



La pensée sociale de l'Église catholique

en quelques mots

Christophe Cossement



janvier 2026

Chapitre 1

introduction

Ne te détourne pas de l'indigent, mets au contraire tout en commun avec ton frère et ne dis pas que tu possèdes des biens en propre, car si vous entrez en partage pour les biens immortels combien plus devez-vous y entrer pour les biens périsposables ?

(*Didachè IV,8, fin du I^{er} siècle, avec une allusion à Rm 15,27*)

Aimer la paix, rechercher la paix, c'est protéger ce qui est saint et, précisément pour cette raison, en train de naître : petit, délicat, fragile comme un enfant. Autour de nous, une économie faussée tente de tirer profit de tout. Nous le voyons : le marché transforme en affaires même la soif humaine de chercher, de voyager, de recommencer. Demandons-nous : le Jubilé nous a-t-il appris à fuir ce type d'efficacité qui réduit toute chose à un produit, et l'être humain à un consommateur ? Après cette Année, serons-nous davantage capables de reconnaître dans le visiteur un pèlerin, dans l'inconnu un chercheur, dans celui qui est loin un proche, dans celui qui est différent un compagnon de route ?

(*pape Léon XIV, homélie de la clôture du Jubilé, 6 janvier 2026*)

L'investissement des catholiques et de l'Église dans l'amélioration de la vie sociale est un effort constant qui traverse toute l'histoire, comme en témoigne les deux citations ci-dessus. Au fil du temps, des grands principes ont été isolés pour inspirer plus efficacement ceux qui souhaitent traduire l'Évangile dans la vie économique, politique et sociale. Ce petit cours sur l'enseignement social de l'Église, qu'on appelle communément *moral social*, voudrait en faire état.

Nous parcourrons les grands thèmes de l'enseignement social catholique à la lumière des documents du magistère récent, pour nous plonger ensuite dans l'application à des situations concrètes. Mais prenons d'abord un peu de temps pour nous rendre compte par où nous sommes passés.

1. Survol historique

L'enracinement biblique

Dans la prédication évangélique, le Christ Jésus indique que les nouvelles relations qu'il vient instaurer entre l'homme et Dieu vont de pair avec un changement des relations entre les êtres humains. Cela s'exprime dans tout son enseignement et dans son attitude envers les plus pauvres. On en trouve un résumé dans cette phrase célèbre : «mon commandement, le voici : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés.» (Jn 15,12)

La tradition chrétienne est restée ancrée dans cette conviction : l'initiative d'amour de Dieu («comme je vous ai aimés») vient modifier les rapports humains («aimez-vous les uns les autres»). La foi a une dimension sociale, car elle détermine une façon de se rapporter aux autres qui est marquée par l'appel que Dieu lance à chaque homme et qui fonde sa dignité. Puisque chaque être humain compte tant pour Dieu, il doit compter pour moi et cela doit se voir dans nos rapports sociaux. De plus, face à toutes les possibilités d'erreur ou de découragement, face au poids de mort du péché, il faut donner aux hommes un environnement qui les porte et qui leur permet d'exprimer le meilleur d'eux-mêmes. C'est une des grandes missions de l'Église, et une des raisons pour lesquelles on ne pourra jamais se satisfaire de la relégation de la religion dans l'espace privé.

L'attitude de Jésus n'était pas une nouveauté. Elle se place en droite ligne de la foi d'Israël éduquée par Dieu tout au long de l'histoire de la première alliance. Dès l'alliance au Sinaï, la foi est mise en relation avec les devoirs sociaux, comme en témoigne la structure des «dix paroles» (abusivement appelées «dix commandements») articulée en deux tables. On peut citer aussi ce texte saisissant :

Dt 15 ⁴Qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi. Car le SEIGNEUR ne t'accordera sa bénédiction dans le pays que

le SEIGNEUR ton Dieu te donne en héritage pour le posséder,⁵ que si tu écoutes vraiment la voix du SEIGNEUR ton Dieu, en gardant et pratiquant tous ces commandements que je te prescris aujourd’hui.
“Si le SEIGNEUR ton Dieu te bénit comme il l’a dit, tu prêteras à des nations nombreuses, sans avoir besoin de leur emprunter, et tu domineras des nations nombreuses, sans qu’elles te dominent.”⁶ Se trouve-t-il chez toi un pauvre, d’entre tes frères, dans l’une des villes de ton pays que le SEIGNEUR ton Dieu t’a donné ? Tu n’endurciras pas ton cœur ni ne fermeras ta main à ton frère pauvre,⁷ mais tu lui ouvriras ta main et tu lui prêteras ce qui lui manque.

Déjà ici, l’engagement en faveur du pauvre et la vie dans l’alliance ne font qu’un. Les prophètes reprendront ce lien sous la forme de la *justice de Dieu*, dont ils sont des témoins passionnés. Amos et Isaïe n’hésitent pas à dénoncer le formalisme religieux qui détourne l’attention de l’homme de la vraie justice (cf. Is 1,10-17). L’authenticité des pratiques religieuses exige de pratiquer la justice dans la vie quotidienne et conduit donc à une véritable conversion. L’homme est tenu d’imiter l’attitude de Dieu qui libère de la servitude. L’engagement en faveur du pauvre n’est pas l’effet d’une bonté facultative mais est une exigence de la justice dont l’action de Dieu est la mesure.

Nous reviendrons à l’étude de quelques textes bibliques en abordant les thèmes de l’enseignement social. Non pas parce qu’on y trouve des recettes à appliquer directement, mais parce que nous voulons y apprendre qui est l’homme pour Dieu et comment il doit vivre en conséquence. Car *la question sociale est anthropologique*.

Quelques repères historiques

Dressons un tableau sommaire à partir de quelques touches de couleur, la couleur de l’Évangile déposée par l’Église sur la grande toile de l’histoire.

