

TOME VI (1981) — n° 2 (mars-avril)
AUX SOCIÉTÉS
CE QUE DIT L'ÉGLISE

«Ainsi, par exemple, la fameuse encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum*, vous lisez ça tranquillement, aujourd'hui, du bord des cils, comme un mandement de carême quelconque. A l'époque, mon petit, nous avons cru sentir la terre trembler sous nos pieds. Quel enthousiasme ! (...) Le bon Dieu prend notre pauvre société telle quelle, au contraire des farceurs qui en fabriquent une sur le papier, puis la réforme à tour de bras, toujours sur le papier, bien entendu !»

Georges **BERNANOS**,
Journal d'un curé de campagne
 (NRF, Pléiade, p. 1075 et 1078).

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Lot Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussein*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

• Membres du bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholiische Zotschrift, *Communio Verlag* (D 5000 Köln 50, Moselstrasse 34) – Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Mines, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto R Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review *Communio* (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A) – Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s.j., Thomas Langan, Val d Peter, David L Schindler, Kenneth L Schmitz (Canada), John R Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

CROATE : *Svesoi Communia* (Krcsanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg 14, Yougoslavie) – Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajsic, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, olm. cap., Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : *Raciste satalica internacional Communio* (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) – Antonio Ancrés, Ricardo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia-Moriyon, Juan-Maria Laboa, José Miguel Oriol, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena:

ITALIEN : *Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio* (Jaca Book, via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) – Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Carlo Caffarra, Gianfranco Dalmaso, Adriano Dell'Asta, Elio Guerriero, Massimo Guidetti, Luigi Mezzadri, Antonio M. Sicari, o.c.d., Guido Somavilla.

NÉERLANDAIS : International katholiek Tijdschrift *Communio* (Haagstraat 41, B 9000 Gent) – Jan Ambaum (NL), Jan De Kok, o.f.m. (NL), Georges De Schrijver, s.j. (B), Jos F. Lescauwet (NL), Klara Rogiers (B), Jacques Schepens (B), Peter Schmidt (B), Alexander E.M. Van der Does de Willebois (NL), Herman P. Vanhügen (NU), Jan H. Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

En préparation : éditions arabe, sud-américaine (en espagnol et en portugais), polonaise.

La Revue catholique internationale **COMMUNIO** est publiée six fois par an en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), indépendante de tout éditeur ou mouvement. *Président-directeur de la publication :* Jean Duchesne. *Directeur de la rédaction :* Claude Bruaire ; *rédacteur en chef :* Jean-Luc Marion ; *adjoint :* Rémi Brague ; *secrétaire de la rédaction :* Françoise de Bernis.

Rédaction, administration et abonnements (Mme S. Gaudefroy) : au siège de l'association (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 ; CCP « Communio » 18.676.23 F Paris).

Librairies et autres points de vente où *Communio* est disponible : voir page 49.

Conditions d'abonnement : voir page 95; bulletin d'abonnement en page 96.

Une revue n'est vivante que si elle mécomente chaquo fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécomenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.
 Charles PÉGUY, *L'Argent*,
 O=uvres en prose, tome 2,
 Pléiade, p. 1136-1137.

Jean-Luc MARION

page 2Paradoxe sur une doctrine

Problématique

Paul VALADIER, s.j.

page 6 Contestées et nécessaires : les interventions sociales du Magistère

Mgr Roger HECKEL

page 17 Le statut spirituel de l'exigence sociale
 (L'enseignement de l'enseignement de Jean-Paul II)

Carlo CAFFARRA

page 26Distinguer pour justifier : trois notions

Intégration

Georges M.-M. COTTIER, o.p.

page 35 La « doctrine sociale » de l'Église comme non-idéologie

Jacques RACINE

page 50..... Sur l'origine et la rédaction de *Rerum Novarum*

Fernando MORENO

page 58Genèse et fondements de la doctrine des droits de l'homme dans le Magistère pontifical moderne

Attestations

fr. Jean-Miguel GARRIGUES

page 67 « A la totale disposition de la société civile » : Jean-Paul 1er

Cardinal Bernardin Gantin

page 76 Jean-Paul II, aux peuples d'Afrique et d'Amérique latine

Signet

Peter SCHMIDT

page 91 La joie de croire

Jean-Luc MARION

Paradoxe sur une doctrine

TANDIS que le monde entier constate, avec un mélange de jubilation retenue et d'exaspération surprise devant tant de vitalité imprévue, que les rares hommes qui puissent faire bouger un monde figé dans le désordre glaciaire de la catastrophe programmée appartiennent au Christ — je veux dire Walesa, Esquivel, Mère Teresa, Soljenitsyne, Wojtyła, et ceux que j'oublie, et ceux que le monde ignore provisoirement ou définitivement ; tandis que seul le successeur de Pierre peut parler avec une audience mondiale des véritables questions (et ne s'en prive pas), précisément parce que tous les autres pouvoirs sont à ce point prisonniers de quelques intérêts qu'aucun homme d'État ne peut plus, sans faire hurler de rire indigné, prononcer les mots de *justice, paix, bien commun, liberté* ou *égalité*, au point que devant cet homme sans divisions (blindées) ils ne paraissent plus que légers, divisés et enfantins ; tandis que le monde a un besoin vital d'un pape qui le fustige, l'interpelle, le guide en un mot vers cet exhaussement de lui-même *que ce monde* à la fois redoute et désire — qui ne s'en est pas physiquement aperçu lors de la vacance abyssale qu'a provoquée la mort étrange, providentielle et ténébreuse de Jean-Paul Ier, moment où le principe pontifical s'est fait reconnaître dans un long silence angoissé ? — c'est à ce moment, dis-je, que nous autres, catholiques français et intellectuels, nous nous interrogeons gravement pour savoir si la « doctrine sociale de l'Église » est (a) possible, et ensuite (b) légitime.

Par exemple en ergotant sur son caractère idéologique ou non. Mais nous pourrions nous poser à nous-mêmes une autre question : dans quelle situation nous sommes-nous mis, pour qu'un fait massif et mondial ait si peu de poids à nos yeux ? La « doctrine sociale de l'Église » n'a peut-être pas le droit d'exister, mais elle parle à l'O.N.U. et à l'U.N.E.S.C.O. ; elle rassemble les pauvres au Mexique, en Afrique, au Brésil ; elle fait reculer le fascisme en Argentine et ailleurs ; elle reçoit, bon an, mal an, un prix Nobel chaque année ; elle fait remporter au syndicalisme une victoire invraisemblable et rare ; elle inspire la lutte pour les droits de l'homme ; elle œuvre à modifier de l'intérieur les sociétés occidentales. Si, *pour nous*, la question la plus urgente consiste

à débattre de son caractère idéologique, alors que pour des foules de chrétiens elle est devenue une réalité quotidienne, rie serait-ce pas parce que nous en sommes encore à nous désengluier de bourbiers dont nous serons bientôt les seuls et derniers locataires, n'imaginant même plus, dans cette agonie douçâtre, qu'ailleurs on puisse vivre — heureux même.

QUE se passerait-il si nous tentions de comprendre la « doctrine sociale de l'Église » à partir d'elle-même, sans y projeter le soupçon d'une idéologie — que sans doute nous ne craignons et condamnons si hautement aujourd'hui que parce que nous y sacrifiâmes autrefois, particulièrement en recevant l'enseignement du Magistère comme une contre-idéologie ? Peut-être pourrions-nous reconnaître des évidences assez paradoxales.

I. *Ce corps de doctrine ne constitue pas une doctrine*, si par doctrine on entend une idéologie. Sans doute y repère-t-on des concepts constants, précis et opératoires : bien commun, subsidiarité, propriété privée soumise aux exigences d'une responsabilité plurielle, droit de l'homme à prier Dieu en Église, ce qui implique les droits politiques, juridiques, économiques, culturels de se conduire comme un animal raisonnable, libre, responsable, etc. Cet ensemble, utilisé par le magistère romain depuis *Rerum Novarum*, remonte à des élaborations plus anciennes (Vitoria, Suarez, Thomas d'Aquin, etc.) qui n'ont d'ailleurs pas peu contribué à la constitution du droit moderne. Mais il faut remarquer qu'à aucun moment, même quand toute organisation humaine cherchait à se doter d'une idéologie « performante », l'Église n'a prétendu produire avec sa « doctrine sociale » un système achevé et « scientifique » d'explication politico-économique du monde. Jamais elle n'en a fait un modèle idéal de société, qui aurait dû venir à bout des autres. Et d'ailleurs, les échecs retentissants de certains pouvoirs politiques ne s'expliquent que par le contre-sens d'avoir prétendu trouver dans cette « doctrine sociale » un modèle directement applicable dans une situation concrète. On devrait même dire que la « doctrine sociale de l'Église » a toujours voulu se cantonner — toutes proportions gardées, comme la morale kantienne — à l'énoncé de normes formelles, par rapport auxquelles doivent se juger les réalités et les réalisations contingentes. Aujourd'hui, cette réserve apparaît d'autant plus remarquable que précisément, on a longtemps reproché à cette même « doctrine » de ne pas « descendre dans le concret ». Que ce refus soit au moins maintenant porté à son crédit ! C'est d'ailleurs justement ce caractère seulement normatif qui a donné à la « doctrine sociale de l'Église » de nourrir les vraies résistances aux véritables idéologies du fascisme multiforme et du léninisme.

2. Cette doctrine ne porte pas sur le « social », si par « social » on entend ce par quoi est officiellement garanti un « minimum » de survie, ou encore cet hybride humanitaire dont s'occupent des services gouvernementaux *ad hoc* — lesquels, coincés entre les ministères « politiques » et les ministères « économiques », n'ont guère de prise sur un domaine qu'ils s'emploient à cerner. La « doctrine sociale de l'Église » vise au contraire immédiatement ce qu'administrent le politique et l'économique : la société comme telle, dont la gestion du bien commun donne sa seule légitimité au pouvoir. L'Église demande à la société de rester une société d'hommes. Ce qui ne va pas de soi, puisque les sociétés que nous connaissons nourrissent moins les hommes qu'elles ne se nourrissent d'eux, pour les consommer et les anéantir en leur humanité, en les soumettant *évidemment* pour leur bien — aux lois de l'économie, ou au désordre de la violence institutionalisée, ou aux décrets délirants de l'idéologie. Les sociétés modernes n'ont pas toujours besoin que les hommes restent des hommes, même si certaines n'ont pas besoin qu'ils deviennent tous des sous-hommes. L'Église ne s'intéresse qu'aux hommes comme tels et n'a pour fonction de les libérer que d'eux-mêmes, de leurs souffrances (et d'abord la spirituelle, la pire). Elle n'a donc qu'une chose à dire aux sociétés : qu'elles laissent le plus possible les hommes avoir une âme. Son dessein n'est pas de « faire du social », encore moins de « faire de la politique », mais de faire respecter les conditions politiques et sociales de l'humanité des hommes (1). Non qu'elle-même se réserve d'ailleurs la tâche de faire des hommes, ainsi disponibles à son action, des « hommes nouveaux ». Elle vise beaucoup plus haut : à laisser les hommes se redécouvrir à l'image et à la ressemblance de Dieu — c'est-à-dire se découvrir comme ils sont, comme ils sont créés. L'Église ne propose aux hommes que de devenir eux-mêmes, à savoir christiques et fils du Père. Et elle ne demande aux sociétés qu'une chose : ne pas empêcher ce qui les dépasse (et qui peut éventuellement les détruire si elles prétendent s'en charger).

3 Cette « doctrine sociale » ne vient pas de l'Église, sauf si on la

- comprend comme le corps du Christ, qui ne parle qu'en son nom et qui ment aussitôt qu'il veut parler sans la Tête. Ce que l'on a nommé, de façon contradictoire, le « christocentrisme » ou l'« anthropocentrisme » de l'enseignement donné par Jean-Paul II trouve son explication dans une sorte de déduction sans cesse reprise de l'homme à partir du Christ. Cette déduction est parfois expressément articulée sur une déduction trinitaire du Fils, puisque dans les deux cas, l'exemplarisme de « l'icône du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 5) et de « l'image et ressemblance » (*Genèse* 1, 26) manifeste le mystère unique de la filiation. Tout

(1) C'est ce qu'a développé et illustré, à partir de l'exemple du Chili, le R.P. François Francou, s.j., dans *L'Évangile d'abord* (Centurion, Paris, 1980).

ce qui ne se ramène pas à ce mystère se trouve disqualifié. Par quoi la « doctrine sociale » trouve un critère infaillible, qui reste celui de toute théologie chrétienne, et donc l'intègre de plein droit, mais non sans épreuves, à la théologie comme telle. Sans doute, une double contingence relativise l'énoncé des normes sociales de la vie humaine des fils adoptifs de Dieu : d'abord la contingence de l'histoire, où aucun modèle ni concept ne devient parfaitement effectif ; ensuite la contingence de l'eschatologie, où le retour *glorieux* du Christ frappe d'infini, et donc en un sens de vanité, toutes les approximations de sa venue. C'est pourquoi les interventions du Magistère restent contingentes et doivent sans cesse recevoir confirmation de leur cohérence dans le temps, de leur compatibilité avec l'ensemble du dogme et surtout de leur réalisation de fait par les chrétiens. Mais c'est sous nos yeux justement cette réalisation qui manque le moins et qui dépend le plus de nous. Ce qui nous manque, c'est de voir ce qui se fait, c'est d'entendre ceux qui le disent — bref d'avoir assez de foi pour admettre la réalité.

POUR une fois que l'Église non seulement ne manque pas son rendez-vous avec les hommes, mais le fixe elle-même et les y précède, serons-nous les derniers à nous y rendre ? Il est vrai que nous avons eu si longtemps l'habitude de n'être jamais les premiers, et même de supplier pour être les derniers, que nous effraie un peu la simple idée que des chrétiens puissent recouvrer l'initiative, dans un monde qui n'attend que cela.

Jean-Luc MARION

Jean-Luc Marion, né en 1945. E.N.S. en 1967, doctorat d'État de philosophie en 1980. Maître-assistant de philosophie à l'Université de Paris-Sorbonne. Rédacteur-en-chef de l'édition de *Communio en français*. A publié : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975 ; *L'Idole et la Distance*, Grasset, Paris, 1977 ; *René Descartes, Règles utiles et claires...* Nijhoff, La Haye, 1977. A paraître : *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., Paris, 1981. Marié, deux enfants.

Pensez à votre réabonnement !

Paul VALADIER

Contestées et nécessaires : les interventions sociales du Magistère

Les polémiques sur la « doctrine sociale de l'Église » risquent de masquer la véritable question : Église du Verbe incarné, l'Église doit parler rigoureusement de toute la réalité humaine, y compris de la politique et de l'économie. Mais elle ne propose pas de doctrine directement applicable — sauf à risquer une idéologie. Elle éduque les hommes, en chaque temps, à prendre diversement mais sérieusement toutes leurs responsabilités.

LES débats et contestations autour de la « doctrine sociale » de l'Église risquent de voiler un problème fondamental: celui de la portée pratique de l'annonce du Salut dans une société donnée, à même les problèmes humains soulevés par les rapports sociaux. Les critiques sont ambiguës dans la mesure où, strictement négatives, elles paraissent impliquer un non-rapport entre l'univers de la foi et l'histoire ; elles jouent pourtant un rôle positif dans la mesure où elles dénoncent une fixation indue sur une étape, nécessaire mais sans doute dépassée, de la théologie morale. Il importe donc de comprendre d'abord pourquoi certaines critiques sont fondées, pour pouvoir saisir ensuite, et la nécessité, et la fragilité des prises de position de l'Église en matière sociale ; restera à préciser alors les modalités d'un discours éthique qui, en cette matière, soit significatif sans pour autant voiler sa précarité.

Discussion de l'expression « doctrine sociale »

La référence à une « doctrine sociale » prête le flanc à une double critique : en tant que « sociale » et en tant que « doctrine ».

En tant que « sociale » tout d'abord, la doctrine sociale de l'Église semble être affaire de circonstances historiques. L'expression ne s'est

pas imposée d'emblée, mais la réalité qu'elle visait était claire, dès *Rerum Novarum* (1891) il s'agissait de montrer quelles lumières la Révélation chrétienne pouvait apporter à la question sociale, c'est-à-dire par rapport à la naissance et au développement d'une classe ouvrière exploitée et maintenue dans une situation injuste, en marge de la société moderne. La doctrine sociale s'est développée comme une réponse à ce grave problème du XIXe siècle. Le terme « social » visait en réalité le monde économique de la société industrielle capitaliste (ou libérale) et désignait les relations humaines que ce monde économique compromettait. Or il va de soi que, de nos jours, et sous la poussée de circonstances multiples, la doctrine « sociale » de l'Église s'est étendue bien au-delà de « la question ouvrière », alors que le terme de « social » fait toujours implicitement référence à un état historique largement modifié.

De plus, il est difficile de délimiter avec clarté ce que vise le terme de « social » dès lors qu'on ne l'identifie pas avec « question ouvrière ». L'enseignement magistériel s'est d'ailleurs lui-même de plus en plus élargi à des problèmes nouveaux, et l'on a aussi inclus sous la catégorie de doctrine sociale des prises de position sur la guerre, sur les relations internationales, sur le développement économique des pays en voie de développement, etc. En ce sens, la multiplication et l'extension des prises de position du Magistère ont débordé le cadre de la seule vie économique. Mais, dans cette perspective, se pose alors la question des limites du domaine dont est censée se saisir la « doctrine sociale ». Pourquoi exclure de son objet les problèmes de la santé, de l'avortement, de l'euthanasie, dont la portée sociale et humaine est hors de conteste ? La mise en valeur des droits de l'homme, si activement menée par le Pape Jean-Paul II, ne déborde-t-elle pas, tout en l'incluant, la question sociale pour toucher de manière universelle tous les problèmes humains en tant que tels ?

Cet élargissement du terme « social » à tous les problèmes posés par les rapports humains devrait logiquement conduire à lui substituer celui d'« éthique », et à parler de doctrine éthique. Mais le terme même de doctrine prête, de son côté, à contestation. On peut relever trois principaux griefs :

1. Parler de doctrine laisse présupposer la présence d'un corps de principes ou de théories organiquement reliés les uns par rapport aux autres, et déployés A. partir des présupposés de la foi chrétienne pour embrasser par adjonctions successives et toujours plus complètes, les domaines de la vie sociale. Or si les Papes font effectivement appel à des principes éthiques ou religieux (respect de l'homme, justice, solidarité, etc.), ces principes ne constituent pas entre eux une doctrine qui s'accroît avec cohérence et continuité selon une déduction rigoureuse et continue. Mais surtout comment concevoir l'articulation d'une telle doctrine avec les données des diverses sciences de la société,

dont personne n'ose sérieusement contester l'importance, même si l'on en discute les conclusions ?

2. Il suffit d'ailleurs d'observer le développement de ladite « doctrine » pour apercevoir que, sans offrir un développement continu, harmonieux et cohérent, elle présente plutôt de remarquables discontinuités, pour ne pas dire des contradictions. Son évolution, loin d'être linéaire ou de procéder par enrichissement progressif, semble soumise à de nombreux aléas, selon les auteurs des documents, les circonstances historiques, les problèmes traités, la problématique adoptée. Il est évident, par exemple, que la logique qui préside au développement de *Populorum Progressio* n'a que peu à voir avec celle de *Mater et Magistra*, textes pourtant presque contemporains. Les droits de l'homme condamnés, et avec quelle virulence, au siècle passé sont exaltés par Jean-Paul II comme l'expression même de la dignité de l'homme, telle que peut la concevoir une anthropologie cohérente avec la christologie catholique. Alors que Pie XII, Jean XXIII et Paul VI accordaient tant d'importance à une organisation mondiale de la société (1), les silences de Jean-Paul II devant l'ONU sur de tels projets sont certes significatifs, mais difficiles à interpréter : est-ce renonciation à un thème devenu quasiment traditionnel au profit de la prééminence des nations, ou méfiance devant les structures politiques mondiales et les États, voire un écho dans la « doctrine » de l'Église de la crise des institutions internationales ?

3. Les variations surprenantes des prises de position mettent à mal l'idée d'une doctrine qui se développe organiquement comme à partir de prémisses posées au départ. C'est sans doute aussi la raison pour laquelle, contrairement à ce qu'on prétend souvent, l'expression même de « doctrine sociale » n'est pas constamment utilisée par le Magistère. Ainsi n'apparaît-elle pas dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II (2), ni dans *Pacem in Terris* et, fait encore plus significatif sans doute, Paul VI écrivant au Cardinal Roy pour le 80^e anniversaire de *Rerum Novarum* parle d'« enseignement social » (§ 42), à l'exclusion de tout autre terme. Expression équivalente sans doute, mais délestée de l'aspect « doctrinal » et théoricien de la « doctrine sociale ».

Des interventions nécessaires, mais fragiles

Ainsi l'expression de « doctrine sociale » est-elle soumise à critique en raison même du caractère circonstanciel de sa naissance. Ces cir-

constances sont à la fois historiques et théoriques. *Historiques*, comme on l'a rappelé, puisque devant le développement moralement et religieusement insoutenable de la question ouvrière, devant le silence ou l'aveuglement de l'immense majorité des catholiques, les Papes sont intervenus pour dénoncer un ordre de choses injuste. *Théoriques* aussi, car la « doctrine sociale » s'est développée en marge de la théologie morale traditionnelle, indépendamment d'elle et souvent contre elle. Cette théologie limitée aux problèmes moraux de la vie privée, ou enfermée dans une casuistique visant à délester les consciences individuelles de leurs scrupules, ne pouvait pas fournir les instruments conceptuels aptes à aider la réflexion chrétienne à se saisir des nouveaux paramètres de la situation sociale. A cette théologie sclérosée ou impuissante, s'est substituée, en marge et avec ses moyens propres, une doctrine sociale, c'est-à-dire une prise de position à partir de principes que la théologie de l'époque semblait incapable de formuler et d'élaborer ; ou plus simplement en fonction de quelques rudiments empruntés au droit, aux sciences économiques ou sociologiques, à une sociologie politique assez traditionnelle.

Mais ces circonstances historiques et théoriques portent en elles-mêmes l'ouverture vers une ligne de solution. Si en effet la concrétisation des prises de position magistérielles en « doctrine sociale » est contestée et contestable, si cette concrétisation s'est opérée en marge d'une théologie morale sclérosée pour former un secteur mineur ou négligé par la pensée théologique, il n'en reste pas moins, d'une part, que les problèmes posés par la vie sociale demeurent permanents et appellent un traitement au nom même de la foi, et, d'autre part, que le temps est sans doute venu où il importe moins de se battre autour de l'expression de « doctrine sociale » que de réassumer, sans marginalisation ni exclusive, la tâche éthique concernant les problèmes sociaux au sein d'une pensée théologique vivante. Ainsi l'expression « doctrine sociale » a-t-elle été le symptôme d'une détresse théologique et est-elle un appel à une pensée morale conséquente sur les problèmes sociaux majeurs. Il nous faut comprendre la fragilité et les limites de cet acte de naissance, non point pour jeter le bébé avec l'eau du bain, mais pour comprendre le sens d'une tâche théologique actuelle. Car s'il importe de ne pas livrer des combats inutiles autour d'un mot, il importe plus encore de ne pas manquer le défi lancé à toute conscience chrétienne par les problèmes d'une société moderne.

Il nous faut esquisser quelques-unes des raisons qui justifient les interventions de l'Église, et montrer en même temps, que, situées à l'articulation de la conscience croyante et de la conscience historique, elles seront toujours affectées d'un large coefficient de fragilité.

1. L'exigence sans doute la plus décisive qui prescrit à l'Église de se prononcer par son Magistère et d'agir dans l'ensemble de ses fidèles sur le terrain même des rapports humains, se rapporte à la

(1) Ainsi Jean XXIII dans *Pacem in Terris*, § 137: « C'est l'ordre moral lui-même qui exige la constitution d'une autorité publique de compétence universelle ».

(2) Bien que le n° 76. § 5 parle de « doctrine (de l'Église) sur la société », expression introduite en

nature même du salut chrétien. Le message évangélique de la bonne Nouvelle du Royaume s'adresse à des libertés engagées dans des situations historiques. Il est salut pour ces libertés, sens proposé à la vie humaine aussi bien dans sa dimension individuelle que dans sa dimension collective. Il est lumière capable d'investir une intelligence en quête de discernement et de forces pour affronter les problèmes qui naissent des relations humaines, où elle a à créer des solutions justes et bien-faisantes pour tous. Un discours éthique en matière de problèmes sociaux serait évidemment superflu, inutile ou dénué de fondement, si le salut chrétien ne concernait qu'un domaine limité et bien circonscrit qu'on appellerait « religieux ». Mais une religion de l'Incarnation ne sauve pas l'âme sans le corps et répudie les dualismes trompeurs. La portée historique de son message est intérieure au message même. Un discours éthique en ces matières aurait aussi peu de validité si, selon les schémas d'une théologie de l'histoire rudimentaire, le Royaume de Dieu se réalisait comme de lui-même dans le devenir historique. Mais un tel Royaume est d'abord message adressé à des libertés pour qu'elles construisent avec tous une histoire sensée, et dans le risque *réfléchi* de leur décision. Justement parce que le salut a affaire à l'histoire humaine, mais ne se confond pas avec elle, ce même salut implique un discours et une pratique porteurs d'une lumière pour ce temps-ci et ces problèmes-ci.

2. La première exigence énoncée découle de la nature même du salut chrétien. Mais la seconde lui est intimement liée. Car, de même que l'humanité de Jésus n'est pas un extérieur surrogatoire par rapport à un essentiel qui se jouerait ailleurs, de même les relations humaines multiformes à travers lesquelles s'engendre l'histoire humaine ne sont pas des réalités indifférentes aux enjeux même de la foi. L'actualité historique selon toute sa complexité est le lieu éminent où l'homme (les hommes) s'ouvre à l'Absolu, ou, par désespoir, y renonce. C'est donc ici et maintenant que l'homme est sauvé, qu'il faut visiter le prisonnier, nourrir l'affamé, vêtir celui qui est nu. Dès lors, si l'enjeu des relations humaines a une portée totale, telle que les hommes écrasés par l'oppression, la servitude ou la faim, en viendraient à désespérer d'un A-venir, d'une Lumière dans leur nuit, comment ne pas comprendre aussi que l'Église, dans ses fidèles comme dans sa hiérarchie, ne peut pas se dispenser de se prononcer au nom même de sa foi sur les problèmes de d'histoire ? Elle doit tenter de dire la portée concrète de son espérance. Mais, du même coup, qui ne voit que ce témoignage est nécessairement lié à un temps, à des problèmes ou à des interrogations déterminés ? Dès lors il s'agit moins de rêver d'une sorte de doctrine théorique développée de manière irénique, hors contestation, que de s'ouvrir aux exigences de l'Esprit à travers le concret d'une situation historique. Importe donc de risquer une parole, prudente certes, mais fragile, contestable, porteuse toutefois d'une effectivité très concrète.

3. Le salut doit se signifier dans l'actualité historique (première exigence), mais il ne signifie que si cette actualité est assumée dans son sérieux (seconde exigence). On entrevoit dès lors la portée d'une troisième exigence : parce que le salut chrétien consiste essentiellement en l'élection de tout homme dans le Christ, parce que ce salut ne tient pas en quelques principes spirituels d'où l'on tirerait des conséquences pratiques de plus en plus exhaustives pour former progressivement un corps doctrinal cohérent, parce que ce salut concerne des libertés engagées dans l'actualité historique, il est impossible d'écarter la médiation de ces libertés. C'est au nom de cette exigence qu'on doit être en garde contre les perspectives de modèles déductifs ; ils perdurent d'ailleurs à travers une certaine théologie des signes des temps quand elle affirme que l'évangile joue à *vif et* apparemment sans médiations dans toutes les situations historiques. Or, prendre en compte la médiation des libertés croyantes engagées dans l'actualité historique et ouvertes à l'Esprit dans le corps qu'est l'Église, c'est délibérément reconnaître la *fragilité et la particularité nécessaire* de ce témoignage. Un surnaturalisme abstrait s'étonne de la variation des prises de position de l'Église : au moins en première approximation, et laissée ouverte la nécessité d'une étude plus approfondie, une conscience croyante cherchera à situer ces prises de position dans une sorte de proportionnalité : à quoi pensaient les Papes en condamnant les droits de l'homme au 19^e siècle ? à quelles théories se référaient-ils ? de quels systèmes politiques dénonçaient-ils les perversités ? quel contenu donnaient-ils à ces droits ? Faute d'une telle étude historique précise, on arrache un témoignage à son historicité, et comme toujours une telle abstraction aboutit à des contradictions formelles. Certes, une telle approche n'écarter pas nécessairement l'étonnement au sujet de telle ou telle prise de position. Elle peut cependant faire comprendre la difficulté à juger équitablement de situations historiques qui nous sont devenues étrangères, erg même temps que la nécessité de ne pas répéter ce qui fut, mais de répondre pour aujourd'hui à l'annonce du salut dans une actualité transformée. Seule la conscience de la précarité actuelle d'un témoignage éthique met en mesure de comprendre à la fois la pertinence des positions passées et leur fragilité. Mais seule la claire saisie qu'il y va d'un engagement éthique, et non du déploiement d'une doctrine, évite contre-sens et déception. Car un tel engagement a nécessairement partie liée avec la particularité d'une situation historique donnée il doit témoigner ici et maintenant de valeurs contestées, et ouvrir pour cette situation-ci une issue spécifique.

Modalité des interventions

C'est pourquoi les interventions de l'Église sont moins de type « doctrinal » que de type proprement éthique. Or, si le discours éthique implique bien l'énoncé de principes et de valeurs permanentes, il trouve

sa force et sa pertinence à se risquer dans un jugement pratique circonstanciel. Un tel jugement, tissé dans la tension entre témoignage donné à Dieu dans le Christ (à sa Présence dans l'histoire) et assomption de la concrétude des questions historiques, doit donc être d'un type particulier.

1. Évangélisation et justice

L'annonce du salut chrétien serait dénaturée si elle ne portait pas avec elle l'annonce de la justice, d'une justice à instaurer dans le concret de cette situation historique-ci. Pas d'évangélisation sans promotion de la justice. Quelque chose doit être fait, des relations sociales doivent être transformées pour que les hommes découvrent la présence de la grâce, ou pressentent sa dynamique. De cette position théologique fondamentale a découlé au siècle passé l'élaboration d'une « doctrine sociale » ; de cette même position découle aujourd'hui la nécessité d'une intervention dans le domaine des relations humaines. « *Toutes les communautés de chrétiens, dit Jean-Paul II aux ouvriers de Sao Paulo, aussi bien les communautés de base que les paroisses, les diocèses ou toute la communauté nationale de l'Église doivent apporter leur contribution spécifique à la construction d'une société juste. Toutes les préoccupations de l'homme doivent être prises en considération, car l'évangélisation, raison d'être de toute communauté ecclésiale, ne serait pas complète si on ne tenait pas compte des relations qui existent entre le message de l'Évangile et la vie personnelle et sociale de l'homme, entre le commandement d'amour du prochain qui souffre et qui se trouve dans le besoin, et les situations concrètes d'injustice à combattre et de justice et de paix à instaurer* » (3). Dans une allusion claire à la doctrine sociale développée au siècle passé, la seconde Encyclique de Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, § 12, prescrit une tâche analogue pour aujourd'hui : « *L'Église partage avec les hommes de notre temps (souligné dans le texte) ce désir ardent et profond d'une vie juste à tous points de vue et elle n'omet pas non plus de réfléchir aux divers aspects de la justice telle que l'exige la vie des hommes et des sociétés. Le développement de la doctrine sociale catholique au cours du dernier siècle le confirme bien. Dans le sillage de cet enseignement se situent aussi bien l'éducation et la formation des consciences humaines dans un esprit de justice que les initiatives particulières qui se développent dans cet esprit, spécialement dans le cadre de l'apostolat des laïcs* ».

2. Formation de la conscience morale

Ce passage de *Dives in misericordia* précise certaines modalités de ce témoignage. Il parle en effet *d'enseignement, mais aussi d'éducation*

(3) *Documentation Catholique*, n° 1791, col. 764, § 9. Dans le même sans *ibid.*, col. 776, § 4.

et de formation des consciences, et encore des *initiatives* qui relèvent de l'engagement des laïcs. Cette triple modalité implique en réalité une circularité qu'il importerait d'analyser. En relever les composantes marque à quel point la seule insistance sur un enseignement, tout entier attribué au Magistère, serait unilatérale. Cet enseignement certes existe, et situe la place précise que le Magistère doit trouver dans l'annonce du salut articulé à l'oeuvre multiforme de la justice. Mais cet enseignement même présuppose « les initiatives » des laïcs et implique comme un de ses éléments essentiels la formation des consciences (4). Il semble bien d'ailleurs que Jean-Paul II se plaise à lier cet enseignement à la tâche de formation, ce qui donne à l'enseignement la tonalité existentielle et éthique que requiert effectivement l'engagement de libertés croyantes dans l'actualité historique. Parlant du service que l'Église doit rendre à la société, le Pape déclare qu'il « *est avant tout un service de formation des consciences : proclamer la loi morale et ses exigences, dénoncer les erreurs et les atteintes à la loi morale, à la dignité de l'homme sur laquelle il se fonde, éclairer, convaincre* » (5). Que tel soit bien le contenu de la « doctrine sociale » apparaît dans le fait qu'aussitôt après ce passage, le Pape rappelle sa déclaration de Puebla au sujet de la dite doctrine ; il précise alors : « *dans sa doctrine sociale, l'Église ne propose pas de modèle politique ou économique concret, mais elle indique le chemin, elle présente des principes* ». Ainsi la modalité éminente de « la doctrine sociale » coïncide avec l'éveil et l'affermissement de la conscience, éclairée par la mise en présence des exigences de la loi morale (et, cela va de soi, du message évangélique lui-même). Une telle doctrine prescrit moins *ce qui* doit être fait (pas de modèle économique ou politique) qu'elle n'éveille au devoir d'inventer ce qui doit être fait ici et maintenant. L'appel aux droits de l'homme signifie-t-il autre chose qu'une injonction faite à tout homme, et même aux plus écrasés comme en témoignent les discours dans les favelas brésiliennes, d'avoir à être participant de la construction de la société même pour une faible part ?

