NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

108 N° 1 1986

Jean-Paul II et les socialismes. L'arrière-plan de l'éthique de la décision (à suivre)

Joseph JOBLIN (s.j.)

p. 47 - 63

https://www.nrt.be/es/articulos/jean-paul-ii-et-les-socialismes-l-arriere-plan-de-l-ethique-de-la-decision-a-suivre-260

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Jean-Paul II et les socialismes

L'ARRIÈRE-PLAN DE L'ÉTHIQUE DE LA DÉCISION

L'éthique professionnelle légitime ou condamne les comportements des agents économiques ; elle les associe à la mise en œuvre d'une vision du monde. Le dirigeant chrétien se trouve donc dans une situation conflictuelle avec son milieu ambiant chaque fois qu'il prend part à une décision dont il approuve les objectifs immédiats, mais dont il rejette les valeurs qui la motivent.

L'un des problèmes majeurs que rencontrent les dirigeants chrétiens aujourd'hui est celui d'exprimer le message de l'Evangile dans un monde qui cherche à s'organiser sans référence explicite à Dieu ou même, comme dans le cas des socialismes marxistes, qui nie l'existence de l'Absolu et de la Transcendance. Le fait que Jean-Paul II provienne d'un pays de l'Est le rend sensible à ce dernier défi ; il va, pour le relever, assumer l'héritage du combat engagé par l'Eglise avec les socialismes depuis un siècle tout en lui donnant un caractère pratique qu'il n'avait pas encore pris jusqu'à présent.

L'histoire des relations de l'Eglise avec les socialismes peut être étudiée sous l'angle de l'éthique de la décision. Le développement des relations internationales et la présence de divers courants idéologiques au sein de l'Occident font que les dirigeants du monde libre sont sans cesse appelés à prendre des décisions auxquelles participent des forces marxistes. Il leur faut donc prendre conscience du rôle spécifique qu'ils ont à jouer, en tant que chrétiens, dans cette confrontation.

Afin d'éclairer cette problématique générale de l'éthique de la décision, l'on considérera successivement :

– l'histoire de la contestation des socialismes ;

– la découverte et l'affirmation d'un principe critique – en l'occurrence celui de la liberté religieuse – à l'égard des réalisations des socialismes totalitaires ;

– la politique de Jean-Paul II comme achèvement de la mise en œuvre de ce principe critique et son appel à l'action individuelle des chrétiens dans la société.

I. - Histoire de la contestation des socialismes

La plupart des mouvements sociaux contemporains sont nés du refus des conséquences inhumaines de l'industrialisation sauvage au début du XIX[e] siècle. Nombreux furent alors ceux qui jugèrent scandaleux le fait que la matière sortît ennoblie de l'atelier alors que l'homme s'y dégradait [1] et dénoncèrent le système socio-politique qui était à la source de tant d'injustices [2]. Mais catholiques et socialistes entrèrent très vite en conflit quand ils voulurent identifier les causes du malaise social et par voie de conséquence la nature des réformes à introduire dans la société.

A vrai dire, tous les projets socialistes de société n'ont pas mérité la même réprobation de la part de l'Eglise ; il n'est pas possible de parler de socialisme au singulier [3] ; cette étiquette recouvre tout un ensemble de systèmes qui évoluent avec le temps et se distinguent « par les doctrines et présupposés philosophiques auxquels ils se réfèrent, par la diversité des mouvements qu'ils constituent et de leurs programmes d'action » [4].

Les courants socialistes luttèrent entre eux tout au long du XIX[e] siècle, en cherchant à se regrouper ; le marxisme s'imposa finalement et fit accepter sa conception matérialiste athée comme principe d'organisation sociale à côté de celui de l'abolition de la propriété privée. Lorsque le bolchévisme devint un système de gouvernement en 1917, l'opposition de l'Eglise aux socialismes se concentra de plus en plus sur le communisme léniniste qui, appuyé sur le pouvoir soviétique, cherchait sans cesse à déborder les frontières de l'URSS. Il exerça même une séduction si grande sur certaines populations de l'Europe de l'Ouest à partir des années 1930 que Pie XI le rejeta dans *Quadragesimo anno* (1931) et fut conduit à publier sa fameuse Encyclique *Divini Redemptoris* (1937). Il y affirmait le caractère intrinsèquement mauvais du communisme comme l'impossibilité d'être à la fois bon catholique et bon communiste.