Au début de l’histoire du christianisme la perspective du retour imminent du Christ ne pousse pas à organiser autrement la société, d’autant plus que la *communauté* des croyants forme une petite minorité. L’accent est mis sur l’évangélisation comme mission de faire découvrir au plus grand nombre possible l’initiative de Dieu en faveur de l’humanité. La réalité du salut et le renouvellement de l’homme par l’Esprit de la Pentecôte

ont des conséquences sociales, à commencer par le domaine accessible aux croyants, c'est-à-dire à l'intérieur de la communauté. Il en va du dépassement de la misère par la solidarité et de la réponse aux besoins fondamentaux pour tous (Ac 4,32-35).

Le fonctionnement de l'État ne semble pas préoccuper l'Église naissante. La communauté se comprend comme «société-contraste». Les institutions sociales existantes sont considérées comme non-disponibles¹ et, en ce sens, émanant en quelque sorte de la volonté divine. On donne à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu (Mc 12,17). On part du pré-supposé que ceux qui font le bien n'ont pas à craindre le pouvoir étatique, mais uniquement ceux qui font le mal (Rm 13,3). Par contre, dans le cas de collision entre les autorités temporelles et spirituelles, ou de contradiction, on tient qu' «il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (Ac 5, 29).

Lorsque le christianisme cesse d'être hors-la-loi (édit de Constantin, 313), les responsables de l'Église s'autorisent à s'adresser aux puissants. Dans la perspective du Royaume de Dieu, les «Pères de l'Église» recadrent avec force la richesse et les riches qui les environnent. Le détachement qu'ils demandent aux riches n'a pas seulement une dimension spirituelle, mais tout simplement celle d'un partage équitable des biens de la Terre. Ce partage est motivé par des considérations de justice et par la destinée commune à la vie éternelle. Je vous fait goûter une homélie de saint Basile de Césarée (329-379) :

Celui qui dépouille un homme de ses vêtements aura nom de pillard. Et celui qui ne vêt point la nudité du gueux, alors qu'il peut le faire, mérite-t-il un autre nom ? À l'affamé appartient le pain que tu gardes, à l'homme nu le manteau que tu conserves dans tes coffres, au va-nu-pieds la chaussure qui pourrit chez toi, au besogneux l'ar-

¹ C'est ainsi qu'il faut considérer l'attitude de Paul envers l'esclavage. Le rapport entre l'esclave et l'homme libre est relativisé en ses principes par l'unité qui est en Christ (Gal 3,26-28). Mais cela n'amène ni à une critique socio-éthique de l'esclavage en tant qu'institution ni à son élimination dans l'espace intérieur à la communauté. Paul exhorte même à rester dans la condition dans laquelle on était lorsque l'on est devenu croyant (1 Co 7,20-22). Par contre, le billet que Paul adressa à Philémon montre la tendance à humaniser l'institution. Onésime, un esclave de Philémon que Paul avait converti, s'est dérobé de son maître, peut-être même après l'avoir volé. L'esclave fugitif devient croyant par l'intermédiaire de Paul. Celui-ci invite Onésime à accueillir le fugitif «pour l'éternité, non plus comme un esclave mais comme bien mieux qu'en esclave : un frère bien-aimé».

gent que tu conserves enfoui. Ainsi tu commets autant d'injustices qu'il y a de gens à qui tu pouvais donner. (Basile, *homélie VI, sur «Je détruirai mes greniers et j'en construirai de plus grands» (Lc 12,18) et sur l'avarice, 7*).

Et encore :

Tu ressembles à un homme qui, prenant place au théâtre, voudrait empêcher les autres d'entrer et entendrait jouir seul du spectacle auquel tous ont droit. Tels sont les riches : les biens communs qu'ils ont accaparés, ils s'en décrètent les maîtres parce qu'ils en sont les premiers occupants. (*idem*)

La générosité du riche n'est pas une bienfaisance complémentaire mais un *droit des pauvres*². Sans hésiter, les Pères font entendre que «la richesse appartient aux pauvres : celui qui la possède n'en est que l'intendant». Des siècles plus tard, Bossuet fera encore entendre cette voix, face à une mentalité moderne qui s'était déjà bien éloignée en forgeant la conception de la propriété privée individuelle absolue qui s'imposera avec la Révolution française au XVIII^e siècle et s'instillera jusque dans les consciences chrétiennes. Les Pères ne refusent pourtant pas le droit de propriété, ils ne sont pas en train de créer un communisme avant la lettre. Mais ils conçoivent la propriété comme une intendance, dans un cadre de référence plus large : les ressources de la Terre appartiennent à ceux qui en ont besoin. Nous trouvons là les racines de ce thème important de la doctrine sociale de l'Église : la *destination universelle des biens*.

Comment se faire une idée de l'impact de cette doctrine sociale des Pères de l'Église ? Jusqu'à quel point leur enseignement a-t-il façonné la société, aidé à remonter la pente naturelle de l'écrasement du pauvre par le riche, de l'enrichissement du riche et l'appauvrissement du pauvre ? L'idéal des Pères sera en tous cas vécu dans les *ordres monastiques*, où par le voeu de pauvreté les moines ne possèdent rien en propre, et la vie monastique marquera profondément la culture là où elle s'est développée. Mais il n'est pas encore question de mouvement social structuré durablement. L'organisation politique ne l'imagine même pas. C'est sur l'engagement personnel que repose la perspective de changement social.

² Voir Pierre BIGO, *La doctrine sociale de l'Église*, Presses universitaires de France, 1966, p. 28.

L'engagement personnel allié à la volonté d'organisation et d'efficacité conduira à fonder des *hôpitaux*, à accueillir les orphelins, à créer des *ordres religieux* destinés à soulager les malades. Avec l'effondrement de l'empire d'Occident, l'Église prend en main l'*enseignement*. C'est la naissance de l'école. Ce sont les moines et les clercs qui prennent l'initiative de transmettre et développer le savoir, dans des écoles cathédrales ou monastiques, puis des collèges et universités. Lorsque l'on parle de la richesse de l'Église, des impôts qu'elle levait, etc., il faut considérer cette mission sociale qu'elle assurait seule.

