

DoctrinE Sociale de l'Eglise

(synthèse du cours de Baudoin Roger à l'Ecole Cathédrale en 2004)

« L'enseignement et la diffusion de la doctrine sociale font partie de la mission d'évangélisation de l'Eglise » (SRS §41).

TABLE DES MATIERES

<u>1 – INTRODUCTION A LA DOCTRINE SOCIALE DE L'EGLISE</u>	4
1 – PLACE DE LA MORALE SOCIALE – FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES	4
2 – FONDEMENTS THEOLOGIQUES	4
3 – UN DEVELOPPEMENT HISTORIQUE TARDIF	5
4 – NATURE DU DISCOURS	6
<u>2 – AUX SOURCES DE LA DOCTRINE SOCIALE</u>	7
2 – LA MORALE SOCIALE DANS L'EGLISE AVANT LE DEVELOPPEMENT DE LA « DOCTRINE SOCIALE »	8
<u>3 – LÉON XIII – RERUM NOVARUM (1891)</u>	10
1 – SITUATION HISTORIQUE	10
2 – LES PRINCIPAUX ENSEIGNEMENTS DE RERUM NOVARUM	11
3 – RECEPTION ET POSTERITE DE RERUM NOVARUM	11

<u>4 – PIE XI – QUADRAGESIMO ANNO (1931)</u>	12
1 – SITUATION HISTORIQUE	12
2 – LES GRANDES LIGNES DE QUADRAGESIMO ANNO	13
3 – RECEPTION ET PORTEE DE QUADRAGESIMO ANNO	14
<u>5 – PIE XI – MIT BRENNENDER SORGE – DIVINI REDEMPTORIS (1937)</u>	15
1 – MIT BRENNENDER SORGE – L’EGLISE FACE AU NAZISME	15
2 – DIVINI REDEMPTORIS – L’EGLISE FACE AU COMMUNISME	15
<u>6 – JEAN XXIII – MATER ET MAGISTRA</u>	16
POINTS CLES	17
<u>7 – VATICAN II – GAUDIUM ET SPES</u>	20
1 – L’ANTHROPOLOGIE THEOLOGIQUE DE GAUDIUM ET SPES	20
2 – LE ROLE DE L’EGLISE DANS LE MONDE DE CE TEMPS	22
3 – QUELQUES PROBLEMES URGENTS	22
4 – CONCLUSION	24
<u>8 – PAUL VI – POPULORUM PROGRESSIO (1967)</u>	24
2 – LE CONTENU DE L’ENCYCLIQUE	25
3 – DE NOUVELLES PERSPECTIVES ?	26
<u>9 – CELAM DE MEDELLIN (1968) – LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION</u>	27
3 – LE CELAM ET POPULORUM PROGRESSIO	28
10 – PAUL VI : OCTOGESIMA ADVENIENS (1971)	29
11 – PAUL VI – EVANGELII NUNTIANDI (1975)	30
JEAN-PAUL II – DEVELOPPEMENTS ET CORRECTIONS	30
<u>12 – JEAN-PAUL II – LABOREM EXERCENS (1981)</u>	31

1 – UNE CONCEPTION DU TRAVAIL ALLIANT ANTHROPOLOGIE ET THEOLOGIE	31
2 – LE TRAVAIL AU SENS OBJECTIF ET LE TRAVAIL AU SENS SUBJECTIF – CARACTERE PERSONNEL DU TRAVAIL	32
3 – LE CAPITAL ET LE TRAVAIL	32
4 – LES DROITS DES TRAVAILLEURS	34
<u>12 – JEAN-PAUL II – <i>SOLLICITUDO REI SOCIALIS</i> (1987)</u>	<u>34</u>
1 – LE CONTEXTE HISTORIQUE	35
2 – UN PANORAMA TRES CRITIQUE	35
3 – L’ANALYSE DES CAUSES DE LA SITUATION D’INEGALITE	36
4 – APPROCHE THEOLOGIQUE DU DEVELOPPEMENT	37
<u>13 – JEAN-PAUL II – <i>CENTESIMUS ANNUS</i> (1991)</u>	<u>37</u>
1 – LE CONTEXTE HISTORIQUE	37
2 – DOUBLE CRITIQUE DU SOCIALISME ET DU LIBERALISME ECONOMIQUE	38
3 – LA POLITIQUE ET LA CULTURE	40
4 – L’EGLISE ET LA DOCTRINE SOCIALE	41

1 – Introduction à la doctrine sociale de l’Eglise

1 – Place de la morale sociale – Fondements anthropologiques

Au sein de la théologie morale, on a coutume de distinguer la morale fondamentale de la morale spéciale, et **au sein de la morale spéciale**, de distinguer d’une part **la morale sexuelle et familiale**, et d’autre part **la morale sociale**. Cette première approche permet de situer globalement la morale sociale : **elle traite de tout ce qui concerne les relations au-delà de la sphère familiale.**

Le domaine de la morale sociale est donc extrêmement vaste et inclut des questions aussi diverses que la guerre juste, l’organisation de la société, la place et les limites de la loi, la question des droits, les questions liées aux relations économiques, les questions liées au travail, celles liées à l’immigration,...

En outre, il est important de souligner aussi **les limites de la distinction entre morale sexuelle et familiale et morale sociale**. Les questions de morale sexuelle et familiale sont elles aussi en partie liées à des questions d’ordre social.

Ce lien intrinsèque entre morale individuelle et morale sociale a un fondement anthropologique : parce que l’homme est une personne sociale, toute morale a une dimension sociale.

L’agir de l’individu est toujours aussi en partie une expression de la société qui le porte ; si la responsabilité de l’individu est toujours engagée et reste première, celle de la société n’est jamais totalement exclue.

2 – Fondements théologiques

Dans le judaïsme, la morale sociale est directement fondée théologiquement. On peut dire de manière simplifiée, que : **Dieu est juste, par conséquent, l’union à Dieu requiert que le fidèle soit ajusté à la justice de Dieu.**

Dans le christianisme, religion fondée sur la révélation du Fils de Dieu fait homme, l’importance de la morale sociale et son fondement théologique sont encore accentués par rapport au judaïsme. L’incarnation et la perspective de la résurrection de la chair renforcent la dignité de toute personne. La révélation d’un Dieu tripersonnel éclaire l’importance de la communauté. Enfin, la célébration eucharistique suppose la réalisation d’une communion de

la communauté et donc nécessairement **la réalisation de la justice au sein de la communauté.**

Cependant, alors que dans le judaïsme, la réalisation de la justice sociale apparaît comme une condition absolue d'une relation vraie à **Dieu, qui est le Juste**, dans le christianisme, le caractère impératif de la justice sociale peut apparaître moins immédiatement. En effet, Jésus est venu nous sauver par grâce, dans un monde qui est marqué par l'injustice. **On peut d'une part être tenté d'absolutiser le « déjà là » du salut**, et occulter le « pas encore ». **On peut d'autre part considérer le salut par grâce dans sa dimension individuelle** (indépendamment de toute dimension sociale). Enfin **la séparation du temporel et du spirituel** inaugurée par le christianisme peut favoriser un replis dans la sphère du spirituel.

3 – Un développement historique tardif

Le développement de la Doctrine Sociale de l'Eglise s'est opéré tardivement, essentiellement à partir de 1891, quand Léon XIII publia la première encyclique de morale sociale : *Rerum Novarum*.

Nous pouvons avancer quelques raisons pour expliquer pourquoi une telle doctrine sociale ne s'est développée qu'à cette époque :

- Une société « chrétienne » : L'Eglise est fortement imbriquée dans l'ordre temporel ; **La question n'est pas tant d'élaborer une doctrine sociale communicable *ad extra* que de la mettre en œuvre concrètement.** Plutôt que des réflexions spéculative sur ce qui ferait une société « chrétienne », l'Eglise contribue à des réalisations concrètes : écoles, universités, hôpitaux, orphelinats,...
- Une société fortement structurée, de type aristocratique : **dans la mesure où l'individu tend à se penser à l'intérieur du réseau relationnel et de la structure sociale qui le porte, la dimension sociale de la morale n'est pas thématifiée de manière indépendante.**
- La théologie morale est essentiellement développée en vue **des confesseurs** qui doivent guider et accompagner la sanctification personnelle des chrétiens.

A contrario à partir du XVIII^o et XIX^o, certains facteurs rendent nécessaire le développement par l'Eglise d'une doctrine sociale :

- Après les Lumières, insistance sur la liberté individuelle éclairée par la raison ; **une anthropologie du sujet autonome prend le pas sur l'anthropologie thomiste ;**
- Bouversement des structures sociales traditionnelles, lié au développement de l'économie, et de l'industrie : le développement économique contribue à réduire l'appartenance héréditaire d'un individu à son groupe social d'origine, **et donc au développement d'une identité du « je » plus prépondérante par rapport à l'identité du « nous » ; le mouvement vers les sociétés démocratiques va dans le même sens ;**
- A cette tendance à l'individualisme s'oppose le développement de **théories socialistes qui tendent à subordonner l'individu aux considérations sociales ;**
- l'Eglise n'est plus la référence d'un ordre social qui tend à se développer indépendamment d'elle ; elle se trouve même en opposition avec une partie de la société. Entre individualisme et libéralisme d'une part, et collectivisme et socialisme d'autre part, l'Eglise doit préciser le chemin médian qu'elle propose en articulant sa doctrine sociale.

4 – Nature du discours

De par sa nature, le discours social de l'Eglise est adressé à un public qui comprend à la fois des chrétiens et des non chrétiens.

Type d'arguments : philosophiques et théologiques

Compte tenu de ce double public, l'Eglise fait appel à la fois à la raison et à la foi, à la loi naturelle et à la révélation ; avec une insistance plus marquée sur l'un ou l'autre, suivant les époques : avant Vatican II, les références scripturaires sont peu nombreuses¹.

« Doctrine » ou « enseignement » social ?

Le terme d' « enseignement » social de l'Eglise s'était substitué au terme plus traditionnel de « doctrine » sociale de l'Eglise après Vatican II. Jean-Paul II est revenu au terme « doctrine ».

¹ Dans *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in Terris* (1963), l'enseignement de Jean XXIII est presque exclusivement basé sur la loi naturelle ; *Gaudium et Spes* (1965) fait appel à une anthropologie qui n'est plus basée sur la seule nature et raison, mais y associe la création et la rédemption, ainsi que la réalité du péché. Cf. Charles E. Curran, *Directions in Catholic Social Ethics*, pp. 43-48.

- Le terme « doctrine » évoque le caractère stable, intemporel, « dogmatique » des positions de l'Eglise en matière sociale. Il évoque aussi le caractère central des réflexions sociales : elles ne sont pas un complément accessoire.
- Le terme d' « enseignement » implique un caractère moins formel et définitif ; il évoque plus des principes et des normes de références générales à appliquer en fonction des situations particulières.

Par rapport aux développements en matière de morale sexuelle et familiale, **l'enseignement (ou la doctrine) social de l'Eglise reste beaucoup moins prescriptif et précis** ; l'appel à la conscience et au discernement personnel y est beaucoup plus large. La Doctrine sociale de l'Eglise comporte essentiellement des principes de réflexion, des normes de jugement et des guides pour l'action.

2 – Aux sources de la doctrine sociale

1- Le Nouveau Testament et la tradition chrétienne

En ce qui concerne la morale sociale, le Nouveau Testament s'inscrit dans la continuité de l'Ancien Testament. Au long de son ministère, Jésus montre une attention particulière aux pauvres, aux malades, veuves...

Cependant, on peut noter quelques changements importants :

- **L'amour plus que la justice** : le concept central pour les relations interpersonnelles n'est plus la justice, comme dans l'Ancien Testament, mais l'amour.
- **Argent** : la richesse est considérée dans l'Ancien Testament comme signe de bénédiction ; Jésus, au contraire, montre qu'il est un obstacle presque insurmontable au salut et invite à le donner (Mt 19,16-30 ; Lc 16,19-31) ;
- **Relation Eglise Etat** : alors que dans l'Ancien Testament, la structure sociale est considérée comme une théocratie, **Jésus établit une distinction entre le religieux et l'ordre politique**, entre l'autorité de Dieu et l'autorité séculière ; Paul ajoute que toute autorité séculière est voulue par Dieu et doit donc être respectée ;
- **Egalité de dignité de toutes personnes**² ; l'inégalité des talents permet à chacun de contribuer au bien commun.

² « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28).