---

1. *Quadragesimo anno*, § 146, édit. Action Populaire, Paris, Spes, 1984. Ce livre sera désormais cité *QA*.

2. P. DROULERS, « Question sociale, Etat, Eglise dans *La Civiltà Cattolica* à ses débuts », dans *Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1982, p. 544 ; 85-122 ; ID., « Le Cardinal de Bonald et la question ouvrière à Lyon avant 1848 », *ibid.*, p. 191-214.

3. J. VILLAIN, *L'enseignement social de l'Eglise. I. Introduction, capitalisme et socialisme*, Paris, Spes, p. 240 ; 105.

4. *QA* § 127.

Lorsque Pie XI et ses successeurs traiteront du communisme, ils ne se contenteront pas de condamner la philosophie qui est la sienne ; ils se préoccuperont également de combattre la séduction qu'il opère dans certains milieux catholiques. A cet effet, ils multiplieront les directives aux chrétiens qui doivent collaborer dans certaines occasions avec des autorités ou des mouvements communistes.

1. *La collaboration ponctuelle avec les mouvements ou autorités communistes*

Lorsque Pie XI publia *Quadragesimo anno* en 1931, il affirma que le socialisme, « s'il demeure vraiment socialisme », « est on ne peut plus contraire à la vérité chrétienne » [5], car il prône une lutte des classes implacable et la disparition de la propriété privée [6]. « Socialisme religieux, socialisme chrétien sont des contradictions : personne ne peut être en même temps bon catholique et vrai socialiste [7]. » Mais cette condamnation implique-t-elle qu'aucune collaboration ne puisse avoir lieu dans les faits entre catholiques et socialistes ? Cette question était encore assez théorique en 1931 ; elle devint beaucoup plus pressante en 1937, au moment où le communisme, quittant le territoire de la Russie soviétique, faisait des progrès en Europe (Espagne, France). L'Encyclique *Divini Redemptoris* allait offrir à Pie XI l'occasion d'exposer une nouvelle fois sa pensée sur ce sujet.

Après avoir critiqué les principes et les méthodes du communisme [8], le Pape conclut : « On ne peut admettre sur aucun terrain la collaboration avec le communisme de la part de quiconque veut sauver la civilisation chrétienne [9] », affirmation qui servit de butoir à ce que l'on appelait alors « la politique de la main tendue ». Les nécessités de la vie quotidienne obligeront toutefois d'adapter cette directive, en apparence très claire, aux circonstances concrètes des divers pays ; elles conduisirent à adopter en France la distinction suivante : d'une part, défense absolue était faite aux groupements catholiques et aux catholiques isolés de collaborer avec des organisations privées spécifiquement communistes, c'est-à-dire de faire avec elles « un travail en commun et organisé comportant une certaine permanence » ; d'autre part, en vue d'un bien

5. *Ibid.*
6. *QA* § 120.
7. *Ibid.* § 130.
8. « Les communistes, dit le Pape, feignent d'être les plus zélés fauteurs et propagateurs de la paix mondiale » (*Divini Redemptoris* § 57) et tentent de s'infiltrer dans les mouvements catholiques.
9. *Ibid.* § 58.

supérieur ou d'éviter un mal plus grand, possibilité était accordée aux groupements catholiques et aux catholiques isolés de collaborer avec des organisations officielles de *statut public,* même si elles étaient en fait sous le contrôle des communistes. Mais une telle collaboration ne devait être entreprise qu'en prenant les précautions voulues pour qu'elle entraîne le moins possible de conséquences mauvaises, et cela en accord avec les autorités religieuses [10]. Cette interprétation des directives de *Divini Redemptoris* par les évêques de France deviendra la norme officielle de l'Eglise avec *Pacem in terris* en 1963 ; l'on sait que les paragraphes 157 à 162 y sont consacrés aux rapports entre catholiques et non-catholiques. Partant du principe que « l'homme égaré dans l'erreur . . . ne perd jamais le pouvoir de s'en libérer et de s'ouvrir un chemin vers la vérité » [11], Jean XXIII refuse de scléroser les rapports entre groupes à travers les représentations que chacun se donne de la doctrine de l'autre ; il constate au contraire qu'une évolution se produit au niveau des mouvements sociaux, qui sont, eux, au contact de la vie ; il conclut alors que « des rencontres au plan des réalisations pratiques, qui jusqu'ici avaient paru inopportunes ou stériles, peuvent maintenant présenter des avantages réels ou en promettre pour l'avenir » [12] ; il s'en remet alors aux hommes compétents éclairés par « la doctrine sociale de l'Eglise et les directives des autorités ecclésiastiques » [13] pour juger si le moment de cette collaboration est arrivé, comme des modes qu'elle pourra revêtir.

