

Ignoré ou méprisé, l'enseignement social de l'Eglise

par Pierre EMONET

Tout le monde a entendu parler de l'enseignement de l'Eglise sur la morale sexuelle, mais la plupart ignorent superbement son enseignement sur le comportement social. Certains se montrent même agacés dès qu'on l'évoque. Comme si le capitalisme sauvage, la guerre, les dictatures de tout poil, le mépris des droits de l'homme et l'exploitation des plus faibles importaient moins au salut que certains commandements plus présents à la conscience mal formée de nombreux chrétiens. En parcourant ce panorama de l'enseignement des papes, on n'oubliera pas l'énorme contribution des évêques nationaux traitant de points plus particuliers.

La foi chrétienne est nécessairement sociale. Ce n'est pas l'expérience mystique individuelle qui caractérise le chrétien, mais bien son appartenance à un groupe, à une *communión*. Ce terme, par lequel l'Eglise aime à se définir, désigne la communauté des baptisés et... le partage des biens matériels.¹ La division ou l'exclusion apparaissent dès lors comme les pires des maux qui mettent en danger l'existence même de l'Eglise.

Si les « problèmes sociaux » préoccupent la communauté chrétienne dès les débuts déjà,² c'est surtout à partir du XIX^e siècle que l'Eglise développera son enseignement social. Les problèmes posés par la société industrielle, la production des biens de consommation, les nouvelles formes de travail et de propriété en constituent le fil conducteur. On parlait alors de *la question ouvrière*, premier symptôme partiel d'un mal récurrent plus vaste, identifié aujourd'hui avec le phénomène de *l'exclusion*. C'est lui qui constitue le mobile qui relance sans cesse la réflexion de l'Eglise,

de la première encyclique sociale de Léon XIII, *Rerum Novarum* (15 mai 1891), jusqu'à celles de Jean Paul II, *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) et *Centesimus annus* (1991). Entre temps, les circonstances de la vie économique et sociale ont profondément changé mais les problèmes de fond sont restés les mêmes et les solutions proposées relèvent de principes identiques.

Défense du prolétariat

Avec l'encyclique *Rerum novarum* (1891), Léon XIII élève la voix pour *sauvegarder la vie et les intérêts de la classe ouvrière aux prises avec la misère*. Les remèdes proposés ne manquent pas d'audace : le droit d'intervention de l'Etat, la protection du travail, le droit de grève, les syndicats comme lieux collectifs d'engagement et de solidarité, les conditions d'un juste salaire, autant d'exigences qui constituent de fait une claire critique du capita-

lisme. Bien que ces mesures rejoignent, en partie du moins, celles préconisées par les socialistes, le pape écarte toute possibilité de collaboration avec le socialisme anticlérical et athée. Réveillés par l'encyclique, des militants laïques, émancipés de la tutelle cléricale, se lèvent pour poursuivre et développer l'œuvre de quelques pionniers comme Ozanam, en France, ou Kolping, en Allemagne.

Quarante ans plus tard, Pie XI s'engage à son tour pour la classe ouvrière, victime *abandonnée et presque méprisée* de l'industrialisation. Son encyclique *Quadragesimo anno* (15 mai 1931) rappelle que le prolétariat n'est pas composé seulement des ouvriers et qu'il faut y ajouter *la puissante armée des salariés ruraux réduits aux plus étroites conditions d'existence et privés de toute perspective d'une participation à la propriété du sol*. Dans cette perspective, le droit à la propriété privée est longuement discuté. Loin d'être un absolu, il est limité par la destination universelle des biens terrestres et les besoins de l'humanité. Face à l'injustice du capital, l'action des syndicats et des associations ouvrières est proposée comme un moyen efficace de défense. Les transformations du socialisme, dont une partie plus modérée se montre moins intransigeante au sujet de la lutte des classes et de la suppression de la propriété, n'empêchent pas que catholique et socialiste soient des termes contradictoires.

Avec Jean XXIII, le regard s'élargit pour embrasser l'ensemble du monde. Une nouvelle cause d'exclusion est signalée, le sous-développement de certains pays et régions (*Mater et magistra*, en 1961, et *Pacem in terris*, en 1963). Outre les thèmes déjà abordés du capital et de son rapport au travail, revus en fonction de situations nouvelles, les relations entre accroissement démographique et développement économique, la communauté politique, les relations internationales et l'organisation de la communauté mondiale font désormais partie de la réflexion de l'Eglise.