3. Diversité des options et contingence des situations : place du Magistère

L'éveil d'une conscience morale capable d'agir dans l'histoire a donc partie liée avec l'annonce du salut. Ces deux premières modalités articulent l'un à l'autre un aspect de permanence (toute évangélisation doit susciter une conscience en quête de justice) et un aspect de relativité (cette conscience se risque à un témoignage selon son enracinement propre et selon son degré d'ouverture à l'Esprit qu'elle rejoint

(4) On trouve la même insistance dans *Octogesimo Adveniens*. § 48 et 49.

(5) *Documentation Catholique*. n° 1791, col. 777. « Allocution à Salvador de Bahia (6 juillet 1980). § 5.

dans l'actualité de l'histoire). L'engagement de l'Église brésilienne, hiérarchie et laïcité, n'est pas et ne peut pas être celui de l'Église polonaise. Ici et là, pourtant, le même salut se signifie par des médiations politiques, économiques, sociales différentes, en vertu même du caractère historiquement concret de ce salut. Mais cette insistance sur la particularité des témoignages des Églises ne conduit-elle pas à rendre vaine une parole magistérielle au niveau universel de la Papauté ? et du coup à invalider tout enseignement global ? Incontestablement, la prise au sérieux de la spécificité du témoignage donné par les Églises, concrètement engagées dans des situations précises où elles ont à s'ouvrir à l'Esprit du Christ dans une action de justice, conteste à sa façon la prétention à élaborer une doctrine une et unifiée en tous ses aspects. Mais par ailleurs la place exacte de l'enseignement pontifical se trouve précisée. Pour faire bref, on peut dire qu'elle gagne en universalité dans la mesure même où la singularité et l'enracinement de son discours éthique sont avoués et reconnus. Et ceci sous un double aspect.

- Sous un premier angle, il fait peu de doute que la portée des paroles de Jean-Paul II vient pour une très grande part de l'investissement personnel, existentiel du Pape. Chacun sent bien que dans la défense des droits de l'homme s'impose, certes une doctrine ou une anthropologie bien articulée, mais fondamentalement une expérience personnelle (et celle du peuple auquel appartient le Pape). La théorie trouve ainsi sa force et emporte la conviction relayée par l'investissement d'une personne et d'un croyant qui s'engage dans ce qu'il dit. C'est ainsi qu'à sa manière, et en acte, Jean-Paul II confirme les propos si remarquables de Paul VI quand, au § 4 d'*Octogesimo Adveniens* il écrivait : « *face à des situations aussi variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission* ». Puis après avoir rappelé le rôle essentiel de discernement et de témoignage des communautés chrétiennes dans leurs situations propres, Paul VI précisait que son but propre était « *d'attirer l'attention sur quelques questions qui, par leur urgence, leur ampleur, leur complexité, doivent être au cœur des préoccupations des chrétiens pour les années à venir, afin qu'avec les autres hommes, ils s'emploient à résoudre les difficultés nouvelles mettant en cause l'avenir même de l'homme* ». Parlant au singulier, et à partir de sa situation spécifique, le Pape joue en effet un rôle irremplaçable dans la désignation de certaines questions et dans le dévoilement d'une complexité qui peut échapper à des acteurs plus limités par leur angle de vue, social, national, culturel. Témoin unique par sa position même dans l'Église et dans le monde, le Pape peut et doit jouer un rôle d'enseignement et d'éveil. Et si une tâche majeure de la morale consiste à résoudre toutes les dimensions d'une question, qui ne voit que le Pape intervient ainsi au nom d'une responsabilité éthique ?

- Sous un autre angle, complémentaire du premier, l'enseignement pontifical peut jouer le rôle d'« opérateur de catholicité ». Le témoi-

gnage chrétien implique la diversité ; mais des diversités qui ne communiqueraient pas ou n'échangeraient pas, risqueraient vite de perdre toute universalité et de s'abîmer en sectarisme. Appelant à la relation et la provoquant tant par ses voyages (à condition qu'ils garantissent un contact sérieux avec les Églises rencontrées) que par ses discours, le Pontife romain provoque ainsi une convergence des expériences et des témoignages ; il les oblige à se réfléchir en se confrontant avec d'autres engagements dans *l'espace* actuel, mais aussi à se confronter dans le *temps avec* les traces laissées par la tradition d'autres témoignages de la foi au service de l'homme. Opérateur de catholicité, le Pape oblige chacun à ne pas confondre ses options avec l'Évangile ou le Royaume de Dieu et aide ainsi à s'ouvrir à une ouverture plus universelle à l'Esprit du Christ dans la singularité des situations. Du même coup, il peut faire apparaître qu'aucune situation n'est si singulière qu'elle soit sans lien avec les autres : parlant à l'Épiscopat français, Jean-Paul II ne rappelait-il pas que l'Église de France ne résoudrait ses propres problèmes qu'en ayant « *les yeux largement ouverts vers l'Occident et vers l'Orient, vers le Nord et vers le Sud* » (6) ? Le tiers-monde peut-il sortir de son marasme, si les nations riches ne se sentent pas concernées ?

Ainsi, sous ces deux angles, l'enseignement pontifical peut-il aider à une tâche éminente morale : celle de l'universalisation des engagements particuliers. Faut-il ajouter que cette tâche ne peut se déployer que dans un jeu de tensions, sans lequel l'universalité ne serait pas un réel dépassement de soi ? Tension à double dimension et à double sens, puisque si chacun a à s'ouvrir à plus de vérité éthique, personne ne peut prétendre coïncider assurément avec l'universel.

LES débats autour de « la doctrine sociale » sont en grande partie stériles. Ils le sont s'ils se fixent sur un état, historiquement et théologiquement déterminé, des interventions du Magistère. Ils ne le sont pas s'ils conduisent à reconnaître la nécessité, en même temps que la contingence, des interventions de l'Église (Magistère et laïcité) dans l'actualité des relations humaines. Peut-on raisonner par l'absurde ? Que supposerait un silence complet en ces domaines ? Une dissociation ruineuse pour le témoignage à rendre à Dieu qui a pris chair en notre monde, entre une pratique incapable de se justifier, de rendre raison devant la conscience humaine et devant sa propre foi de ses propres engagements, et une théologie toute théorique, traitant peut-être avec rigueur des « choses divines », mais incapable d'en montrer la portée dans l'existence des hommes. Ce silence consacrerait

(6) *Documentation Catholique*, n° 1788, col. 592. « Discours aux Évêques N, § 7.

le divorce entre le subjectivisme d'engagements éclatés et l'intellectualisme d'une doctrine sans visage. En réalité, comme nous l'avons suggéré en passant, «la doctrine sociale » signalait la détresse d'une théologie morale désarticulée et infirme par rapport aux problèmes d'une société moderne. Sa présence indique la place d'une éthique à déployer, celle qui aidera les chrétiens à réfléchir leurs responsabilités, à les confronter entre elles et à les universaliser à la lumière de l'Évangile, selon les perspectives si lumineusement énoncées par Paul VI dans les dernières pages de sa *Lettre au Cardinal Roy*.

Paul VALADIER, s.j.

Paul Valadier, né en 1933, entré dans la Compagnie de Jésus en 1953, prêtre depuis 1965. Professeur au Centre Sèvres (Paris), à l'Institut Catholique de Paris, maître de conférences à l'Institut d'Études Politiques de Paris. Articles dans *Projet, Études*. Publications *Nietzsche et la critique du christianisme* (Cerf, 1974), *Essais sur la modernité, Nietzsche et Marx* (Cerf-Desclée, 1974), *(In christianisme au présent* (Cerf-Desclée, 1975), *Nietzsche, l'athée de rigueur* (DDB, 1975), *Des repères pour agir* (DDB, 1977), *Jésus-Christ ou Dionysos* (Desclée, 1979), *Agir en politique : Décision morale et pluralisme politique* (Cerf, 1980).

Dans Le Courier de COMMUNIO (supplément de la revue, quatre numéros par an) :

- **des informations sur les groupes locaux de lecteurs et sur les autres éditions ;**
- **un « courrier des lecteurs »**
- **la publication progressive d'un Index thématique de tous les sujets traités dans la revue depuis ses débuts en 1975.**

Le second numéro du **Courrier de COMMUNIO** (supplément au n° VI, Il est paru en février. **Le Courier de COMMUNIO est en vente par abonnement seulement.** Il ne pourra être fait aucun envoi isolé d'anciens numéros du **Courrier de COMMUNIO**, sauf aux abonnés du supplément qui souscriraient après leur parution.

Abonnement annuel : **30 FF** ; étranger : **35 FF** ou leur équivalent.
(bulletin d'abonnement dans la première livraison du **Courrier de COMMUNIO**, page 4,
ou avec l'abonnement à la revue p. 96).

Mgr Roger HECKEL

Le statut spirituel de l'exigence sociale

L'enseignement de l'enseignement de Jean-Paul II

L'Église, par le premier de ses évêques, intervient d'autant plus radicalement dans le domaine politique et économique, qu'elle peut et doit le faire au nom d'une vérité proprement théologique — l'homme « image de Dieu ».

POUR qui suit les activités et les enseignements de Jean-Paul II, fût-ce de loin en loin, une double évidence s'impose à l'attention :

1. Le pape montre un intérêt constant et multiforme pour la vie sociale des hommes. Il en parle au cours de tous ses grands voyages apostoliques, devant les autorités civiles, les évêques, de grands rassemblements ouvriers et paysans. Il en parle devant les instances internationales qu'il visite officiellement (O.N.U., F.A.O., U.N.E.S.C.O., Organisation des États américains ou africains) ou auxquelles il envoie des messages à l'occasion de sessions importantes. Il en parle aux ambassadeurs qui lui remettent leurs lettres de créance et, d'une manière particulièrement élaborée, au Corps diplomatique à l'occasion des vœux de la nouvelle année au début de janvier. Il y revient en de nombreuses audiences et il y consacre l'important discours-bilan sur les activités de l'Église « ad extra », qu'il fait devant le Sacré Collège et la Curie romaine à la veille des fêtes de Noël. C'est une part constitutive de son ministère pastoral.

2. Jean-Paul II n'est pas pour autant « polarisé » par cet aspect de sa mission et il n'en fait pas le centre de perspective autour duquel s'ordonnerait tout le reste. Il n'éprouve pas le besoin de parler toujours et à tout prix des problèmes sociaux, encore moins de faire des cérémonies liturgiques et de l'enseignement sur les mystères chrétiens de simples « occasions » pour célébrer la fraternité humaine (1). Il sait conserver aux

(1) Cf. *Redemptor Hominis*. n° 20, § 4.

diverses dimensions de l'existence chrétienne, et très particulièrement à celles de la prière, de l'accueil du don gratuit de Dieu, de l'assimilation de ce don et de sa célébration, leur espace propre, leur pédagogie propre, leur climat propre. Tout en soulignant que la foi doit se traduire dans des oeuvres, dans le service de la cité, il ne laisse jamais sur l'impression que le mystère insondable de Dieu et du salut s'épuise dans les oeuvres sociales de l'homme, ni que la croissance du Royaume trouve son expression adéquate, sa vérification plénière ou son aliment spécifique dans le progrès de la civilisation. Si la préoccupation sociale fait indéniablement partie de l'évangélisation, celle-ci a son centre de gravité dans l'annonce explicite de Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, et dans son mystère surnaturel de salut.

Au cours des deux premières années de son pontificat, Jean-Paul II est souvent revenu sur la paix, le développement, le travail humain (condition ouvrière, condition paysanne, migrants), la propriété, la participation, la nation. Il n'est pas possible de résumer ici son enseignement sur ces divers sujets. On s'efforcera plutôt de dégager quelques orientations plus générales qui caractérisent l'approche renouvelée de la vie sociale par le pape actuel. C'est du reste sur de telles orientations que porte son attention la plus habituelle. Jean-Paul II est particulièrement soucieux

- de promouvoir et de défendre la dignité de l'homme et des droits de l'homme qui en résultent ;
- de montrer que les institutions sociales — régimes, systèmes... — doivent être pour l'homme et par l'homme ;
- de dégager les fondements théologiques de l'intervention de l'Église dans ce domaine et de mettre en relief la spécificité de l'apport de l'Église et ses conditions.

Après avoir développé ces divers points, il sera intéressant de voir l'usage que le pape fait de l'expression traditionnelle « enseignement social de l'Église » (2).

(2) La Commission Pontificale *Justitia et Pax* a entrepris la publication d'une série de brochures sur l'enseignement social de Jean-Paul II au cours des 15 premiers mois de son pontificat. Chaque brochure reproduit les textes relatifs au sujet traité en les faisant précéder d'une présentation qui en dégage les orientations principales. Ont paru à ce jour :

1. — Aspects généraux de la catéchèse sociale de Jean-Paul II
— Emploi de l'expression « doctrine sociale de l'Église »
2. Personne et institutions
3. La liberté religieuse
4. Le thème de la libération
5. Le travail
6. Personne, Nation et État
7. Les droits de l'homme
8. Pourquoi et comment l'Église intervient en matière socio-politique.

Les brochures 1, 2, 3, 4, 7 et 8, sont disponibles dès maintenant en français, au prix de 5 FF chacune (plus port), à : Commission Pontificale *Justitia et Pax*, 00120 Cité du Vatican. L'étude plus systématique que je présente ici se fonde largement sur ces instruments de travail à l'élaboration desquels j'ai contribué quand j'étais Secrétaire de la Commission Pontificale.

La dignité et les droits de l'homme

On sait la passion de Jean-Paul II pour l'homme. Sa réflexion sociale part sans cesse de l'homme et revient à l'homme.

Le pape aime répéter qu'il parle à l'homme concret, qu'il parle de l'homme concret. Il y a une apparente contradiction entre cette volonté, d'une part, et, d'autre part, un vocabulaire qui accumule des mots à résonance abstraite : l'homme, l'homme dans son humanité, la nature humaine, l'homme dans son intériorité, le mystère de l'homme...

En réalité, cependant, c'est le langage courant qui est abstrait : en insistant souvent exclusivement sur ce que les sciences humaines perçoivent de l'homme, sur les classifications où elles répartissent les hommes, sur leur identité socio-professionnelle, ce langage courant « abs-trait » (isole, coupe) l'homme de sa réalité spécifique et tend à le dissoudre dans les divers conditionnements psycho-sociologiques dans lesquels il est inséré.

Jean-Paul II, sans cesser d'être attentif à ces conditionnements multiformes, sans renoncer à s'adresser à des catégories particulières d'hommes (ouvriers, paysans, intellectuels...), a toujours le souci de rejoindre les hommes dans leur identité profonde, dans leur « coeur » selon une expression biblique qu'il affectionne. Ce faisant, il dépasse, sans les nier, tous les particularismes, il saisit l'homme dans sa totalité, dans son unité vivante. Les foules ne s'y trompent pas : si difficile que puisse être parfois le discours que leur tient le pape, si résolument « spirituel », si exigeant aussi moralement, chacun se sent rejoint, reconnu, aimé dans sa dignité essentielle ; chacun peut pressentir que, malgré échecs, limites et humiliations, il porte en lui la plénitude de la dignité humaine, qu'il est à la fois l'égal de tous et en même temps totalement singulier, « irrépétibile ». C'est sur ce fondement solide que le pape met en évidence les droits universels, imprescriptibles, de l'homme et en demande la promotion et le respect dans toute la vie sociale.

Jean-Paul II est concret parce qu'il va au centre spirituel et religieux à partir duquel l'homme intègre en une unité vivante toutes ses dimensions autrement disloquées. Il ne cesse de faire appel à l'enseignement biblique de l'homme « image de Dieu », pèlerin de l'absolu, il ne cesse de contempler le Christ qui révèle pleinement l'homme à lui-même, qui s'est uni à tout homme (3). Il se situe aux antipodes de la mentalité sécularisée moderne qui prétend ignorer la source et le centre religieux de l'homme, qui prétend ainsi rencontrer l'homme « concret », mais qui, en réalité, ne reconnaît plus dans son positivisme unidimensionnel qu'un homme mutilé, divisé, « abs-trait » très précisément (séparé, coupé) de ses sources vives.

(3) Cf. *Redemptor Hominis* et le discours à l'U.N.E.S.C.O.

La société pour et par l'homme

L'homme tel que le présente Jean-Paul II transcende toutes les institutions sociales. Cela ne signifie pas qu'il puisse vivre en dehors d'elles : il est constitutivement un être social, ouvert sur les autres ; il naît dans un ensemble institutionnel et culturel qui lui préexiste, et Jean-Paul II est particulièrement sensible à l'importance de l'enracinement dans une tradition, une culture, une nation, comme aussi à la nécessité d'une législation qui aide positivement l'homme dans son effort moral : « *L'homme, conformément à l'ouverture intérieure de son esprit et aussi aux besoins si nombreux et si divers de son corps, de son existence temporelle, écrit cette histoire personnelle à travers quantité de liens, de contacts, de situations, de structures sociales, qui l'unissent aux autres hommes...* » (4).

Les institutions sociales trouvent leur légitimité dans le service qu'elles rendent au développement de l'homme, de son être personnel et en même temps communautaire et social. Elles sont pour l'homme :

« *Au nom de ces prémisses relatives à l'ordre éthique objectif les droits du pouvoir ne peuvent être entendus que sur la base du respect des droits objectifs et inviolables de l'homme. Ce bien commun, au service duquel est l'autorité de l'État, ne trouve sa pleine réalisation que lorsque tous les citoyens sont assurés de leurs droits. Autrement on arrive à la désagrégation de la société, à l'opposition des citoyens à l'autorité, ou alors à une situation d'oppression, d'intimidation, de violence, de terrorisme, dont les totalitarismes de notre siècle nous ont fourni de nombreux exemples. C'est ainsi que le principe des droits de l'homme touche profondément le secteur de la justice sociale et devient la mesure qui en permet une vérification fondamentale dans la vie des organismes politiques* » (5).

Cette ordination des institutions à l'homme ne se réalise que si l'homme est en mesure de la réaliser activement : les institutions sont par l'homme. Si l'homme est empêché de participer à leur animation et orientation, s'il abandonne les structures à leur logique propre, s'il n'y engage qu'un dynamisme venu de ses instincts non contrôlés par la conscience morale, les constructions institutionnelles lui échappent pour une grande part et travaillent contre lui (6). Le seul remède à l'« aliénation » croissante qui caractérise les sociétés contemporaines c'est de permettre à l'homme d'en reprendre les fils conducteurs, par une participation multiforme (7), conduite par un authentique sens moral. Dans l'interaction constante entre les structures et les personnes, le mouvement décisif vient des personnes. C'est une caractéristique

(4) *Ibid.*, n° 14, § I.

(5) *Ibid.*, n° 17, § 7.

(6) *Ibid.*, nos 15, 16, 17.

(7) Ce thème est notamment développé au cours du voyage au Brésil.

frappante du langage du pape de souligner le mouvement qui « irradie » du « cœur » de l'homme, de son « intériorité », pour se « diffuser » sur la réalité sociale et la pénétrer :

« *Libération signifie transformation intérieure de l'homme découlant de la connaissance de la vérité... L'homme qui est ainsi parvenu à la maturité intérieure devient représentant et porte-parole de cette justice et de cette vraie sainteté dans les différents milieux de vie sociale* » (8). Sans cesse, à Saint-Denis par exemple, en Irlande, au Brésil, Jean-Paul II insiste sur la force morale qui doit transformer les sociétés, profondément, mais progressivement et sans exacerber les violences. Il est convaincu qu'une conscience accrue de la dignité de l'homme et de ses droits est le ferment le plus puissant pour soumettre tous les régimes et systèmes à une transformation efficace (9).

Les fondements et la spécificité de l'intervention de l'Église

Jean-Paul II rappelle très fréquemment sur quels fondements et selon quelle perspective originale, spécifique, l'Église intervient en matière sociale. Il le fait aussi bien pour justifier ces interventions au regard des responsables de la cité que pour prémunir les communautés chrétiennes de toute indifférence comme de toute ingérence induite et de toute confusion des domaines.

La motivation principale est tirée de la mission même de l'Église : l'évangélisation, sur l'ordre et à l'imitation du Christ, vise le salut plénier de l'homme ; en libérant l'homme dans ses ultimes profondeurs et en l'unissant au Christ, elle lui confère une dignité, des énergies et des forces qui irradiant sur toute son existence sociale et la pénètrent d'humanité :

« *L'Église a le droit et le devoir d'intervenir si elle veut rester fidèle à sa mission qui, dans le Christ, né pour tous, tend au salut de tout l'homme et de tout homme* » (10). « *Le Seigneur a décrit dans la parabole du Bon Samaritain le modèle de l'attention à toutes les nécessités humaines (cf. Luc 10, 29 s) et il a déclaré qu'en fin de compte il s'identifiera avec les déshérités... auxquels il a tendu la main (cf. Matthieu 25, 31 s)). Dans ces pages et dans bien d'autres de l'Évangile (cf. Marc 6, 35-44), l'Église a appris que sa mission évangélicatrice comporte pour une part indispensable l'action pour la justice et les tâches de promotion de l'homme (cf. document final du synode des évêques, octobre 1971) et qu'entre évangélisation et promotion de l'homme il y a des liens profonds*

(8) Audience Générale du 21 février 1979 ; *Doc. cath.*, 1979, n° 7.

(9) Cf. *Redemptor Hominis*, n° 17, § 2 et 3 et « Discours d'adieu à Cracovie », le 10 juin 1979, *Doc. cath.*, 1979, n° 13.

(10) « Vœux au Sacré-Collège », 22 décembre 1979, *Doc. cath.*, 1980, n° 2.

d'ordre anthropologique, théologique et de charité (cf Evangelii nuntiandi, n° 31) ; de sorte que "l'évangélisation ne serait pas complète si elle ne tenait pas compte des rapports concrets et permanents qui existent entre l'Évangile et la vie, personnelle et sociale, de l'homme" s (Evangelii nuntiandi, n° 29) (11).

Toute la tradition confirme cette orientation et le pape se réfère abondamment au dernier Concile, notamment à la Constitution pastorale *Gaudium et Spes, l'Église dans le monde de ce temps*.

A ces motivations fondamentales s'ajoute souvent une motivation historique : l'Église, en remplissant sa mission dans l'histoire de certains peuples (qu'on relise notamment les discours en Pologne, en France, au Brésil), a contribué à faire cette histoire, ses valeurs, ses institutions mêmes et son unité ; elle est liée à ces peuples au point que l'éliminer c'est mutiler tout leur patrimoine socio-culturel.

Bref, l'intervention de l'Église s'inscrit dans sa mission religieuse et morale.

De là l'insistance sur la spécificité de la nature et des moyens d'action de l'Église.

Spécificité par rapport à la société civile d'abord. L'action de l'Église n'est pas d'ordre politique ou économique et elle respecte la compétence et la responsabilité propres des institutions dont la cité se pourvoit. La contribution de l'Église est essentiellement de fortifier les bases spirituelles et morales de la société, d'éduquer les consciences. Pour ce faire, elle utilise des moyens « pauvres », non ceux du pouvoir politique, des moyens pacifiques, non de contrainte ou de violence. Sans cesse le pape rappelle aux prêtres, religieux, évêques, qu'ils ne sont pas des leaders politiques et il insiste sur le rôle propre des laïcs : c'est à eux qu'il appartient normalement, sous leur propre responsabilité, dans le cadre des institutions de la cité, de contribuer à l'action politique et économique, éclairés par la formation religieuse et morale que leur assure l'Église. Mais si l'Église ne prétend pas disputer le pouvoir aux responsables de la cité, elle s'estime pleinement dans son rôle pour rappeler à tous, à tous les niveaux, que toute action sociale doit s'inscrire dans le cadre le plus large de la conscience morale. Et le pape paye d'exemple dans tous les pays qu'il visite, n'hésitant pas à toucher les sujets les plus concrets et les plus épineux.

En se référant souvent à la lettre pastorale *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (1975), Jean-Paul II ne cesse de mettre en évidence à la fois le lien et la distinction qu'il y a entre la croissance du Royaume et le progrès de la cité. J'ai souligné ce point dès le début de ces réflexions, car c'est une préoccupation centrale chez le pape.

(11) « Discours de Puebla », 28 janvier 1979 ; *Doc. cath.*, 1979, n° 4.

L'emploi de l'expression « enseignement social de l'Église »

Jean-Paul II utilise l'expression « enseignement social de l'Église » avec discrétion, mais sans complexes. S'il l'évite en France, il l'évoque comme allant de soi en Allemagne. Il s'y réfère de manière plus insistante en Pologne, devant les évêques et devant les autorités — sans doute que la préoccupation sociale de l'Église, contestée dans ce pays par une conception restrictive de la liberté religieuse, fait partie de la mission et de la doctrine de l'Église. L'usage le plus fréquent est fait en Amérique latine (Puebla, Brésil, nombreuses allocutions à des évêques en visite *ad limina*) où l'expression, après avoir été violemment contestée par certains, est au contraire remise en honneur par la majorité des évêques (cf. document de Puebla) et parfois même par les détracteurs d'hier ; elle aide là aussi à souligner contre des régimes autoritaires ou dictatoriaux que la préoccupation sociale de l'Église fait vraiment corps avec sa mission ; elle sert aussi à mettre en relief la spécificité de l'apport de l'Église en le démarquant des idéologies (contradictoires entre elles) qui se combattent sur ce continent et qui pénètrent à des degrés divers la pensée et l'action des catholiques.

L'emploi de l'expression est non seulement discret mais souple. Le mot « doctrine » est plus fréquent, mais on trouve aussi « enseignement » et plusieurs fois les deux sont juxtaposés et identifiés entre eux. Parfois le pape emploie des guillemets, pour marquer qu'il a conscience des difficultés historiques qui grèvent ces expressions, en divers endroits. Visiblement il n'entend pas se battre sur des mots, mais sans s'interdire de les employer sereinement. Il emploie d'ailleurs très librement toute une série d'expressions voisines : pensée sociale de l'Église ; morale sociale ; doctrine morale publique ; doctrine et directives sociales des encycliques, des papes, du Siècle apostolique...

Cette souplesse et discrétion montrent que le pape assume sereinement l'effort passé de l'Église, mais dans une perspective ouverte, dynamique, soucieuse de nouveaux développements en fonction des besoins du temps présent. Jean-Paul II se réfère abondamment au n° 42 de la Lettre apostolique *Octogesima adveniens* de Paul VI :

« L'enseignement social de l'Église accompagne les hommes dans leur recherche. S'il n'intervient pas pour authentifier une structure donnée ou pour proposer un modèle préfabriqué, il ne se limite pas non plus à rappeler des principes généraux : il 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. Il se développe aussi avec la sensibilité propre de l'Église, marquée par une volonté désintéressée de service et une attention aux plus pauvres. Il puise enfin dans une expérience riche de plusieurs siècles qui lui permet d'assumer, dans la

continuité de ses préoccupations permanentes, l'innovation hardie et créatrice que requiert la situation présente du monde ».

S'IL faut donner une conclusion provisoire à ces réflexions qui portent sur une première et brève étape de ce pontificat, je dirais, en rappelant les remarques liminaires :

- la préoccupation sociale du pape, comme pratique et comme enseignement, s'inscrit très fortement dans un contexte religieux, christologique ; elle fait corps avec son effort pastoral d'évangélisation, mais sans décentrer celui-ci de la tâche première d'annoncer explicitement Jésus-Christ, Fils de Dieu ;
- l'accent est sur la formation morale, dans un climat évangélique, sur l'affermissement des bases spirituelles et morales de la vie sociale ;
- tout est vu au service et sous la responsabilité de l'homme dont la dignité vient de l'« image de Dieu » qu'il porte en lui et que Jésus-Christ a pleinement dévoilée et restaurée ;
- jamais le pape ne se laisse enfermer dans les idéologies en vogue (dont il mesure d'ailleurs l'usure), flat-ce pour les combattre ; son enseignement se développe, sans polémique, à partir des sources chrétiennes (Évangile et Tradition vivante inspirée par lui) auxquelles il demande directement les orientations d'une anthropologie sociale.

Jean-Paul II engage résolument les acquisitions passées de la pensée sociale de l'Église (dont les plus simples, de *Rerum Novarum* par exemple, reprennent une actualité étonnante de nos jours) dans une confrontation directe avec les grands problèmes de l'humanité d'aujourd'hui : sauver la dignité de l'homme contre toutes les oppressions et mutilations qui le menacent ; sauver la paix contre toutes les formes de violences ; arracher les peuples du Tiers-Monde à la faim et les mettre en mesure d'assumer eux-mêmes leur développement véritablement humain. Le tout avec la conviction que seul un retour au primat du spirituel et de l'éthique peut donner aux efforts des hommes et des peuples l'efficacité nécessaire pour sortir des aliénations dont ils souffrent.

Il est significatif qu'au Brésil Jean-Paul II n'a pas hésité à retourner une certaine logique qui, pour avoir sa part de vérité, est souvent devenue trompeuse par son caractère systématique et unilatéral, en déclarant :

« Vous serez certainement d'accord avec moi si j'affirme que nous, ministres du Christ, nous n'aurons de crédibilité et d'efficacité en parlant des réalités temporelles que si auparavant, ou du moins en même temps, nous sommes attentifs à proclamer " un salut qui déborde toutes les

limites (temporelles) pour s'accomplir dans l'absolu de Dieu " (cf. *Evangelii nuntiandi*, n° 27), à proclamer "l'annonce prophétique d'un `au-delà', vocation profonde et définitive de l'homme (*ibid.*, n° 28"» (12).

Mgr Roger HECKEL

(12) « A la Conférence nationale des évêques brésiliens », le 10 juillet 1980 ; *Doc. cath.*, 1980, n° 16.

Mgr Roger Heckel, né à La Walck en 1922. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1941. Prêtre depuis 1954. Professeur à l'Institut de Sciences Sociales de l'Institut Catholique de Paris de 1958 à 1967. Directeur des *Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale* de 1961 à 1975. Membre de la Commission pontificale *Justice et Paix* de 1975 à 1977. Évêque coadjuteur de Strasbourg depuis mars 1980. Principales publications : éditions commentées de textes conciliaires et pontificaux (dans le cadre de la direction des *Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale*) ; *Le chrétien et le pouvoir*, Paris, Centurion, 1962.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Carlo CAFFARRA

Distinguer pour justifier : trois notions

Le magistère a le devoir de formuler l'essence de la Révélation comme d'en souligner les conséquences sur toute une vie communautaire. Les baptisés ont le droit d'élaborer des projets, divers et concrets, qui réalisent cette fin.

LA justification théologique d'une doctrine sociale de l'Église, que je me propose de tenter ici, exige au préalable que je définisse certains termes courants, ou tout au moins que j'indique en quel sens précis je les emploierai dans cette étude*. Il y en a trois principaux.

Le premier est celui d'*enseignement social de l'Église*. J'entends par là l'ensemble des vérités et normes morales enseignées par le Magistère de l'Église et ayant pour objet la nature et l'organisation de la société humaine.

Le deuxième est celui de *doctrine sociale chrétienne*. J'entends par là l'ensemble des indications pratiques adressées à ceux qui acceptent l'enseignement social pour les aider à transformer les divers structures économiques, politiques, etc., de la société.

Le troisième est celui de *programme social des associations d'inspiration chrétienne* (partis, syndicats, etc.). J'entends par là l'application de l'enseignement social de l'Église et de la doctrine sociale chrétienne à une société déterminée à un moment historique déterminé. Ce programme se caractérise, pour cette raison, par certaines précisions, adaptations, et compléments requis par le contexte dans lequel l'association se trouve engagée.

Cette précision n'est pas imposée du dehors aux documents que nous examinons. Elle s'impose d'elle-même, même si, comme de bien enten-

du, on pourra toujours la formuler mieux que moi. Par exemple, la valeur de l'enseignement de Jean XXIII sur la signification et la valeur du travail humain n'est pas comparable à celle des indications qu'il donne pour une participation des travailleurs à la propriété de l'entreprise (1). Cette précision doit en outre nous aider à discerner la valeur normative des décisions du Magistère en cette matière, et montrer que bien des critiques qu'on leur adresse manquent de tout fondement.

L'enseignement social de l'Église

La justification théologique de l'enseignement social du Magistère se fonde sur la conception que le Catholicisme se fait de ce dernier. C'est donc en rappelant les éléments essentiels de cette conception que nous verrons comment en dérive le devoir direct de quiconque exerce ce magistère de proposer aussi à la communauté chrétienne un enseignement social.

Depuis toujours dans l'Église catholique, le Magistère agit et se reconnaît le devoir de garantir la fidélité de la communauté chrétienne à la vérité du Christ. Sa fonction est donc corrélatrice à cette vérité, en ce sens qu'elle est à son service et y puise son contenu propre. Le Magistère n'a donc qu'à transmettre cette vérité, révélée une fois pour toutes. La vérité dont il s'agit ici n'est pas une simple doctrine, mais c'est le mystère, c'est-à-dire Jésus-Christ en nous, espérance de la gloire (cf. *Colossiens* 1,27). De là découlent des conséquences capitales pour comprendre le magistère de l'Église.

En premier lieu, la vérité dont le Magistère garantit la fidèle transmission est la vie même du Fils de Dieu fait homme qui nous est donnée. Sa transmission ne peut être séparée de la transmission de cette vie. Réciproquement, consentir à cette vérité et l'accueillir ne peut se dissocier d'y participer : K croire » et « faire », ou vivre, la vérité, sont inséparables.

En second lieu, la transmission de la vérité faite par le Magistère atteint son sommet dans le ministère liturgique de la célébration de l'eucharistie. En effet, dans l'eucharistie, le Christ se fait présent dans le don illimité et inconditionné (« prenez et mangez ») accompli une fois pour toutes sur la Croix. C'est le point culminant de la communication de la vie même du Christ au monde (« Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » — *Jean* 6,54). Par suite, c'est le point culminant de la vérité qu'est le Christ (« Je suis la vérité »), laquelle n'est autre chose que la parfaite manifestation de sa proces-

* Le présent article reprend deux leçons données au cercle culturel a Luigi Tamoglia » de Fidenza (Parme). J'en remercie cordialement les responsables.