Conscience individuelle et conscience collective

Cependant, le Nouveau Testament modifie les bases qui fondent la conscience personnelle : la tradition juive insiste sur **la dimension communautaire** (L'alliance établit une relation entre Dieu et son peuple en tant que peuple); la tradition chrétienne rend possible l'émergence **d'une conscience individuelle** qui deviendra prédominante.

Au cours de son ministère, Jésus appelle individuellement ses disciples, guérit des personnes concrètes et singulières, recommande de s'isoler pour prier le Père... Ainsi, dans la tradition chrétienne, l'agir moral, le péché, le jugement et le salut sont essentiellement envisagés au plan individuel³ ; on devient chrétien par une décision personnelle et chacun est jugé selon ses œuvres (Rm 2,6) ; enfin la résurrection des corps donne une pérennité à la singularité de la personne. **La révélation chrétienne introduit le concept de personne qui transforme la manière dont l'homme se pense.**

Dans un tel contexte, la compréhension et la mise en œuvre des préceptes de la morale sociale seront plus problématiques que dans un contexte juif.

2 – La morale sociale dans l'Eglise avant le développement de la « doctrine sociale »

Au plan de l'engagement social concret, **l'action de l'Eglise porte sur l'amélioration du sort des plus pauvres et des exploités plus que sur une transformation des structures sociales.**

L'Eglise ne considère pas que la réforme des structures sociales ou économiques injustes fasse partie de sa mission : ces structures injustes étant le résultat du péché, elles doivent être acceptées...⁴. La séparation de l'Eglise et de l'Etat est liée à une distinction entre ordres temporel et spirituel qui induit un certain désengagement par rapport au monde. **Cette position est en contraste avec la conception juive d'une théocratie au sein de laquelle la transformation des structures sociales est centrale.**

Les Pères développent cependant un enseignement social fondé sur l'Ecriture :

³ Il ne faut pas absolutiser cette perspective : dans le christianisme, la dimension ecclésiale reste incontournable ; c'est par l'Eglise que s'opère le salut ; c'est au sein de l'Eglise que la relation personnelle avec Dieu se développe.

⁴ La conception qu'ont les Pères de l'Etat emprunte à la fois à Aristote, Cicéron et Sénèque : l'Etat est une structure naturelle pour l'homme dont la nature est sociale, et aussi à Epicure : l'Etat est nécessaire pour circonscrire la violence entre les hommes, il est donc aussi une conséquence du péché (on retrouvera cette conception de l'Etat chez Hobbes). On retrouve ce double fondement de l'Etat chez Augustin (fondement naturel : De Civitate Dei L.19, Ch.12,14 ; mal nécessaire : De Civitate Dei L.19, Ch.15).

- **légitimité de l'Etat** : les chrétiens ont le devoir de se soumettre à l'autorité des gouvernants, même injustes, car ils la tiennent de Dieu ; la résistance à une loi injuste est légitime mais elle ne doit jamais se traduire par de la violence .
- **Distinction du temporel et du spirituel**
- **Egalité de tous en matière de dignité et de droits** : les inégalités de talents sont voulues par Dieu et ont une fonction sociale ; de même les inégalités de richesses ne sont pas rejetées, elles sont plutôt une occasion de sanctification pour les riches⁵ ;
- **Propriété privée** : Dieu a créé toutes choses pour l'usage commun selon le besoin de chacun (destination universelle des biens) ; la propriété privée introduit des inégalités et est une conséquence du péché, elle est légitime, mais elle n'est pas absolue : d'une part, tout appartient à Dieu ; d'autre part, le droit de propriété reste limité par les besoins des autres⁶.
- **Richesses et aumône** : Les richesses ne sont pas un mal en soi ; ce qui est condamnable c'est la cupidité et l'avarice qui rendent l'homme esclave des richesses⁷. Partager avec les pauvres est une obligation de justice, mais plus encore les chrétiens doivent donner au pauvre parce que le Christ s'est identifié à eux ;
- **Valeur du travail** : contre l'oisiveté, qui est condamnée, les Pères encouragent tous les chrétiens à travailler .
- **Relations économiques** : les Pères dénoncent le prêt à intérêt, la spéculation et les profits supplémentaires réalisés en tirant partie de la faiblesse de la partie cocontractante pour imposer un échange déséquilibré.

Les Pères de l'Eglise ont posé un grand nombre de principes qui restent des fondements de la doctrine sociale de l'Eglise.

⁵ Basile de Césarée appelle les pauvres « les portiers du Royaume ».

⁶ Basile de Césarée considère que le pain appartient aux affamés et le vêtement à qui est nu ; considérer la propriété comme absolue revient à commettre un vol ; cf. *Je détruirai mes granges*. De même, Ambroise de Milan déclare que faire l'aumône aux pauvres ce n'est rien d'autre que leur rendre ce qui leur est dû ; cf. *De Nabutha*.

⁷ Augustin invite les fidèles qui ne peuvent renoncer totalement à leurs propriétés de renoncer au moins à l'amour de leurs biens ; *Discours sur le Psaume 131,6*). Voir aussi Jean Chrysostome, Origène, Cyprien, Clément d'Alexandrie...

3 – Léon XIII – *Rerum novarum* (1891)

La publication de *Rerum novarum* par Léon XIII en 1891 est sans conteste un tournant dans l'histoire de l'Eglise. Pour la première fois, l'Eglise traite des relations économiques au sein de la société et des enjeux moraux associés

1 – *Situation historique*

La fin du XIX^e siècle correspond au plein développement de la révolution industrielle (la première celle du charbon du textile et de l'acier et le démarrage de la seconde celle de l'électricité, du pétrole et de la chimie).

Cette évolution s'accompagne d'un bouleversement des structures sociales : transfert de la population agricole vers les villes et les emplois salariés industriels, disparition progressive de l'artisanat de production au profit de grandes entreprises détenues par des « capitalistes ». En France, la Révolution a aboli toutes les solidarités communautaires et les institutions de la société civile de l'Ancien Régime pour exalter, d'un côté, l'unité de la Nation et, de l'autre, les droits de l'individu. De ces bouleversements résulte la formation d'une nouvelle classe sociale, le *prolétariat*, dont la situation matérielle est dramatique.

En outre, deux phénomènes contribuent à faire perdre à l'Eglise son emprise sur une partie de la société et favorisent le développement de l'individualisme libéral. Un nombre croissant d'intellectuels se rallient à une conception **rationaliste** de l'univers, un certain **scientisme** exclut tout surnaturel et nourrit des courants de pensée anticléricaux. Par ailleurs, le mouvement d'industrialisation et d'urbanisation s'accompagne **d'une rupture des liens sociaux traditionnels** et des pratiques, notamment religieuse, qui leur sont associées.

Cette situation, qui résulte du développement d'une économie fondée sur des principes de l'individualisme libéral, suscite des réactions diverses. Certains comme **Lassalle⁸ et Marx recherchent une solution au plan politique** ; ils considèrent que c'est à l'Etat qu'il appartient de faire régner la justice sociale et développent les bases du socialisme. De leur côté, **certaines catholiques**, largement contestés à l'époque, jettent les bases du **catholicisme social, qui s'oppose à la fois à l'individualisme libéral et au socialisme⁹**. Les « catholiques

⁸ Lassalle est un ami de Marx, fondateur et premier président de l'Allgemeiner deutscher Arbeiterverein (Association générale allemande des travailleurs). Premier parti socialiste d'Europe, son programme affirme l'autonomie du prolétariat face à la bourgeoisie, la nécessité du suffrage universel, la création avec l'aide de l'Etat de coopératives de production. L'empreinte de ses idées sera profonde sur le mouvement socialiste allemand. Mgr Ketteler, évêque de Mayence et inspirateur du catholicisme social allemand, reprendra certaines propositions de Lassalle.

⁹ Cf. René Rémond, *Encyclopedia Universalis*, art. Catholicisme libéral et catholicisme social.

sociaux »¹⁰ ont la conviction que le catholicisme n'est pas une affaire privée, et a nécessairement des conséquences pour l'ordre social. De nombreuses réalisations concrètes complètent leurs réflexions : à la fin du XIX^e siècle, on voit se développer une multitude d'institutions de toutes sortes, associations, partis, syndicats... ainsi qu'une efflorescence d'« œuvres » diverses dans les paroisses.

Alors que l'Eglise a longtemps gardé le silence sur ces questions, Léon XIII est authentiquement indigné par l'évolution de la situation ouvrière et inquiet de la division du corps social en deux classes¹¹. Il encourage les recherches engagées par les catholiques sociaux puis publie son encyclique *Rerum novarum*.

2 – Les principaux enseignements de *Rerum novarum*

Les thèses principales de l'encyclique sont : **réfutation de la solution socialiste** de la question sociale ; **refus de la violence** ; **affirmation que la propriété privée est légitime de droit naturel** (§3-12 Le Pape n'évoque pas la destination universelle des biens afin probablement d'éviter toute assimilation aux idées socialistes) ; **justification de l'intervention de l'Église dans les affaires sociales** en vue d'alléger la « misère imméritée des travailleurs » (13-24) ; **droit d'intervention de l'Etat dans la vie économique**, à l'encontre de la théorie libérale du « laissez faire », **notamment pour la détermination du juste salaire et une meilleure distribution de la propriété entre les hommes (§25-35) ; utilité des associations professionnelles** ainsi que des organismes érigés par les catholiques en faveur des travailleurs (§36-44).

3 – Réception et postérité de *Rerum novarum*

La publication de *Rerum novarum* eut un retentissement considérable dans la presse, l'opinion publique et l'Eglise. Cependant, le texte fut loin de recueillir l'assentiment de tous. Parmi les chrétiens, beaucoup estimèrent que l'Eglise intervenait dans des questions qui ne relevaient pas de son ressort. Parmi les socialistes ou les libéraux purs et durs, les réactions

¹⁰ On peut citer, en France Villeneuve-Bargemont, Ozanam, Buchez, René de la Tour du Pin, Albert de Mun, Léon Harmel, ou en Allemagne Mgr Ketteler, évêque de Mayence et inspirateur du catholicisme social allemand, qui reprendra certaines propositions de Lassalle et fait voter en 1869 par l'Assemblée des évêques allemands le programme social du catholicisme allemand : hausse des salaires, limitation du temps de travail, introduction et respect des jours de repos, limitation du travail des enfants, des jeunes filles et des mères... et aussi, Vogelsang en Autriche ou Decurtins en Suisse.

¹¹ « La violence des bouleversements sociaux a divisé le corps social en deux classes et a creusé entre elles un immense abîme. D'une part, une faction, toute puissante par sa richesse. Maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, elle détourne le cours des richesses et en fait affluer vers elle toutes les sources. Elle tient d'ailleurs en sa main plus d'un ressort de l'administration publique. De l'autre, une multitude indigente et faible, l'âme ulcérée, toujours prête au désordre » *Rerum novarum*, §35.

furent parfois plus violentes et polémiques : retour du cléricanisme, ruse nouvelle pour reconstruire une théocratie, retour au Moyen-âge...

***Rerum Novarum* a donné ses lettres de noblesse au catholicisme social, qui était largement contesté dans l'Eglise** : cette encyclique a posé des grands principes qui guident depuis la réflexion sociale de l'Eglise, elle a éclairé des générations de chrétiens et les a poussé à agir. Les textes ultérieurs préciseront les conceptions de la propriété privée, en le limitant plus nettement, et celle du travail, dont la dimension spirituelle et le rôle dans l'épanouissement de la personne seront mieux mis en valeur.

4 – Pie XI – *Quadragesimo anno* (1931)

Quarante ans après la publication de *Rerum novarum*, Pie XI publie *Quadragesimo anno*.

1 – Situation historique

Depuis la publication de *Rerum novarum*, la situation a largement évolué. **La première guerre mondiale** a ravagé l'Europe et a propulsé les USA au rang de première puissance économique mondiale. Depuis **la révolution bolchevique 1917**, le socialisme n'est plus seulement une théorie, mais un système mis en place à grande échelle, sous sa forme marxiste-léniniste. En Allemagne **la montée du nazisme** est renforcée par les problèmes économiques ; **Mussolini accède au pouvoir fin 1925** et, à partir de 1930, il établit un système de corporatisme d'Etat qui lui permet d'embrigader la jeunesse, de réaliser de grands travaux, bref de contrôler toute la vie sociale, en attisant le sentiment de fierté nationale. Pie XI condamne cette prétention de l'Etat fasciste d'embrigader les jeunes catholiques dans son encyclique ***Non abbiamo bisogno* (1931)**. Au plan économique, après une première crise en 1920-21, **la crise économique a éclaté aux USA en octobre 1929** et progresse en Europe avec deux ans de retard. Le capitalisme basé sur la libre concurrence montre ses propres limites. Dès 1930, la production industrielle s'effondre¹² tandis que le chômage prend des proportions insoutenables : en Allemagne, on compte 500 000 chômeurs en 1927 et 6 millions en janvier 1933, tandis qu'ils sont 12 millions aux USA et 3 millions en Angleterre.

