

UCL

Faculté de théologie

Cours de morale sociale

Les silences de la doctrine catholique

Table des matières

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Introduction | 3 |
| II. La situation avant le pontificat de Jean-Paul II..... | 4 |
| 1. Les années soixante..... | 4 |
| 2. Le Concile Vatican II..... | 5 |
| 3. Les années septante | 6 |
| III. Sur ce fond de crise, le pontificat de Jean-Paul II | 6 |
| IV. Qu'est-ce que la doctrine sociale pour Jean-Paul II ?..... | 9 |
| 1. La nature de la doctrine sociale avant le pontificat de Jean-Paul II | 9 |
| 2. Avec Jean-Paul II : un enracinement théologique..... | 9 |
| 3. La doctrine sociale comme « théologie morale »..... | 11 |
| 4. Le danger de dévalorisation..... | 11 |
| 5. Un autre point de vue plus traditionnel..... | 13 |
| 6. Une doctrine sociale de l'Église en dialogue | 13 |
| V. Le rapport entre la tradition catholique et les autres traditions | 15 |
| VI. Conclusion | 22 |

Bibliographie

- CALVEZ J.-Y., *Les silences de la doctrine sociale catholique*, éd. de l'Atelier / éd. Ouvrières, coll. « Débattre », Paris, 1999.
- Concile Œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*, textes français et latin, éd. du Centurion, Paris, 1967.
- JOBLIN J., s.l., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, dans *Gregorianum*, vol. 74, n°4, 1993, p. 659-687.
- MACINTYRE A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. par M. VIGNAUX D'HOLLANDE, P.U.F., coll. « Léviathan », Paris, 1993.
- MÜLLER D., *Après la mode de l'éthique, quel avenir pour l'éthique théologique ?*, dans *Foi et Vie*, vol. XCIII, n°3, juillet 1994, p. 37-58.
- , *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, éd. du Cerf, Paris, éd. Labor et Fides, Genève, 1999.
- RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris, 1990.
- , *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris, 1985.
- , *Théonomie et/ou autonomie*, dans *Archivio di Filosofia*, n°62, 1994, p. 19-36.

SIMON R., *À la recherche d'une éthique commune : apport de la foi chrétienne*, dans *Laval théologique et philosophique*, n° 53, juin 1997, p. 415-433.

–, *Éthique de la responsabilité*, éd. du Cerf, Paris, 1993.

THOMASSET A., *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Presses Universitaires de Louvain, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », tome CXXIV, Leuven, 1996.

VALADIER P., *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*, éd. du Seuil, Paris, 1999.

WALZER M., *Les deux universalismes*, dans *Esprit*, décembre 1992, n° 187, p. 114-133.

Introduction

Dans ce travail, nous tâcherons de préciser quelle est la conception de la doctrine sociale de l'Église sous le pontificat de Jean-Paul II. Pour ce faire, nous utiliserons abondamment l'ouvrage *Les silences de la doctrine sociale catholique* de Jean-Yves Calvez¹.

Afin de situer correctement notre problématique, nous commencerons par brosser un rapide panorama des années précédant le pontificat de Jean-Paul II. Nous constaterons que le terme de « doctrine sociale » a failli disparaître complètement durant les années soixante et septante (§1). Nous montrerons ensuite comment Jean-Paul II s'est attelé à réhabiliter cette notion de « doctrine sociale ». Il nous faudra cependant admettre que, si Jean-Paul II a réussi à sauver cette notion de la désuétude, la doctrine sociale qu'il a développée à travers ses écrits a été médiocrement diffusée et assimilée parmi les fidèles catholiques, ainsi que dans la société. Nous rechercherons les causes possibles de cette faible réception (§2). Ceci nous amènera à considérer comment le pape définit la nature même de la « doctrine sociale » de l'Église. Il nous apparaîtra que, bien plus que par le passé, ce dernier a eu un réel souci de fonder tous ces propos dans une anthropologie sociale de caractère directement théologique. Il nous faudra alors étayer la thèse selon laquelle ce recentrement théologique, par delà ses côtés bénéfiques, a engendré involontairement une dévalorisation de la doctrine sociale de l'Église, en la faisant tomber au niveau de la libre spéculation théologique (§3). Un dernier paragraphe nous permettra de prendre de la hauteur, en posant la question du rapport que doit entretenir l'Église catholique avec les autres traditions philosophiques et religieuses présentes au sein de nos sociétés pluralistes dans l'élaboration d'un discours de théologie morale. Ce sera l'occasion pour nous de faire écho à la pensée de Paul Ricœur (§4).

¹ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, éd. de l'Atelier / éd. Ouvrières, coll. « Débattre », Paris, 1999.

I. La situation avant le pontificat de Jean-Paul II

Dans les années soixante et surtout septante, la doctrine sociale de l'Église a traversé une période de crise.

1. Les années soixante

Dans les années précédant le concile Vatican II, la doctrine sociale de l'Église était contestée pour trois grandes raisons. Premièrement, la forte présence du « droit naturel » en son sein était remise en question : la Révélation attestée par l'Évangile n'est-elle pas le seul bien propre de l'Église ? Pourquoi, dès lors, y adjoindre tous ces éléments philosophiques ? Par ailleurs, certaines contestations issues du protestantisme encourageaient les catholiques à émettre cette critique.

Ensuite, et presque de manière antithétique avec ce qui précède, d'aucuns craignaient que la doctrine sociale n'ait encore la prétention de traduire une idée de « société chrétienne », prétention à laquelle de nombreux groupes du catholicisme – l'Action Catholique par exemple – avaient déjà renoncé pour devenir des « ferments discrets » au cœur d'une société en pleine sécularisation. Pour les tenants de cette deuxième critique, il n'était plus question de vouloir apporter à la société un schéma d'organisation qui serait spécifiquement chrétien et extérieure à elle.

Un troisième reproche attaquait le caractère conservateur et l'esprit de compromis de la doctrine sociale de l'Église. Il faut dire que les années soixante étaient un temps où l'idéologie révolutionnaire prenait de plus en plus le dessus – songeons aux événements de mai 1968 ou au livre *Pour Marx* d'Althusser (1965).

Malgré ces contestations, il faut bien admettre qu'il y eut une certaine reprise de la doctrine sociale sous le pontificat de Jean XXIII. L'encyclique *Pacem in terris* (1963) en particulier, où le pape s'avance sur le terrain neuf des droits de l'homme, n'était pas passée inaperçue. Mais la crise reprit de plus belle, avec le Concile d'abord, puis dans les années qui suivirent : la période qui s'étend de 1971 à 1979 fut caractérisée par une contestation tant du terme même de « doctrine sociale » que du contenu de cette doctrine, ainsi que par un certain silence du magistère quant aux questions sociales.

2. Le Concile Vatican II

Certains estiment que l'expression « doctrine sociale » était déjà morte au Concile Vatican II. En effet, cette occurrence n'apparaît qu'une seule fois dans le texte de *Gaudium et spes*, et des historiens font même remarquer qu'il s'agit là d'une introduction presque subreptice dans une dernière étape de la rédaction². La quasi-absence du terme « doctrine sociale » dans cette constitution montre que, même si l'enseignement social s'était quelque peu revigoré sous Jean XXIII, la contestation allait bon train depuis déjà longtemps.

On pourra sans doute objecter que, si le Concile n'emploie pas le mot, tout le contenu de la deuxième partie de *Gaudium et spes* relève néanmoins du genre littéraire « doctrine sociale »³. Mais J.-Y. Calvez précise que l'attitude de l'Église avait profondément changé : « Il n'y avait plus la systématique sociale chrétienne mise naguère sous le nom de doctrine sociale ; il y avait, plutôt, des suggestions, et nommément issues de l'Évangile, non pas d'un droit naturel, par lesquelles on rejoignait néanmoins la recherche de beaucoup d'autres hommes non chrétiens, et au moyen desquelles on dialoguait avec le reste de l'humanité »⁴. Depuis ce texte conciliaire, nous pouvons dire que le style de l'enseignement social de l'Église a profondément changé. Nous expliciterons d'avantage ce changement dans un point ultérieur.