(1) Cf. *Mater et Magistra*, dans AAS 53 (1961), p. 462 et 420 s.

sion d'après du Père, comme don fait au monde, manifestation accomplie totalement (« tout est accompli ») sur la Croix.

MAIS, si l'eucharistie est le point culminant de la vérité, elle est pas le point final. Et c'est encore la nature de cette vérité que de nous en faire déduire une troisième conséquence : dans la mesure où cette transmission est la vie même du Christ qui nous est donnée, elle n'atteint pas son but tant qu'elle n'a pas pris possession de notre vie en ce monde, tant que notre vie n'est pas devenue une actualisation réelle, quoique certes limitée, de la vie du Christ. Chaque célébration eucharistique se termine en effet toujours par la prière que ce que nous avons célébré dans ce mystère s'accomplisse dans notre vie. C'est seulement dans la vie, dans l'agir chrétien, que la transmission de la vérité qui est la vie de l'homme atteint son terme.

Il s'ensuit que c'est une fonction essentielle du Magistère, en tant que service qui garantit la transmission de la vérité du Christ, que de garantir aussi que la vie des croyants dans le monde reçoive sa mesure et sa norme du don que le Christ a fait de lui-même sur la Croix, et qui est toujours eucharistiquement présent dans l'Église. Sans cette obligation et cette garantie, la transmission de la vérité serait fondamentalement tronquée.

Et c'est justement sur cette base que se fonde la légitimation et même la nécessité d'un enseignement social.

La personne humaine se réalise dans le temps, dans la mesure où elle est fidèle aux valeurs morales. En effet, ce qui caractérise la valeur morale par rapport à toute autre valeur humaine est sa référence à la personne humaine comme telle. La valeur morale est l'indication de la façon dont la personne humaine exige de se réaliser selon sa propre mesure et vérité (2). Cette mesure n'est pas limitée, mais illimitée, parce que, selon une décision libre de Dieu, elle est selon la mesure de la plénitude du Christ. Par suite, toute la sphère éthique est polarisée vers la vie dans le Christ, où elle trouve sa consistance définitive.

La vérité du Christ que le Magistère transmet et qui est la vie de l'homme exige que celui-ci garantisse cette réalisation proprement humaine de l'homme. L'objet du souci pastoral du Magistère n'est ni l'homme technique, ni l'homme économique, ni l'homme social,

(2) Sur tout ce point, cf. Dietrich von Hildebrand, *Ethics*, Chicago, 1972, p. 169.

(3) « Je pense (...) au lien fondamental de l'Évangile, c'est-à-dire du message du Christ, avec l'homme dans son humanité même (...). Il faut affirmer l'homme pour lui-même et non pour quelque autre motif ou raison : uniquement pour lui-même (...). L'ensemble des affirmations concernant l'homme appartient à la substance même du message du Christ et de la mission de l'Église » (Jean-Paul II. « Discours à l'UNESCO », 2 juin 1980, § 10, dans *Documentation Catholique*).

L'enseignement social se propose de montrer la voie par laquelle la vie sociale de ce monde peut et doit devenir vraiment humaine en permettant à la personne humaine de se réaliser selon sa propre mesure. Il s'agit donc d'un enseignement éthique sur la société, et non pas technique. C'est-à-dire d'un enseignement qui ne se propose pas de montrer quels sont les instruments les mieux adaptés pour atteindre des fins qui ne concernent qu'une dimension particulière, sectorielle, de l'humain (dimension politique, économique, etc.). Il s'agit d'un enseignement qui se propose de montrer la voie que l'homme doit parcourir pour se réaliser simplement comme homme dans chaque secteur de sa vie sociale en ce monde. C'est un enseignement qui a pour interlocuteur non la raison technique, instrumentale, de l'homme, mais la raison éthique, en tant que faculté de l'Absolu.

Sans cet enseignement, le Magistère laisserait hors de la vérité du Christ une dimension essentielle, la dimension sociale de la réalisation de la personne humaine comme telle.

NOUS pouvons maintenant définir cet enseignement de façon plus rigoureuse qu'au début. C'est cette partie du Magistère de l'Église qui montre les valeurs morales qui doivent être actualisées dans l'activité sociale de l'homme pour que la personne humaine puisse se réaliser comme telle selon sa vérité et sa mesure.

Tirons en maintenant quelques corollaires. On comprend la sottise de quiconque a supposé, même à l'intérieur de l'Église, qu'il fallait abandonner l'enseignement social et que le Magistère devait se taire sur ce point. Cet enseignement est nécessaire aujourd'hui plus que jamais, pour libérer un homme toujours plus esclave d'une raison instrumentale et d'une culture qui est allée en censurant de plus en plus la question éthique, c'est-à-dire la question de la valeur de l'homme comme tel, de ce qu'il vaut parce qu'il est, non parce qu'il a. Il est aujourd'hui plus que jamais une partie essentielle de son service à la vérité du Christ qui est la vie de l'homme, d'un homme devenu la victime d'une raison qui s'exerce de plus en plus comme fonctionnaire d'une vérité *qu'elle même constitue, en agissant* comme un instrument sur les réalités observables et utilisables.

On comprend aussi, que, comme l'a dit le Pape à Puebla (4), le fondement de tout cet enseignement est la vérité de l'homme, cette vérité totale qui resplendit dans l'homme Jésus-Christ, Dieu incarné. C'est la possession de cette vérité, dont la transmission fidèle est assignée au Ministère apostolique, qui fonde l'enseignement social. Et c'est pourquoi celui-ci peut s'adresser à tous les hommes de bonne volonté,

(4) *Discours de Puebla*. 28/1/1979. dans AAS 71 (1979). p. 187.

et non pas seulement aux croyants, du moment qu'il concerne tout homme fidèle aux exigences absolues de son être personnel comme tel, aux valeurs éthiques, c'est-à-dire du moment qu'il a justement une volonté « bonne ».

On comprend enfin, *last but not least*, que cet enseignement jouit de la même autorité que tout l'enseignement du Magistère. Tout croyant est tenu, au sens propre, de le suivre.

La doctrine sociale chrétienne

Le service de la vérité du Christ ne peut se limiter à l'enseignement social. C'est cet enseignement lui-même qui exige de devenir doctrine sociale chrétienne.

Les valeurs morales dont la mise en pratique conditionne la réalisation de la personne humaine comme telle dans la vie sociale sont des critères de jugement selon lesquels nous évaluons les conditions réelles dans lesquelles se trouve la personne humaine dans la société où elle vit. Il s'agit d'une évaluation qui ne peut être une fin en soi, mais qui se propose de repérer des propositions pour changer les structures de la société, toujours et uniquement du point de vue de la personne humaine, et non d'une meilleure organisation technique. Il existe donc en fait un passage de l'enseignement social à la doctrine sociale.

Il est toutefois hors de doute que ce passage implique une prise en considération des conditions et des situations historiques dans lesquelles l'enseignement social doit être actualisé. De là découle le caractère contingent et changeant de cette doctrine, dans la mesure où elle répond aux conditions propres de chaque pays et de chaque époque historique.

Nous pouvons désormais en donner une définition plus précise. Par « doctrine sociale chrétienne », j'entends cet ensemble de règles ou propositions d'action qui réalise la médiation entre l'enseignement social de l'Église et une situation historique déterminée. C'est un ensemble d'axiomes de médiation (*middle axioms*) qui participent à l'immutabilité absolue des valeurs morales présentées par l'enseignement social et à la mutabilité relative de la situation historique. Et il n'est pas toujours facile, dans chaque cas, de discerner si une proposition appartient à l'enseignement social de l'Église ou à la doctrine sociale chrétienne.

Que le Magistère puisse et doive s'engager comme tel même en ce domaine me semble pouvoir se démontrer.

La doctrine sociale naît d'un jugement éthique, qui comme tel est de foi, sur une situation historique particulière. Or, le Magistère se déroberait à son devoir de transmettre la vérité du Christ qui est la vie de l'homme s'il ne s'engageait pas aussi dans une œuvre de discernement critique, de jugement sur la manière dont l'homme vit dans la société en un temps déterminé. C'est précisément à travers ce *jugement* que la vérité sur l'homme entre dans l'histoire de la société et devient normative pour elle, du moment que les décisions humaines qui produisent la vie sociale impliquent toujours ce jugement. Et elles impliquent par conséquent une référence à des critères de vérité et de valeur. Donc la transmission de la vérité qui est le devoir du magistère exige qu'il s'engage pour en garantir la présence aussi dans ce moment décisif pour l'agir social de l'homme. D'autre part, il ne peut s'agir seulement d'un jugement négatif, incapable de soutenir seul le poids d'une action, mais ce doit être aussi un jugement qui propose.

La nécessité pour l'enseignement social d'engendrer une doctrine sociale est en outre démontrée si nous considérons un des gains les plus nets réalisés par l'anthropologie contemporaine, à savoir, la conscience de la dimension historique de l'existence sociale de l'homme. Certes, tout n'est pas décanté et clarifié dans ce gain, et dans ses considérations, la pensée chrétienne devra toujours conserver une attitude critique. Reste toutefois acquise la vérité de l'action et de la responsabilité de l'homme dans la construction de son être social : en ce sens que l'homme ne se limite pas à être spectateur et à prendre acte de la situation sociale dans laquelle il vit, mais qu'il en est, qu'il le veuille ou non, un des acteurs. Par suite, toute vérité sur l'homme en tant qu'être social est toujours inscrite dans un projet particulier de société. Il ne faut pas en conclure, comme le soutient par erreur l'historicisme, qu'il n'existe pas d'affirmations de valeur absolue sur l'être social et sur son agir comme tel, mais que cette valeur affleure toujours dans des projets historiques relatifs et particuliers.

PUISQUE telle est la condition objective de la personne humaine, cela devient un devoir inéluctable pour le Magistère que de guider le croyant pour que soit garantie dans toute sa réalité historico-sociale l'identité permanente et la vérité absolue de la valeur morale et de la valeur de la personne humaine dans sa totalité concrète.

Il faut toutefois reconnaître que le degré d'autorité dont jouit la doctrine sociale chrétienne en tant que proposée par le Magistère est différent de celui dont jouit son enseignement social. Il n'est pourtant pas possible de nier que le jugement dont il s'agissait ci-dessus dans

une situation déterminée puisse s'imposer avec une telle immédiateté comme conséquence de l'enseignement social qu'il ne puisse être refusé. C'est ce qui arrive, par exemple, quand la voie indiquée est de fait l'unique voie adaptée pour sauvegarder la valeur de la personne humaine. Pour le reste, il sera nécessaire de mettre en pratique les principes communs qui règlent l'interprétation des documents du Magistère et l'exigence de l'unité dans l'obéissance du corps ecclésial.

Un corollaire final : étant donnée la nature et la fonction de la doctrine sociale chrétienne, celle-ci devient particulièrement nécessaire quand, dans la conscience des fidèles, le jugement sur la situation socio-historique dans laquelle ils vivent se fait de plus en plus incertain et contradictoire, pauvre de contenu et dominé par des idéologies qui mutilent profondément la vérité de l'homme.

Les programmes sociaux

Le problème posé par les programmes des associations qui s'inspirent des enseignements et de la doctrine sociale chrétiens est d'une nature différente de celle des précédents.

Il faut préciser tout de suite que, quand on parle d'associations, on ne doit pas penser uniquement à un parti politique. Ce n'est pas et ce ne doit pas être l'unique forme d'association des chrétiens dans la société. Le programme placé à la base de ces associations n'est complètement réductible, ni à l'enseignement social, ni à la doctrine sociale chrétienne. Même en s'appuyant sur eux, le programme implique toute une analyse de la société dans laquelle vivent les chrétiens, et un projet d'intervention dans cette société qui ne sont pas purement déductibles de l'enseignement et de la doctrine sociale chrétiens. Ils impliquent la mise en œuvre d'instruments d'analyse et d'intervention puisés dans un savoir qui n'est plus simplement celui de la foi et de la raison éthique.

Ces propositions de programmes sociaux relèvent de la compétence spécifique et exclusive des laïcs. Comme le Concile Vatican II l'a amplement enseigné, leur devoir spécifique est d'introduire dans les structures sociales de ce monde la vérité du Christ ; c'est la transfiguration des structures de ce monde, leur rénovation dans le Christ.

DE là dérivent deux conséquences qui doivent être affirmées toujours ensemble si l'on ne veut pas avoir une vision déséquilibrée de ce moment et de cet aspect de la vie de l'Eglise.

1. On ne doit pas séparer, encore moins opposer, le laïc dans l'Eglise et le laïc dans le monde. L'activité du laïc dont il a été parlé trouve

son enracinement profond et complet dans sa participation véritable et réelle à l'eucharistie à laquelle le rend apte. son état de baptisé. Réciproquement, la participation du laïc à l'eucharistie ne se limite pas à l'acte liturgique au sens strict, mais doit se poursuivre dans son activité sociale. En fait, comme nous l'avons déjà dit, la transmission de la vérité au monde ne peut s'achever dans la célébration eucharistique. Elle doit *se réaliser, s'actualiser* dans la vie, au sein de l'histoire de ce monde à laquelle participe le laïc et dont il est l'acteur. Quand donc le laïc exerce son activité sociale sur la base des programmes qu'il propose, il exerce une activité qui est *vraiment* d'Eglise, puisque l'Eglise, en son fond, est cette transmission et communication de la vérité et de la vie du Christ à la vieille création, pour la renouveler et la recréer.

2. En tant qu'oeuvre propre du laïc, les programmes de société élaborés par lui n'ont aucune valeur normative pour la communauté ecclésiale. Il appartient en effet au seul Ministère apostolique des évêques, dont le pape, d'avoir le charisme de transmettre la vérité du Christ de cette manière normative. Seule la transmission accomplie par eux est une règle pour la foi et l'action des chrétiens. Les programmes de société relèvent en revanche de la responsabilité de ceux qui les élaborent. Ils n'ont donc aucune garantie, puisque leur élaboration ne se fonde sur aucune participation particulière à l'Esprit de Vérité, hormis celle, générale, qui dérive de la foi active des laïcs et de leur compétence professionnelle. Par conséquent, ces programmes ne peuvent être à l'abri des erreurs, des retards et des misères qui guettent toujours la présence des chrétiens dans le monde.

ENSEIGNEMENT social de l'Eglise, doctrine sociale chrétienne et programmes sociaux sont les divers modes d'expression de l'unique mission de l'Eglise à l'égard du monde. Celle-ci ne consiste pas à servir le monde tel qu'il se trouve, c'est-à-dire sous le pouvoir du péché, mais à servir le monde en l'arrachant à la condition d'aliénation dans laquelle il se trouve, pour le transfigurer dans la Charité du Christ, afin que tout soit pour l'homme, et que tout l'homme soit pour le Christ, puisque le Christ est pour Dieu. La communication de cette charité qu'est la vérité du Christ déjà eucharistiquement présent dans le monde se réalise aussi par ces trois moyens.

Aucun de ces trois moyens ne se propose comme interlocuteur direct et principal l'organisation sociale. Au contraire, cet interlocuteur est pour eux, eu sein de cette organisation sociale, et souvent contre elle, la personne humaine comme telle. Car seule la personne peut être rendue participante à la vérité du Christ, et elle se définit en dernière instance par cette possibilité inscrite dans son être.

Enseignement social de l'Église, doctrine sociale chrétienne et programmes sociaux sont l'indication, à des degrés divers de garantie, de la façon dont la personne humaine peut se réaliser au sein de l'organisation sociale comme une personne, dans la totalité de sa vérité. Ce sont, dirait saint Augustin, la manifestation, au sein d'un monde dominé par l'amour de soi », de l'« ordre de la charité », de la réalisation de la personne comme communion.

Carlo CAFFARRA

(traduit de l'italien par Guy Malherbe)

Titre original : « Dottrina sociale della Chiesa : giustificazione teologica ».

Carlo Caffarra, né en 1938 à Busseto (Parme). Études à l'Université Grégorienne et à l'Institut Alfonsin de théologie morale. Professeur de théologie morale fondamentale à la faculté de théologie de l'Italie du Nord (Milan). Membre de la Commission théologique internationale. Membre du Comité de rédaction de l'édition italienne de *Communio* Publication : *La prassi cristiana nella teologia del XX secolo*, Assise, 1977.

Offrez un abonnement de parrainage à Communio.

Georges M.-M. COTTIER

La « doctrine sociale » de l'Église comme non-idéologie

En intervenant dans les questions sociales, le Magistère peut légitimer son droit à le faire au nom de la Révélation, ne développe pas une doctrine close, tient compte des sciences objectives, en appelle à la liberté et au discernement de chaque chrétien, admet la contingence des choses prudentielles, et se déploie en une éthique — bref, récuse tous les caractères auxquels se reconnaît une idéologie.

PAR « doctrine sociale de l'Église », on entendra d'abord une dimension essentielle du message chrétien : pas d'existence chrétienne qui ne comporte l'amour et le service de ses frères, et notamment des plus pauvres et des plus démunis, ce qui ne va pas sans un engagement dans le combat pour la justice et la charité ni sans responsabilité sociale. Comment l'audition et la lecture de *Matthieu 25, 31-46*, sur le jugement dernier, de *l'évangile de Luc* où le sens du pauvre est si fortement souligné, ou encore les nombreux passages parénétiques des *épîtres du Nouveau Testament*, sans parler des fulgurantes sermons des prophètes d'Israël n'auraient-ils pas marqué en profondeur l'âme chrétienne ? Il y a là un enseignement qui tient à la substance du message et qui ne peut donc en être arraché sans mutilation majeure.

Et c'est pourquoi ces exigences de justice et d'amour fraternel n'ont jamais été absentes de la conscience de l'Église, toujours vivante dans des saints ou des pionniers prophétiquement éclairés. Il n'en va pas de même dans la conscience commune des chrétiens et c'est avec consternation que l'on constate combien souvent l'éducation dispensée au XIXe et au XXe siècle par des instituts religieux est restée silencieuse sur ces impératifs de la vie chrétienne et a gravement manqué à son devoir de formation morale. Ou encore, les requêtes de la justice et de l'amour étaient ramenées à l'exercice paternaliste de la bienfaisance. Mais nous savons

que la frontière du Royaume traverse notre propre cœur et que, sur bien des points, nous pactisons avec les forces du mal ou nous nous montrons lâches devant leurs prestiges ; aussi bien, théologiquement parlant, il est faux d'identifier conscience commune du milieu chrétien et conscience de l'Église du Christ.

Dans un second sens, plus restreint et historiquement délimité, la formule *doctrine sociale de l'Église* désigne un corps de documents émanant de la Papauté moderne : le premier en date de ces textes est la fameuse encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum*, sur la *condition des ouvriers*, datée du 15 mai 1891. Sa publication eut un retentissement considérable, et bien des milieux catholiques, imprégnés par l'idéologie du libéralisme économique dominant, reçurent fort mal la parole pontificale. De quoi le pape se mêlait-il ? Ne quittait-il pas indifféremment son domaine propre, qui est le domaine religieux, pour traiter de problèmes qui par nature échappent à sa compétence ?

Les successeurs de Léon XIII se situeront délibérément dans le prolongement de cette charte majeure, à laquelle ils entendront apporter des applications nouvelles. Ainsi l'encyclique de Jean XXIII, *Mater et Magistra*, du 15 mai 1961, publiée à l'occasion du 70e anniversaire de *Rerum Novarum*, retrace, dans sa première partie, l'historique des principales interventions du Magistère en la matière, pour marquer que nous avons affaire à un corps de doctrine qui s'élabore dans la continuité (1).

Une idéologie

A ce corps de doctrine on a récemment adressé de graves critiques. Il s'agirait, en somme, d'un malheureux faux-pas doctrinal, s'étendant de la période qui va de Léon XIII à Pie XII, et à l'égard duquel le Concile aurait marqué une *rupture*. Certes l'expression *doctrine sociale* se trouve dans *Gaudium et Spes* (n° 76, 5), mais « officiellement éliminée », elle aurait été, « contrairement à la volonté des rédacteurs N, « réintroduite » « par une intervention illégale, après la promulgation ». Certes, en dépit de Paul VI, « écartant » délibérément la formule de « *doctrine sociale* » de l'Église, Jean-Paul II la reprendra, à l'inauguration de l'Assemblée générale des évêques de l'Amérique latine, en janvier 1979, à Puebla. Mais qu'à cela ne tienne ! c'était là un malencontreux lapsus (2). Il y a

(1) Voir les *Encycliques sociales*, textes présentés par Rémy Munsch, Paris, Éd. Bonnes Presses, 1962, 446 p., avec une longue et importante Introduction Générale due à Mgr Pietro Pavan, p. 15-77. Sur notre thème; on lira la présentation récente de Patrick de Laubier, *La pensée sociale de l'Église catholique, un idéal historique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Albatros, 1980, 185 p.

(2) L'ennui est que Jean-Paul II a récidivé depuis. « Comment peut-on être Polonais ? » s'exclameront sans doute nos nouveaux *Usbek* ?

plus grave encore, la doctrine sociale de l'Église ne serait rien d'autre qu'une idéologie (3).

Dans son pamphlet, écrit avec la fougue chaleureuse qu'on lui connaît, le P. Chenu s'appuie sur un argument sémantique : la disparition progressive de la formule *doctrine sociale*, dont Pie XII notamment faisait un large usage, des documents pontificaux récents. L'argument est loin d'être contraignant, d'autant que la *Lettre Apostolique* de Paul VI au Cardinal Roy, prise à témoin de la *rupture*, est datée du 14 mai 1971 et est écrite « à l'occasion du 80e anniversaire de l'encyclique *Rerum Novarum* », « dont le message continue à inspirer l'action pour la justice sociale ». Cet anniversaire incite le pape « à reprendre et à prolonger l'enseignement de (ses) prédécesseurs, en répondant aux besoins nouveaux d'un monde en changement » (n° 1). Nous lisons encore : « Dans le domaine social, l'Église a toujours voulu assurer une double fonction : éclairer les esprits pour les aider à découvrir la vérité et discerner la voie à suivre au milieu des doctrines diverses qui sollicitent le chrétien ; entrer dans l'action et diffuser, avec un souci réel du service et de l'efficacité, les énergies de l'Évangile A (n° 48). Le moins qu'on puisse dire, si l'on est quelque peu familiarisé avec ce genre de documents, c'est que ce n'est pas là le langage de la rupture.

Mais fi de polémiques ! Le reproche *d'idéologie* est très lourd. Car s'il était fondé, nous devrions abandonner cet imposant ensemble doctrinal à la vieille ferraille, à un moment où nous sommes confrontés, comme hommes et comme chrétiens, à de redoutables défis qui touchent aux destinées politique, sociale et économique de l'humanité entière. Quelle est donc la nature de la doctrine sociale de l'Église ? Mérite-t-elle la qualification d'idéologie ?

Quelques axes

1. IL est une objection, adressée à l'idée même d'une doctrine sociale de l'Église, qui, sous des formes diverses, revient d'une manière récurrente. La vie économique, sociale et politique serait hors des compétences du Magistère, parce qu'elle serait l'objet exclusif de disciplines scientifiques, dont la tâche est d'en dégager les lois nécessaires — lois naturelles permanentes ou lois du devenir. De l'économie politique libérale classique à l'analyse « scientifique » du marxisme en passant par la doctrine maurrassienne du politique, on retrouve une même conception de fond qui réduit la société humaine à un objet naturel ou à un objet technique. Le Magistère nous rappelle que, sans nier les aspects techniques, la vie des hommes en société ressortit avant tout à des critères éthiques. Léon XIII le notait déjà : « Certains hommes (...) pensent, et cette opinion se répand parmi le peuple, que la question sociale, comme

(3) Cf. M.-D. Chenu, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979, 97 p. ; cf. p. 8, 13.

on dit, n'est qu'une question économique », entendons concernant la maîtrise des mécanismes économiques. « Il est très vrai au contraire qu'elle est avant tout une question morale et religieuse et que, pour ce même motif, il faut surtout la résoudre d'après les règles de la morale et le jugement de la religion ». Jean XXIII se fait l'écho d'un enseignement constant quand il affirme, dans *Pacem in Terris* (n° 37) que « l'ordre propre aux communautés humaines est d'essence morale. En effet, c'est un ordre qui a pour base la vérité, qui se réalise dans la justice, qui demande à être vérifié par l'amour et qui trouve dans la liberté un équilibre sans cesse rétabli et toujours plus humain ». Cet ordre moral, « universel, absolu et immuable dans ses principes », « a son fondement objectif dans le vrai Dieu transcendant et personnel » (Cf. n° 38) (4). Une société bien ordonnée est une société conforme à la nature des personnes qui la composent : la loi de leur nature est ainsi la loi morale. C'est pourquoi « la même loi morale qui régit la vie des hommes doit régler aussi les rapports entre les États » (cf. n° 80, 81).

Paul VI précisera que le Christ, en communiquant à Pierre et au collège apostolique son autorité afin qu'ils aillent enseigner les nations, « les constituait gardiens et interprètes authentiques de toute la loi morale : non seulement de la loi évangélique, mais encore de la loi naturelle, expression elle aussi de la volonté de Dieu, et dont l'observation fidèle est également nécessaire au salut » (renvoi à *Matthieu* 7, 21) (*Humanae vitae*, n° 4) (5).

Voilà une première donnée, dont il convient de prendre acte : la conscience constante, qui est celle du Magistère, qu'en intervenant dans les questions sociales il agit dans la fidélité à la mission qu'il a reçue du Christ. La doctrine sociale, au niveau des principes, est partie intégrante du message de l'Église.

2. LE texte de Paul VI renvoie à la *loi naturelle*. C'est là un second aspect essentiel auquel il importe de prêter attention. Sur cette notion difficile, au sujet de laquelle on a, depuis *Humanae vitae* (6), accumulé comme à l'envi les malentendus, il s'agit d'être bien au clair. Elle a un sens précis dans l'enseignement du Magistère. Elle renvoie à la doctrine de la nature comme création, et de la grâce comme élévation gratuite de l'homme par *l'agape* de Dieu au partage de la vie trinitaire et à la filiation divine dans le Christ, telle que le Premier Concile du Vatican l'avait rappelée et Léon XIII explicitée dans une série de documents qui

(4) Il n'y a là nul « déisme » neutralisant l'Évangile du Christ ! Cf. Chenu, *op. cit.*, p. 90.

(5) Certes il s'agit ici de la doctrine du mariage. Mais elle n'est pas étrangère à la doctrine sociale. Et on trouve des déclarations équivalentes du Magistère à propos de matières plus directement sociales.

(6) Cette notion est également une des clefs de *Pacem in terris*. Le sociologue des mouvements d'opinions (dans le milieu des clercs) remarquera avec intérêt qu'elle n'a alors suscité aucune objection.

débordent le champ de la doctrine sociale proprement dite. Pie XII notamment en donnera des formulations particulièrement vigoureuses. La distinction entre nature et grâce n'implique aucun dualisme (7), mais comme la double profondeur du don de Dieu, dans la création et dans la nouvelle création. La référence à cette doctrine fondamentale s'impose comme de soi dans le domaine qui nous occupe, puisque l'ordre de la création a sa valeur et consistance propres et jouit d'une relative autonomie, et que la foi n'est pas une condition de la perception d'un message qui s'adresse à la raison et, partant, à tous les hommes, et non aux seuls croyants. On écarte par là toute confusion entre les finalités de la cité temporelle et celles du Royaume, cette confusion étant, comme l'on sait, la tentation et la perversion secrète de tous les messianismes politiques, de droite ou de gauche. Disons que, dans nos documents, la distinction des deux domaines est de mieux en mieux soulignée. En se rapportant à la loi naturelle, le Magistère fait sienne une doctrine qui appartient au patrimoine théologique de l'Église, tel qu'il est notamment représenté par le Docteur Angélique et de grands théologiens de l'âge d'or espagnol comme Vitoria et Suarez. On commet donc un total contresens si on aborde nos textes en ayant en tête les *systèmes du droit naturel* de l'époque des *Lumières* et si on n'est pas conscient des multiples sens du terme de *nature*. La nature, c'est ici la nature humaine, en tant que créature de Dieu. En portant sur elle un regard métaphysique (et non simplement phénoménal) et théologique, notre raison peut y lire des finalités, des exigences inscrites en elle par le Créateur, ayant valeur normative.

Comment aujourd'hui faire l'économie d'une telle doctrine, alors que les droits de l'homme, objets d'une aspiration spontanée, sont en quête de leur fondement objectif (8) ?

3. SI la « doctrine sociale » forme un corps de doctrine, il ne faut cependant pas s'imaginer qu'elle serait édiflée en obéissant à un plan tracé d'avance. Ce sont les circonstances historiques qui ont suscité une série d'interventions qui sont de nature pastorale. La cité temporelle et le Royaume de Dieu sont distincts, mais la juste autonomie de la première ne signifie pas qu'ils soient étrangers l'un à l'autre. D'abord ce sont les mêmes hommes qui sont citoyens et membres de l'une et de

(7) Le P. de Lubac l'a rappelé récemment dans *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris, *Communio*, Fayard, 1980, 223 p.

(8) Le P. Chenu le reconnaît, *op. cit.*, p. 93. On comprend d'autant moins l'opposition qu'il croit discerner entre « éthique de la loi naturelle. et » *théologie de l'Incarnation et de l'assomption des réalités terrestres* » ni sa dénonciation ici d'une « certaine conscience cléricale », vérifiée par exemple chez Pie XII prononçant « théocratiquement » en la matière. Le « recours constant » du magistère ecclésiastique à la loi naturelle pour fonder et élaborer une doctrine sociale » serait ambigu, en ce qu'il proposerait un « modèle » de société. Disons que le rappel des principes n'est pas la proposition d'un « projet de société », prisonnier du « mythe de la chrétienté ».

l'autre. Ensuite, la vie de la société terrestre conditionne la croissance du Royaume, comme, à l'inverse, les lumières et les énergies spirituelles de l'Évangile contribuent. à maintenir cette vie dans la rectitude et à la vivifier. *Gaudium et Spes*, en explicitant ce double rapport, formule ce qui constitue la doctrine traditionnelle de l'Église (9).

Dans les documents du Magistère, il est vrai, l'accent se déplacera, en ce sens que la préoccupation pastorale est plus directement et prioritairement exprimée dans les textes les plus anciens, ceux de Léon XIII, alors que, dans les plus récents, l'autonomie du domaine temporel est mieux soulignée, sans que pour autant la finalité pastorale soit abandonnée.

C'est cette finalité pastorale qui commande le choix des sujets abordés. Ils le sont en fonction de l'urgence qu'au fil de l'histoire la conscience des successeurs de Pierre leur a reconnue. Ainsi nos documents sont marqués d'une certaine contingence qui est celle même de l'histoire, au double sens de l'événement et de sa perception par la « conscience historique ».

On sait que le Concile a mis en valeur la notion de *signes des temps* (10), qu'il s'agit pour l'Église de scruter et d'interpréter à la lumière de l'Évangile. Le peuple de Dieu doit « *discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence et du dessein de Dieu* ». Cette lecture est une lecture dans la foi, laquelle « *éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle et nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines* ».

En traçant les axes de la doctrine des signes des temps, le Concile amenait à la conscience explicite un élément constitutif de tout comportement pastoral de dimension historique. Léon XIII n'en a pas écrit la série de ses grandes encycliques, et notamment *Rerum Novarum*, s'il n'avait perçu et interprété de tels signes. Cependant, le Concile introduit une triple innovation. La plus obvie est que cette tâche n'est plus réservée au seul Magistère de Pierre, mais à tout le peuple de Dieu, peuple « *organique* » (11). Et Paul VI notera qu'il lui est « *difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait une valeur universelle* ». Ce n'est là ni son ambition, ni même sa mission. Il revient aux communautés chrétiennes « *de discerner, avec l'aide de l'Esprit-Saint, en communion avec les évêques responsables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les*

(9) Les références sont nombreuses. Citons par exemple n° 40-45, 63, § 5, 76, etc. Il faut également mentionner la *Déclaration sur la liberté religieuse*.

(10) Cf. *Gaudium et Spes*, n° 4, § 1 ; n° 11, § 1 - 2.

(11) On se reportera ici à ce que *Lumen Gentium* dit du *Peuple de Dieu*, en se gardant de lui substituer des entités comme la base, ou les pauvres, etc. Cf. n° 9 -13 notamment.

transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires avec urgence en bien des cas. Dans cette recherche de changements à promouvoir, les chrétiens devront d'abord renouveler leur confiance dans la force et l'originalité des exigences évangéliques » (*Lettre au Cardinal Roy*, n° 4). C'est qu'entre Léon XIII et Paul VI de profondes prises de conscience sont intervenues dans la vie ecclésiale, et notamment celle de la vocation propre des laïcs. D'une manière générale, disons qu'une doctrine pastorale est de soi tournée vers l'action à promouvoir et à éclairer ; mais en retour l'expérience de cette action vient nourrir la réflexion et permet au Magistère de préciser la modalité de ses interventions. A mon avis, c'est considérer les choses dans l'abstrait et les télescoper, que de parler de rupture entre des discours qui sont éloignés dans le temps, au lieu de reconnaître dans les différences les marques de la maturation historique. Celle-ci est inscrite dans la nature même de la doctrine sociale.

