (*Populorum progressio* §6).

⁷⁵ « [Les puissances colonialistes] ont souvent poursuivi leur intérêt, leur puissance ou leur gloire, et que leur départ a parfois laissé une situation économique vulnérable [...]. Mais si incomplètes qu'elles soient, les structures établies demeurent, qui ont amélioré les conditions d'existence. » (*Populorum progressio* §7).

⁷⁶ « Le déséquilibre s'accroît : certains produisent en excédent des denrées alimentaires qui manquent cruellement à d'autres. » (*Populorum progressio* §8).

⁷⁷ « La vive inquiétude qui s'est emparée des classes pauvres dans les pays en voie d'industrialisation gagne maintenant ceux dont l'économie est presque exclusivement agricole : les paysans prennent conscience, eux aussi, de leur misère imméritée » (*Populorum progressio* §9).

développement élevé à la vocation⁷⁹. Le pape élabore une liste des points d'attention sur lesquels agir, et l'ouvre par la destination universelle des biens. Si ce concept-clef de la doctrine sociale de l'Église avait été énoncé avant Paul VI par Pie XII⁸⁰ et dans la Constitution *Gaudium et spes*⁸¹, il prend une importance nouvelle à l'échelle mondiale : « *si la terre est faite pour fournir à chacun les moyens de sa subsistance et les instruments de son progrès, tout homme a donc le droit d'y trouver ce qui lui est nécessaire. C'est dire que la propriété privée ne constitue pour personne un droit inconditionnel et absolu*⁸² » (§22-23). Et Paul VI de rappeler le sens de cet « humanisme plénier⁸³ ». Après avoir considéré un développement de tout homme et de tout l'homme, le pape traite dans une seconde partie plus pratique du « développement solidaire de l'humanité » en demandant aux États de considérer les grands problèmes contemporains : la faim dans le monde, l'équité dans les relations commerciales, l'autonomie et la maîtrise des peuples sur leurs propres destins, le devoir de surmonter le nationalisme et le racisme ou bien encore l'attention envers les immigrés. En effet, « le développement est le nouveau nom de la paix⁸⁴ » (§76). Tout ce travail de Paul VI est repris, retravaillé et célébré par Jean-Paul II dans son encyclique *Sollicitudo rei socialis* qui veut marquer le vingtième anniversaire de *Populorum progressio*. En 1987, les pays développés connaissent une reprise économique, mais les pays en développement restent confrontés à la crise de la dette extérieure du tiers-monde et de la désorganisation de ses structures politiques et sociales. Le pape reprend la définition du développement de son prédécesseur⁸⁵ et en approfondit la dimension théologique en rapportant le

⁷⁸ « Les soutiens moraux, spirituels, religieux et traditionnels du passé fléchissent trop souvent, sans que l'insertion dans le monde nouveau soit pour autant assurée. » (*Populorum progressio* §10).

⁷⁹ « Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme. Dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer car toute vie est une vocation. Dès la naissance, est donné à tous en germe un ensemble d'aptitudes et de qualités à faire fructifier : leur épanouissement, fruit de l'éducation reçue du milieu et de l'effort personnel, permettra à chacun de s'orienter vers la destinée que lui propose son Créateur » (*Populorum progressio* §14-15).

⁸⁰ « Nous disions, dans l'affirmation de l'imprescriptible exigence "que les biens créés par Dieu pour tous les hommes soient également à la disposition de tous, selon les principes de la justice et de la charité" (Pie XII, Radio-message de Pentecôte 1941 §12).

⁸¹ « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité. » (Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, §69,1).

⁸² « Tous les autres droits, quels qu'ils soient y compris ceux de propriété et de libre commerce, y sont subordonnés : ils n'en doivent donc pas entraver, mais bien au contraire faciliter la réalisation, et c'est un devoir social grave et urgent de les ramener à leurs finalités premières. » (*Populorum progressio* §22-23)

⁸³ « Certes l'homme peut organiser la terre sans Dieu, mais "sans Dieu il ne peut en fin de compte que l'organiser contre l'homme". [...] Il n'est donc d'humanisme vrai qu'ouvert à l'Absolu, dans la reconnaissance d'une vocation, qui donne l'idée vraie de la vie humaine » (*Populorum progressio* §42).

⁸⁴ « La paix ne se réduit pas à une absence de guerre, fruit de l'équilibre toujours précaire des forces. Elle se construit jour après jour, dans la poursuite d'un ordre voulu de Dieu, qui comporte une justice plus parfaite entre les hommes. » (*Populorum progressio* §76).

⁸⁵ « Pour être authentique, [le développement] doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme » (Paul VI, *Populorum progressio* §14).

développement à la création et au salut⁸⁶ et analyse plus finement les inégalités de développement⁸⁷. De plus le pape propose le concept de « structure de péché » : les péchés individuels créent des systèmes injustes, des structures qui s'imposent à tous et qui constituent le fruit d'un désir d'absolutisation du profit et du pouvoir. Contre ces systèmes, le pape appelle à un changement d'horizon – du profit ou du pouvoir à la solidarité – lui-même permis par une conversion préalable des cœurs. Cela passe par l'exercice de la solidarité que le pape définit comme la « *détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun* » (§38) qui « *tend à prendre les dimensions spécifiquement chrétiennes de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation* » (§50). Enfin, Jean-Paul II donne à la doctrine sociale de l'Église une définition plus précise, conformément à ce qui est écrit dans l'introduction de cet article. « *L'Église est "experte en humanité"⁸⁸, et cela la pousse nécessairement à étendre sa mission religieuse aux divers domaines où les hommes et les femmes déploient leur activité à la recherche du bonheur, toujours relatif, qui est possible en ce monde, conformément à leur dignité de personnes* » (§41).

La doctrine sociale de l'Église au XXI^e siècle : *Caritas in veritate* (2009)

« Experte en humanité », l'Église s'est prononcée sur les « choses nouvelles » du début du XXI^e siècle par l'autorité de son pasteur, le pape Benoît XVI. Celui-ci s'exprime clairement, par son encyclique *Caritas in veritate*, dans la continuité du Concile, de *Populorum progressio* et de *Sollicitudo rei socialis* : « *L'amour dans la vérité, dont Jésus s'est fait le témoin dans sa vie terrestre et surtout par sa mort et sa résurrection, est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l'humanité tout entière* » (§1). Tout d'abord, Benoît

⁸⁶ « Mais pour poursuivre le véritable développement, il est nécessaire de ne jamais perdre de vue ce paramètre, qui est dans la nature spécifique de l'homme créé par Dieu à son image et à sa ressemblance (cf. Gn 1, 26). Nature corporelle et spirituelle, symbolisée, dans le deuxième récit de la création, par les deux éléments: la terre avec laquelle Dieu forme le corps de l'homme, et le souffle de vie insufflé dans ses narines (cf. Gn 2, 7). L'homme en vient ainsi à avoir une certaine affinité avec les autres créatures: il est appelé à les utiliser, à s'occuper d'elles et, toujours selon le récit de la Genèse (2, 15), il est établi dans le jardin, ayant pour tâche de le cultiver et de le garder, au-dessus de tous les autres êtres placés par Dieu sous sa domination (cf. *ibid.*, 1, 25-26). Mais en même temps l'homme doit rester soumis à la volonté de Dieu, qui lui fixe des limites quant à l'usage et à la domination des choses (cf. *ibid.*, 2, 16-17), tout en lui promettant l'immortalité (cf. *ibid.*, 2, 9; Sg 2, 23). Ainsi l'homme, en étant l'image de Dieu, a une vraie affinité avec lui aussi. A partir de cet enseignement, on voit que le développement ne peut consister seulement dans l'usage, dans la domination, dans la possession sans restriction des choses créées et des produits de l'industrie humaine, mais plutôt dans le fait de subordonner la possession, la domination et l'usage à la ressemblance divine de l'homme et à sa vocation à l'immortalité. Telle est la réalité transcendante de l'être humain, que nous voyons transmise dès l'origine à un couple, homme et femme (Gn 1, 27), et qui est donc fondamentalement sociale » (*Sollicitudo rei socialis* §29).

⁸⁷ « Une constatation déconcertante de la période la plus récente devrait être hautement instructive : à côté des misères du sous-développement, qui ne peuvent être tolérées, nous nous trouvons devant une sorte de surdéveloppement, également inadmissible parce que, comme le premier, il est au contraire au bien et au bonheur authentiques. En effet, ce surdéveloppement, qui consiste dans la disponibilité excessive de toutes sortes de biens matériels pour certaines couches de la société, rend facilement les hommes esclaves de la "possession" [...]. C'est ce qu'on appelle la civilisation de consommation. Un objet possédé est déjà dépassé par un autre plus perfectionné est mis au rebut, sans que l'on tienne compte de la valeur permanente qu'il peut avoir en soi ou pour un autre être humain plus pauvre » (*Sollicitudo rei socialis* §28).

⁸⁸ Paul VI, Lettre encyclique *Populorum progressio* §13.

XVI entend montrer l'inséparabilité du développement de l'homme et de la dimension religieuse de ce dernier⁸⁹. Après un second chapitre où le pape aborde quelques sujets d'actualité comme la mondialisation et ses effets sur le pouvoir des États⁹⁰, Benoît XVI formule dans le troisième chapitre un apport majeur : la place du don et de la gratuité, non seulement à côté du marché mais dans le marché même. « *L'amour dans la vérité place l'homme devant l'étonnante expérience du don. La gratuité est présente dans la vie sous de multiples formes qui ne sont souvent pas reconnues en raison d'une vision de l'existence purement productiviste et utilitariste. L'être humain est fait pour le don qui exprime et réalise sa dimension de transcendance. L'homme moderne est parfois convaincu, à tort, d'être le seul auteur de lui-même, de sa vie et de la société* » (§34). Par exemple, les acteurs économiques, au premier rang desquels figurent les personnes, ne travaillent pas toujours seulement pour leur profit personnel et en vertu des règles des contrats de travail, mais se donnent parfois au-delà parce qu'ils ont conscience qu'ils œuvrent à quelque chose, une entreprise, un projet qui les dépasse. Cette forme de gratuité dans l'économie est à généraliser pour permettre aux hommes de s'épanouir dans l'activité économique et productive, de se développer intégralement. Benoît XVI parvient ainsi à montrer comment se résout le paradoxe de l'efficacité économique de la gratuité. Toute la démarche intellectuelle du pape dans cette encyclique s'inscrit dans l'un de ses sujets de prédilection qui est l'affrontement de la vérité et du relativisme⁹¹. Par ailleurs Benoît XVI aborde les enjeux si actuels de l'environnement et de l'écologie. La nature est « *l'expression d'un dessein d'amour et de vérité* » qui « *nous parle du Créateur*⁹² *et de son amour pour l'humanité. Elle est destinée à être "récapitulée" dans le Christ à la fin*

⁸⁹ « Le développement authentique de l'homme concerne unitairement la totalité de la personne dans chacune de ses dimensions. [...] Tout au long de l'histoire, on a souvent pensé que la création d'institutions suffisait à garantir à l'humanité la satisfaction du droit au développement. [...] Un tel développement demande, en outre, une vision transcendante de la personne ; il a besoin de Dieu : sans Lui, le développement est nié ou confié aux seules mains de l'homme, qui s'expose à la présomption de se sauver par lui-même et finit par promouvoir un développement déshumanisé » (*Caritas in veritate* §11).

⁹⁰ « A notre époque, l'État se trouve dans la situation de devoir faire face aux limites que pose à sa souveraineté le nouveau contexte commercial et financier international, marqué par une mobilité croissante des capitaux financiers et des moyens de productions matériels et immatériels. [...] A partir d'un rôle mieux ajusté des pouvoirs publics, on peut espérer que se renforcent les nouvelles formes de participation à la politique nationale et internationale qui voient le jour à travers l'action des organisations opérant dans la société civile. En ce sens, il est souhaitable que grandissent de la part des citoyens une attention et une participation plus larges à la *res publica*. » (*Caritas in veritate* §24).

⁹¹ « la sagesse de l'Église a toujours proposé de tenir compte du péché originel même dans l'interprétation des faits sociaux et dans la construction de la société : "ignorer que l'homme a une nature blessée, inclinée au mal, donne lieu à de graves erreurs dans le domaine de l'éducation, de la politique, de l'action sociale et des mœurs" (*Catéchisme de l'Église catholique* §407). A la liste des domaines où se manifestent les effets pernicieux du péché, s'est ajouté depuis longtemps déjà celui de l'économie. La conviction d'être autosuffisant et d'être capable d'éliminer le mal présent dans l'histoire uniquement par sa seule action a poussé l'homme à faire coïncider le bonheur et le salut avec des formes immanentes de bien-être matériel et d'action sociale. [...] Le don par sa nature surpasse le mérite, sa règle est la surabondance. Il nous précède dans notre âme elle-même comme le signe de la présence de Dieu en nous et de Son attente à notre égard. La vérité qui, à l'égal de la charité, est un don de Dieu, est plus grande que nous comme nous l'enseignent Saint Augustin. De même, notre vérité propre, celle de notre conscience personnelle, nous est avant tout "donnée" » (*Caritas in veritate* §34).

⁹² Cf. Rm 1, 20.

*des temps*⁹³. Elle a donc elle aussi une “vocation”. La nature est à notre disposition non pas comme “un tas de choses répandues au hasard”, mais au contraire comme un don du Créateur ». Mais « considérer la nature comme plus importante que la personne humaine elle-même est contraire au véritable développement. Cette position conduit à des attitudes néo-païennes ou liées à un nouveau panthéisme : le salut de l’homme ne peut pas dériver de la nature seule, comprise au sens purement naturaliste » (§48). Benoît XVI conclut son encyclique par la conviction que la plus grande force au service du développement est « un humanisme chrétien, qui ravive la charité et se laisse guider par la vérité, en accueillant ces dons permanents de Dieu » (§78). Dans cette deuxième chaîne de documents du Magistère au contenu social élargi, l’on perçoit que la lecture des « signes du temps » est très personnaliste, ce qui, au contraire de l’individualisme, ne nie pas la dimension sociale de chaque homme dans la mesure où cette dimension est inscrite dans la nature même de l’homme.

En définitive, la doctrine sociale de l’Église s’est développée dans l’histoire du monde et de l’Église en deux successions de documents magistérielles. Toutes les deux ont pour fil directeur la « question sociale » mais se distinguent par la perspective d’analyse des « signes des temps », la prise en compte plus ou moins large de ces derniers dans la question sociale et l’échelle des phénomènes analysés. Ces deux successions s’articulent autour d’un corpus de documents qui, malgré un contexte bien précis, a une importance capitale dans l’évolution des analyses de l’Église et de leurs échelles. La doctrine sociale de l’Église est la doctrine de l’amour (*caritas*) « *in re sociali* »⁹⁴, c’est-à-dire dans la vérité (*in veritate*) et le concret de la vie sociale (*in re sociali*). Au-delà d’un simple « discours » ou « enseignement », le contenu social de l’Église est un corps de doctrine « actualisé » par l’interprétation que l’Église fait du déroulement de l’histoire à la lumière de l’ensemble de la Parole de Jésus-Christ et avec l’action de l’Esprit Saint. C’est ainsi que continuité et renouvellement caractérisent la doctrine sociale de l’Église. Elle témoigne que l’Église a une parole en matière d’organisation politique, sociale et culturelle car elle est « *experte en humanité* »⁹⁵. L’Église ayant vocation à être dans le monde, sa doctrine sociale est intimement liée aux évolutions historiques de celui-ci, qui influent nécessairement sur l’histoire de l’Église elle-même. La proposition par l’Église du personnalisme de son anthropologie contre l’individualisme contemporain témoigne du lien intrinsèque de la doctrine sociale de l’Église avec l’histoire. La doctrine sociale de l’Église porte en elle-même la Bonne Nouvelle révélée du Christ ressuscité et les concepts rationnels de la loi naturelle, fondant ainsi une anthropologie chrétienne « *authentique* » et « *intégrale* ». Cette anthropologie chrétienne, parce qu’elle prend en compte « *tout homme et tout l’homme* », c’est-à-dire l’homme dans toutes ses dimensions y compris sa dimension transcendante,

⁹³ (cf. Ep 1, 9-10; Col 1, 19-20)

⁹⁴ Benoît XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate*, §5, 2009

⁹⁵ Paul VI, Lettre encyclique *Populorum progressio* §13

s'inscrit dans la participation de l'Église et des hommes, par l'entremise de la doctrine sociale de l'Église, au dessein de Dieu. Dieu étant la cause et la fin de toute chose, son dessein anime l'Histoire universelle, lui en donne le sens : il s'agit du salut des hommes et de l'avènement du Royaume de Dieu.

Le Compendium de la doctrine sociale de l'Église, rédigé par le Conseil Pontifical Justice et Paix et publié en France aux éditions du Cerf. La doctrine sociale de l'Église y est présentée sous forme organique, permettant d'en saisir rapidement les grands principes ;

Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Benoît XVI, éd. Bayard. Le CERAS a rassemblé dans ce volume l'ensemble des documents de la doctrine sociale de l'Église, dans une perspective historique.

Chronologie de la doctrine sociale de l'Église dans le Magistère

1891 : Léon XIII, *Rerum novarum*

Encyclique « Des choses nouvelles » fondatrice de la doctrine sociale de l'Église magistérielle. Dans un contexte économique, social et politique trouble, le pape Léon XIII a voulu répondre à ces « choses nouvelles » du XIX^e siècle (libéralisme et révolution industrielle, émergence du prolétariat pauvre et urbain, socialisme révolutionnaire, mutations du travail, revendications sociales, ...) : par I) une critique de la thèse socialiste, II) l'affirmation du droit de l'Église d'aborder le sujet, III) le rôle de l'État et IV) l'organisation du champ social par les corporations et associations professionnelles.

1931 (mai) : Pie XI, *Quadragesimo anno*

40^e anniversaire de *Rerum novarum*. En 1931, il s'agit pour Pie XI d'actualiser la doctrine sociale de l'Église amorcée par son prédécesseur à la lumière des années 30 marquées par une crise sans précédent et la montée d'idéologies lourdes de conséquences sociales. Pie XI rend hommage à Léon XIII (I), précise un peu plus la doctrine sociale de l'Église en matière économiques et sociales (II) et aborde les « choses nouvelles » survenues depuis Léon XIII (III).

1937 : Pie XI, *Divini redemptoris*

« *Intrinsèquement pervers* », ainsi l'Église, par l'autorité du pape Pie XI, juge-t-elle définitivement le communisme, et alors même que tous ses maux ne sont pas tous connus, en cinq parties : l'attitude de l'Église depuis Léon XIII (I), l'analyse de la doctrine matérialiste et mensongère du communisme ainsi que de ses fruits (II), la « lumineuse doctrine » de l'Église opposée en contrepoint au communisme (III), les moyens et remèdes face au communisme (IV) et le rôle de l'Église (V).