Dès à présent, il est un paradoxe qu'il nous faut signaler : si, dans ses grands textes sur la doctrine sociale, l'Église a constamment recherché le dialogue avec le monde, les *moyens* qu'elle a utilisés ont considérablement varié selon les époques. Durant la période qui s'étend de l'encyclique *Rerum novarum* (1891) aux textes de Jean XXIII, le magistère a voulu rendre le dialogue possible en utilisant le « droit naturel », considéré alors comme une plate-forme commune à toute l'humanité. Par contre, depuis le Concile Vatican II et surtout dans les textes de Jean-Paul II, ce même magistère a privilégié presque exclusivement les références évangéliques aux développements philosophiques. Ce paradoxe fait jaillir de brûlantes questions que nous ne faisons qu'évoquer pour le moment : « La doctrine sociale de l'Église est-elle à tirer de la seule révélation chrétienne ? Si oui, elle a plus de force du point de vue de l'Évangile. Mais peut-elle rejoindre alors assez les problèmes concrets d'aujourd'hui ? Et dialogue-t-elle ? Même se nourrissant, d'ailleurs, du "droit naturel", des points de vue de la philosophie et des sciences

² Cf. *Gaudium et spes*, n° 76 § 5 : « Mais il est juste qu'elle puisse partout et toujours prêcher la foi avec une authentique liberté, enseigner sa doctrine sociale,... » (dans *Concile Œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, textes français et latin*, éd. du Centurion, Paris, 1967, p. 323).

³ Cette deuxième partie se structure comme suit : un premier chapitre aborde la problématique de la dignité du mariage et de la famille, un second précise quelques devoirs des chrétiens par rapport à la culture du monde actuel, un troisième envisage la vie économique-sociale et un quatrième la vie de la communauté politique, un dernier chapitre développe le thème de la sauvegarde de la paix et de la construction de la communauté des nations.

⁴ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 11-12. L'avant-propos de *Gaudium et spes* spécifie que « le Concile, témoin et guide de la foi de tout le peuple de Dieu rassemblé par le Christ, ne saurait donner une preuve plus parlante de solidarité, de respect et d'amour à l'ensemble de la famille humaine, à laquelle ce peuple appartient, qu'en dialoguant avec elle sur ces différents problèmes, en les éclairant à la lumière de l'Évangile, ... » (dans *Concile Œcuménique Vatican II...*, op. cit., p. 211). C'est nous qui soulignons.

humaines, elle peut demeurer une déduction solitaire. Ne doit-elle pas, au contraire, entretenir systématiquement, *a priori* en somme, plus de dialogue avec d'autres doctrines, d'autres tendances de pensée ? Mais que devient-elle si elle le fait ? Est-elle encore une doctrine ou un enseignement propre »⁵ ?

3. Les années septante

La doctrine sociale de l'Église a connu rapidement de nouvelles crises après le Concile. En témoigne le fait qu'en 1971 Paul VI s'est gardé de célébrer le quatre-vingtième anniversaire de *Rerum novarum* par une nouvelle encyclique sociale. Plus encore, les propos qu'il a tenu dans *Octogesima adveniens* trahissent une hésitation quant à la portée universelle de la doctrine sociale catholique : « Face à des situations aussi variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission... À ces communautés chrétiennes de discerner, avec l'aide de l'Esprit Saint, en communion avec les évêques responsables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires avec urgence en bien des cas »⁶.

II. Sur ce fond de crise, le pontificat de Jean-Paul II

C'est sur le fond d'une longue histoire de contestations, de critiques et d'hésitations quant au terme de « doctrine sociale » et de son contenu que le Cardinal Wojtyla a été élu pape en 1979. Face à ce passé, Jean-Paul II a réagi avec vigueur : non seulement il s'est remis à parler explicitement de la « doctrine sociale », mais bien plus, il n'a pas hésité à utiliser abondamment cette expression malgré sa désuétude. Pourquoi ? Parce qu'il a senti un danger dans l'abandon, même relatif, d'une doctrine sociale de l'Église : il ne pouvait « accepter l'absence par principe d'une traduction articulée du message chrétien pour les affaires sociales. Faute de cela, on risquait, à ses yeux, d'être voué à un grand immédiatisme et radicalisme, ou à chercher ailleurs une pensée sociale de base : dans les sciences humaines, dans le marxisme, etc., fût-ce au nom de l'inspiration évangélique »⁷.

Ce danger lui est apparu avec force au tout début de son pontificat. À cette époque en effet, un abandon de la doctrine sociale catholique traditionnelle semblait corrélatif, en Amérique Latine, à l'adoption de certaines idées marxistes. Certains théologiens de la libération envisageaient une doctrine sociale non-chrétienne, voire même anti-chrétienne (inspirée par les « sciences humaines »), et surtout l'Évangile, comme seuls référents possibles à un discours ecclésial sur l'organisation sociale. D'autres soulignaient le contenu directement politique du christianisme, affirmant par là que la « doctrine sociale » de l'Église était trop conservatrice. Si

⁵ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 27-28.

⁶ PAUL VI, *Octogesima adveniens*, n°4. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 14.

⁷ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 16.

Jean-Paul II a utilisé l'expression « doctrine sociale » à l'Assemblée de Puebla (1979) où il rencontra les théologiens de la libération, c'était pour marquer son désaccord quant à la place que certains d'entre eux avaient donnée au marxisme. Le pape craignait surtout que l'on ne réduise « l'eschatologie chrétienne à un simple avenir temporel et politique »⁸.

Le pape n'a jamais abandonné la position qu'il a prise dès 1979. Ainsi a-t-il publié trois encycliques sociales *stricto sensu* : *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1988) et *Centesimus annus* (1991). On trouve également d'autres encycliques dans lesquelles il aborde, entre autres, des problèmes sociaux : *Redemptor hominis* (1979) qui présente de nombreux développements sur les droits de l'homme, *Dives in misericordia* (1980) où est envisagée la question du rapport entre justice et charité, *Splendor veritatis* (1993) et *Evangelium vitae* (1995) où sont évoqués la démocratie et le relativisme. Il faudrait également recenser les discours ordinaires du pape et les documents des dicastères romains sur les mêmes matières.

Cet énorme effort de réhabilitation de la « doctrine sociale » de l'Église ne peut qu'impressionner. De nos jours, ce terme est redevenu usuel et n'est guère plus l'objet de contestation. Il s'est même trouvé accueilli par des tenants de la théologie de la libération⁹. Comme le remarque J.-Y. Calvez, « les termes en tout cas auraient risqué sans lui [Jean-Paul II] de tomber dans une sorte d'oubli, bien que sans doute pas la chose »¹⁰. Or, même les termes ont survécu ! En outre, divers propos du pape ont eu un impact énorme dans l'histoire sociale du XX^e siècle : la défense de la liberté religieuse dans *Redemptoris hominis* face au communisme, la promotion de la « solidarité » à l'époque où de durs conflits secouaient la Pologne, etc.

Néanmoins, J.-Y. Calvez relève que cette doctrine sociale développée par Jean-Paul II a été médiocrement diffusée et assimilée parmi les fidèles catholiques. Si l'encyclique *Rerum novarum* avait touché en profondeur de nombreux milieux¹¹, nous sommes loin de cette situation avec les textes de Jean-Paul II : « Le grand nombre des fidèles catholiques n'en sont saisis que par quelques articles de journaux, en bien des cas par les seuls mots retenus dans leurs

⁸ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 16-17. Pour illustrer l'importance que Jean-Paul II a accordé à l'expression « doctrine sociale » dès 1979, citons la fin du discours qu'il a prononcé à l'ouverture de l'Assemblée de Puebla : « Faire confiance de manière responsable à la doctrine sociale, même si certains cherchent à semer le doute et la défiance à son égard, l'étudier sérieusement, chercher à l'appliquer, l'enseigner, lui être fidèle, c'est, pour un fils de l'Église, une garantie de l'authenticité de ses engagements dans les devoirs sociaux difficiles et exigeants, et de ses efforts en faveur de la libération ou de la promotion de ses frères » (cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 16).

⁹ Cf. ANTONCICH et MUNNARIZ, *Théologie de la libération et doctrine sociale de l'Église*, trad. française, éd. du Cerf, 1992.