4 LA seconde innovation peut être décrite comme le passage d'une • considération prioritaire des idéologies par rapport à celle des processus historiques. Plus exactement, dans ces derniers, ce sont les idéologies qui font d'abord l'objet d'un examen privilégié. Patrick de Laubier, dans l'ouvrage que nous avons cité, a le mérite de situer *Rerum Novarum* par rapport aux autres encycliques de Léon XIII qui touchent, chacune, à un aspect de l'idéologie dominante, qui est l'idéologie libérale (1). Or celle-ci prend origine au siècle des *Lumières* et l'idée de liberté qui est à sa racine a été développée par une série de penseurs et d'écrivains. Elle est une idéologie qui implique la croyance au pouvoir des idées claires ou tenues pour telles (les *Lumières* !) : le thème du « despote éclairé », selon lequel les idées vraies, perçues et énoncées clairement par les « philosophes », se répandent dans le peuple par la médiation des souverains convertis à la « raison », en fournit l'illustration. Les révolutions et les changements constitutionnels consécutifs à 1789 suivent ce schéma, comme le suivent les premières théories du socialisme qui prennent le contre-pied des doctrines du libéralisme. On ne saisit pas tout de suite la mesure du romantisme révolutionnaire et de la praxis, que le marxisme illustrera. Certes Léon XIII et ses successeurs immédiats n'ignorent pas les changements de structure et de configuration qui se sont produits dans la société. Le sous-titre de *Rerum Novarum* : *sur la condition des ouvriers*, à lui seul suffit pour en témoigner. Mais dans les désordres sociaux, dans les pratiques viciées, dans les législations contestables on voit, non sans raison, l'application de doctrines fausses, comme dans le cas du salaire et de la propriété privée ou de leur négation marxiste. Bref Léon XIII condamne en priorité les idées qui sont incompatibles avec une vision chrétienne de l'homme.

Mais quoi qu'il en soit de l'influence, qui n'est pas mince, des idées sur les processus historiques, ceux-ci se développent, une fois déclenchés, par leur propre dynamisme et prolifèrent en conséquences imprévues.

L'attention aux phénomènes considérés en eux-mêmes, dans la mesure où ils appellent l'intervention humaine qui les redressera ou les orientera, et où cette intervention postule un éclairage éthique, devient progressivement plus marquée. Cette attention n'est elle-même possible que si on établit un diagnostic sur la nature des phénomènes, sur leurs causes et sur leur ampleur, ce qui suppose l'appui des sciences sociales, économie, démographie et sociologie notamment. *Mater et Magistra* est caractéristique à cet égard, quand elle aborde les problèmes de l'agriculture, de la disparité entre pays riches et pauvres, de la socialisation, de la croissance démographique.

LA troisième innovation, amorcée par Jean XXIII, énoncée par *Ecclesiam suam* de Paul VI et guidant de fait l'attitude du Concile, est une conséquence de la précédente. Tant que l'on confronte doctrine à doctrine, il est nécessaire de marquer les oppositions et les incompatibilités. Et on ne voit pas comment l'Église, dans tous les domaines où l'existence chrétienne est concernée, pourra jamais se dispenser de le faire. Mais pour autant que la vie des hommes et le mouvement de l'histoire ne se réduisent pas aux seules idées et encore moins à des schémas de déductions logiques, un autre regard que la pure considération doctrinale est non seulement possible, mais encore requis. Une doctrine, en elle-même fautive dans ses principes ou ses considérants, ne peut-elle pas véhiculer une intuition juste ? L'expérience n'est-elle pas une école qui incite les hommes à modifier leurs positions de départ ? Quand, dans *Ecclesiam suam*, il invite les chrétiens au dialogue, Paul VI se réfère à ses prédécesseurs, et notamment à son prédécesseur immédiat Jean XXIII dont il note qu'il a accentué dans son enseignement « le souci de rencontrer le plus possible l'expérience et la compréhension du monde contemporain ». « N'a-t-on pas voulu, et justement, assigner au Concile lui-même un objectif pastoral qui revient à insérer le message chrétien dans la circulation de pensée, d'expression, de culture, d'usages, de tendances de l'humanité telle qu'elle vit et s'agit aujourd'hui sur la face de la terre ? Avant même de connaître le monde, bien mieux, pour le convertir, il faut l'approcher et lui parler » (n° 70).

Et quand il aborde le problème de l'athéisme (« *Ce phénomène est le plus grave de notre époque* ») et qu'il réitère sans équivoques la condamnation des « *systèmes de pensée négateurs de Dieu et persécuteurs de l'Église* », et « *parmi eux, tout spécialement le communisme athée* », Paul VI se refuse à désespérer. Il fait sienne alors la distinction, énoncée par *Pacem in terris*, entre les mouvements socio-politiques et les doctrines qui sont à leur origine : « *les doctrines de ces mouvements, une fois élaborées et définies, demeurent toujours les mêmes, mais... les mouvements eux-mêmes ne peuvent pas ne pas évoluer et subir des changements, mêmes profonds* » (cf. n° 103-109). Jean XXIII, semble-t-il, avait en vue l'évolution doctrinale de la social-démocratie allemande.

Paul VI étend la distinction. La question qui se pose, et qui ne peut trouver une réponse que cas par cas, est de savoir dans quelle mesure le mouvement est, ou non, enfermé dans un carcan idéologique. On ne peut pas éluder la question pour les partis communistes qui, paradoxalement, tout en se réclamant de la praxis créatrice, demeurent prisonniers d'*a priori* théoriques (12).

Ceci dit, comment le marxisme, idéologie de l'immanence historique, aurait-il pu se soustraire à une évolution qui se traduit, dans la mesure de sa rigidité, par son « éclatement » ? Paul VI est revenu longuement sur l'argument dans la *Lettre au Cardinal Roy*, où il parle de la nouvelle situation idéologique créée par là et par le regain simultané que connaît le libéralisme. La situation est plus complexe ; d'où l'appel au *discernement chrétien*. Il faut citer : « *Dans cette approche renouvelée des diverses idéologies, le chrétien puisera aux sources de sa foi et dans l'enseignement de l'Église les principes et les critères opportuns pour éviter de se laisser séduire, puis enfermer, dans un système dont les limites et le totalitarisme risquent de lui apparaître trop tard s'il ne les perçoit pas dans leurs racines. Dépasant tout système, sans pour autant omettre l'engagement concret au service de ses frères, il affirmera au sein même de ses options la spécificité de l'apport chrétien pour une transformation positive de la société* H (n° 36 ; cf. n° 26-36).

C'est dire beaucoup mieux ce que disait déjà Léon XIII quand il rejetait la théorie de la lutte des classes ; ce n'est pas dire autre chose.

6. LES grandes idéologies modernes qui, dans leur inspiration première, étaient antichrétiennes ou tendaient à émanciper la vie de la cité de toute influence du christianisme, ont obligé à préciser la doctrine de la légitime autonomie du temporel, mais cette autonomie ne saurait signifier divorce et séparation radicale. A vrai dire, s'il est une constante dans l'enseignement de l'Église, c'est bien la dénonciation du caractère ruineux du sécularisme. Mais là encore une évolution est perceptible. Léon XIII est très conscient qu'une époque nouvelle de la vie de l'Église a commencé avec le déferlement des idéologies modernes et les bouleversements politiques que cela a entraînés. Ce qu'il vise à instaurer, c'est un nouvel ordre social, lui aussi marqué par la symbiose vitale des énergies évangéliques et des richesses de la civilisation. Quand il ébauche les principes de cette harmonie, il ne peut pas ne pas évoquer les temps de la chrétienté médiévale, dans lesquels l'Église et la société politique vivaient en accord pour autant qu'en dépit de nombreux conflits d'autorité, le *consensus* dans la foi chrétienne constituait une base de la vie temporelle elle-même. Sans jamais prôner une restauration, par ailleurs bien impossible, Léon XIII et ses successeurs regardent avec

(12) Ce que le P. Chenu n'a pas vu.

une certaine nostalgie vers les temps de concorde entre le temporel et le spirituel et pensent, sans doute, à l'instauration d'une civilisation nouvelle d'inspiration chrétienne, dans le cadre d'un retour à une unanimité au niveau de la foi chrétienne elle-même. C'est pourquoi certains aspects de leur message semblent ne pouvoir être reçus que dans des pays de tradition catholique.

Ceci est patent dans la manière dont jusqu'à Pie XII on envisage la question de la liberté religieuse. Certes ni le Concile ni les papes plus récents n'ont renoncé au projet et à l'élan missionnaire, sans lesquels l'Église ne serait pas l'Église. Mais, prenant mieux conscience que le message social s'adressait, au niveau de ses principes, à toute la famille humaine, on considère dorénavant le pluralisme comme une donnée nouvelle qui requiert un mode nouveau de l'influence évangélique sur le temporel (13).

Les phénomènes historiques, de par leur nature même, ont besoin de la *durée* pour déployer toutes leurs virtualités et dévoiler leur sens ; ils ne sont pas uniformes, mais, au contraire, travaillés de tendances antagonistes ; ils sont ambigus. Quelle tendance est dominante ou la plus décisive ? L'imprévu, le nouveau peut survenir qui fera dériver leur cours ou qui l'interrompra. Aussi bien le diagnostic qu'on portera sur les phénomènes sera lui-même tributaire de la durée et devra sans cesse être repris et approfondi. Un aspect est saisi d'abord, qu'il faudra ensuite pondérer selon sa relation à d'autres aspects. La subjectivité de l'observateur, sa sensibilité intellectuelle et spirituelle, ne seront pas sans peser sur l'attention portée à tel élément ni sur l'interprétation qu'on en proposera. Cela se vérifie également au niveau du diagnostic porté, pour les différents papes. On ne saurait donc reprocher à un diagnostic pastoral portant sur les courants et tendances à l'oeuvre dans l'histoire, de porter la marque de cette histoire. Dans la mesure où le Magistère est soucieux, comme il l'est, de continuité, plus on avancera, plus il sera capable d'intégrer, dans une vision plus riche, des éléments d'abord perçus sur un mode ponctuel.

Il arrive aussi qu'un jugement pastoral saisisse intuitivement l'incompatibilité d'une doctrine avec la foi, en laissant à un travail d'élaboration postérieur le soin d'un examen plus approfondi. Ainsi Léon XIII condamne, en quoi il a raison, la théorie marxiste, qui est de nature philosophique, de la lutte des classes, en lui opposant l'esprit chrétien de concorde. Cela ne dispense pas d'une nécessaire réflexion ultérieure sur la signification du conflit et de la violence en histoire. Ou

(13) Si par chrétienté on entend une réalisation historique datée et univoque, il faut donner raison au P. Chenu. Mais si on regarde au contenu théologique auquel renvoie cette notion, à savoir l'influx vital de la grâce sur les réalités du domaine temporel, il y a là un principe fondamental qu'on ne peut brader. On dira que la notion philosophique et théologique, et non plus purement descriptive, de chrétienté, appelle des réalisations analogiques, c'est-à-dire typiquement différenciées. *Humanisme Integral* de Maritain apporte sur le sujet des précisions essentielles.

encore on envisage un problème selon une de ses incidences avant de le considérer en lui-même. Ainsi, au nom de l'appartenance commune à la famille humaine, *Pacem in Terris* affirme le droit d'émigration et d'immigration (n° 25). Mais Léon XIII, attentif aux dangers que fait courir à la foi des populations rurales l'exode vers les villes, mettait en garde contre l'émigration. Cette considération, valable, était évidemment plus limitée que celle qui se situe au niveau des droits de l'homme.

Enfin, nos documents comportent une série de conseils qui ressortissent au jugement prudentiel, et qui, comme tels, sont davantage à la merci de la contingence et, par là, demanderont à être abandonnés. L'idée de Pie XI encourageant les corporations groupant employeurs et travailleurs a été complètement discréditée par l'utilisation qu'en ont faite les régimes autoritaires de droite. Et sans doute n'avait-on pas suffisamment mesuré la part du conflit dans les rapports de travail en régime capitaliste.

Bref, à côté de l'énoncé de principes, la doctrine sociale compte des éléments de diagnostic, plus ou moins circonstanciés, et des conseils ou des directives pratiques, plus liés à une actualité ponctuelle et, du même coup, plus sujets à révision. Corps de doctrine, certes, mais dont les composantes sont hétérogènes, et, par là, engagent le Magistère d'une manière différenciée selon les cas.

Idéologie ?

Ainsi la doctrine sociale de l'Église n'est pas un discours homogène ; il faut, au contraire, y distinguer divers niveaux, et en reconnaître les composantes qui sont d'inégale importance et d'inégale valeur. Cela tient à la nature même d'un discours pastoral qui suppose un diagnostic portant sur « l'actualité historique » et le souci d'éclairer la pratique. Se vérifie ainsi un va-et-vient entre l'énoncé doctrinal des principes et le jugement pastoral prudentiel ; or qui dit prudence dit nécessairement part de la contingence. Mais, d'autre part, il n'y a pas de jugement prudentiel qui ne s'appuie sur des principes vrais (14).

Le fait même qu'une volonté exprimée de *continuité* rattache, d'un Pontificat à l'autre, les divers documents qui constituent le *corpus* de la doctrine sociale, permet de recentrer les affirmations, de corriger ce qu'elles peuvent avoir d'unilatéral, de les situer dans la durée, bref d'opérer une sorte de constante critique, ce qui est tout le contraire du monolithisme, lequel est un trait distinctif de l'idéologie. On peut

(14) Le rappel des principes inspirateurs n'est pas « *déduction théorique* ». L'opposition que voit le P. Chenu, *op. cit.*, 49, entre discernement opéré par la vertu de prudence et déduction théorique, ou « *déduction abstraite* », ressortissant à une « *ecclésiologie totalitaire* », p. 30, hantée par un rêve dominateur de chrétienté (cf. p. 21), ne correspond pas à ce que révèle la lecture des documents incriminés.

considérer, par exemple, comment la doctrine de la propriété privée, d'abord énoncée en opposition simultanée au concept libéral de propriété privée et au collectivisme, lourd de menace totalitaire, s'enrichit et se complexifie, de *Rerum Novarum* à *Mater et Magistra* et *Populorum progressio*, la destination universelle des biens de la terre au service de toute l'humanité étant de plus en plus soulignée, dès Pie XII. C'est qu'une doctrine éthique digne de ce nom s'élabore et s'enrichit au contact de l'expérience (15).

Marx n'a pas inventé le terme d'idéologie, mais il est à l'origine de son usage massif. Si la signification du vocable est devenue de plus en plus imprécise, elle demeure cependant associée à un jugement péjoratif sur la doctrine qualifiée d'idéologie. Idéologie s'oppose à vrai et à scientifique. Chez Marx est désigné par là l'ensemble des idées et représentations que la classe dominante produit à partir de sa situation de force, pour défendre ses intérêts de classe et pour consolider sa domination. Il s'agit donc, au sens propre, d'un concept terroriste. D'où la question : que veut-on suggérer quand on assimile la doctrine sociale de l'Église à une idéologie ? Que la parole et l'action de l'Église sont de même nature que les luttes pour le pouvoir temporel ? Qu'elle se trompe sur elle-même et qu'elle nous trompe quand elle prétend, avec *Gaudium et spes* (n° 75, § 72) qu'« en raison de sa charge et de sa compétence », « elle ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique » et qu'elle est « à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine » ? Car tel est bien le cœur de son message en matière sociale : la valeur incommensurable de chaque homme, que, face à des idéologies mutilantes, rappelle si fortement Jean-Paul II.

Ce rappel est celui des exigences *éthiques* qui découlent de la nature même de la personne et qui sont à la source des vraies solidarités entre les hommes. Le plus navrant est que l'on mette ce message en cause au nom d'un « socialisme » qu'on ne prend pas la peine de définir, peut-être parce que cela est aujourd'hui impossible, tant le signifié de ce mot est devenu flou, hormis dans sa version marxiste, laquelle est en pleine crise. Or aujourd'hui la conscience chrétienne est requise comme elle ne l'a jamais

(15) On ne peut se contenter, devant les problèmes redoutables par leurs difficultés que pose aujourd'hui l'équitable distribution des biens à l'échelle planétaire, d'affirmation aussi simple que celle-ci : « Oui, comme dit Léon XIII, travail et propriété sont liés ; mais alors à travail socialisé, propriété socialisée. Le passage de l'outil à la machine transforme l'homme », *op. cit.*, p. 42. En quel sens ? Les pays dits « socialistes » ont-ils vraiment réalisé une vraie socialisation de la propriété, avec partage démocratique des responsabilités, des initiatives et des fruits du travail ? Il manque à l'opuscule du P. Chenu une réflexion sérieuse sur le totalitarisme et ses causes, comme sur la face sombre du phénomène de socialisation, qu'il lie aussitôt à « socialisme ». La bureaucratie, la technocratie sont liées à la socialisation qui peut très bien s'allier avec une pratique où l'homme est traité selon des critères fonctionnels de rendement. De soi, socialisation ne veut pas encore dire communion ou unanimité, elle peut même produire des effets opposés.

été par de gigantesques tâches économiques, sociales et politiques qui demandent, avec l'audace et l'héroïsme, lucidité, compétence technique, esprit d'invention. Les idéologies d'exaltation de l'homme appartiennent au premier versant de ce siècle ; au seuil de l'an 2000, c'est l'homme lui-même qui est en cause. Ce n'est pas dans le réveil des rêves et des phantasmes qui étaient vivaces vers 1848, mais bien dans l'apport spécifique de l'anthropologie chrétienne, que nous devons puiser les lumières régulatrices d'une action nécessaire et redoutable.

Georges M.-M. COTTIER, o.p.

Annexe

A mon avis, ce qui détermine l'interprétation contestable que propose le P. Chenu, c'est l'absence d'une analyse sérieuse du *socialisme*, objet chez lui d'une sorte d'enthousiasme spontané. Ainsi Paul VI dans un texte de 1965 a déploré qu'on n'ait pas compris à temps la profondeur des bouleversements culturels et sociaux apportés par l'ère industrielle. Le P. Chenu commente : « C'est au contraire cette intelligence qui, par-delà toute interprétation idéologique, a fondé le socialisme », p. 43. Or celui-ci est de l'ordre soit de la doctrine soit de l'idéologie, qui ne surviennent qu'en un second temps. Intelligence ne peut avoir ici le sens que de première aperception, encore confuse, non encore conceptualisée et théorisée. Avant Marx, et peut-être mieux que lui, Saint-Simon et Auguste Comte ont eu cette aperception. Autre point équivoque : le lien intrinsèque supposé entre socialisation, phénomène social, et socialisme, qui est une idéologie : par exemple on parle *K des réalités prégnantes de la socialisation et du socialisme* s, p. 48. Au même endroit l'identification des « systèmes théoriques » et des idéologies ne me paraît pas défendable en épistémologie des sciences sociales.

Enfin la lecture des paragraphes de la *Lettre au Cardinal Roy*, consacrés au socialisme et au marxisme (30-34) ne me paraît pas défendable. D'abord, le socialisme est identifié à une *aspiration* :

« Ainsi est reconnue dans le socialisme, sans y voir désormais une concurrence, et avant toute réalisation politique, la qualité d'une aspiration globale qui gonfle d'espérance la hantise des hommes pour la justice, la solidarité, l'égalité, l'encontre des rapports de domination et d'exploitation » (p. 50).

Et voici le texte de Paul VI :

« Aujourd'hui des chrétiens sont attirés par les courants socialistes et leurs évolutions diverses. Ils cherchent à y reconnaître un certain nombre d'aspirations qu'ils portent en eux-mêmes au nom de leur foi. Ils se sentent insérés dans ce courant historique et veulent y mener une action. Or, selon les continents et les cultures, ce courant historique prend des formes différentes sous un même vocable, même s'il a été et demeure, en bien des cas, inspiré par des idéologies incompatibles avec la foi. Un discernement attentif s'impose. Trop souvent les chrétiens attirés par le socialisme ont tendance à l'idéaliser en termes d'ailleurs très généraux : volonté de justice, de solidarité et d'égalité. Ils refusent de reconnaître les contraintes des mouvements historiques socialistes, qui restent conditionnés par leurs idéologies d'origine. Entre les divers niveaux d'expression du socialisme - une aspiration généreuse et une recherche d'une société plus juste, des mouvements historiques ayant une organisation et un but politiques, une idéologie prétendant donner une vision totale et autonome de l'homme -, des distinctions sont à établir qui guideront les choix concrets. Toutefois, ces distinctions ne doivent pas tendre à considérer ces niveaux comme complètement séparés et indépendants. Le lien concret qui, selon les circonstances, existe entre eux, doit être lucidement repéré, et cette perspicacité permettra aux chrétiens d'envisager le degré d'engagement possible dans cette voie, étant sauves les valeurs, notamment de liberté, de responsabilité et d'ouverture au spirituel, qui garantissent l'épanouissement intégral de l'homme (n° 31).

Autre exemple : Paul VI, après avoir constaté « l'éclatement » du marxisme, écrit :

« Ailleurs enfin, il se présente sous une forme plus atténuée, plus séduisante aussi pour l'esprit moderne : comme une activité scientifique, comme une méthode rigoureuse d'examen de la réalité sociale et politique, comme le lien rationnel et expérimenté par l'histoire entre la connaissance théorique et la pratique de la transformation révolutionnaire. Bien que ce type d'analyse privilégie certains aspects de la réalité au détriment des autres et les interprète en fonction de l'idéologie, il fournit pourtant d certains, avec un instrument de travail, une certitude préalable à l'action, avec la prétention de déchiffrer, sous un mode scientifique, les ressorts de l'évolution de la société.

Si à travers le marxisme, tel qu'il est concrètement vécu, on peut distinguer ces divers aspects et les questions qu'ils posent aux chrétiens pour la réflexion et pour l'action, il serait illusoire et dangereux d'en arriver à oublier le lien intime qui les unit radicalement, d'accepter les éléments de l'analyse marxiste sans reconnaître leurs rapports avec l'idéologie, d'entrer dans la pratique de la lutte des classes et de son interprétation marxiste en négligeant de percevoir le type de société totalitaire et violente à laquelle conduit ce processus. (n° 33-34).

Ce qui devient, sous la plume du P. Chenu :

« Plus radicalement, au service de cette utopie évangélique et en-deçà des

personnelles, et pour provoquer les transformations structurales de la vie économique, dans une intelligence humaine du travail collectif. (p. 50-51).

Le socialisme réduit à l'aspiration à la justice et à la fraternité : qui ne se reconnaîtrait pas socialiste ? Mais on pourrait tout aussi bien dire que personne ne l'est.

G.C.

Georges Cottier, né en 1922 à Genève. Entre chez les Dominicains en 1946, est ordonné prêtre en 1951. Licencié en théologie, docteur en philosophie. Professeur chargé de cours aux universités de Fribourg et de Genève, directeur de la revue *Nova et Vetera* (Fribourg), membre du Comité de rédaction de *Communio*, consultant au Secrétariat romain pour les non-croyants. Parmi ses nombreuses publications, on notera *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, Cerf, 1970 ; *Le conflit des espérances*, Paris, 1977 ; *Humaine Raison*, Fribourg, 1980.

Jacques RACINE

Sur l'origine et la rédaction de *Rerum Novarum*

L'encyclique de Léon XIII n'intervient pas comme un tardif manifeste social, mais s'appuie, en 1891, sur plus d'un demi-siècle d'efforts, d'initiatives et de réflexions de « catholiques sociaux » dans tous les pays industrialisés. Il est d'autant plus remarquable que, tout en reflétant certaines de leurs limites, Léon XIII les dépasse, particulièrement en reconnaissant le syndicalisme ouvrier.

LA papauté de Pie XI à Paul VI a qualifié l'encyclique *Rerum Novarum* de « document inoubliable » (1), de « grande charte de l'activité sociale chrétienne » (2), de « témoin remarquable de la doctrine et de l'action exercée par l'Église au cours des siècles » (3), et s'est référée à elle lorsqu'elle a pris la parole sur la question sociale au cours du vingtième siècle particulièrement dans les textes importants marquant le quarantième (1), le cinquantième (2), et le soixante-dixième (3) anniversaires de cette encyclique. Ceci justifie l'intérêt que l'on peut porter encore aujourd'hui à l'histoire de ce document et à son analyse, car s'il est facile d'en suivre les traces au cours du siècle présent dans la pensée pontificale et dans les mouvements qu'elle a suscités, il est peut-être encore plus intéressant de voir dans quel contexte il est né.

On a reproché régulièrement à l'Église de n'être intervenue que très tardivement au dix-neuvième siècle sur la question sociale et on compare allègrement le texte de *Rerum Novarum* de Léon XIII au *Manifeste du parti communiste* de Marx écrit un peu plus de quarante ans auparavant. Il y a là une comparaison fautive et injuste. Le texte de Marx se situe au point de départ d'un mouvement qui connaîtra son officialisation et sa réussite à la révolution russe d'octobre

(1) Pie XI, *Quadragesimo anno*, Utz, tome I, IV, n° 56. Les citations des documents pontificaux, sauf ceux de Pie XII, sont tirées de A. Utz, *La doctrine sociale de l'Église*, quatre tomes, Beauchesne, Paris, 1973.

(2) Pie XII, « Radiomessage de la Pentecôte 1951 », dans *Les Encycliques sociales*, Bonne Presse, Paris, 1962, p. 205, n° 221.

(3) Jean XXIII, *Mater et Magistra*, Utz, tome I, IV, n° 202.

1917, l'encyclique de Léon XIII vient au contraire appuyer un mouvement déjà en marche dans l'Église et discerner l'essentiel de l'accessoire dans la pensée des catholiques sociaux de son temps. Une anecdote corrobore cette affirmation. A son secrétaire privé et confident Mgr Boccali, qui le pressait de prendre position en matière sociale, en lui rappelant certaines lettres pastorales qu'il avait rédigées comme cardinal à Pérouse, Léon XIII répliqua : « *Une lettre pastorale peut préparer le terrain, une encyclique doit le trouver presque prêt* » (4).

C'est en observant d'abord ce terrain déjà prêt, les hommes et les oeuvres qui ont marqué l'engagement des catholiques dans la question sociale au dix-neuvième siècle, que l'on pourra le mieux mettre en évidence les forces et les faiblesses du texte de Léon XIII et suggérer certaines interprétations à sa pensée.

Le catholicisme social

L'expression « catholicisme social » est récente. Elle n'a été reçue en France que dans la dernière décennie du dix-neuvième siècle où elle a été en concurrence avec des expressions comme socialisme chrétien ou catholique, économie chrétienne. On l'utilise aujourd'hui pour désigner la réaction d'une minorité de catholiques à la question sociale provoquée par la révolution industrielle.

- De 1800 à 1848, un petit nombre de catholiques s'attaque au problème social et formulent une critique virulente de la société. On les retrouve plus particulièrement autour de Lamennais, ses amis Charles de Caux et l'abbé Gerbet, et du groupe de *l'Ère Nouvelle*, Lacordaire, Maret, Montalembert, Ozanam. Dans un article du *Drapeau blanc*, Lamennais écrivait : *t La politique moderne ne voit dans le pauvre qu'une machine à travail dont il faut tirer le plus grand parti dans un temps donné... Vous verrez bientôt jusqu'à quel excès, peut porter le mépris de l'homme. Vous aurez des ilotes de l'industrie qu'on forcera, pour un morceau de pain, à s'enfermer dans des ateliers... Ces hommes sont-ils libres ? La nécessité en fait vos esclaves* ». Dans *l'Avenir*, Charles de Caux écrit : *t Qui s'oppose à l'affranchissement politique des masses ? Les hauts barons de l'industrialisme, ces hommes qui fixent à leur gré le prix des salariés... Diminuez les bénéfices exorbitants du capitalisme afin que l'ouvrier trouve du pain* » (5). Ozanam, un des fondateurs de la Société Saint-Vincent-de-Paul, participe aussi à la critique du libéralisme économique, « *ignominieuse doctrine qui réduit toute la vie aux calculs de l'intérêt, qui ramène l'homme au rôle de machine à produire et à jouir* ». Il dénonce l'injustice de la loi de l'offre et de la demande en matière de salaire et réclame que le salaire permette à l'ouvrier de mener une vie digne de l'homme. Ses formules sont révolutionnaires : il parle des « *aberrations dans les rapports du maître et de l'ouvrier* », de l'« *exploitation des travailleurs par celui qui ne le considère que comme un instrument dont il faut tirer le plus de services* », de « *l'ouvrier machine devenu partie du capital comme l'esclave des anciens* ».

En marge de ces deux écoles, on retrouve Buchez, socialiste chrétien, républicain, révolutionnaire, militant d'extrême-gauche, député et président de

(4) Utz, tome I, p. XXIX.

(5) Ces citations sont tirées de Daniel-Rops, *Histoire de l'Église du Christ*, vol. X, Fayard, Paris, 1962-1965, p. 178 s. et 187.

l'Assemblée en 1848. Buchez est de ceux qui pensent que l'esprit révolutionnaire n'est pas en contradiction avec l'esprit chrétien. Pour lui, ce qui importe, c'est de corriger le système de Voltaire, insistant sur la liberté, par celui de Rousseau, promouvant l'égalité. Il s'oppose tant à la lutte des classes qu'à l'anarchie de la libre concurrence. Il promeut l'association coopérative comme solution à la question sociale (6).

Pendant cette période, sauf quelques évêques, tels Mgr Affre à Paris, Mgr Giraud à Cambrai et Mgr Rendu à Annecy, la hiérarchie garde le plus grand silence sur les problèmes nés de l'industrialisation.

- La révolution de 1848 en Europe, qui est une véritable révolution sociale, a été au départ une occasion de progrès pour le catholicisme social, mais la crise sanglante du printemps 1848 en France viendra non seulement arrêter cet élan, mais jeter la presque totalité des catholiques dans la réaction. La mort de Mgr Affre sur les barricades et l'exil de Pie IX, chassé du Vatican par la révolution romaine, vont camper l'Église hiérarchique dans une opposition aux luttes démocratiques et sociales pour les décades suivantes. Pie IX, dans *Nostis et Nobiscum* (7), en 1849, condamne le socialisme et le communisme et établit une relation entre ces mouvements et la libre interprétation des Écritures des protestants, la licence et la mise en cause de l'ordre établi. Ce diagnostic apparaît curieux et la liaison du protestantisme et du socialisme étonne. Pie IX ne fait aucune référence aux causes sociales et économiques qui ont provoqué la situation de crise : l'unique cause évoquée est le libéralisme philosophique, ses fondements et ses conséquences. Il faut bien dire qu'à cette période de l'histoire le socialisme apparaissait à l'observateur comme un mouvement de revendications démocratiques, comme un maximalisme de la république. A l'intérieur même de la Première Internationale, en 1864, on retrouvera une bonne part de réfugiés politiques bourgeois qui combattent pour les libertés républicaines et les mouvements de libération nationale. Le jugement de Pie IX sur le socialisme et le communisme marquera pour un long temps la réflexion de l'Église.

Obnubilés par la révolution et par la perte progressive des États pontificaux, les catholiques collaboreront avec les empires ou, dans l'opposition, ils seront monarchistes et rêveront d'un retour à l'Ancien régime. Rares sont ceux qui se voueront à l'action populaire, et ceux qui le feront verseront dans le paternalisme et l'action K charitable ».

En Allemagne, cependant, une certaine relève se formera sous l'influence de Mgr von Ketteler, de l'abbé Kolping et du Baron Karl von Vogelsang. Révoltés par les conditions de la classe ouvrière, ces hommes font la promotion du corporatisme et du compagnonnage qui permettent à l'ouvrier de se réaliser et d'améliorer ses conditions de vie, tout en faisant disparaître la lutte des classes. Dans leurs écrits, la référence aux corporations du Moyen Âge est omniprésente et elle exercera une grande influence sur le développement de l'enseignement social de l'Église jusqu'à la seconde Guerre Mondiale.

- On peut affirmer que l'intensification du mouvement du catholicisme social se fera après l'échec de la Commune de Paris et les grands bouleversements

(6) Elie Halévy, *Histoire du socialisme européen*, NRF, Paris, 1974, p. 83.

(7) Pie IX, *Nostis et nobiscum*, Utz, tome I, 1, p. 6, 17 s.

politiques européens des années soixante et soixante-dix ; dans tous les pays se lèvent de grands apôtres sociaux préoccupés du sort des masses laborieuses. En France, on mentionne, le plus souvent, les noms de La Tour du Pin, d'Albert de Mun, officiers dans l'armée, et de Léon Harmel, industriel qui a mis en pratique, dans son usine et son village, les propos théoriques de ses collègues. En Allemagne, Windhorst et von Vogelsang continuent le travail de von Ketteler. Le pays se donnera tôt une législation sociale d'une certaine qualité. Gaspard Decurtins et Mgr Mermillod sont les représentants de la Suisse, Loewenstein et Esterhazy, de l'empire austro-hongrois, François Huet, Mgr Doutreloux, Charles Woeste, Mgr Rutten, de l'école de Liège, en Belgique. A Londres, le cardinal Manning est perçu comme le père des pauvres ; il est intervenu de façon efficace lors d'une grève des dockers ; aux États-Unis, le cardinal Gibbons et Mgr Ireland prennent avec succès la défense des *Knights of Labour*, union syndicale américaine regroupant de nombreux travailleurs irlandais catholiques. Cette union avait été condamnée par le, Saint-Siège, suite à l'intervention du cardinal Taschereau de Québec.

Ces quelques mentions peuvent paraître facilement injustes et arbitraires faute de référence à certains pays et à certains grands noms. Elles permettent cependant d'illustrer qu'un courant important de réflexion et d'action sociale existait dans plusieurs pays. Ce courant se manifeste de façon exceptionnelle dans ce que l'on a appelé *l'Union de Fribourg*, cercle d'études qui regroupait annuellement plus d'une soixantaine de femmes et d'hommes d'action de divers pays européens, autour de Mgr Mermillod. De 1884 à 1891, on s'y livra à des études importantes sur la question sociale. Les participants y confrontèrent leurs travaux et leurs théories, formèrent certains consensus et communiquèrent régulièrement à Léon XIII le fruit de leurs recherches. Ils se firent les promoteurs du régime corporatif et contribuèrent à une certaine systématisation de la pensée des catholiques sociaux, fer de lance de l'enseignement social de l'Église.

L'encyclique Rerum Novarum

Les temps étaient favorables à une intervention pontificale : les catholiques sociaux avaient préparé le terrain, de nombreux évêques étaient intervenus sur des questions particulières, les différents États reconnaissaient, depuis peu, le droit d'association et promulguaient des lois sociales, les syndicats et les partis socialistes se multipliaient, les traumatismes causés par la révolution de 1848, la Commune de Paris et la perte des États pontificaux étaient moins présents à l'esprit. Léon XIII fut l'homme de la situation. Non seulement, comme archevêque de Pérouse, il s'était intéressé à la question sociale, mais surtout il a su pratiquer comme souverain pontife la politique de la main tendue au monde moderne toujours en gestation : que l'on mentionne sa position sur le ralliement à la République en France, son jugement sévère sur les catholiques français dans l'affaire Dreyfus, son appui aux études bibliques et au dialogue oecuménique.