Des initiatives locales visaient à soulager la population en modérant l'avidité des chefs ou la folie des foules. Plus d'une fois des évêques appelleront des seigneurs à la modération ou donneront leurs évêchés comme abris aux fugitifs ou aux Juifs victimes de la vindicte populaire ou de la cupidité des rois. Même l'institution de l'Inquisition, considérée par les historiens du XIX^e siècle comme une manifestation d'oppression, fut initialement motivée par le désir de modérer la rigueur avec laquelle les empereurs et les princes traitaient leurs sujets dissidents. Certains historiens considèrent l'entreprise des Croisades comme un grand mouvement social. La motivation de la première croisade est religieuse (libérer le tombeau du Christ de la récente mainmise turque et rétablir la possibilité des pèlerinages en Terre Sainte) mais aussi sociale (pacifier l'Europe en canalisant l'énergie des fousseux seigneurs féodaux semant la désolation dans leurs luttes incessantes). L'expédition coûtait à un chevalier quatre fois son revenu annuel et nécessitait prêts, dons et hypothèques. Rien d'étonnant à ce que la plupart revenaient aussitôt la mission accomplie.

Quoiqu'il en soit, on pourra épingle également tout au long de ces siècles de nombreux responsables de l'Église dominés par l'amour de l'argent et du pouvoir, qui auront été bien davantage des contre-exemples de l'Évangile que des témoins du Christ.

Je voudrais épingle quelques figures du combat social au Moyen Âge et à la renaissance. Et tout d'abord saint François d'Assise (v.1181-1226). Au milieu des changements économiques et sociaux de son temps, François envisage une nouvelle forme de vie qui exprimera la fidélité à l'Évangile. Avec la création des villes, de nouvelles classes sociales apparaissent, dont la riche bourgeoisie et la foule des pauvres citadins. François trouve une nouvelle voie pour concrétiser l'idéal de pauvreté initialement vécu à la

campagne par les moines. En ville, ses frères vivront sans rien posséder ; ils seront les frères mineurs, l'un des deux ordres mendiants³, pauvres et se méfiant de toute possession pour être les frères de tous. Le rayonnement de l'idéal franciscain sera fulgurant et atteindra toutes les couches sociales jusqu'au sommet : le roi Louis IX (saint Louis de France), Élisabeth de Hongrie et bien d'autres rois, princes et princesses seront tertiaires franciscains.

Dans ce survol trop rapide, faisons une escale au XVI^e siècle, à l'époque de la colonisation de l'Amérique. Des religieux cherchent à s'opposer à l'appétit vorace de certains *conquistadores* et au mépris qu'ils affichaient envers la dignité et la culture des Indiens. C'est ainsi que naîtront en plusieurs endroits des mini-sociétés comme les *réductions* jésuites au Paraguay et au Pérou. Les jésuites et les franciscains y seront très actifs, avant d'être vaincus par les trafiquants d'esclaves et les rivalités politiques entre Espagne et Portugal. Cette aventure fut immortalisée au cinéma dans le film *Mission*. Pendant ce temps, les papes fulminent des condamnations de l'esclavage, d'abord en Afrique puis en Amérique latine, qui resteront lettres mortes⁴.

Sans ménagement, rejoignons le XVII^e siècle, ravagé par les guerres que se livrent des monarques de plus en plus absous. Vincent de Paul (1576 ou 1581-1660), jeune prêtre ambitieux, découvre la misère matérielle et spirituelle des paysans de France et crée différents mouvements pour y remédier : les *Dames de la Charité*, rassemblant des dames de la haute société que Vincent engage à servir les pauvres tant bien que mal ; la *Congrégation de la Mission*, ou pères lazariques, voués à l'évangélisation des pauvres des campagnes puis missionnaires aux quatre coins du monde (l'engagement social des missionnaire est un fait très intéressant à étudier). Enfin, les *Filles de la Charité*, sous la responsabilité de Louise de Marillac, aussi appelées «Sœurs de Saint Vincent de Paul», quasi-religieuses qui se consacrent au service des malades et au service corporel et spirituel des pauvres.

Le rayonnement de Vincent de Paul sera considérable. À la même époque, dans le Massif central, le jésuite saint François Régis prend le parti des dentellières du Puy. La fabrication de dentelle, qui faisait vivre de nombreuses familles, est menacée par un arrêt du parlement de Toulouse, prohibant le colportage. Louis XIII (1601-1643) la considère envahissante. Le

³ L'autre est constitué des dominicains.

⁴ Voir Eugène IV, Nicolas V, Pie II, Paul III, puis Urbain VIII, Benoît XIV, Pie VII, Grégoire XVI, Léon XIII.

roi en réglemente d'abord l'usage avant de l'interdire carrément en 1639. François Régis obtient du parlement qu'il revienne sur sa décision. Envers les prostituées, pour faciliter leur changement de vie, il fonde une maison d'accueil pour les «filles perdues», initiative qui lui attire beaucoup de critiques de la part des «bien pensant» et de la jeunesse dorée de l'époque. Pendant ce temps, saint Jean-Baptiste de La Salle fonde en 1680 les *Frères des écoles chrétiennes*, pour la formation des jeunes défavorisés.

Plus tard, en 1744 et 1786, on voit les chanoines de Saint-Jean à Lyon jouer les médiateurs entre les ouvriers tisserands gréviſt̄es et les fabricants bourgeois («révolte des deux sous»), obtenant une augmentation de 2 sous (sur les 4 réclamés) qui sera ensuite annulée par le roi. Plus tard, en 1831, ce seront à nouveau les lois toutes puissantes du capitalisme qui feront réprimer le mouvement. Chez ces mêmes chanoines se réuniront les canuts en 1790 pour proclamer une sorte de république.