1937 : Pie XI, *Mit brennender sorge*

Encyclique « Avec une brûlante inquiétude » et, exceptionnellement, en langue allemande, ce qui traduit l'urgence de la publication de ce texte en réaction aux événements inquiétants se déroulant en Allemagne. Diffusée dans le plus grand secret, elle a provoqué une immense surprise. Trois parties : l'affirmation de la vraie foi en Dieu contre le paganisme national-socialiste (I), la réaffirmation des concepts chrétiens fondamentaux (II) et l'appel à la résistance et à l'authenticité à destination de la jeunesse, des prêtres et religieux et des laïcs (III).

1942 : Pie XII, Radio-message de Noël 1942

Forme peu commune mais efficace du Magistère qui a permis à Pie XII, prisonnier du Vatican au cours de la Deuxième Guerre mondiale, de témoigner de l'attention de l'Église pour les événements du monde et pour l'homme dans l'espérance de la paix. Six parties : Noël et l'humanité souffrante (I), le lien intrinsèque entre ordre intérieur des nations et relations internationales (II), les deux éléments de la paix sociale que sont l'ordre et la tranquillité (III), les cinq points d'attention fondamentaux pour l'ordre et la pacification de la société humaine (IV), les considérations sur la Guerre mondiale et le renouvellement de la société (V) et l'invocation au Rédempteur du monde (VI).

1961 : Jean XXIII, *Mater et magistra*

Encyclique pour le 70^e anniversaire de *Rerum novarum* (contexte des Trente Glorieuses). Elle se présente comme une petite somme qui résume les enseignements des papes précédents et veut « *expliquer la pensée de l'Église du Christ sur les nouveaux et les plus importants problèmes du moment* » (§50). Ainsi reprend-elle l'enseignement de Léon XIII, Pie XI et Pie XII en soulignant les points saillants (I), précise la doctrine de l'Église en matière sociale (II), nourrit la question sociale de faits nouveaux (III) et donne des directives et conseils pastoraux (IV).

1963 : Jean XXIII, *Pacem in terris*

Encyclique singulière en ceci qu'elle ne s'inscrit pas totalement dans ces chaînes décrites, mais dans l'ensemble des textes spontanément produits en réaction aux menaces les plus vives pesant sur la personne et en faveur de la paix. Ce texte a bénéficié d'une audience exceptionnelle et inspirera beaucoup la constitution pastorale *Gaudium et spes* du Concile Vatican II. Cinq parties : les droits et les devoirs de l'homme et la communion sociale (I), la communauté politique (II), les relations internationales (III), l'organisation de la communauté mondiale (IV) et les directives pastorales (V).

1965 (décembre) : Concile Vatican II, *Gaudium et spes*

Document majeur dans l'histoire récente de l'Église, ce texte a en effet été réfléchi par l'ensemble des évêques de l'Église universelle. Il s'inscrit dans une période intense de réflexion de l'Église sur elle-même. Ce document veut actualiser les rapports de l'Église avec le monde, pour « être dans le monde sans être du monde ». Une première partie très théologique qui traite de la dignité de la personne humaine, de la communauté humaine, de l'activité humaine dans l'univers et du rôle de l'Église dans le monde de ce temps. Puis vient une seconde partie, plus pratique sur la dignité du mariage et de la famille, l'essor de la culture, la vie économique et sociale, la vie de la communauté politique et la sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations.

1965 (décembre) : Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*

Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse. En deux parties traitant de la doctrine générale sur la liberté religieuse et celle-ci à la lumière de la Révélation, l'Église décrit, par l'autorité du Concile, la liberté religieuse dans son fondement, dans ses différents lieux d'expression, dans la relation de l'homme au Christ et la liberté de l'acte de foi et dans la liberté et le rôle de l'Église pour la liberté religieuse

1967 : Paul VI, *Populorum progressio*

Cette encyclique revêt une importance particulière dans la doctrine sociale de l'Église. En effet, elle a définitivement ouvert, après *Mater et magistra* et *Gaudium et spes*, la question sociale aux enjeux internationaux des inégalités entre les États, du développement des peuples et de l'organisation de la communauté internationale. En ceci elle fonde la deuxième chaîne de textes de la doctrine sociale de l'Église, en deux parties : la première, en analysant les données du problème, le rapport et l'implication de l'Église dans le développement et les actions à entreprendre, traite du « développement intégral de l'homme ». La seconde, intitulée « vers le développement solidaire de l'humanité » aborde l'assistance aux plus faibles, l'équité dans les relations commerciales, la charité universelle et le développement comme nouvel avatar de la paix.

1971 : Paul VI, *Octogesima adveniens*

Lettre apostolique envoyée en 1971 au Cardinal Roy, dans un contexte mondial encore assez favorable : il n'y a pas encore eu le premier choc pétrolier, le développement progresse doucement et les tensions entre les pays semblent moins vives. Le pape veut alerter sur des questions sociales à prendre en charge dès maintenant pour éviter leur aggravation : urbanisation, développement des communications sociales, interrogation des sciences humaines, questionnement des idéologies et interrogation sur l'homme. Mais cette lettre marque surtout le 80^e anniversaire de *Rerum novarum*. Trois parties : les nouveaux problèmes sociaux (I), les aspirations fondamentales et les courants d'idées (II) et l'emploi de la doctrine sociale de l'Église par les chrétiens face à ces nouveaux problèmes (III).

1981 : Jean-Paul II, *Laborem exercens*

Cette encyclique se concentre sur le travail humain, et s'inscrit ainsi dans la première « chaîne » de documents initiée par *Rerum novarum* dont elle marque le 90^e anniversaire. A l'instar de la fin du XIX^e siècle et de sa révolution industrielle, le XX^e siècle et ses mutations économiques et sociales de l'après-guerre (Trente Glorieuses, puis alternance cyclique de crises et périodes de croissance, développement technologique et scientifique, ...) poussent l'Église à réaffirmer la valeur de l'homme. Jean-Paul II le fait en cinq parties : une introduction retraçant les évolutions du travail et celles, concomitantes, de la doctrine sociale de l'Église depuis Léon XIII (I), la juste conception de l'homme et du

travail (II), le conflit entre le travail et la capital (III), les droits des travailleurs (IV) et les éléments pour la création d'une spiritualité du travail (V).

1987 : Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*

Jean-Paul II enrichit par cette encyclique la deuxième chaîne créée par *Populorum progressio* dont elle marque le 20^e anniversaire. Publiée dans un contexte de reprise économique pour les pays développés et de stagnation sinon d'appauvrissement des pays du Tiers monde, le texte a été très étudié. Entre une introduction justifiant l'écriture de l'encyclique (I) et une conclusion(VII), le pape analyse les nouveautés de *Populorum progressio* (II), fait un panorama du monde contemporain (III), reprend le développement humain authentique (IV), élabore une lecture théologique des problèmes modernes (V) et donne quelques orientations particulières (VI).

1991 : Jean-Paul II, *Centesimus annus*

Jean-Paul II marque ici le centenaire de *Rerum novarum*, dans le contexte très riche qu'est la chute du Mur de Berlin deux ans plus tôt et la dislocation inéluctable de l'URSS. C'est l'occasion pour Jean-Paul II de montrer combien les prévisions de *Rerum novarum* ont été exactes (I) pour en venir aux « choses nouvelles » d'aujourd'hui (II) en étudiant l'année 1989 (III). Mais le capitalisme qui pointe porte également en lui-même des menaces contre lesquels le pape rappelle ce que l'Église dit sur le droit de propriété et la destination universelle des biens (IV) et sur les rapports entre l'État et la culture (V). Jean-Paul II, fidèle à son personnalisme, conclut que l'homme est la route de l'Église (VI).

2009 : Benoît XVI, *Caritas in veritate*

Cette encyclique analyse les « choses nouvelles » du début du XXI^e siècle et décline la grande lutte de Benoît XVI contre le relativisme dans le champ social. Aussi l'actualité de l'année 2008 – la crise – a-t-elle considérablement enrichi l'encyclique. Six parties : le message de *Populorum progressio* (I), le développement humain aujourd'hui (II), les rapports entre fraternité, développement économique et société civile (III), le développement des peuples, leurs droits et de devoirs, et l'environnement (IV), la collaboration de la famille humaine (V) et le développement des peuples et de la technique (VI).

2/ Questions sociales, réponses chrétiennes

La conception de l'homme

Marie-Victoire Casalta, 2A

« *L'intérêt pour l'homme est inextricablement lié à la mission de l'Église* »
Jean-Paul II, *Redemptor Hominis*, 1949

L'Église reconnaît à la personne humaine une dimension absolument essentielle, tant de par sa conception de l'homme, que de par ce qu'elle implique pour la mission ecclésiale. Cette dimension essentielle que l'Église donne à la personne humaine éclaire l'ensemble de la doctrine sociale de l'Église (DSE) dans la mesure où, partant d'une conception particulière de l'homme, l'Église projette une action réelle : la défense de l'homme concret face au risque de sa marchandisation ou de sa dénaturation au sein de la société moderne⁹⁶. Ainsi, la DSE embrasse l'ensemble des réalités humaines : individuelle, sociale, spirituelle et matérielle tout considérant l'homme toujours supérieur à tout ce qu'il fait ou crée ; supériorité du fait de sa nature, aux systèmes - qu'ils soient systèmes de production ou institutions politiques. L'homme, centre de toute société, est ainsi défini comme sujet de droits et de devoirs, capable de dire « je ».

La conception de la personne humaine en son sens théologique

« *Le guide de toute la doctrine sociale de l'Église, c'est la juste conception de la personne humaine, de sa valeur unique* »
Jean-Paul II, *Centesimus Annus*, 1991

La conception de l'homme dans la DSE est avant tout un humanisme. Non pas tel que l'on peut comprendre philosophiquement ce concept, comme autonomie absolue de la raison, croyance en son pouvoir illimité faisant de l'homme un dieu. L'humanisme de la DSE est en effet tout autre dans la mesure où il propose avant tout un regard nuancé sur l'homme, homme qui oscille entre une nature créée à l'image de Dieu et un être déchu donc faible; « *un milieu entre rien et tout* » (Pascal, *Pensées*, n°72). La considération de

⁹⁶ L'adjectif « moderne » est ici entendu dans son sens philosophique.

l'homme comme un être limité n'en est pas pour autant réductrice ou infantilisante ; elle est un appel au perfectionnement, à l'humilité en vue du perfectionnement. Par ailleurs, la DSE s'affranchit d'une certaine conception « humaniste » en ce qu'elle ne conçoit pas la dignité comme étant caractérisée par l'exercice de la raison et de la liberté (sens existentiel de la dignité), mais à comme découlant de la nature de toute personne humaine, c'est-à-dire son appartenance simple au genre humain.

Tout d'abord, il faudrait préciser cette conception de la personne humaine dans son sens théologique qui demeure la première raison et la cause de l'ensemble de la conception humaniste de l'Église (*Redemptor Hominis*, Jean-Paul II, 1979) ; l'homme reçoit sa dignité de par sa création. Ainsi l'homme, comme *imago dei*, est placé au-dessus de toutes les autres créatures. Il y a de cette manière l'idée selon laquelle l'homme a en lui une forme d'étincelle divine, rendue visible par des recherches purement humaines telles que la liberté, le sens, la capacité rationnelle, l'arrachement à la nature et d'autres facultés humaines qui tendent toutes, au fond, vers une recherche de transcendance et d'absolu, inscrite dans le cœur de l'homme, misérable sans Dieu, misérable car non accompli. En effet, l'homme est créé pour Dieu, c'est-à-dire pour partager la vie bienheureuse que seul Dieu peut lui offrir ; l'homme sujet et sujet unique, est ainsi doté d'une corporéité et d'une spiritualité, on peut ainsi parler d'un être en recherche de transcendance de par sa nature. Par conséquent, l'épanouissement de l'homme en tant que tel ne peut se faire à la fois qu'en Dieu, et qu'avec Dieu ; Dieu comme finalité, et Dieu comme moyen pour y parvenir (ce moyen nous étant donné par le Christ lui-même, chemin menant au Père). Par ce besoin pour l'homme de vivre en Dieu afin de réaliser pleinement sa nature, on voit ainsi l'idée d'une réelle relation à Dieu, relation existant pour elle-même, et existant en soi et non pas existentiellement, ou encore, en ajout.

Il convient d'ajouter que la nature humaine est digne également parce qu'elle est libre ; en effet, le choix de Dieu auquel l'homme est poussé par sa nature n'est rendu digne que dans la mesure où il est pleinement libre. La conception de l'homme comme un être ayant une dignité par nature n'est ainsi pas dissociable de la conviction d'un être pleinement libre ; quelle serait la dignité d'un homme posant des choix par déterminisme, ou par obligation ?

Cette dignité est donc naturelle sur deux plans : dignité de par la nature de l'homme comme *imago dei*, dignité *essentielle*, et dignité de par sa liberté, véritable don de Dieu à l'homme et condition de sa dignité elle-même.

Cette dignité est également reçue par l'homme par l'Incarnation : « *tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ* » (Ga, 3, 28). En effet, la venue et la mort du Christ, rachetant l'humanité et lui offrant le Salut, rachète en réalité cette nature humaine que la Chute avait rendue mortelle. Ainsi, le mystère chrétien ajoute une dimension nouvelle : une dignité de par notre nature sauvée et glorifiée par l'Incarnation du Christ, sa Passion et sa Résurrection.

Une conception essentialiste et universaliste

Au-delà de la conscience de la faiblesse de l'homme, l'enseignement de l'Église demeure empreint d'une considération essentialiste de l'homme, c'est-à-dire, à partir de la conviction notamment de l'existence de l'âme dès le moment de la création de l'homme, et donc par-delà les accidents et les circonstances, les hommes naissent et demeurent égaux en dignité, car en nature. Ce concept de dignité est effectivement central pour percevoir la conception de l'homme dans la DSE dans la mesure où il exprime, d'un côté, une grande partie des exigences éthiques de l'Église et, d'un autre côté, dans la mesure où il rend compte des fondements de l'ensemble de la DSE puisque, précisons-le, l'homme est et demeure l'objet central et la finalité de l'enseignement doctrinal de l'Église.

Pour apporter une forme élémentaire de définition de ce concept de dignité, il faut avant tout se garder de toute association trop hâtive avec une utilisation fortuite du terme même de « dignité », qui ne relèverait en rien d'une quelconque objectivité. Bien au contraire, la DSE entend se distinguer dans cette conception de la dignité en tant qu'elle ne dépend d'aucun critère subjectif en son sens le plus strict. La raison en demeure assez simple : si ce qui fait la grandeur de l'homme et sa différence par nature avec toutes les autres créatures est son essence, étincelle divine, alors la dignité y est directement liée et ne dépend en aucun cas des accidents mais de ce qui demeure irrémédiablement, c'est-à-dire la personne en tant que telle.

Le concept humaniste de la DSE donne donc à tout être humain de par sa simple appartenance à l'humanité une dignité inviolable, qui se conçoit par le principe que la personne est inviolable et sacrée du moment de sa conception jusqu'à sa mort, et par conséquent, qu'on ne peut s'embarrasser de critères subjectifs accidentels qui ne sauraient en aucun cas contredire cette réalité. Ces critères accidentels, ne pouvant donc être supérieurs de fait à la substance de tout homme, ne sauraient justifier des situations où le caractère sacré et la dignité de la personne humaine s'effaceraient devant eux.

« Il n'est permis à personne de violer impunément cette dignité de l'homme que Dieu lui-même traite avec grand respect »

Léon XIII, *Rerum novarum*, 1891

La promotion d'une conception particulière de l'homme pour la société

De là découle l'idée de « droits essentiels » c'est à dire des droits dépendants de l'essence, de la substance de l'homme, de ce qui n'est pas d'ordre accidentel. On pourra prendre en texte de référence celui énoncé par Vatican II sur la liberté religieuse, qui découle de la conviction d'un droit essentiel, commun de fait à tout homme, et considéré donc inviolable au nom de la dignité humaine.

« Le concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à »

d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'a fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil »
Dignitatis humanae, CVII, 1965

Au-delà d'une considération théologique, la DSE se révèle ainsi également une exhortation à la reconnaissance civile et juridique des droits essentiels, en tant que ces droits revêtent une valeur sociétale indubitable.

Le domaine moral

Ainsi, la conception de la personne humaine dans la DSE entraîne un certain nombre de réalisations concrètes, notamment dans le domaine de l'agir moral. On pourrait évoquer, à titre d'exemple, le respect particulier dû aux personnes handicapées et aux personnes en fin de vie dont l'Église défend les droits inaliénables ; en effet, il y a la considération selon laquelle on ne peut parler de déchéance de leur dignité humaine dans la mesure où, comme nous l'avons dit précédemment, la dignité n'est pas liée aux accidents (état physique ou mental). D'où la différence fondamentale avec un humanisme où la dignité est à conquérir par l'exercice de la raison, ou est liée aux conditions subjectives, accidentelles et existentielles des individus.

Le problème est ainsi également posé, toujours dans le domaine de l'agir moral, dans la *praxis* vécue dans notre modernité où l'on assiste à une instrumentalisation de l'homme, dont la condition ou la dignité devient fluctuante, relative, malléable. Or, il importe de rappeler que la liberté humaine doit fondamentalement être appréhendée dans l'optique d'une conception eschatologique de l'action humaine ; l'homme a la liberté de s'orienter par lui-même, par l'usage de sa conscience et par ses actes, vers sa fin dernière. Par conséquent, la DSE rend compte dans ce contexte particulier de la vie moderne et des ses évolutions, de la nécessité toujours plus grande de se dresser contre toute forme d'instrumentalisation de l'homme, qu'elle soit à des fins politiques, économiques ou sociales. Ainsi, une société juste est une société subordonnant toutes choses à l'ordre de l'homme, et non pas l'inverse, et ce, dans la mesure où la fin de toute société est l'homme lui-même et son ouverture sur la transcendance.

Par ailleurs, l'idée selon laquelle la dignité ne peut se perdre, qu'elle est inhérente à tout homme, implique donc non seulement un rapport à soi-même particulier (respect de soi-même), mais également un rapport particulier à l'autrui. Ainsi, tout homme doit reconnaître l'autre comme son semblable, dans la mesure où partageant une nature humaine semblable, une condition semblable, ils partagent une même dignité. La dignité étant absolue, universelle car objective, elle n'obéit donc à aucune relativité et demeure inaliénable. Elle impose par conséquent un certain nombre de mesures de la part de la société, notamment un engagement tel que l'a été – du moins en partie – la reconnaissance universelle des droits de l'Homme (1948). A titre d'exemple, on pourra ainsi évoquer l'actualisation de cette idée par un rappel historique de l'action de l'Église envers cette cause ; la défense des droits de l'être humain par l'Église en 1557, par la

reconnaissance aux indiens du Brésil de leur appartenance à l'humanité, appartenance leur donnant la possibilité de jouir de tous leurs droits, et ce faisant, action consistant en une opposition claire à l'esclavage qu'avait entamé le Portugal au nom d'un principe de « sous-humanité de la race indienne ». L'Église entend ainsi promouvoir la dignité de la personne humaine, ainsi que la qualité de ses conditions d'existence.