¹⁰ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 20.

¹¹ J.-Y. Calvez souligne que cette encyclique était peu à peu devenue le « bréviaire doctrinal » des adhérents du « catholicisme social » (patrons, syndicalistes chrétiens, ...), qu'elle était enseignée de manière tout à fait systématique aux séminaristes, et que la plupart des chrétiens en connaissaient au moins les grandes lignes. Cet impact était d'autant plus énorme que « *Rerum novarum* fut la seule encyclique sociale sur le terrain (...) pendant quarante années » (J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 21).

titres, ou par un flash de radio ou de télévision »¹². De plus, les responsables de paroisses ne relèvent que fort rarement devant leur communauté la parution d'un nouveau document romain, et ne le commente presque jamais publiquement. La catéchèse n'en fait guère état, elle non plus. Enfin, les commentaires des textes sociaux de Jean-Paul II sont rares, comparés à ceux qui étaient disponibles au temps des papes Pie XII, Jean XXIII ou Paul VI, et les grands ouvrages de synthèse en morale sociale ne se multiplient plus à notre époque. Quelles sont donc les causes de ce faible écho de la doctrine sociale développée par Jean-Paul II ?

a. Une séparation de la morale d'avec l'économie. Une première hypothèse explicative avancée par J.-Y. Calvez consiste en une espèce de résignation qui s'est répandue dans les années nonante : « Le système économique est ce qu'il est, et n'a pas à être soumis à une morale, quelle qu'elle soit. Il peut y avoir une morale des comportements individuels, rien de plus »¹³. Une telle conviction provoque évidemment le discrédit de toute doctrine sociale qui, par définition, entend porter un regard critique sur les systèmes économiques.

b. Un langage trop technique. J.-Y. Calvez note que la doctrine sociale de l'Église rencontre actuellement le plus d'intérêt dans les milieux spécialisés (Unesco, Banque mondiale, Fonds monétaire international, Secrétariat des nations Unies, OCDE, etc.). Cette sélectivité indique que ces textes sont trop techniques pour le grand nombre : « Les explications sont insuffisantes, et les documents officiels sont insuffisamment relayés par des présentations simplifiées qui seraient nécessaires pour la plus grande partie du public »¹⁴. De plus, les documents romains sont, toujours aux yeux de notre auteur, beaucoup trop longs, mal écrits, et plus encore, mal traduits.

c. Une doctrine vague. À force de ne pas vouloir désigner trop directement les réalités, souligne encore J.-Y. Calvez, les textes romains en deviennent abstraits. Nous entendons souvent le reproche selon lequel la doctrine sociale de l'Église demeure vague et peu concrète. Dit autrement, le magistère est éloquent quant aux principes, mais presque muet quant aux applications. Pour notre auteur, ce reproche est injuste dans de nombreux cas. Mais il faut admettre cependant que l'Église n'a guère exploré des questions sociales brûlantes pour notre époque : les opérations financières, le partage du travail, le problème de la propriété, la démocratie, les droits de l'homme, etc.

d. La nature même de la doctrine sociale. J.-Y. Calvez développe une dernière hypothèse explicative qui nous semble être la plus stimulante : une certaine ambiguïté quant à la nature même de la « doctrine sociale » présente dans la pensée de Jean-Paul II aurait engendré une dévalorisation de cette doctrine. En définitive, le faible écho de la doctrine sociale de l'Église actuelle résulterait de sa capacité d'entrer, ou non, en dialogue avec la société. C'est cette hypothèse que nous allons développer dans la suite de notre travail.

¹² J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique, op. cit.*, p. 22.

¹³ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique, op. cit.*, p. 23.

¹⁴ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique, op. cit.*, p. 24.

III. Qu'est-ce que la doctrine sociale pour Jean-Paul II ?

Disons-le d'emblée : la nature de la doctrine sociale de l'Église est devenue quelque peu incertaine sous le pontificat de Jean-Paul II. Et paradoxalement, elle est devenue incertaine en s'efforçant de devenir plus certaine et mieux fondée qu'elle ne l'était jadis.

1. La nature de la doctrine sociale avant le pontificat de Jean-Paul II

La doctrine sociale de l'Église était traditionnellement de nature plutôt philosophique – Léon XIII l'avait nommée « philosophie chrétienne ». Bien entendu, rappelle J.-Y. Calvez, « elle avait comme présupposé dernier le message chrétien, la foi en Dieu et en Jésus-Christ, mais elle se déployait volontiers en propositions de "droit naturel", présentées comme telles »¹⁵. L'Écriture était citée, mais de manière sporadique. Les protestants ont reproché d'ailleurs aux catholiques cette doctrine de droit naturel, parce que superposée en somme à l'Évangile.

Avec Jean-Paul II, nous sommes aux antipodes de cette hypertrophie philosophique, ce dernier développant une atmosphère explicitement théologique. Déjà le Concile Vatican II avait renversé la perspective – surtout dans la première partie de *Gaudium et spes* – : les questions abordées étaient généralement traitées théologiquement et scripturairement¹⁶.

2. Avec Jean-Paul II : un enracinement théologique

Jean-Paul II a inscrit le style de ses textes dans cette perspective conciliaire. On peut même dire que, chez lui, la place de la théologie est encore plus grande qu'à Vatican II : il a un réel souci de fonder tous ces propos dans une anthropologie sociale de caractère directement théologique. Ceci apparaît très nettement dans son encyclique *Redemptoris hominis*. Il s'y engage en faveur des droits de l'homme, mais tout commence avec la présentation de l'homme racheté par le Christ, et donc frère du Christ. Le pape y développe l'idée de l'unité du genre humain à partir de l'œuvre du Christ : tous les hommes sont frères parce qu'ils sont devenus frères en Jésus-Christ. L'homme est ainsi connu à partir du Christ : « Se familiarisant avec la profondeur de la rédemption qui se réalise dans le Christ Jésus, en même temps on

¹⁵ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 108. J.-Y. Calvez prend pour exemple l'encyclique *Quadragesimo anno* de Pie XI (1931). Ce dernier « ne fait plus du tout pour ainsi dire mémoire de la révélation chrétienne : il n'y a, semble-t-il, plus place que pour un développement de la pensée rationnel, pour des propositions "de droit naturel" », selon le vocabulaire consacré... » (J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 109).

¹⁶ Le chapitre I de *Gaudium et spes* sur la dignité de la personne humaine commence avec la considération de l'homme créé « à l'image de Dieu » (n°12). Le numéro 22 § 1 ajoute que « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné... Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation ». Au chapitre II, la présentation de la société se réfère directement à la Trinité en Dieu (n° 24, § 3). Au chapitre III, on peut lire : « ... Ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits de notre nature et de notre industrie, (...) nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père "un royaume éternel et universel : royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix" » (n° 39, § 3. La citation de ce dernier passage renvoie à la Préface pour la fête du Christ-Roi). Nous voyons comment cette constitution développe un style scripturaire et théologique.

atteint aussi la sphère la plus profonde de l'homme, nous voulons dire la sphère du cœur de l'homme, de sa conscience et de sa vie »¹⁷. Au passage, signalons qu'il est possible de dégager chez Jean-Paul II une tension entre deux attitudes lorsqu'il parle des droits de l'homme : s'il se retrouve dans les textes du Concile affirmant que ces droits constituent un terrain commun à tous les hommes, terrain où la discussion devient possible¹⁸, il insiste fortement, dans de nombreux textes, sur le fondement en Dieu de ces mêmes droits, les revendiquant alors « comme si, en tant que chrétien, on en était le vrai détenteur – presque avec intolérance »¹⁹.

De même, dans son encyclique *Sollicitudo rei socialis*, il enracine le concept de « développement » dans un cadre théologique : « Pour poursuivre le véritable développement, il est nécessaire de ne jamais perdre de vue ce paramètre qui est la nature spécifique de l'homme créé par Dieu à son image et à sa ressemblance... »²⁰. Cet ancrage théologique joue tout autant lorsque le pape aborde le problème du travail dans son encyclique *Laborem exercens*.