Par ces quelques exemples on voit se mêler trois pratiques :

- celle qui consiste à assister les pauvres et les malades en leur témoignant une charité effective et en exhortant beaucoup d'autres à agir ainsi ;
- celle qui conteste le fonctionnement social en proposant une autre manière de vivre et en l'appliquant à l'intérieur d'une communauté, d'un mouvement ;
- celle enfin qui vise à remédier plus profondément à l'injustice en agissant sur les lois et les rouages politiques.

Les bouleversements sociaux du XIX^e siècle causeront l'émergence d'une véritable *question sociale*. Les ravages du libéralisme dans les couches les plus pauvres de la société conduisent à prendre en compte les mécanismes sociaux pour eux-mêmes, et non plus seulement comme la somme d'attitudes individuelles. Le travail était devenu une marchandise soumise aux conditions du marché dans un système capitaliste sauvage. Les conditions de travail sont très lourdes, les salaires très bas, le travail des enfants généralisé, la misère omniprésente. Le libéralisme de l'époque était en général franchement anticlérical. De son côté, l'Église était affaiblie par le traumatisme de la Révolution française. En son sein, on verra se développer, face à la paupérisation et à la prolétarisation, de nombreuses institutions caritatives et des nouvelles congrégations religieuses — *Conférences de Saint Vincent de Paul* créées en 1833 par Frédéric Ozanam (1813-1853) et sœur Rosalie (1786-1856), initiatives de Pauline Jaricot (1799-1862), Antoine

Chevrier (1826-1879), don Bosco (1815-1888) en Italie du Nord, les Aumôniers du travail en Belgique à la fin du siècle, etc.

Des intellectuels jettent peu à peu les bases d'un catholicisme nouveau, soit dans la ligne de l'Ancien Régime (Joseph de Maistre, Chateaubriand, Armand de Melun, puis Albert de Mun, etc.), soit dans une ouverture aux idées politiques nouvelles (Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Ozanam). En 1848, Marx avait publié son Manifeste communiste. Au niveau des idées, le XIX^e siècle sera très marqué dans l'Église par le conflit qui aboutira en 1864 à la publication par Pie IX du *Syllabus*, un recueil contenant quatre-vingt propositions «de notre temps» condamnées. Pie IX s'oppose autant aux idées libérales qu'au socialisme ; dans un rapport de force triangulaire il ne prône pas une restauration mais donne le cadre dans lequel les idées nombreuses sur un nouveau catholicisme devront évoluer sous peine d'être déviantes. La prise de position de Pie IX fera l'effet d'une douche froide, de la part de ce pape considéré comme moderne.

Lentement se trace le chemin vers une véritable démocratie chrétienne, entre les tentations de retour à l'absolutisme et l'assimilation au socialisme. Une grande figure en France est Léon Harmel, dont le pape Léon XIII sera proche. En Belgique, trois congrès de Liège (1886-1887-1890) et le congrès de Malines (1891) vont affirmer le catholicisme social naissant autour d'intuitions nouvelles : la charité est insuffisante et les patrons doivent faire des concessions inspirées par la justice sociale ; en effet la loi morale doit régner également sur le monde économique ; des salaires plus élevés doivent redresser les irrégularités qui se manifestent dans la distribution des biens.

C'est dans ce contexte que Léon XIII va publier son encyclique *Rerum novarum* (1891), considérée comme la première encyclique sociale de l'histoire de l'Église. Le pape écrit une encyclique car il veut aborder la question de la condition des ouvriers. Jusqu'alors le Magistère n'avait pas publié de document général sur une question éthique ; son action s'était centrée sur une intervention directe auprès des princes et dirigeants des nations. Mais ceux-ci voulaient s'émanciper toujours davantage de la pensée catholique, tandis que les progrès de la démocratie nécessitaient de s'adresser à tous. N'était-ce pas dans le peuple que grandissait l'aspiration à la justice et à prendre les moyens d'action pour y parvenir ? L'encyclique sera le fruit de l'action de chrétiens engagés à résoudre les problèmes sociaux de leur

temps, et c'est à tous qu'elle voudra s'adresser.

Plusieurs grands textes émanant des papes successifs jalonnent ensuite l'engagement chrétien. Nous les découvrirons en abordant les grands thèmes de la pensée sociale de l'Église. Ils continueront d'inspirer de nombreuses initiatives sociales, aux rangs desquelles il faut mentionner l'Action catholique, ou le mouvement autour du journal *Catholic Worker* initié aux États-Unis par Dorothy Day et Pierre Maurin dans les années 1930.

Pie XI, quarante ans après *Rerum novarum*, veut actualiser le message en tenant compte de l'évolution des entreprises. Dans *Quadragesimo anno* (1931) il recommande de créer des syndicats plus efficaces, et encourage les chrétiens à entrer en politique⁵. Ce pape sera le grand promoteur de l'Action Catholique, mouvement de laïcs né en Belgique sous l'impulsion de l'abbé Joseph Cardijn, qui sera une pépinière de chrétiens engagés dans l'action sociale.