Grande nouveauté : rompant avec la sévérité de ses prédécesseurs envers le socialisme, Jean XXIII ose aborder avec sympathie le thème de la «socialisation». Son successeur, Paul VI, poursuivra sur la même lancée avec *Populorum progressio* (1967), consacrée plus directement au développement des peuples : *Le développement est le nouveau nom de la paix*, tandis que dans la lettre apostolique *Octogesimo anno* (1971), publiée à l'occasion de l'anniversaire de *Rerum novarum*, il dénonce les aberrations d'une certaine *urbanisation* (exode rural, entassement dans les grandes agglomérations, expansion industrielle non contrôlée) qui produit de nouvelles catégories de personnes marginalisées : les jeunes, les femmes, les victimes des mutations, ces nouveaux pauvres que sont les personnes handicapées et les inadaptés, les vieillards, les marginaux d'origines diverses.

Critères de l'injustice

Après un siècle de luttes et de lois sociales, où l'on croyait avoir accédé à un état socialement plus juste, la globalisation de l'économie de marché dénature à nouveau le travail en réduisant le travailleur à l'état de marchandise. Les marchés financiers posent à nouveaux frais la question du capitalisme, de la légitimité de la propriété du capital et de sa relation au travail. Jean Paul II a maintes fois abordé ces questions (discours à Puebla, Medellin, Santo Domingo, et encycliques *Laborem exercens*, en 1981, *Sollicitudo rei socialis*, en 1987, et *Centesimus annus*, en 1991).

Pour Jean Paul II comme pour ses prédécesseurs immédiats, les frontières de l'injustice ne correspondent pas seulement à divers types de sociétés : capitaliste et marxiste, collectiviste et individualiste, ou aux clivages Nord-Sud, Occident-Orient. Elles passent à l'intérieur même de ces



L'Eglise s'est engagée en faveur de la classe ouvrière.

sociétés. Dans les pays les plus riches comme dans les régions sous-développées, on voit apparaître un véritable quart-monde. Dans *Sollicitudo rei socialis*, Jean Paul II se penche sur les indices de cette situation regroupés en trois catégories : les indices socio-économiques (production, distribution des vivres, hygiène, santé et habitat, eau potable, conditions de travail, durée de vie, etc.), les indices culturels (analphabétisme, difficulté ou impossibilité d'accéder à un niveau supérieur d'instruction, incapacité de participer à la construction de son pays, diverses discriminations comme celles fondées sur la race, la religion, etc.), les indices juridiques (droits politiques, d'expression, droit à l'initiative économique, droit des minorités, etc.). A la lumière de ces critères, des situations nouvelles sont abordées : le libéralisme et l'économie de marché, la question des droits de l'homme, la liberté démocratique.

Dans quelle mesure le libéralisme économique est-il acceptable ? Paul VI, qui s'était posé la question dans *Populorum progressio* (n° 58), avait proposé un critère. La règle du libre échange a certes des avantages, à condition que les partenaires ne se trouvent pas dans des conditions trop inégales de puissance économique. Dans le cas contraire, les prix qui se forment « librement » sur le marché entraîneraient des résultats iniques. La solution peut alors paraître résider dans la socialisation et l'étatisation des moyens de production. Jean Paul II y est d'autant plus attentif qu'il a vécu dans ce système. Le fait que les moyens de production deviennent la propriété de l'Etat ne signifie pas par lui-même que cette propriété est « socialisée ». A l'injustice d'un groupe de propriétaires privés peut succéder celle de l'Etat (*Laborem exercens*, n° 14). Il ne faudrait pas pour autant y trouver un prétexte pour justifier le capitalisme.

Jean Paul II préconise que les biens de production et le travail ne soient pas séparés, mais que la propriété elle-même soit au service du travail sans exclure la socialisation de certains moyens de production. Le pape ne condamne pas totalement le capitalisme à visage nouveau engendré par l'économie de marché, à condition qu'il soit encadré par les pouvoirs publics. Il salue le marché libre comme *l'instrument le plus approprié pour répartir les ressources et répondre efficacement aux besoins* (*Centesimus annus*, n° 34). Encore faut-il qu'il puisse satisfaire aux besoins essentiels de l'homme qui dépassent de loin les seules prestations économiques. Au cas où il dégénérerait en une concurrence sans limites, *il y a toujours une place pour des luttes au nom de la justice, pour des syndicats et d'autres organisations de travailleurs défendant les droits de ces derniers et protégeant leur dignité*. Quant au profit, même s'il est un bon indicateur de la santé d'une entreprise, il ne doit pas devenir son but unique. L'existence même de la communauté de personnes que constitue une entreprise est tout aussi importante. Ce qui implique que soient pris en compte d'autres facteurs humains et moraux qui, à long terme, sont au moins aussi essentiels que le profit (*Centesimus annus*, n° 35).