2. *Elaboration d'un nouveau vocabulaire pour offrir une doctrine cohérente et moderne opposée au marxisme*

Cette deuxième étape des relations du christianisme et du marxisme a déjà été franchie après la deuxième guerre mondiale. Il s'agissait d'adapter la doctrine sociale traditionnelle de l'Eglise aux circonstances nouvelles. L'élaboration de nouveaux outils d'analyse de la réalité sociale permit effectivement de mettre les catholiques en garde contre le danger de la contamination marxiste, que tentaient de répandre les dénonciations légitimes de la misère et des menaces à la paix. C'est alors que le concept « socialisation » a été répandu par les catholiques sociaux dans un sens spécifique, pour distinguer leur analyse de la réalité de celle des socialistes : si les uns et les autres se rencontrent en effet dans un cer-

10. J. VILLAIN, *op. cit.*, p. 203 ss.
11. *Pacem in terris* § 158.
12. *Ibid.* § 160.
13. *Ibid.*

tain nombre de constatations, les interprétations philosophiques ou idéologiques qu'ils en donnent sont différentes. Dès 1947, le P. P. Bigo, destiné à devenir le directeur de l'Action Populaire, donnait une leçon à la Semaine Sociale de Paris sur « la socialisation de la vie contemporaine ». Plusieurs réunions d'autres Semaines Sociales s'efforcèrent par la suite de cerner le concept et de familiariser avec lui le catholicisme social [14]. Les Encycliques *Mater et Magistra* et *Laborem exercens* devaient l'intégrer dans le corps de la doctrine sociale de l'Eglise en lui consacrant d'importants développements [15]. Ainsi le catholicisme social faisait-il sien, d'une manière originale, cette vision qui regarde le corps social comme le lieu d'un processus où chaque homme assure son « progrès matériel et développement spirituel » [16] en participant librement à des structures sociétaires [17]. Cette mise au point a permis à de nombreux catholiques de se dégager de l'emprise du socialisme marxiste en séparant ce qu'il unissait, le fait de société, dont la réalité s'impose, et l'interprétation socialo-marxiste qui en était donnée.

3. *La participation des chrétiens aux mouvements de libération et l'éclosion des théologies de la libération*

Depuis une vingtaine d'années les relations du marxisme et du christianisme ont franchi une nouvelle étape avec l'apparition des théologies de la libération. Celles-ci entendent assumer l'aspiration légitime des peuples pauvres : être affranchis des dépendances qui les maintiennent dans la misère. Mais certaines d'entre elles demandent à l'analyse marxiste la clef qui les fera sortir des situations concrètes qu'elles dénoncent. Or cette analyse attribue un rôle déterminant aux forces de production matérielle et nie le pouvoir innovateur de la liberté en faisant dépendre étroitement la conscience des structures socio-politiques ; dans la logique marxiste, la réconciliation des hommes n'est pas la conséquence de leur conversion individuelle mais de l'élimination, obtenue au besoin par la violence, des institutions oppressives.

La transposition de cette analyse à l'échelle d'un continent crée une situation nouvelle. Certes le progressisme nous avait familiarisés en Europe avec ce danger de soumettre la réflexion théologique à la vérité,

14. Notamment la Semaine sociale de Grenoble (1960), qui eut pour thème : « Socialisation et personne humaine » ; de même celles de Caen (1963), Lyon (1964) et Brest (1965) sont revenues sur la question.

15. *Mater et Magistra* § 59-67 ; *Laborem exercens* § 14.

16. Organisation Internationale du Travail, *Déclaration de Philadelphie* (1944).

17. A. BARRÈRE, *Le phénomène de socialisation*, dans *Recherche sociale* n° 1 (1965) 3-10.

dite « scientifique », de l'analyse marxiste ; mais cette tentation était celle de quelques mouvements d'Eglise qui représentaient des groupes sociaux restreints. Ce qui est nouveau ici, c'est l'ampleur que revêt cette pénétration en affectant toutes les couches sociales dans des régions géographiques en proie à la contestation révolutionnaire. Le récent document de la Congrégation pour la doctrine de la foi met en évidence les points où l'influence marxiste vient « corrompre ce qu'avait d'authentique le généreux engagement initial en faveur des pauvres » [18].