Sur le plan politique, le vigoureux Pie XI sera également le grand pourfendeur du fascisme (*Non abbiamo bisogno*, 1931), du nazisme (*Mit brennender Sorge*, 1937) et du communisme (*Divini redemptoris*, huit jours plus tard). Dans cette dernière encyclique, il condamne également le capitalisme libéral, tout en déplorant le peu d'impact de la doctrine sociale de l'Église :

il n'y aurait ni socialisme ni communisme si les chefs des peuples n'avaient pas dédaigné les avertissements et les leçons de l'Église. Mais ils ont voulu éléver, sur les bases du libéralisme et du laïcisme, d'autres constructions sociales, qui tout d'abord paraissaient puissantes et grandioses ; mais on vit bientôt qu'elles n'avaient pas de fondements solides ; elles s'écroulent misérablement l'une après l'autre, comme doit s'écrouler fatallement tout ce qui ne repose pas sur l'unique pierre angulaire qui est Jésus-Christ. (Nº 38)

Que dire de ces industriels catholiques qui n'ont cessé jusqu'à présent de se montrer hostiles à un mouvement ouvrier que Nous avons Nous-même recommandé ? N'est-il pas déplorable qu'on ait parfois abusé du droit de propriété, reconnu par l'Église, pour frustrer l'ouvrier du juste salaire et des droits sociaux qui lui reviennent ? (Nº 50)

Puis vient Pie XII, le pape fasciné par la technique moderne. Aux encycliques, il adjoint la force des radio-messages, notamment les radio-

⁵ Michel SCHOOYANS, *Initiation à l'enseignement social de l'Église*, Éditions de l'Emmanuel, 1992, p.68. De même pour toute cette présentation des documents importants.

messages de Noël 1941, 1942 (condamnation de l'extermination des Juifs) et 1944, qui posent des jalons importants pour la reconstruction d'après la guerre.

Jean XXIII publiera deux encycliques sociales qui feront date : *Mater et magistra* en 1961, sur la construction de la société humaine, et *Pacem in terris* en 1963, entièrement consacrée au thème de la paix⁶ alors que l'humanité se trouve plongée au plus tragique de la «guerre froide». Le pape souligne le contraître intolérable entre la pauvreté des populations du Tiers-Monde et la richesse parfois insolente des pays riches. Il ne peut y avoir de paix sans justice entre les hommes.

Remplissant, malgré Notre indignité, la charge de Vicaire de Celui que le prophète a nommé par avance le Prince de la Paix (Is 9,6), Nous estimons qu'il est de Notre devoir de vouer Nos préoccupations et Nos énergies à promouvoir ce bien commun universel. Mais la paix n'est qu'un mot vide de sens, si elle n'est pas fondée sur l'ordre dont Nous avons, avec une fervente espérance, esquissé dans cette encyclique les lignes essentielles ; ordre qui repose sur la vérité, se construit selon la justice, reçoit de la charité sa vie et sa plénitude et enfin s'exprime efficacement dans la liberté. (Nº 167)

Gaudium et Spes (1965, souvent abrégé par GS) est le grand document du concile Vatican II consacré aux questions sociales. Son exorde est devenue très célèbre :

Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire.

Paul VI prolonge le souci de son prédécesseur pour la justice internationale. Dans *Populorum progressio* (1967) il aborde le problème du déve-

⁶ Après l'exhortation de Benoît XV le 1^{er} août 1917 aux belligérants de la première guerre mondiale et son encyclique *Pacem Dei* (1920). Après l'encyclique *Ubi arcano* de Pie XI (1922) et les radio-messages de Pie XII.

loppement, du point de vue des pays du Tiers-Monde. «Le développement est le nouveau nom de la paix». De nouveaux défis se font jour, comme l'apparition d'une contraception de masse. Dans *Humanae vitae* (1968), le pape rappelle le principe de subsidiarité, qui ne permet pas aux pouvoirs publics de se substituer aux couples en matière familiale. Puis, dans la lettre *Oclogesima adveniens* (1971), Paul VI rappelle le primat du politique : l'engagement temporel du chrétien ne saurait se limiter aux sphères sociales et économiques. Il évoque les défis de l'urbanisation et les limites des idéologies. Enfin *Evangelii nuntiandi* (1975) porte sur les relations entre évangélisation et développement.

Jean-Paul II a considérablement développé l'enseignement social de l'Église, jusqu'à pousser à l'élaboration d'un *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* (2004) résumant les points forts de cet enseignement. Dans *Laborem exercens* (1981), le pape évoque le travailleur : l'homme au travail, l'homme qui est le centre de tout. Il valorise l'existence d'organisations internationales qui font respecter les droits de l'homme.

Solicitud rei socialis (1987) a fait du scandale lors de sa parution, car le pape désignait comme une des causes fondamentales des malheurs du monde l'existence de deux régimes, celui de l'Est et celui de l'Ouest, qui avaient besoin tous deux d'une profonde transformation⁷. Il ne s'agissait plus de regarder le régime occidental comme le régime foncièrement bon qu'il suffit de retoucher constamment.

Centesimus annus (1991) rappelle que la propriété privée est légitime, mais qu'elle est soumise à la destination universelle des biens. L'encyclique critique le néolibéralisme et l'assujettissement de l'homme et des ressources de la Terre au profit. Le marché et l'entreprise privée doivent viser le bien commun.

Evangelium vitae (1995) est une encyclique sur l'inviolabilité de la vie humaine, sur laquelle nul ne peut s'arroger des droits. Le pape pose la question de la formation d'une mentalité qui porte trop facilement atteinte à la vie et développe une «culture de mort». L'encyclique aborde le problème de l'avortement, de la peine de mort, de l'euthanasie. Elle invite à former «le peuple de la vie et pour la vie». Elle envisage la nécessité de l'objection de conscience devant des lois injustes bien que votées selon l'arithmétique

⁷ SCHOYANS, *Initiation à l'enseignement social de l'Église*, p. 80.

démocratique.

Benoît XVI a donné à ses trois encycliques un contenu social, même si c'est la dernière, *Caritas in veritate* (2009), qui est considérée comme l'encyclique sociale du pape, où il aborde les derniers changements survenus depuis *Centesimus annus*: la mondialisation, les défis relatifs à l'environnement et au développement durable, la crise financière, le poids des médias, etc. Auparavant, dans *Deus caritas est* (2005), Benoît XVI avait insisté sur la mise en œuvre de l'amour par la communauté ecclésiale. *Spe salvi* (2007) étudiait les idéologies de progrès et la réponse chrétienne à leurs impasses.