Quelle loi fondamentale ?

La question des droits de l'homme se pose au moment où on cherche une norme juridique, une loi supérieure, qui permette d'accorder les libertés et d'éviter que ne règne la loi du plus fort. Après s'être montrée réticente envers ce concept inspiré de la révolution, l'Eglise s'y est ralliée dans la deuxième moitié du XX^e siècle avec Jean XXIII (*Pacem in terris*), Vatican II (*Gaudium et Spes*, n° 41) et Jean Paul II (*Redemptor hominis*, n° 17).

Si les «droits de l'homme» sont universellement reconnus, leur interprétation n'est pas aussi unanime. Jean Paul II établit

une hiérarchie entre ces divers droits. Il met en premier le droit à la liberté religieuse (ou liberté de conscience), alors que pour Jean XXIII, c'était le droit à la vie (à l'intégrité physique et aux moyens nécessaires et suffisants pour mener une existence humaine) qui avait la priorité, suivi du droit au respect de la personne (liberté de chercher la vérité, de diffuser sa pensée) et, enfin, en troisième lieu, la liberté religieuse.

Le changement dans l'ordre hiérarchique introduit par Jean Paul II tient au fait que, dans le débat actuel, il n'est guère possible de s'accorder sur l'interprétation du droit à la vie *dès le moment de la conception*. D'autre part, l'enseignement de l'Eglise témoigne de quelques hésitations lorsqu'il s'agit de la peine de mort, acceptée par le Catéchisme de l'Eglise universelle, sujet à révision selon les dires du cardinal Ratzinger mais maintenue dans la nouvelle édition du Catéchisme (1998), tandis que le pape finira par adopter une position franchement abolitionniste. Il faut donc trouver un droit plus fondamental se situant en deçà des discussions sur la vie.

L'Etat de droit

L'avortement reste la pierre d'achoppement de l'enseignement de Jean Paul II. C'est lui aussi qui conditionne en partie sa réflexion sur la démocratie. Le droit à la vie ou tout autre «droit de l'homme» peut-il faire l'objet d'un débat parlementaire ou d'un verdict des urnes ? En d'autres termes qui, de la démocratie ou des droits de l'homme, est premier ? La démocratie suppose quelques principes intangibles constituant la base de la société. Pour Jean XXIII, cette base était constituée par les droits de l'homme, pour Jean Paul II, c'est l'Etat de droit, dans lequel la souveraineté appartient à la loi et non pas aux volontés arbitraires des hommes (*Centesimus annus*, n° 44). Un vote majoritaire ne peut jamais être décisif

dans les questions fondamentales. Tout totalitarisme naît précisément du refus de l'Etat de droit, dans la mesure où il n'accepte pas une vérité transcendante qui garantirait des rapports justes entre les hommes. Encore faut-il savoir quelle est cette conception correcte de la personne humaine. En dénonçant le relativisme éthique, Jean Paul II explique que démocratie et vérité sont liées.

D'une façon générale, pour le Magistère, toute injustice plonge ses racines dans l'égoïsme qui accapare les biens de la création, au détriment d'autres qui, exclus, ne peuvent plus mener une vie digne, telle que le Créateur l'a voulue. Cette attitude s'incarne dans les structures sociales, politiques, juridiques et même religieuses de l'Etat, qui forment alors une sorte de biotope dans lequel seules des espèces privilégiées, celles qui détiennent la richesse ou le pouvoir, peuvent vivre normalement. Derrière ces attitudes se cachent des anthropologies opposées, des conceptions divergeantes de la destinée de l'homme, du sens de sa vie, de son rapport aux biens de ce monde et aux autres. Rappelant l'enseignement constant de l'Evangile, Jean Paul II désigne le désir de posséder et la soif du pouvoir. Rien de bien nouveau jusque là. Mais le pape va plus loin.