Le domaine social

La conception de la personne humaine dans la DSE pose ainsi également la réalité sociale de l'homme, qui dès le commencement, a été créé pour l'altérité⁹⁷. Par conséquent, on ne peut en aucun cas penser l'homme dans une individualité pure, qui supposerait un rapport absolu à soi-même, indépendamment de toute relation d'altérité, comme l'ont théorisé certains hérauts de la modernité comme Husserl ou Heidegger, idées fortement reprises dans notre société moderne au sens philosophique.

« Les individus ne nous apparaissent pas sans liaison entre eux, comme des grains de sable, mais bien au contraire unis par des relations organiques, harmonieuses et mutuelles »

Pie XII, *Summi Pontificatus*, 1939

La conception de la personne humaine comme un être unique, et revêtant de par sa nature une dignité essentielle, ne doit pas ainsi être considérée comme un individualisme. Bien au contraire, elle vise à établir une conception de l'homme comme un être profondément social, par nature, sociabilité qui atteint sa plénitude lorsqu'elle est dirigée vers le don altruiste et vers la communion. L'homme est ainsi appelé, encore une fois de par sa nature même, à la vie en société ; vie qui n'est pas extérieure à l'homme, dans une vision individualiste, détachant l'individu de sa relation avec l'intersubjectivité, mais vie qui répond au désir profond de l'homme de se donner⁹⁸. Il y a donc, selon la DSE une sociabilité intrinsèque en l'homme. La société devient ainsi « expression première de la communion des personnes », image de la relation originelle de l'homme et de la femme.

En définitive, la conception de la personne humaine dans la DSE est donc une conception essentialiste ; elle envisage l'être humain comme une créature certes, mais qui, de par son essence et sa nature, revêt un caractère de dignité inviolable et sacrée. Par ailleurs, la DSE entend, en raison de ce concept de dignité, dépasser les frontières strictes de son sens théologique en envisageant la réalité profonde de l'homme dans la société. Par conséquent, au-delà de considérations théoriques, en touchant le mystère de l'homme, la DSE entend promouvoir un idéal humaniste de société, exigeant, répondant au désir profond de tout homme, être en quête de transcendance.

⁹⁷ Gn 1, 27.

⁹⁸ Gn 2, 20.

Le travail selon la doctrine sociale de l'Église

Marguerite Descamps, 4A

Avertissement : cet article constitue une note de synthèse librement empruntée au Compendium.

Face aux imposantes *res novae* du monde du travail, la doctrine sociale de l'Église recommande, avant tout, d'éviter l'erreur d'estimer que les changements actuels surviennent de façon déterministe. Le facteur décisif et « l'arbitre » de cette phase complexe de changement sont encore une fois l'homme, qui doit rester le véritable acteur de son travail. Il peut et doit prendre en charge de façon créative et responsable les innovations et les réorganisations actuelles, afin que celles-ci profitent à la croissance de la personne, de la famille, des sociétés et de la famille humaine tout entière. La doctrine sociale de l'Église nous propose ainsi une réflexion sur la valeur éthique du travail et ce que cela implique pour la société d'aujourd'hui confrontée à la mondialisation qui touche à la fois les biens, les services et les personnes.

De manière éclairante pour tous, la doctrine sociale de l'Église enseigne à accorder la juste priorité à la dimension subjective du travail, car le travail humain « procède immédiatement des personnes créées à l'image de Dieu, et appelées à prolonger, les unes avec et pour les autres, l'œuvre de la création en dominant la terre ». En effet, en confiant l'œuvre de sa Création au premier couple humain, Dieu a fait de l'homme un être laborieux chargé de « cultiver et de garder » les biens créés par Dieu. Le travail n'est alors ni une malédiction ni une punition, il appartient à la condition originelle de l'homme et représente une dimension fondamentale de l'existence humaine comme participation à l'œuvre de Dieu mais aussi comme moyen de sa rédemption. À l'image du Christ qui travaille inlassablement pour libérer les hommes de la souffrance, du péché et de la mort, chaque homme qui supporte la fatigue pénible du travail en union avec Jésus, coopère en un certain sens avec le Fils de Dieu à son œuvre rédemptrice et témoigne qu'il est disciple du Christ en portant la Croix, chaque jour, dans l'activité qu'il est appelé à accomplir.

Dans sa dimension subjective, le travail est l'agir de l'homme en tant qu'être dynamique, capable d'accomplir différentes actions qui appartiennent au processus du travail et qui correspondent à sa vocation personnelle. Cette affirmation que l'homme est sujet du travail est ce qui empêche de faire du travail de l'homme une simple marchandise ou un élément impersonnel de l'organisation productive. Le travail de l'homme n'est pas un bien comme un autre, il a une dignité propre de par cette dimension subjective. Si le travail est pour l'homme, l'homme n'est pas pour le travail (*Laborem exercens*). Et c'est cette dimension personnelle qui fait que le travail, selon la doctrine sociale de l'Église, est supérieur au capital parce que c'est un bien utile, digne de l'homme car apte précisément à exprimer et à accroître sa dignité humaine ; alors que le capital, tout comme la propriété privée ou publique, restent des instruments complémentaires du travail.

Les besoins concrets et pressants des hommes s'étendent bien au-delà des catégories purement économiques. L'Église le sait bien, elle qui enseigne que l'homme, contrairement à tout autre être vivant, a des besoins qui ne sont certainement pas limités uniquement à l'« avoir », car sa nature et sa vocation entretiennent une relation inséparable avec le Transcendant. La personne humaine affronte l'aventure de la transformation des choses par son travail pour satisfaire des nécessités et des besoins avant tout matériels, mais elle le fait en suivant une impulsion qui la pousse toujours au-delà des résultats obtenus, à la recherche de ce qui peut correspondre plus profondément à ses exigences intérieures irrépressibles. C'est pourquoi le repos des jours fériés, selon la doctrine sociale de l'Église, est un droit sur lequel les autorités publiques, comme les employeurs, ont le devoir de veiller afin que les hommes ne soient pas privés, pour des raisons de productivité économique, d'un temps destiné au repos, au culte divin, et à la charité agissante auprès des membres de la famille, des pauvres ou des malades.

Les formes historiques à travers lesquelles s'exprime le travail humain varient mais ses exigences permanentes, qui se résument dans le respect des droits inaliénables des travailleurs, ne doivent pas changer. Ainsi le travail est nécessaire pour fonder et faire vivre une famille, pour avoir droit à la propriété, pour contribuer au bien commun de la famille humaine. Dès lors, le plein emploi est un objectif nécessaire pour tout système économique tendant à la justice et au bien commun. Le travail, bien de tous, doit être disponible pour tous ceux qui en sont capables, aussi bien des hommes que des femmes. Cette promotion et cette protection du travail doivent être soutenues par les autorités publiques à travers des politiques publiques visant à permettre un accès égal pour tous à la formation professionnelle, à la reconnaissance d'un droit à une juste rémunération et à une redistribution équitable du revenu selon les mérites et les besoins de chaque citoyen, à la condamnation du travail des enfants, à favoriser l'intégration des immigrés et aux respects des droits des travailleurs comme le droit de grève à condition qu'elle reste pacifique et tournée vers l'amélioration du bien commun.

Face au risque de voir ces droits niés, de nouvelles formes de solidarité doivent être imaginées et construites, en tenant compte de l'interdépendance qui lie entre eux les travailleurs. Plus les changements sont profonds, plus l'effort de l'intelligence et de la volonté doit être ferme pour protéger la dignité du travail en renforçant, aux différents niveaux, les institutions intéressées. La doctrine sociale de l'Église reconnaît ainsi et réaffirme donc le rôle des syndicats qui contribuent à la construction de l'ordre social et de la solidarité entre travailleurs. Ils sont les fers de lance de ces nouvelles solidarités qui se tissent dans la perspective d'orienter au mieux les transformations actuelles dans le but d'une meilleure complémentarité entre la dimension économique locale et globale, entre économie « ancienne » et « nouvelle », entre l'innovation technologique et l'exigence de sauvegarder le travail humain, et entre la croissance économique et la compatibilité environnementale du développement.

Les scénarios actuels de profonde transformation du travail humain⁹⁹ rendent encore plus urgent un développement authentiquement global et solidaire, en mesure de toucher toutes les régions du monde, y compris les moins favorisées. Pour ces dernières, la mise en œuvre d'un processus de développement solidaire de vaste portée non seulement constitue une possibilité concrète de créer de nouveaux emplois, mais se présente aussi comme une véritable condition de survie pour des peuples entiers : « Il faut globaliser la solidarité ». Selon la doctrine sociale de l'Église, la mondialisation n'est donc ni bonne ni mauvaise en soi, tout dépend de l'usage que l'homme en fait et comment il choisit d'en corriger les externalités négatives. Il faudrait ainsi pour l'Église repenser une mondialisation des tutelles, des droits minimums essentiels et de l'équité à l'échelle mondiale.

Les déséquilibres économiques et sociaux dans le monde du travail doivent enfin être affrontés en rétablissant la juste hiérarchie des valeurs et en mettant à la première place la dignité de la personne qui travaille : « Les nouvelles réalités, qui touchent avec force le processus de production, tel que la globalisation de la finance, de l'économie, des commerces et du travail, ne doivent pas violer la dignité et la centralité de la personne humaine, ni la liberté et la démocratie des peuples. La solidarité, la participation et la possibilité de gouverner ces changements radicaux constituent certainement, si ce n'est la solution, du moins la garantie éthique nécessaire afin que les personnes et les peuples ne deviennent pas des instruments, mais les acteurs de leur avenir. Tout cela peut être réalisé et, puisqu'on peut le faire, devient un devoir ».

Une considération attentive de la nouvelle situation du travail apparaît toujours plus nécessaire dans le contexte actuel de la mondialisation, dans une perspective qui mettrait en valeur la propension naturelle des hommes à établir des relations. À ce

⁹⁹ Fragmentation physique du cycle de production permise par la vitesse des communications, sans limites d'espace ni de temps, et la relative facilité de transporter des marchandises et des personnes d'une partie à l'autre de la planète

propos, il faut affirmer que l'universalité est une dimension de l'homme, non des choses. La technique pourra être la cause instrumentale de la mondialisation, mais sa cause dernière est l'universalité de la famille humaine. Le travail possède donc aussi une dimension universelle, dans la mesure où il est fondé sur le caractère relationnel de l'homme. Les techniques, en particulier électroniques, ont permis de dilater cet aspect relationnel du travail à l'ensemble de la planète, en imprimant à la mondialisation un rythme particulièrement accéléré. Le fondement ultime de ce dynamisme est l'homme qui travaille, à savoir toujours l'élément subjectif et non pas objectif. Les aspects négatifs de la mondialisation du travail ne doivent pas mortifier les possibilités qui se sont ouvertes à tous de donner forme à un humanisme du travail au niveau planétaire, à une solidarité du monde du travail à ce même niveau, afin qu'en travaillant dans un tel contexte dilaté et interconnecté, l'homme comprenne toujours plus sa vocation unitaire et solidaire.

La destination universelle des biens et la propriété privée

Raphaëlle Hours, 4A

« **V**oici que je vous donne toute herbe portant semence à la surface de toute la terre, et tout arbre qui porte un fruit d'arbre ayant semence. »¹⁰⁰
Ces paroles de Dieu aux hommes créés à son image fondent la réflexion de l'Église sur la finalité des biens terrestres. Au terme de la création, Dieu donne la terre à tous les hommes sans distinction ni morcellement. Ce don à tous ancre le principe de destination universelle des biens dans la doctrine sociale de l'Église : « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes [...] On doit toujours tenir compte de cette destination universelle des biens »¹⁰¹ déclare la constitution *Gaudium et spes* du concile Vatican II.

Puisque Dieu n'a pas réparti la possession des biens, tous les hommes doivent pouvoir jouir de ceux-ci de manière équitable. Au premier abord, cette idée supposerait que la destination universelle des biens va à l'encontre de la propriété privée. L'un des deux principes semble en effet nécessairement remis en question par l'autre, don à tous et possession individuelle paraissant difficilement conciliables.

Or, l'Église affirme la nécessité et l'inaliénabilité du droit à la propriété privée. Quelle est alors la nature de la relation entre la destination universelle des biens et la propriété privée selon la doctrine sociale de l'Église ? Existe-t-il une préséance d'un principe sur l'autre ? La destination universelle des biens suppose-t-elle que tout appartienne à tous indistinctement ?

Cette dialectique est ancienne dans la réflexion ecclésiale, puisqu'on la retrouve déjà dans la *Somme Théologique* de Saint Thomas d'Aquin, mais c'est avec l'émergence des

¹⁰⁰ Gn 1, 29.

¹⁰¹ Concile Vatican II, *Gaudium et spes*.

thèses socialistes en faveur de la suppression de la propriété privée à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle qu'elle est devenue centrale. Léon XIII décide ainsi en 1891 de l'étudier comme une question préalable dans son encyclique *Rerum Novarum* consacrée à la question sociale.

La propriété privée est envisagée par la doctrine sociale de l'Église comme prolongement de la liberté humaine et garantie de paix. Parce qu'elle permet la création de richesses, elle se situe en amont de la destination universelle des biens, dont elle est une condition nécessaire mais non suffisante.

Une consécration autonome de la propriété privée

Dans la Genèse, Dieu donne la terre qui Lui appartient à tous ses enfants : par cet héritage, les hommes en deviennent des administrateurs et doivent se répartir la gestion des biens. De ce fait, la propriété privée est un droit naturel de tout homme. Elle a ainsi un caractère universel et sa violation est violation d'un droit divin. Il revient donc aux lois et aux règles d'organisation sociale de le protéger de toute atteinte. Le Décalogue est la première des réglementations allant dans ce sens : « tu ne convoiteras [...] rien de ce qui est à ton prochain »¹⁰². Comme le montre Léon XIII dans son encyclique *Rerum novarum*, les lois divines interdisent par cette expression jusqu'au désir du bien d'autrui¹⁰³.

Il est donc reconnu à l'homme le droit non seulement d'user des choses extérieures mais en plus le droit stable et perpétuel de les posséder. La propriété privée est ici bien justifiée par la doctrine sociale de l'Église en tant que droit inaliénable de l'homme. Jean XXIII dans son encyclique *Mater et magistra* se place dans la continuité de cette idée : « le droit de propriété fait partie du droit naturel suivant lequel l'homme est antérieur à la société »¹⁰⁴.

Ce droit de l'homme hérité de Dieu est pour la doctrine sociale une règle fondamentale de l'organisation pacifique de la société. En effet, l'absence de reconnaissance de la propriété privée, ou son inégale répartition, empêche le développement harmonieux de chacun et entraîne un déséquilibre néfaste pour la cohésion sociale. Jean XXIII s'appuie ainsi sur l'histoire, en faisant clairement référence aux régimes communistes, pour lier ce droit inaliénable de l'homme avec la cohésion et donc l'expression pacifique de la liberté de chacun qu'il permet. Il utilise là un raisonnement *a contrario* : « L'expérience et l'histoire l'attestent, là où le pouvoir politique ne reconnaît pas aux particuliers la propriété des moyens de production, les libertés fondamentales sont ou violées, ou supprimées. Il est donc évident qu'elles trouvent en ce droit garantie et stimulant ». Le droit à la propriété privée est donc une garantie des libertés car il leur donne un champ d'action. L'homme peut s'affirmer grâce à la propriété privée parce qu'il aura à gérer en propre un bien de manière efficace. Il y trouve une

¹⁰² Dt 5, 21.

¹⁰³ *Rerum Novarum*, §5.

¹⁰⁴ *Mater et Magistra*, §109.

stimulation dans l'exercice de sa responsabilité. En tant que droit naturel de l'homme et possibilité d'expression de sa liberté fondamentale dans une société organisée, la propriété privée est finalement également une garantie de paix¹⁰⁵.

Si la propriété privée est un droit de l'homme, elle constitue également un prolongement de sa liberté et lui donne une forme d'autonomie et d'indépendance. Elle lui permet donc en tant qu'individu et en tant que famille de se distinguer de l'État, d'exercer sa responsabilité propre. Jean-Paul II dans son discours de Riga consacre la propriété privée comme une garantie de l'autonomie de l'individu.¹⁰⁶ Le Concile Vatican II dans la constitution *Gaudium et Spes*, montre que la propriété privée donne à la famille une zone d'autonomie par rapport à l'État, et lui assure ainsi une forme de liberté¹⁰⁷.

La propriété privée est donc justifiée par la doctrine sociale de l'Église de façon autonome au premier abord, comme un droit naturel, garantie d'expression pacifique de la liberté et de l'autonomie de chacun. Mais s'arrêter à cette conception serait occulter le lien que l'Église met en évidence entre ce droit inaliénable de l'homme et la destination universelle des biens.

La propriété privée, condition indispensable à la création de richesses

Le principe de destination universelle des biens suppose l'existence de richesses à partager entre tous les hommes. Or la doctrine sociale montre que la propriété privée est le principe le plus à même de garantir l'exploitation des biens reçus de Dieu, qu'elle est une garantie de bonne gestion de la terre confiée par Dieu aux hommes pour la faire prospérer, en raison de plusieurs principes qui en découlent.

Tout d'abord, la propriété privée suppose l'exclusivité et la transférabilité. Saint Thomas dans sa *Somme Théologique*¹⁰⁸ montre que la possession exclusive d'un bien ou d'une terre est une incitation à la faire fructifier : « Chacun donne à la gestion de ce qui lui appartient en propre des soins plus attentifs qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs ». La propriété privée est donc une incitation bénéfique, puisqu'elle mène chacun à gérer sa terre ou son entreprise au mieux de ses capacités et donc à tirer de façon optimale les richesses qu'elle produit. L'exclusivité implique également une administration plus ordonnée du fonctionnement économique selon saint Thomas, encore une fois bénéfique pour la création de richesses. Léon XIII insiste sur cette caractéristique de la propriété privée : « l'homme est ainsi fait que la pensée de travailler sur un fonds qui est à lui redouble son ardeur et son application, il en vient même à mettre tout son cœur dans une terre qu'il a cultivé lui-même »¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*.

¹⁰⁶ Jean-Paul II, *Discours à l'Ateneo de Riga (Lettonie)*, 9 septembre 1993.

¹⁰⁷ *Gaudium et spes*, §71.

¹⁰⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Secunda Secundae, question 66, article 2.

¹⁰⁹ *Rerum novarum*, §35.

La propriété privée est légitimée dans la doctrine sociale de l'Église parce qu'elle permet la création de richesse, qu'elle est donc une condition du développement de l'humanité. Le chapitre 4 de *Centesimus annus* reprend de façon très explicite cette idée : « De même que la personne se réalise pleinement dans le libre don de soi, de même la propriété se justifie moralement dans la création, suivant les modalités et les rythmes appropriés, de possibilités d'emplois et de développement humain pour tous »¹¹⁰. La propriété privée ne peut dans cette perspective être détachée de son exploitation, des valeurs du travail et du développement économique tels qu'envisagées par l'Église.