Cette mise en garde intéresse directement l'éthique de la décision, car elle montre bien que les relations du marxisme et du christianisme sont désormais sur un nouveau plan. Dans un premier temps, ils ont vécu juxtaposés, affirmant chacun la vérité de sa vision du monde et concentrant leur opposition sur la critique doctrinale de l'autre. Mais des circonstances ont rendu nécessaires des collaborations occasionnelles ; les autorités ecclésiastiques ont alors précisé à quelles conditions de telles coopérations pouvaient être légitimes entre chrétiens et non-chrétiens, chacun demeurant par ailleurs dans la sphère propre de sa vision du monde. La dernière étape de cette évolution est caractérisée par l'imbrication de ces deux mondes, qui étaient alors juxtaposés, et l'imprégnation du contexte culturel des chrétiens par le marxisme.

Le dirigeant occidental est directement affecté par cette évolution ; sans doute les décisions qu'il prend ou auxquelles il participe sont-elles réduites par ses conseillers à un ensemble de données précises, objectives et immédiates, mais elles sont également un élément de l'affrontement des divers courants sociaux. De là, la nécessité de savoir discerner, dans les situations concrètes où l'on est engagé, les vraies valeurs de celles qui se présentent sous l'apparence du bien, mais dont la réalisation serait cause de la ruine des bases de toute société juste et pacifique.

Il n'existe encore aucune analyse fouillée de cette situation. Les dirigeants, comme les éducateurs, sont laissés à leurs propres forces et sont souvent ignorants des enjeux auxquels ils sont mêlés. L'analyse de l'attitude adoptée par Jean-Paul II à l'égard des socialismes peut aider à sortir de cette incertitude. Comme sa propre expérience le rend attentif à lever les équivoques susceptibles de naître de la rencontre quotidienne du marxisme, sa politique peut révéler une source d'inspiration pour le dirigeant chrétien comme pour le formateur préoccupé par cette situation ; elle ne se limite pas à la seule contestation doctrinale du communisme ; elle met en cause son aptitude à organiser un monde humain —

18. *Instruction sur quelques aspects de la « Théologie de la libération »* VI, 10, dans *Doc. Cath.* 81 (1984) 894.

c'est-à-dire capable de respecter effectivement les droits de l'homme – cela parce que le communisme méconnaît le plus fondamental d'entre eux, celui à la liberté religieuse. Comme le remarquait récemment Mgr Achille Silvestrini : la première intuition de cette argumentation se trouve chez Pie XI, et les pontificats suivants n'ont fait que la porter à pleine maturation [19].

II. - Le christianisme comme principe critique des régimes socialistes

A partir de 1936, l'Eglise se trouve aux prises avec le socialisme réel dans les pays de vieille chrétienté et elle est confrontée aux régimes totalitaires sur lesquels il s'appuie. A la contestation des principes philosophiques dont il s'inspire, comme à la dénonciation des conséquences inhumaines dont il est la cause, viendra s'ajouter progressivement l'esquisse d'une vision structurée de la société libre, en faisant de la liberté religieuse le critère et la condition *sine qua non* de sa réalisation.

L'amorce de cette démarche ne se trouve pas dans *Divini Redemptoris* mais dans l'Encyclique *Mit brennender Sorge* (1937), qui vise un autre régime socialiste, le nazisme. C'est que l'opposition de l'Eglise aux socialismes ne vient pas, comme on le dit parfois, de sa répugnance à leurs programmes de réforme sociale, mais du caractère totalitaire, parce qu'athée, qui est le leur. A l'assertion : « Le communisme athée prétend... saper jusque dans ses fondements la civilisation chrétienne » [20] vient s'ajouter une argumentation pour établir qu'une société pacifique et juste ne peut exister en dehors de la loi divine : « La société est voulue par le Créateur... s'écarter de cet ordre, c'est ébranler les colonnes sur lesquelles (elle) repose [21]. » Cette affirmation conduit à mettre en valeur la liberté religieuse, qui seule garantit finalement le droit des individus de se comporter dans la société d'une façon responsable, c'est-à-dire en fonction du sens qu'ils donnent à la vie. *Mit brennender Sorge* ne réfute pas la philosophie nazie au nom des vérités de la philosophie thomiste ; elle conteste ce système en tant qu'il porte nécessairement atteinte à l'exercice des libertés dont la plus fondamen-

19. Mgr A. SILVESTRINI, « La comunità ecclesiale e le organizzazioni internazionali per i diritti dell'uomo e la libertà religiosa », relation faite au V Colloquio giuridico : *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa* ; ID., Déclaration à l'issue de la conférence de Madrid, dans *Doc. Cath.* 80 (1983) 1035 ; JEAN-PAUL II, *Discours aux participants du V Colloquio giuridico*, dans *Oss. Rom.* du 11 mars 1984.