Le syndicalisme s'est développé très rapidement, selon un schéma différent de celui envisagé par Léon XIII : à côté des syndicats chrétiens qui se sont formés, **l'essentiel du syndicalisme est formé de syndicats ouvriers et interprofessionnels.**

¹² En 1932, la production industrielle aux USA est la moitié de son niveau de 1929.

C'est malgré tout la belle époque du catholicisme social ; les préoccupations sociales et apostoliques de Pie XI sont intimement mêlées . Il préconise l'« apostolat du semblable par le semblable », encourage **l'Action Catholique**, et en particulier la Jeunesse Ouvrière Catholique.

2 – Les grandes lignes de *Quadragesimo anno*

Condamnation du communisme et du socialisme, y compris le socialisme réformateur, comme contraires à la vérité chrétienne en raison de leur matérialisme, de la primauté du social sur l'individu qu'ils postulent ainsi que de la lutte des classes.

Une critique plus profonde du libéralisme

L'analyse de Pie XI porte davantage sur **les causes de l'injustice et de la pauvreté**. Il met en notament clairement en évidence : l'illégitime influence du pouvoir économique, concentré en quelques mains, sur le pouvoir politique (QA §116) .

Si l'inégalité est naturelle (Leon XIII RN §14), **une si criante inégalité n'est pas juste** (QA §5). En outre, Pie XI insiste moins que Léon XIII sur la stabilité et l'ordre : Il considère que **des transformations de structures sociales sont aussi nécessaires**¹³, et qu'elles doivent être réalisées au nom de la justice¹⁴.

Le droit de propriété n'est pas un absolu¹⁵, d'autre part, **la théorie de la libre concurrence** qui est à la base du libéralisme économique est qualifiée de mythe . Pie XI critique donc directement le principe du libéralisme économique : « On ne peut attendre du libre jeu de la concurrence l'avènement d'un régime économique bien ordonné... Il est donc absolument nécessaire de replacer la vie économique sous la loi d'un principe directeur juste et efficace... la justice et la charité sociales » (QA §95). **L'intervention dans la sphère économique est intrinsèquement nécessaire.**

Pie XI propose un modèle chrétien d'organisation de la société : Il insiste sur les corps intermédiaires qu'il appelle corporations (organisation regroupant patrons et ouvriers) et le principe de subsidiarité.

¹³ « Deux choses surtout sont nécessaires : la réforme des institutions et la réforme des mœurs » (QA §84).

¹⁴ « Cette justice doit donc pénétrer complètement les institutions mêmes et la vie tout entière des peuples ; son efficacité vraiment opérante doit surtout se manifester par la création d'un ordre juridique et social qui informe en quelque sorte toute la vie économique » (QA §95). « Ces apôtres laïques... devront posséder un sens très délicat de la justice, savoir s'opposer avec une constante fermeté aux revendications exagérées et aux injustices... » (QA §153).

¹⁵ « Pas plus qu'aucune institution de la vie sociale, le régime de la propriété n'est absolument immuable » (QA §54).

Ce qui intéresse Pie XI, c'est tout d'abord de **dépasser le cadre de la lutte des classes**. Sa seconde préoccupation est de favoriser **les associations et corps intermédiaires qui fondent l'unité pratique du tissu social**.

Les réflexions de Pie XI sur les corporations s'inscrivent en effet dans le cadre d'un principe plus large : **le principe de subsidiarité**.

Ce principe rejette les schémas socialistes où l'Etat tend à régir toutes les questions ; il rejette aussi les schémas néo-libéraux où l'Etat devrait intervenir le moins possible. En effet, l'Etat ne doit pas se désintéresser des questions traitées aux niveaux inférieurs ; au contraire, si cela s'avère nécessaire, l'Etat doit apporter son *aide* (subsidiarité vient du latin *subsidium*, aide) aux institutions intermédiaires pour leur permettre de résoudre les questions qui relèvent de leur compétence, sans le faire à leur place : **il s'agit d'une aide, pas d'une suppléance**.

Le travail et les relations employeur employé

Tout d'abord il met en évidence **le caractère social du travail** et tente de dépasser les oppositions entre capital et travail : la loi naturelle montre que « travail de l'un et le capital de l'autre doivent s'associer entre eux, puisque l'un ne peut rien sans le concours de l'autre » (QA §58). En outre, il relativise la notion de propriété du capital en notant incidemment que **le capital est toujours du travail accumulé** : « les richesses des hommes sortent des mains des travailleurs » (QA §58). La relation employeur employé ne se limite pas à un échange salaire contre travail, le salaire étant déterminé par le marché. Au contraire, d'une part la rémunération doit permettre la subsistance de la famille, sans obliger les mères à travailler (QA §77) ; d'autre part, **il est légitime que le salarié soit aussi associé aux profits de l'entreprise, à sa gestion, et à sa propriété**¹⁶. Pie XI légitime le travail salarié, et en étend la conception pour y intégrer des notions qui seront plus tard nommées cogestion, actionnariat salarié, participation...

3 – Réception et portée de *Quadragesimo anno*

Dans les milieux non catholiques, *Quadragesimo anno* a reçu un accueil poli mais gêné. En revanche, parmi les catholiques sociaux, on compris tout de suite l'ampleur du texte. Malheureusement, certains éléments ont contribué à réduire la portée de ce texte comme le caractère ambigu de certaines formules concernant le corporatisme, même si Pie XI s'était

¹⁶ Pie XI approuve les entreprises où « les ouvriers et employés ont été appelés à participer en quelque manière à la propriété de l'entreprise, à sa gestion ou aux profits qu'elle apporte » (QA §72).

démarqué du fascisme italien et de sa conception totalitaire de l'Etat. D'autre part, sa condamnation du socialisme réformateur comme incompatible avec la foi chrétienne.

5 – Pie XI – *Mit brennender sorge* – *Divini Redemptoris* (1937)

A cinq jours d'intervalle, en Mars 1937, Pie XI publie deux encycliques condamnant respectivement les idéologies nazies et communistes. Au sein de la Doctrine sociale de l'Eglise, ces deux textes sont moins importants que *Rerum novarum* ou *Quadragesimo anno*. Ils sont plus spécifiquement liés à une époque.

1 – *Mit brennender sorge* – *L'Eglise face au nazisme*

L'encyclique a été lue en chaire le dimanche des Rameaux, 21 Mars 1937, dans toutes les églises allemandes. Cet événement fit l'effet d'une bombe et cette condamnation du régime nazi surprit totalement les autorités allemandes.

L'encyclique fait une analyse profonde du national socialisme et de **sa nature intrinsèquement perverse**. Pie XI met en évidence le caractère de mystique païenne de l'idéologie nazie, basée sur l'idolâtrie de la race et de l'Etat.

En quelques phrases, l'encyclique **dénonce indirectement l'antisémitisme foncier du régime allemand** : Le peuple juif demeure le peuple choisi par Dieu et ses Ecritures demeurent Parole de Dieu. Le Christ est l'un de ses membres, ce qui indique, sans les préciser, les liens insécables qui unissent le christianisme au judaïsme.

L'encyclique rappelle en outre **la primauté de la personne sur la communauté**.

2 – *Divini Redemptoris* – *L'Eglise face au communisme*

L'encyclique *Divini Redemptoris* est fameuse pour sa condamnation sans appel du communisme : « **le communisme est intrinsèquement pervers** ».

Pie XI fut renseigné par de nombreux témoignages, notamment ceux des derniers évêques catholiques résidant en URSS, et c'est à leur expérience du communisme réel que le pape doit son diagnostic fondé et précis.

Le communisme exerçait cependant une attraction, voire même une fascination, qui touchait aussi les catholiques. L'encyclique *Divini Redemptoris* vise essentiellement à s'opposer à la propagation des idées communistes, à saper leur pouvoir d'attraction en révélant leur nature profonde.

Pie XI dénonce le faux idéal communiste qui atteint la dimension d'un « **faux mysticisme** » et propose une « **fausse rédemption** ». Il dénonce le présupposé matérialiste et athée qui est au fondement de la doctrine communiste. Dans un tel schéma, **l'homme est dépouillé de sa liberté et de sa dignité, mais aussi assujéti à la collectivité** ; la société est comprise dans **une perspective matérialiste qui est fortement réductrice**; la propriété privée est rejetée ainsi que les prérogatives de la famille en matière d'éducation. Pie XI considère qu'**une telle théorie est contraire au droit naturel**, car elle ne reconnaît pas les droits attachés à la personne humaine, et contraire à Dieu, car elle rejette toute hiérarchie au nom d'un principe d'égalité absolue (DR §10).

Au plan de la doctrine sociale de l'Eglise, ces deux textes sont dans la ligne de *Rerum novarum* et de *Quadragesimo anno* ; elles sont essentiellement des applications des principes généraux à la critique de systèmes politiques identifiés. A ce titre elles sont exemplaires du discernement que nous sommes appelés à faire dans l'application concrète de la Doctrine Sociale de l'Eglise.

6 – Jean XXIII – *Mater et Magistra*

Jean XXIII reprend et précise les principes énoncés par ses prédécesseurs. En outre, il identifie **des problèmes nouveaux** posant des questions d'ordre social : la situation **des pays les plus pauvres au regard des plus riches et l'accroissement démographique**.

Mater et Magistra est publiée le 15 mai 1961. La situation à l'époque présente des nouveautés que l'encyclique identifie avec perspicacité. En particulier :

- des changements importants au plan **des sciences et des techniques**.
- des changements d'ordre économique : **une interdépendance croissante entre les différents peuples** et pays par le développement des échanges ; **les écarts de développement entre les différentes zones économiques** sont d'autant plus problématiques que ces zones sont économiquement liés .
- des changements d'ordre politique et social (MM §48 et 49) : participation plus large des citoyens aux responsabilités politiques ; **développement de l'intervention des pouvoirs publics dans le secteur économique et social** (état providence) ; accession à **l'indépendance politique des anciennes colonies** .

Points clés

Le bien commun

Dans *Mater et Magistra*, Jean XXIII en donne une définition plus précise et qui mérite d'être notée : « Celui-ci (le bien commun) comporte **l'ensemble des conditions sociales permettant à la personne d'atteindre mieux et plus facilement son plein épanouissement** » (MM §65).

La responsabilité de ce « bien commun » incombe en premier lieu à l'Etat et aux pouvoirs publics et justifie leur intervention dans le domaine économique. Cependant Jean XXIII précise que **tous les citoyens sont parties prenantes** à la réalisation de ce bien commun.

Enfin Jean XXIII précise de manière plus extensive le contenu de ce bien commun, tant au plan national qu'au plan international.

- **sur le plan national** : « donner **un emploi** au plus grand nombre possible de travailleurs ; éliminer ou **contenir les inégalités entre les divers secteurs** : agriculture, industrie et services ; maintenir l'équilibre entre le progrès de la richesse et **le développement des services publics essentiels** ; faire en sorte que l'élévation du niveau de vie ne profite pas seulement à la génération présente, mais serve aussi à préparer **le bien-être de celles de demain** » (MM §79).
- **sur le plan mondial** : « que les pratiques déloyales soient bannies de la concurrence entre pays ; que, de plus, des mesures efficaces soient prises pour **promouvoir le progrès économique des nations moins bien pourvues** » (MM §80).

La socialisation

La sphère des interactions sociales s'étend de la famille et du petit groupe à la région, l'Etat et finalement au monde entier. Jean XXIII désigne cette évolution sous le terme de « socialisation ». En mettant en avant cette notion de socialisation, Jean XXIII souligne que le rapport individu société évolue dans le sens **d'une importance accrue de la dimension sociale**.

Jean XXIII en souligne d'abord les avantages avant d'évoquer les dangers qui lui sont associés. Il faut réaliser « l'équilibre entre l'autonomie des individus ou des groupes qui collaborent à un même objectif et l'intervention des pouvoirs publics en vue de coordonner et d'encourager les initiatives privées » (MM §66). Jean XXIII préconise donc à la fois une

intervention régulatrice de l'Etat et aussi des limites à ces interventions, en particulier en application **du principe de subsidiarité**.