Depuis son élection, le pape François témoigne d'un fort engagement social, contestant beaucoup de pratiques que la plupart des gens considèrent comme inévitables. Avec *Laudato si'*, «sur la sauvegarde de la maison commune» à toute l'humanité, François publie dès 2015 une des encycliques les plus populaires, avec *Pacem in terris* et *Populorum progressio*, qui fait déjà oublier que c'est Benoît XVI qui avait reçu le surnom de «pape vert».

En octobre 2020 s'est ajouté un autre document majeur, *Fratelli tutti*, «sur la fraternité et l'amitié sociale», qui se veut être un outil pour la construction de la paix. L'encyclique est présentée à la presse conjointement par le cardinal Parolin, assistant direct du pape (secrétaire d'état du Saint-Siège), et le Grand Imam d'Al-Azhar (Le Caire). Le pape se dit préoccupé par la fin de la conscience de l'histoire, sous les coups du déconstructionisme, et il propose l'arme du dialogue.

Bien que *Laudato si'* avait déjà abordé le thème de la réponse à apporter à la crise climatique, François vient d'y ajouter une exhortation apostolique qui rend l'appel encore plus pressant : *Laudate Deum* (4 octobre 2023), publiée en vue de la COP'28 de Dubaï. L'engagement à prendre soin de la Maison commune découle de la foi chrétienne qui pousse à louer Dieu et à vivre dans la reconnaissance (dans le double sens de gratitude envers Dieu et d'accueillir la place de Dieu au lieu de la lui prendre). Ce sont les pauvres qui pâtissent le plus du dérèglement climatique. À l'anthropocentrisme débridé, le pape substitue un «anthropocentrisme situé», c'est-à-dire «reconnaître que la vie humaine est incompréhensible et insoutenable sans les autres créatures» (Nº 67).

Plus récemment encore le Dicastère pour la Doctrine de la Foi publie

en avril 2024 la déclaration *Dignitas infinita*, où le Magistère s'emploie à défendre la dignité humaine. On peut y voir comme la synthèse de l'enseignement doctrinal du pape François au sujet de la défense de la vie humaine dans toutes les situations. «Une dignité infinie, inaliénablement fondée dans son être même, appartient à chaque personne humaine, en toutes circonstances et dans quelque état ou situation qu'elle se trouve. Ce principe, pleinement reconnaissable même par la seule raison, fonde la pri-mauté de la personne humaine et la protection de ses droits.»⁸ On affirme que la raison peut reconnaître cette dignité de la personne, mais néanmoins le texte la fonde spécialement sur le fait «d'exister et d'être voulue, créée et aimée par Dieu»⁹.

Cette dignité humaine fonde toute une série d'exigences morales concernant la justice sociale, la paix, l'accueil des migrants, le refus de la traite des personnes, des abus sexuels, des violences contre les femmes, de l'avortement, de la gestation pour autrui, de l'euthanasie et du suicide assisté, de la mise au rebus des personnes handicapées, de la théorie du genre, des interventions de changement de sexe et de la violence numérique — pour dresser la liste des points du chapitre 4. En raison de toutes ces menaces,

l'Église demande instamment que le respect de la dignité de la personne humaine, en toutes circonstances, soit placé au centre de l'engagement pour le bien commun et de tout système juridique. Le respect de la dignité de chaque personne est, en effet, la base indispensable à l'existence même de toute société qui se veut fondée sur le droit juste et non sur la force du pouvoir. C'est sur la base de la reconnaissance de la dignité humaine que sont défendus les droits fondamentaux de l'homme, qui précédent et fondent toute coexistence civilisée.¹⁰

Ceci étant dit des documents pontificaux, des conférences épiscopales dans de nombreux pays ont elles aussi publié des documents visant spécialement la situation sociale où vivent les chrétiens dont elles ont la charge. Parmi les textes qui ont eu un retentissement international, nous pouvons

⁸ DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Dignitas infinita, sur la dignité humaine*, 8 avril 2024, № 1.

⁹ *Ibid.*, № 7.

¹⁰ *Ibid.*, № 64.

relever les conclusions des rencontres de la conférence des évêques des Amériques à Medellin (1968) et à Puebla (1979); la lettre pastorale des évêques des États-Unis de 1983, *Le défi de la paix : la promesse de Dieu et notre réponse*, qui dit non à la guerre nucléaire, et celle de 1986, *Justice économique pour tous*; la déclaration des évêques de la Comece (Commission des épiscopats de la Communauté européenne) de 2012, *Une communauté européenne de solidarité et de responsabilité*, etc.

2. Légitimité d'une intervention sociale de l'Église

Pour terminer ce chapitre d'aperçu, je voudrais encore aborder la question très disputée chez nous de la légitimité des prises de position de l'Église dans la société. L'Église ne cherche-t-elle pas à imposer ses vues à tous, comme si elle s'imaginait vivre sous l'Ancien Régime et être une Église d'État ? Ne faut-il pas reléguer la religion dans la sphère privée afin qu'aucune prétention religieuse ne vienne interagir avec la démocratie ? Laissons les évêques eux-mêmes situer la pertinence de leurs interventions. En concluant les travaux de l'assemblée plénière des évêques français à Lourdes en 2008, Mgr Vingt-Trois évoquait la façon dont l'Église s'exprime dans le débat public autour de la bioéthique :

Il ne s'agit pas pour nous de revendiquer une reconnaissance de nos croyances particulières à l'encontre d'autres approches ou d'autres conceptions de l'homme et de sa vie, moins encore de les imposer. Mais l'éclairage que nous apporte la Sagesse chrétienne [...] a un contenu et une méthode raisonnables que nous pouvons proposer et soumettre à la discussion avec des arguments qui ne relèvent pas de la seule Révélation.

la volonté des évêques est de

contribuer à empêcher notre culture et notre société de sombrer dans la fascination pour la mort. Notre société doit être toute entière mobilisée pour favoriser et soutenir la vie, et la soulager quand la souffrance l'envahit. [...] Nous voulons contribuer à briser les tabous qui enferment trop de nos contemporains dans un conformisme du renoncement devant les défis de la vie.