C'est également du droit de propriété que découle la transférabilité, c'est-à-dire la possibilité de transmettre un bien à une autre personne mieux à même d'en assurer la gestion. Cet argument ajouté par les économistes aux développements de saint Thomas insiste sur l'idée qu'un devoir de bonne gestion découle du droit de propriété : en effet, lors d'une cession, d'un transfert de propriété, l'acquéreur accorde plus de valeur et est donc prêt à payer plus cher car il saura donner au bien une plus grande valeur par une gestion plus efficace.

Une propriété privée répandue et indissociable du partage au service de la destination universelle des biens

La création de richesse, favorisée par la propriété privée, est donc une condition de la destination universelle des biens. Le droit de posséder ne trouve cependant tout son sens pour l'Église que s'il est suffisamment répandu et qu'il s'accompagne du partage, de la redistribution des richesses. Ce principe est posé finalement dès l'affirmation du droit naturel à la propriété privée, qui prend sa source dans le don de Dieu à ses enfants. Il existe de ce fait pour l'Église une certaine éthique de la propriété privée.

La propriété privée doit être exercée par une gestion à visée universaliste, en ayant conscience d'une certaine hypothèque sociale comme l'affirme le Conseil Justice et Paix. Le concile Vatican II insiste sur cette idée : « l'homme, dans l'usage qu'il en fait, ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes : en ce sens qu'elles puissent profiter non seulement à lui, mais aussi aux autres »¹¹¹. Elle est donc nécessairement limitée, parce qu'elle tend vers la destination universelle des biens. Il en découle en effet que toute possession absolue est interdite : dans *Centesimus Annus*, Jean-Paul II exprime bien cette idée en disant que « la propriété des biens n'est pas un droit absolu, mais comporte dans sa nature même de droit humain ses propres limites »¹¹². Ainsi, on peut lire dans l'Ancien Testament des exemples des premières limitations au droit de propriété, des limites pratiques pour qu'il ne soit pas absolu : par exemple, on trouve dans le livre du Deutéronome l'interdiction de recueillir des fruits et des épis de blé oubliés ou tombés à terre parce qu'ils appartiennent

¹¹⁰ *Centesimus Annus*, Chapitre 4.

¹¹¹ *Gaudium et spes*, §69.

¹¹² *Centesimus Annus*, Ch 4.

aux pauvres¹¹³. Le droit reconnu à chacun de s'approprier ce dont il a besoin pour survivre est l'une des limites majeures du droit de propriété.

Le droit à la propriété étant consacré pour chaque homme, il apparaît donc important que la propriété effective soit la plus répandue possible. La doctrine sociale de l'Église s'oppose donc totalement à la concentration de propriété, car elle voit en elle une négation du don de Dieu à tous les hommes. Jean XXIII le précise dans *Mater et Magistra* : « aujourd'hui, plus que jamais, on doit proclamer que s'impose une plus large diffusion de la propriété »¹¹⁴. Plus la propriété privée est possible pour un nombre important d'individus, plus ses produits seront aisément répartis entre tous. L'Église condamne donc fermement toute forme de *latifundium*¹¹⁵ car elle entraîne des inégalités et donc des dépendances et des oppressions¹¹⁶. Elle s'oppose donc par exemple à l'appropriation par des grands propriétaires ou des entreprises nationales de terres appartenant à des petits cultivateurs, comme l'appel lancé par Jean-Paul II à Oaxaca au Mexique le souligne.

Si cette diffusion répond en partie à une volonté de destination universelle des biens, elle doit être complétée par le partage des richesses créées. « La propriété d'un bien fait de son détenteur un administrateur de la Providence pour le faire fructifier et en communiquer les bienfaits à ceux qui en ont besoin »¹¹⁷ : les deux finalités de la propriété sont ici bien liées et ne peuvent s'entendre l'une sans l'autre. Ce lien indissociable entre la culture d'un bien et son partage est encore une fois affirmée : « les biens de production [...] requièrent les soins de leurs possesseurs pour que leur fécondité profite au plus grand nombre ». La notion de propriété privée ne s'entend donc pas indépendamment de celle du partage.

La doctrine sociale de l'Église insiste également sur le fait que la répartition des fruits de la propriété doit se faire selon un certain ordre de charité, pour la communauté mais en partant des individus dont chacun est responsable. On rejoint ici le principe de subsidiarité fondamental pour la doctrine sociale de l'Église. Par exemple le père de famille se servira de ses biens de telle sorte qu'ils bénéficient également à sa famille, puis à sa communauté et enfin à son pays. On trouve donc par le principe de partage associé à celui de propriété privée un ordonnancement de la destination universelle des biens.

Jean-Paul II dans *Centesimus Annus* insiste sur la valeur de la redistribution et du partage, en l'ancrant dans la dignité de l'homme. Le devoir de partage, inscrit dans l'Évangile – « ce que vous aurez fait au plus petit d'entre vous, c'est à moi que vous l'aurez fait »¹¹⁸ - est donc un devoir de chaque individu, qui vient compléter le droit de propriété pour garantir la destination universelle des biens.

¹¹³ Dt 24, 19-22.

¹¹⁴ *Mater et magistra*, §115.

¹¹⁵ Un *latifundium* est une grande exploitation agricole, caractéristique des économies peu développées, où la propriété foncière est très concentrée.

¹¹⁶ Conseil Pontifical Justice et Paix, « *Pour une meilleure répartition de la terre, le défi de la réforme agraire* », 1997.

¹¹⁷ *Catéchisme de l'Église catholique*, n°2404.

¹¹⁸ Mt 25, 40-45.

Ainsi la doctrine sociale de l'Église, si elle reconnaît l'autonomie et la liberté qui découlent du droit de propriété, lui donne des limites et ne l'envisage que dans son lien avec la destination universelle des biens. La relation entre propriété privée et destination universelle des biens est donc une relation de condition à conséquence, de subordination, de principe nécessaire mais non suffisant. La propriété privée est bien justifiée dans la doctrine sociale de façon autonome, mais elle ne peut s'entendre du point de vue économique que dans sa relation au partage et à la redistribution des richesses. « Matière du sacrifice » selon l'expression de Frédéric Ozanam, elle est un moyen et non une fin, un instrument indispensable à la réalisation du principe de destination universelle des biens¹¹⁹ dont le Catéchisme de l'Église catholique affirme la préséance : « la destination universelle des biens demeure primordiale »¹²⁰.

¹¹⁹ Conseil Pontifical Justice et Paix, « *Pour une meilleure répartition de la terre, le défi de la réforme agraire* », 1997.

¹²⁰ *Catéchisme de l'Église catholique*, n°2403.

Richesse, pauvreté et charité dans la doctrine sociale de l'Église

Astrid Kerfant, 3A

« **Q**u'il est difficile à ceux qui ont des richesses d'entrer dans le Royaume de Dieu ! Car il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu »¹²¹ s'exclame Jésus dans l'Évangile de Luc en s'adressant à un jeune homme riche. La richesse terrestre selon Jésus apparaît donc comme un handicap au salut des hommes. Or, deux mille ans plus tard cet enjeu demeure. Par conséquent la doctrine sociale reprend ces questions de richesse, de pauvreté et de charité afin de nous éclairer sur la possibilité de gestion de notre société et par exemple de nous mettre en garde sur des sujets tels que l'aliénation de l'homme à un capitalisme sauvage, sur la dette des pays pauvres, sur l'accroissement des inégalités entre les plus riches et les plus pauvres.

Les trois termes que nous allons ici exploiter méritent une définition plus approfondie avant d'aller plus loin. Il faut ainsi préciser que le sujet étant ici économique, nous entendons richesse et pauvreté dans un sens matériel. Même si Matthieu, lorsqu'il aborde le récit des Béatitudes parle bien de « pauvres en esprit »¹²², même si suivre les conseils évangéliques est pour le chrétien un moyen de s'enrichir à la fois spirituellement et humainement, rationnellement, l'homme pauvre est celui qui est dans le besoin. Certes, il n'est pas question ici de quantifier richesse et pauvreté en fonction d'indices économiques trop pointus. Toutefois, l'Ancien Testament lui-même, et les interprétations

¹²¹ Lc 18, 24-25

¹²² Mt 5, 3

talmudiques, font une distinction entre abondance d'un côté et richesse et luxe de l'autre¹²³. La question se complique lorsqu'on touche au terme charité. La solidarité, principe moral affirmé dans le *Compendium*, est-elle la version modernisée de la charité ? En réalité, la charité, traduction du grec *agapè*, exprime « l'essence même du Dieu révélé en Jésus et tout ce à quoi l'homme est appelé en retour »¹²⁴. Elle ne se réduit donc pas à l'aumône mais à un véritable engagement des chrétiens envers leurs prochains dans la vie de tous les jours. Dans ce sens, pour reprendre les termes de Jean-Paul II¹²⁵, la solidarité est une « charité sociale ». C'est la « détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun »¹²⁶. L'une et l'autre sont donc liées.

On imagine aisément que richesse et charité interagissent contre la pauvreté. Cependant que dit effectivement la doctrine sociale de l'Église ? Est-ce bien ou mal d'être riche ? Est-ce bien ou mal d'être pauvre ? Par où passe la justice ? Comment exercer la charité ?

Le pauvre, protégé de Dieu, la pauvreté vertu morale

Le poids intolérable de la misère est souligné dans *Sollicitudo rei socialis*¹²⁷. La pauvreté n'est pas considérée comme un opprobre¹²⁸ puisqu'elle résulte de l'égoïsme de l'homme¹²⁹. Le riche est à blâmer s'il s'aliène en donnant sa confiance aux choses matérielles plutôt qu'à Dieu, devenant « esclave de la possession »¹³⁰, et reniant le commandement « Tu n'auras pas d'autre Dieu devant moi » comme proclament toutes les Écritures¹³¹.

Tandis que, la pauvreté choisie s'élève en tant que « valeur morale » et place la confiance de l'homme en Dieu. Ainsi le salut chrétien est une libération du besoin¹³². C'est pourquoi l'Église exprime ce qu'elle appelle une « option préférentielle pour les pauvres » c'est-à-dire que l'amour divin n'exclut personne mais met une priorité du service des plus faibles¹³³. Pour autant, l'Église condamne-t-elle solennellement toute richesse ?

¹²³ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°323 : « Parfois l'abondance – mais pas la richesse ni le luxe – est considérée comme une bénédiction de Dieu ».

¹²⁴ Paula BOYER, « La solidarité, 'charité sociale' », *La Croix*, 05-10-2009.

¹²⁵ Encyclique *Centesimus annus*, 10, 1991.

¹²⁶ *Sollicitudo rei socialis*, 38, 1987.

¹²⁷ Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 1987 n. 13.

¹²⁸ Encyclique *Rerum novarum*, 1891, nn. 23-24.

¹²⁹ *Compendium de la doctrine sociale*, n332.

¹³⁰ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n334.

¹³¹ C'est vraiment un *leitmotiv* dans la Bible. En voici quelques exemples : Ex 20,13 ; 23,13 ; 34,14 ; Dt 4,35.39 5,7 ; 6,14 ; 8,19 ; 11,16 ; 1Sam 2,2 ; 1 R 8,60 ; Is 45,5 ; Mc 12,29 ; Lc 10,27.

¹³² *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n328.

¹³³ *Ecclesia in Asia*, n.34.

Peut-on être riche et chrétien ?

Les biens économiques sont considérés comme des dons divins. Par conséquent, l'Église ne condamne pas l'abondance qui, dans certains passages de l'Ancien Testament¹³⁴, était perçue et vécue comme un signe de bénédiction divine, contrairement à la pauvreté conséquence de l'oisiveté. Pour reprendre la maxime de Benjamin Franklin, « la paresse chemine si lentement que la pauvreté la rattrape »¹³⁵.

Mais être riche est en puissance « dangereux » ... En effet, si les possessions et la richesse ne sont pas condamnées en soi, c'est l'« accumulation indue »¹³⁶ des richesses et leur accaparement qui sont condamnés, de même que l'usure est qualifiée d'homicide indirect¹³⁷. Il en est de même pour les pratiques usurières. Cela s'explique par le septième commandement : « Tu ne voleras pas ».

Et puis, être riche confère des devoirs : selon le principe de destination universelle des biens, les biens économiques sont à relativiser et doivent être administrés et surtout partagés. En effet ce principe suppose « qu'aucune personne, aucune famille, aucune communauté ne peut être privée, sans faute de sa part, du droit de posséder » de même que « que chacun doit user de ses biens de manière à ce qu'ils puissent servir aussi à d'autres, selon l'ordre de la charité : c'est-à-dire qu'ils servent au bien des communauté dont on a la charge, au bien commun »¹³⁸. Dieu nous a confié la Terre pour que nous en fassions bon usage : « Dieu a donné la terre à tout le genre humain pour qu'il fasse vivre tous ses membres, sans exclure ni privilégier personne. C'est là l'origine de la destination universelle des biens de la terre »¹³⁹. De ce fait, les biens ne nous appartiennent pas car nous ne sommes que de passage sur cette terre, et « ce que l'on reçoit doit être bien utilisé, conservé, fructifié, comme l'enseigne la parabole des talents »¹⁴⁰. Saint Basile donne ici une belle explication de la position de l'Église puisqu'il explique que la « richesse est comme l'eau qui jaillit toujours plus pure de la fontaine si elle est fréquemment puisée, tandis qu'elle se putréfie si la fontaine demeure inutilisée »¹⁴¹. De ce fait, en guise d'exemple, on peut souligner que l'Église ne s'oppose absolument pas à la propriété privée, qu'elle considère comme un droit naturel, puisqu'elle affirme que la terre doit être partagée et administrée séparément. « Il est permis à l'homme de posséder en propre et c'est même nécessaire à la vie humaine »¹⁴² disait saint Thomas. La question

¹³⁴ Cf. Pr 10,4 et Pr 22,2.

¹³⁵ Benjamin Franklin, *Sagesse*.

¹³⁶ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n328.

¹³⁷ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n341.

¹³⁸ « Le principe de la destination universelle des biens », *Ichtus*, 2001, in www.ichtus.fr.

¹³⁹ *Centesimus annus*, 1991, 31.

¹⁴⁰ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n326.

¹⁴¹ Cité dans : *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n329.

¹⁴² Saint Thomas d'Aquin, II-II, 2c.

donc n'est plus si c'est bien ou mal d'être riche, mais comment et dans quelle mesure le riche fait-il preuve de justice dans l'administration de ses biens ?

La charité plus qu'une vertu, une nécessité

Face aux inégalités entre riches et pauvres, le cheminement proposé par l'Église est simple : suivre la voie de la charité, l'amour du prochain. Selon le *Catéchisme de l'Église catholique*, les différences entre les hommes doivent être exploitées car nous avons besoin les uns des autres. Ces différences « doivent encourager la charité »¹⁴³. En d'autres termes « si [nous] n'avons pas la charité, [nous] ne sommes rien »¹⁴⁴ car comme Mère Térésa le disait, « il existe une pauvreté bien plus grande : ne pas se sentir aimé »¹⁴⁵. Cependant ces différences, si elles existent, ne sont pas acceptables en soi car les hommes sont égaux en dignité et en droits¹⁴⁶. On doit donc percevoir « l'autre » non plus comme l'autre, terme d'opposition, mais comme un « semblable »¹⁴⁷. Le prochain devient « l'image vivante de Dieu le Père » et on en vient au sacrifice suprême, « donner sa vie pour ses frères »¹⁴⁸.

La charité est plus qu'une simple aumône qui en est certes un témoignage et une pratique de justice qui plaît à Dieu¹⁴⁹. Elle implique justice et don de soi car « qui cherchera à sauver sa vie la perdra et qui la perdra la sauvera »¹⁵⁰. C'est pourquoi il faut aller plus loin et s'attaquer à l'économie toute entière. Comme le notait en 2009 Jérôme Vignon¹⁵¹, « alors que la doctrine sociale catholique avait jusqu'à présent plutôt mis l'accent sur la charité comme inspiratrice d'une indispensable justice sociale [l'encyclique *Caritas in Veritate*] franchit une étape supplémentaire, bien dans l'esprit de ce théologien de la raison qu'est Benoît XVI. Pour accomplir effectivement cette justice, il est nécessaire que les institutions économiques et sociales se laissent aussi conduire selon un esprit de vérité : « *Caritas in Veritate* »¹⁵².

La charité est donc une vertu éminemment chrétienne et ne peut être exercée pleinement sans le message de l'Évangile.

¹⁴³ *Catéchisme de l'Église catholique*, 1946, 1992.

¹⁴⁴ Cf. Épître aux Corinthiens.

¹⁴⁵ Mère Térésa, *J'ai pris Jésus au mot* de Gonzalez-Balado, 1992.

¹⁴⁶ *Catéchisme de l'Église catholique*, 1945, 1992.

¹⁴⁷ *Sollicitudo rei socialis*, 39, 1987.

¹⁴⁸ 1 Jn 3, 16.

¹⁴⁹ *Catéchisme de l'Église catholique*, 2462, 1992.

¹⁵⁰ Lc 17, 33.

¹⁵¹ Président des Semaines sociales de France.

¹⁵² Jérôme Vignon, *Caritas in veritate, une encyclique de la connaissance sociale*, on http://www.ssf.fr/org/56_p_11360/caritas-in-veritate-1ere-encyclique-sociale-du-pape-benoit-xvi.html.

Vers une administration charitable des biens universels

Comme le souligne Pie XI, l'économie comporte une connotation morale¹⁵³ dans le sens où « activité économique et comportement moral sont intimement liés l'un à l'autre ». Ainsi, Pie XI affirmait : « dans la vie économique-sociale aussi, il faut honorer et promouvoir la dignité de la personne humaine, sa vocation intégrale et le bien de toute la société. C'est l'homme en effet qui est l'autre, le centre et le but de la vie économique-sociale »¹⁵⁴. C'est pourquoi le partage et la destination universelle des biens prennent ici pleinement leur sens. Il ne s'agit pas là d'une utopie communiste totalisante, mais bien d'une économie juste centrée sur l'homme. Le but de tout homme riche, de toute entreprise, est de servir le bien commun. De gérer sa richesse avec charité, en redécouvrant, comme le souligne Benoît XVI dans *Caritas in Veritate*, la logique du don et de la gratuité, par le bénévolat notamment. « D'une part [...] la logique du don n'exclut pas la justice [...] elle ne se juxtapose pas à elle dans un second temps et de l'extérieur et, d'autre part, [...] si le développement économique, social et politique veut être authentiquement humain, il doit prendre en considération le principe de gratuité comme expression de fraternité »¹⁵⁵.

Dans tous les aspects de la vie économique, il faut donc « rechercher un nouvel ordre social, solutions appropriées à la pauvreté matérielle ». Se met alors en place une équation entre charité, richesse et pauvreté, un lien bilatéral se construit entre riches et pauvres au travers de l'exercice de la charité, visant à la destination universelle des biens, au bien commun et à l'amélioration de l'humanité. Ainsi les principes professés par l'Église s'appliquent à notre société et à ses enjeux actuels. Ce n'est finalement qu'une application pratique du grand commandement : « tu aimeras ton prochain comme toi-même »¹⁵⁶.