L'entreprise, le travail et la spiritualité du travail

L'entreprise est l'un de ces lieux de socialisation et Jean XXIII la conçoit comme devant tendre à devenir **une « communauté de personnes »**, un lieu permettant à ses membres un épanouissement personnel. Aussi les questions de justice dans le monde de l'entreprise ne sont-elles pas limitées à la rémunération mais touchent aussi **les modes de fonctionnement des entreprises** : « Car la nature de l'homme exige que, dans l'exercice même de ses activités productrices, il puisse contribuer à les organiser et s'épanouir dans son travail » (MM §82). Jean XXIII appelle aussi de ses vœux **une participation aux résultats, et une participation à la propriété de l'entreprise** (MM §77). La capacité d'autofinancement générée par l'activité de l'entreprise ne doit pas être considérée seulement comme la rémunération du capital, elle résulte aussi en partie du travail des employés. C'est pourquoi « les entreprises doivent reconnaître aux travailleurs une certaine créance » (MM §75). Enfin, et d'une manière plus globale, Jean XXIII préconise **une limitation des écarts de revenus** (MM §70,81), et **une réduction des inégalités de fortune** (MM §73).

Dans la façon dont il parle du travail, Jean XXIII laisse transparaître une véritable **spiritualité du travail** qui préfigure les développements de Jean-Paul II. Il parle du « caractère propre du travail : procédant directement de la personne humaine » (MM §107) et en souligne la dimension spirituelle. Le travail n'est pas une punition conséquence du péché originel ; par sa dimension de contribution au bien de la communauté, il est un véritable lieu d'épanouissement de la personne humaine, y compris dans sa dimension spirituelle.

La propriété privée

Jean XXIII défend **la légitimité de la propriété privée** ; il s'agit d'un « droit naturel, suivant lequel l'homme est antérieur à la société » (MM §109). « La propriété privée doit être **une garantie de la liberté de la personne**, et aussi, un élément indispensable à l'instauration d'un ordre social authentique » (MM §111) ; Jean XXIII **ne fait cependant pas un absolu de ce droit de propriété**. Outre l'intervention de l'Etat déjà mentionnée, l'Etat peut légitimement posséder des biens qui ne peuvent « sans danger pour le bien public, être laissés dans les mains de personnes privées » (MM §116). Plus généralement, Jean XXIII réaffirme, à la suite de Pie XII, la subordination du droit de propriété au principe de **la « destination universelle des biens »**.

Les relations entre pays pauvre et pays riches – la question du développement

Un des aspects de la socialisation est l'extension des relations entre pays pauvres et pays riches. L'inégalité entre les pays pose une interpellation éthique universelle et constitue un danger pour la paix. Dans la mesure où ces pays sont économiquement liés, l'inégalité de leur situation pose une question de justice, et il ne peut y avoir de paix sans justice : « **Le problème le plus important de notre époque est peut-être celui des relations entre pays économiquement développés et pays en voie de développement.** » Le pape envisage cette question dans une perspective théologique : « Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui » (1Jn 3,16-17) » (MM §159). L'aide au développement des pays les plus pauvres est envisagée de manière large : **elle doit aller au-delà d'une aide alimentaire** : elle doit inclure la formation technique, la mise à disposition de capitaux (MM §164) et doit permettre à la fois le développement économique et le progrès social (MM §168). Le pape souligne les dangers liées à de telles aides : au plan culturel elles doivent **respecter de la « personnalité » particulière de chaque peuple** (MM §169-170), au plan politique, elles doivent **éviter de rétablir une nouvelle forme de colonialisme** menée dans un esprit de domination (MM §171-173) ; au plan éthique elles **ne doivent pas se traduire par un inversion des valeurs en faisant de l'économie une fin** (MM §175-177) .

Enfin le pape dénonce le malthusianisme et les pratiques de contrôle de la natalité qui en résultent. De telles pratiques sont contraires à la loi morale et à Dieu, contraires à la dignité de la personne humaine (MM §191-192) ; elles sont inspirées par une conception purement matérialiste de la vie et de l'homme (MM §191). Il ébauche ensuite une réflexion qui sera développée par ses successeurs sur la nature sacrée de la vie et de sa transmission (MM §193-195).

Conclusion

Alors que *Rerum Novarum* traitait essentiellement de la question ouvrière, *Quadragesimo anno* de l'ordre social et des grandes idéologies politiques, *Mater et magistra* **ouvre une perspective plus large, celle de l'ordre mondial** . Jean XXIII s'intéresse surtout à définir ce qu'il faudrait faire pour améliorer l'ordre social, économique et politique, **et il développe peu le comment réaliser ces améliorations**. Ses positions peuvent paraître datées ou même dépassées dans un monde qui n'est plus caractérisé par la croissance, comme dans les trente glorieuses, mais plutôt par la crise, le chômage, la récession.

Une nouvelle approche méthodologique. Jean XXIII ne suit plus une approche déductive, dérivant des recommandations particulières de principes généraux universellement valides, comme la loi naturelle. **Son approche est plus inductive et historique** ; elle s'appuie sur l'analyse des situations actuelles, sur ce qu'on appellera **les signes des temps**.

7 – Vatican II – *Gaudium et spes*

La Constitution Pastorale *Gaudium et spes*, L'Eglise dans le monde de ce temps a été promulgué le 7 décembre 1965, dernier jour du Concile.

1 – L'anthropologie théologique de *Gaudium et spes*

Elle souligne avec force **le lien indissociable qui existe entre le spirituel et le temporel** : « Ce divorce entre la foi dont ils (les chrétiens) se réclament et le comportement quotidien d'un grand nombre est à compter parmi les plus graves erreurs de notre temps ». Il n'existe pas de nature humaine qui n'inclue pas une dimension surnaturelle, car Dieu appelle tout homme à la communion divine, de même, le monde n'existe qu'en relation à son créateur : « Ce monde a été fondé et *demeure conservé* par l'amour du Créateur » (GS §2).

Gaudium et spes développe **une anthropologie théologique qui intègre toutes les dimensions de l'homme**. Cette visée unifiée sur la personne humaine est prégnante dans tout le document : on parle de vocation *intégrale* (GS §11, 57, 63), de développement *intégral* (GS §59), de culture *intégrale* (GS §61), de production au service de l'homme *tout entier* (GS §64), de bien *complet* de l'homme (GS 75.3).

La personne humaine

L'histoire humaine est celle **d'un homme pécheur racheté**, où la grâce et la nature sont intimement liées, plutôt que celle d'un homme « naturel » séparé de Dieu dans l'histoire duquel surviendrait la grâce surnaturelle. **La conscience** de l'homme est « le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où Sa voix se fait entendre ». Cette présentation de la conscience comme lieu de la révélation de la loi morale **contraste avec l'approche plus légaliste, hétéronome** (au sens étymologique de loi extérieure), qui prédominait antérieurement. Cependant, la solitude du sujet face à sa conscience (sanctuaire où il est *seul* avec Dieu) **ne fonde pas un subjectivisme moral**. Le Concile souligne ici **la dimension sociale propre à toute morale**. D'une manière similaire, le Concile présente **la liberté** comme capacité de l'homme à chercher son Créateur, capacité qui n'est pleinement effective qu'avec le secours de la grâce (GS §17). Le Concile exalte ainsi la liberté chère à nos contemporains, tout en s'opposant à

leur conception de la liberté comme « licence de faire n'importe quoi » (GS §17). Puis il critique deux formes de ce qu'on pourrait appeler un humanisme athée : la première est fondée sur un désir d'autonomie qui s'oppose à toute dépendance envers Dieu ; la seconde réduit l'homme à sa dimension temporelle et « attend la libération de l'homme surtout de sa libération économique et sociale » (GS §20).

La communauté humaine

Le Concile souligne la « socialisation » croissante. Mais il situe d'emblée cette évolution dans une perspective théologique : **la personne humaine, comme les Personnes divines, est ontologiquement relationnelle**, la communauté est donc nécessaire à sa perfection .

Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a « **interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société** » (GS §25). La promotion du bien commun apparaît donc comme une condition pour que chacun puisse atteindre sa perfection. Elle suppose un ordre social qui est fondé sur les quatre valeurs que sont **la vérité, la justice, l'amour, la liberté** .

On peut aussi noter une différence dans la manière dont *Gaudium et spes* traite **des inégalités**. Le Concile affirme en premier lieu l'égalité fondamentale de tous les hommes, alors que Léon XIII, qui considérait l'égalité sur un plan plus matériel, l'avait qualifiée de mythe contre nature. Le Concile va donc plus loin sur ce point que les documents précédents. D'une part, l'affirmation centrale porte sur l'égalité et les inégalités sont évoquées en second lieu. D'autre part, en évoquant les « inégalités économiques et sociales » la critique du Concile ne se limite pas aux cas d'extrême nécessité, à la pauvreté absolue ; **elle porte aussi sur la pauvreté relative**. Alors que Léon XIII affirmait le devoir de donner son *superflu* aux pauvres, et le considérait comme un devoir de charité et non de justice, les Pères affirment que « on est tenu d'aider les pauvres, et pas seulement au moyen de son superflu » (GS §69).

L'activité humaine dans l'univers

Là encore, les Pères adoptent une perspective théologique et lient indissociablement les dimensions temporelles et spirituelles : « l'activité humaine... par laquelle les hommes... s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie, correspond au dessein de Dieu » (GS §34). Le travail est « un prolongement de l'œuvre du Créateur... un apport à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire ».

Les Pères affirment une juste autonomie des réalités terrestres et de la science par rapport à la religion, **mais cette autonomie n'est pas hétéronomie**. Les réalités terrestres et la foi ayant leur origine en Dieu, la science ne sera jamais réellement opposée à la foi. **Cette « autonomie » fonde le caractère ambivalent du « progrès »** : il peut « servir au bonheur véritable des hommes » ou devenir un « instrument de péché ». L'activité humaine a ainsi pour fin la création d'une fraternité terrestre par laquelle « le Royaume est *déjà* mystérieusement présent sur cette terre ».

2 – Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps

Cette perspective a aussi des conséquences importantes sur la manière dont les Pères conçoivent **les relations entre l'Eglise et le monde**. Son message s'adresse à tout homme et la dynamique propre à cette mission n'est pas uniquement descendante, si l'on peut dire. En effet, l'Eglise « a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde... pour que la Vérité révélée soit sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée » (GS 44). On parle donc de la relation de l'Eglise au monde **en termes d'aide et non pas en termes de tutelle ou de dépendance**.

En ce qui concerne le message de l'Eglise en matière sociale, on peut noter plusieurs évolutions. Nous avons souligné que le document fait plus appel à **des arguments théologiques** : l'enseignement social est situé dans le mystère central du Christ. De même, le document suit **une approche plus inductive** : l'Eglise a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Evangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération » (GS §4). **Ils lient aussi la prédication de l'Evangile à une œuvre de libération** : « Aucune loi humaine ne peut assurer la dignité personnelle et la liberté de l'homme comme le fait l'Evangile du Christ, confié à l'Eglise. Cet Evangile annonce et proclame la liberté des enfants de Dieu, rejette tout esclavage qui en fin de compte provient du péché » (GS §41).

3 – Quelques problèmes urgents

La culture

Les Pères affirment la capacité de l'Eglise à entrer en communion avec les diverses civilisations, tout en prenant en compte **la diversité des cultures et leur juste autonomie**. L'action de l'Eglise n'uniformise pas les cultures ; elle les enrichit en fécondant « comme de

l'intérieur les qualités spirituelles et les dons propres à chaque peuple et à chaque âge, elle les fortifie, les parfait, les restaure dans le Christ » (GS §58.4).

La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations

Le Concile se déroule au temps de la guerre froide. La perspective de conflits est réelle comme en témoignent en 1961, la construction du mur de Berlin, puis en 1962 la crise des missiles de Cuba et le début de l'engagement américain au Vietnam.

Les Pères du Concile abordent la question de la paix d'une manière beaucoup plus large que ne l'avait fait la théologie chrétienne en développant des théories de la « guerre juste » et du droit de la guerre (*jus ad bellum* et *jus in bello*)¹⁷. Le Concile se situe à un niveau plus fondamental : **la paix est liée à la réalisation de l'ordre divin ; le danger de la guerre est lié au péché et doit être surmonté par l'amour.** « La paix n'est pas pure absence de guerre... équilibre des forces adverses... Elle est le fruit d'un ordre inscrit dans la société humaine par son divin Fondateur, et qui doit être réalisé par les hommes... La paix n'est jamais une chose acquise une fois pour toutes, mais sans cesse à construire... La ferme volonté de respecter les autres hommes... la pratique assidue de la fraternité sont absolument indispensables à la paix. » (GS §78).