Avec le P. Liberatore, jésuite promoteur du renouveau de la philosophie thomiste et rédacteur de nombreux articles sur la question sociale dans *Civiltà Cattolica*, avec le cardinal Zigliara, dominicain et thomiste, avec le cardinal Mazella, de l'Université Grégorienne, avec Mgr Boccali et Mgr Volpini secrétaire et traducteur, Léon XIII veille à la rédaction de l'encyclique *Rerum Novarum*, dont le premier projet écrit par le père Liberatore est daté du 5 juillet 1890 et le

texte définitif du 15 mai 1891 (8). A chaque étape, les manuscrits font état de l'intervention personnelle de Léon XIII, de directives données, de son refus de se lier à une unique école de pensée, fut-elle celle de *l'Union de Fribourg*. S'il ne fait pas de doute que le pape a puisé largement dans les réflexions des catholiques sociaux, on peut cependant affirmer qu'il ne se reconnaît qu'un véritable maître, Thomas d'Aquin, dont il a renouvelé les études dans l'Église. Il choisit les rédacteurs parmi ses disciples. Saint Thomas est cité à neuf reprises dans l'encyclique, particulièrement en ce qui a trait à l'enseignement sur la propriété privée, alors qu'on ne retrouve que deux références explicites aux Pères de l'Église, soit à Grégoire le Grand et à Tertullien, sur les questions de l'aumône et du service des opprimés.

Rerum Novarum, comme tout document d'enseignement social du même type, portera les forces et les faiblesses de ceux qui l'ont influencé et reflétera l'attitude générale des catholiques du temps, tout en favorisant l'expression de l'aile plus militante des catholiques sociaux. Considérons sous cet angle quelques grands thèmes de l'encyclique : la condition ouvrière, le socialisme, les remèdes proposés par Léon XIII (propriété privée, rôle de l'État, rôle des associations).

La condition ouvrière : les catholiques étaient conscients du caractère pénible de la condition ouvrière et la description de celle-ci est très juste dans le texte de Léon XIII. « *Quoi qu'il en soit, nous sommes persuadés et tout le monde en convient, qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritée... Les travailleurs isolés et sans défense se sont vus avec le temps livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée* » (9).

Toute l'introduction de l'encyclique offre un tableau saisissant de la fin du dix-neuvième siècle dans les pays qui ont connu la révolution industrielle. Mais, lorsque vient le temps d'analyser les causes de cette situation, on renvoie à des causes d'ordre moral, à des abus des hommes, à des déviations, sans analyser le système économique en place, sans critiquer le capitalisme libéral. En ce temps, comme aujourd'hui, l'enseignement social a peine à se situer face à l'économie comme tel, il le juge toujours de l'extérieur à partir d'une philosophie sans s'attarder suffisamment à décortiquer les lois qui lui sont propres. Ceci est dû en partie au type de formation des différents rédacteurs.

Le socialisme : Léon XIII reprend dans *Rerum Novarum* la critique du socialisme que l'on retrouvait dans sa lettre encyclique « *Quod apostolici munetis* » de 1878 et dans les condamnations antérieures de Pie IX. On n'y retrouve aucune référence à la situation réelle du socialisme à la fin du dix-neuvième siècle, à la montée des partis socialistes, à la fondation de la Seconde Internationale, à l'influence du marxisme dans le mouvement ouvrier. La critique est globale ; elle repose avant tout sur une défense de l'ordre social et du droit de propriété, sur le refus d'une doctrine qui prétend à la régénération de la société, selon l'expression

(8) Cf. G. Antonozzi, *L'enciclica "Rerum Novarum", testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1957. Ce travail, dû à la découverte par Mgr Tardini de tous les documents qui ont servi aux multiples rédactions de cette encyclique, règle une fois pour toutes les questions des rédacteurs de ce texte et met fin à différentes hypothèses qui avaient souvent magnifié soit l'influence de l'Union de Fribourg, soit celle du penseur social italien Giuseppe Toniolo.

(9) Léon XIII, *Rerum Novarum*, Utz, tome I, IV, n° 2.

du *Complément du Dictionnaire de l'Académie française*. Cette position trouve son appui dans l'attitude des catholiques qui rêvent à un retour à une situation antérieure et qui considèrent comme préjudiciable toute situation conflictuelle, toute révolution sociale. En défendant l'ordre social chrétien, l'Église défend son propre pouvoir. Le socialisme demeure pour elle le principal facteur de bouleversement de l'édifice social, la véritable cause des troubles sociaux, jugée comme antérieure et indépendante du système capitaliste, et le responsable de la perte de pouvoir de l'Église. Les socialistes sont des adversaires, les capitalistes, des pécheurs à convertir.

Les remèdes à la crise : outre la réforme des mœurs et le recours à la foi, à l'espérance eschatologique et à la charité, Léon XIII propose comme solutions à la crise une certaine vision de la propriété privée, une précision du rôle de l'État et un appui aux associations de patrons et d'ouvriers.

La position de l'encyclique sur la propriété privée a été souvent discutée et la plupart du temps mal comprise tant par ses promoteurs que par ses adversaires. Cette incompréhension tient moins à la qualité de la réflexion théorique qu'à l'impossibilité d'appliquer cette théorie à la situation du moment. En s'appuyant sur l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, Léon XIII a repris ses distinctions si importantes entre le droit de propriété qui est propre et l'usage de la propriété qui est commun, entre la dimension individuelle et la dimension sociale de la propriété, mais il n'a pas indiqué comment assurer cet usage commun, cette dimension sociale. Bien sûr, il a promu l'accès à la propriété privée pour tout travailleur afin qu'il puisse, selon l'exigence de la nature, assurer le bien-être et la sécurité de lui-même et de sa famille :

« *La nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants. Elle va plus loin. Comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine, pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage ?* » (10).

C'est là le fondement du droit « naturel » de propriété et le raisonnement fait facilement consensus. Mais si ce droit-là n'est pas respecté, à la fin du dix-neuvième siècle, ce n'est pas d'abord à cause du socialisme qui n'est nulle part au pouvoir, mais à cause du capitalisme, du caractère étroitement privé des moyens de production, de la libre concurrence et des lois de l'offre et de la demande appliquées au salaire. La vision sociale de Léon XIII et de la plupart des catholiques de son temps demeure une vision rurale et féodale. Leur référence à Thomas d'Aquin est trop dogmatique et ne respecte pas assez les caractéristiques du jugement moral. Léon XIII promeut la propriété familiale et la propriété du sol, mais il n'analyse pas la forme différente de la propriété privée industrielle qui, dans les faits, entre en contradiction avec le type de propriété qu'il défend. Au contraire, s'il avait bien su ce qu'était le capitalisme industriel, il aurait pu s'appuyer, pour questionner la propriété des moyens de production, sur ce principe qu'il évoquait : « *De même que l'effet suit la cause, aussi est-il juste que le fruit du travail soit au travailleur* » (11). Il n'applique ce principe qu'au travail

(10)Ibid., n° 10.

(11)Ibid., n° 8.

individuel sur le sol ; qu'est-ce qui empêche de l'appliquer au travail collectif en usine et d'en tirer toutes les conséquences au niveau d'une propriété collective ?

LÉON XIII était plus à l'aise en morale politique qu'en morale économique. Il a d'ailleurs multiplié les interventions en ce sens (12). Aussi ne faut-il pas s'étonner de la qualité de sa réflexion sur le rôle de l'État, dans la solution de la question sociale. Au moment on l'État, dans le système du capitalisme libéral, était limité à un rôle de gardien de la propriété privée et était invité à respecter la loi du « laisser-faire » et du « laisser-passer », Léon XIII lui reconnaît un rôle de subsidiarité important et une obligation d'intervenir en faveur de la classe ouvrière. Il invite l'État à adopter une législation sociale pour régulariser les conditions d'emploi, il le reconnaît comme dernière instance lorsqu'il s'agit de déterminer le juste salaire, il lui demande de favoriser la participation de l'ouvrier à la propriété du sol afin de combler peu à peu l'abîme qui sépare l'opulence de la misère et d'opérer le rapprochement des classes. Par ces propos sur l'État, Léon XIII ira, de façon générale, plus loin que les catholiques de son temps, il tranchera dans les discussions des catholiques sociaux, il appuiera ceux qui livrent des combats dans les différents parlements, il posera les fondements à une réflexion sur l'État et son rôle vis-à-vis du bien commun. Cette pensée ne prendra toute sa signification que beaucoup plus tard, lorsque sera admise la séparation de l'Église et de l'État.

Enfin, Léon XIII donne son appui et son encouragement à *toutes les oeuvres propres à soulager efficacement l'indigence et à opérer un rapprochement entre les deux classes... La première place appartient aux Corporations ouvrières qui en soi embrassent d peu près toutes les oeuvres. Nos ancêtres éprouvèrent longtemps la bienfaisante influence de ces Corporations ; car tandis que les artisans y trouvaient d'inappréciables avantages, les arts, ainsi qu'une foule de monuments le proclament, y puisaient un nouveau lustre et une nouvelle vie. Aujourd'hui, les générations étant plus cultivées, les moeurs plus policées, les exigences de la vie quotidienne plus nombreuses, il n'est point douteux qu'il ne faille adapter les Corporations d ces conditions nouvelles. Aussi est-ce avec plaisir que nous voyons se former partout des sociétés de ce genre, soit composées de seuls ouvriers, soit mixtes, réunissant à la fois les ouvriers et les patrons ; il est à désirer qu'elles accroissent leur nombre et l'efficacité de leur action » (13). Léon XIII fonde sur le droit naturel la défense et la promotion de ces sociétés préétatiques, il les situe face à l'État. Tout en encourageant toutes les initiatives promues par les catholiques, il refuse d'entériner le seul point de vue de *l'Union de Fribourg* et de proposer soit l'ordre social chrétien de la Tour du Pin, soit la Corporation chrétienne des patrons du Nord, représentée par Léon Harmel. Prophétiquement, sans doute sous l'influence du cardinal américain Gibbons et du cardinal anglais Manning, il ouvre la porte, à côté des associations mixtes, au*

syndicalisme proprement ouvrier dont personne jusque-là n'avait osé parler. Il dépasse le point de vue des catholiques sociaux européens, presque tous originaires de la noblesse et de la bourgeoisie, pour rejoindre la tradition anglo-saxonne, tradition ouvrière et non-confessionnelle. Certains historiens vont parler de l'influence de l'Italien Toniolo sur la pensée de Léon XIII (14), et on ne put certes nier cette possibilité, mais l'influence de l'Amérique, terre d'avenir pour le monde et l'Église, est déterminante. Le pape l'a certes mieux compris que beaucoup de catholiques sociaux européens qui ne sauront pas l'ouverture de Léon XIII et continueront à rêver dans les décennies postérieures de corporatisme et d'associations mixtes, au point que Pie X passera fort près d'une condamnation du syndicalisme ouvrier. G. Jarlot, dans l'article cité précédemment, a bien montré que la petite incise « *composée de seuls ouvriers* » ne se retrouve que dans le texte définitif et dans aucune version antérieure ; elle a été ajoutée entre le vingt-et-un avril et le quinze mai 1891 à la demande de Léon XIII, ce qui indique d'autant plus l'importance qu'il accordait à cet ajout. Par cette reconnaissance du syndicalisme ouvrier, le souverain pontife procure ses lettres de noblesse dans l'Église à ce mouvement qui, presque à lui seul, deviendra le levier de la classe ouvrière et le responsable de l'amélioration de la condition ouvrière.

L'ENCYCLIQUE *Rerum Novarum*, comme tout enseignement social de l'Église, est marquée à la fois par l'inspiration évangélique qui lui donne une sensibilité particulière aux plus pauvres, par la tradition doctrinale qui la renvoie à Thomas d'Aquin et à la pensée de la papauté et des théologiens, par l'expérience et la réflexion des catholiques du temps préoccupés de la question sociale et par l'analyse de la situation contemporaine. Les faiblesses du texte proviennent du peu de références aux Pères de l'Église, de la méconnaissance des lois économiques, de la crainte du socialisme identifié aux bouleversements sociaux dont l'Église se considère victime. Les forces de l'encyclique tiennent à la vigueur des divers mouvements des catholiques sociaux, au rôle personnel de Léon XIII, aux rôles que l'on reconnaît à l'État et au syndicalisme. Dans *Rerum Novarum*, on a refusé d'authentifier une structure donnée, un modèle préfabriqué : le corporatisme ; on a préféré accompagner la recherche des hommes sans bloquer trop d'avenues, sinon le socialisme considéré comme l'adversaire premier.

Jacques RACINE

(14) G. Jarlot, « Les avant-projets de *Rerum Novarum* et les Anciennes corporations », dans *Nouvelle revue théologique*, Louvain, janv. 1959, t. 81, n° 1, p. 60-77.

(12) Léon XIII, *Diuinum illud* (1881) (origine divine du pouvoir étatique) ; *Cum multa Sint* (1882) (religion et politique) ; *Nobilissima Gallorum gens* (1884) (rapports entre l'Église et l'État) ; *Immortale Dei* (1885) (doctrine chrétienne et conception moderne de l'État) ; *Sapientiae christianae* (1890) (le chrétien dans la communauté politique) ; *Inter sollicitudines* (1892) (respect de l'autorité de l'État et critique de la législation).

(13) Léon XIII, *Rerum Novarum*, Utz, tome I, IV, n° 36.

Jacques Racine, né à Québec en 1941. Prêtre, licencié en théologie (1965) et bachelier en sociologie (1969) de l'Université Laval. Il a aussi terminé ses études de maîtrise en sociologie. Professeur à la Faculté de théologie de l'Université Laval depuis 1970 et vice-doyen depuis 1979. Supérieur du Grand Séminaire de Québec de 1972 à 1977. Articles dans diverses revues dont *Communauté chrétienne*, *L'Église canadienne* et *Pastorale-Québec*.

Fernando MORENO

Genèse et fondements de la doctrine des droits de l'homme dans le Magistère pontifical moderne

Les récents développements d'une doctrine catholique positive des droits de l'homme ne doivent pas faire oublier ses origines dans Rerum Novarum et son développement constant chez tous les papes du XXe siècle.

DANS les réflexions qui suivent nous essayons d'intégrer deux approches diversement pertinentes concernant le lien entre la doctrine sociale de l'Église et les droits de l'homme : l'une doctrinale, l'autre historique. La première approche nous mène d'abord à préciser la notion de « doctrine sociale de l'Église », pour dégager à partir de là, ou plutôt pour apercevoir là même, le « lien » en question. La seconde nous reporte aux « origines » par une brève réminiscence. L'une et l'autre se combinent dans nos considérations sur le Magistère de l'Église.

Deux chemins pour un même but

Rappelant Léon XIII, Pie XII réfère la doctrine sociale de l'Église, comme à son fondement, à la loi naturelle et à la Révélation (1). Cette référence est une constante chez ce pape, et ce n'est qu'en tenant compte de son caractère essentiel qu'une définition comme celle que donnent deux auteurs français — « déclaration des implications sociales d'une foi religieuse » (2) — peut être reçue et précisée.

Par la Révélation nous apprenons que l'homme a des droits (et des devoirs) qui découlent de ce qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, puis recréé par la grâce, comme temple vivant du Saint Esprit, et enfin appelé par là à la filiation divine. Or, si l'être humain créé porte dans sa nature l'empreinte de son Créateur, il s'ensuit qu'il pourra, à cause de cela même, connaître la « struc-

tur » par laquelle Dieu scelle son être, ainsi que les exigences qui en découlent. Autrement dit, les droits de l'homme sont déjà inscrits dans cette « participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable » qu'est la loi naturelle (3), et l'ordre impliqué par cette participation, auquel l'homme doit s'accorder pour réaliser son être spécifique, est découvert progressivement (et même péniblement) avec le temps. Cette découverte marque en même temps le progrès historique de la conscience morale ainsi qu'un approfondissement pratique des exigences de justice et de liberté : leur convergence fait apparaître de mieux en mieux une troisième exigence, celle que les droits de la personne humaine soient respectés et promus.

Il ne s'agit pas seulement de vérité à contempler, mais encore d'une action à réaliser. C'est dire que les droits de l'homme se manifestent comme une exigence à la fois normative et existentielle, qui, à partir de ce que l'homme est, et parce qu'elle sait *qui* il est, énonce et réclame ce qu'il doit être à travers l'exercice effectif de ses droits. A la manière de Pindare, l'on peut dire : « que l'homme devienne ce qu'il est ». Il doit, en tout cas, conquérir sa personnalité en conquérant sa liberté.

Conception de l'homme et direction de l'action humaine, anthropologie et pratique, viennent ainsi structurer le discours doctrinal de l'Église axé sur les droits de l'homme. Or, l'exigence normative et existentielle de cette doctrine est renforcée par la vérité de la foi, où elle a sa racine, aussi bien au plan spéculatif qu'au plan pratique ; au point que l'on pourrait dire que l'Église défend et promeut les droits de l'homme au nom des droits de Dieu. D'où la diversité de styles et de formes dont se sert le Magistère pour invoquer les droits de l'homme. Sa liaison fontale avec la Parole demande que, au plan du discours rationnel, il ne soit entravé » que par la vérité, si l'on peut ainsi parler. L'on voit alors la référence aux droits de l'homme tantôt se situer directement dans le prolongement du droit naturel (et c'est souvent le cas chez un Pie XII, par exemple), tantôt se poser comme une exigence immédiate de justice et liberté, où la revendication anthropologique (de l'homme centre de liberté) vient réclamer un espace, adéquat à son développement effectif, c'est-à-dire, une « structure » sociale bâtie sur la justice. Plus libre de présupposés doctrinaux, cette référence est tout simplement proclamée à temps et contre-temps, telle la parole de Jean-Paul II.

Annoncer, dénoncer

D'autre part, annonce et dénonciation vont de pair lorsque l'Église parle droits de l'homme. Si elle annonce — et c'est cela l'essentiel — elle ne peut pas ne pas dénoncer en même temps, vu au moins l'écart irréductible entre la norme et la condition humaine sociale et historique. Si elle dénonce — et ceci à cause non de la société mais de son « chef », le Christ, de qui elle a reçu mission — elle annonce aussi, ne fût-ce qu'en ne dissimulant pas au nom de quoi (au nom de Qui) elle le fait. Le positif et le négatif se combinent ainsi ; le positif, dans l'énoncé d'un principe ou simplement d'une vérité concernant les droits de l'homme, mais aussi dans l'exhortation à les respecter et promouvoir ; le négatif, dans la critique d'un procédé (la torture, par exemple), ou dans la dénonciation d'une situation injuste.

(1) Cf. x Message de Pentecôte », 1941.

(2) Cf. Jean-Yves Calvez et Jacques Perrin, *Église et société économique (L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XIII)*, Paris, Aubier, 1959, p. 11.

(3) Cf. Saint Thomas, *Somme Théologique, lallae*, q. 91, a. 2.

C'est au nom des exigences permanentes qu'exerce sur l'homme une nature toujours sollicitée par une sur-nature (la grâce), que l'Église opère de la sorte, non en vertu d'un discours qui fige le réel pour le faire entrer dans ses catégories indûment atemporelles. Au contraire, ce discours suppose à son origine une prise de conscience que les valeurs humaines ne se réalisent pas seulement dans, mais encore à travers le temps. Dans ce sens, « *non seulement la doctrine sociale oriente continuellement la pratique, mais elle est elle-même orientée par la pratique* » (4). Dans cette convergence du principe et de la réalité s'affirment à la fois la permanence des points fondamentaux de doctrine et la possibilité de leur application (analogique, dirait-on) « *aux vicissitudes variables du temps* », pourvu que ce ne soit pas « *au détriment de ses principes immuables et permanents* » (5). Cette convergence assure que l'Église (dans son « personnel ») ne devient pas oublieuse de la Parole et ne dégrade pas son discours. Mais elle assure aussi qu'elle ne se coupe pas du monde et de l'histoire, qu'au contraire elle reste toujours à l'écoute de ce qui arrive, et de ce qui pourrait advenir. Ainsi, il n'est pas seulement vrai que « la société importe à l'Église », selon l'expression de Pascal (6), mais que, en un va-et-vient qui féconde sa présence au monde elle se laisse interpellé par l'instance sociale. Dans l'un et l'autre mouvement, l'Église est comme mobilisée par la charité (*caritas Christi urget nos*) et par le salut du monde qu'elle médiate et, d'une certaine façon, « administre ». En ceci, elle sait, comme Pie XII l'avait rappelé, que la situation sociale des hommes conditionne même leur vie de foi et, par là, leur salut. Elle sait que la liberté ne s'exprime ni ne se joue seulement dans un rapport immédiat de Dieu à l'homme, mais — et c'est Dieu même qui l'a voulu de la sorte — dans un rapport homme-homme, et même homme-milieu (7).

Droits de l'homme

Ceci, qui vaut en général de la doctrine sociale de l'Église, s'applique particulièrement à la question des droits de l'homme, dans la mesure même où leur revendication renvoie à la dignité (sur)naturelle de l'homme. Aussi, est-ce surtout à leur propos qu'apparaît le devoir de vérité auquel est tenue l'Église dans sa mission enseignante. C'est particulièrement sous ce rapport qu'un certain « personnel » d'Église — agissant en cela à titre de cause propre (Ch. Journet) — a souvent manqué à son devoir, tant au plan du jugement qu'au plan des vérités objectives de la foi. L'Église sait, pourtant, qu'elle doit veiller à ce que son visage ne soit pas déformé par la démagogie et, pire, par l'idéologie, qui tentent une partie de son « personnel ». Tenue dans et à la Vérité, n'étant redevable qu'à son Seigneur, l'Église ne peut que dénoncer toute mutilation de la vérité, bref

(4) « Lettre au IIIe Congrès de la Fédération Internationale des Mouvements Ouvriers Chrétiens » (8 mai 1955).

(5) « Allocution au Congrès d'Action Catholique Italienne » (29 avril 1945). La question est posée en toute sa généralité par Paul VI dans les termes suivants : « *Jusqu'à quel point l'Église doit-elle se frayer une voie homogène aux circonstances historiques et de lieu où sa mission se déroule ? Comment doit-elle faire face au danger d'un relativisme qui vient porter atteinte à sa fidélité dogmatique et morale ? Comment se faire en même temps idoine pour s'approcher de tous afin de sauver tout le monde, d l'instar de l'Apôtre "Je me suis fait tout à tous, afin de les sauver tous" (1. Corinthiens 9, 22) r. Cf. Ecclesiam Suam, n° 80.*

(6) Cf. *Pensées*, éd. Lafuma, 920. — L'auteur adapte à son propos le texte de Pascal qui songeait évidemment à la Société (Compagnie de Jésus) (N.d.I.R.).

(7) Les deux dernières relations conditionnent la première et sont conditionnées par elle.

toute erreur ou tout mensonge, même si celui qui l'énonce est un de ses membres. Son universalité est aussi celle de la vérité. Sa profondeur l'enracine dans Celui qui a dit de Lui-même : « Je suis la Vérité », et qui a recréé l'homme en le faisant participer, en et par Lui, à la vie divine.

La défense et la promotion des droits de l'homme, lorsque c'est l'Église qui les accomplit, ne peuvent l'être que dans l'universalité et la profondeur auxquelles sa fidélité même oblige l'Église.

C'est cela, point de doute, qui a d'abord caractérisé l'enseignement du Magistère universel sur la société, considéré ici surtout par référence aux droits de l'homme. Jean-Paul II rappelait récemment à ce sujet, l'exigence d'universalité, en parlant aux évêques du Brésil (8) ; et c'est la profondeur de l'annonce qu'il souligne toutes les fois qu'il rappelle les droits de *l'homo religiosus* (9). Plus précisément, au plan historique l'on peut dégager quelques moments qui, depuis Léon XIII, témoignent de cette universalité dans la profondeur à laquelle est tenue l'Église lorsqu'elle parle droits de l'homme. Ces moments prolongent aux plans doctrinal et historique toute la vie de l'Église, prise dans sa dialectique divino-humaine, et reprennent l'essentiel de son Magistère social, qui, dans un sens profond, est axé sur les droits de l'homme : même si l'expression n'y est pas toujours, la chose y est cependant chaque fois que le débordement des hommes provoque une déclaration de l'Église.

Historiques

1. Avec Léon XIII et *Rerum Novarum* (1891), nous sommes au départ d'une doctrine sur la société, l'État et le bien commun, où le principe de justice, comme norme prochaine (10), dénonce la situation faite aux ouvriers dans les sociétés industrielles vers la fin du siècle dernier. Pour porter remède à cette criante injustice, le pape en appelle à la conscience et aux devoirs des patrons, mais surtout aux devoirs de l'État dont la mission propre est de veiller au bien commun. A cette fin, veillant au respect des droits de tous, l'État devrait avoir un souci particulier pour les droits « *des plus faibles et des pauvres* », dont les ouvriers salariés constituent une importante catégorie (n° 27). Le pape ne manque pas de rappeler en même temps les devoirs auxquels les ouvriers sont tenus eu égard au bien commun.

2. Cette même doctrine, en un second moment, va alimenter l'enseignement de Pie XI en particulier celui de *Quadragesimo Anno* (1931), qui réaffirme, dans une situation qui a subi de profonds changements (n° 99 et suivants), les exigences sociales posées par les droits (et devoirs) du « prolétariat », y compris celui des nouvelles régions industrialisées du monde (n° 59). Au-delà de cette réaffirmation, Pie XI va énoncer un principe où convergent plus explicitement justice et liberté (11) : le principe dit de subsidiarité — dont les fondements

(8) Cf. « Allocution » du 10 juillet 1980, à Fortaleza (Brésil). Voir aussi, le « Discours au Président de la République et aux autorités brésiliennes », du 30 juin 1980.

(9) Cf. par exemple, *Redemptor Hominis*, n° 17.

(10) Toute cette doctrine est puisée par le pape chez saint Thomas d'Aquin.

(11) Rappelons que le sous-titre de *quadragesimo Anno* dit : « Sur la restauration de l'ordre social... ».

doctrinaux se trouvent chez Saint Thomas d'Aquin (12) — exige que l'État respecte le droit (13) qu'ont les sociétés intermédiaires à réaliser directement par elles-mêmes ce qu'elles sont de fait capables de bien faire eu égard au bien commun (n° 79 et 80). Étant donné le cadre de doctrine positive dans lequel le pape a inséré cet énoncé, il n'est nullement impliqué que l'action des particuliers se substitue à l'action spécifique de l'État, en supprimant les obligations inhérentes au statut de « recteur du bien commun » et d'administrateur de « la chose publique ». Au contraire, il s'agit ici de rendre l'État plus disponible à la réalisation « plus ferme et plus efficace de tout ce qui le concerne d'une manière exclusive » (n° 80) (14).

D'autre part, le même Pie XI, par son encyclique *Non abbliamo bisogno* (1931), réclame le droit de l'Église et des chrétiens à vivre leur foi même « dans un État totalitaire ». Cette lettre trouvera ses compléments dans les deux encycliques de 1937, *Divini Redemptoris* et *Mit brennender Sorge* : la première pour dénoncer le communisme athée, la seconde contre le nazisme raciste. Dans ces chartes, le pape revient sur les principes de l'ordre social en rappelant les droits de la personne humaine au bien vivre (15), et en revendiquant, encore une fois, les droits de l'Église et des chrétiens en tant que tels.

3. Un troisième moment est le pontificat de Pie XII. La richesse de ce Magistère ne se mesure pas par des encycliques sociales (que Pie XII n'a justement pas produites), mais à la constance d'une parole qui, quoi qu'il en soit des critiques, ne s'est jamais lassée de dénoncer l'injustice, sous forme de messages et d'allocutions, et d'annoncer les vrais principes d'un ordre social humain, c'est-à-dire, *démocratique*. Bref on pourrait dire que Pie XII a, magistériellement et magistralement, insisté sur la nécessité de la démocratie (entendue au niveau profond des valeurs et vertus) et sur le droit à la liberté et la paix (16). Justice et liberté se renforcent ici dans une annonce qui se complète en dénonçant l'absolutisme étatique, l'ignominie raciste et la guerre. D'autre part, c'est en pleine confrontation que Pie XII, à l'occasion du 50e anniversaire de *Rerum Novarum*, va rappeler, dans son Message de Pentecôte 1941, le droit de tous aux biens créés par Dieu, selon les principes de la justice et de la charité ; le droit de la famille à réaliser ses fins, et au plan religieux, spirituel, et matériel ; le droit des ouvriers réglé par le bien commun, et le droit à la propriété privée des biens, matériels, qui ne doit pas entraver l'accès de tous à ces biens, mais au contraire constituer un milieu propre au développement de la famille.

4. Après Pie XII, en pleine période de décolonisation, avec les progrès scientifiques et techniques, avec l'essor de la « socialisation », avec les problèmes du

(12) Et même déjà chez Aristote, dans sa *Politique* et son *Éthique à Nicomaque* notamment. Il n'est pas sans intérêt de signaler ici qu'au XVIIIe siècle Montesquieu, dans *L'Esprit des Lois*, avait donné une formule plus large, et à certains égards plus fondamentale, du principe de subsidiarité : « Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire ; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres » (p. 47, édition Gallimard, 1970).

(13) Rappelons que l'étatisme fait rage alors, diversement en Italie, en Allemagne et en U.R.S.S.

(14) C'est ce que Jean XXIII se chargera de rehausser par référence au développement, avec une force particulière, trente années plus tard. Cf. *Mater et Magistra*, n° 53 - 58.

(15) Cf. D. R. 106. Chez Arthur Utz, *La Doctrine sociale de l'Église d travers les siècles*, Paris-Fribourg, Beauchesne-Valores, 1973, tome I, p. 243.

(16) Cf. le Message de Noël 1944 r, en particulier.

développement, les deux grandes encycliques de Jean XXIII : *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in Terris* (1963), viennent marquer la réponse d'une Église soucieuse d'*aggiornamento*, préoccupée de renouveler sa présence au monde. Dans la première, le pape réaffirme les droits des ouvriers et des paysans dans une situation complexifiée, très différente de celle que l'Église avait dû affronter jusqu'alors. Par là, l'énergique défense par Jean XXIII du « droit naturel de propriété privée » acquiert une force particulière. Ce rappel d'un droit que l'Église a toujours tenu pour fondamental (car lié au développement effectif des personnes humaines) ne conduit pas à négliger d'autres moyens d'assurer le développement de son existence ; Jean XXIII le constate lorsque cette aspiration conduit à des « capacités professionnelles » qui témoignent de « la primauté du travail face au capital, en tant qu'expression immédiate de la personne » (n° 57 et 58). D'ailleurs, il n'est pas question d'affirmer le droit de propriété en vue du « maintien pur et simple de la situation présente » (n° 61), mais, au contraire, de rendre son institution plus conforme « au dessein de la Divine Sagesse » comme le dit Jean XXIII en citant Pie XII (Message du 1^{er} septembre 1944 dans *Mater et Magistra*, n° 61). De la sorte, le même pontife qui en appelle à l'histoire insiste avec force sur la pérennité des principes (17), surtout quand ils touchent à la dignité de la personne humaine (n° 122).

La charte des droits de l'homme

C'est ici que nous rencontrons cette véritable charte des droits et devoirs de l'homme qu'est l'encyclique *Pacem in Terris* (1963). Elle construit systématiquement les déclarations circonstanciées du Magistère depuis Léon XIII, marque l'homogénéité de l'évolution magistérielle sur les droits de l'homme (18), mais témoigne aussi de sa profondeur et de son universalité.

Tout ceci, dans un cinquième moment, va être renforcé par le **Second Concile du Vatican**. Au seuil d'une doctrine sur l'homme et la société, le Concile va montrer la voie de l'« humanisation » à travers la promotion des droits de l'homme, axés sur le droit à la vie et le respect de la personne dans sa dignité naturelle et surnaturelle. Dans ce sens, au n° 27 de la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, l'on dénonce « tous les délits qui contrent la vie même, tels les homicides de toute sorte, le génocide, l'avortement, l'euthanasie ou encore le suicide volontaire ; tout, ce qui porte atteinte à l'intégralité de la personne humaine, telles les mutilations, les tortures corporelles ou mentales, y compris les tentatives de contrainte spirituelle ; tout ce qui est offensant pour la dignité humaine, tels certaines conditions infra-humaines de vie, les arrestations arbitraires, la déportation, l'esclavage, la prostitution, la traite des blanches et la corruption des mineurs ; y compris certaines conditions ignominieuses de travail, où l'ouvrier est pris comme un simple instrument en vue du profit et non pas comme une personne libre et responsable... ». Plus largement, *Gaudium et Spes* mettra en garde, au nom de l'égalité essentielle et originaire de tous les

(17) Rien de plus logique d'ailleurs, puisqu'il est question pour Jean XXIII de mener les vérités doctrinales à la réalité sociale (n° 123).

(18) L'on peut voir ici au moins une analogie avec le fait plus fondamental, que la théorie n'a cessé de rappeler, de l'évolution homogène du dogme catholique. Cf. F. Marin - Solé, *La evolución homogenea del dogma catolico*, Madrid, B.A.C.

hommes, contre toute sorte de discrimination touchant aux droits fondamentaux de la personne ; soit qu'il s'agisse de discrimination sociale ou culturelle, concernant le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion » (n° 29).