20. *Divini Redemptoris* § 3.

21. *Mit brennender Sorge*, éd. de l'Ecole Sociale Populaire, Montréal, 1943, p. 54-55.

tale se trouve être la liberté religieuse. Celle-ci existe là où les citoyens peuvent poser des actes concrets qui traduisent la dimension sociale de leur foi ; c'est pourquoi la liberté d'enseignement est la pierre de touche de la liberté religieuse, car elle garantit aux parents le droit d'assurer l'éducation de leurs enfants selon leurs propres convictions. En d'autres termes, *Mit brennender Sorge* met en œuvre une méthode qui permet de juger de la vérité d'un système socio-politique selon son aptitude à créer ou non les conditions concrètes de la mise en œuvre d'une certaine conception – personnaliste – de l'homme.

Aussi Pie XI n'hésite-t-il pas à identifier existence ou absence de la liberté religieuse avec paix et prospérité d'une part, chaos et désagrégation d'autre part. Là où l'Eglise est libre d'assurer sa « mission bienfaisante pour le salut des âmes », elle se trouve « rendre au peuple un service essentiel pour son développement pacifique et sa prospérité » [22] ; tandis que là où, comme alors en Allemagne, « la liberté religieuse est victime d'un investissement organisé sous mille formes » en vue d'une véritable « falsification » de la foi, Pie XI diagnostique que le « monde est malade à mort », « qu'il va vers une indicible catastrophe, un écroulement dépassant toute imagination » [23]. « La sous-alimentation religieuse de la nation, (en livrant) la morale à l'option subjective des hommes . . . (ouvre) la porte toute grande aux forces destructrices [24]. » Elle corrode le principe fondamental de toute organisation destinée à servir le bien du peuple, celui du lien essentiel entre Révélation, morale et droit [25]. Pour les socialismes totalitaires, le refus de faire sa place à la religion dans la réalité socio-politique, spécialement dans les pays de vieille culture chrétienne, est facteur de la décomposition de l'Etat et de la société ; il conduit à porter atteinte aux droits de l'homme. C'est pourquoi la question de la liberté d'enseignement occupe une large place dans l'Encyclique sur le nazisme car elle se trouve au point névralgique où un régime prend son véritable visage, celui du totalitarisme ou de la liberté.

III. - Jean-Paul II et les socialismes

La conviction de Pie XI qu'une relation essentielle existe entre liberté religieuse et droits de l'homme ne se trouvait chez lui qu'à l'état d'intuition ; celle-ci va mûrir sous les pontificats suivants. Ce point de

22. *Ibid.*, p. 39.
23. *Ibid.*, p. 48.
24. *Ibid.*, p. 53.
25. *Redemptor hominis* § 17.

vue sera parfaitement explicité par Jean-Paul II dans le paragraphe 17 de *Redemptor hominis* à propos de sa conception des droits de l'homme ; prenant acte de ce que tous les systèmes sociaux entendent les défendre et les promouvoir, il conclura que, là où les résultats obtenus vont absolument à l'encontre d'une telle intention, une vision erronée de l'homme et de la société se trouve en cause. La critique du marxisme par l'Eglise mettra désormais l'affirmation de ce lien au centre de son argumentation. On peut tenter de la présenter sous ces trois propositions :

– le refus de la liberté religieuse par les régimes socialistes est à la source de leurs violations systématiques des droits de l'homme ;

– la vision chrétienne des relations de l'Eglise et du monde fait du respect de la liberté religieuse la mesure de celui des droits de l'homme ;

– tout élargissement du champ de la liberté religieuse et des droits de l'homme contribue à la réalisation du bien commun dans la société.