Le Concile rappelle sommairement les préceptes du *jus in bello* et limite le *jus ad bellum*, en le formulant de manière négative, et en l'appliquant uniquement à la légitime défense¹⁸. La seule condamnation expresse que fasse le Concile et qui soit véritablement nouvelle porte sur **les actes de destruction massive**¹⁹. Ils condamnent fermement **la course aux armements**, dont le coût est inadmissible au regard de la situation des plus pauvres (GS §81.3), et les théories de la dissuasion qui en sont le fondement : **la dissuasion n'est « pas une voie sûre pour le ferme maintien de la paix ; le soi-disant équilibre qui en résulte n'est ni une paix stable ni une paix véritable »** (GS §81.2).

¹⁷ Saint Thomas d'Aquin, à la suite de saint Augustin, avait donné trois critères pour qu'une guerre soit juste (*jus ad bellum*) : elle doit être l'initiative de l'autorité souveraine compétente et non la décision de personnes privées ; la cause soutenue par la guerre doit être juste (rétablir la justice lésée, restaurer la paix et l'ordre) ; enfin, l'intention du belligérant doit être droite, c'est-à-dire en vue de la paix, et non de la conquête ou du mal à infliger à l'ennemi, sans se laisser entraîner par la cruauté. Le *jus in bello* porte sur la conduite pendant la guerre : traitement des soldats blessés, des prisonniers, les armistices, l'attitude vis-à-vis des biens ennemis, des civils...

¹⁸ « On ne saurait dénier aux gouvernements, une fois épuisées toutes les possibilités de règlement pacifique, le droit de légitime défense » (GS §79.4).

¹⁹ « Faisant siennes les condamnations de la guerre totale déjà prononcées par les derniers papes, ce saint Synode déclare : tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime contre Dieu et contre l'homme lui-même, qui doit être condamné fermement et sans hésitation » (GS §80.4).

4 – Conclusion

L'approche déductive et universelle fait place à une approche inductive et historique, prenant en compte la réalité des situations concrètes dans leur disparité. On conçoit plus volontiers l'action de l'Eglise en termes d'énonciation de principes de réflexion, et de normes de jugement, en laissant ouvertes les formulations de solutions concrètes dans chaque situation particulière. C'est pourquoi on tendra plus volontiers à parler d' « **enseignement** » que de « **doctrine** » sociale de l'Eglise.

En outre, *Gaudium et spes* se démarque de la distinction entre naturel et surnaturel et développe une anthropologie théologique aux accents **personnalistes** : cette anthropologie tient à la fois d'un « **humanisme intégral** » qui souligne l'unité des dimensions temporelles et spirituelles, et d'un **personnalisme théologique** qui insiste sur la dimension relationnelle de la personne, à l'image des Personnes divines. Cette perspective sera largement développée par Jean-Paul II.

Enfin, sur la base de cette anthropologie théologique, les Pères affirment avec insistance le lien entre la foi et la vie dans le monde . **Cette approche donne à l'enseignement social une importance accrue** : le salut s'opère au cœur de la société et des cultures, il suppose la réalisation dans le monde de l'ordre divin fondé sur **la vérité, la liberté, la justice et l'amour**.

8 – Paul VI – *Populorum progressio* (1967)

La décolonisation engagée après la fin de la seconde guerre mondiale se poursuit même si l'indépendance des pays concernés reste limitée par leur situation économique. Les inégalités entre pays riches et pays en voie de développement se sont en effet largement développées pendant les années 50-60. Au plan institutionnel, différentes organisations cherchent à améliorer la situation : des programmes d'aide au développement sont menés par la FAO, la CNUCED (Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement), au plan français, le CCFD est créé en 1961 et mène des programmes de lutte contre la faim.

C'est dans ce contexte que Paul VI écrit *Populorum progressio*. L'encyclique est organisée en deux parties : « Pour un développement intégral de l'homme », puis « Vers le développement solidaire de l'humanité ».

2 – Le contenu de l'encyclique

Paul VI constate que, « **laissé à son jeu seul, le mécanisme de l'économie moderne entraîne le monde vers l'aggravation, et non l'atténuation de la disparité des niveaux de vie** » (PP §8). Pour Paul VI, la pauvreté et le sous-développement ne sont pas seulement le résultat de causes naturelles ou des capacités des populations concernées ; elle sont aussi dues à des structures qui doivent donc être transformées (PP §32). Paul VI souligne en outre le lien entre les dimensions économique et sociale du problème : ces pays ne sont pas en mesure d'offrir à leurs citoyens les conditions d'un « plein épanouissement humain ». Paul VI se réfère ici à la conception *intégrale* du développement, mais, indirectement, il soulève aussi la question suivante : ces pays sont-ils en mesure d'assurer seuls la transition vers le développement ? Paul VI répond implicitement par la négative : ***Populorum progressio est un appel à tous les pays riches, et à leurs populations, à se mobiliser pour aider les pays pauvres à créer les conditions de leur développement par une coopération étendue.***

L'ensemble de l'analyse de Paul VI apparaît comme une extension de l'enseignement social de l'Eglise aux question internationales : « la question sociale est devenue mondiale ».

L'Eglise, « **experte en humanité** » propose une vision globale de l'homme et de l'humanité à partir de laquelle Paul VI déduit les conditions nécessaires à l'épanouissement humain et donc la forme du développement requis : « le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. **Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout l'homme, tout homme** » (PP §14). En quelques mots, Paul VI souligne que le développement est à la fois temporel et spirituel (tout l'homme), personnel et communautaire (tout homme).

Paul VI affirme tout d'abord que « chacun demeure l'artisan principal de sa réussite comme de son échec » (PP §15)²⁰. La croissance personnelle est un devoir, une vocation ; mais, compte tenu de sa nature sociale, l'homme est lié à l'humanité et ne peut assurer son développement seul ; donc **la solidarité universelle est aussi un devoir** (PP §17).

La solidarité universelle a (même si ce n'est pas la seule) une dimension matérielle ; elle est fondée sur le principe de **destination universelle des biens**. Paul VI le rappelle en citant GS §69,1, puis il ajoute de manière extrêmement ferme « tous les autres droits, y compris ceux de propriété et de libre commerce, y sont subordonnés » (PP §22) ... « C'est dire que la propriété privée ne constitue pour personne un droit inconditionnel et absolu. Nul n'est fondé

²⁰ C'est là l'un des seuls endroits où Paul VI est proche des arguments des libéraux.

à réserver à son usage exclusif ce qui passe son besoin, quand les autres manquent du nécessaire » (PP §23).

Les peuples pauvres devront faire face à la tentation matérialiste. Dans leurs rapports avec les pays riches, les pays pauvres sont donc appelés à un véritable discernement. Ce discernement ne porte pas seulement sur le rapport aux biens matériels, car **les échanges ont aussi une dimension culturelle**. Paul VI met en garde contre un abandon des valeurs propres à chaque pays : « un peuple qui y consentirait perdrait par là le meilleur de lui-même, il sacrifierait, pour vivre, ses raisons de vivre » (PP §40).

Paul VI porte un regard globalement positif sur l'industrialisation, **il critique l'organisation scientifique du travail** qui « risque de déshumaniser son exécutant » (PP §28) et rappelle la dimension personnaliste de l'entreprise qui doit devenir « une communauté de personnes » (cf. MM §91). Plus profondément encore, Paul VI **critique le capitalisme libéral** « qui considérait le profit comme motif essentiel du progrès économique, la concurrence comme loi suprême de l'économie, la propriété privée des biens de production comme un droit absolu, sans limites ni obligations sociales correspondantes. » **Il critique oligarchies des pays pauvres** qui laissent le pauvre « privé de toute possibilité d'initiative personnelle et de responsabilité » (PP §9) et aussi **les riches qui transfèrent à l'étranger de capitaux** provenant des ressources et de l'activité nationale pour leur seul avantage personnel (PP §24).

Paul VI appelle à **des réformes profondes** : les injustices de la situation présente doivent être « combattues et vaincues » (GS §32). Paul VI **écarte cependant toute utilisation de la violence**, il rejoint en cela ses prédécesseurs : « l'insurrection révolutionnaire... engendre de nouvelles injustices... » (PP §31).

Le développement solidaire de l'humanité

« Le développement intégral de l'homme ne peut aller sans le développement solidaire de l'humanité » (PP §43). Paul VI identifie trois types de devoirs pour les pays riches : un devoir de solidarité, un devoir de justice, un devoir de charité.

3 – De nouvelles perspectives ?

Populorum progressio a incontestablement ouvert de nouvelles perspectives à la morale sociale, et c'est à juste titre qu'on compare Paul VI à Léon XIII : après *Rerum novarum*, plus personne ne peut ignorer les enjeux moraux propres aux relations économiques, en particulier

dans l'entreprise ; après *Populorum progressio* personne ne peut ignorer que les relations internationales posent des questions d'ordre moral.

On peut aussi remarquer que son propos est **centré sur la réforme des structures plus que sur la conversion des cœurs**. Nous avons par ailleurs noté la fermeté de la critique des inégalités au plan matériel. A cette occasion Paul VI relativise la portée du droit de propriété, et **légitime l'expropriation de terres qui restent insuffisamment exploitées**.

Nous verrons comment tous ces éléments seront repris par les évêques et les théologiens d'Amérique du Sud. Cependant ils se situeront dans une perspective différente de celle de Paul VI. Ils reprendront le thème de la libération abordé dans *Gaudium et spes*, et insisteront sur la nécessité **d'aider les populations de leurs pays à devenir les artisans de leur destin**. Cette perspective contraste avec celle de **Paul VI**, dont **les propositions concernent essentiellement les pays riches** : ils sont appelés à mettre en place des institutions régulatrices, des programmes d'aide et de coopération pour permettre aux pays pauvres de devenir vraiment maîtres de leur propre développement. C'est dans cette perspective que Paul VI conclut son encyclique avec cette phrase devenue célèbre : « **si le développement est le nouveau nom de la paix qui ne voudrait y œuvrer de toutes ses forces ?** ».

9 – CELAM de Medellin (1968) – La théologie de la libération

La Conférence générale de l'épiscopat d'Amérique du Sud s'est réunie pour la seconde fois à Medellin (Colombie) en août 1968 ; ses conclusions sont publiées le 6 septembre 1968. nous verrons que les évêques ont introduit des perspectives nouvelles ou certains décalages par rapport à *Populorum progressio*.

Les points les plus importants de ce document sont : **le caractère structurel de l'injustice** ; l'engagement de l'Eglise pour **la libération** ; la nécessité d'éveiller la conscience du peuple (**conscientisation**) ; **la pauvreté de l'Eglise**.

Les évêques mettent en relation la rédemption opérée et Jésus-Christ et **la libération temporelle**, sans toutefois réduire la première à la seconde. Les évêques veulent éviter qu'une focalisation sur la conversion des cœurs ne serve à justifier un *statu quo* au plan des structures. L'Eglise doit donc engager les actions nécessaires pour créer les conditions effectives d'un développement humain intégral.

L'Eglise sud-américaine s'engage dans **une mission de « conscientisation et d'éducation sociale » (I,17,23)**. Les évêques recommandent une action d'évangélisation

s'appuyant sur une « pastorale conjointe » des laïcs et des clercs, visant à développer des « **communautés de base** ». Ainsi organisées en structures intermédiaires, les classes populaires pourront participer à la vie de la société, et établir « un équilibre face aux groupes minoritaires que sont les groupes de pouvoir » (I,20).

L'Eglise d'Amérique Latine critique les systèmes politiques dont « **les décisions attentent souvent au bien commun et favorisent des groupes privilégiés** ». Une telle position induit nécessairement des tensions au sein de la société, et les évêques en sont conscients.

Les évêques invitent aussi l'Eglise à se transformer elle-même, ils recommandent à tous les membres de l'Eglise la pauvreté évangélique, selon la vocation propre à chacun. En référence au Christ, qui « non seulement aima les pauvres, mais, étant riche, s'est fait pauvre ».

3 – Le CELAM et *Populorum progressio*

Le document s'écarte de *Populorum progressio* sur certains points particuliers. Alors que Paul VI envisageait principalement une action externe d'aide des pays riches aux pays pauvres, **les évêques envisagent une action interne**. Ce faisant, et peut-être sans le réaliser pleinement, ils se démarquent des élites traditionnelles et des militaires, et, en quelque sorte, ils rentrent dans l'opposition, alors même qu'ils veulent la dépasser. Bien qu'ils rejettent tout recours à la violence, **les évêques s'engagent dans une voie d'affrontement**, sans peut-être en percevoir toutes les conséquences.