Au sujet de la façon dont la religion chrétienne peut inspirer le débat public, je vous présente un extrait du discours du pape Benoît XVI au Parlement anglais le 17 septembre 2010. Il insiste sur le dialogue entre foi et culture civile, qui peut porter du fruit pour la société et pour le christianisme.

Chaque génération, en cherchant à faire progresser le bien commun, doit à nouveau se poser la question : quelles sont les exigences que des gouvernements peuvent raisonnablement imposer aux citoyens, et jusqu'où cela peut-il aller ? En faisant appel à quelle autorité les dilemmes moraux peuvent-ils être résolus ? et le bien commun promu ? Ces questions nous mènent directement aux fondements éthiques du discours civil. Si les principes moraux qui sont sous-jacents au processus démocratique ne sont eux-mêmes déterminés par rien de plus solide qu'un consensus social, alors la fragilité du processus ne devient que trop évidente – là est le véritable défi pour la démocratie. [...]

Mais alors la question centrale qui se pose est celle-ci : où peut-on trouver le fondement éthique des choix politiques ? La tradition catholique soutient que les normes objectives qui dirigent une action droite sont accessibles à la raison, même sans le contenu de la Révélation. Selon cette approche, le rôle de la religion dans le débat politique n'est pas tant celui de fournir ces normes, comme si elles ne pouvaient pas être connues par des non-croyants – encore moins de proposer des solutions politiques concrètes, ce qui de toute façon serait hors de la compétence de la religion – mais plutôt d'aider à purifier la raison et de donner un éclairage pour la mise en œuvre de celle-ci dans la découverte de principes moraux objectifs. Ce rôle «correctif» de la religion à l'égard de la raison n'est toutefois pas toujours bien accueilli, en partie parce que des formes déviantes de religion, telles que le sectarisme et le fondamentalisme, peuvent être perçues comme susceptibles de créer elles-mêmes de graves problèmes sociaux. À leur tour, ces déformations de la religion surgissent quand n'est pas accordée une attention suffisante au rôle purifiant et structurant de la raison à l'intérieur de la religion. Il s'agit d'un processus à deux sens. Sans le correctif apporté par la religion, d'ailleurs, la raison aussi peut tomber dans des distorsions, comme lorsqu'elle est manipulée par l'idéologie, ou lorsqu'elle est utilisée de manière partielle si bien qu'elle n'arrive plus à prendre totalement en compte la dignité de la personne humaine. C'est ce mauvais usage de la raison qui, en fin de compte, fut à l'origine du trafic des esclaves et de bien

d'autres maux sociaux dont les idéologies totalitaires du 20^e siècle ne furent pas les moindres. C'est pourquoi, je voudrais suggérer que le monde de la raison et de la foi, le monde de la rationalité séculière et le monde de la croyance religieuse reconnaissent qu'ils ont besoin l'un de l'autre, qu'ils ne doivent pas craindre d'entrer dans un profond dialogue permanent, et cela pour le bien de notre civilisation.

La religion, en d'autres termes, n'est pas un problème que les législateurs doivent résoudre, mais elle est une contribution vitale au dialogue national. Dans cette optique, je ne puis que manifester ma préoccupation devant la croissante marginalisation de la religion, particulièrement du christianisme, qui s'installe dans certains domaines, même dans des nations qui mettent si fortement l'accent sur la tolérance. Certains militent pour que la voix de la religion soit étouffée, ou tout au moins reléguée à la seule sphère privée. D'autres soutiennent que la célébration publique de certaines fêtes, comme Noël, devrait être découragée, en arguant de manière peu défendable que cela pourrait offenser de quelque manière ceux qui professent une autre religion ou qui n'en ont pas. Et d'autres encore soutiennent – paradoxalement en vue d'éliminer les discriminations – que les chrétiens qui ont des fonctions publiques devraient être obligés en certains cas d'agir contre leur conscience. Ce sont là des signes inquiétants de l'incapacité d'apprécier non seulement les droits des croyants à la liberté de conscience et de religion, mais aussi le rôle légitime de la religion dans la vie publique. Je voudrais donc vous inviter tous, dans vos domaines d'influence respectifs, à chercher les moyens de promouvoir et d'encourager le dialogue entre foi et raison à tous les niveaux de la vie nationale¹¹.

Nous devons à Benoît XVI, le pape du dialogue, un autre discours d'envergure, lorsqu'il partit à la rencontre du parlement allemand. Au milieu du Bundestag, le pape fait comprendre les motivations de l'Église en posant la question de la justice, de l'exigence pour le politicien de servir le droit et de combattre l'injustice.

Comment reconnaît-on ce qui est juste ? Dans l'histoire, les règlements juridiques ont presque toujours été motivés de façon religieuse : sur la base d'une référence à la divinité on décide ce qui

¹¹ BENOÎT XVI, *Rencontre avec le Parlement et la British Society*, Westminster Hall - City of Westminster, 17 septembre 2010, URL : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societate-civile.html.

parmi les hommes est juste. Contrairement aux autres grandes religions, le christianisme n'a jamais imposé à l'État et à la société un droit révélé, ni un règlement juridique découlant d'une révélation. Il a au contraire renvoyé à la nature et à la raison comme vraies sources du droit – il a renvoyé à l'harmonie entre raison objective et subjective, une harmonie qui toutefois suppose le fait d'être toutes deux les sphères fondées dans la Raison créatrice de Dieu. [...] Pour le développement du droit et pour le développement de l'humanité il a été décisif que les théologiens chrétiens aient pris position contre le droit religieux demandé par la foi dans les divinités, et se soient mis du côté de la philosophie, reconnaissant la raison et la nature dans leur corrélation comme source juridique valable pour tous.¹²