1. *L'athéisme comme source de négation des droits de l'homme*

Il y a deux manières d'aborder la question des droits de l'homme. L'une met en avant les droits subjectifs de la personne, l'autre les droits objectifs. Pour préciser brièvement cette distinction, on dirait que, quand on parle des droits de l'homme, ou bien l'on reconnaît à l'homme, du fait même qu'il existe, des droits opposables à la société étatique, ou bien on ne le considère comme titulaire de tels droits que dans la mesure où précisément la société étatique les lui concède. Dans le premier cas, les droits sont innés ; constitutifs du roc qu'est la personne humaine, ils peuvent être dits « réels», « objectifs », « inviolables » [26] ; dans l'autre, ils sont dérivés, puisqu'ils sont accordés à l'individu pour autant qu'ils lui permettent d'aider la société à atteindre ses objectifs ; ils n'appartiennent pas en propre à la personne ; ils lui sont concédés et, en ce sens, ils peuvent être dits subjectifs.

La doctrine catholique a toujours affirmé le caractère objectif des droits de l'homme car, comme le dit encore Jean-Paul II, « l'homme, en tant qu'être doué d'intelligence et de volonté, tire le droit à la vie immédiatement de Dieu dont il est l'image, et non des parents, ni d'une société ou autorité humaines quelles qu'elles soient » [27]. Cette affirmation, comme celle du caractère objectif et inviolable des droits de l'homme, oppose Jean-Paul II de front à la thèse marxiste telle qu'elle se

26. *Ibid.*

27. *Allocution à un congrès d'obstétrique* (26 janv. 1980), dans *Doc. Cath.* 77 (1980) 215.

trouve exposée, par exemple, par I. Szabò dans un livre de l'UNESCO : « A notre sens, dit celui-ci, les droits de l'homme ne peuvent être que ' déduits ' des rapports sociaux qui leur ont donné naissance [28]. » Cette thèse, on le voit, est inconciliable avec celle de la doctrine sociale de l'Eglise, pour laquelle « les droits de l'homme sont des valeurs qui ne sont pas le produit de forces ' réelles ' observables par les méthodes de la science positive, ni le résultat de phénomènes biologiques, économiques ou/et politiques qui affectent les diverses sociétés humaines » [29].

Cette prise de position fondamentale explique la vigueur avec laquelle Jean-Paul II reproche aux divers matérialismes de méconnaître la dignité de l'homme. Comme il le remarque dans *Laborem exercens*, l'homme se réalise dans son travail ; c'est par son travail qu'il peut participer librement à l'organisation de la production et ainsi se mettre au service du bien commun. Ainsi le collectivisme marxiste, parce qu'athée, ne peut orienter l'effort de justice sociale, car son « idéologie . . . prive l'homme de sa liberté, de son inspiration spirituelle et de la force d'amour du prochain qui trouvent leur fondement le plus strict et le plus efficace dans l'amour de Dieu » [30]. Parce que la dignité de l'homme vient de sa capacité de rechercher la vérité et que celle-ci l'établit dans la liberté [31], la foi doit être à l'abri des violations et restrictions indues qu'imposent les régimes athées ; elle doit au contraire pouvoir se manifester dans la vie publique. Toute limitation dans ce domaine serait une « injustice radicale » [32], car elle porterait atteinte à ce qu'il y a de plus authentiquement humain dans l'homme. A l'homme du marxisme, produit des forces économiques, le Pape oppose sa conception de l'homme naturellement religieux, pourrait-on dire ; dans cette vue, seule la foi, qui tient compte de cette disposition de nature, est en mesure d'orienter la promotion de la justice ; et cela, à l'encontre d'une idéologie athée.

---

28. I. SZABÒ, « Fondements historiques et développement des droits de l'homme », p. 16, dans UNESCO, *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, 1978, p. 782 ; 11-44. Une critique très fouillée de ce livre se trouve dans le *Bulletin du Centre catholique international pour l'UNESCO*, n° 25, p. 1-4.

29. H. CHAMBRE, « Fondement et actualité des droits de l'homme », dans *Redemptor hominis*, édition commentée de l'Action populaire, Paris, Centurion, 1979, p. 153 ; 155-156.

30. *Allocution aux évêques du Nicaragua* (17 avril 1980), dans *Doc. Cath.* 77 (1980) 456.

31. *Jn 8, 22* ; cf. également la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae*.

32. *Redemptor hominis* § 17.

2. Le respect de la liberté religieuse comme garante du respect des droits de l'homme

Une première lecture des enseignements de Jean-Paul II peut laisser l'impression qu'il a mis moins d'insistance à établir ce point que le précédent ; l'on ne trouve dans ses encycliques et allocutions aucun programme ou description de l'organisation d'une société en fonction de la liberté religieuse. Il reconnaît même explicitement dans *Laborem exercens* la part propre qui revient aux responsables de la politique et de l'économie dans le domaine qui leur est propre [33].