Pays pauvres contre pays riches ?

En somme notre société actuelle peut apprendre de la doctrine proposée par l'Église, en adaptant la solidarité « à l'ère de la mondialisation »¹⁵⁷. Le but de l'économie étant le progrès de l'humanité tout entière¹⁵⁸, « une croissance économique obtenue au détriment » d'autrui « n'est pas acceptable »¹⁵⁹, de même que des pratiques protectionnistes « discriminant les produits provenant des pays pauvres »¹⁶⁰. La question du Tiers voire du Quart-Monde se pose par conséquent tout particulièrement ici car « les nations développées ont le très pressant devoir d'aider les nations en voie de

¹⁵³ *Quadragesimo anno*, 1931.

¹⁵⁴ *Gaudium et spes* 1965, n63.

¹⁵⁵ *Caritas in Veritate* 2009, n34.

¹⁵⁶ Lc 10, 27.

¹⁵⁷ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.365.

¹⁵⁸ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.333.

¹⁵⁹ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.364.

¹⁶⁰ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.341.

développement »¹⁶¹. Les pays moins avancés ne peuvent se voir appliquer « des systèmes financiers abusifs sinon usuraires »¹⁶² et que face à l'« aggravation du fossé entre pays riches et pays pauvres »¹⁶³, des critères éthiques doivent être instaurés dans les relations économiques internationales pour éviter que « les peuples pauvres restent toujours pauvres et les riches deviennent toujours plus riches ». La mondialisation, n'est pas une mauvaise chose en soi dans le sens où elle pourrait bouleverser l'ordre social, cependant elle donne lieu à quelques inquiétudes puisqu'elle a notamment entraîné certes une richesse économique croissante, mais accompagnée « d'une croissance de la pauvreté relative »¹⁶⁴. L'Église insiste ainsi sur la nécessité du partage ou d'une redistribution équitable des ressources à l'échelle internationale¹⁶⁵ en droite ligne du principe de destination universelle des biens. Benoît XVI va même plus loin : « dans les relations marchandes le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité, peuvent et doivent trouver leur place à l'intérieur de l'activité économique normale »¹⁶⁶.

Elle souligne aussi que la solidarité doit intervenir dans tous les domaines. La solidarité internationale est un devoir¹⁶⁷, mais ce n'est pas seulement une solidarité verticale entre pays riches et pays pauvres, mais il peut également y avoir une solidarité entre pays pauvres eux-mêmes¹⁶⁸.

Capitalisme et système économique international

Le capitalisme est-il condamné par l'Église ? Certains éléments déjà abordés nous prouvent que ce n'est pas le cas. La société de consommation qui en découle est, elle, largement stigmatisée, les hommes risquant de devenir « esclaves de la possession et de la jouissance immédiate »¹⁶⁹. En revanche, l'Église distingue deux types de capitalisme. Un capitalisme reconnaissant « le rôle fondamental de l'entreprise, du marché, de la propriété privée et de la responsabilité qu'elle implique dans les moyens de production, de la libre créativité humaine dans le secteur économique » est approuvé puisque le marché libre est le plus efficace pour une distribution des biens¹⁷⁰, tandis qu'un « système où la liberté dans le domaine économique n'est pas encadrée par un contexte juridique ferme qui la met au service de la liberté humaine intégrale et la considère comme une dimension

¹⁶¹ *Gaudium et spes*, 1965, n86.

¹⁶² *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.364.

¹⁶³ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.364.

¹⁶⁴ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.362.

¹⁶⁵ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.363.

¹⁶⁶ *Caritas in Veritate*, 2009, 36.

¹⁶⁷ *Caritas in Veritate*, 2009.

¹⁶⁸ *Catéchisme de l'Église catholique*, 1941, 1992.

¹⁶⁹ *Sollicitudo rei socialis*, 28, 1987.

¹⁷⁰ *Centesimus annus*, 34, 1991.

particulière de cette dernière, dont l'axe est d'ordre éthique et religieux »¹⁷¹, est rejeté. En résumé, le profit ne peut être une fin en soi¹⁷². Et le travail humain ne peut être subordonné à la loi du marché et à l'individualisme¹⁷³. Les entreprises sont, par conséquent, notamment pointées comme un vecteur essentiel de l'orientation des activités économiques.

Cependant si elle condamne les économies totalisantes, ou bien encore le capitalisme débridé, l'Église considère qu'il n'y a pas « de mode unique d'organisation politique et économique de la liberté humaine, puisque les différentes cultures et la diversité des expériences historiques sont l'origine de différentes formes d'institutions dans une société libre et responsable »¹⁷⁴.

En conclusion, la doctrine sociale de l'Église nous invite tous à notre niveau à résoudre l'équation entre richesse, pauvreté et charité afin d'organiser un nouvel ordre social et mondial en agissant de notre mieux en chrétiens, dans tous les aspects de notre vie : que ce soit au sein de la vie associative qu'en tant qu'ouvriers, employés ou patrons... A chacun d'entre nous d'inventer les solutions pour y parvenir, sans oublier que comme le disait le bienheureux Jean-Paul II, « l'annonce de l'Évangile est la première des charités »¹⁷⁵.

¹⁷¹ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.335.

¹⁷² *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n.347.

¹⁷³ *Catéchisme de l'Église catholique*, 2425, 1992.

¹⁷⁴ Discours à la 50e Assemblée Générale de l'ONU, 1995, n3.

¹⁷⁵ Jean-Paul II, *Novo millennio ineunte* (Lettre ouverte pour le troisième millénaire), 2001, n° 50.

La famille, « cellule vitale de la société »

Elise Durand, 4A

« Yahvé Dieu dit : 'Il n'est pas bon que l'homme soit seul' [...] c'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair »

Gn 2, 18 . 24

Dès les tout premiers textes, les Écritures soulignent la centralité de la famille par l'importance donnée à l'entourage premier de l'homme. Aux yeux de l'Église, la famille occupe une place primordiale dans la société ; elle est la cellule vitale de la société sans laquelle l'homme, créature de Dieu, ne peut s'épanouir ni la société se développer. Jésus lui-même est né et a vécu au sein d'une famille humaine concrète. Reléguer la famille « à un rôle subalterne et secondaire, en l'écartant de la place qui lui revient dans la société, signifie causer un grave dommage à la croissance authentique du corps social tout entier »¹⁷⁶. C'est pourquoi une signification particulière est accordée à la définition des fondements et missions de la famille dans la doctrine sociale de l'Église. Elle concerne chacun de nous directement.

La famille, cellule première de la société

« Berceau de la vie et de l'amour, [la famille est le] lieu premier d' 'humanisation' de la personne et de la société »¹⁷⁷. C'est au sein de sa famille que l'enfant va établir ses premières relations interpersonnelles ; c'est au sein de sa famille qu'il va découvrir la vérité et le bien ; c'est au sein de sa famille qu'il va apprendre à être aimé et à aimer. La

¹⁷⁶ Jean-Paul II, Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 17: AAS 86 (1994) 906.

¹⁷⁷ Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Christi fideles laici*, 40 : AAS 81 (1989) 469.

famille crée en effet un milieu de vie qui, grâce à l'amour qui y règne, permet à l'enfant de s'épanouir et de se préparer au mieux à la vie en société.

Outre sa centralité pour l'équilibre de la personne humaine, la famille est également essentielle à la société. Elle est la première société naturelle au sein de laquelle s'expérimente la socialisation humaine. Permettant l'émergence d'un 'nous', la cellule familiale catalyse la compréhension du collectif tout en estimant l'importance de la personne en tant qu'individu. L'institution familiale permet donc d'inculquer à l'homme les valeurs indispensables à toute vie en société tout en prévenant à la fois les dérives collectivistes et individualistes. C'est pourquoi il revient aux autorités publiques le devoir de soutenir et de protéger la famille, garante d'un fonctionnement sociétal équilibré.

Centralité et primordialité de la famille sont fermement affirmées dans la doctrine sociale de l'Église, une famille authentique qui ne peut s'établir sans le sacrement du mariage.

« Ils deviennent une seule chair » (Gn 2, 24)

La beauté du mariage se reflète dans la complexité de la pluralité ('ils') faite unité ('une seule'). Il est nécessaire de s'attarder sur la signification du mariage puisqu'il est le fondement de la famille telle qu'elle est conçue dans la doctrine sociale de l'Église. Dans la lettre encyclique *Centesimus annus*¹⁷⁸, le pape Jean-Paul II rappelle ainsi que « la première structure fondamentale pour une écologie humaine est la famille fondée sur le mariage ». Que se cache-t-il derrière ce mot que beaucoup craignent aujourd'hui ?

Le mariage est un sacrement institué comme tel par Jésus. Celui-ci explique ainsi aux pharisiens qui le questionnent sur le divorce que « ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer »¹⁷⁹. Le mariage doit donc sa stabilité à l'agencement divin, et non à l'homme. Il réside dans le consentement réciproque, libre, irrévocable et public des époux, et est fondé sur l'amour conjugal, « acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement »¹⁸⁰. C'est cet amour mutuel des époux, à l'image de l'amour de Dieu pour les hommes et de l'Alliance sponsale entre le Christ et son Église, qui confère au mariage son caractère sacramentel. Saint Paul écrivait ainsi : « Maris, aimez vos femmes, comme Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même pour elle » (Ep 5, 25), propos que l'on compléterait aujourd'hui par la réciproque.

Le mariage chrétien repose sur quatre piliers. La *liberté*, d'abord, ne réside pas seulement dans le choix du conjoint, mais aussi dans le choix de s'engager dans le mariage

¹⁷⁸ Jean-Paul II, Encyclique *Centesimus annus*, 39 : AAS 83 (1991) 793.

¹⁷⁹ Mt 19, 6.

¹⁸⁰ Concile Œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 48 : AAS 58 (1966) 1067.

qui doit être compris comme une vocation à part entière. L'*indissolubilité* du mariage doit être une réalité à l'image de Jésus qui a aimé les hommes de façon irrévocable, jusqu'à donner sa vie. La *fidélité* ensuite peut être comprise dans un sens plus large que le sixième commandement, « tu ne commettras pas d'adultère » (Ex 20, 14 ; Dt 5, 17), ou même que sa reprise par Jésus, « vous avez entendu qu'il a été dit : 'Tu ne commettras pas d'adultère'. Eh bien ! Moi je vous dis : quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle » (Mt 5, 27-28). La fidélité peut aussi être d'aider l'autre à se réaliser pour lui-même ou pour elle-même. La *fécondité* enfin fait aussi bien référence à la procréation qu'au fait de faire fructifier le couple au sein de la société par divers engagements par exemple.

Ainsi comprenons-nous les bases sur lesquelles repose le mariage chrétien. Mais le dernier pilier nous amène à nous questionner sur les fins du mariage chrétien, et donc de la famille dont il est le fondement. Le mariage est ordonné à une double fin : le bien des époux eux-mêmes et la transmission de la vie, les deux étant interdépendants.

Les époux, coopérateurs de Dieu

Dieu a conféré à l'homme une « participation spéciale »¹⁸¹ à son œuvre créatrice. Ainsi, il bénit l'homme et la femme par ces paroles : « Soyez féconds et multipliez-vous » (Gn 1, 28). L'homme et la femme sont élevés par leur union au rang de co-créateurs et leurs enfants sont le fruit de cette union à la fois humaine et divine. Paternité et maternité humaines sont un signe tangible de cette ressemblance à Dieu. Si aucune procréation n'est possible, les époux peuvent toujours considérer l'adoption ou remplir des « services exigeants à l'égard d'autrui »¹⁸².

Étant donné la copaternité de Dieu dans toute génération humaine, « est exclue toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation »¹⁸³. Cependant, le devoir de procréation des époux se doit d'être une participation *responsable* à l'œuvre créatrice de Dieu afin de faire de la famille le lieu où le don de Dieu qu'est la vie peut être accueilli au mieux. Afin de garantir une procréation responsable, l'Église propose donc l'abstinence en périodes de fécondité comme alternative au refus de la contraception. Cette solution présente théoriquement le double avantage de permettre aux époux de choisir l'intervalle entre chaque naissance et de fonder les relations interpersonnelles sur le respect réciproque des époux. Les limites de cette alternative sont nombreuses dans la pratique, et l'usage des

¹⁸¹ *Idem*, 50.

¹⁸² *Catéchisme de l'Église Catholique*, 2379.

¹⁸³ Paul VI, *Humanae Vitae*, 1968.

moyens contraceptifs est très répandu dans la société actuelle, ce qui pose des cas de conscience à de nombreux époux chrétiens. Toujours est-il que l'amour conjugal doit rester ouvert à l'accueil de la vie.

La coopération des époux à l'œuvre divine ne se cantonne pas à la procréation. Elle inclut également le devoir et la très grave obligation pour les parents d'éduquer les enfants à qui ils ont donné la vie. Les parents, conjointement, sont les premiers et principaux éducateurs de leurs enfants. Même si elle se fait en collaboration avec les autres instances qui prodiguent l'éducation aux enfants, le rôle des parents ne peut être substitué en raison du rapport d'amour irremplaçable existant entre parents et enfants. La famille est donc « la première école des valeurs morales dont aucune société ne peut se passer »¹⁸⁴. « [Elle] constitue une communauté d'amour et de solidarité, apte de façon unique à enseigner et à transmettre des valeurs culturelles, éthiques, sociales, spirituelles et religieuses essentielles au développement et au bien-être de ses propres membres et de la société »¹⁸⁵.

En tant qu'interprètes dans l'éducation suivant le projet de Dieu, les parents ont en particulier le droit et le devoir d'éduquer leurs enfants à la foi chrétienne. La famille chrétienne est d'ailleurs qualifiée d'« Église domestique ». C'est à travers elle que se manifeste et se révèle la nature de l'Église comme famille de Dieu. Elle est un signe d'unité pour le monde, un témoignage du Royaume de Dieu, un instrument de la charité du Christ dans la société. Chaque membre de la famille contribue à en faire une communauté de grâce et de prière, une école des vertus humaines et chrétiennes et le lieu de la première annonce de la foi aux enfants.

Procréation et éducation des enfants permettent aux époux de faire de la famille un véritable sanctuaire de la vie. Néanmoins, les évolutions de notre société lancent un défi permanent aux familles chrétiennes qui cherchent à créer en leur sein un berceau d'amour et de vie. Face à ce défi, l'Église prend position et appelle les familles à devenir de véritables protagonistes de la vie sociale.

La famille chrétienne, une ancre dans les flots d'un monde mouvant

La famille chrétienne selon la doctrine sociale de l'Église s'établit comme une ancre dans une société balayée par les courants violents du relativisme, de l'individualisme, de l'efficacité et de la fonctionnalité. Comme une ancre en pleine mer, la famille chrétienne se trouve au centre de la société et non pas à sa marge. Comme une

¹⁸⁴ Concile Vatican II, *Gravissimum educationis*, n. 3.

¹⁸⁵ Saint-Siège, *Charte des droits de la famille*, Préambule.

ancre, elle résiste aux courants contraires afin de maintenir un point de repère en vue de promouvoir une société propice à l'épanouissement de l'homme.

Sur les questions d'homosexualité par exemple, étroitement liées à celles de la famille, l'Église insiste sur l'importance de la différence et de la complémentarité sexuelles pour l'épanouissement de la vie familiale. Quant au divorce, il est évoqué dans le *Catéchisme de l'Église catholique* comme une « véritable plaie sociale »¹⁸⁶ qui ouvre la voie à un relativisme exacerbé. Le divorce est en effet inconcevable si l'on considère le mariage dans son sens chrétien, symbole de l'alliance entre le Christ et son Église. Selon la doctrine sociale, le prétendu « mariage » homosexuel et le divorce remettent en cause la stabilité et l'indissolubilité matrimoniales dont dépendent l'équilibre des enfants et l'harmonie de la société. L'Église se positionne également sur les débats éthiques qui agitent notre société tels que l'euthanasie, l'avortement, la procréation médicalement assistée ou le clonage. Ces évolutions sont considérées dans la doctrine sociale comme des tendances désagrégeant la société et face auxquelles il faut rester vigilant.

C'est à ce moment-là que la famille chrétienne intervient. Elle intervient d'abord comme témoin. Les couples chrétiens peuvent ainsi témoigner par la pérennité de leur amour de la fidélité de l'amour de Dieu pour les hommes. De même, la famille chrétienne offre son témoignage de la possibilité d'une communauté d'amour gratuit et désintéressé. Ces témoignages ont leur importance dans un monde en mutation où le fondement naturel du mariage est constamment remis en question.

Plus qu'un simple témoin, la famille chrétienne est aussi appelée à être un véritable protagoniste de la vie sociale, le sujet, et non l'objet, de l'action politique. La *Déclaration universelle des droits de l'homme* elle-même affirme que « la famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a le droit à la protection de la société et de l'État » (Art. 16.3). L'État a donc le devoir de protéger et de favoriser l'institution familiale authentique et en respecter la physionomie naturelle. Il est par exemple du devoir de l'État selon la doctrine sociale de l'Église d'assurer que « les couples mariés qui ont une famille nombreuse [aient] droit à une aide appropriée, et ne [subissent] pas de discrimination »¹⁸⁷. La famille quant à elle a le devoir de veiller à ce que les lois et institutions protègent réellement les droits et devoirs de la famille. Elle peut pour cela influencer la politique familiale en créant des associations familiales par exemple. Pour Jean-Paul II, « le couple et la famille constituent [même] le premier espace pour l'engagement social des fidèles laïcs »¹⁸⁸.

¹⁸⁶ *Catéchisme de l'Église catholique*, 2385; cf. aussi 1650-1651, 2384.

¹⁸⁷ Saint-Siège, *Charte des droits de la famille*, art. 3.

¹⁸⁸ Jean-Paul II, *Christi fideles laici*, 40.

La grandeur et la difficulté des missions de la famille au sein de la société est bien développée dans la doctrine sociale de l'Église. L'objectif peut paraître trop ambitieux, trop difficile à réaliser dans la société qui est la nôtre. Mais les commandements réitérés par Jésus ne le sont-ils pas aussi ? Ces hautes exigences de l'Église envers les familles pourraient être un moyen d'assurer un minimum de stabilité à l'ancre déjà lancée. On pourrait alors espérer qu'avec un comportement plus engagé de la part des couples chrétiens, sans oublier une coopération plus soutenue de la part des prêtres et des religieux, il serait peut-être possible pour l'Église d'envisager de troquer son ancre contre un navire ; non pas un radeau qui se laisserait porter par n'importe quel courant sociétal, mais un navire qui serait capable d'évoluer avec les flots mouvants tout conservant un cap qui lui est propre.