Le pape continue sa réflexion sur le fondement du droit, en évoquant la place à redonner au droit naturel si on veut pouvoir fonder les lois. Ce texte est vraiment à lire pour toute personne intéressée par les repères de l'action sociale. Je ne donne ici que la conclusion, qui 9 ans plus tard résonne fort à nos oreilles :

Là où la raison positiviste s'estime comme la seule culture suffisante, reléguant toutes les autres réalités culturelles à l'état de sous-culture, elle réduit l'homme, ou même, menace son humanité. Je le dis justement en vue de l'Europe, dans laquelle de vastes milieux cherchent à reconnaître seulement le positivisme comme culture commune et comme fondement commun pour la formation du droit, alors que toutes les autres convictions et les autres valeurs de notre culture sont réduites à l'état d'une sous-culture. Avec cela l'Europe se place, face aux autres cultures du monde, dans une condition de manque de culture et en même temps des courants extrémistes et radicaux sont suscités. La raison positiviste, qui se présente de façon exclusiviste et n'est pas en mesure de percevoir quelque chose au-delà de ce qui est fonctionnel, ressemble à des édifices de béton armé sans fenêtres, où nous nous donnons le climat et la lumière tout seuls et nous ne voulons plus recevoir ces deux choses du vaste monde de Dieu. Toutefois nous ne pouvons pas nous imaginer que dans ce monde auto-construit nous puissions en secret également aux «ressources» de Dieu, que nous transformons en ce que nous produisons. Il faut ouvrir à nouveau tout grand les fenêtres, nous devons

¹² BENOÎT XVI, *Visite au Parlement fédéral – Discours devant le Bundestag*, Berlin, 22 septembre 2011, URL : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html.

voir de nouveau l'étendue du monde, le ciel et la terre et apprendre à utiliser tout cela de façon juste. [...]

Nous devons écouter le langage de la nature et y répondre avec cohérence. Je voudrais cependant aborder avec force un point qui aujourd'hui comme hier est — me semble-t-il — largement négligé : il existe aussi une écologie de l'homme. L'homme aussi possède une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté. L'homme n'est pas seulement une liberté qui se crée de soi. L'homme ne se crée pas lui-même. Il est esprit et volonté, mais il est aussi nature, et sa volonté est juste quand il respecte la nature, l'écoute et quand il s'accepte lui-même pour ce qu'il est, et qu'il accepte qu'il ne s'est pas créé de soi. C'est justement ainsi et seulement ainsi que se réalise la véritable liberté humaine. [...]

À ce point le patrimoine culturel de l'Europe devrait nous venir en aide. Sur la base de la conviction de l'existence d'un Dieu créateur se sont développées l'idée des droits de l'homme, l'idée d'égalité de tous les hommes devant la loi, la connaissance de l'inviolabilité de la dignité humaine en chaque personne et la conscience de la responsabilité des hommes pour leur agir. Ces connaissances de la raison constituent notre mémoire culturelle. L'ignorer ou la considérer comme simple passé serait une amputation de notre culture dans son ensemble et la priverait de son intégralité. La culture de l'Europe est née de la rencontre entre Jérusalem, Athènes et Rome — de la rencontre entre la foi au Dieu d'Israël, la raison philosophique des Grecs et la pensée juridique de Rome. Cette triple rencontre forme l'identité profonde de l'Europe. Dans la conscience de la responsabilité de l'homme devant Dieu et dans la reconnaissance de la dignité inviolable de l'homme, de tout homme, cette rencontre a fixé des critères du droit, et les défendre est notre tâche en ce moment historique.

Nous pouvons relire ces passages ainsi : Aujourd'hui, pour la conduite de nos sociétés, on fait confiance uniquement à la raison positiviste, c'est-à-dire la raison qui se fie uniquement à ce qui fonctionne, à ce qui rapporte ; la raison qui ne regarde la réalité que sous l'angle technique, de ce qui est utile, produit des résultats observables ou calculables. Le mot « positivisme » vient du philosophe Auguste Comte, qui au XIX^e siècle voulait baser le monde de l'avenir uniquement sur la science, entendue comme ce qui repose sur l'observation et l'expérimentation. Le positivisme exclut tout autre usage de la raison, spécialement l'usage philosophique ou religieux, où on se pose la question du sens : quel est le sens de l'existence, le sens

de l'être humain, le sens de l'univers, y a-t-il un Dieu et comment peut-on le connaître, etc. Dans la perspective positiviste, la démocratie devient une arithmétique de la majorité, et le domaine du légal se déconnecte du domaine moral. Il n'y a pas lieu de chercher le bien au-delà de ce qu'une majorité a décidé.

Benoît XVI et toute l'Église avec lui plaident pour qu'on cesse de reléguer dans le domaine privé la question de l'homme et toutes les grandes questions de l'existence. Cela n'est pas une sous-culture insignifiante, mais au contraire doit pouvoir être débattu en société pour pouvoir servir à nous guider pour l'avenir. Dans ces questions, l'Église n'arrive pas avec des arguments religieux, mais plutôt avec des arguments basés sur la nature et sur la raison. Elle n'impose pas un droit religieux, mais demande qu'on ne balaie pas le droit naturel, c'est-à-dire le droit qui vient de la nature des choses, de ce que sont les choses en elles-mêmes. Par exemple, le droit qui vient de la nature relationnelle de l'être humain (car l'être humain est fondamentalement un être relationnel) et qui impose des limites à l'option de confiner la population pour raisons sanitaires (mais bien sûr l'obligation de veiller sur sa propre vie et celle des autres vient aussi du droit naturel, comme aussi la liberté religieuse, etc.) Dans la culture contemporaine, on a bien du mal avec le droit naturel, car on dit : je ne peux pas mettre la nature humaine, l'essence humaine, sous un microscope, alors est-ce qu'elle existe ? Pourtant, on le verra, peut-on fonder les droits de l'homme autrement que sur le droit naturel ? Quel autre argument pourrait permettre de dire : ça on n'a pas le droit de le faire à un être humain ?