En outre, le fait que les évêques **parlent de libération et non plus de développement** marque une évolution significative. Parler de développement, comme le fait *Populorum progressio*²¹, c'est comprendre les inégalités comme un retard qui est appelé à être comblé, notamment grâce à des actions volontaristes. Parler de libération, c'est comprendre les inégalités comme résultant de contraintes qu'il faut relâcher, d'une oppression à laquelle il faut s'opposer. Enfin, les évêques introduisent la notion nouvelle de « **préférence** » **pour les pauvres** : « le mandat spécifique du Seigneur pour évangéliser les pauvres nous conduit à donner une préférence effective aux secteurs les plus pauvres dans la répartition de nos efforts

²¹ *Populorum progressio* n'utilise qu'une fois le terme de libération, pour caractériser les programmes de développement « Tout programme... est là pour réduire les inégalités, combattre les discriminations, libérer l'homme de ses servitudes, le rendre capable d'être lui-même l'agent responsable de son mieux-être matériel, de son progrès moral et de son épanouissement spirituel » (PP §34).

et des ressources apostoliques » (XIV,9). Cette notion donnera naissance à l' « **option préférentielle pour les pauvres** » qui sera affirmée plus clairement à Puebla.

10– Paul VI : Octogesima adveniens (1971)

Octogesima adveniens est publiée à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de *Rerum novarum*. Paul VI précise que l'Eglise **ne propose pas une solution** aux questions sociales, mais « des principes de réflexion, des normes de jugement et des directives pour l'action » (OA §4). Paul VI conforte donc le travail des évêques sud-américains visant à élaborer une réflexion propre à la situation de leurs églises.

Par ailleurs, en mentionnant que « l'Evangile, en nous enseignant la charité, nous apprend le *respect privilégié des pauvres* » (OA §23) Paul VI reprend l'idée d'une « option préférentielle pour les pauvres » chère aux théologiens de la libération, tout en s'en démarquant. Paul VI met le chrétien en garde contre les idéologies qui ne reposeraient pas « sur une doctrine vraie » (OA §28), ou qui « s'opposent... à sa foi et à sa conception de l'homme » (OA §26). Puis il poursuit en dénonçant à la fois le marxisme et le libéralisme²² ; Paul VI distingue les idéologies des mouvements historiques concrets qui en sont issus. Il critique l'utilisation par la théologie de la libération des schémas marxistes d'analyse historique. **Paul VI explique qu'on ne peut pas utiliser les schémas d'analyse marxiste, comme le font certains théologiens de la libération, sans en même temps intégrer l'idéologie dont elle est inséparable.**

Enfin, il souligne que « les hommes aspirent à se libérer du besoin et de la dépendance. Mais cette libération commence par la liberté intérieure qu'ils doivent retrouver face à leurs biens et à leurs pouvoirs... Sinon,... **les idéologies les plus révolutionnaires n'aboutissent qu'à un changement de maîtres...** » (OA §45).

En outre, alors que Jean XXIII avait souligné que la participation aux responsabilités dans l'entreprise et la vie économique était nécessaire à l'homme, Paul VI étend cette nécessaire participation au champ social et politique, et appelle à « **inventer de nouvelles formes de démocratie moderne** » (OA §47).

²² Le marxisme est condamné en référence « à son matérialisme athée, à sa dialectique de violence et à la manière dont elle résorbe la liberté individuelle dans la collectivité, en niant en même temps toute transcendance à l'homme et à son histoire » ; Paul VI rejette ensuite le libéralisme « qui croit exalter la liberté individuelle en la soustrayant à toute limitation, en la stimulant par la recherche exclusive de l'intérêt et de la puissance, et en considérant les solidarités sociales comme des conséquences plus ou moins automatiques des initiatives individuelles et non pas comme un but et un critère majeur de la valeur de l'organisation sociale » (OA §26).

11 – Paul VI – Evangelii nuntiandi (1975)

Dans cette exhortation apostolique, Paul VI élargit la perspective et met en avant une conception plus intégrale de la libération²³. Dans cette perspective, l'engagement de l'Eglise pour la libération de l'oppression économique et politique fait bien partie de l'œuvre d'évangélisation²⁴, mais seulement en tant qu'il est lié à la libération au sens le plus large, **la libération du péché**. Ainsi, « L'Eglise rapproche mais n'identifie jamais libération humaine et salut en Jésus-Christ » (EN §35).

En outre, Paul VI, conscient du risque d'utilisation de la violence au nom de la libération **rejette explicitement tout recours à la violence** (EN §37). En effet, d'une part, le recours à la violence ne peut pas permettre d'établir un ordre juste²⁵, d'autre part il ne peut concerner que la transformation des structures et pas la conversion des cœurs. C'est pourquoi Paul VI met en avant la nécessité d'une transformation des « consciences individuelles et collectives » et plus largement l'évangélisation des cultures²⁶. On voit là que Paul VI a bien conscience du double lien existant entre la conversion personnelle et la transformation de structures qui déterminent partiellement les personnes : les valeurs par rapport auxquelles l'individu se détermine sont certes toujours personnelles, mais elles sont aussi des réalités sociales qui transcendent l'individu. **Là encore, le pape donne à la libération une profondeur qui dépasse largement ses dimensions économique et politiques.**

Jean-Paul II – Développements et corrections

Participant à l'ouverture de la troisième conférence du CELAM à Puebla en 1979, **Jean Paul II critique sans ménagement certaines théologies de la libération** : christologie déficiente, conceptions réductrices du salut et de la libération, ecclésiologie incorrecte, politisation, références marxistes,... **Il ne rejette pas pour autant la théologie de la**

²³ « De la libération que l'évangélisation annonce et s'efforce de mettre en oeuvre, il faut dire plutôt : elle ne peut pas se cantonner dans la simple et restreinte dimension économique, politique, sociale ou culturelle, mais elle doit viser l'homme tout entier, dans toutes ses dimensions, jusque et y compris dans son ouverture vers l'absolu, même l'Absolu de Dieu (EN §33) ; « C'est pourquoi, en prêchant la libération... l'Eglise... refuse de remplacer l'annonce du Règne par la proclamation des libérations humaines, et elle proclame que même sa contribution à la libération est incomplète si elle néglige d'annoncer le salut en Jésus-Christ. (EN §34)

²⁴ « Entre évangélisation et promotion humaine - développement, libération - il y a en effet des liens profonds » (EN §31).

²⁵ « La violence appelle toujours la violence et engendre irrésistiblement de nouvelles formes d'oppression et d'esclavage souvent plus lourdes que celles dont elle prétendait libérer » (EN §37).

²⁶ « Elle (l'Eglise) cherche à convertir en même temps la conscience personnelle et collective des hommes, l'activité dans laquelle ils s'engagent, la vie et le milieu concrets qui sont les leurs » (EN §18). Voir aussi EN §20.

libération ; il affirme en particulier, que « l'action de l'Eglise pour la justice et la promotion humaine est une partie *indispensable* de l'évangélisation »²⁷ (*Discours d'ouverture à Puebla* §III,2) ; **et aussi l'option préférentielle pour les pauvres**. Enfin, en remettant en vigueur le terme de « **doctrine sociale** » que Paul VI avait remplacé par celui d' « **enseignement** », Jean-Paul II affirme d'une part que les questions de morale sociale n'ont pas pour l'Eglise une place incidente, d'autre part, il évite les tentatives de pressions ou de récupérations politiques tant à droite qu'à gauche : les questions de morale sociale ne sont pas réductibles au plan politique, elles font partie de la « doctrine ».

12 – Jean-Paul II – *Laborem exercens* (1981)

Laborem exercens est la première des trois grandes encycliques de Jean-Paul II concernant la Doctrine Sociale de l'Eglise²⁸. Si le pape centre son propos sur le travail, c'est parce que le travail « se trouve au centre même de la «question sociale» » (LE §2). Le pape introduit **une conception large du travail** : il n'est pas lié seulement à la production de biens nécessaires à l'homme, mais il est aussi **le lieu où la société humaine se développe, se perfectionne**²⁹.

Par ailleurs, au long de sa réflexion sur le travail humain Jean-Paul II introduit des éléments nouveaux dans la Doctrine Sociale de l'Eglise. Ses apports sont liés en particulier à : **la distinction entre travail objectif et travail subjectif** ; la manière dont il conçoit **la relation entre capital et travail et le droit de propriété des moyens de production** ; la distinction entre **employeur direct et employeur indirect**.

1 – *Une conception du travail alliant anthropologie et théologie*

Jean-Paul II démarre sa réflexion sur le travail par une référence à l'Ecriture, situant d'emblée son propos dans une perspective théologique. Le travail de l'homme s'inscrit dans **le prolongement du « travail » de création de Dieu**. Jean-Paul II se démarque donc de la conception grecque dans laquelle le travail, en tant qu'il est lié à la nécessité, est considéré

²⁷ Je souligne le terme *indispensable*. Jean-Paul II conforte l'affirmation faite à Medellin, tout en introduisant une distance subtile : l'utilisation de « indispensable » contraste avec le « constitutif » du document de Medellin, et avec le terme « intégral » proposée après Medellin par des évêques plus conservateurs.

²⁸ Ces trois encycliques sont : *Laborem Exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, et *Centesimus annus*. Cependant, l'enseignement de Jean-Paul II en morale sociale est beaucoup plus vaste : Jean-Paul II traite notamment des droits de l'homme dans son encyclique inaugurale, *Redemptor hominis*, du rapport entre justice et charité dans *Dives et misericordia*.

²⁹ « C'est par le travail que l'homme doit se procurer le pain quotidien et contribuer au progrès continu des sciences et de la technique, et surtout à l'élévation constante, culturelle et morale, de la société dans laquelle il vit en communauté avec ses frères »... Le travail est « la marque d'une personne qui agit dans une communauté de personnes » (LE Introduction).

comme dégradant. Mais le travail n'est pas seulement un mandat, il est aussi **un « bien de l'homme »** (LE §9.11)³⁰ dans lequel l'homme s'humanise, en un certain sens, «il devient plus homme» » (LE §9). Le travail a aussi **une dimension sociale** et contribue à établir les hommes dans une communauté³¹. Finalement, à travers le travail, **l'homme participe à l'œuvre rédemptrice du Christ** et trouve « comme une annonce des ciels nouveaux et de la terre nouvelle » (LE §27).

2 – Le travail au sens objectif et le travail au sens subjectif – Caractère personnel du travail

La dignité propre au travail humain est fondée sur le fait que celui qui l'exécute est une personne³² ; ainsi le travail est « avant tout « pour l'homme » et non l'homme « pour le travail » » (LE §6,6). Jean-Paul II souligne la portée de cette réflexion en concevant d'une manière particulière la distinction entre **le travail au sens objectif** et **le travail au sens subjectif**. En général, le travail au sens objectif désigne le produit du travail, l'objet qui est réalisé ; tandis que le travail au sens subjectif désigne l'activité.

Cette conception permet de bien centrer le travail au sens subjectif sur la personne, et en particulier d'affirmer **la primauté de la personne au travail sur les moyens et techniques** qu'elle utilise pour ce travail. C'est pourquoi il faut affirmer que « même à l'époque du « travail » toujours plus mécanisé, *le sujet propre du travail reste l'homme* » (LE §5,3).

Jean-Paul II donne au travail au sens subjectif **la primauté absolue** sur le travail au sens objectif³³ et conditionne même le caractère éthique du travail à la prise en compte de cette primauté. C'est en tant que personne que l'homme est sujet du travail.

3 – Le capital et le travail

Comme ses prédécesseurs, Jean-Paul II **refuse l'opposition entre capital et travail** ; il affirme **la priorité du travail sur le capital** et il en donne une justification approfondie.

Les biens produits incorporent en effet des ressources naturelles et des connaissances sur lesquelles le propriétaire des moyens de production n'a pas de droit exclusif. Le capital

³⁰ Jean-Paul II le répète trois fois dans le paragraphe 9.

³¹ « La caractéristique du travail est avant tout d'unir les hommes et c'est en cela que consiste sa force sociale: la force de construire une communauté » (LE §20,3).

³² « Le premier fondement de la valeur du travail est l'homme lui-même, son sujet » (LE §6,6).

³³ « Le travail est avant tout «pour l'homme» et non l'homme «pour le travail». Par cette conclusion, on arrive fort justement à reconnaître la prééminence de la signification subjective du travail par rapport à sa signification objective » (LE §6).