« S'il me manque l'amour, je ne suis rien » (1 Co 13, 2)

Afin de conclure cet article, j'aimerais revenir sur ce qui reste le plus important pour comprendre la conception de la famille par la doctrine sociale de l'Église : l'amour. L'amour est l'élément fondateur du mariage qui est lui-même le fondement de la famille. Le dynamisme de l'amour est ce qui permet de faire de l'institution familiale un véritable espace de communion. « L'amour amène l'homme à se réaliser par le don désintéressé de lui-même. Aimer signifie donner et recevoir ce qu'on ne peut ni acquérir ni vendre, mais seulement accorder librement et mutuellement »¹⁸⁹. Cette gratuité est précieuse dans un monde dominé par l'efficacité et la fonctionnalité. Elle peut se manifester au sein de la famille dans l'attention portée aux personnes âgées qui « portent encore du fruit » (Ps 92, 15) et sont de véritables écoles de vie.

L'homme ne peut pas vivre sans amour, un amour vrai qui existe dans la totalité et la gratuité du don mutuel, l'unité et la fidélité, un amour présent entre les époux et les membres d'une famille. Reprenant les mots mêmes de saint Paul : « s'il me manque l'amour, je ne suis rien ».

Compendium de la doctrine sociale de l'Église, Conseil pontifical Justice et Paix, cinquième chapitre « La famille, cellule vitale de la société »

Agenda Social, une collection des textes du Magistère, Conseil Pontifical "Justice et paix", article troisième « La famille »

Évangile et Société, 15 octobre 2005

¹⁸⁹ Jean-Paul II, Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 11: AAS 86 (1994) 883.

3/ Appelés à être témoins du Royaume

La spiritualité du travail chez Simone Weil

Alexandre Dallemagne, 5A

J'avais l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux [...] Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme [...] J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage [...] Étant dans cet état d'esprit, et dans un état physique misérable, je suis entré dans ce petit village portugais, qui était, hélas, très misérable, seule, le soir, sous la pleine lune, le jour même de la fête patronale. C'était au bord de la mer. Les femmes des pêcheurs faisaient le tour des barques en procession, portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante. Rien ne peut en donner une idée. [...] Là, j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres.

« Autobiographie spirituelle », *L'expérience de Dieu*

Philosophe éphémère et méconnue du XX^e siècle, Simone Weil fut, dès ses débuts, soucieuse de penser la condition ouvrière, et par ce biais, réfléchit à la modernité qui secouait ce siècle tourmenté. Normalienne agrégée de philosophie, militante engagée et résolument athée, Simone Weil décida de partager la vie des ouvriers de son époque et se fit embaucher comme manœuvrière chez Alsthom puis dans une usine Renault, de 1934 à 1935. De cette expérience teintée de soumission et de révolte, elle tira de riches enseignements, réunis dans *La Condition ouvrière*, qui la portèrent sur le seuil de la foi.

Comment ce travail en usine, au plus près des rapports des nécessités et de la matière, a-t-il pu être pour elle, une porte d'entrée dans le domaine spirituel ? Bien au-delà de cette expérience singulière, sa réflexion questionne quiconque veut penser travail et foi, modernité et spiritualité.

Face au travail répétitif et harassant de la chaîne en usine, la première tentative qu'elle rencontra fut celle de renoncer à penser. C'est, selon elle, la seule manière de ne

pas souffrir d'une tâche abrutissante, dépourvue de toute finalité. Deux facteurs interviennent dans cet esclavage : la vitesse imposée par la machine et les ordres d'un supérieur. Tous deux sont porteurs d'humiliation. Or, il est impossible de regarder cette réalité en face. La seule manière de supporter ce vide et cette souffrance, par lesquels l'homme est esclave de la matière et soumis à l'arbitraire d'un autre, c'est de se nourrir de mobiles bas : la peur du déclassement, l'espoir d'une revanche sociale, l'avènement de temps meilleurs, la fuite dans les loisirs, l'amour de l'argent, le luxe, le pouvoir sur un subordonné, les rêveries, l'ambition, le plaisir, ou encore le sentiment de l'élection divine. Tout ce qui en somme permet d'échapper à l'instant, au présent qui fait violence. Nous faisons tous l'expérience de ces stimulants : c'est un principe d'équilibre essentiel à l'âme humaine, qui, sans ces compensations, serait écrasée. Mais ce mécanisme de compensation est en même temps porteur d'illusions, de mensonges en ce qu'il déforme le rapport à la réalité. Ces mobiles bas ont le même effet que des stupéfiants, lesquels, s'ils atténuent temporairement la souffrance, se rendent de plus en plus indispensables au travailleur. Ce dernier doit s'en administrer de plus fortes doses, sous peine d'être ramené à la cruelle réalité, et se condamne ainsi à une éternelle insatisfaction. Il est comme un écureuil qui tourne en rond, prisonnier dans sa cage. Le monde devient alors dégoût. Comblé ce vide revient à en créer un nouveau, inexorablement. C'est un puits sans fin, qui donne le vertige.

Or cette nécessité dépourvue de finalité est réelle, nous pouvons la sentir au quotidien. Simone Weil la résume de la sorte : dans la vie, « *il faut manger pour travailler, et travailler pour manger* ». Un cercle infernal, dénué de toute fin, dont on n'échappe que par le mensonge. Déchu du jardin d'Éden, l'homme ne peut travailler qu'à la sueur de son front. Quiconque se frotte un temps soit peu au réel ne peut que constater cette dure loi de l'existence : « *la nécessité est partout, le bien nulle part* ». C'est insoutenable. La modernité, par la rationalisation et la mise à jour scientifique des lois régissant le monde, désenchanté l'univers tout en rendant plus inéluctable l'esclavage de l'homme par la matière. Quiconque accepte de regarder cette réalité en face est quasiment perdu.

Cependant, Simone Weil, épuisée par un travail qui l'anéantit physiquement et moralement jour après jour, note que la souffrance est moins accablante, moins dégradante, lorsque l'on perçoit le mécanisme des nécessités qui la causent. Dans le travail, il y a nécessairement monotonie et ennui à cause du rythme implacable des tâches à accomplir et de leur absence de finalité. Par le travail manuel, le temps entre dans la chair et lui fait violence, rappelant à l'imagination combleuse de vide les nécessités d'ici-bas. Pour Simone Weil, qui en fait l'expérience dans sa propre personne, seule la lumière d'éternité, la beauté du monde, rendent supportable cette monotonie de l'action. Ainsi, le sourire plein de compassion d'une manœuvrière, au plein milieu de son travail le plus abrutissant, a plus de valeur que n'importe quel présent. Il est le reflet de l'amour du monde, d'un puissant sentiment de communion avec autrui.

C'est de cet amour du monde que le travailleur doit se nourrir. « *Le peuple*, dit-elle, *a besoin de poésie comme de pain [...] Une telle poésie ne peut avoir qu'une source. Cette source est Dieu. Cette poésie ne peut être que religion* ». Il y a selon elle, une propriété réfléchissante de la matière. La matière nous renvoie directement à la création divine, à la beauté du monde. Contempler avec attention la nécessité la plus parfaite, c'est rentrer en contact direct avec Dieu. Ce dernier, pour laisser l'homme libre de l'aimer, s'est retiré du monde et l'a soumis à un jeu impersonnel de forces. Ce monde que Dieu a voulu et dont il est absent - mais n'est-ce pas une forme divine de présence ? - l'homme est libre ou non de l'aimer.

Ainsi, l'attention pure portée vers ce qui existe, vers la nécessité, est par là même une prière ; c'est la contemplation de la beauté de l'univers et l'acceptation de sa condition humaine : « *que ta volonté soit faite* », dit-on dans le *Notre Père*. Le travail a une vertu rédemptrice. Ce travail comme présence au monde est aussi un difficile cheminement sur les pas du Christ, soumis sur la croix à la nécessité la plus dure (« *mon Père, mon Père, pourquoi m'as-tu abandonné ?* »), mais au plus proche, de par son obéissance et sa confiance en Dieu, de la vie éternelle (« *Père, entre tes mains je remets mon esprit* »). En ce sens, le christianisme s'adresse avant tout aux esclaves.

Conserver la lucidité, la conscience et la dignité qui conviennent à un être humain est possible, mais c'est se condamner à devoir surmonter quotidiennement le désespoir. C'est un risque presque insoutenable pour l'âme, que l'homme ne peut supporter sans une énergie extérieure, un pain surnaturel. Cette énergie, pour Simone Weil, c'est la lumière surnaturelle. Ce qu'elle appelle la grâce. Et, comme par un paradoxe pour la raison humaine, cette grâce brise le jeu de la pesanteur qui assujettit l'homme, donnant au travail de l'homme une dimension spirituelle : c'est une porte vers l'éternité.

La pesanteur et la grâce, Plon, Paris, 1947.

L'attente de Dieu, Fayard, Paris, 1966.

L'enracinement, Gallimard, collection « Espoir », Paris, 1955.

Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression, Gallimard, collection Folio, Paris, 2007.

La condition ouvrière, Gallimard, collection « Espoir », Paris, 1951.

La pensée sociale de Jean-Yves Calvez

Bruno Mercier des Rochettes, 1A

Cet article s'appuie en partie sur des notes prises lors de la journée d'hommage au père Calvez, le 8 janvier 2011 au Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, notamment lors des interventions du P. Christian Mellon s.j. et de Jérôme Vignon, président des Semaines sociales de France. Il s'inspire également d'articles de B. Ch. sur le site www.libertépolitique.com.

Sécialiste du marxisme, philosophe et théologien, ancien assistant général de la Compagnie de Jésus, le P. Calvez s.j. (1927-2010) a travaillé pendant de longues années et jusqu'à sa mort sur la doctrine sociale de l'Église, qu'il trouvait trop faiblement diffusée, et plus généralement sur l'ensemble du domaine socio-économique. Son œuvre a donc notamment pour but cette diffusion de la doctrine sociale de l'Église (DSE) qu'il n'hésite pourtant pas à critiquer quand il la juge insuffisante, notamment sur le travail et la propriété. Cet article se propose d'exposer sa pensée sociale en trois parties. La première sera consacrée à sa réflexion sur la doctrine sociale de l'Église, à laquelle il a contribué tant dans sa présentation que dans son contenu : il a notamment participé à l'élaboration de *Gaudium et Spes*¹⁹⁰. La deuxième partie sera consacrée à sa vision de l'économie et aux propositions qu'il formule pour la réformer. La dernière concernera les responsabilités de chacun, de la société et de l'État, qui est à l'origine de cette exigence de changement et d'engagement.

¹⁹⁰ La constitution pastorale de Vatican II et l'un des principaux documents du concile.

Nécessité, orientation et critiques de la DSE

Calvez s'intéresse d'abord à la nature de la doctrine sociale. Il utilise indifféremment les mots discours, enseignement ou doctrine. Mais il relève l'importance du changement que révèlent ces différents termes : la DSE est passée de la philosophie chrétienne, fondée d'abord sur le droit naturel et sans grand rapport à la Révélation, à la théologie chrétienne enracinée dans les Écritures et la Tradition. La DSE « appartient donc au même domaine que tout ce que l'Église nous dit sur Dieu ». Pour lui, « l'enseignement social de l'Église fait partie du noyau du christianisme »¹⁹¹ et il approuve ce changement de nature. Le basculement à la théologie permet de renforcer l'autorité de la DSE pour les chrétiens - les positions des protestants, orthodoxes et catholiques sur les questions sociales sont d'ailleurs presque identiques¹⁹² ; et rentre aussi dans la mission d'évangélisation de l'Église. Cependant, Calvez craint que cela n'éloigne la DSE des non-chrétiens. Mais il pense que son autorité peut être reconnue par tous car « l'Église se distingue par le sérieux de ses centres d'intérêt », qu'elle est « détentrice d'une expérience d'une particulière qualité » et « qualifiée en matière de culture et d'éthique »¹⁹³. Ainsi, même celui qui ne reconnaît pas un caractère particulier à l'Église peut accepter de sa part une parole sérieuse et forte. Et là, le chrétien n'est pas sans moyen d'action : il peut par son exemple et celui de l'Église entière appuyer cet enseignement, et ce même lorsque tous les chrétiens ne le respectent pas intégralement, en acceptant humblement les critiques qu'on lui porte¹⁹⁴. En un tel cas, il peut malgré tout faire remarquer sans vanité l'action de l'Église et de nombre de ses membres dans le domaine social.

Il ne s'agit pas pour l'Église de sortir de son rôle en s'ingérant dans les affaires temporelles. Mais Calvez justifie le nécessaire engagement de l'Église par la dimension éthique des problèmes économiques. En effet, il est question en économie de la dignité de l'homme, le sujet étant indivisible. Les choix libres effectués par tout homme en économie ne sont pas purement guidés par la poursuite d'un objectif matériel, uniquement terrestre - le profit par exemple - mais impliquent des relations avec d'autres et peuvent les affecter. Par ailleurs, comme nous le verrons plus loin, la dimension du travail dépasse le souci matériel. C'est là que se trouve l'essentiel : l'économique ne se sépare pas du moral. Pour Calvez, le social concerne « la vocation de chaque personne », il est relatif à la signification de la vie humaine. Or, « la relation à Dieu est en cause, aux yeux d'un chrétien, dans tout les cas de choix où se joue ainsi l'essentiel, où le sens de la

¹⁹¹ *Développement, emploi, paix*, éditions Desclée de Brouwer, 1989 : essai plutôt court mais qui aborde beaucoup de thèmes chers à Calvez, qui ne cesse de s'appuyer sur Jean-Paul II.

¹⁹² On peut consulter notamment *Église Et Économie - Voix Orthodoxes Russes, Voix Catholiques Romaines*, collectif dirigé par Jean-Yves Calvez et Andrei Zoubov, Cerf, 2006.

¹⁹³ *Ibid.*, 1989.

¹⁹⁴ « L'Église est humaine, trop humaine, et l'agir des chrétiens n'est pas toujours à la hauteur du message évangélique. Les chrétiens doivent donc accepter de proposer un message qui condamne souvent leur comportement même, ou celui de leurs coreligionnaires. Ils ont à 'encaisser' les reproches qu'on leur fait à partir de ce qu'ils proclament. » (*Ibidem*)

vie est en jeu »¹⁹⁵. La théologie chrétienne est donc concernée par ce sujet et c'est même de la responsabilité de l'Église qu'il s'agit. Elle a le devoir de s'intéresser aux problèmes sociaux car elle est chargée d'annoncer le salut du Christ et « ne peut pas ne pas manifester les implications morales de ce salut »¹⁹⁶.

Calvez craint un autre effet de ce changement de nature de la DSE : la frilosité qu'il y aurait alors selon lui à proposer des mesures concrètes. En effet, il porte souvent cette critique à l'Église et particulièrement aux papes, de ne pas donner suffisamment d'autorité aux principes de la DSE par des propositions précises. Il prend ici l'exemple de la morale familiale et regrette que la doctrine sociale ne bénéficie pas de la même précision ni de la même autorité de la part de l'Église.

Certains critiques de Calvez posent à nouveau le problème de la compétence de l'Église : si elle peut légitimement avoir un enseignement social sur le juste et l'injuste, est-elle vraiment en mesure de faire le travail des économistes, comme Calvez semble le proposer ? Toujours est-il que les économistes laïcs seraient plus à même d'assumer cette tâche de proposition que le clergé. Concernant la présentation de la DSE, le père Calvez tient à souligner le contexte des différentes prises de position. Remettre chaque document dans le cadre historique qui l'a vu naître est important pour ne pas se méprendre sur l'enseignement de l'Église et permet de mieux noter l'évolution de celle-ci sur la question sociale. Citons pour cette évolution l'abandon de la notion de corporatisme, qui était pourtant au centre de l'encyclique *Quadragesimo anno* (Pie XI, 1931), ou le changement du rapport au socialisme, absolument négatif pour Léon XIII mais plus nuancé par Pie XI qui reconnaît même une certaine proximité avec un socialisme plus démocratique et réformateur. Il convient de ne pas mélanger des propos ancrés dans un moment historique pour clarifier le message. De manière analogue, Calvez estime que la DSE devrait mieux différencier les objets qu'elle aborde : les situations sociales étant différentes dans le monde, cela devrait impliquer une meilleure différenciation du discours social. Mais il ne voudrait pas que la diversité dissolve les affirmations morales de la DSE qu'il appelle de ses vœux à renforcer ; l'autorité de la DSE, et ses condamnations, doivent être rappelées.

Travail et capital

La pensée sociale de Calvez s'étend particulièrement à deux points qui débordent la DSE et en même temps la concernent puisque Calvez souhaiterait qu'elle en parle plus et avec plus d'autorité. Commençons par ce que Calvez considère, à la suite de Jean-Paul II, comme étant « probablement la clé essentielle de toute la question sociale » : le travail. Nous aborderons ensuite sa vision du vrai libéralisme et du capitalisme.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 1989.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 1989.

Calvez donne une grande importance au travail, qui va au-delà de l'action rémunérée. Le travail pour Calvez est « une manière pour l'homme de s'accomplir, de se réaliser, de se discipliner, et de servir ses frères »¹⁹⁷. On peut voir chez lui une influence de la pensée de Marx dans cette recherche de ce qui est permanent et structurant dans l'homme. Cette dimension essentielle de la dignité humaine qu'est le travail vient de ce double gain qu'il permet : la personnalisation, en ce qu'il permet d'exercer sa liberté et sa responsabilité, et la socialisation, en ce qu'il évite l'exclusion tout en permettant au travailleur de contribuer au bon fonctionnement de la société. Mais parce que cette valeur du travail n'est pas toujours comprise, Calvez estime bonne l'autre nécessité qui pousse plus efficacement à la recherche du travail : le souci de subvenir à ses besoins.

Si le travail est si bon, le chômage l'est moins ! Calvez y voit, comme Jean-Paul II, une « calamité ». C'est pour lui le grand fléau des pays développés car les systèmes d'indemnisation ne peuvent suffire à remplacer les bénéfices du travail, dont nous avons vu l'importance. C'est pourquoi la lutte contre le chômage devrait être une priorité selon Calvez, qui regrette particulièrement en cette matière que l'Église ne soutienne pas des propositions concrètes. Il pense donc que le partage du travail est nécessaire et avance des idées telles que la réduction du temps de travail ou la multiplication des temps partiels. Il se dit néanmoins conscient de la nécessaire progressivité de telles mesures pour ne pas causer de choc. Il avance également l'idée d'une meilleure gestion de l'éducation ou du développement des services à la personne, demandant plus de main-d'œuvre. Dans tous les cas, il soutient que ce doit être fait de manière cohérente et consensuelle, qu'il y va de la cohésion de la société et que rien ne saurait être fait sans « un développement de la solidarité »¹⁹⁸ passant par la prise de conscience d'une responsabilité.