En conclusion, nous pouvons résumer la préoccupation de Jean-Paul II par ce passage de son encyclique *Centesimus annus* : « C'est seulement sous cet éclairage [du mystère du salut en Jésus-Christ] qu'elle [l'Église] s'occupe du reste : à savoir les droits de chacun, en particulier ceux du "prolétariat", la famille et l'éducation, les devoirs de l'État, l'organisation de la société nationale et internationale, la vie économique, la culture, la guerre et la paix, le respect de la vie depuis le moment de la conception jusqu'à la mort »²¹. J.-Y. Calvez souligne ce « seulement », car il témoigne de la spécificité du style de Jean-Paul II : « Si l'on peut considérer que tout ce qui suit, droits de l'homme, action du prolétariat, règles fondamentales de l'économie, etc., est de l'ordre du droit naturel, pour revenir à ce terme traditionnel, le propos de Jean-Paul II veut dire que l'Église ne s'y intéresse en tout cas, n'y touche, ne le confirme, si l'on veut, que sous l'éclairage, ou dans l'éclairage du mystère du Christ. Elle ne lit ou dit ce qu'on peut appeler droit naturel que dans cet éclairage, elle ne le tire pas d'une autre source »²².

¹⁷ JEAN-PAUL II, *Redemptoris hominis*, n°10. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 112.

¹⁸ Nous songeons, entre autres, à ce passage : « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive ; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité... De même requièrent-ils que soit juridiquement délimité l'exercice de l'autorité des pouvoirs publics, afin que le champ d'une franche liberté, qu'il s'agisse des personnes ou des associations, ne soit pas trop étroitement circonscrit » (*Dignitatis humanae*, n°1, dans *Concile Œcuménique Vatican II...*, op. cit., p. 671).

¹⁹ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 113. Le pape, cherchant constamment à enraciner théologiquement son discours sur l'homme, affirme que si les chrétiens se posent actuellement de nombreuses questions sur les droits de l'homme, c'est « parce que *Jésus-Christ* les a universellement sensibilisés au problème de l'homme » (*Redemptoris hominis*, n°13).

²⁰ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 29. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 115-116.

²¹ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, n°54. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 118.

²² J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 118.

3. La doctrine sociale comme « théologie morale »

Jean-Paul II a systématisé sa conception de la nature de la « doctrine sociale » de l'Église dans son encyclique *Sollicitudo rei socialis*. Il y confirme l'importance de la place qu'il accorde, dans sa présentation des problèmes sociaux, aux réflexions théologiques, au donné de la Révélation et à l'Écriture : « La doctrine sociale de l'Église n'est pas une "troisième voie" entre le capitalisme libéral et le collectivisme marxiste... ; elle constitue une catégorie en soi. Elle n'est pas non plus une idéologie, mais la formulation des *résultats* d'une *réflexion attentive* sur les réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société et dans le contexte international à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale. Son but principal est d'interpréter ces réalités en examinant leur conformité ou leurs divergences avec les orientations de l'enseignement de l'Évangile sur l'homme et sur sa vocation à la fois terrestre et transcendante... [la doctrine sociale de l'Église] n'est pas du domaine de l'idéologie, mais de celui de la *théologie*, et particulièrement de la *théologie morale* »²³. Le mot clé que nous pressentions est enfin prononcé : la nature de la doctrine sociale de l'Église est, aux yeux de Jean-Paul II, théologique, même si cette dernière parle de l'homme et de la société. Ce tournant de la définition de la doctrine sociale est considérable. Examinons-en les conséquences.

4. Le danger de dévalorisation

Elles tiennent dans cette interrogation : « Si la doctrine sociale de l'Église est théologique, n'est-elle pas marquée – ou son noyau n'est-il pas marqué – d'une plus nette limitation qu'on ne le pensait jadis ? »²⁴. Il y aurait, d'une part, la doctrine *stricto sensu* – à savoir des principes théologiques issus de la Révélation, un enseignement de caractère évangélique – et, d'autre part, des considérations utilisant les sciences humaines et la réflexion rationnelle, considérations qui constitueraient des moyens d'application de ces principes théologiques, mais qui seraient à ne pas mettre sur le même plan que ces principes. L'instruction « Liberté chrétienne et libération » (1986) de la Congrégation pour la doctrine de la foi, approuvée expressément par Jean-Paul II, va effectivement dans ce sens et affirme que « ...cet enseignement [social de l'Église] se développe en fonction des circonstances changeantes de l'histoire. C'est pourquoi, avec des principes toujours valables [ce que nous avons appelé la « doctrine *stricto sensu* »], il comporte *aussi* des jugements contingents »²⁵. Et le pape de préciser la différence de niveaux d'autorité entre les principes théologique et leurs applications : « La présente encyclique cherche à mettre en lumière la fécondité des principes exprimés par Léon XIII, principes qui appartiennent au patrimoine doctrinal de l'Église et, à ce titre, *engagent l'autorité de son magistère*. Mais la sollicitude pastorale m'a conduit, d'autre part, à proposer l'analyse de certains événements récents de l'histoire... Toutefois on n'entend pas exprimer des jugements définitifs en

²³ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 41. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, *op. cit.*, p. 119. C'est nous qui soulignons.

²⁴ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, *op. cit.*, p. 120.

²⁵ « *Liberté chrétienne et libération* », instruction de la S.C. pour la doctrine de la foi, 1986, n° 72. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, *op. cit.*, p. 121.

développant ces considérations car, en elles-mêmes, *elles n'entrent pas dans le cadre propre du magistère* »²⁶. L'affirmation d'une telle distinction des niveaux d'autorité dans les textes du magistère se retrouve, entre autres, dans une lettre pastorale de l'épiscopat américain (1986) : « En tant qu'évêques, nous n'avons pas l'intention de formuler ces jugements prudentiels avec une autorité égale à celle qui marque nos déclarations sur les principes... [Car] la valeur de nos jugements prudentiels ne dépend pas de la seule force morale de nos principes mais aussi de l'exactitude de nos informations et de la solidité de nos hypothèses »²⁷. Bref, si le magistère a pu être amené à donner aux catholiques des consignes précises, « celles-ci n'ont jamais été que les applications d'une doctrine qui, elle, était fondamentale »²⁸.

Il est tout à fait heureux que Jean-Paul II ait fait cette distinction des principes et des applications, car cela permet de laisser la place qui leur revient au jugement pratique et à la conscience dans la réflexion morale²⁹. Mais J.-Y. Calvez se demande si, par cette distinction, toutes les propositions concrètes que l'on trouve dans les documents de l'Église « ne risquent pas d'en subir une dévalorisation, et si elles ne perdent pas quelque chose de la force qu'avaient pu avoir naguère des conclusions de Léon XIII sur le salaire familial ou de Pie XI sur la concurrence sans frein »³⁰.

Voici donc l'hypothèse la plus forte qu'avance J.-Y. Calvez pour expliquer le faible écho de la doctrine sociale développée par le pape, que ce soit au niveau des chrétiens ou de la société : alors qu'il voulait replacer la doctrine sociale de l'Église dans un cadre théologique plus ferme, le pape a involontairement engagé un processus de discrédit de cette doctrine. En effet, le terme de *théologie* n'est-il pas souvent employé, par le pape lui-même, pour désigner « la libre spéculation de chercheurs n'engageant pas l'autorité des responsables qualifiés de l'Église ? La théologie en ce sens est bien moins que la doctrine... »³¹. Au vu de ce phénomène paradoxal, J.-Y. Calvez se demande s'il est vraiment opportun de désigner la doctrine sociale catholique comme une partie intégrante de la théologie.

²⁶ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, n°3. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 121-122. C'est nous qui soulignons.

²⁷ *Justice économique pour tous*, trad. française, éd. du Cerf, 1988. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 122.

²⁸ J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, dans *Gregorianum*, vol. 74, n°4, 1993, p. 661.

²⁹ Comme le remarque É. Gaziaux, « C'est justement en tant qu'il est capable de décision et d'autodétermination qu'il [l'homme] est le partenaire de Dieu. La question de savoir ce que Dieu veut de l'homme ne peut retentir que si l'homme est capable de l'entendre et d'y répondre, autrement dit que si son autonomie et sa liberté sont confirmées par l'œuvre divine » (É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale*, dans *Revue théologique de Louvain*, 1999, n°3, p. 329).