« est né du travail et porte les marques du travail humain » (LE §12,4), il est « en même temps le produit du travail des générations » (LE §14,4). **L'opposition du capital au travail est liée à une conception du travail comme simple marchandise.** Cette erreur résulte d'une perspective « économiste » basée sur une conception réductrice du travail et d'un « matérialisme » **pratique** qui pose la primauté du matériel sur le spirituel et le personnel (LE §13,3). Au contraire la conception du travail que développe Jean-Paul II conduit à affirmer la primauté du travail sur le capital, qui dérive de la primauté de la personne sur les choses.

En donnant la primauté à la dimension objective du travail sur sa dimension subjective, on commet une erreur et « c'est précisément cette inversion d'ordre,... qui mériterait... le nom de «capitalisme» » (LE §7,3). Jean-Paul II ne rejette pas ici le capitalisme en soi, au sens de propriété privée des moyens de production³⁴, mais plutôt la conception du « capitalisme «rigide» qui défend le droit exclusif de la propriété privée des moyens de production comme un dogme intangible de la vie économique » (LE §14,4).

Jean-Paul II introduit en effet **une limitation spécifique au droit de propriété des moyens de production.** Si le droit de propriété en général est limité par le principe de **destination universelle des biens** (LE §14,2), la propriété des moyens de production est sujette à une autre limitation : « Les moyens de production ne sauraient être possédés contre le travail, et ne peuvent être non plus possédés pour posséder, parce que l'unique titre légitime à leur possession... est qu'ils servent au travail. Dans cette perspective, Jean-Paul II reprend les propositions de ses prédécesseurs concernant « la copropriété des moyens de travail, la participation des travailleurs à la gestion et/ou aux profits des entreprises » (LE §14,5)... **tout en s'opposant à la collectivisation des moyens de production.**

Jean-Paul II **s'oppose à la conception marxiste** de l'organisation du travail et de la société, en particulier sur deux points : **la propriété collective des moyens de production** (qui n'assure pas la vraie socialisation de cette propriété) et **la lutte des classes** (ce qui n'empêche pas une lutte pour la justice).

³⁴ Jean-Paul II, s'appuyant sur Saint Thomas, plaide en faveur de la propriété privée des moyens de production (LE §15) ; il précise aussi que les révisions des positions du capitalisme « rigide » « ne peuvent pas être réalisées *par l'élimination a priori de la propriété privée des moyens de production* » (LE §14,6).

4 – Les droits des travailleurs

Les droits des travailleurs ne sont pas des droits subjectifs et absolus, ils dérivent en premier lieu du fait que le travail est une obligation³⁵. Jean-Paul II développe différents droits des travailleurs, dans la ligne de la doctrine sociale de l’Eglise : droit au juste salaire, droit d’association, droit à l’émigration³⁶... Il ne parle pas spécifiquement de droit à l’emploi mais souligne la nécessité de « trouver un emploi adapté à tous les sujets qui en sont capables » (LE §18,1). Cette nécessité dérive du caractère obligatoire du travail, et renvoie directement au problème du chômage. **Le chômage est toujours un mal, même si il est indemnisé.** En effet, le travail n’a pas pour fin unique d’assurer la subsistance, mais aussi de permettre le développement de la personne et sa contribution au bien commun³⁷.

La question de l’emploi déborde la seule relation entre l’employeur et ses employés, elle renvoie plus largement à l’ensemble des acteurs influençant l’activité économique dans la société. Dans cette perspective, Jean-Paul II introduit un nouveau concept fondé sur la distinction entre **employeur direct et employeur indirect** : Ce concept d’employeur indirect est très large puisqu’il englobe tous les acteurs impliqués dans les réseaux d’interdépendance que forme l’activité économique. Il permet de mettre en évidence l’influence et donc la responsabilité **des donneurs d’ordres** sur les sous-traitants, **des consommateurs** sur les producteurs, etc. et en particulier **des Etats**.

12 – Jean-Paul II – *Sollicitudo rei socialis* (1987)

En publiant *Sollicitudo rei socialis* vingt ans après *Populorum progressio*, Jean-Paul II établit une nouvelle succession de documents (1967-1987) et conforte ainsi la position centrale des questions de développement dans la Doctrine Sociale de l’Eglise.

³⁵ « Si le travail, aux divers sens du terme, est une obligation, c'est-à-dire un devoir, il est aussi en même temps une source de droits pour le travailleur » (LE §16,1).

³⁶ Jean-Paul II souligne la perte que subit le pays avec le départ de compétences. Cet aspect de l’immigration mérite d’être souligné, car il contribue notablement à la difficulté de développement des pays pauvres.

³⁷ Amartya Sen souligne sur ce point la différence existant entre l’Europe et les Etats-Unis : en Europe, compte tenu de système d’indemnisation du chômage, on tend à accepter des taux de chômage qui sont considérés comme inacceptables aux Etats-Unis ; tandis que la faiblesse des indemnisations aux Etats-Unis paraît inacceptable vue d’Europe. En Europe on est plus sensible à la nécessité d’un revenu pour subsister ; aux Etats-Unis, on perçoit mieux la nécessité du travail pour éviter perte de confiance en soi, d’identité, problèmes psychologiques, sentiment d’exclusion... Cf. Amartya Sen, *Development as Freedom*, pp.94-96.

1 – Le contexte historique

La situation au plan économique a largement évolué depuis 1967 : **on est sorti des « trente glorieuses »** ; les deux chocs pétroliers de 1973 et 1979-1980³⁸ ont mis à mal les économies des pays riches et plus encore celles des pays les plus pauvres. **La croissance s'est fortement ralentie** . Les conséquences de cette détérioration sont plus importantes encore dans les pays les plus pauvres, et **l'écart avec les pays les plus riches s'est encore accru**³⁹ . Au plan mondial, la population atteint les 5 milliards en 1987. Alors que depuis 1970, l'objectif de l'aide publique au développement des 14 pays de l'OCDE membres du CAD (Comité d'Aide au Développement) est de 0,7% du PNB l'aide au développement stagne autour de 0,35% du PNB. Elle atteint 26,7 milliards de dollars en 1980⁴⁰, **soit 5 % des dépenses d'armement dans le monde ...**

2 – Un panorama très critique

Les formes que prennent ce sous-développement incluent notamment l'analphabétisme, le manque d'instruction, l'incapacité de participer à la construction de son propre pays, les diverses formes d'exploitation et d'oppression économiques, sociales, politiques et religieuses, les discriminations, les restrictions au droit à l'initiative économique, l'usurpation par un groupe social du rôle de guide unique de la société... (SRS 15). Ces éléments concernent principalement les pays les plus pauvres. **Cependant, le développement n'est pas seulement un problème des pays pauvres, il touche aussi les pays riches.** « Il existe des inégalités sociales allant jusqu'au niveau de la misère dans des pays riches » (SRS §14). En outre, Jean-Paul II montre qu'en dépit d'une abondance de biens matériels il subsiste une « insatisfaction radicale » (SRS §28) chez ceux qui en bénéficient. Non seulement, « la pure accumulation de biens et de services, même en faveur du plus grand nombre, ne suffit pas pour réaliser le bonheur humain » (SRS §28), mais **un certain « sur-développement » induit même une forme d'aliénation envers les choses matérielles**⁴¹.

Jean-Paul II résume la situation en termes d'être et d'avoir : « Il y a ceux – le petit nombre possédant beaucoup – qui n'arrivent pas à « être » parce que, par suite d'un

³⁸ Le prix du baril de pétrole léger est passé de 2,59 \$ en 1972 à 11,65 en 1974 et à 35,5 \$ en janvier 1981.

³⁹ En 1980, le PNB/habitant des 12 pays les plus riches est autour de 10 000 \$/an, contre moins de 200 \$/an pour les 12 pays les plus pauvres et 80 \$/an pour le plus pauvre.

⁴⁰ Chiffre comprenant l'annulation de la dette, soit 6,2 milliards en 1979.

⁴¹ « ...la disponibilité des multiples avantages réels... ne comporte pas non plus la libération par rapport à toute forme d'esclavage » (SRS §28) ; « ...la disponibilité excessive de toutes sortes de biens matériels pour certaines couches de la société, rend facilement les hommes esclaves de la « possession » et de la jouissance immédiate » (SRS §28).

renversement de la hiérarchie des valeurs, ils en sont empêchés par le culte de l' « avoir », et il y a ceux – le plus grand nombre, possédant peu ou rien – qui n'arrivent pas à réaliser leur vocation humaine fondamentale, parce qu'ils sont privés des biens élémentaires » (SRS §28).

Globalement, c'est la notion même de « progrès » dans sa conception mécaniste héritée des Lumières que Jean-Paul II met en question (SRS §27). Non seulement **le développement doit être intégral**, toucher toutes les dimensions de la personne, mais il doit aussi inclure une dimension **de libération**⁴².

3 – L'analyse des causes de la situation d'inégalité

Facteurs économiques et politiques

Au plan économique et politique, Jean-Paul II n'occulte pas les **responsabilités importantes des pays en voie de développement**. Sur le plan international, il dénonce **l'influence des mécanismes économiques**, financiers, les limitations à l'accès aux technologies par les pays pauvres. Jean-Paul II évoque aussi **l'importance de la dette**. Mais aussi, les conséquences de **l'opposition des blocs Est-Ouest**

Les aspects moraux et spirituels – structures de péché

A l'origine des problèmes de développement se trouvent aussi des questions d'ordre moral et spirituel. **Sur ce point, Jean-Paul II va plus loin que Paul VI, qui préconisait surtout des programmes d'aide**. Ce décalage correspond à une évaluation différente des causes des problèmes de développement : Paul VI semblait y voir un simple retard qui n'est pas surmonté à cause de l'égoïsme des pays riches ; Jean-Paul II souligne plus fortement la gravité de ces causes et leur caractère peccamineux.

Jean-Paul II dénonce explicitement « d'une part **le désir exclusif du profit** et, d'autre part, **la soif du pouvoir** dans le but d'imposer aux autres sa volonté ». A ces péchés qui sont propres aux attitudes individuelles, Jean-Paul II ajoute ce qu'il appelle les « **structures de péché** », concept nouveau dans la Doctrine Sociale de l'Eglise⁴³. Les péchés personnels se sédimentent à travers l'histoire, ils produisent des structures qui « se renforcent et deviennent source d'autres péchés » parce qu'elles **conditionnent** la conduite des hommes.

⁴² « Les peuples et les individus aspirent à leur libération: la recherche du développement intégral est le signe de leur désir de surmonter les obstacles multiples qui les empêchent de jouir d'une « vie plus humaine » (SRS §48).

⁴³ Lors du synode de Rome de 1971, les évêques avaient cependant mentionné l'existence d'« obstacles que les structures sociales opposent à la conversion des cœurs » (JM §17).

Le concept de « structures de péché » correspond à une réalité qu'il est utile de bien cerner : elles matérialisent **l'interdépendance dans le mal qui existe entre les hommes**, interdépendance qui n'est pas directe mais qui est supportée par **le double lien** qui unit **individus et sociétés** dans une influence réciproque. Ce concept éclaire en outre le lien qui doit exister entre **conversion des cœurs**, liée au péché individuel, et **transformation des structures**, liée aux structures de péché.

4 – Approche théologique du développement

Ayant identifié la nature morale et spirituelle des obstacles au développement intégral, Jean-Paul II met en évidence **les valeurs supérieures qui peuvent être reconnues par tous : le bien commun, le développement intégral** de tout l'homme et de tous les hommes. Puis Jean-Paul II souligne que, compte tenu de l'interdépendance entre les hommes, ces valeurs supérieures ne peuvent être atteintes qu'en développant des attitudes morales et sociales de **solidarité**. Il définit la solidarité comme « détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun **parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous** » (SRS §38).

Cependant la solidarité ne trouve toute sa profondeur qu'éclairée par la foi⁴⁴. Ce modèle d'unité suprême, reflet de la vie intime de Dieu un en trois personnes, est ce que nous chrétiens désignons par le mot «**communio**n» » (SRS §40).

13 – Jean-Paul II – Centesimus annus (1991)

1 – Le contexte historique

Le changement le plus important est bien sûr l'effondrement de l'URSS initié par les bouleversements en Pologne, et symbolisé par la chute du mur de Berlin le 9 novembre 1989.

Le monde qui était jusque là divisé en deux blocs change radicalement de configuration ; le système capitaliste et libéralisme économique semblent être la seule alternative au régime communiste qui s'est effondré.

⁴⁴ « La solidarité est sans aucun doute une vertu chrétienne. Dès le développement qui précède on pouvait entrevoir de nombreux points de contact entre elle et l'amour qui est le signe distinctif des disciples du Christ (cf. Jn 13, 35). A la lumière de la foi, la solidarité tend à se dépasser elle-même, à prendre les dimensions spécifiquement chrétiennes de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation » (SRS §40).