Attentif au problème du travail, Calvez ne l'est pas moins à l'économie tout entière et donc à sa forme dominante. Calvez invite très tôt à considérer avec moins de scepticisme et plus d'enthousiasme le libéralisme. La liberté est une valeur chrétienne fondamentale. Et la capacité d'initiative qui en découle est bonne, comme la liberté d'entreprendre et d'échanger qui l'exprime. Invention et production apportent beaucoup selon lui parce que, bien comprises et réellement appliquées, elles servent la solidarité. La liberté est bonne en soi quand bien même le résultat escompté n'est pas obtenu car elle permet l'exercice de la personnalité humaine impliquée et valorisée dans le choix.

En revanche, il dénonce le libéralisme économique absolu et l'idolâtrie de la liberté individuelle. Plus exactement, ce n'est pas le libéralisme qu'il met en cause mais le capitalisme, mauvais en soi car il « est, et est seulement le fait que la propriété du capital est en peu de mains ». Ce peu de mains pouvant être compris au sens de peu de personnes et de peu de pays. Calvez veut critiquer le capitalisme non dans ses excès mais

¹⁹⁷ *Ibid.*, 1989.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 1989

dans son principe même (il prend cependant bien souvent la peine de qualifier d'inégal ce capitalisme) : principe d'accumulation de biens et de pouvoir par un petit nombre d'entités. C'est donc l'inégalité qu'il attaque, et avant tout l'inégalité « de départ ». Il voit une hypocrisie des prétendus libéraux dans la rareté du « vrai effort pour que chaque personne puisse exercer beaucoup de liberté et d'initiative et soit mise en conditions d'égalité de chances initiale » et « le libéralisme économique n'est que médiocrement soucieux de la liberté »¹⁹⁹ en refusant d'intervenir pour l'égalisation des chances. Il prend pour exemple les monopoles, qui empêchent la libre concurrence de même que le protectionnisme – comme l'agriculture en Europe. Il ne condamne pas la liberté mais la liberté sans égalité des partenaires : les termes de l'échange, même de l'échange libre, sont déséquilibrés par le rapport de force initial. Le libéralisme renforce ensuite l'inégalité à cause du déséquilibre originel.

La propriété devient alors un enjeu essentiel. Elle est pourtant difficilement critiquée par l'Église car facteur de personnalisation. Mais Calvez rappelle que toutes les formes de propriété ne sont pas légitimes, notamment celles que Jean-Paul II a taxées d'« abus devant Dieu et devant les hommes »²⁰⁰ et que Calvez illustre avec l'exemple du *latifundio* sud-américain, terres considérables et sous-exploitées dont les propriétaires se désintéressent partiellement et n'y résident pas. Toujours suivant Calvez et Jean-Paul II, la propriété n'est légitime qu'au service du travail, à la condition qu'elle le permette : le droit du travailleur, le droit à l'emploi est d'ailleurs supérieur à celui du capital. Il souhaite dès lors que l'on coupe le mal à la racine par le rééquilibrage des situations et voudrait que l'Église ose ici avancer des propositions concrètes de réforme, même difficiles à avaler pour beaucoup. Il propose entre autres une plus grande redistribution des héritages par l'État, ne voyant pas de raison à ce qu'un individu soit mieux doté qu'un autre à la naissance, sans aucun mérite ; il souhaiterait un capital à peu près égal pour chaque individu à la naissance ou à l'entrée dans la vie active. Il énonce aussi le droit à la propriété, le « juste salaire »²⁰¹ énoncé par Léon XIII qui doit permettre la constitution d'une épargne et d'un patrimoine ainsi que d'autres solutions dont le but est de diffuser la propriété pour retrouver l'égalité dans la liberté économique.

Avec le développement du capitalisme financier dans les années 1990, Calvez ajoute à sa critique un nouveau volet. Il déplore le silence de l'Église sur ce sujet et demande des textes. La vue purement spéculative, la spéculation pour elle-même est selon lui immorale et ce d'autant plus lorsque le risque n'est pas pris par le propriétaire. Il propose d'augmenter la distribution d'actions en entreprise ou pour compenser les inégalités de toutes sortes.

¹⁹⁹ *80 mots pour la mondialisation*, 2008, Desclée de Brouwer

²⁰⁰ *Centesimus annus*, 1991.

²⁰¹ *Rerum novarum*, 1891.

En somme, le vrai libéralisme est pour lui en contradiction fondamentale avec le capitalisme. Il faut donc mettre fin à celui-ci, qui porte en son principe l'inégalité.

Comme il soutient le vrai libéralisme économique, Calvez soutient le libéralisme politique. Il appelle à ce que l'Église reconnaisse la valeur morale de la démocratie, qu'il estime être « déjà une vie sous la vérité », au-delà du seul respect des droits de l'homme et d'un processus équitable de production de normes. La démocratie, c'est reconnaître à autrui une « valeur et une dignité égales aux miennes »²⁰². Il voit en outre dans la participation politique du plus grand nombre la condition du développement des pays du Sud.

En conclusion, la liberté politique, tout comme la liberté économique, est bonne mais doit être bien comprise.

L'homme, la société et l'État : la responsabilité inséparable de la liberté

Contre les tenants du libéralisme absolu niant une capacité sociale ou politique d'organisation de la société, mais sans tout remettre entre les mains de l'État, Calvez rappelle la responsabilité de chacun, à la fois personnelle et collective. La responsabilité, principe de la solidarité et de la justice, est la mesure de la liberté.

La responsabilité collective appartient aux institutions et à la société. L'État et surtout les institutions internationales sont responsables de la justice sociale, première requête de la charité et inspirée par elle. L'égalité est considérée comme une forme de justice par Calvez. Elle doit être effective, donc ne pas se limiter à la seule égalité en dignité. Les institutions ont le devoir d'assurer des conditions effectives de liberté, c'est-à-dire une certaine égalité en encadrant le commerce international ou comme nous l'avons vu en matière de propriété et d'échange par la redistribution ainsi qu'en matière de travail par l'organisation de celui-ci. Les États ont aussi une responsabilité hors de leur juridiction. C'est ici le problème du sous-développement que l'on aborde : l'aide - avec ou sans conditions - au Tiers-Monde, et le don qui n'est pas à écarter, relèvent tous deux de la responsabilité des pays les plus développés. Cette solidarité va plus loin que la seule justice, elle est une certaine proximité avec celui qui est mon semblable, ce qui est plus que mon égal.

Si le rôle des institutions est nécessaire, Calvez ne le voit cependant pas comme premier. Il ne faut pas tout attendre du politique et même ne pas commencer par lui : l'initiative particulière est nécessaire ne serait-ce que parce que le politique ne suffit pas lui-même à la tâche. L'initiative particulière peut concerner aussi bien les actions collectives que les actions individuelles. Calvez a un grand espoir dans l'inventivité du mouvement social pour trouver de nouvelles formes de solidarité après la solidarité ouvrière du XIX^e siècle et la législation sociale jusqu'à aujourd'hui. La solidarité, qui « a déjà produit des fruits dans l'histoire sociale »²⁰³, est la réalisation concrète issue de la

²⁰² *Les silences de la doctrine sociale catholique*, 2004, Les éditions de l'atelier.

²⁰³ *Ibidem*, 1989

conscience d'une responsabilité envers l'autre et de la destination universelle des biens de la terre.

Enfin, la question sociale est l'affaire de chacun comme Calvez le note au sujet du développement : « tout ceci concerne chacun de nous personnellement »²⁰⁴. C'est donc aux individus de se poser la question de ce qu'ils sont prêts à donner personnellement, à eux de s'engager sans attendre l'État ou les autres. À responsabilité personnelle, initiative personnelle : l'action peut être collective mais elle n'est possible que si chacun lance ou rejoint de son propre mouvement une telle action.

La pensée sociale de Jean-Yves Calvez englobe une large part des thèmes de réflexion actuels sur le social ou l'économie. Calvez nous livre une analyse et des propositions, parfois déroutantes, dont l'essentiel à retenir est sans doute l'importance de la responsabilité, qui nous appartient collectivement et personnellement. L'Église et les institutions, la société et chacun de nous avons avec cette responsabilité une sorte de devoir d'amour. L'exigence de charité semble bien à la base de cette pensée qui nous invite à l'action pour améliorer la liberté de chacun d'accomplir sa vocation.

²⁰⁴ *Ibid.*, 1989.

« Doctrine sociale de l'Église

livre qui prend la poussière sur nos étagères
ou vraie boussole pour un engagement chrétien ? »

Propos recueillis par Vincent Ploquin, 2A

Né en 1943 à Nanterre, François Soulage grandit dans une famille catholique, où il est confronté très tôt aux réalités économiques et sociales par l'entreprise de son père dans laquelle il s'investit jusqu'à ce qu'elle périclîte alors qu'il a 20 ans. Étudiant en sciences politiques et économiques dans les années 1960, il rejoint le bureau national du PSU en 1971, en même temps qu'il enseigne à la faculté de Nanterre puis à HEC. Conseiller technique auprès de Michel Rocard à l'économie sociale de 81 à 83, François Soulage replonge dans l'activité politique de 89 à 91 alors que celui-ci est premier ministre. De 1983 à 2008, il dirige en outre l'Institut de développement de l'économie sociale (IDES) avant de prendre les rênes du Secours Catholique, il y a trois ans.

Monsieur Soulage, merci d'accepter de nous recevoir. Comme vous le savez, notre entretien viendra clore une réflexion aux multiples facettes sur la doctrine sociale de l'Église, comme témoignage d'un engagement concret dans le social éclairé par la lumière de l'Évangile.

Nous avons précédemment rappelé votre riche parcours : dans votre carrière, à quel moment vous êtes-vous senti le plus utile ? Le plus en accord avec vos valeurs ?

Maintenant ! Sans hésiter ! Parce qu'au Secours Catholique je peux avoir une parole fondée sur une réalité grandeur nature. Moi je peux parler aux médias de la grande pauvreté parce que l'on a publié un rapport national sur cette question et parce que l'on a

aidé un million et demi de personnes. Et donc je peux vous dire qu'il y a entre six et sept millions de personnes qui sont en situation précaire dans notre pays.

Le Secours Catholique comme couronnement de votre engagement, de votre carrière, de votre vie ?

Sans aucun doute ! L'idée est pour moi la suivante : lorsque l'on a acquis un certain niveau d'études et une certaine expérience, et que par ailleurs, comme c'est le cas pour moi dans le Secours Catholique, on passe beaucoup de temps à aller visiter le terrain, je pense qu'il y a un moment où il faut pouvoir être porte-parole. Aller être présent sur le terrain donne une crédibilité à la parole parce que je parle de ce que je vois. J'ai écouté, mais une fois que j'ai entendu, si je n'en fais rien, cela ne sert à rien. J'aime aller voir les gens sur le terrain et parler de ce que je vois. Et ce que je vois au Secours Catholique, ce sont des situations que je considère comme intolérables : je reviens de Martinique, de Guadeloupe et de Guyane, il y a 23% de taux de chômage et l'on est en territoire français, c'est intolérable. Et l'on n'en parle jamais.

Pourquoi un engagement au Secours Catholique spécifiquement ? Pourquoi à l'âge de retraite prendre la présidence d'une si grosse structure ?

Deux raisons, la première c'est que c'est quand même un service d'Église et moi j'ai toujours eu des engagements en Église, dans mon diocèse à Nanterre, mais aussi auprès de la commission sociale de l'épiscopat, donc je me suis dit qu'un engagement à la tête du Secours Catholique pouvait contribuer au rayonnement de l'enseignement social de l'Église à travers une structure qui s'y réfère.

L'autre est que je me suis dit que tout ce que j'avais fait dans l'économie sociale pouvait être mis au service des gens en grande pauvreté - parce que je savais déjà à peu près de quoi il s'agissait - pour pouvoir remettre ces gens en route. En outre, je souffrais un peu de voir le Secours Catholique, notamment dans ma ville à Nanterre, être une structure très distributive. Je me suis donc dit peut être qu'on peut faire quelque chose pour lutter contre cette image vieillotte d'un Secours Catholique distributif. Je me suis d'ailleurs aperçu en arrivant ici, que c'était une image et pas une réalité. Parce que la réalité est qu'il est beaucoup plus actif, beaucoup plus présent sur le terrain mais l'image demeure une image distributive.

Dans la doctrine sociale, l'Église insiste beaucoup sur la dimension d'évangélisation dans l'engagement. Avez-vous le sentiment d'être fidèle à cette exhortation ?

Cela dépend de ce qu'on entend par l'évangélisation. Si l'on prend l'Évangile, quasiment toutes les pages parlent de l'attention aux plus pauvres. Christ est venu parmi les plus pauvres : Il a d'abord commencé par les bergers qui étaient les parias de la période, Il a passé son temps à violer toutes les règles en faisant des guérisons le jour du sabbat, parce que c'était pour des pauvres. On a toute une série de textes qui montrent une attention à

tous ceux qui sont pauvres, qui sont déshérités, donc à partir du moment où l'on s'occupe de la grande pauvreté et qu'on se veut être un service d'Église -ce que nous sommes au Secours Catholique- c'est simplement la mise en œuvre de l'Évangile.

Mais que répondez vous quand le Conseil Pontifical Justice et Paix chargé des questions sociales estime que le réseau Caritas - dont le Secours Catholique fait partie - met trop l'accent sur sa vocation sociale au détriment de son identité chrétienne ?

Et bien cela ne nous touche pas. Cela nous laisse de marbre car cette remarque s'adresse curieusement aux Caritas qui sont dans la plupart des pays des services de l'épiscopat, ce que nous ne sommes pas ; nous sommes nous une association de laïcs. Nous ne nous sentons pas touchés parce qu'à la limite nous pourrions, nous, n'être qu'une ONG, puisque nous ne sommes pas au service de l'épiscopat ; mais l'épiscopat aujourd'hui nous dit « on a besoin de vous, on s'appuie sur vous », et nous nous rapprochons paradoxalement de l'épiscopat tandis que les Caritas pointées du doigt prennent leurs distances en disant « attendez, on n'est pas là pour faire du prosélytisme et remplir les églises mais aussi pour faire du social ».

Dans son compendium l'Église insiste sur le fait que ceux qui s'engagent dans l'application de son enseignement social doivent l'étudier avec un véritable effort de formation. Comment cet appel se traduit-il au sein du Secours Catholique ?

Cela fait dix ans que l'évolution est en cours : on a été pendant quarante ans, notamment sous l'influence de Jean Rodhain²⁰⁵ qui était tellement imprégné de la doctrine sociale de l'Église qu'il pensait que tout le monde l'était, et puis on était dans une période de catholicité culturelle donc on ne se posait pas trop de questions. On faisait une formation très technique pour avoir de bons techniciens considérant que c'était par ailleurs de bons cathos. Aujourd'hui le problème depuis dix, quinze ans n'est plus du tout le même parce que les gens qui viennent au Secours Catholique ne sont pas forcément de « bons cathos ». Ils n'ont par forcément la connaissance de la doctrine de l'Église : ils viennent par humanisme certes chrétien mais d'abord par humanisme et donc on a besoin de s'appuyer sur leur pratique pour leur faire revisiter leur propre foi. Quelquefois, on y parvient, d'autres fois, on y arrive moins parce qu'il y a des gens qui sont tellement loin de l'Église ou qui sont restés au catéchisme de leur enfance, un catéchisme qui n'a jamais été revisité depuis par quoi que ce soit, donc il y a un travail de fond considérable à faire. Dans les équipes du Secours Catholique, je n'ai pas la moitié qui vont à la messe le dimanche, loin de la moitié.

Justement, n'est-ce pas un peu compliqué de gérer l'identité du Secours Catholique ? N'avez-vous pas finalement renoncé à l'adjectif *catholique* ?

²⁰⁵ L'abbé Rodhain fut le premier secrétaire général du Secours Catholique de 1946 à 1977. Très engagé dans les structures de l'Action Catholique (notamment la JOC), il a durablement marqué l'association.

Non, pas du tout, car les gens savent très bien pourquoi ils sont là. Donc aujourd'hui nous n'avons aucun problème avec le mot catholique, aucun ! Parce que ce qui est l'axe dominant de notre action, c'est le mot fraternité. Pris au sens chrétien du terme, c'est à dire que l'autre est mon frère aux yeux de Dieu. La phrase clé pour moi, c'est Matthieu 25²⁰⁶. C'est ça notre ligne et c'est une ligne difficile à tenir et c'est pourquoi nous tenons beaucoup à rester *Secours Catholique* parce que considérer que l'autre, ce criminel que l'on va visiter en prison, est mon frère, et bien il faut avoir une foi chevillée au corps pour se dire que cette affaire, elle perturbe ma foi chrétienne, elle la percute. Pour que l'autre soit quand même mon frère, à quoi je crois ? Est ce que je crois vraiment au pardon, à l'amour, et à la miséricorde ? Il y a des moments où il faut s'accrocher. Donc plus que jamais aujourd'hui, mais ça fait dix ans que le *Secours Catholique* a pris des orientations très claires, nous sommes *Secours Catholique* et c'est une question qui ne se discute même pas.

Vous savez, c'est très curieux parce que dans les grandes villes on a un *Secours Catholique* assez bourgeois, mais dès que je vais en province j'ai un *Secours Catholique* très populaire. Parfois dans mes visites, je ne sais plus qui sont les accueillis et qui sont les accueillants. Et je peux vous dire qu'ils ne vont pas à la messe tous les dimanches parce que ce sont des milieux populaires, qui pourtant sont au *Secours Catholique* et savent très bien pourquoi. Quand on fait des célébrations avec eux, ça a une gueule ! Parce que là, ils se sentent à l'aise mais la messe dominicale c'est un truc qui ne leur dit plus grand-chose parce que souvent ce sont des prêtres africains qui sont là pour célébrer point final. Et ça ne suffit pas pour ces gens de milieux populaires qui sont vraiment dans de grandes difficultés et qui ont besoin de se retrouver entre eux. On peut faire des prières au début de nos réunions, on n'a aucun problème.

Donc le *Secours Catholique* peut être un terrain de réconciliation avec l'Église et son message ?

Ce n'est pas qu'il peut, c'est qu'il est ! J'en suis convaincu ! Et curieusement, il est aussi un terrain de conflit parce que lorsque je relaye la pensée des évêques, sur l'immigration, on a droit à des lettres d'insultes de donateurs du *Secours Catholique* qui sont pourtant de bons chrétiens. Pas plus tard qu'hier on a publié sur notre site internet les déclarations du pape sur les migrants. Résultats : nous n'avons que des commentaires négatifs. C'est-à-dire que je crois profondément que nous travaillons en symbiose avec l'enseignement social de l'Église pour essayer justement de faire changer des mentalités qui, à l'intérieur même de l'Église, ne sont pas en ligne avec cette doctrine. Le pape dans son discours pascal, il a été très clair sur l'accueil des étrangers, sur la solidarité européenne, etc. Moi je

²⁰⁶ « Car j'avais faim, et vous m'avez donné à manger, soif et vous m'avez donné à boire, nu et vous m'avez habillé (...) Seigneur, quand est-ce que nous t'avons vu ? [...] Et le Roi leur répondra : 'Amen, je vous le dis, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ».

n'ai rien à dire ! C'est notre ligne de conduite depuis le début et pourtant les commentaires sont négatifs !