Les structures de péché

Reprenant un concept développé par les évêques d'Amérique latine sous l'influence de la théologie de la libération,³ il accuse avec vigueur les *structures de péché* qui conditionnent les options politiques, juridiques et économiques d'une société. Actif ou démissionnaire, le comportement répétitif individuel n'est plus aussi innocent qu'il y paraît à première vue, puisqu'il contribue à faire apparaître et à renforcer, dans le pays ou à l'étranger, des structures qui marginalisent ou excluent les pauvres.

En parlant, aujourd'hui, de *péchés* et de *structures de péché* pour caractériser certains

phénomènes socio-économiques, Jean Paul II introduit la doctrine sociale de l'Eglise dans le champ de la théologie morale. Ceci aussi est une nouveauté. De fait, depuis Léon XIII, l'enseignement social de l'Eglise faisait partie de la philosophie et les papes recourraient plus volontiers à des arguments philosophiques qu'aux Ecritures pour étayer leur doctrine. Vatican II avait déjà amorcé une évolution en proposant une anthropologie théologique (*Gaudium et Spes*, n° 22). Dès lors, la référence scripturaire est devenue décisive. Jean Paul II écrit dans *Sollicitudo rei socialis : Il s'est constitué un corps de doctrine actualisé, qui s'articule à mesure que l'Eglise interprète les événements dans leur déroulement au cours de l'histoire à la lumière de l'ensemble de la Parole révélée par le Christ Jésus et avec l'assistance de l'Esprit Saint* (n° 1).

Ce glissement de la philosophie vers la théologie est à double tranchant. Si, pour les croyants, il donne plus de force à l'enseignement social de l'Eglise, soulignant clairement le lien entre le comportement social et le salut, elle l'affaiblit lorsqu'il s'agit de dialoguer avec des personnes ou des instances socio-politiques étrangères à la foi chrétienne.

Reste que l'Eglise a aussi ses exclus dont il n'est guère question dans son enseignement social. Il est vrai qu'ils lui posent une série de problèmes. D'enseignante, l'Eglise doit se faire parfois enseignée.

P. E.

¹ Il y a dans le Nouveau Testament 49 emplois du mot *communio* dont 11 (le plus grand nombre d'emplois) signifient le «partage des biens matériels».

² On se souvient, entre autres, de l'institution du ministère des diacres (Ac 6,1-6) et des propos de la lettre de Jacques sur les différences de traitement entre riches et pauvres (Jc 2,1-4).

³ Vers la fin des années 60, les évêques d'Amérique latine parlaient de *structures d'injustice*.

Chrétiens et engagés

par Jacques PETITE, Martigny

«Nous ne pouvons pas prendre prétexte des insuffisances de la société, des déceptions dans l'engagement, pour vivre en retrait du monde ou simplement supporter ses contraintes sans prétendre rien y changer», a déclaré Jean Boissonnat dans sa «Lettre à un jeune chrétien du XXI^e siècle». Président des Semaines sociales de France, il introduisait ainsi la 74^e session, organisée les 26-28 novembre 1999, sous le titre «D'un siècle à l'autre, l'Évangile, les chrétiens et les enjeux de société».¹

En ces temps où le christianisme semble avoir peu de succès (à la question *qu'attendez-vous des chrétiens ?*, neuf français sur dix ont répondu : *rien !*), et face à la mondialisation et au triomphe apparent du matérialisme, on se sent pris d'un vertige et d'une angoisse. Cette angoisse, ce vertige, les orateurs des Semaines sociales, venant d'horizons et de pays divers, tous actifs en ce monde, ont contribué à les balayer au grand souffle de l'Évangile. La mondialisation, la toute-puissance de l'argent, lui-même maître de l'information - «Le soleil ne se couche pas sur Internet» -, les avancées de la science jusque dans les mécanismes intimes du cerveau, «siège de l'âme», sont des faits. Plutôt que se lamenter ou protester, souvent de manière platonique, il faut se demander : que puis-je, que pouvons-nous faire ?

Jean Boissonnat a réaffirmé que *le message, c'est d'abord le messager : ce Jésus dont nous parle l'Évangile... Dieu a fait l'homme social... il nous a voulus à son image, c'est-à-dire aimants, or il n'y a d'amour que dans la reconnaissance des autres et par les autres. Il nous a confié le soin de gérer la nature. Le chrétien ne peut pas être seulement un témoin. Il prie et il agit... Nous voici en charge d'inventer des*

formes nouvelles de la présence des chrétiens dans la vie sociale. Après la laïcité-combat, puis la laïcité-neutralité, nous devons faire vivre une laïcité-dialogue. Nous n'enrichissons cette société que si nous y sommes présents avec toute notre identité, c'est-à-dire aussi avec notre foi chrétienne.