Dans ces « rails » doctrinaux, Paul VI situera deux de ses encycliques majeures : *Populorum Progressio* (1967) et *Humanae Vitae* (1968), ainsi que sa *Lettre au Cardinal Roy : Octogesima Adveniens* (1971), qui commémorait les 80 ans de *Rerum Novarum*. Pour la première, il faut rappeler que cette lettre présuppose *Mater et Magistra* (n° 89 - 99 et 113 118) et *Pacem in Terris* (n° 37 - 54), ainsi que les n° 84 - 88 de *Gaudium et Spes*, concernant le « bien commun universel », la communauté internationale, la coopération due par les peuples aux pays pauvres, et la solidarité internationale. S'il fallait résumer, on pourrait dire que *Populorum Progressio* énonce le droit des peuples pauvres au bien-être et le devoir des riches à apporter leur assistance pour le réaliser. Elle est, en ce sens, la grande charte des droits et devoirs des peuples, et complète *Pacem in Terris* (19). Mais l'on peut dire que, même si elle lui est chronologiquement antérieure, *Populorum Progressio*, par la nature même des choses, suppose *Humanae Vitae*. Car cette encyclique est axée sur le droit à la vie dès la naissance, outre qu'elle rappelle les devoirs correspondants des parents, de l'État et du « personnel » de l'Église. Mais, à certains égards, elle suppose aussi *Octagesima Adveniens*, au moins dans son début (n° 1 - 21) et sa conclusion (n° 42 - 51).

La récapitulation actuelle

Finalement, le moment présent des droits de l'homme dans le Magistère se caractérise par une sorte de récapitulation, avec, sans doute, un meilleur fondement anthropologique qu'auparavant. Ainsi Jean-Paul II, partant du n° 22 de *Gaudium et Spes*, n'a cessé d'approfondir la dignité christique de l'homme, dont le mystère ne s'éclaircit que dans celui du Verbe Incarné (*Redemptor Hominis*, n° 8) (10). C'est en partant de ce point focal que l'on doit envisager le rappel positif et négatif, universel et permanent, que le pape, *oportune et importune*, fait des droits de l'homme : du droit à la vie, des droits de l'homme comme *sapiens*, comme *socius*, comme *faber* et comme *religiosus* ; c'est ainsi la totalité de l'homme qui est visée par le pape. Mais c'est donc aussi tout homme qui est l'objet de sa sollicitude ; des ouvriers aux intellectuels, de la famille à la nation tout entière.

Cette récapitulation se manifeste, en outre, par le souci de situer la « question » des droits de l'homme — « principe fondamental de l'effort pour le bien de l'homme » (21) —, dans la perspective, plus large, de la promotion humaine et

du bien commun (22). Elle apparaît aussi, lorsque le pape situe les droits de l'homme par rapport à la paix, soit pour dire, dans un jugement minimaliste, qu'il faut « le respect des droits de l'homme pour consolider la paix » (23), soit pour déclarer, dans un style maximaliste (mais non pas moins juste), que « la paix se réduit au respect des droits inviolables de l'homme » (24). La récapitulation de Jean-Paul II se voit aussi dans son énergique revendication des droits de *l' homo religiosus* : car les attentats sociaux et politiques à ce sujet offensent non pas seulement les droits (positifs) de Dieu, mais encore « la dignité même de l'homme » (25).

Plus généralement, il faut constater que, plus que jamais, le pape actuel à la fois dénonce tout attentat aux droits de l'homme (26), et marque l'attention privilégiée due aux persécutés et à ceux qui souffrent dans la misère ou dans la marginalisation sociale » (27).

Finalement, il faut dégager l'insistance avec laquelle Jean-Paul II rappelle que c'est au nom de la charge que l'Église — « experte en humanité », selon l'expression de Paul VI (28) — a de l'homme, « dans l'intégralité de son être », et par « engagement évangélique », qu'elle entreprend la défense et la promotion de ses droits (29). Elle le fait dans la ligne de sa mission, qui est religieuse et non pas politique, ni technique. Elle vise à servir l'homme « tel qu'elle le voit, dans la vision chrétienne et l'anthropologie qu'elle assume » (30), sans qu'elle doive « avoir recours à des systèmes et idéologies pour aimer, défendre et collaborer à la libération de l'homme », puisque l'Église, « trouve, au cœur du message qu'elle garde et annonce, l'inspiration pour agir en faveur de la fraternité, de la justice, de la paix, contre toutes les dominations, les esclavages, les discriminations, les violences, les attentats à la liberté religieuse, les agressions contre l'homme et tout ce qui constitue un attentat pour la vie » (31).

CETTE « spécificité » fonctionnelle que Jean-Paul II (et Paul VI avant lui) revendiquent au nom, en dernier ressort, de l'identité naturelle et historique de l'Église, renvoie à Léon XIII et Pie XI. Qu'est-ce-à-dire, sinon que le progrès se fait par des approfondissements qui assurent l'homogénéité doctrinale, et dans une universalité, d'une part évangélique, et d'autre

(22) Cf. *Ibid.*, et « Homélie à Saint-Domingue », 25 janvier 1979, n° 3. Cette perspective est en fait celle ouverte déjà, bien qu'implicitement, par Léon XIII, réaffirmée par Pie XII, approfondie par Jean XXIII et le Concile, et explicitée d'une manière toute particulière par Paul VI, chez qui la promotion humaine est énoncée nettement comme une exigence de l'évangélisation même. Cf. *Evangelii Nuntiandi* (1975), n° 29.

(23) Cf. « Homélie » du 27 janvier 1979 à la Basilique de « Nuestra Señora de Guadalupe » (Mexique), n° 4.

(24) Cf. aussi, le « Discours au Corps diplomatique », 26 janvier 1979 (Mexique).

(25) Cf. *Redemptor Hominis*, n° 17.

(26) Cf. *Ibid.* Jean-Paul II rejoint par là Léon XIII et Pie XI.

(27) Cf. *Ibid.*, et « Homélie aux évêques d'Amérique latine », Puebla, 28 janvier 1979, n° III, 5.

(28) Cf. le « Discours aux étudiants catholiques de l'Institut Miguel-Angel » (Mexico), 30 janvier 1979, n° 1.

(29) Cf. « Discours à l'O.N.U. », 5 octobre 1965.

(30) Cf. « Homélie aux évêques d'Amérique latine », Puebla, 28 janvier 1979, n° III, 2 et 3.

(31) Cf. *Ibid.*, n° III, 2.

(32) Cf. *Ibid.*

(19) Aujourd'hui, Jean-Paul II est venu apporter une perspective complémentaire, bien qu'encore insuffisamment développée, en énonçant l'exigence d'une reconnaissance du « principe du respect des droits objectifs de la relation... à la liberté, d'être sujet socio-politique, ainsi qu'à se donner une culture et une civilisation propres » (Cf. « Discours aux autorités civiles de la Pologne », du 2 juin 1979, n° 3). Cette reconnaissance est pour le pape la condition de la paix.

(20) Aussi n° 11, 13 et 14. Voir en plus le « Discours aux évêques d'Amérique latine », 28 janvier 1979, à Puebla (Mexique), I, 9.

(21) Cf. *Redemptor Hominis*, n° 17.

part analogique et pratique des principes ? C'est, en dernière analyse, l'Évangile même qui vient assurer ici l'homogénéité, et l'universalité, et la profondeur. « L'Église, dit *Gaudium et Spes*, proclame les droits de l'homme par la force de l'Évangile qui lui est confié », tout en « reconnaissant et appréciant beaucoup la dynamique de notre temps, qui tend à promouvoir ces droits partout » (n° 41). C'est cette force proprement évangélique qui lui permet aussi de se référer si librement aux droits de l'homme. En cela, l'Église n'est pas *entravée* par les médiations philosophiques, que d'ailleurs elle respecte dans leurs exigences propres, mais dont elle *se sert* pour dégager la nature de ces droits, leurs exigences et en faire sentir la vérité. Cette liberté, étant de source évangélique, se nourrit en définitive à la connaissance révélée que l'Église a de Dieu et de l'homme, du monde et d'elle-même. Gardienne et annonciatrice du *dépôt*, elle sait pour cela même communiquer avec les hommes par les mots qu'elle a appris de son Seigneur. Jean-Paul II aujourd'hui manifeste avec une force toute particulière cette liberté consciente de sa source. Il sait, de cette sagesse qui est infiniment au-dessus de toute science humaine, que tout l'humain concerne l'Église » (32), et que les droits de l'homme sont au cœur de l'humain.

Fernando MORENO
(texte original en français)

(32) Cf. Paul VI, *ECclesiam Suam*, n° 91.

Fernando Moreno, né en 1936. Marié, trois enfants. Professeur à l'Institut Latino-américain de Doctrine (sociale de l'Église) et d'Études Sociales (ILADES). Consultant du CELAM. Publications : outre de nombreux articles et collaborations à des ouvrages collectifs, *La integration latino-americana*, Santiago, ICHEH, 1977 ; *Cristianismo y marxismo en la teologia de la liberacion*, Santiago, Salesianos, 1977 ; *La herencia doctrinal y politica de Karl Marx*, Santiago, Salesianos, 1979.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit. _____

Jean-Miguel GARRIGUES

« A la totale disposition de la société civile » : Jean-Paul Ier*

En son bref pontificat, Jean-Paul Ier eut le temps pour l'essentiel : la miséricorde, qui donne au réel son vrai nom pour en discerner, derrière le péché qui le gâte, la bonté foncière ; le courage, qui appelle le faux par son nom pour en dénoncer la perversion intrinsèque.

LE 27 août 1978, dans l'allocution inaugurale de son éphémère pontificat, le pape Jean-Paul Ier déclarait « *se mettre à la totale disposition de l'Église et de la société civile* ». L'observateur attentif du magistère ecclésiastique aurait pu être surpris d'entendre le pape parler de « *société civile* » là où, dans le langage des textes conciliaires ou post-conciliaires, on aurait dit « *le monde* » ou « *l'homme* ». En fait Jean-Paul Ier renouait, comme si de rien n'était, avec une expression pontificale classique jusqu'à la mort de Pie XII vingt ans auparavant, mais tombée depuis lors quelque peu en désuétude. Si court ait-il été, son ministère sur le siège de Pierre à Rome lui a cependant permis de manifester à la société civile qu'il la reconnaissait dans sa vérité et qu'il saurait donc l'aimer et la défendre. La société civile, en effet, n'est pas une valeur à ériger au sein d'une « *vision du monde chrétienne* » mais une réalité de la création à percevoir d'abord et avant tout dans l'adéquation du vrai. Or, dans ce même discours inaugural, Jean-Paul Ier présentait la mission universelle de l'Église Catholique vis-à-vis du genre humain comme « *le service de la vérité, de la justice et de la paix* ». L'ordre entre ces trois objectifs, nous allons le voir, n'avait rien d'arbitraire : le vrai était pour Jean-Paul Ier à l'origine et au terme de sa prise en compte de la société civile dans la mission de l'Église.

* Ce texte illustre, par un exemple concret, des réflexions plus générales qui doivent paraître sous le titre « Le discours social de l'Église et la défense de la société » dans la revue *Commentaire* (premiers numéros de 1981).

Vraie était sa perception spontanée et immédiate de la société civile. Il eut l'occasion de l'exprimer, avec la simplicité de cœur qui le caractérisait, lors de l'Angélus du 24 septembre 1978. Parlant de son bonheur, il disait qu'il était mélangé de douleur à cause du meurtre d'un étudiant et de l'enlèvement d'un enfant, exemples récents des « *si nombreux cas de violence qui marquent continuellement notre pauvre et inquiète société* ». A partir de cette constatation évidente on aurait pu s'attendre à le voir broser le sombre tableau, devenu classique dans un certain romantisme chrétien, d'une société bourgeoise frappée de caducité ontologique par l'argent et la technique et fatalement écartelée entre la consommation et la violence. Or, c'est exactement le contraire que fit le pape en poursuivant son discours : « *les gens disent parfois : nous vivons dans une société toute corrompue, toute malhonnête. Ceci n'est pas vrai. Il existe encore tant de bonnes personnes, tant de personnes honnêtes. Que faut-il donc faire pour améliorer la société ? Moi je dirais : que chacun de nous tâche d'être bon lui-même et d'entraîner les autres par une bonté toute pétrie de la douceur et de l'amour enseignés par le Christ... C'est cela le christianisme, ce sont là des sentiments qui, mis en pratique, aideraient tellement la société* ».

En fait, c'est Jean-Paul Ier lui-même qui, par ces paroles, aidait grandement la société civile dans la conscience des catholiques. Tout d'abord il l'appelait par son vrai nom (société) et non par un de ces concepts universels prétendument concrets : l'Homme, le monde, qui usurpent sans cesse sa place dans le langage spontané des catholiques contemporains. Ensuite il déclarait « fausse » l'idée, colportée par le romantisme chrétien réactionnaire ou révolutionnaire, d'une corruption totale de la société actuelle en tant que « société de consommation » fille de la révolution industrielle et de l'État libéral (1). En conséquence il déclarait cette société « améliorable » et situait son amélioration possible sur le terrain de l'effort éthique d'un « devoir faire » personnel. On peut trouver ce discours simplet, mais le fait est qu'il rejoignait d'emblée la simplicité du vrai et crevait, à propos de la société civile, l'illusion redoutable d'un mal ontologique qui l'aliénerait intrinsèquement et dont les chrétiens devraient d'abord la libérer.

JEAN-PAUL Ier donnait ici une illustration populaire de sa volonté, affirmée solennellement dans son discours du 31 août 1978 au Corps diplomatique, de « *former les consciences sur les principes fondamentaux qui garantissent une véritable civilisation et une réelle fraternité* ».

(1) Cf. Louis Bouyer, *La décomposition du catholicisme*, Aubier, Paris, 1968 ; Alain Besançon, *La confusion des langues*, Calmann-Lévy, Paris, 1978 (sur cet ouvrage, cf. François Rouleau, « Un examen de conscience », dans *Communio*, V, 4 (juillet-août 1980), p. 76-86 (N.d.I.R.) ; et mon article « L'Église catholique et l'État libéral », dans *Commentaire*, n° 8 (hiver 1979-1980), p. 511-519.

entre les peuples... tous les droits et les devoirs de la vie en société et de la vie internationale A. Et il poursuivait : « *Vos pays cherchent à construire une civilisation moderne, avec des efforts souvent ingénieux et généreux qui ont toute notre sympathie et nos encouragements, tant qu'ils se conforment aux lois morales inscrites par le Créateur dans le cœur humain* ». Il est évident que pour lui la « vie en société » dans « une civilisation moderne » était une réalité foncièrement bonne même si elle est appelée à recevoir sa norme ultime des principes éthiques du droit naturel qui s'adressent à la liberté des hommes. Aucun soupçon ontologique chez lui vis-à-vis du désir de progrès technique qui se manifeste dans la vie en société propre à notre civilisation industrielle : « *Dieu a mis dans notre cœur la soif de progrès. Des palafittes, des cavernes et des premières cabanes, nous sommes passés aux maisons, aux palais, aux gratte-ciel ; des voyages à pied, à dos de mulet ou de chameau, aux carrosses, aux trains, aux avions. Et l'on désire progresser encore, avoir des moyens toujours plus rapides, rejoindre des objectifs toujours plus éloignés* » (Audience Générale du 27 septembre 1978).

Cette confiance dans le désir naturel de progrès, inscrit par Dieu dans sa créature humaine, ne reposait pas chez Jean-Paul Ier sur un optimisme béat à la Bernardin de Saint-Pierre. Il a dit qu'elle devait s'appuyer sur la vertu de « *jucunditas* » qu'il prêchait aux chrétiens à la suite de saint Thomas d'Aquin : « *En déclarant vertus la plaisanterie et le sourire, saint Thomas triomphait du pessimisme, revêtait de joie la vie chrétienne, nous invitant à prendre du courage également avec les joies saines et pures que nous rencontrons sur notre route* » (Audience Générale du 20 septembre). Et comme exemple de ces joies toutes simples, grâce auxquelles on prend courage à travers les épreuves de la vie, Jean-Paul Ier citait le bonheur d'Andrew Carnegie, le milliardaire américain quand, encore pauvre ouvrier dans une filature de Pittsburgh, il vit son salaire pour la première fois augmenté de onze dollars (même Audience Générale).

Jean-Paul Ier louait la joie de prospérer parce qu'il était cet Albino Luciani né dans une famille vraiment ouvrière. Cet Albino Luciani se sentait proche aussi de Charles Dickens auquel il disait, dans une de ses *Lettres à des personnages illustres* écrites encore comme patriarche de Venise dans un bulletin diocésain : « *Quand j'étais enfant j'ai lu vos contes de Noël ; ils m'ont immédiatement plu, car ils étaient tout débordants d'amour des pauvres et de régénération sociale, tout chauds de fantaisie et d'humanité... Depuis que vous avez écrit, plus de 133 ans se sont écoulés. Vous êtes sans doute curieux de savoir si, et comment, on a porté remède aux situations de misère et d'injustice que vous avez dénoncées. Je vous le dis tout net. Dans notre Angleterre et dans l'Europe industrialisée, les travailleurs ont bien amélioré, leur position... A une époque où les problèmes, les inquiétudes et les tensions se multiplient, les principes que vous avez recommandés, cher Dickens, même s'ils nous*

paraissent quelque peu sentimentaux, restent toujours valables, une fois élargis et adaptés »

Les principes que recommandait Jean-Paul Ier, à la suite de Dickens et d'autres auteurs anglo-saxons qu'il affectionnait particulièrement, sont d'ordre éthique. Par eux seulement le désir de progrès technique de l'humanité, foncièrement bon en lui-même, peut s'épanouir pour le bien commun des hommes vivant en société. Le pape qui, quelques mois avant son élection, s'était réjoui de la joie des parents du premier bébé-éprouvette, déclarait dans son discours inaugural du 27 août 1978: «Le monde sait bien que la sublime perfection qu'il a atteinte grâce à ses recherches et ses techniques et dans lesquelles il est certes juste de reconnaître l'accomplissement du premier commandement de Dieu : "Emplissez la terre et soumettez-la" (Genèse 1, 28), a gagné une ligne de faite au-delà de laquelle se trouve le vertige de l'abîme : la tentation de se substituer à Dieu au moyen d'une décision autonome qui fait abstraction des lois morales a. C'est pourquoi Jean-Paul Ier déclarait se mettre « à la totale disposition de la société civile » en présentant l'Église comme formatrice de la conscience morale, elle qui « annonce le salut qui suscite dans les âmes l'inquiétude du vrai et l'y assiste grâce à l'aide d'en haut » (Discours inaugural).

L'INQUIÉTUDE du vrai devait d'après lui amener le croyant à découvrir que les commandements que Dieu lui donne sont dans l'intérêt de son bonheur : « *Les commandements sont difficiles, et même parfois très difficiles à observer. Mais Dieu nous les a donnés, non pas par caprice, non pas dans son propre intérêt, mais uniquement dans notre intérêt... Il nous a donné ce corps, animé par une âme intelligente, une bonne volonté. Il a dit : cette machine a de la valeur, traitez-la bien. Voici les commandements : honore ton père et ta mère, ne tue pas, ne vole pas... Si nous étions capables d'observer les commandements, nous, nous irions mieux, et le monde irait mieux, lui aussi* » (Audience Générale du 6 septembre 1978). Les impératifs éthiques comme bénédiction divine pour le bonheur des hommes vivant en société, voilà la « vérité » qu'a proclamée tout simplement le pape Jean-Paul Ier pendant son pontificat de trente-trois jours. Son amour et sa défense de la société civile l'amènèrent à poser en si peu de temps deux actes concrets qui sont l'application même des principes exposés jusqu'ici.

- Le premier est constitué par ses trois interventions publiques en faveur de la négociation tripartite qui se déroulait à Camp-David. Lors de l'Audience Générale du 6 septembre 1978 il invitait « à prier pour une intention qui m'est très chère ». Il parlait de ce conflit qui, depuis trente ans, « a causé tant de victimes, tant de souffrances, chez les Arabes comme parmi les Israéliens. Telle une vilaine maladie, il s'est propagé dans les pays voisins. Pensez au Liban, un Liban martyr, bouleversé par

les répercussions de cette crise ». Quelques commentateurs de presse entrevirent quelque chose de nouveau dans ce discours pontifical sur le Moyen-Orient : l'allusion aux victimes israéliennes à côté des arabes, le fait lui-même de considérer le conflit lui-même comme une « vilaine maladie » sans tenir compte de sa prétendue légitimation « anti-impérialiste », la compassion pour un Liban « martyr » alors que la presse occidentale même catholique justifiait la désintégration de son État par les « islamo-progressistes » opposés aux « chrétiens-conservateurs »... La suite du discours pontifical eut des incidences politiques plus nettes encore : « *...que ces conversations préparent la voie à une paix juste et complète. Juste, c'est-à-dire satisfaisante pour toutes les parties en conflit. Complète, sans laisser aucune question non résolue : le problème des Palestiniens, la sécurité d'Israël, la Ville Sainte de Jérusalem* ». Plusieurs commentateurs de politique internationale relevèrent avec surprise que le pape mentionnait pour la première fois « la sécurité d'Israël » alors que le Vatican n'a pas encore reconnu celui-ci comme État. A l'Angélus du 10 septembre, faisant allusion à la dimension explicitement religieuse que les trois hommes d'État avaient donnée à la rencontre de Camp-David, il parlait à nouveau d'Israël en le considérant sous l'angle de l'histoire biblique du peuple de Dieu : « *Le Premier ministre Begin rappelle que le peuple hébreu a vécu autrefois des moments difficiles et s'est adressé au Seigneur avec des plaintes en disant : Tu nous a abandonnés, tu nous a oubliés ! — Non, a-t-il répondu par le prophète Isaïe, une mère peut-elle oublier son propre enfant ? même si cela arrivait, jamais Dieu n'oubliera son peuple* ». Finalement, à l'Audience Générale du 20 septembre 1978 il souhaitait que les applaudissements adressés par le Congrès américain aux « artisans de paix » de Camp-David « *pénètrent au fond du coeur de tous les chrétiens, de nous catholiques spécialement* ». Cette insistance est à remarquer si l'on se souvient du scepticisme qu'affichaient la plupart des commentateurs catholiques à l'égard de ces accords qualifiés de compromis sans lendemain. Mais Jean-Paul Ier ne méprisait pas les compromis partiels par lesquels les hommes cherchent « *comme à tâtons* » (Actes 17, 27) le bien commun en vivant dans une société qui par définition ne peut pas être le Royaume du Bien définitif et absolu.

- Le second acte que Jean-Paul Ier posa en défense de la société civile fut infiniment plus grave que le précédent. Même si sur le moment il ne fut pas remarqué à cause de son extrême concision verbale, il rompait un silence pontifical de vingt ans et nommait par son nom l'origine du pouvoir idéologique qui asservit actuellement une moitié de la planète et menace l'autre. A l'Audience Générale du 20 septembre 1978 le pape parlait de l'espérance. « *Je pense, disait-il, que le magistère de l'Église n'insistera jamais assez en présentant et en recommandant la solution des grands problèmes de la liberté, de la justice, de la paix, du développement ; et les laïcs catholiques ne lutteront jamais assez pour résoudre ces problèmes* ». Puis, interrompant son discours écrit, il improvisait oralement : « *Je parle des catholiques, mais en ces jours nous avons un*

autre exemple... *Camp-David !* ». On notera que Jean-Paul Ier voyait, dans les déficiences de la société civile ou de l'ordre international, des « problèmes » que l'on peut « résoudre » et non des tares inhérentes au « mécanisme » du « système capitaliste ». Et il donnait aux laïcs catholiques, comme type de résolution par compromis, l'exemple de la négociation de Camp-David menée à bien par des non-catholiques. Le « service de la vérité, de la justice et de la paix » par lequel il avait défini dans son discours inaugural la mission de l'Église, devient ici par rapport à la société civile « la résolution des grands problèmes de la liberté, de la justice, de la paix, du développement ». « Liberté » a remplacé « vérité » comme *si*, dans le cas de la société civile, la vérité fondamentale à préserver était justement la liberté de celle-ci.

C'EST par rapport à cette liberté fondamentale de la société civile que les paroles qui suivent immédiatement, dans l'allocution de l'Audience Générale du 20 septembre 1978, acquièrent tout leur tranchant. « Il est faux en revanche d'affirmer que la libération politique et sociale coïncide avec le salut en Jésus-Christ, que le Royaume de Dieu s'identifie au règne de l'homme, que Ubi Lenin ibi Jerusalem ». Après avoir invité les laïcs catholiques à collaborer en vue de résoudre les grands problèmes de la société, Jean-Paul Ier les retient aussitôt sur ce qui pourrait être la perversion de l'aide qu'ils doivent apporter. Il faut lire attentivement les trois membres de phrase que le pape introduit par « En revanche il est faux d'affirmer... ». Le premier, membre de phrase ne dit pas qu'il est faux d'affirmer que « le salut en Jésus-Christ » se réduit à « la libération politique, économique et sociale ». Cela il ne le dit que dans le deuxième membre de phrase (« le Royaume de Dieu ne s'identifie pas au règne de l'homme ») et il n'y a là rien de nouveau : Paul VI avant lui et Jean-Paul II après lui n'ont cessé et ne cesseront de défendre le caractère surnaturel du salut contre toute forme de réduction. Mais le « En revanche » qui introduit toute la phrase met en relief le sens de sa première partie. Il montre que Jean-Paul Ier rattache sa condamnation de ce qu'« il est faux d'affirmer » à son désir de voir les chrétiens aider à résoudre les problèmes de la société civile. En rappelant « qu'en revanche il est faux d'affirmer que la libération politique, économique et sociale coïncide avec le salut en Jésus-Christ », c'est à la société civile que le pape veut épargner la perversion de sa nature qui résulterait d'une « libération » « coïncidant » avec le « salut en Jésus-Christ » à la manière d'un messianisme millénariste dont les chrétiens risqueraient de se croire les prophètes (2).

(2) Le millénarisme est l'hérésie, récurrent dans la vie de l'Église depuis les temps apostoliques, qui prétend faire « coïncider » dans l'Histoire l'écllosion d'une société organisée selon une « vision du monde chrétienne » avec l'avènement du Royaume de Dieu sur la terre.

Ce messianisme politique dans lequel les chrétiens risquent à tout instant de traduire ce qui devrait être leur service de la société civile, millénarisme qui menace la nature de la société tout comme la grâce du Royaume, Jean-Paul Ier n'a pas hésité à le condamner en le nommant par son nom dans le troisième membre de sa phrase : « Il est faux en revanche d'affirmer... que Ubi Lenin ibi Jerusalem ». Pour condamner le léninisme (pour la première fois nommé comme tel dans l'histoire du magistère pontifical), Jean-Paul Ier retrouve d'instinct l'habitude classique propre à l'autorité romaine de déclarer fausse une affirmation formulée de manière claire et nette dans la concision d'une phrase latine (3). Que dit cette proposition condamnée ? Que dans la « libération politique, économique et sociale » que le pouvoir idéologique portant le nom de Lénine impose à la société civile s'accomplit l'avènement eschatologique de la cité messianique (Jerusalem). Dans toute cette phrase, dont la pointe est constituée par son troisième terme, Jean-Paul Ier porte le fer dans la plaie du catholicisme romantique et met en garde les chrétiens contre leur millénarisme latent qui risque de faire d'eux, quand ils prétendent « libérer » notre société, les fourriers de l'idéocratie léniniste. Que ce discernement, rompant un silence de vingt ans, n'aille pas de soi dans l'Église catholique d'aujourd'hui, on en a une idée quand l'on constate que, quelques mois après, le discours pontifical de Puebla, qui cite cette phrase en se référant explicitement à Jean-Paul Ier, omet son troisième terme (*Ubi Lenin ibi Jerusalem*) et met un point final là où une virgule l'introduisait.

POURTANT, en condamnant l'illusion pseudo-eschatologique que peut représenter pour les chrétiens la « libération » léniniste de la société civile, Jean-Paul Ier ne faisait que renouer avec les principes de droit naturel grâce auxquels les papes Pie XI et Pie XII avaient jugé le communisme dans la doctrine sociale de l'Église. « Voilà le nouvel Évangile, écrivait Pie XI dans son encyclique *Divini Redemptoris* de 1937, que le communisme bolchévique et athée prétend annoncer au monde, comme un message de salut et de rédemption ! Système rempli d'erreurs et de sophismes, opposé à la raison comme à la révélation divine ; doctrine subversive de l'ordre social puisqu'elle en détruit les fondements mêmes, système qui méconnaît la véritable origine, la nature et la fin de l'État, ainsi que les droits de la personne humaine, sa dignité et sa liberté ». Et ailleurs dans la même encyclique, mettant en lumière la perversion millénariste du léninisme : « Le communisme aujourd'hui, d'une manière plus accusée que d'autres mouvements semblables du passé, renferme une contrefaçon de la rédemption des humbles. Un

(3) La phrase se trouve chez le philosophe marxiste Ernst Bloch, dans *Freiheit und Ordnung, Abriss der Sozial-Utopien*, New-York, 1946, p. 173 (N.d.I.R.).

pseudo-idéal de justice, d'égalité et de fraternité dans le travail imprègne toute sa doctrine et toute son activité d'un certain faux mysticisme ». C'est parce qu'il vise à détruire les fondements naturels de la société au nom d'une fausse rédemption eschatologique, que Pie XI n'hésite pas à exhorter ainsi les évêques dans son encyclique : « *Veillez, vénérables frères, à ce que les fidèles ne se laissent pas tromper. Le communisme est intrinsèquement pervers et on ne peut admettre sur aucun terrain la collaboration avec lui de la part de quiconque veut sauver la civilisation chrétienne* ». C'est bien au nom d'une « christianisation » de la société que, par le biais de l'illusion millénariste, les chrétiens deviennent poreux au léninisme. C'est pourquoi Pie XII, toujours sur les bases du droit naturel de la société civile, qui par définition n'est pas le Royaume à venir, mettait aussi en garde contre un faux surnaturalisme qui leur masquerait la différence de nature entre le monde libre, éventuellement injuste, et le système soviétique, intrinsèquement pervers. Parlant des deux parties du monde dans son radio-message de Noël 1954, il leur disait : « *Tandis que l'une des parties s'efforce encore dans une large mesure, consciemment ou non, de préserver le droit naturel, le système en vigueur dans l'autre s'est complètement détaché de cette base. Qu'un surnaturalisme unilatéral ne veuille pas faire cas de semblable attitude sous prétexte que nous vivons dans le monde de la Rédemption et sommes soustraits de ce fait à l'ordre de la nature, ou bien qu'on prétende reconnaître comme "vérité historique" le caractère collectiviste de ce système en ce sens qu'il correspond lui aussi au vouloir divin, ce sont là des erreurs auxquelles un catholique ne peut en aucun cas souscrire* ».

Malheureusement, et malgré la pétition écrite et les remarques de plusieurs centaines de Pères du Concile Vatican II en 1965, la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde, passa sous silence la menace mortelle que constitue le communisme léniniste pour les fondements naturels de la société, pour ne retenir que « l'athéisme systématique » qui rend le « marxisme » incompatible avec la dimension surnaturelle du christianisme à la manière des divers laïcismes positivistes d'État (radicalisme, franc-maçonnerie, Kulturkampf, etc.). *Gaudium et Spes* se contentait de dire, dans son ch. 19, en renvoyant en note au magistère de Pie XI et de Pie XII sur le communisme, que « *l'Église ne peut cesser de réprover avec douleur et avec la plus grande fermeté, comme elle l'a fait dans le passé, ces doctrines et ces manières de faire funestes qui contredisent la raison et l'expérience commune et font déchoir l'homme de sa noblesse native* ».

Jean-Paul Ier quant à lui avait clairement prévenu les catholiques que le « progrès » conciliaire et post-conciliaire ne pouvait en aucun cas consister en une évolution des principes d'adéquation au vrai. A l'Audience Générale du 13 septembre 1978 il eut l'occasion d'exprimer clairement sa pensée sur ce point : « *J'étais présent le 11 octobre 1962, lorsque le pape Jean a ouvert le Concile. A un certain moment, il a dit :*

Nous espérons qu'avec le Concile l'Église fera un bond en avant. Nous l'avons tous espéré. Mais sur quelle voie, ce bond en avant ? Il l'a dit aussitôt : celle des vérités certaines et immuables. Le pape Jean n'a même pas pensé un seul instant que c'étaient les vérités qui devaient cheminer, aller de l'avant et, peu à peu, changer A.

EN déclarant fautive l'affirmation *Ubi Lenin ibi Jerusalem*, Jean-Paul Ier a montré que les principes qui fondent la nature de la société civile et auxquels s'attaque le léninisme dans sa prétendue « libération » millénariste, sont des vérités de droit naturel mises en lumière par le magistère social de Pie XI et de Pie XII qui n'ont pas à « cheminer, aller de l'avant et, peu à peu, changer ». Par le simple fait d'avoir renoué explicitement avec un discernement du vrai qui nomme le mal par son nom, Jean-Paul Ier a accompli dans son court pontificat le programme qu'il se fixait en l'inaugurant : « *se mettre à la totale disposition de la société civile* » par « *le service de la vérité, de la justice et de la paix* ». Il l'a fait par une catéchèse populaire que d'autres jugeront à ras de terre. Mais la valeur d'un magistère pontifical ne se mesure pas à l'exaltation de l'enthousiasme qu'il suscite mais à la réalité du sol qu'il survole. Et le sol de Jean-Paul Ier, la société civile, était le vrai.

Frère Jean-Miguel GARRIGUES

Jean-Miguel Garrigues, né en 1944 à Istanbul. Religieux depuis 1963, prêtre en 1969. Docteur en théologie en 1972 (Paris). Enseigne la christologie des Pères de l'Église à l'Institut catholique de Toulouse. Depuis 1977 a participé à la fondation de fraternités monastiques dans des communautés paroissiales (Aix-en-Provence, Avignon). Publication : *Saint Maxime le Confesseur (La charité, avenir divin de l'homme)*, Beauchesne, Paris, 1974.

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)
sont disponibles chez votre libraire.**

_____ A défaut : dans les librairies où la revue est en dépôt : voir page 49. —

Cardinal Bernardin GANTIN

Jean-Paul II, aux peuples d'Afrique et d'Amérique latine

Un cardinal africain dit ce que les voyages apostoliques de Jean-Paul II apportent à la libération des pauvres et à l'identité propre des Africains et des Latino-Américains.