Oui vous avez justement publié un livre sur cette question ²⁰⁷ : que répondez vous aux chrétiens sincères qui estiment que la doctrine sociale est bonne mais inapplicable concrètement, vous traitant au passage d'irresponsable ?

J'ai écrit ce livre car je ne supportais plus les critiques que l'on recevait de la part de donateurs dans notre propre revue ! Nous menons un intense travail de pédagogie autour précisément des valeurs essentielles de l'enseignement social de l'Église. Quand je dis que nous sommes un relais de cet enseignement, c'est que nous parvenons à interpeller des gens dans leur foi de chrétiens : ils sont mal à l'aise avec ce que dit l'Église, et donc ils nous engueulent. Mais ça ce n'est pas grave ! Tant que j'ai l'accord des évêques.

Mais moi je leur réponds ceci : hier dans le journal *Les Échos* « Immigration, l'analyse des chiffres bouscule les idées reçues ». Les immigrés pèsent-ils sur le système des retraites ? Non. Une diminution de l'immigration suffirait-elle à faire baisser le chômage ? Non. L'immigration parviendrait-elle à pallier le vieillissement de la population ? La réponse est oui ! C'est pas moi qui le dit. Regardez la réalité ! Aujourd'hui, que pèsent 400 tunisiens dans le square de la Villette sur deux millions et demi de parisiens ? Faut arrêter les conneries ! Il y a un espèce de fantôme contre lequel il faut vraiment qu'on lutte, et nous chrétiens il faut qu'on donne des outils, des outils théologiques, mais qu'en même temps on reconnaisse la réalité des choses !

Mais au-delà de l'immigration, est-ce que vous estimez que l'Église, dans l'approche qu'elle fait du social dans toutes ses dimensions, est cohérente et audible ?

Je crois qu'elle est cohérente mais pas audible parce que comme Église, elle ne se situe pas sur le terrain politique, et qu'elle ne peut pas le faire. Elle est donc moins audible dans le débat public. Et notre boulot à nous, c'est d'être un peu son relais. On a plus de liberté pour dire la même chose mais en entrant sur le terrain politique. Moi quand M. Apparou²⁰⁸ dénonce la mauvaise utilisation des crédits pour les logements sociaux, je relaye parce qu'il a raison. Comment se fait-il que les crédits d'État n'aient pas été utilisés ? Moi je rentre sur le terrain parce que mes équipes me disent que là ou là il n'y a pas de logement sociaux. À d'autres moments, je dirais que la position de M. Hortefeux sur la question de l'immigration est un scandale, et je m'en fous ! Chacun dans son rôle : moi je vois des réalités et je réagis. Je dis par exemple que sur les questions de la grande pauvreté, le programme du PS est nul, il n'y a rien dedans et celui de l'UMP, je dirai qu'il est nul, si je

²⁰⁷ François Soulage et Geneviève Médevielle, *Immigration: Pourquoi les chrétiens ne peuvent pas se taire*, Éditions de l'Atelier, Paris 2011.

²⁰⁸ Benoist Apparou est secrétaire d'État chargé du logement depuis 2009.

pense que, par rapport à ce que je vois, il n'y a pas de réponses. On s'occupe des classes moyennes et pas des grands pauvres. Et moi je ne suis pas d'accord.

On sait toute la place que l'Église réserve à l'État comme structure du développement intégral de l'homme dans sa doctrine. Que vous inspire le recul de plus en plus manifeste de l'État dans un nombre croissant de domaines ?

Le recul de l'État va de pair avec la montée de la marchandisation dénoncée par l'Église. L'État se replie de plus en plus sur les collectivités mais sans leur donner les moyens de leur action. On assiste à un recul parce que les sommes publiques consacrées aux politiques sociales globalement diminuent. On dit « mais ce n'est pas grave, les gens n'ont qu'à payer ! ». Sauf que moi je dis, il y a toute une partie de la population qui ne pourra jamais payer parce qu'ils n'ont pas l'argent. Pour moi le recul de l'État est un drame pour les gens en grande pauvreté parce qu'ils ne rentreront jamais dans la logique de marchandisation. Or aujourd'hui, ce qui se passe, c'est qu'on s'intéresse aux classes moyennes qui globalement sont celles dont on pense qu'elles pourront payer donc on fait en sorte qu'elles puissent payer mais il y a une partie qui de toute façon ne pourra jamais payer.

Devant un État qui aimerait faire beaucoup mais qui en a de moins en moins les moyens, est-ce que l'idéal chrétien de l'État, tel que l'Église pourrait le penser, ne pourrait pas être un État plus réduit, mais avec une société civile – qu'incarne le Secours Catholique - beaucoup plus engagée ? Est-ce-que vous croyez à cette alternative ?

Je pense que nous avons une culture française qui est une culture de l'État et que c'est plutôt à travers une nouvelle logique de redistribution qu'on pourra avancer. Je ne dis pas que l'État doit tout faire et la doctrine sociale ne le dit pas non plus. La question est de savoir ce que l'État doit faire, et c'est là qu'est le vrai débat politique. L'intérêt général c'est telle et telle chose. Et il y en a d'autres pour lesquelles il faut veiller à ce qu'à travers la marchandisation, des gens ne se trouvent pas évacués : le prix réglementé de l'énergie par exemple, c'est une bonne idée ! C'est le privé qui produit et le public qui régule : il y a bien maintien d'une liberté d'entreprise très chère à l'Église mais avec l'intervention de l'État. Je pense qu'avec les recettes publiques qui diminuent, il y a urgence à définir clairement les domaines de l'État dans lesquels il intervient. L'Europe dit que l'État doit définir ce qu'est sa mission d'intérêt général. Et l'État français ne l'a malheureusement pas fait.

Fondateur et président de l'IDES²⁰⁹ pendant de nombreuses années, quelle idée gardez-vous de cette expérience dans l'économie solidaire ? Pensez-vous qu'on

²⁰⁹ L'Institut de développement de l'économie sociale est une société de capital-risque créée par une loi de 1983, dédiée au développement des entreprises de l'économie sociale et solidaire en les aidant dans leur financement.

pourrait changer la façon dont fonctionne notre économie ? Et ce, pas simplement à la marge ?

Ah, tout à fait ! De mon action à l'IDES, je retiens l'idée que dans beaucoup de secteurs, on peut se passer de la poursuite du profit. Je ne dis pas qu'il ne faut pas en faire, je dis simplement qu'il y a beaucoup de secteurs dans lesquels on peut obtenir des rentabilités raisonnables sans pour autant être dans la logique de faire du profit. Parce que - attention, il y a une raison - parce qu'il n'y a pas de prise de risque qui nécessite en face la rémunération du risque à travers le profit. Le lien il est là. Quand il n'y a pas de prise de risque en matière de capital, il n'y a aucune légitimité à le rémunérer de façon délirante. Voilà mon explication. On n'a pas besoin aujourd'hui dans des tas de secteurs de tels niveaux de rémunérations - je pense notamment au nucléaire : il y a des financements publics dans tous les coins et Areva a distribué des dividendes délirants, ça ne marche pas, ça ! Comment on peut accepter aujourd'hui que Total fasse des profits colossaux (14 milliards d'euros) alors que la prise de risque dans ce domaine est minimale ? Alors que la petite entreprise moyenne qui va lancer une filature dans les Vosges, elle a intérêt à rémunérer le risque, croyez-moi !

Mais justement, ne pensez-vous pas que l'approche de la doctrine sociale, qui définit l'entreprise comme « acteur du social qui contribue au développement du social et de l'humain » n'est pas un peu vieillie ? En tout cas insuffisamment adaptée aux réalités d'aujourd'hui ?

Ah oui, oui tout à fait ! Notamment il n'y a pas cette vision et cette réflexion autour de la prise de risque. Moi ce que je dis aujourd'hui, c'est que l'actionnaire passif tient trop de place dans la rémunération alors qu'en réalité il ne prend aucun risque. Moi je préférerais qu'on valorise plus la rémunération de l'entrepreneur individuel ou familial qui met toutes ses billes dans l'histoire, plutôt que l'actionnaire lambda qui va en bourse et qui attend tranquillement sa rémunération. Et c'est la même logique que j'ai sur la rémunération des salariés dirigeants des grosses boîtes qui touchent des rémunérations complètement délirantes alors qu'ils n'ont jamais couru aucun risque. Jamais ! Je veux qu'on réhabilite la rémunération du risque car ça c'est légitime. Et cette question est une vraie problématique. Parce qu'aujourd'hui les grands outils financiers se font sur de la spéculation, pas sur autre chose. Et là l'Église n'a pas une réflexion suffisante.

Dans la doctrine sociale, l'Église met aussi l'accent sur ces organisations « qui tentent courageusement d'harmoniser efficacité de production et solidarité ». Vous reconnaissez-vous totalement dans cette définition ?

Non. Et il y a là un travail qui n'est pas fait par l'Église. Dans la dernière encyclique de Benoît XVI²¹⁰, il y a certes eu des évolutions. Elle m'a intéressé car elle parle justement de

²¹⁰ *Caritas in Veritate* (29 juin 2009).

coopératives, mais sans dire exactement les choses. Je sais ce que ça veut dire parce qu'au fond c'est la logique que j'avais exprimée. Sauf qu'elle est mal écrite et donc on ne la sent pas. C'est « l'économie de communion » de Fondacio, c'est exactement ce que je viens de dire. L'économie de communion, c'est affirmer que tous les membres de l'entreprise doivent être rémunérés en fonction des risques qu'ils prennent. Ils les prennent ensemble. Sauf que, dans l'encyclique, c'est mal écrit.

Vous qui avez enseigné à HEC et continuez à enseigner à l'ESSEC, estimez-vous que la dimension humaine est suffisamment présente dans l'approche contemporaine de l'entreprise ?

Je pense qu'il y a une évolution : la multiplication des chaires témoigne d'un intérêt certain car les entreprises elles-mêmes évoluent. À travers la responsabilité sociale des entreprises, on a franchi un pas, en passant de la responsabilité sociale gadget à la responsabilité sociale communication, ce qui est un grand progrès car il faut dire les choses alors qu'avant on ne communiquait même pas. Il y a une normalisation actuelle de cette réalité. De plus un certain nombre d'entreprises estiment que c'est probablement un moyen de rétablir une image de l'entreprise qui s'est dégradée dans l'opinion. On est en train de changer doucement l'état d'esprit. Je le vois à l'ESSEC.

Simplement on vit une situation un peu dichotomique, puisqu'on continue à parler de la finance pure et dure et de la responsabilité sociale mais le lien entre les deux n'est pas encore fait. Affirmer en même temps *business is business* et vouloir tenir compte des salariés, il y a contradiction, et pour l'instant elle n'est pas encore perçue.

Mais il y a quand même un vivier de *managers* chrétiens ! Pensez-vous que l'Église forme suffisamment ceux qui devraient être l'incarnation de sa doctrine sociale ?

Non ! L'Église ne répond pas en termes de formation, et c'est justement le débat que j'ai avec les Entrepreneurs et dirigeants chrétiens (EDC)²¹¹ parce que je trouve qu'ils sont beaucoup trop modestes, et je pense qu'ils devraient être beaucoup plus opérationnels. Moi je me suis bagarré avec eux : c'était au début de la crise en 2008 ou 2009, le débat était très intéressant parce que Siemens avait fait toute une communication autour de l'idée « pas de dividendes cette année et nous financerons sur nos résultats les compléments de salaires pour garder les gens à horaires réduits ». Et j'ai dit à ces patrons cathos : « Mais qu'est ce que vous attendez pour dire qu'il faut faire la même chose ? » Réponse : « C'est une décision individuelle ». Mais bon Dieu ! Vous êtes des dirigeants chrétiens, c'est le moment ou jamais de dire « Tiens, au lieu que ce soit les actionnaires qui empêchent les dividendes cette année, on va essayer de garder le potentiel de l'entreprise » - comprenez pour moi, les salariés, mais je ne leur demandais même pas de

²¹¹ www.lesedc.org.

le dire ! – « et pour cela on sabre les dividendes ». Et bien, même ça ils ne l'ont pas dit. Je me souviens en avoir parlé avec le patron de Saint-Gobain de l'époque, Jean-Louis Beffa qui m'avait dit « Tu as raison, c'est cela qu'il faut faire ». Mais les faits n'ont pas suivi. Mais bien sûr que Siemens a raison. Les Allemands, leur truc c'est de garder le potentiel ! Il faut valoriser l'humain dans l'entreprise : la loi Le Garrec de 1983 où on met les gens à la retraite à 50 ans, avec la dérive qui est de penser que les seniors sont des poids pour l'entreprise, c'est de la folie furieuse !

Dans l'une de vos précédentes interviews, vous vous définissiez comme « heureux d'être chrétien mais pas un chrétien heureux dans l'Église ». Puisque nous avons évoqué les possibles avancées de la doctrine sociale dans son approche de l'économie, pensez qu'il y ait d'autres volets de cette doctrine sur laquelle l'Église pourrait également bouger ? Notamment sur son approche de la famille ?

Il y a l'aspect de la doctrine et sur la question de la doctrine il est difficile pour l'Église de bouger puisque la doctrine, elle est cohérente et elle est claire. Là où je souffre c'est qu'on transforme la doctrine en norme morale.

Il faut accepter l'idée que derrière la doctrine, il y a des situations différentes. Je pense au problème du divorce : c'est évidemment un drame. Il n'empêche qu'il existe ! C'est d'ailleurs tellement vrai que l'Église a multiplié les cas d'annulation. Elle se rend bien compte que dans la société d'aujourd'hui telle qu'elle est il y a des couples qui se font et qui n'auraient jamais dû se former et qui ne peuvent pas continuer à vivre ensemble, ça n'a plus de sens. Et donc on développe l'annulation du mariage. Ce qui prouve bien que derrière la doctrine qui met en avant le sacrement, qu'il y a des situations où si on ne peut pas le vivre ce sacrement, il vaut mieux considérer qu'il n'a jamais eu lieu. La doctrine elle-même ouvre la voie, simplement ce n'est pas le message qui est donné : on transforme ça en norme morale. La norme morale c'est la famille unie, point final. La réalité c'est pas celle là, et l'Église, dans son fonctionnement, l'admet de plus en plus. Mais pas dans son langage.

Il y a un moment où on se dit la doctrine bien sûr, elle est formidable, et heureusement qu'elle existe. Heureusement qu'elle existe parce qu'il y a beaucoup de couples chrétiens qui sans ça se briseraient. Mais ensuite qu'est ce qu'on met en place - et ce que nous faisons au Secours Catholique - pour aider à la parentalité, pour aider un couple à ne pas se séparer ? Donc on a aussi tout un travail à mettre en place pour que derrière notre doctrine, on ait les moyens de soutenir la société et lui faire comprendre la force de cette doctrine proposée par l'Église. Et c'est la même chose sur l'avortement !

Vous qui voyagez beaucoup dans les pays du Sud, est-ce que vous estimez que l'Église sait bien faire face à des situations dans lesquelles la doctrine est plus difficile à vivre qu'au Nord ? L'Église parvient-elle à transmettre efficacement son enseignement social ?

Pas toujours. Pas toujours, parce que par exemple au Sud Soudan où j'étais le mois dernier, la question du respect de la vie se pose très différemment de la façon dont la doctrine romaine le voit : perdre un enfant n'est pas du tout vécu de la même façon dans cette culture où les familles de dix enfants sont encore très fréquentes. Notre discours se heurte à un gouffre culturel. En Afrique, il y a une culture d'amour libre, contre laquelle la pensée traditionnelle de l'Église est assez impuissante dans la manière dont elle s'exprime. Il faut inculturer le message de l'Église pour le rendre plus efficace.

Pour vous, la meilleure définition de la doctrine sociale de l'Église, c'est finalement la vérité *dans* la charité ?

Ah mais j'en suis absolument persuadé ! Ceci étant, sur la question de l'avortement par exemple, il faut qu'on travaille beaucoup, parce qu'il ne faut pas qu'on lâche sur l'idée que l'avortement est une solution. Il faut l'accepter en tant que réalité, mais ne surtout pas le banaliser. Là aussi faut arrêter les conneries et je suis en désaccord total avec mes amis socialistes et je leur dis : « Vous êtes totalement à côté de vos pompes ! Aider à l'avortement ? Mais vous êtes cinglés ! Ce n'est pas sérieux ». Moi j'ai toujours été pour qu'on développe le planning familial et les lieux d'accueil.

Dans la doctrine sociale, la question centrale est celle de la responsabilité : si on est au Congo devant une femme violée par acte de guerre, qu'on lui dit qu'on n'accepte pas l'avortement et qu'ensuite on ne fait rien pour l'aider à garder son enfant, alors on est pas cohérent. Qu'on condamne les femmes qui ont avorté si on n'a rien fait pour elles, je ne suis pas d'accord. La doctrine sociale, elle se vit jusqu'au bout. Le jour où on dira que nous on peut prendre en charge cette femme et son enfant pour assurer son éducation, alors là oui je suis d'accord. Sinon, ça ne me va pas. On a une vraie responsabilité. Un jour une religieuse m'a dit « L'avortement c'est trop facile » et moi je lui ai répondu « Oui mais ma sœur on fait quoi ? » La vie est compliquée pour tout le monde, donc gardons-nous de jugements hâtifs !

Quel message auriez-vous à adresser aux jeunes chrétiens qui liront ces lignes ?

Ce qui est sûr, c'est que les jeunes chrétiens doivent s'engager là où ils peuvent parler : j'ai par exemple rencontré un certain nombre de jeunes diplômés engagés dans « Aux captifs la libération » et le discours qu'ils m'ont tenu c'est celui-là : « Nous sommes aux captifs parce qu'ils parlent. » Aujourd'hui, les chrétiens ne peuvent pas se taire et ils ne peuvent parler que s'ils sont engagés ! C'est l'impératif de cohérence. L'autre jour je parlais avec des gens d'un groupe de prière, mais je leur ai dit : « Vous priez pour qui, pour quoi ? » Je comprends très bien le groupe de prière, c'est super, c'est très bien. Mais ça manque de bases, ça manque de saveur s'il n'y a pas d'engagement dans le concret. C'est un peu l'engagement qu'on a pris pour le programme *Diaconia 2013*²¹²; c'est la volonté de lancer une démarche qui vise à remettre le chrétien sur ses trois piliers : Annonce de la parole,

²¹² www.diaconia2013.fr.

Célébration de l'Eucharistie et Service de ses frères. Avec cette question : comment le service du frère alimente l'annonce de la parole, alimente la célébration, etc. Comment cette triple tâche – ce n'est pas moi qui le dit, c'est Benoît XVI - comment cette triple tâche nourrit-elle l'existence chrétienne ? Nous par exemple, au Secours Catholique, nous mettons le paquet sur la célébration, nourrie par le service de nos frères et au service de cet engagement ! Il y a dans le service du pauvre une attitude vraiment sacramentelle ! Il faut célébrer l'engagement ! Alors allez-y !