³⁰ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 124.

³¹ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 124.

5. Un autre point de vue plus traditionnel

Notre auteur précise cependant que Jean-Paul II a développé simultanément une autre approche plus traditionnelle de la définition de la doctrine sociale de l'Église, dans le cadre de son débat avec les théologiens de la libération. Ceux-ci risquaient en effet de réduire le christianisme à un « immédiatisme théologico-politique »³² en déduisant trop rapidement de la Bible un message social. Leur exégèse, ainsi que leur théologie, débouchaient directement en politique. Sentant cela, Jean-Paul II a été poussé à revaloriser l'aspect plus traditionnel – relativement moins théologique – de la doctrine sociale, et ce malgré l'autre pente de son discours. Il a estimé nécessaire de maintenir un espace intermédiaire propre à la doctrine sociale de l'Église : si elle entend prolonger l'Évangile, elle en constitue cependant un prolongement *dans* le concret du monde social, ce qui implique une certaine relativité qui caractérise un tel prolongement. Ainsi, le pape en est arrivé à affirmer que la doctrine sociale de l'Église « *dérive* seulement de l'œuvre, plus large du Christ, [et qu'] elle n'est pas du même niveau que cette œuvre : elle est théologique mais *pas purement théologique*... Elle incorpore d'autres réalités, d'autres pensées, d'autres considérations et analyses que la seule Révélation. Point de vue qui semble, au contraire, presque oublié quand Jean-Paul II caractérise, dans un autre contexte, la doctrine sociale comme théologique »³³ !

En définitive, le pape nous laisse dans l'incertitude. D'une part, il a consolidé la doctrine sociale de l'Église en la définissant comme une partie de la théologie et en se référant systématiquement à la Révélation dans la plupart de ses écrits ; ce faisant « il a sans doute introduit, contre son intention, une dévalorisation de la doctrine sociale qui tombe au niveau de la libre spéculation du théologien »³⁴. Mais d'autre part, il a également développé – dans son débat avec les théologiens de la libération – un sens plus traditionnel de la doctrine sociale, afin que celle-ci ne soit pas réduite à un immédiatisme politico-religieux.

Il importe de rendre une plus grande cohérence à ces deux points de vue antagonistes. C'est ce que nous allons tenter de faire en suivant J.-Y. Calvez.

6. Une doctrine sociale de l'Église en dialogue

Une première chose à faire, d'après lui, serait de préciser que les conclusions intermédiaires caractéristiques à la doctrine sociale – même si elles ont un autre poids que les principes théologiques plus généraux – possèdent néanmoins une *réelle autorité*. Cela permettrait d'enrayer le risque de dévalorisation engendré par la *définition théologique* de Jean-Paul II. La Commission sociale des évêques français a très bien exprimé, en 1988, le niveau d'autorité de ces conclusions intermédiaires : elle affirmait que les évêques, présentant au discernement personnel de chacun des applications particulières, proposaient des suggestions « qu'ils estiment

³² J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 125.

³³ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 126.

³⁴ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 126-127.

devoir faire *dans l'exercice de leur ministère* »³⁵. Il ne s'agit donc pas de simples jugements privés et relatifs mais de suggestions qui engagent, d'une certaine manière, l'autorité pastorale des évêques. Ceci n'enlève bien sûr en rien l'idée que ce qui relève des applications fait davantage appel au jugement personnel en conscience que l'accueil des principes théologiques généraux.

Dans l'autre sens, il faudrait éviter le danger d'immanentisme tel qu'il se trouvait dans une certaine théologie de la libération : il ne suffit pas de déduire directement de l'Écriture Sainte des comportements politiques. Si la doctrine sociale de l'Église possède un fondement scripturaire et théologique, elle n'est pas que « simple théologie » mais déjà application – elle considère des aspects de la vie humaine – qui requiert l'usage de la philosophie et des sciences humaines.

Concernant les principes théologiques généraux, J.-Y. Calvez souligne que ces derniers peuvent être *en même temps* issus de la Révélation *et* philosophiques ou de droit naturel : « Ce n'est pas en effet parce que quelque chose est issu de la Révélation chrétienne qu'il ne rejoint pas une perception humaine fondamentale de la philosophie, de l'anthropologie »³⁶. Dire que la doctrine sociale de l'Église s'origine dans la Révélation, ce n'est pas dire pour autant qu'elle ne vaut que pour les seuls chrétiens. Ceci nous amène au problème du dialogue que doit entretenir l'Église avec le monde.

J.-Y. Calvez rappelle tout d'abord que le discours de l'Église a une portée particulière pour les fidèles catholiques : le constant recentrement de Jean-Paul II sur la Révélation est donc d'une grande importance. Mais il souligne aussi que l'Église entend parler à tous les hommes³⁷. Elle a dès lors besoin de « documents dont l'accès soit possible à ceux qui ne partagent pas sa foi expresse, et où elle traduise dans les concepts de la philosophie, du droit (naturel), des droits de l'homme, ce qu'elle tire de son fond propre »³⁸. J.-Y. Calvez affirme également avec force que l'Église ne peut pas songer à élaborer sa doctrine sociale sans dialoguer avec les différentes cultures – c'est-à-dire avec les droits locaux des peuples, avec les sciences humaines et avec la philosophie sociale – : « Réflexion rationnelle et conclusions des sciences humaines ne sont pas pour elle un simple adjuvant en vue de l'application, comme il a pu paraître dans certaines déclarations du passé »³⁹. Dans ce dialogue, l'Église doit, pour sa part,

³⁵ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 128.

³⁶ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 129.

³⁷ Cf. *Gaudium et spes*, n° 2 § 1 : « ... Le deuxième Concile du Vatican n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Église et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes. À tous il veut exposer comment il envisage la présence et l'action de l'Église dans le monde d'aujourd'hui » (dans *Concile Œcuménique Vatican II...*, op. cit., p. 210).

³⁸ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 129. Cf. J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, op. cit., p. 686 : « La dimension religieuse de l'universalité de la doctrine sociale de l'Église ne saurait être reconnue par les non-croyants ou les fidèles des autres religions ; mais ils peuvent découvrir la valeur de ses principes philosophiques ; ceux-ci traduisent en termes de raison sa vision englobante de l'histoire humaine ; derrière la dénonciation des situations d'injustice, elle s'adresse à l'âme humaine dont le destin est le même à toutes les générations du temps et de lieu ».

³⁹ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 129.

apporter tout ce qui lui vient de la Révélation et de sa tradition, mais en le traduisant à l'usage de tous⁴⁰.

Nous touchons là une importante question de théologie morale fondamentale – à savoir la manière dont est conçu le rapport entre la tradition catholique et les autres traditions philosophiques et religieuses présentes au sein de nos sociétés pluralistes dans l'élaboration d'un discours de théologie morale. Nous voudrions explorer cette question plus en profondeur dans un dernier paragraphe.

IV. Le rapport entre la tradition catholique et les autres traditions

Pour J.-Y. Calvez, l'Église ne peut douter « de la valeur en principe ou potentiellement universelle des conclusions et orientations pour l'homme et sa vie sociale qu'elle lit dans la Révélation chrétienne, mais elle ne doit pas supposer que l'adhésion soit d'emblée acquise chez tous les hommes dès que de telles conclusions et orientations sont présentées »⁴¹. Pour notre auteur, l'Église ne peut viser une « universalité d'imposition », car ce serait un scandale pour beaucoup. Jean-Paul II allait d'ailleurs dans ce sens, lors d'une allocution au Corps diplomatique accrédité par le Saint-Siège, lorsqu'il déclarait : « L'Église catholique présente au sein de chaque nation de la terre, et le Saint-Siège, membre de la communauté internationale, ne désirent nullement imposer des jugements ou des préceptes, mais seulement donner le témoignage de leur conception de l'homme et de l'histoire, dont ils savent qu'elle provient d'une révélation divine »⁴². Et J. Joblin de paraphraser cette parole du pape : « Il s'agit d'un témoignage ; le témoin n'impose pas et est à la recherche d'une intelligence toujours plus profonde de ce qu'il dit avoir vu »⁴³.