L'originalité de la position de Jean-Paul II vient de ce qu'il fait de la liberté religieuse non pas la base d'un plan qu'il proposerait, mais le mètre avec lequel il mesure les diverses constructions humaines afin de les reprendre. Il n'y a donc là nul cléricalisme, mais un appel adressé à l'homme afin qu'il juge de ses réalisations terrestres dans la vérité ; « la réalisation de ce droit (à la liberté religieuse) est l'un des tests fondamentaux pour vérifier le progrès authentique de l'homme en tout régime, dans toute société, système ou milieu », est-il dit dans *Redemptor hominis* [34]. La doctrine de l'Eglise sur les relations Eglise/monde ne propose pas un projet de société, mais elle cherche dans le message de l'Evangile un instrument de mesure pour évaluer en profondeur la vie des organismes politiques [35] : si les lois et règlements qu'ils adoptent favorisent l'exercice du droit de vivre selon sa foi et donc d'enseigner la religion, ils vont dans le sens de l'homme ; si au contraire ils étouffent la liberté religieuse, limitant notamment l'exercice du droit d'enseigner la religion, ils sont contraires aux véritables intérêts de l'homme et doivent être combattus.

On rencontre ici l'un des traits les plus originaux de l'enseignement de l'Eglise sur les droits de l'homme. Alors que les Déclarations de

33. Par exemple dans *Laborem exercens :* une responsabilité appartient en propre à l'employeur direct (§ 17) ; l'Etat a le « souci global » de « l'organisation directe et rationnelle du travail » (§ 18) comme « d'une planification rationnelle et d'une organisation adéquate du travail humain à la mesure des diverses sociétés et des divers Etats » (§ 18).

34. *Redemptor hominis* § 17 ; cf. Mgr J. SCHOTTE, « I diritti dell'uomo », dans *Laborem exercens nei comenti di vari autori,* Libr. editr. Vaticana, 1981, p. 344 ; 247-256. Dans l'*Allocution* qu'il a adressée à l'Ambassadeur du Bénin pour la remise de ses lettres de créance, le 5 janvier 1985, JEAN-PAUL II a notamment déclaré : « La liberté religieuse est l'un des tests qui vérifient le progrès authentique de l'homme en tout régime » ; il précise ensuite qu'elle comprend « non seulement le droit d'organiser . . . des réunions de prière et de culte, mais de leur transmettre la foi en s'assurant les moyens de les éduquer aux valeurs religieuses et humaines fondamentales » (*Oss. Rom.,* 5 janv. 1985).

35. J. JOBLIN, *L'Eglise et le développement historique des droits de l'homme,* dans *Islamochristiana* 9 (1983) 25-53, spécialement 49-56.

l'ONU [36] et des diverses institutions internationales proclament une quantité de droits, mais n'offrent aucun critère pour établir entre eux une échelle de valeurs et diriger l'action de ceux qui veulent les mettre en œuvre, Jean-Paul II fait de la liberté religieuse le plus fondamental de tous, celui qui commande la mesure dans laquelle les autres sont réalisés [37]. Lorsqu'il affirme, par exemple dans *Laborem exercens,* que la justice d'un système économique et en tout cas son juste fonctionnement doivent être appréciés d'après la manière dont on y rétribue le travail humain [38], il suppose une certaine conception de la société, où la rémunération est la « voie » par laquelle le travailleur accède concrètement aux biens qui lui sont nécessaires pour mener une vie vraiment humaine, lui et sa famille [39], c'est-à-dire où il puisse se libérer des préoccupations excessives quant à sa vie et à celle de sa famille et disposer ainsi d'un « espace intérieur dans lequel il devient toujours davantage ce qu'il doit être selon la volonté de Dieu » [40].