2 – Double critique du socialisme et du libéralisme économique

Son propos comporte à la fois une analyse des causes de l'échec des systèmes communistes, et une critique soulignant les aspects positifs et négatifs du capitalisme. Pour Jean-Paul II, après l'échec du marxisme, il existe « un *risque* de voir se répandre une idéologie radicale de type capitaliste »⁴⁵.

Les causes de l'échec des pays de l'Est

Jean-Paul II met en évidence les dimensions anthropologique et théologique qui sont sous-jacentes : « l'erreur fondamentale du "socialisme" est de caractère anthropologique » (CA §13). L'individu y est considéré comme un élément de l'organisme social, auquel il est subordonné. De cette erreur anthropologique résulte une conception du droit qui ne respecte pas la liberté de la personne, et un refus de la propriété privée (CA §13). Pour Jean-Paul II, la cause ultime de cette erreur se trouve dans l'athéisme hérité des Lumières⁴⁶.

Les aspects positifs du libéralisme économique

Parmi les facteurs positifs du libéralisme, Jean-Paul II souligne d'abord **la liberté** des personnes et la stimulation qui est liée à leur **responsabilisation personnelle**⁴⁷ ainsi que la capacité du marché à assurer une **répartition efficace des ressources**⁴⁸. Enfin il reconnaît **au profit le rôle d'un indicateur de bon fonctionnement** de l'entreprise⁴⁹.

Critique du libéralisme économique

D'une part, un grand nombre de personnes (dans les pays en voie de développement ou même dans les pays riches) ne sont pas en mesure de participer au fonctionnement de l'économie, **faute de compétences suffisantes**⁵⁰. D'autre part, le fonctionnement du marché

⁴⁵ « La solution marxiste a échoué, mais des phénomènes de marginalisation et d'exploitation demeurent dans le monde, spécialement dans le Tiers-Monde, de même que des phénomènes d'aliénation humaine, spécialement dans les pays les plus avancés, contre lesquels la voix de l'Eglise s'élève avec fermeté. Des foules importantes vivent encore dans des conditions de profonde misère matérielle et morale... Il y a même un risque de voir se répandre une idéologie radicale de type capitaliste qui refuse jusqu'à leur prise en considération, admettant a priori que toute tentative d'y faire face directement est vouée à l'insuccès, et qui, par principe, en attend la solution du libre développement des forces du marché » (CA §42).

⁴⁶ « Si on se demande ensuite d'où naît cette conception erronée de la nature de la personne humaine et de la personnalité de la société, il faut répondre que la première cause en est l'athéisme... L'athéisme dont on parle est, du reste, étroitement lié au rationalisme de la philosophie des lumières, qui conçoit la réalité humaine et sociale d'une manière mécaniste » (CA §13).

⁴⁷ « L'économie moderne de l'entreprise comporte des aspects positifs dont la source est la liberté de la personne qui s'exprime dans le domaine économique comme en beaucoup d'autres » (CA §32).

⁴⁸ « Il semble que, à l'intérieur de chaque pays comme dans les rapports internationaux, le marché libre soit l'instrument le plus approprié pour répartir les ressources et répondre efficacement aux besoins » (CA §34).

⁴⁹ « L'Eglise reconnaît le rôle pertinent du profit comme indicateur du bon fonctionnement de l'entreprise. Quand une entreprise génère du profit, cela signifie que les facteurs productifs ont été dûment utilisés et les besoins humains correspondants convenablement satisfaits » (CA §35).

⁵⁰ « ...pour les pauvres, s'est ajoutée à la pénurie de biens matériels celle du savoir et des connaissances qui les empêche de sortir de leur état d'humiliante subordination » (CA §33).

libre n'est efficace que pour satisfaire les besoins « **solvables** ». La satisfaction de tels besoins est « un strict devoir de justice et de vérité ». Par ailleurs, le marché ne peut pas être la solution unique car il existe « **des besoins collectifs et qualitatifs qui ne peuvent être satisfaits par ses mécanismes** » et « **des biens qui, par leur nature, ne sont et ne peuvent être de simples marchandises** » (CA §40).

La propriété des moyens de production est légitime lorsqu'elle sert au travail, mais elle ne l'est pas lorsqu'elle s'oppose au travail.

Plus généralement, **le profit ne peut pas être le seul indicateur de bon fonctionnement de l'entreprise**, car l'entreprise a aussi pour but « l'existence même de l'entreprise comme communauté de personnes... au service de la société toute entière » (CA §35).

Critique de la société libérale – société du « bien-être », société de consommation

La société libérale tend à s'établir sur **une vision réductrice de l'homme comme *homo oeconomicus*** et non pas sur une conception intégrale de l'homme. On observe ainsi, dans les sociétés occidentales une véritable aliénation qui s'accompagne de la perte du sens authentique de l'existence (CA §41) : **aliénation au niveau de la consommation**, qui engage l'homme dans « un réseau de satisfactions superficielles et fausses » ; **aliénation dans le travail**, qui n'est valorisé qu'en fonction des productions et des revenus, sans prendre en compte la dimension d'épanouissement du travailleur (CA §41).

Cette anthropologie déficiente rejaillit sur **les choix des biens produits⁵¹ et des investissements⁵²**.

Finalement, Jean-Paul II rejette également la société de consommation, et la société marxiste : si la première est plus efficace pour satisfaire les besoins matériels, toutes deux se rejoignent en « réduisant totalement l'homme à la sphère économique et à la satisfaction des besoins matériels », et en « excluant également les valeurs spirituelles » (CA §19).

Les propositions

Jean-Paul II préconise « une société du travail libre, de l'entreprise et de la participation. Elle ne s'oppose pas au marché, mais demande qu'il soit dûment contrôlé par les forces

⁵¹ « Dans la manière dont surgissent les besoins nouveaux et dont ils sont définis, intervient toujours une conception plus ou moins juste de l'homme et de son véritable bien. Dans les choix de la production et de la consommation, se manifeste une culture déterminée qui présente une conception d'ensemble de la vie » (CA §36).

⁵² Jean-Paul II souligne très justement que « même le choix d'investir... est toujours un choix moral et culturel » (SRS §36).

sociales et par l'Etat, de manière à garantir la satisfaction des besoins fondamentaux de toute la société » (CA §35).

Dans ce cadre, l'entreprise ne doit pas être considérée seulement comme « société de capital », mais aussi comme « société de personnes ». Les pauvres ne doivent pas être considérés comme un fardeau, mais comme ceux dont le « progrès est une chance pour la croissance morale, culturelle et même économique de toute l'humanité » (CA §28)⁵³. La mondialisation ne doit pas être réprouvée : contrôlée par de bons organismes internationaux, elle peut être une occasion de mieux être (CA §58).

3 – La politique et la culture

Les principes d'action de l'Etat doivent être la solidarité et la subsidiarité (CA §15). l'Etat, en matière économique, « a le devoir ... de sauvegarder ... les conditions premières d'une économie libre, qui présuppose une certaine égalité entre les parties ». Il reprend en outre les recommandations de Léon XIII en matière de juste salaire (CA §8), de droits sociaux (CA §7). Plus largement, l'Etat doit aussi assurer la sécurité, l'emploi, la propriété, la solidarité envers les plus pauvres (CA §10), et surtout les droits de la famille (CA §11) et la liberté religieuse (CA §9). Cependant, Jean-Paul II développe sa réflexion au-delà de l'interaction entre Etat et économie ; il aborde plus largement la question des **régimes politiques**, et plus fondamentalement encore, la question de **la culture**.

La démocratie et ses limites

En ce qui concerne les formes politiques, Jean-Paul II déclare que « **l'Eglise apprécie le système démocratique**, comme système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler leurs gouvernants, ou de les remplacer de manière pacifique lorsque cela s'avère opportun » (CA §46)⁵⁴. Cependant il précise **qu'une démocratie authentique suppose une conception correcte de la personne humaine** et cette condition n'est pas satisfaite le plus souvent.

⁵³ Dans cette perspective, l'option préférentielle pour les pauvres n'est pas de l'ordre de l'aide, elle est vraiment de l'ordre du progrès, de la perfection tant pour celui qui aide que pour celui qui en bénéficie.

⁵⁴ Jean-Paul II rejoint ici les Pères du Concile Vatican II : « Il est pleinement conforme à la nature de l'homme que l'on trouve des structures juridico-politiques offrant sans cesse davantage à tous les citoyens, sans aucune discrimination, la possibilité effective de prendre part librement et activement, tant à l'établissement des fondements juridiques de la communauté politique qu'à la gestion des affaires publiques, à la détermination du champ d'action et des buts des différents organes, et à l'élection des gouvernants » (GS §75).

Jean-Paul II souligne que la négation de l'existence d'une vérité transcendante aboutit au totalitarisme⁵⁵. Sa critique porte sur les systèmes marxistes mais aussi sur les démocraties

Cette mise en question de la démocratie est profonde ; elle met en jeu la distinction entre la vérité, telle qu'elle est perçue par l'homme ou par la majorité, et la Vérité.

La culture

« La manière dont l'homme se consacre à la construction de son avenir dépend de **la conception qu'il a de lui-même et de son destin** » (CA §51), celle-ci dépend notamment de **la culture** qui détermine le contexte au sein duquel se développe la recherche de la vérité⁵⁶, et de ce que Jean-Paul II appelle la « personnalité » de la société.

C'est pourquoi il est nécessaire que « l'évangélisation s'insère dans la culture des nations, en affermissant sa recherche de la vérité et en l'aidant à accomplir son travail de purification et d'approfondissement » (CA §50). Aider l'homme à se comprendre lui-même et à comprendre son destin, « c'est à ce niveau que se situe la contribution spécifique et décisive de l'Eglise à la véritable culture (CA §51).

4 – L'Eglise et la Doctrine sociale

Dans un tel contexte, l'objet de la Doctrine Sociale de l'Eglise est beaucoup plus large que l'établissement de rapports économiques justes, il porte sur tout ce qui conditionne la recherche et la découverte de la vérité par l'homme.

Cette vérité chrétienne est d'ordre anthropologico-théologique⁵⁷ et elle sert de base à toute la Doctrine Sociale de l'Eglise⁵⁸ : **l'homme, créé par Dieu à son image ne devient authentiquement lui-même que par le libre don de soi**⁵⁹. C'est dans l'accueil ou le refus de cette vérité que la liberté de l'homme s'accomplit ou s'aliène. Mais l'homme « est aussi

⁵⁵ « Le totalitarisme naît de la négation de la vérité au sens objectif du terme : s'il n'existe pas de vérité transcendante, par l'obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes... Si la vérité transcendante n'est pas reconnue, la force du pouvoir triomphe... Il faut donc situer la racine du totalitarisme moderne dans la négation de la dignité transcendante de la personne humaine, image visible du Dieu invisible. » (CA §44).

⁵⁶ « La culture de la nation est caractérisée par la recherche ouverte de la vérité » (CA §50).

⁵⁷ La conception de la société dérive de la conception de la personne : « de la conception chrétienne de la personne résulte nécessairement une vision juste de la société » CA §13).

⁵⁸ « Ce qui sert de trame et, d'une certaine manière, de guide à l'encyclique et à toute la doctrine sociale de l'Eglise, c'est la juste conception de la personne humaine, de sa valeur unique, dans la mesure où "l'homme est sur la terre la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même" » (CA §11).

⁵⁹ « C'est par le libre don de soi que l'homme devient authentiquement lui-même... En tant que personne, il peut se donner à une autre personne ou à d'autres personnes et, finalement, à Dieu qui est l'auteur de son être et qui, seul, peut accueillir pleinement ce don » (CA §41).

conditionné par la structure sociale dans laquelle il vit, par l'éducation reçue et par son milieu (cf les « structures de péché »).

Le rôle de l'Eglise et de la Doctrine Sociale s'inscrit dans cette perspective. Pour Jean-Paul II, comme pour Léon XIII, « il n'existe pas de véritable solution de la "question sociale" hors de l'Evangile » (CA §5).

Jean-Paul II donne aussi des indications sur **la forme que doit prendre l'action de l'Eglise**, dans sa lutte pour la vérité. Il s'appuie pour cela sur l'exemple de Solidarnosc : il s'agit d'une « lutte pacifique » qui utilise « les seules armes de la vérité et de la justice », qui opère par les voies de « la négociation, du dialogue, du témoignage de la vérité, faisant appel à la conscience de l'adversaire et cherchant à réveiller en lui le sens commun de la dignité humaine » (CA §23).