L'Église doit donc plutôt privilégier une « universalité de dialogue » : affirmer en toute confiance que le dialogue conduira à la réalisation des conclusions issues de la Révélation qu'elle tient pour universelles, même si les formulations qui traduisent ces conclusions peuvent être amendées, affinées, voire même corrigées, par les autres traditions au cours de ce dialogue. Dans le même sens, J. Joblin affirme qu'« un mur peut (...) exister entre les outils

⁴⁰ Cf. J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, *op. cit.*, p. 666 : « Elle [la doctrine sociale de l'Église] éclaire la pratique morale de l'homme et, à ce titre, contient un enseignement digne d'intérêt même pour ceux qui ne partagent pas ses conclusions. Le rôle qui vient d'être attribué, en théorie, à la doctrine sociale de l'Église ne peut être rempli que si son discours est intelligible par tous les hommes et n'est pas identifiable avec celui d'une civilisation particulière ».

⁴¹ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, *op. cit.*, p. 130. Dans ce sens, J. Joblin affirme que « les doctrines sociales inspirées de l'Évangile peuvent être dites universelles du fait qu'elles entendent aider l'homme à atteindre l'humain dans les diverses situations de l'existence et qu'elles s'efforcent d'être un outil toujours plus adapté à cette fin. Fondés sur la personne du Christ vivant dans l'Église, elles sont à la recherche d'une plus grande universalité... Mais le premier obstacle qu'elles rencontrent sur la voie de l'universalisation vient de ce que les autres civilisations ont une autre approche que la leur du mystère de l'homme » (JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, *op. cit.*, p. 682).

⁴² JEAN-PAUL II, *Allocution au Corps diplomatique au début de la nouvelle année*, 16 janvier 1993, dans *Documentation catholique*, 1993, p. 155. Cité par J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, *op. cit.*, p. 680.

⁴³ J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, *op. cit.*, p. 680-681.

d'analyse philosophique utilisés par les doctrines sociales occidentales et ceux des autres civilisations qui portent un autre regard que le leur sur les réalités de l'existence ; une découverte mutuelle est donc nécessaire, et l'Occident doit accepter que les valeurs qu'il tient pour universelles puissent s'enrichir au contact d'autres civilisations en y étant inculturées dans leurs symboles et la saisie du réel qui leur est propre »⁴⁴. Nous souscrivons entièrement à ce point de vue et nous voudrions l'étayer quelque peu en reprenant des éléments de réflexion à Paul Ricœur.

P. Ricœur attribue aux traditions – entre autres au christianisme – une importance primordiale dans le débat démocratique : « Elles sont vecteurs de convictions et (...) leur présence s'avère indispensable pour alimenter le débat public sur les grands choix de société »⁴⁵. Pour P. Ricœur, le christianisme doit jouer un rôle dans le débat démocratique, et ce faisant, doit accepter le dialogue avec les autres traditions et cultures présentes dans l'espace public. Se pose alors la question de la prétention à la vérité des différentes traditions : « En organisant ainsi la discussion entre traditions, sommes-nous réduits au relativisme et à l'égalisation réductrice qui conduiraient à des consensus mous, voire vides »⁴⁶ ?

Pour aborder ce problème de la confrontation des cultures, P. Ricœur distingue les notions d'*universel prétendu* et d'*universel reconnu*⁴⁷. Toute culture possède une certaine *prétention* à l'universel. Mais cet universel est d'abord, aux yeux de P. Ricœur, potentiel, inchoatif. Pour qu'il devienne effectif, il doit être *reconnu* par les autres cultures grâce à une longue discussion qui éprouve les différentes convictions : « Seul un dialogue, longuement poursuivi entre les cultures, peut faire la part de l'universel du contextuel dans ce qui n'est d'abord qu'une prétention à universalité »⁴⁸.

Pour P. Ricœur, prendre ce dialogue au sérieux, c'est admettre qu'il existe des *universels potentiels* non encore reconnus dans les autres cultures que la nôtre ; mais c'est aussi admettre que le débat qui établira les universels véritables est *sans arbitre* : « C'est là une situation herméneutique indépassable ; seul l'échange effectif et la confrontation directe entre cultures et pensées philosophiques tiennent lieu de l'arbitre absent »⁴⁹.

⁴⁴ J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, *op. cit.*, p. 665.

⁴⁵ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Presses Universitaires de Louvain, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium », tome CXXIV, Leuven, 1996, p. 602. Dans le même sens, on peut citer Paul Valadier : « Les démocraties ont besoin d'hommes et de femmes de conviction pour ne pas s'affaïsser dans l'affairisme, ou dans la corruption, ou tout simplement dans la routine procédurale sans âme... En conséquence, même minoritaires et critiqués, les croyants ont une place essentielle à tenir, ... » (P. VALADIER, *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*, éd. du Seuil, Paris, 1999, p. 216).

⁴⁶ A. THOMASSET, Paul Ricœur. Une poétique de la morale, *op. cit.*, p. 602.

⁴⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris, 1990, p. 336.

⁴⁸ P. RICŒUR, Préface au livre de KHA SAEN-YANG, *Herméneutique de Paul Ricœur* (en chinois), Série de sciences humaines 6, Taipei (Taiwan), 1990, p. 10. Cité par A. THOMASSET dans *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, *op. cit.*, p. 602.

⁴⁹ P. RICŒUR, Préface au livre de KHA SAEN-YANG, *Herméneutique de Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 11.

P. Ricœur précise, cependant, que ce débat ne peut être premier : « La tradition nous rattache aux choses déjà dites et à leur prétention à la vérité *avant* que nous ne soumettions celle-ci à la recherche. La prise de distance, la liberté à l'égard des contenus transmis, ne peuvent être l'attitude première »⁵⁰. Face à la critique inhérente au débat public, la prétention à la vérité d'une tradition doit être tenue pour une *présomption de vérité*. Par cette expression, P. Ricœur entend « le crédit, la réception confiante par quoi nous répondons, dans un premier mouvement précédant toute critique, à toute proposition de sens, à toute prétention de vérité, pour la raison que nous ne sommes jamais au commencement du procès de vérité et que nous *appartenons*, avant tout geste critique, à un règne de la vérité présumée »⁵¹. Pour P. Ricœur, toute tradition, même si elle doit passer par l'épreuve du moment critique – moment inéluctable, certes, mais second –, garde un statut proche de celui qu'Hegel attribuait aux mœurs – à la *Sittlichkeit* – : « Nous sommes portés par elle, avant que nous ne soyons en position de la juger, voire de la condamner »⁵².

De façon plus concrète, et pour rejoindre un thème longuement développé lors du cours, nous pouvons examiner comment P. Ricœur aborde la problématique des droits de l'homme⁵³. En tant que textes *déclaratifs*, explique-t-il, ceux-ci ont été ratifiés par la quasi-unanimité des États ; par contre, au niveau *législatif*, seuls les démocraties occidentales possèdent des textes de lois qui garantissent leur exercice. Nous nous trouvons donc devant un paradoxe : des textes, pourtant ratifiés par presque tous les gouvernements de la planète, demeurent, dans la pratique, l'apanage de quelques démocraties. Universalisme et contextualisme s'entrecroisent autour de cette *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen*. P. Ricœur en tire cet enseignement : même s'il faut maintenir une prétention universelle à ces droits, il faut également « offrir cette prétention à la discussion, non pas à un niveau formel, mais au niveau des convictions insérées dans des formes de vie concrète »⁵⁴. Et à ses yeux, une condition préalable est nécessaire pour que cette discussion soit fructueuse : « De cette discussion il ne peut rien résulter, si chaque partie prenante n'admet pas que d'autres

⁵⁰ P. RICŒUR, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris, 1985, p. 324. C'est nous qui soulignons. Dans son ouvrage, P. Ricœur distingue la traditionalité, les traditions et la tradition. La traditionalité désigne un « style d'enchaînement de la succession historique, (...), un transcendantal de la pensée historique au même titre que la notion d'attente et d'espace d'expérience » (p. 318). Elle signifie que « la distance temporelle qui nous sépare du passé n'est pas un intervalle mort, mais une *transmission génératrice de sens* » (p. 320). Les traditions, quant à elles, désignent « les choses déjà dites, en tant qu'elles nous sont transmises le long des chaînes d'interprétation et de réinterprétation » (p. 321). On peut dès lors les considérer comme des « propositions de sens » (p. 328). En outre, elles nous rappellent « que nous ne sommes jamais en position absolue d'innovateurs, mais toujours d'abord en situation relative d'héritiers » (p. 320). La tradition, enfin, désigne la prétention à la vérité de toute proposition de sens – de toute tradition : « ce que nous recevons du passé, ce sont en effet des croyances, des persuasions, des convictions, c'est-à-dire des manières de "*tenir-pour-vrai*", selon le génie du mot allemand *Für-wahr-halten*, qui signifie croyance » (p. 322).