Le Pape, « maître itinérant »

1. Il est hors de doute que les voyages pastoraux de Jean-Paul II dans les différentes parties du monde ont désormais assumé l'aspect d'« une catéchèse itinérante », la catéchèse apostolique, comme celle de Pierre et de Paul : pour l'Église, pour l'homme et pour le monde, ils font déjà partie de l'histoire. Maître de l'Évangile et Pasteur universel, au cours de ses pèlerinages missionnaires — comme il aime les appeler — Jean-Paul II ne se limite pas à apporter une parole de foi au peuple de Dieu et à « fortifier ses frères dans la foi » : il veut descendre dans la réalité concrète des différents peuples afin de « rencontrer l'homme », de se trouver parmi les gens, notamment parmi les pauvres, les opprimés, afin de défendre, od que ce soit, la dignité de la personne humaine.

2. En plus de leurs finalités strictement pastorales, — comme il l'a répété à plusieurs reprises en s'adressant aux autorités de l'État en Afrique comme en Amérique latine — les voyages du Saint-Père « comportent également un message très clair sur l'homme, ses valeurs, sa dignité et sa vie en société ⁽¹⁾. Cette rencontre avec l'homme africain ou latino-américain se fait dans la réalité socio-politique concrète de celui-ci : avec les miséreux des *favelas* de Rio de Janeiro et avec les « alagados » de Salvador de Bahia ; avec les paysans africains de Kisangani et avec les paysans mexicains de Cuilapdn ou brésiliens de Recife et Curitiba ; avec les ouvriers de Guadalajara et de Monterrey et avec ceux de la zone industrielle de Sao Paulo ; avec les pauvres du *barrio* « Los Minas » à la périphérie de Saint-Domingue et avec ceux de « Santa Cecilia » de Guadalajara ; avec les *vaqueiros* des terres du Sud et avec les *camponeses* du Nord ; avec les

indios d'Oaxaca, de Manaus, de Teresina et avec les habitants autochtones du Continent d'ébène et les *negros* transplantés en Amérique ; avec les lépreux de Belém, de Bahia et d'Adzopé, et avec les pauvres, les marginaux et les sous-développés de tant de pays africains.

Il en résulte un impact direct qui influence l'esprit et le cœur du Pape. Sa parole, bien que toujours respectueuse, noble et équilibrée, se fait en même temps incisive et sans équivoque ; elle devient la voix de ceux qui ne parlent pas, la voix de ceux qui n'ont pas de voix. Il n'y a pas à s'étonner si certains journaux ont défini ses discours en Afrique « une bombe morale » et son passage au Brésil « un cyclone d'espérance ».

3. Je ne prétends pas, par cet article, présenter une analyse systématique et exhaustive de l'enseignement social que le Saint-Père a donné lors de ses voyages en Afrique et en Amérique latine. Il serait d'ailleurs très difficile de s'arrêter, ne fat-ce qu'un instant, sur tous les points saillants de cet enseignement. Je me bornerai donc à mettre en évidence certains aspects qui m'ont paru d'une importance toute particulière en raison de leur rapport avec les domaines d'intérêt propres de la Commission Pontificale *Iustitia et Pax*, tels que la paix, la justice, le développement, les droits de l'homme, la collaboration entre les peuples. L'exceptionnelle et impressionnante fécondité oratoire de Jean-Paul II — plus de 150 discours prononcés lors de ces voyages — ne me permet évidemment pas de mentionner les nombreux textes qui traitent du même sujet : pour des raisons d'espace, il sera nécessaire, là aussi, d'effectuer un choix, que je m'efforcerai de faire au mieux.

Pour une société juste

4. Une relecture attentive des discours prononcés dans les deux continents montre clairement que **tout le message social du Pape est centré sur l'homme**. En effet, à peine arrivé en terre brésilienne, il déclare que son « *pèlerinage de la foi veut être aussi un pèlerinage vers l'homme* ». De même à son arrivée en Afrique : « *Une des raisons pour lesquelles j'ai entrepris mon premier voyage à travers le continent africain — a-t-il dit au Président du Kenya — est ceci : proclamer la dignité et l'égalité fondamentales de tous les êtres humains et le droit au plein développement de leur personnalité sur tous les plans, tant matériel que spirituel* ». (2).

5. De cette visée centrale, le Saint-Père déduit, en y insistant à plusieurs reprises, la nécessité de créer une société plus juste, plus pacifique, c'est-à-dire plus humaine. Il le fait de façon discrète, mais décidée : il ne se pose pas en spécialiste en matière économique, politique ou sociale, mais il parle avec amour au nom de l'Église « experte en humanité », en indiquant le chemin à suivre et en exposant les principes sur la base desquels l'homme peut parvenir à une nouvelle manière de vivre en commun. Il veut également souligner comment l'Église, en proposant à l'humanité son « *message de justice et d'amour... est fidèle à sa mission et à conscience de contribuer au bien de la société. (Elle) ne considère pas que ce soit sa tâche d'entrer dans les activités politiques, mais elle sait qu'elle est au service du bien de l'humanité... et est convaincue que c'est son droit et son devoir de promouvoir une doctrine sociale, c'est-à-dire d'exercer une influence à travers*

(1) « Au Président de la République du Brésil », n° 1 (*Documentation Catholique (DC)* 1980/15, p. 736).

(2) « Au Président de la République du Kenya », n° 3 (*L'Osservatore Romano (OR)*, édition française, 20 mai 1980, p. 8).

les moyens qui lui sont propres pour que la vie de la société devienne plus juste, grâce à l'action conjointe, décidée mais toujours pacifique, de tous les citoyens » (3).

Cette mission s'accomplit en même temps dans une double perspective : la perspective eschatologique, qui considère l'homme comme un être dont le destin futur est Dieu ; et la perspective historique, qui considère ce même homme dans sa situation concrète, vivant dans le monde d'aujourd'hui. Dans la première, la priorité est donnée à l'annonce du Royaume ; dans la deuxième, à la dimension pastorale de l'action sociale de l'Église. Le message de l'Église reste toujours essentiellement « un message de paix et d'ordre social juste ». A cet égard, les paroles adressées aux ouvriers de Sao Paulo sont très révélatrices et éclairantes :

« L'Église, quand elle proclame l'Évangile, cherche aussi à obtenir, sans pour cela oublier son rôle spécifique d'évangélisation, que tous les aspects de la vie sociale où se manifeste l'injustice subissent une transformation pour la justice. Le bien commun de la société exige, comme exigence fondamentale, que la société soit juste ! » (4).

6. Avec une intuition profonde, Paul VI avait défini le développement comme étant le nouveau nom de la paix ; avec autant de sagacité, Jean-Paul II a déclaré que le bien commun est « le nouveau nom de la justice » (5). Ce bien, comme chacun sait, valorise et justifie l'autorité, comprise comme service : en effet, ceux qui détiennent le pouvoir sont les premiers à devoir travailler pour le bien commun. C'est pourquoi à Brasilia le Saint Père exprime au Président son estime profonde à l'égard de l'autorité civile : « Le mandat que vous avez reçu vous confère le privilège — qui est également un engagement — de servir le bien commun... ». Pour cette même raison, lors de la rencontre avec les diplomates accrédités auprès des pays des deux continents, il leur répétait que : « le pouvoir est au service de la justice ». Aux ouvriers il redira ensuite que « tout pouvoir trouve sa justification uniquement dans le bien commun, dans la réalisation d'un ordre social juste » ; et en s'adressant aux travailleurs constituant les forces porteuses de progrès, il affirmera : « Vous tous qui vous appelez bâtisseurs de la société, vous avez entre les mains un certain pouvoir en raison de vos positions, de vos situations et de vos activités. Employez-les au service de la justice sociale. Rejetez le raisonnement qui s'inspire de l'égoïsme collectif d'un groupe, d'une classe, ou qui se fonde sur une motivation de profit matériel unilatéral... Votre pouvoir, appliquez-le au service de la solidarité qui englobe tous les hommes et, en premier lieu, ceux qui sont les plus défavorisés... Mettez-vous du côté des pauvres, cohérents avec l'enseignement de l'Église... » (6).

7. Dans son grand désir d'aider les peuples en voie de développement à bâtir une société meilleure, le Saint-Père constate, sur la base de données et de circonstances existentielles, que pour atteindre son but, la société devra surmonter **deux menaces** qui pèsent actuellement sur elle. Il s'agit en premier lieu d'une menace **extérieure** qui porte atteinte à sa souveraineté politique, économique, sociale et culturelle, soit par l'usage des armes, soit par celui, plus sournois, des idéologies. De plus, il existe une menace **intérieure**, constituée par la persistance de l'injustice, par le manque de justice. « Cette menace à partir de l'intérieur existe

réellement quand, sur le plan de la distribution des biens, on se confie uniquement aux lois économiques de la croissance et du plus grand bénéficiaire ; quand les résultats du progrès ne touchent que marginalement, ou ne touchent pas du tout, de vastes couches de la population. Elle existe aussi dans la mesure où persiste un abîme profond entre une minorité très grande de riches et une majorité qui vit dans le besoin et la misère » (7). Il est évident que ces paroles se rapportent aux abus d'un **matérialisme de type libéral-capitaliste** dont les effets, qui lèsent gravement le bien commun et la dignité humaine, doivent être clairement dénoncés et entièrement corrigés. Mais le Pape entrevoit une autre menace intérieure pour la société, une menace provenant d'un matérialisme opposé au premier, et qui considère la violence comme le seul moyen de créer une société nouvelle : **le marxisme**. Au Brésil, en s'adressant à 150000 ouvriers, il stigmatise en ces termes l'usage de la force : « Le bien commun de la société... ne peut être obtenu par la violence, car la violence détruit ce qu'elle prétend créer, soit qu'elle cherche à maintenir les privilèges de quelques-uns, soit qu'elle tente d'imposer les transformations nécessaires. Les modifications exigées par l'ordre social juste doivent être réalisées... sur la voie des réformes pacifiques. C'est là le devoir de tous » (8).

8. Le bien commun de la société ne sera donc réalisé ni par l'absolu d'une économie automatique et oppressive, ni par un matérialisme de violence d'origine marxiste. Le Pape est très réaliste : il ne se fait aucune illusion quant à la complexité du problème. Il sait très bien que la justice sociale ne peut être le résultat spontané du développement économique : « L'économie sera viable uniquement si elle est humaine, pour l'homme et par l'homme » (9). Il prévoit avec clairvoyance quelle pourrait être l'alternative aux réformes et c'est pourquoi il insiste à plusieurs reprises sur le refus de la violence révolutionnaire. Le fil du discours l'amène ainsi à **dénoncer explicitement la lutte des classes**, qu'il juge être un expédient inacceptable et illusoire pour la construction d'une société juste, *parce qu'elle entraîne derrière elle le risque d'inverser les conditions des antagonistes en créant de nouvelles situations d'injustice. On ne construit rien sur l'absence d'amour et encore moins sur une haine qui vise à la destruction de l'autre* » (10). Dans son enseignement social et pastoral, l'Église a critiqué aussi bien le capitalisme libéral que le collectivisme marxiste en proposant, à la lumière de l'Évangile et de l'anthropologie chrétienne, sa propre « voie », celle de la « civilisation de l'amour ».

9. Cette civilisation de l'amour, le Pape l'indique à une société menacée par deux formes de matérialisme comme étant l'objectif à atteindre. Pour la réaliser, il ne suffit pas de se limiter au rejet de la dialectique de la lutte de classes, mais il est nécessaire d'**opter résolument pour une noble lutte en faveur de la justice sociale. Les divers centres de pouvoirs et les différents représentants de la société doivent être capables de s'unir, de coordonner leurs efforts et d'aboutir à un accord sur des programmes clairs et efficaces. C'est en cela que consiste la formule chrétienne pour créer une société juste !** » (11). Union, coordination et programmes doivent donc aboutir à des transformations hardies, profondément

(3) « Aux bâtisseurs de la société pluraliste », Salvador de Bahia, n° 7 ; DC 1980/15, p. 777.

(4) « Aux ouvriers », Sao Paulo, n° 3 (DC 1980/15, p. 761).

(5) *Ibid.*, n° 4.

(6) « Aux bâtisseurs de la société pluraliste », Salvador de Bahia, n° 6 (DC 1980/15, p. 777).

(7) « Aux ouvriers », Sao Paulo, n° 3 (DC 1980/15, p. 761).

(8) *Ibid.*, n° 4.

(9) *Ibid.*, n° 6, p. 762.

(10) *Ibid.*, n° 4, p. 761.

(11) *Ibid.*

novatrices, entreprises avec courage et décision, avec prudence et efficacité, en se conformant aux critères des principes chrétiens, à la justice objective et à une éthique sociale authentique. C'est là la première condition « sine qua non ». La deuxième est constituée par la *metanoia*, par la conversion du cœur. Sans cette mutation spirituelle de chaque homme, les situations d'injustice ne pourront disparaître : « *On pourra changer la structure politique ou le système social ; mais, sans changement de cœur et de conscience, l'ordre social juste et stable ne sera pas instauré* » (12).

Le respect de la dignité humaine : droits et devoirs de l'homme

10. Je suis venu en Afrique, déclare le Saint Père à Accra, pour remplir une mission qui m'a été confiée par la Divine Providence, « *la mission de proclamer la dignité et l'égalité fondamentale de tout être humain et son droit de vivre dans un monde de justice et de paix, de fraternité et de solidarité* » (13). « *Je demande à Dieu — a-t-il répété à Brasilia — que chaque Brésilien, de naissance ou d'adoption, respecte et voie toujours respectés les droits fondamentaux de toute la personne humaine* » (14). La dignité humaine — le droit pour l'homme d'« être homme » — est toujours présente, dans tous les discours de l'auteur de *Redemptor Hominis*. Elle est la source même de tous les droits et de tous les devoirs de l'homme ; et c'est pourquoi Jean-Paul II la défend à chaque occasion, en s'adressant aux chefs d'Etat tout comme en parlant aux plus humbles des ouvriers. L'homme a le droit d'exiger que la société respecte cette dignité et lui permette de mener une vie conforme à cette dignité. A juste titre, dans le discours à l'OEA en octobre dernier, le Saint Père a indiqué dans la personne le critère unique qui donne un sens et une orientation à tous ceux qui sont responsables du bien commun. Situer l'homme au centre de l'activité sociale signifie, selon les paroles du Pape aux bâtisseurs de la société pluraliste, se sentir « *préoccupés de tout ce qui est injuste, parce que cela offense sa dignité* », considérée comme une valeur évangélique, qui ne peut être méprisée sans offense grave au Créateur.

11. « *Proclamer et défendre les droits de l'homme, sans les faire passer devant les droits de Dieu ni oublier les devoirs qui leur correspondent, est une constante de la vie de l'Église, en vertu de l'Évangile qui lui est confié* » (15). L'Église, en effet, se réjouit des efforts qui visent à sauvegarder les libertés fondamentales de chaque personne humaine ; elle s'afflige lorsqu'elle constate l'augmentation de leurs violations dans le monde et ne se lasse pas d'inviter les chrétiens et tous les hommes de bonne volonté à respecter et à promouvoir ces droits, « *droits à la vie, à la sécurité, au travail, au logement, à la santé, à l'éducation, à l'expression religieuse privée et publique, à la participation, etc. Parmi tous ces droits — remarque Jean-Paul II — il est impossible de ne pas souligner encore, comme prioritaires, le droit des parents à avoir les enfants qu'ils désirent, en recevant en même temps ce qui est nécessaire pour les éduquer dignement, et le droit à la vie de l'enfant à naître* » (16).

12. En Afrique, avec une sensibilité très significative, le Pape a consacré une attention toute particulière à certains cas spécifiques de violation des droits de l'homme. Rappelons : *la liberté religieuse et de conscience*, comme élément

fondamental de la promotion « *du respect de toutes les libertés inaliénables de la personne* » et comme condition essentielle pour le dialogue et pour une coopération efficace entre Église et État au service du bien commun ; *la condamnation du racisme et de la discrimination raciale*, définis comme « *anti-évangéliques* » « *un mal* » détestable ; *la protection des réfugiés*, ces étrangers sans patrie qui ont, eux aussi, « *droit à la liberté et à une vie conforme à leur dignité humaine* » (17).

13. Par contre, dans le **continent latino-américain**, le Saint Père a rappelé la nécessité du respect d'autres droits particuliers, parmi lesquels :

a. le droit au travail, avec les problèmes de la migration et du chômage qui s'y rapportent. Au sujet de ce dernier, le Saint Père fait remarquer qu'on ne saurait se contenter d'attendre qu'il se trouve résolu comme miraculeusement par le progrès économique, ni le considérer comme une conséquence secondaire du développement. « *La théorie et la pratique économiques doivent avoir le courage de considérer l'emploi et ses possibilités modernes comme l'élément central de leurs objectifs* » (18). A propos du drame des migrations intérieures et à l'étranger, après en avoir stigmatisé les causes et déploré les conséquences en raison du déracinement culturel et linguistique qu'elles imposent et des difficultés qu'elles comportent, le Pape a déclaré que l'Église continuera de proclamer pour chaque homme et chaque femme, sans jamais s'en lasser, *le droit à demeurer librement dans son propre pays, à avoir une patrie, à émigrer à l'intérieur ou à l'extérieur et à s'y établir pour des raisons légitimes, à vivre en tout lieu avec sa propre famille, à disposer des biens nécessaires à la vie ; le droit de l'homme à conserver et à développer son patrimoine ethnique, culturel, linguistique, à professer publiquement sa propre religion, à être reconnu et traité conformément à sa dignité de personne en toute circonstance* » (19).

b. la culture et ses droits. La culture est toujours humanisante. Sa finalité ne se limite pas à la promotion de la pensée et de l'action, mais elle est surtout formation de la conscience, éducation de l'homme à être homme, vision de l'homme comme un « être » et non pas simplement comme un « existant ». « *Faire de la culture — a dit le Saint Père aux hommes de la culture — c'est donner à l'homme, à tout homme et à la communauté des hommes, sa dimension humaine et divine...* » (20). La promotion de la culture dans le monde est une condition et une preuve du progrès authentique, dont dépend en grande partie la victoire de la paix et de la justice dans les nations et dans chaque continent.

Terre et travail

14. Un autre problème: qui a fait l'objet de l'attention pastorale du Saint Père en Afrique comme en Amérique latine, a été celui de la terre et du travail. On sait que la majeure partie de la population du Tiers-Monde vit dans les zones rurales et dépend essentiellement, pour sa subsistance et son développement, des produits de la terre.

Les terres incultes et abandonnées, les grandes propriétés foncières, les spéculations sur le sol, le déracinement des populations de leurs terres

(12) *Ibid.*, n° 5, p. 762.

(13) « Au Corps diplomatique accrédité à Accra », n° 1 (DC 1980/11, p. 541).

(14) « Au Président de la République du Brésil », n° 6 (DC 1980/15, p. 737).

(15) *Ibid.*

(16) *Ibid.*

(17) « Au Corps diplomatique accrédité à Nairobi », n° 8 (DC 1980/11, p. 528).

(18) « Aux ouvriers », Sao Paulo, n° 5 (DC 1980/15, p. 762).

(19) « Homélie » à Fortaleza, n° 5 (DC 1980/16, p. 797). Cf. « L'Église et la mobilité humaine », n° 3 (DC 1978/2, p. 562).

(20) « Aux hommes de la culture », Rio de Janeiro, n° 3 (DC 1980/15, p. 744).

d'origine, la sécheresse, créent des conditions de souffrance et d'injustice pour de nombreuses familles qui vivent en marge de la société, dans l'indigence, dans l'insalubrité et dans l'analphabétisme. Depuis trop longtemps — faisait remarquer Jean-Paul II aux membres de la F.A.O. — le secteur agricole a été et continue à être en marge du progrès des niveaux de vie, et reste un secteur touché de façon particulièrement douloureuse par le changement socio-culturel rapide et profond de notre époque, perpétuant ainsi les injustices héritées du passé et obligeant à des migrations massives qui frustrant et déséquilibrent des individus, des familles et des sociétés. Conscient de cet état de choses, le Saint-Père a voulu apporter sa parole pleine d'affection et d'espérance aux peuples ruraux d'Afrique, les plus éprouvés peut-être dans leur travail par une terre pauvre et avare, rendue aride par la sécheresse prolongée ; à l'immense multitude des *campesinos* — la partie prédominante du continent latino-américain ; et aux *indios* du Nouveau Monde. Mais il a voulu en même temps attirer aussi l'attention du monde entier, en présentant à ce propos quelques réflexions sociales.

15. La terre est pour les hommes. Dans son discours aux *indios* et aux paysans de Cuilapán, Jean-Paul II a défini la fonction et la finalité de la propriété privée, défendant son « droit légitime », mais affirmant également qu'une hypothèque sociale pèse toujours sur elle, car les biens doivent servir à la destination générale que Dieu leur a donnée. Le Saint-Père souligne que cela vaut également au regard du monde rural et de la terre, puisque Dieu a mis la terre à la disposition de l'homme.

La terre « est un don de Dieu, un don qu'Il fait à tous les êtres humains... » : il n'est donc pas permis, parce que contraire au dessein divin, de gérer ce don de telle sorte que ses bénéfices ne soient réservés qu'à un petit nombre, tandis que les autres, l'immense majorité, en restent exclus. « Plus grave encore est le déséquilibre et plus criante l'injustice qui s'y attache quand cette immense majorité se voit condamnée, de ce fait, à une situation de carence, de pauvreté et de marginalisation ». Dans cette perspective, souligne le Saint-Père, on ne peut admettre que dans le développement social général « soient exclus du véritable progrès digne de l'homme précisément les hommes et les femmes qui vivent en milieu rural, ceux qui peinent pour rendre la terre productive, grâce au travail de leurs mains, et qui ont besoin de la terre pour nourrir leurs familles » (21).

16. Mais il ne suffit pas de disposer de terres en abondance : il faut aussi « une législation juste en matière agraire » (22), une législation qui respecte la dignité de la personne, qui serve au bien de tous et non pas uniquement de personnes privées ou de certaines minorités, une législation qui soit appliquée. Il est donc indispensable que ceux qui ont le mandat d'assurer le bien de tous, s'inspirent dans leurs décisions des plus hautes valeurs chrétiennes pour la défense de l'homme qui travaille la terre et qui, lui aussi, est engagé dans la construction d'une société plus humaine. Le principe selon lequel l'organisation sociale doit être au service de l'homme, et non pas l'homme au service de l'organisation, est un axiome de l'enseignement social de l'Église. Or, continue le Saint-Père, les initiatives à adopter dans le secteur agricole doivent être « en faveur de l'homme, que ce soit sur le plan législatif, dans le domaine judiciaire, ou encore, sur le plan de la sauvegarde des droits des citoyens » (23).

(21) « Homélie aux travailleurs de la terre », Recife, n° 4 (DC 1980/16, p. 790).

(22) *Ibid.*

(23) *Ibid.*

On sait que l'agriculteur est profondément attaché à la terre qu'il cultive. « L'arracher à son terroir, en le lançant dans un exode plein d'incertitude en direction des grandes métropoles, ou ne pas assurer ses droits à la possession légitime de la terre, c'est mépriser ses droits d'homme et d'enfant de Dieu. C'est introduire un dangereux déséquilibre dans la société ». Très significatif, à ce sujet, est l'appel qu'a lancé le Pape pour que l'on reconnaisse aux *indios* le « droit » d'habiter la terre de leurs ancêtres, qui en furent les premiers habitants et propriétaires (24).

17. Quelles seront les **applications concrètes** et urgentes que devra adopter dans le domaine rural une société qui veut être juste ? Jean-Paul II en signale quelques-unes :

- Tout d'abord, assurer toujours, à conditions égales, à la fois le progrès technique et industriel et une attention prioritaire aux questions agricoles, si indispensables de nos jours.
- Éviter de créer des situations qui lèsent la dignité des populations rurales : non seulement ces situations constitueraient une violation des droits de Dieu et de l'homme, mais elles seraient ruineuses pour la société, car elles favoriseraient d'autres initiatives inspirées par la haine et par la violence.
- Le travail est fait pour l'homme et non l'homme pour le travail ; il est donc indispensable d'assurer aux travailleurs de la terre — et de toute autre branche de la production — la possibilité d'en tirer les moyens nécessaires et suffisants pour faire face avec dignité à leurs responsabilités familiales et sociales. « Jamais l'homme n'est un simple "instrument" de production » a souligné le Pape.
- Veiller à ce que la société de consommation, non contrôlée par l'éthique, ne conduise en définitive les riches à limiter la liberté de ceux qui souffrent dans la misère et l'indigence.
- En ce qui concerne les biens de première nécessité, il faut absolument qu'il n'y ait pas de « couches sociales privilégiées ». Le Pape stigmatise la présence d'inégalités criantes dans le mode de vie, entre les milieux urbains et les milieux ruraux, et il invite tout le monde — pouvoirs publics, groupes sociaux, citoyens — à se sentir engagés dans l'effort pour les éliminer, ou du moins pour les réduire autant qu'il est possible de le faire.
- On ne peut, sous aucun prétexte, nier aux travailleurs de la terre - tout comme aux autres travailleurs — « le droit de participer et de communier, dans un esprit de responsabilité, à la vie des entreprises, aux organisations destinées à définir et à sauvegarder leurs intérêts, et même à la... transformation des structures de vie économique » (25).

Leur présence active dans les différents secteurs sociaux suppose toujours, relève le Saint-Père, « une économie au service de l'homme ». Afin que cette participation soit constructive, là où facilement se manifestent les oppositions entre intérêts collectifs et intérêts privés, entre instinct de lutte et désir de domination, « s'impose une conversion préalable des esprits, des volontés et des cœurs ; la conversion de l'homme à l'homme... dans sa plénitude transcendante » (26).

(24) Cf. « Aux *Indios* de l'Amazonie » (DC 1980/16, p. 805) ; « Homélie » de la Messe à Manaus, n° 2 (DC 1980/16, p. 791).

(25) « Homélie aux travailleurs de la terre », Recife, n° 6 (DC 1980/16, p. 91). (26) *Ibid.*

C'est là, comme nous le verrons, le point fondamental pour résoudre -à la racine les problèmes de l'injustice et arriver à une promotion et à une libération réelles de l'homme. C'est la seule voie à parcourir : la viabilité de l'avenir dépend précisément de cette conversion vers l'homme, pour en faire la raison centrale de toute technique et de tout progrès.

18. En ce qui concerne la **relation de l'homme à la terre**, Jean-Paul II remarque avec inquiétude que l'être humain, appelé par Dieu à « dominer » et à « cultiver » la terre, semble souvent ne voir dans son environnement culturel d'autre sens que celui « *de servir à un usage et à une consommation dans l'immédiate*. Au contraire, la volonté du Créateur était que l'homme entre en communion avec la nature comme son "maître" et son "gardien" intelligent et noble, et non comme son "exploiteur" et son "destructeur" sans aucun ménagement » (*Redemptor Hominis*, n° 15). Cette inquiétude n'est pas simplement écologique : tout le monde sait désormais la gravité de l'insuffisance alimentaire et la complexité, à l'échelle mondiale, des problèmes que posent l'inégalité et la diversité de la production agricole. C'est pourquoi le Pape a dit aux habitants du Zaïre : « *Votre pays se doit de satisfaire ses besoins alimentaires : les produits agricoles sont plus nécessaires que certains produits de luxe. Le développement industriel des pays africains a besoin du développement agricole* » (27). Et il a ré-exprimé la même idée au peuple brésilien : « *Mettez à profit et dominez ces ressources ; faites qu'elles rendent toujours plus en faveur de l'homme d'aujourd'hui et de demain... En ce qui concerne l'usage de la terre, on doit... payer un tribut d'austérité pour ne pas affaiblir, réduire, ou, pire encore, rendre insupportables les conditions de vie des générations futures. La justice et l'humanité l'exigent !* » (28).

Le fait de penser aux générations futures constitue le principe d'une programmation politique avisée, mais également et surtout l'expression de la conversion d'une société qui refuse l'égoïsme de la consommation sans freins, insensible aux besoins d'autrui, présents ou futurs.

19. La vision chrétienne des réalités terrestres, ancrée dans l'Absolu, induit le Saint-Père à présenter aux travailleurs, à ceux qui croient au Christ, le concept chrétien du travail, conçu comme « *une vraie vocation à transformer le monde... C'est ainsi que la personne humaine se réalise dès maintenant et contribue à l'humanisation croissante du monde et de ses structures* » (29). Cette conception part de la foi en Dieu Créateur et, parla médiation du Christ Rédempteur, arrive à l'édification de la solidarité humaine. Sans cette vision, toute construction sociale est incomplète et caduque. Si on vous disait — a clairement affirmé Jean-Paul II aux ouvriers dans le stade de Sao Paulo — que pour défendre les conquêtes du travail « *il est nécessaire de mettre de côté, et même parfois d'effacer, cette vision chrétienne de l'existence, ne le croyez pas ! L'homme sans Dieu et sans Christ construit sur le sable. Il trahit sa propre origine et sa propre noblesse* ». Afin, justement, de les encourager à prendre conscience de la dignité de leur personne et de leur travail, le Pape n'a pas hésité à dire aux travailleurs de la terre africaine — à Kisangani : « *Vous n'accepterez pas que les ruraux soient considérés comme des hommes ou des femmes de seconde zone !* ».

(27) « Homélie » à Kisangani, n° 7 (*DC* 1980/11, p. 518).

(28) « Homélie aux travailleurs de la terre », Recife, n° 7 (*DC* 1980/16, p. 791).

(29) « Discours au stade Jalisco », Guadalajara, n° 2 (*DC* 1979/4, p. 180).

Pauvres et riches

20. Le long de son *iter apostolicum*, le Saint-Père a eu l'occasion, en Afrique comme en Amérique latine, d'observer personnellement le visage macabre de la faim et d'attirer l'attention du monde sur la gravité du problème de la pauvreté extrême et sur l'utilisation sociale des richesses. En visitant les « favelas » à Rio de Janeiro et à Salvador de Bahia, c'est de ces centres névralgiques de la « géographie de la faim et de la marginalité » qu'il a voulu lancer son appel suppliant et sévère au monde de l'opulence et adresser une parole pleine d'amour aux frères pauvres, en s'inspirant de la page la plus sublime de l'Évangile.

À la lumière de la première des huit béatitudes, « Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux est à eux » (*Matthieu* 5, 3), le Pape a longuement traité du thème de la pauvreté, donnant à ses paroles la saveur même de la doctrine du Christ et l'efficacité de Sa parole.

La béatitude de la pauvreté est celle des pauvres, des pauvres en esprit. Les « pauvres en esprit » sont tous ceux qui sont ouverts aux autres : à Dieu et au prochain. À Dieu parce que conscients d'avoir tout reçu de ses mains prévoyantes ; au prochain, parce qu'ils sont les plus miséricordieux, les plus généreux et magnanimes, car « ils sont prêts à apporter une aide efficace : prêts à partager ce qu'ils ont » (30).

21. Par une conséquence logique, affirme le Souverain Pontife, les riches sont ceux qui restent « fermés à Dieu et aux hommes ». De ce fait, ils sont « hors du Royaume », ils ne reçoivent pas les bénédictions du Rédempteur, mais bien ses menaces terribles, « Malheur à vous, les riches ! » (*Luc* 6, 24), parce qu'ils utilisent leur richesse de façon égoïste, sans se soucier de ceux qui manquent du nécessaire. Le Pape explique aux travailleurs de la terre à Recife que, dans la parabole du mauvais riche, « *le Christ ne condamne pas le riche parce qu'il est riche, ou parce qu'il est luxueusement vêtu. S'il condamne fortement le riche, c'est parce qu'il ne tient pas compte de la situation de pénurie du pauvre* », parce qu'il n'en respecte pas la dignité. Bienheureux les pauvres, les pauvres en biens matériels « *qui conservent, malgré tout, leur dignité d'homme !* ». Même au sein de la richesse, ils sont aussi pauvres et bienheureux ceux-là qui savent se détacher de leurs biens et de leur pouvoir « *pour les mettre au service des nécessiteux, pour s'engager dans la recherche d'un ordre social juste, pour promouvoir les changements d'attitudes nécessaires, afin que les marginalisés puissent trouver une place à la table de la famille humaine !* » (31).

22. L'Église des pauvres — affirme le Saint-Père (32) — veut tirer de l'enseignement des béatitudes ce qui concerne *chaque homme* :

À ceux qui vivent dans la misère, l'Église annonce qu'ils sont particulièrement proches de Dieu et de son Royaume, parce qu'ils ont besoin d'aide et de réconfort, mais elle rappelle en même temps qu'il n'est permis ni à eux, ni à personne, de se réduire à la misère et d'y réduire leurs propres familles. « Dans la pauvreté il importe de conserver surtout la dignité humaine et aussi cette magnanimité, cette ouverture du cœur aux autres, la disponibilité par laquelle se distinguent précisément... les pauvres en esprit ».

(30) « A la Favela Vidigal », Rio de Janeiro, n° 2 (*DC* 1980/15, p. 755).

(31) « Homélie aux travailleurs de la terre », Recife, n° 5 (*DC* 1980/16, p. 790).

(32) Cf. « A la Favela Vidigal », Rio de Janeiro, n° 4 et 5 (*DC* 1980/15, p. 755.756).

A **ceux qui possèdent le nécessaire** et qui vivent dans une aisance relative, l'Église des pauvres dit : « *Jouissez des fruits légitimes de votre travail et de votre esprit d'entreprise, mais, au nom du Christ, au nom de la fraternité humaine et de la solidarité sociale, ne vous enfermez pas en vous-mêmes ! Pensez aux plus pauvres !... à ceux qui souffrent de la faim ! Et partagez avec eux... d'une manière programmée et systématique* ».

A **ceux qui ont du surplus** et qui vivent dans le luxe et l'abondance, elle rappelle que l'homme vaut non pas par ce qu'il « a », mais par ce qu'il « est ». Le riche ne doit pas oublier « *qu'il peut valoir (au fond de lui-même et aux yeux de Dieu) bien moins que l'un de ces pauvres et de ces inconnus* » : qu'il peut d'aventure être bien moins homme que ceux-là. Que ceux qui possèdent à profusion « *évitent de se renfermer sur eux-mêmes, qu'ils évitent l'attachement à leurs propres richesses, la cécité spirituelle... Que toute la vérité de l'Évangile... ne cesse de les accompagner. Que cette vérité les inquiète ! Qu'elle soit pour eux un avertissement continu et un défi... Si tu as beaucoup... rappelle-toi que tu dois donner beaucoup !* ».