Un peu partout, on constate un relâchement du lien social et familial. Trois tentations guettent : la nostalgie de la famille (et société) traditionnelle ; le repli sur des petits groupes et communautés «parfaits» mais marginaux ; les scissions et le nationalisme. Il faut retrouver un nouveau contrat social. Une société ne peut se construire sur l'axiome de l'intérêt et du marché. Elle doit transmettre des valeurs signifiantes : la personne, le don et le contre-don, le sacré... Chacun de nous rencontre chaque jour des frères qui souffrent, handicapés, déprimés, indigents, mais, plus que tout, désirant être reconnus.

Cependant, agir autour de soi est insuffisant. Pour agir dans le monde, le chrétien a besoin de la communauté, de l'Église. Dans une lettre très chaleureuse au président de ces Semaines sociales, Jean Paul II a déclaré : *Le devoir des chrétiens est de montrer que les valeurs humaines et chrétiennes sont le fondement de l'édification*

sociale, et que la liberté religieuse et celle de l'institution ecclésiale sont des libertés primordiales ouvrant la voie au respect des autres libertés, qui doivent être mises au service de l'amélioration de la vie des personnes et non de la recherche effrénée du pouvoir et de l'argent. (...) Tel le prophète (Is 21,11-12), les chrétiens engagés dans la vie sociale sont appelés à être des veilleurs au sommet de la muraille, qui doivent discerner les attentes et les espoirs des hommes de ces temps et avoir toujours le courage de défendre l'être humain et les valeurs essentielles dans la construction de la société. Il importe d'être vigilant afin que les hommes et les peuples ne soient pas soumis à l'oppression de structures politiques, économiques et sociales.

La manière chrétienne d'agir en ce monde a été fort bien explicitée par Andrea Ricardi, cofondateur de la communauté

Sant'Egidio, à Rome. La «force faible» de l'Évangile se manifeste dans cette communauté, née dans le quartier du Trastevere, et qui intervient avec un certain succès dans la vie diplomatique internationale (paix au Mozambique, dialogue entre Algériens, etc.). L'Église, loin d'être arrogante, s'intéresse aux pauvres. «Ce que j'ai, je te le donne mais je n'ai pas de modèle à imposer ni même à proposer.» La source de cette force ne doit pas être occultée. *La prière est la première œuvre du croyant* (Soloviev).

J. P.

¹ *La Documentation catholique* a consacré un dossier sur les Semaines sociales de France (n° 2221, mars 2000, pp. 217-225). L'ensemble des contributions et des textes de cette réunion doivent paraître ce mois chez Bayard Editions.

□ **Michel et Colette Collard-Gambiez**

Quand l'exclu devient l'écu

Vie partagée avec les sans-abri

Fayard, Paris 1999, 432 p.

Poignant cet univers des pauvres parmi les pauvres dans nos pays. Michel, religieux, actif dans ATD-Quart Monde, a quitté l'ordre franciscain pour partager entièrement la vie des sans-abri. Colette, infirmière, visiteuse de prison, accueille des sans-domicile, crée une communauté et devient responsable d'un centre ; elle rencontre Michel, l'épouse et rejoint avec lui les très pauvres. Leur but, partager l'existence des gens de la rue pour recevoir d'eux ce qu'ils peuvent encore offrir : l'amitié, mais aussi des gestes étonnants de partage. Les scènes observées et les paroles entendues laissent entrevoir l'étendue des drames humains. Colette et Michel parlent aussi des nombreux centres ou actions en faveur des sans-abri, où le bon côtoie l'horrible dans la manière de traiter les marginaux.

Au-delà des situations émouvantes évoquées, ils portent un regard profond et original sur la condition des sans-logis. Ils récusent divers clichés sur ces hommes et femmes aux comportements extérieurs désagréables (habillement, démarche, alcool, instabilité, refus d'hébergement, langage, violence, etc.), expliquent les causes de cette déchéance et l'incapacité d'un retour à la normale, à part quelques rares exceptions, et relèvent un aspect essentiel : le manque de considération, souvent l'absence de mots aimables à leur endroit. L'audace, la lucidité et la foi de ces «vagabonds volontaires» constituent un précieux témoignage.

Willy Vogelsanger