⁵¹ P. RICŒUR, *Temps et récit, tome III. Le temps raconté, op. cit.*, p. 329.

⁵² P. RICŒUR, *Temps et récit, tome III. Le temps raconté, op. cit.*, p. 323.

⁵³ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 335-336.

⁵⁴ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 336.

universels en puissance sont enfouis dans des cultures tenues pour exotiques. La voie du consensus éventuel ne peut procéder que d'une reconnaissance mutuelle au plan de la recevabilité, c'est-à-dire de l'admission d'une vérité possible, de propositions de sens qui nous sont d'abord étrangères. Cette notion d'universels en contexte ou d'universels potentiels ou inchoatifs est, à mon avis, celle qui rend le mieux compte de l'équilibre réfléchi que nous cherchons entre universalité et historicité »⁵⁵.

Nous retrouvons ici une grande parenté avec la pensée développée par Alasdair MacIntyre. En effet, bien qu'il se refuse à toute idée d'universalité, celui-ci conçoit qu'une tradition peut découvrir dans une autre une rationalité qui la surpasse : « Toute tradition, qu'elle le reconnaisse ou non, se trouve devant la possibilité de traverser à un moment ou à un autre une crise épistémologique, (...). À partir d'un certain point, cette tradition particulière ne peut plus défendre ses prétentions à la vérité. (...) Les tenants d'une tradition qui se trouve dans une crise radicale et fondamentale peuvent être amenés à réagir différemment aux affirmations d'une tradition rivale avec laquelle ils ont peut-être cohabité pendant un certain temps, ou qu'ils rencontrent au contraire pour la première fois. Ils comprendront alors, s'ils ne l'avaient pas déjà fait, les croyances et le mode de vie de cette tradition étrangère, et pour ce faire ils doivent ou ont dû apprendre (...) la langue de la tradition étrangère comme une seconde "langue maternelle". Une fois qu'ils auront compris les croyances de la tradition étrangère, il se peut qu'ils se trouvent contraints de reconnaître que, au sein de cette autre tradition, il est possible de construire à partir des concepts théoriques qui lui sont propres ce que leurs propres ressources conceptuelles et théoriques ne leur avaient pas permis de produire, à savoir une explication convaincante et éclairante – selon leurs propres critères – des raisons pour lesquelles leur propre tradition intellectuelle s'était révélée incapable de résoudre ses problèmes ou de retrouver sa cohérence. (...) *Dans ce genre de situation, la rationalité de la tradition requiert de la part de ceux qui adhèrent à la tradition en crise qu'ils reconnaissent que la tradition étrangère est supérieure à la leur du point de vue de la rationalité et des prétentions à la vérité* »⁵⁶.

⁵⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 336. On peut aussi lire : « Les avocats de cet universalisme [inchoatif] doivent alors se mettre à l'écoute des autres cultures, qui ont elles aussi à faire valoir des universaux authentiques, mais enfouis comme les nôtres dans des pratiques effectives qui portent la marque de limitations culturelles symétriques des nôtres » (P. RICŒUR, *Théonomie et/ou autonomie*, dans *Archivio di Filosofia*, n°62, 1994, p. 29-30).

⁵⁶ A. MACINTYRE, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. par M. VIGNAUX D'HOLLANDE, P.U.F., coll. « Léviathan », Paris, 1993, p. 390 à 392. C'est nous qui soulignons. Pour être tout à fait précis, nous devons ajouter un bémol à ce parallélisme. P. Ricœur semble être assez optimiste sur la capacité qu'ont les différentes cultures à dialoguer. A. MacIntyre, quant à lui, reste assez réservé. Dans le chapitre XIX de *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, il s'oppose à la tendance qui croit que toute culture, aussi étrangère soit-elle, peut être entièrement compréhensible par une autre.

Les pensées de P. Ricœur et de A. MacIntyre sont assez proches quant à la question qui nous occupe. Ils arrivent à la même conclusion que développait déjà J.-Y. Calvez : rien ne permet d'affirmer *a priori* qu'une tradition – la tradition catholique, par exemple – est supérieure à une autre quant à sa prétention à la vérité ou à l'universalité ; seul un dialogue à très long terme pourra déterminer quels universels seront reconnus par tous. En attendant cette ultime confirmation, les tenants des différentes traditions ne peuvent que se fier à la confiance qu'ils mettent dans les ressources de leur tradition.

Dans ce débat public des différentes traditions, nous sommes convaincus que le christianisme n'est pas en reste. S'il doit, certes, accepter de se laisser critiquer par la discussion argumentative afin de participer à l'élaboration de compromis pour l'ensemble de la société, il peut également être salutaire pour cette même société en essayant sans cesse d'y introduire, tel le levain dans la pâte, une logique évangélique de surabondance et d'amour (on peut penser, par exemple, aux valeurs « comme la justice sociale ou l'option préférentielle pour les pauvres »⁵⁷ et à la critique des structures politico-économique « qui consacrent des rapports de force rendant difficile à beaucoup d'agir de manière responsable »⁵⁸). Comme le rappelle avec force Denis Müller, l'apport de la foi chrétienne au débat social devrait consister en une interrogation critique des discours et des pratiques éthiques au moyen de certains critères spécifiquement théologiques : « Toute contribution constructive de la foi chrétienne à l'éthique commune comporte en effet la déconstruction des illusions humaines et des totalisations sociales ; toute éthique théologique insérée dans le tissu communautaire et culturel de l'Église recèle la promesse d'une transformation et le signal d'une brèche. (...) Parce que, théologiquement

⁵⁷ J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, op. cit., p. 664.

⁵⁸ J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, op. cit., p. 664. René Simon ajoute à ces possibles « le critère fondamental sous-jacent à tout ce qui relève de l'éthique de l'Ancien Testament : Puisque tu as été libéré de l'esclavage, comporte-toi, toi-même, comme témoin actif de cette libération » (R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, éd. du Cerf, Paris, 1993, p. 293). Il évoque également le mystère trinitaire : « Que Dieu soit Père, Fils et Esprit n'est pas sans importance motivante pour l'éthique. Non point qu'on puisse transposer éthiquement ces différences d'altérité immanentes ou leur expression "économique" dans la conduite du croyant. Mais il serait tout de même étonnant que ce "mystère", qui est au fondement de notre foi en la Création et l'Alliance soit sans retentissement sur l'agir du chrétien. On pourrait dire, dans une formulation d'allure négative, que toute conduite qui tend à abolir la différence d'altérité de la relation à autrui, à réduire au même le visage de l'autre (cette réduction pouvant aller jusqu'au meurtre) est en contradiction avec ce que nous confessons du Dieu de Jésus-Christ, Père, Fils et Esprit. Positivement, toute conduite qui a souci de cette différence et qui la respecte et l'aide à se déployer est en accord profond avec cette confession de foi » (R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, op. cit., p. 294). Paul Valadier, quant à lui, insiste sur l'importance de l'espérance : « Si l'on devait situer quelque part la place de la foi chrétienne dans les sociétés actuelles, on ne devrait pas hésiter à affirmer qu'elle se trouve justement du côté de l'espérance... Elle [l'espérance] ne rêve pas d'un contenu social ou culturel déterminé, elle ne se donne pas, clés en mains, la cité idéale, elle n'attend pas de satisfactions accessibles qui viendraient combler une trop longue attente, elle ne mobilise pas parce qu'elle saurait d'un savoir assuré ce qu'il en est de l'avenir personnel ou collectif. Elle est habitée par une conviction simple selon laquelle l'avenir a un visage et un visage désirable, même si l'on en ignore les traits. Elle tient donc aussi que la forme sous laquelle se donne le présent n'est pas unique ni close sur soi. Quelque chose d'autre est possible, qui mobilise pour affronter le temps actuel et ses difficultés. L'espérance en ce sens porte moins sur un futur informulable et informulé qu'elle n'est une façon de se prononcer sur l'actualité d'en vivre » (P. VALADIER, *Un christianisme d'avenir...*, op. cit., p. 217-218).

parlant, le Dieu créateur et sauveur veut transformer la vie humaine en lui insufflant son Esprit de transcendance, source de joie, de liberté et de courage »⁵⁹.