L'Église de la première béatitude s'adresse également aux **sociétés**, aux groupes, aux couches sociales, aux systèmes, aux structures politiques, économiques, et elle leur dit : « *Faites tout, vous particulièrement qui avez un pouvoir de décision, vous de qui dépend la situation du monde, faites tout pour que la vie de chaque homme, sur votre terre, devienne "plus humaine", plus digne de l'homme ! Faites tout pour que disparaisse, au moins progressivement, cet abîme qui sépare les "excessivement riches", peu nombreux, des grandes multitudes de pauvres, de ceux qui vivent dans la misère... Faites-le en considération de chaque homme qui est votre prochain et votre citoyen. Faites-le en considération du bien commun de tous. Et faites-le en considération de vous-mêmes !* ».

23. En se définissant comme « des pauvres », l'Église exprime une *prédilection et non pas une exclusion*. Lorsqu'elle s'adresse à tous les hommes dans le langage de l'Évangile pour demander une plus juste distribution des biens, elle n'entend ni être ni devenir l'« Église d'une classe ou d'une caste » ! L'Église est universelle, c'est l'Église du mystère de l'Incarnation

Encore moins désire-t-elle servir de couverture idéologique en faveur de certains systèmes économiques d'exploitation, ni collaborer avec des mouvements qui fomentent tensions, divisions et luttes intestines. « *L'unique lutte, l'unique bataille que l'Église veut servir est la noble lutte pour la vérité et la justice* » (33), lutte qu'elle réalise « *avec le "glaive de la parole"* », en encourageant et en prodiguant les avertissements, sans jamais servir aux finalités politiques ou à la lutte pour le pouvoir.

24. A Sao Paulo, le Saint-Père a donné aux chrétiens de toutes conditions une consigne sociale. « *Heureux les pauvres en esprit ! Ces paroles sont valables pour chacun d'entre nous... Acquérir l'esprit de pauvreté, c'est cela que le Christ demande de nous. Ceux qui ont des biens doivent acquérir l'esprit de pauvreté, ils doivent ouvrir leur propre cœur aux pauvres car, s'ils ne le font pas, les situations injustes ne changeront pas... (Et) ceux qui se trouvent dans le besoin doivent, eux aussi, acquérir l'esprit de pauvreté, en ne permettant pas que la pauvreté matérielle leur enlève leur dignité humaine, car cette dignité est plus importante que tous les biens* » (34).

(33)Ibid., n° 5.

(34) « Aux ouvriers », Sao Paulo, n° 5 (DC 1980/15, p. 762).

Dans le discours prononcé à la *Favela dos Alagados*, Jean-Paul II revient sur cette idée en la développant à la lumière du principe de la *self-reliance*. Les pauvres, affirme-t-il, doivent être conscients de ne pas être simplement « *objet de bienfaisance* », mais sujets « *actifs* » dans la construction de leur destin, pouvant pleinement réaliser « *leur droit d'être les premiers artisans de leur promotion humaine* ». Ce n'est certes pas la volonté de Dieu que les pauvres vivent une vie sous-humaine ou se trouvent dans une situation de misère. Il est vrai, observe le Pape, qu'il n'est pas toujours facile de sortir de cet état de choses, et que cela ne dépend pas exclusivement d'eux : *x mais c'est vous* — insiste-t-il en s'adressant aux *favelados* — *qui devez être toujours les premiers à améliorer votre vie sous tous ses aspects. Désirer surmonter les mauvaises conditions, vous donner les mains les uns aux autres pour rechercher ensemble des jours meilleurs, ne pas tout espérer du dehors, mais commencer à faire tout votre possible, vous efforcer de vous instruire pour avoir davantage de possibilités d'amélioration : tels sont quelques pas en avant importants dans votre marche* » (35). L'aide d'autrui ne doit pas induire les pauvres à renoncer à leurs capacités d'améliorer leur sort par eux-mêmes : ils doivent essayer bien sûr d'éliminer la pauvreté, mais « *non pas pour aspirer aux richesses d'iniquité, mais à la dignité de fils de Dieu* ».

En regardant l'avenir

25. Je voudrais achever ces considérations en attirant à nouveau l'attention sur quelques observations concernant le **problème du développement**.

A Abidjan, en disant adieu à l'Afrique, Jean-Paul II a défini ce continent comme « *un vaste chantier, à tous points de vue, avec ses promesses et aussi, peut-être, ses risques* ». Pendant son séjour en Afrique, de façon paternelle mais claire, il a mis en garde les populations contre une série de problèmes qui rendent encore plus inquiète leur vie sociale et politique, tels que : l'abus et la corruption du pouvoir, les limites à la participation du citoyen à la vie politique, les luttes tribales, la marginalisation du monde rural, l'exploitation du pauvre, du travailleur, du migrant. C'est pourquoi dans ses discours le Pape a proposé une **voie africaine au développement**, qui ne reprenne pas sans esprit critique les modèles occidentaux, mais qui, sur la base de la prédominance des valeurs spirituelles dont les Africains ont une compréhension innée, devrait conduire à un humanisme transcendant, conaturiel à l'âme africaine.

26. Le premier pas vers ce développement social consiste dans la **défense de la souveraineté effective de ses peuples**. On sait que, pour obtenir leur indépendance politique, les États africains ont dû parcourir un chemin long et difficile au prix d'efforts et d'une ténacité hors pair. Si l'autodétermination est un droit que l'on doit revendiquer pour chaque peuple au nom de la justice et de la dignité nationale, elle exige en même temps que l'autorité de l'État sur son propre territoire, avec la participation réelle des citoyens, puisse jouir d'une liberté complète et légitime, à tous les niveaux de la vie politique et sociale, autant intérieurs qu'extérieurs. « *C'est avec un étonnement empreint de tristesse que l'on constate que ce continent est... marqué par des influences dirigées de l'intérieur ou de l'extérieur, sous couvert d'aide économique souvent, en réalité dans la perspective d'un intérêt qui n'a de vraiment humanitaire que son étiquette* » (36).

(35) « A la *Favela dos Alagados* », Salvador de Bahia, n° 3 (DC 1980/16, p. 788).

(36) « Au Corps diplomatique accrédité à Kinshasa », n° 5 (OR (quotidien), 5-6 mai 1980, p. 3).

Ces situations peuvent donner lieu à des formes de violence, voilées ou ouvertes, entre Nations et entre groupes ethniques. « *Cela n'est pas digne de l'homme* a dit Jean-Paul II au Corps Diplomatique à Kinshasa et *cela n'est pas digne en particulier de l'homme africain qui a le sens de ce qu'on appelle, je crois, la palabre, c'est-à-dire de la confrontation loyale par la conversation et la négociation* ».

27. La **sauvegarde de l'identité culturelle africaine**, nationale, et continentale, constitue le deuxième pas. Le Saint-Père a exhorté les Africains à être eux-mêmes ; à trouver parmi les nombreuses possibilités celle qui aboutit à un développement « authentiquement africain » en ce qui concerne le choix fondamental pour l'homme. Où que l'on aille, se réjouit le Saint-Père, on peut admirer *une entreprise considérable en faveur du développement... du progrès de l'homme et de la société* ». Il souligne notamment la valeur des **racines africaines** pour la réalisation de ce développement social et moral à la mesure de l'homme et d'une façon originale. Si l'Afrique veut rester fidèle à elle-même, « *de jour en jour elle doit devenir toujours plus fidèle à son propre héritage, non pas pour une raison d'opposition ou d'antagonisme envers d'autres, mais parce qu'elle croit à la vérité sur elle-même* » (37). Seule la sauvegarde de son identité, fondée sur les valeurs authentiques de son peuple, lui permettra de bâtir les fondements d'un développement réussi. Au Ghana en particulier, le Pape a insisté sur ce point : « *Je dis... au Ghana et à toute l'Afrique : préservez votre culture ; permettez-lui de s'enrichir par des échanges avec d'autres cultures, mais ne la laissez pas mourir. Gardez-la vivante, et offrez-la comme votre contribution à la communauté mondiale.* »

28. Le **refus d'une conception erronée du progrès** constitue le troisième pas. Pour atteindre le progrès, l'Afrique doit encore parcourir un long chemin : les méthodes peuvent être diverses, mais il faut à tout prix refuser les conceptions erronées provenant d'idéologies étrangères à l'âme africaine. A plusieurs occasions, le Pape s'est senti le devoir de mettre en garde contre ce risque les peuples africains, qui ont un sens si profond de la communauté. Il les a invités à cultiver ce sens d'une façon authentiquement chrétienne, sans se laisser influencer par les courants matérialistes ou de consommation. Le véritable modèle de progrès - a-t-il affirmé au Zaïre n'est pas celui qui exalte uniquement les valeurs matérielles, mais celui qui reconnaît la priorité des valeurs spirituelles.

29. **Paix, justice et réformes sociales** sont par contre, selon Jean-Paul II, les conditions indispensables qui doivent guider l'**Amérique latine**, « *le continent de l'espérance* », vers un avenir de bien-être et de progrès. Dans ce but, chaque nation latino-américaine devra tout d'abord considérer de son devoir de *conserver la paix et la sécurité intérieure*. Une paix assurée et sereine est la « *base du travail commun et (l')engagement de tous pour le progrès et le bien-être communs* » (38). Toutefois, comme il l'a fait remarquer en s'adressant au Corps diplomatique à Brasilia, chaque nation doit « mériter » cette paix en assurant le bien commun et le respect des droits de l'homme. Toutes les sociétés, nationales et internationales, seront jugées par Dieu et par l'Histoire sur la base de ce comportement. Les peuples considèrent que le droit à la paix et à la sécurité est une exigence fondamentale pour un développement harmonieux des généra-

tions présentes et futures. En effet, la paix passe par le développement solidaire et non pas par l'accumulation des armes ou l'incitation à la révolte.

Le bien commun exige que *la société soit juste* ; en effet, une société sans justice est menacée de l'intérieur et sa paix est en danger, car celle-ci est *opus justitiae*. Or, celui qui réfléchit sur la réalité latino-américaine telle qu'elle se présente actuellement — fait remarquer très concrètement le Saint-Père — « *ne peut que tomber d'accord avec cette affirmation : la réalisation de la justice sur ce continent se trouve placée devant un clair dilemme ou elle s'effectue à travers des réformes profondes et courageuses, selon des principes qui expriment la suprématie de la dignité humaine, ou elle s'effectue... par les forces de la violence* » (39).

30. Si l'on veut éviter de faire des choix inconsidérés ou désastreux, il faut tout d'abord restituer et reconnaître aux peuples d'Amérique latine leur « *juste responsabilité sur tous les biens qu'ils ont reçus de la nature* », et ensuite leur permettre de « *mener leur développement conformément à leur esprit propre* » (40) contre toute forme voilée de néo-colonialisme. L'objectif de ces réformes audacieuses et novatrices ne pourra être exprimé uniquement à travers la collectivisation des moyens de production — qui devient une véritable et unique force capitaliste lorsqu'elle se concentre dans les mains de l'État — : mais il devra surtout être celui « *de permettre l'accès de tous à la propriété, puisque celle-ci constitue, d'une certaine façon, une condition indispensable de la liberté et de la créativité de l'homme, ce qui lui permet de sortir... de l'aliénation (et) de collaborer avec le bien commun* » (41).

Que vienne donc le progrès, souhaite le Pape ! Non pas le progrès qui menace d'étouffer l'homme, mais celui qui l'élève dans sa dignité, du fait qu'il représente le résultat d'un processus de développement intégral.

Pour la construction d'une société à la mesure de l'homme, pour la création de la civilisation de l'amour, l'Église offre aux peuples du Tiers-Monde son entière collaboration, mais elle attend également de leur part une volonté ferme, un engagement total et désintéressé. Elle leur dit : « *N'ayez pas peur d'aller de l'avant !... Un monde nouveau doit surgir, au nom de Dieu et de l'homme ! Ne reculez pas !... Vous êtes appelés à édifier l'avenir (de vos pays), un avenir de paix, de prospérité et de concorde* » (42).

31. Cependant, cela ne suffit pas, observe le Saint-Père : il est nécessaire de mettre en œuvre **au sein de la Communauté internationale l'aide réciproque** par laquelle chaque partie apporte sa contribution constructive au progrès de l'humanité. Les pays riches pourront eux aussi bénéficier de cette solidarité. « *Les nations plus anciennes et économiquement plus avancées — disait-il au Président du Ghana — ne s'aperçoivent pas que les pays jeunes ont beaucoup plus à offrir que le simple partage de leurs ressources naturelles ou la possibilité d'être un marché ouvert pour l'écoulement des produits des nations industrialisées* ». Lors de son voyage en Afrique, il a affirmé à plusieurs reprises que « *l'Afrique a quelque chose de spécial à offrir* » à un monde qui laisse entrevoir des signes de fatigue et d'égoïsme : le patrimoine de ses valeurs humaines,

(39) « Aux bâtisseurs de la société pluraliste », Salvador de Bahia, n° 9 (DC 1980/15, p. 778).

(40) « Aux ouvriers », Monterrey, n° 4 (DC 1979/4, p. 190).

(41) « Aux Évêques du Brésil », Fortaleza, n° 6, 9 (DC 1980/16, p. 804).

(42) « Aux bâtisseurs de la société pluraliste », Salvador de Bahia, n° 9 et 2 (DC 1980/15, p. 774 et 772).

(37) « Au Corps diplomatique accrédité à Nairobi », n° 11 (DC 1980/11, p. 529).

(38) « Au Président de la République du Brésil », n° 6 (DC 1980/15, p. 737).

culturelles et spirituelles authentiques. Cette même affirmation vaut également pour le continent latino-américain.

PARA onde vais ? " C'est à partir de la réponse à cette question que le Pape, en regardant le présent, a indiqué aux peuples, non seulement du Brésil, mais de toute l'Amérique latine, *la nouvelle voie qui conduit à une société juste et humaine, à la lumière de la première béatitude*. Sa parole a rempli de joie les coeurs généreux et ardents des habitants de ce continent. Le peuple surtout a chanté son espérance à celui qu'il a surnommé « *Joao da Deus* ».

Quelques mois auparavant, l'immense Afrique elle aussi, t l'Afrique de la pauvreté » avait offert au Pape et au monde le *même* spectacle de joie. Les peuples de la t négritude » ont dansé pour le Pape. Ce n'était pas, comme on l'a relevé, du folklore : ils ont dansé pour l'avenir du monde, pour un monde plus humain et plus chrétien.

Cardinal Bernardin GANTIN

Bernardin Gantin, né en 1922 à Toffo, archidiocèse de Cotonou (Bénin). Prêtre en 1951. Études de théologie et de droit canon à Rome. Évêque auxiliaire de Cotonou en 1956, archevêque en 1960. Cardinal en 1977. Président de la Commission pontificale *Iustitia et Pax* et du conseil pontifical *Cor Unum*. Président délégué au Synode en 1980.

Peter SCHMIDT

La joie de croire

Dieu n'est pas un objet que la raison peut démontrer, mais la source de la seule joie qui nous donne une raison objective de vivre.

CE bref article se propose simplement de soulever une question, question qui n'intéresse pas seulement les théologiens, mais, implicitement du moins, chaque croyant qui veut être témoin du Christ. Au cours d'une conversation ayant trait à la possibilité de fonder sa foi et d'en rendre compte dans le monde, un jeune professeur, profondément croyant, fit la remarque suivante : « Pourquoi demande-t-on toujours de prouver Dieu ou la foi ? Je crois qu'on ne peut communiquer aux autres que sa propre joie ». Cette réflexion touche au cœur de ce que nous appelons l'apologétique chrétienne. De quoi en effet le croyant peut-il rendre compte devant « les autres » ? Et sur quelle base peut-il fonder sa foi ? Ces deux questions sont intimement liées. Elles ont en outre de l'importance pour chaque chrétien, car il s'agit du visage humain de l'Église dans le monde, et de sa vocation missionnaire.

On connaît l'histoire pénible et, il faut bien l'avouer, souvent jalonnée d'échecs, des « preuves » de la foi. Il n'est pas nécessaire d'en retracer ici les étapes. Notons brièvement que l'Église a souvent été amenée à vouloir prouver son message par des preuves « objectives », c'est-à-dire extrinsèques, et qui répondaient à d'autres structures que la foi. C'était trop souvent méconnaître la spécificité de l'acte de foi, et oublier que son objet dernier, Dieu, est irréductible à une quelconque charpente rationnelle, aussi élaborée soit-elle. L'approche extérieure du problème de la foi a prouvé, de fait, sa faillite, par l'éternelle impossibilité de convaincre ceux qui ne croient pas.

Lorsqu'on écoute parler les gens, on se rend compte que ce ne sont pas tellement les preuves dites classiques — mais qui en réalité ne le sont pas —, ni les longs raisonnements qui leur révèlent le bien-fondé de la foi. Ce qui est en mesure d'impressionner l'homme qui se situe en dehors de la foi chrétienne, ou qui doute, c'est la *joie* du vrai croyant, de celui qui dit avoir rencontré Dieu dans le Christ, et qui reste ébloui de cette rencontre : qui en vit ! Voilà un point capital. A première vue, le bien-fondé de l'acte de foi apparaît avant tout dans le pouvoir transformateur qu'exerce la foi sur celui qui croit. Pareil « phénomène » tient beaucoup plus du fondement intrinsèque de l'amour (l'amour réciproque ne se prouve pas par des arguments qui lui sont extérieurs) ou de l'expérience du

beau (qui trouve son fondement dans l'émotion esthétique) que de la conclusion d'un raisonnement discursif (1).

La joie dont nous parlons ici ne se situe pas exclusivement, ni même principalement, au niveau de la psychologie ou de l'émotion. Nous entendons conférer au terme un sens plus large. Cette joie est une attitude vitale englobant tous les niveaux de l'existence. Elle est comme l'humus sur lequel l'homme vit son être de manière positive, heureuse au sens le plus profond du terme. Cette joie est la dimension nouvelle qui émane de la certitude d'avoir trouvé, perçu — ou mieux : reçu — le sens ultime de la vie. Dieu, le Christ deviennent sens, âme de l'existence. La joie du croyant est la joie de vivre une vie ouverte sur une promesse d'avenir absolu. Elle est la joie qui consiste à vivre sa vie, non pas dans la perspective d'une impasse finale, mais dans la promesse de la voir déboucher sur une plus grande, plénitude. Même dans le désert, la vie est vécue comme le cheminement vers une Terre Promise. Tout en étant la force motrice de la vie, cette joie est profondément « passive » elle est réponse à un Amour absolu qui se donne en premier à l'homme. Elle est la certitude de se savoir aimé. La joie du croyant a ceci de particulier, qu'elle grandit à mesure qu'il s'y engage. N'est-ce pas ici la grande leçon que nous donnent les saints de l'Eglise ? Là aussi, la foi se rapproche de l'ordre de l'amour et de l'esthétique.

La joie de croire est le résultat d'une rencontre. Elle transforme l'existence de celui qui croit, et, *de l'intérieur*, procure un fondement valable à l'acte de foi. Celui qui a rencontré le Christ ne cherche plus tellement à justifier son attitude par des arguments qui se situent en dehors de cette rencontre, tout comme la certitude de se savoir aimé ne cherche plus de preuves en dehors de soi-même. Là où le message du Christ devient vraiment la Bonne Nouvelle, l'homme a trouvé, pour sa vie d'homme, le fondement de sa foi. Tout chrétien conscient en a sans doute fait l'expérience. Dans la recherche d'un fondement de sa propre foi, il y a une part capitale de décision, de choix. J'engage ma vie en réponse à l'espérance que j'ai perçue dans le message qui me parvient. Très à propos, E. Schillebeeckx a écrit : « *L'homme ne donne pas son assentiment au message révélé à cause d'une saisie intellectuelle ou à cause de l'évidence intrinsèque de la réalité salvifique qui se présente à lui et qui l'invite à l'assentiment... Croire est de par sa nature une attitude existentielle de l'homme dans sa totalité, confronté au sens ultime de sa vie. C'est à partir de là que l'on peut comprendre l'assentiment de la raison à la réalité qui se présente, en dépit de la non-évidence intrinsèque de celle-ci* » (2).

Tout ceci est lourd de conséquences. En premier lieu, « rendre compte de la foi devant la raison humaine » suppose un sens plus large du concept de « raison ». En effet, le chrétien « doit toujours être prêt à la défense contre quiconque lui demande raison de l'espérance qui est en lui » (1 Pierre 3, 15). Mais cela revient à rendre compte d'une réalité dont il est pleinement conscient qu'elle dépasse sa raison. « Défendre la foi » consiste même à montrer (de manière existentielle, et donc plus large que par simple raisonnement logique) qu'il n'est pas déraisonnable, ni indigne de l'homme adulte et, libre, d'engager son existence dans la confiance en une réalité qui transcende celle-ci, et, en la dépassant, la fonde et la porte. Rendre compte de sa foi, cela ne signifie-t-il donc

(1) Nous sommes en effet convaincu que l'acte de foi, bien qu'étant *sui generis*, est plus apparenté aux deux premières expériences qu'à la troisième. Néanmoins, l'acte de foi concerne l'homme dans sa totalité. Il le touche donc aussi dans sa raison discursive.

(2) E. Schillebeeckx, *Openbaring en Theologie*, Bilthoven, Nelissen, 1964, p. 77.

pas aussi : témoigner par sa façon de vivre qu'il est très « raisonnable » de ne pas déifier la raison humaine quand il s'agit de trouver le sens de la vie ?

En second lieu, il faut remarquer que le caractère propre de la foi nécessite en un certain sens l'absence de preuves purement objectives. S'il en était autrement, l'objet matériel et formel de la foi ne serait plus Dieu, qui est l'inobjectivable par définition. Un Dieu pouvant être démontré comme objet du savoir humain — c'est-à-dire tombant sous les limites de la connaissance humaine — ne serait certainement pas Dieu. Et, qui plus est, l'acte de foi ne serait plus vraiment un acte libre. En effet, pour que l'acte de foi soit humainement fondé, il faut qu'il soit toujours et essentiellement libre. Nous entendons par là que l'assentiment du croyant ne pourrait être le fruit exclusif d'une conclusion rationnelle contraignante, Qu'est-ce à dire ? « Rendre compte de la foi » n'aurait aucun sens si par là on enlevait ce qui lui confère son caractère propre : celui précisément d'être *foi*. Une preuve de la foi qui rendrait la foi superflue, n'en est pas une (3) !

L'assentiment de la raison humaine à ce que lui propose la foi ne peut jamais être de même niveau que l'assentiment à une proposition comme « la terre est une sphère » ou « un carré comprend quatre angles ». Dans les propositions précédentes, l'assentiment de la raison n'est plus libre, en ce sens que ne pas les accepter équivaut à nier une évidence, ce qui revient, à la limite, à nier les lois mêmes de la raison humaine. Évidemment, on est « libre » de croire ou non que la terre est sphérique, mais cette liberté n'est qu'apparente pour la raison humaine. Le mot « croire » n'a d'ailleurs pas du tout le même sens ici que celui qu'il faut lui prêter dans le problème qui nous intéresse. Pour que l'acte de foi reste lui-même, tout en étant fondé « raisonnablement », il faut que l'homme puisse toujours ne pas croire, et demeurer homme raisonnable (5). Ici toute apologétique bute sur un noyau inaltérable dans la foi : le choix de l'homme qui engage sa confiance vitale dans cette réalité qui lui fait percevoir le sens ultime de sa vie.

POURTANT on aurait tort de croire que la reconnaissance de la dimension intérieure, et subjective, si essentielle soit-elle, apporte comme par miracle la solution au problème du fondement de la foi. Dans une culture comme la nôtre, où le réalisme philosophique et la métaphysique de l'être sont mal vus, il y a toujours la tentation de confondre « fondement intérieur de la foi » avec

(3) Dans son livre *Jésus le Christ*, W. Kasper fait judicieusement remarquer que les apparitions du Christ ne peuvent pas être interprétées comme dispensant les apôtres de croire. La résurrection du Seigneur est, chez eux aussi, matière de foi ! (o.c., Cerf, Paris, 1977 p. 155; 166). L'auteur dénonce par là un mauvais usage apologétique de la résurrection, usage qui, malheureusement, a été très courant dans l'Eglise.

(4) Ceci touche au problème de l'autonomie du monde et de la façon dont il faut penser sa relation avec Dieu. On peut en principe penser la structure entière de l'univers, sans déboucher nécessairement sur Dieu comme clé de voûte. En ce sens, Laplace avait raison : on n'a pas besoin de cette « hypothèse ». Dieu n'est jamais la conclusion immédiate d'une analyse de la structure du monde.

(5) Je pense ici à l'histoire racontée par M. Buber, au sujet de la dispute entre un pieux juif et un rationaliste. Celui-ci, rendant visite au juif dans l'intention de ridiculiser sa foi par des arguments rationnels, l'entend dire tout à coup, pensif : « C'est peut-être vrai quand même ». Ce terrible mot « peut-être », raconte Buber, brisa toute l'assurance du rationaliste. (M. Buber, *Werke*, t. 3, München-Heidelberg, 1963, p. 348). J. Ratzinger cite ce texte dans son livre *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Mame, Tours, 1969, p. 12.

« conviction personnelle », voire « subjectivisme ». Nous arrivons ici à notre propos principal.

L'acte de confiance, trouvant son fondement en soi, fait surgir de nouvelles questions. Ces questions se posent précisément là où nous comparons la position du croyant à celle de l'humaniste athée. L'on se rend compte, en dialoguant avec des hommes qui, honnêtement, sont convaincus de ne pouvoir croire en Dieu ou au Christ, que leur « mécanisme apologétique » est très parallèle à celui du croyant. Il s'agit, là aussi, d'une option fondamentale, d'un choix qui engage la vie, non pas sur des bases rationnellement prouvées (5), mais à cause de la perception d'un sens profond de l'existence.

L'athéisme humaniste considère la foi en Dieu comme un obstacle à l'épanouissement humain et à l'accomplissement de l'histoire, dont la fin est de construire un monde nouveau qui soit le produit de l'agir humain. L'objet de l'espérance humaine est l'homme et sa liberté. Par liberté, on entend ce qui permet à l'homme d'être pleinement lui-même, autonome, libre de tout ce qui pourrait entraver l'accomplissement de son être historique. Dans cette perspective d'espérance intramondaine, la Providence d'un Dieu tout-puissant apparaît comme le facteur destructeur par excellence de la liberté humaine. La Providence divine élimine la responsabilité de l'homme vis-à-vis de son devenir historique, tandis que l'espérance d'un au-delà renvoie le but final de la vie à un deuxième étage. Le monde n'est plus qu'une antichambre, l'histoire, un examen d'entrée : l'essentiel est ailleurs. Cela signifie que l'agir humain dans l'histoire n'a pas les résultats historiques pour véritable objet de son espoir. Mais alors, à quoi bon construire un monde meilleur, si ce monde n'est pas ce que je dois espérer ? La religion apparaît comme l'opium suprême de l'homme, comme la fuite devant l'invitation historique du cosmos humain. Si l'agir en ce monde perd son sens final (puisque Dieu a tout réglé d'avance), dit l'athée, c'est la vie même qui se retrouve être sans signification. Il faut donc bien que Dieu disparaisse, même si cette disparition est douloureuse. Il y va de la vie de l'homme. Ainsi l'option pour l'athéisme provient du fait que l'homme, prenant conscience de sa responsabilité historique, perçoit un sens plus profond pour son existence dans une vie sans Dieu, plutôt que dans une vie où Il occupe la première place.

CE que nous venons de dire n'est pas du tout nouveau. Pourquoi le rappeler ? C'est pour montrer que la position de l'athée devant son engagement humaniste révèle une structure très proche de la position du croyant. Il s'agit bien, chez lui aussi, d'une intuition fondamentale, portée par une espérance eschatologique. Chez lui aussi, l'engagement résolu semble apporter la confirmation de la justesse de son choix. Il voit le monde changer sous ses mains. L'instrument qui s'appelle Dieu s'avère de moins en moins nécessaire pour le progrès de l'humanité. Est-ce que l'expérience de l'inutilité pratique de Dieu (« on vit bien sans Lui ! ») ne porte pas en elle-même le fondement du choix athée ?

On voit clairement la difficulté. Bien que souvent sentie confusément, elle n'échappe pas aux chrétiens qui vivent en contact journalier avec tant de gens pour qui le regard normal sur le monde est un regard privé de foi. Surgissent alors ces questions, multiples, crucifiantes parfois pour le chrétien : si l'incroyant est honnête, pourquoi le blâmer de son incroyance, s'il est vrai que la foi trouve son

fondement dans le choix même de l'homme ? Mon collègue athée n'est tout de même pas plus mauvais que moi ? Ou : quelle est la valeur des autres convictions religieuses ? Et en fin de compte : est-ce qu'il y a bien *une* Vérité ? Le relativisme religieux de la jeunesse contemporaine, les questions anxieuses de tant de chrétiens concernant le bien-fondé de leur foi (sans parler de ses revendications de vérité absolue) sont autant de symptômes de l'incertitude provoquée par une apologétique qui met uniquement en valeur l'approche subjective de la confiance.

Le problème rebondit. La conviction d'avoir trouvé un sens ultime à la vie suffit-elle à fonder la foi ? La joie dont nous parlions plus haut, est-elle une base valable ? Il ne suffit pas de dire : je crois, et je me trouve bien dans ma foi, donc elle est fondée. C'est précisément le raisonnement des sectes ! Si ce raisonnement suffisait à lui seul, il n'y aurait plus aucun critère possible pour juger de la valeur intrinsèque de la foi ou au contraire de l'athéisme. « Chacun son goût » deviendrait le critère absolu de la vérité...

La situation même du chrétien dans le monde d'aujourd'hui renvoie donc l'apologétique vers les questions sur le fondement objectif de la Vérité et de l'être. Qu'on nous comprenne bien : nous ne voulons pas ici enlever à la foi ce qui lui est propre : ce don de soi-même, dans la confiance qui est le fruit d'une rencontre. Mais ce caractère subjectif ne doit pas faire tomber le croyant dans le subjectivisme. La joie que le croyant communique aux autres ne se suffit pas à elle-même : elle ne peut se construire sur une réalité fautive, sans risquer de devenir un leurre (6). Chercher les bases objectives de la foi ne signifie pas :

(6) N'est-ce pas aussi un peu le raisonnement « platement réaliste » de saint Paul, lorsqu'il écrit : « Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide, vide aussi votre foi... » ? (1 Corinthiens 15, 14).

ABONNEMENTS Un 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris
an (six numéros) tél. : (1) 527.46.27
 C.C.P. 18.676.23 F Paris

France : 100 FF

Étranger : 110 FF (par avion : 120 FF)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB (« Amitié Communio »,
 rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

Canada : 28 \$1 « Revue Communio-Canada »,
 698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1 X 3J9)

Abonnement de parrainage (en plus de son
 propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB,
 22\$; par avion : 100 FF (ou leur équivalent)

Abonnement de soutien à partir de
 150 FF, 1200 FB, 70 FS, 36 \$, etc.

Supplément Le Courrier de Communio
 (quatre numéros par an) : 30 FF ;
 étranger : 35 FF ou leur équivalent.

Le numéro : 18 FF en librairie, ou 5.50 \$;
 20 FF, ou 6 \$, ou leur équivalent
 en expédition franco.

Les abonnements partent du dernier
 numéro paru (ou de celui indiqué sur
 le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre
 la dernière enveloppe et la somme de
 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire
 lisiblement nom, adresse et code postal.

Dans toute correspondance, joindre si
 possible la dernière enveloppe, ou
 rappeler le numéro de l'abonnement.

Adresses des autres éditions
 en page 2 de couverture.

Bulletin d'abonnement :
voir au dos page 96.

faire de Dieu un objet. Il s'agit plutôt de rendre compte d'une réalité qui, sans être objectivable, dépasse et fonde notre réalité à nous, et qui donc se communique à nous comme la seule base ultime de toute décision, de tout engagement, de toute joie. Rendre compte de cette réalité qui, à l'intérieur même de notre existence vécue, se laisse rencontrer comme le fondement le plus « objectif » de notre vie et de notre vérité, n'est-ce pas cela, rendre compte de... Dieu ?

Peter SCHMIDT

Peter Schmidt, né à Gand en 1945. Études de philologie classique à Louvain, de théologie à Gand et à Rome ; prêtre en 1971. Professeur de théologie dogmatique et de langues bibliques au séminaire diocésain de Gand. Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue néerlandaise.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F75016 Paris

pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B5000 Namur

pour le Canada : « Revue Communio-Canada », 698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

N O M •

Adresse complète •

Code postal : Ville et pays •

(1) **Nouvel** abonnement, à partir du tome : , n° inclus (voir ci-

ré-abonnement (numéro de l'abonnement :

y compris le supplément **Le Courier de Communio**.

Règlement : (voir tarifs au dos, p. 95).

par (1) : CCP, mandat-carte, chèque bancaire, espèces.

Date •

1981 Signature :

(11 Cochez les cases. Merci.

Prochains numéros

MAI-JUIN 1981

« **VARIA** » - Mgr Paul Poupard, Lothar Roos, Jan Bots, Yves Congar, James Hitchcock, Archiprêtre L. Voronov, etc.

tome VI (1981)

4. la vie consacrée
5. qu'est-ce que la théologie ?
6. le simple prêtre

tome VII (1982)

1. la Résurrection
2. le plaisir
3. le dimanche
4. la femme
5. la confirmation
6. l'art

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
 2. mourir
 3. la création
 4. la fidélité
 5. appartenir à l'Église
 6. les chrétiens et la politique
- Z exégèse et théologie 8.
l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, « né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Église
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'Eucharistie
6. la prière et la présence (l'Eucharistie - II)

tome III (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

tome VI (1981)

1. « descendu aux enfers »

Seuls sont encore disponibles les n° 3 et 4 du tome III, les n° 5 et 6 du tome IV, les n° 5 et 6 du tome V et le n° 1 du tome VI.

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27). Merci.

Dépôt légal : premier trimestre 1981 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018, Paris, tél. (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.