René Simon partage avec ces différents auteurs l'exigence d'un vaste débat démocratique auquel l'Église catholique devrait prendre part : « L'ouverture de la foi sur le monde (...) ne peut ignorer la multiplicité des voies de la rencontre de Dieu et des hommes (multiplicité des religions et des familles de pensée). L'écoute respectueuse de la diversité des traditions religieuses, éthiques et philosophiques, s'impose, qui ne va pas sans une attitude critique. (...) Cette critique doit se comprendre dialectiquement, retentir de part et d'autre en auto- et hétéro-critique et, pour m'en tenir à ce seul aspect du problème, reconnaître la pertinence de principe, en même temps que leurs limites, de la raison pratique et de l'intelligence de la foi, prises l'une et l'autre dans leur historicité et la particularité culturelle de leurs expressions. Ce qui devrait prémunir contre les modalités indûment extensives du discours de raison ou de foi, dans leur dérive toujours possible vers une appropriation privée de la vérité en matière éthique et de morale. (...) Plus fondamentalement, c'est à un débat entre les différentes parties en présence (Églises, religions, familles de pensée, etc.) que l'on est convié, qui permettrait de mieux connaître les positions respectives en présence et de découvrir dans la position adverse, quand c'est le cas, les questions inéluctables qu'elle peut contenir et la part de validité universalisable dont elle peut être prégnante. Un tel débat critique est souhaitable à l'intérieur même de l'Église catholique »⁶⁰.

Nous nous rendons bien compte que ces propos sur les rapports entre le catholicisme et les autres traditions sont un véritable jeu d'équilibriste : il ne faudrait pas tomber dans l'abîme relativiste. Pour nous en préserver, J. Joblin tente de dégager, malgré la grande diversité des traditions de pensée présentes dans nos sociétés pluralistes, une sorte de fonds commun permettant d'esquisser quelques *universels reconnus* – pour reprendre la terminologie ricœurienne – : (a) le sens de l'homme et de sa valeur, (b) une conception éthique de la vie (pour toutes les civilisations, l'homme est un être moral capable de bien ou de mal), (c) la vocation de l'homme au bonheur et l'espérance d'être libéré de sa condition terrestre, (d) la reconnaissance d'une obligation de solidarité envers ceux qui souffrent⁶¹.

Par ailleurs, il serait tout aussi inquiétant que les théologiens moralistes, en voulant s'intégrer dans le débat démocratique, succombent à ce que Denis Müller appelle « la tentation du minimalisme »⁶² – à savoir adopter le langage et les options du plus grand nombre pour se faire accepter. Mais comment procéder alors ? « Comment dire, dans ce tournoiement de questions, la parole spécifique de l'Évangile ? Et ne faudrait-il pas oser une parole franchement divergente... ? Et comment prendre l'époque à rebrousse-pois, sans pour autant céder au

⁵⁹ D. MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, éd. du Cerf, Paris, éd. Labor et Fides, Genève, 1999, p. 337.

⁶⁰ R. SIMON, *À la recherche d'une éthique commune : apport de la foi chrétienne*, dans *Laval théologique et philosophique*, n° 53, juin 1997, p. 429-430.

⁶¹ J. JOBLIN, S.I., *La doctrine sociale de l'Église est-elle universelle ?*, op. cit., p. 679.

⁶² D. MÜLLER, *Après la mode de l'éthique, quel avenir pour l'éthique théologique ?*, dans *Foi et Vie*, vol. XCIII, n°3, juillet 1994, p. 51.

chant de Cassandre et donner prise à des récupérations nostalgiques et réactionnaires ? Comment, autrement dit, faire place à l'espérance, sans renoncer à l'esprit critique ? »⁶³.

L'article de Michael Walzer que nous avons abordé lors du cours nous permet d'entrevoir une piste de réponse. En effet, il esquisse une vision d'un catholicisme moins triomphaliste, plus ouvert au dialogue et à la reconnaissance des autres cultures. M. Walzer s'est laissé interpellé par ce verset du livre prophétique d'Amos où Dieu demande : « N'êtes-vous pas pour moi comme des Kushites, enfants d'Israël ? – oracle de Yahvé – N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Égypte, et les Philistins de Kaphtor et les Araméens de Qir ? » (Am 9, 7)⁶⁴. Certes, ce verset reconnaît que nous sommes le peuple élu. Mais il nous enjoint également à éviter l'orgueil qui ferait de nous les *vrais croyants*, l'avant-garde triomphante – les Philistins et les Araméens ont eux aussi été libérés. Comme l'écrit M. Walzer, « le triomphe de Dieu peut survenir d'une façon qui ne poussera pas ses serviteurs au triomphalisme »⁶⁵.

⁶³ D. MÜLLER, *Après la mode de l'éthique, quel avenir pour l'éthique théologique ?*, op. cit., p. 38.

⁶⁴ Là où la *Bible de Jérusalem* emploie le mot « Kushites », la *TOB* utilise l'expression synonymique « fils de Nubiens » – c'est-à-dire un peuple qui habitait la haute vallée du Nil, aux extrémités du monde alors connu (le Soudan actuel) – et précise que ce peuple symbolise « le type d'un peuple étranger au Dieu de l'alliance » (*Traduction Œcuménique de la Bible*, éd. intégrale, éd. du Cerf et Société Biblique Française, 1991³, notes *n*, p. 1164). La *Bible de Jérusalem* commente ce verset de la sorte : « Israël a donc tort de se croire le "premier des peuples". Les Israélites n'ont pas à se prévaloir de leur élection. Elle n'est pas un privilège, mais une exigence, et Dieu exerce sa sollicitude également sur les autres peuples » (*La Bible de Jérusalem*, nouv. éd. revue et corrigée, éd. du Cerf, Paris, 1998, notes *j* et *k*, p. 1604).

⁶⁵ M. WALZER, *Les deux universalismes*, dans *Esprit*, décembre 1992, n° 187, p.117. Dans son article, M. Walzer propose ce qu'il appelle un *universalisme réitératif* – c'est-à-dire un universalisme attentif au particularisme et au pluralisme.

V. Conclusion

Quelque chose de tout à fait important est advenu à la doctrine sociale de l'Église avec le ressourcement évangélique, scripturaire et théologique qu'ont effectué le deuxième Concile du Vatican et Jean-Paul II. Mais aux yeux de J.-Y. Calvez, et à nos yeux, quelque chose d'aussi important doit encore arriver : « La mise en place de structures d'échange et de communication correspondant à la nature de cette doctrine sociale, non pas accidentellement, mais encore une fois intrinsèquement dialogale »⁶⁶. Nous pensons plus particulièrement au dialogue avec les autres Églises et communautés chrétiennes, avec les autres religions et avec les autres traditions philosophiques présentes dans nos sociétés pluralistes. Cet *aggiornamento* n'est pas encore effectué, même s'il avait déjà été demandé par les Pères conciliaires : « L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures, qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. En effet, dès les débuts de son histoire elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples, et de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes : ceci afin d'adapter l'Évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages... L'Église, surtout de nos jours où les choses vont si vite et où les façons de penser sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de l'apport de tous ceux qui vivent dans le monde, en connaissent les institutions, les différentes disciplines, et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse de croyants ou d'incroyants »⁶⁷.

⁶⁶ J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, op. cit., p. 130.

⁶⁷ *Gaudium et spes*, n° 44 § 2, dans *Concile Œcuménique Vatican II...*, op. cit., p. 268.