Cette manière de poser le problème explique pourquoi Jean-Paul II donne tant d'importance dans son enseignement à ce qu'il appelle la « révision et la réévaluation » constantes des programmes. Sa méthode le met au-delà de l'opposition doctrinale de type philosophique qui prévalait aux débuts du catholicisme social ; il provoque en quelque sorte les systèmes qu'il combat sur le terrain qu'ils ont choisi ; alors qu'ils se disent aptes à résoudre les problèmes de l'homme, Jean-Paul II conteste cette affirmation en prenant acte de leurs échecs présents pour mettre en cause les principes dont ils s'inspirent ; il fait valoir leur incapacité à proposer une interprétation exacte de la vie en société. La certitude de la victoire finale promise par le Christ le dispense d'engager dans l'immédiat une lutte à mort avec les systèmes totalitaires ; l'anthropologie chrétienne lui permet d'adopter un type d'opposition ferme et souple à la fois. Dans la vision chrétienne, tout homme est fait pour la vérité. Cette caractéristique de nature ne peut jamais être totalement détruite ; même étouffée, elle demeure un germe vivant cherchant sans cesse à renaître [41]. Telle est la raison d'être du dialogue que l'Eglise entretient

36. *Déclaration universelle des droits de l'homme,* art. 18 ; cf. L.B. TRENTIN, *La libertà religiosa, storia di un documento,* dans *Unitas* (éd. italienne), anno XXXVII, aprile-giugno 1982, p. 94-107.

37. *Redemptor hominis* § 12 ; 17 ; *Allocution aux membres de la Curie* (28 juin 1984), dans *Oss. Rom.* du 29 juin 1984.

38. *Laborem exercens* § 19.

39. *Ibid.* § 25.

40. *Ibid.*

41. Card. A. CASAROLI, *Far emergere le buone volontà,* Déclaration au retour d'un voyage aux U.S.A., dans *Oss. Rom.* du 26 nov. 1983.

avec les régimes socialistes ; celui-ci n'a finalement d'autre but que de faire apparaître leur impuissance à satisfaire les aspirations profondes de l'homme et de créer les conditions favorables à leur épanouissement.

3. *L'élargissement des espaces de liberté, point central de l'opposition aux socialismes marxistes*

A. L'ÉTHIQUE DE LA DÉCISION

L'incompatibilité entre la conception chrétienne et la conception marxiste des droits de l'homme pourrait donner à penser que leur opposition ne peut être que violente. Or l'Eglise maintient à l'endroit du communisme une attitude de dialogue ferme mais souple.

a. *La stratégie du dialogue.* Dans ses rapports avec les pays socialistes et les mouvements socialistes répandus à l'Ouest, Jean-Paul II, comme ses prédécesseurs, donne la priorité à l'élargissement des libertés. En effet les circonstances actuelles font apparaître comme une « absurdité » le recours à la violence pour régler les différends [42] et manifestent la nécessité, pour les gouvernements, de prendre en compte les vœux de leurs peuples [43]. Notre époque appelle chacun des acteurs de la vie politico-sociale, sur le plan tant national qu'international, à se donner comme tâche première de reconstruire une société « organique », en suscitant « l'union des hommes autour de ce qu'il y a de plus humain . . . de la conscience humaine, de la créativité humaine, y compris de la relation de l'homme avec Dieu » [44], c'est-à-dire en tablant sur leur libre adhésion à un certain nombre de valeurs que saisissent les consciences.

b. *Un dialogue ordonné.* Le soutien constant que l'Eglise donne aux institutions internationales depuis leur origine surprend quelquefois, même dans les milieux catholiques ; l'on feint d'y voir une concession aux tendances actuelles plus qu'un choix délibéré de la papauté. Or il s'agit précisément d'une politique voulue de la part du Saint-Siège, car le dialogue au plan socio-politique doit, pour être fructueux, disposer de mécanismes appropriés [45]. Ceux-ci doivent aider à la

42. *Discours à Drogheda* (Irlande - 29 sept. 1979) dans *Doc. Cath.* 76 (1979) 852.

43. *Message pour la deuxième session spéciale de l'ONU sur le désarmement* (7 juin 1982), dans *Doc. Cath.* 79 (1982) 563.

44. *Discours à l'ONU* (2 oct. 1979), dans *Doc. Cath.* 76 (1979) 875.

45. L'Eglise a pu adopter une telle stratégie après que, ayant été mise en marge de la vie internationale à la suite de la question romaine, elle s'y est pleinement trouvée réintégrée sous Paul VI. Cf. J. JOBLIN, « Paul VI et les Institutions Internationales », communication au colloque *Paul VI et la modernité de l'Eglise*, organisé par l'Ecole française de Rome, en juin 1983, coll. Ecole française de Rome, 72, 1984, p. 529-546.

convergence des points de vue, afin d'exprimer dans des Déclarations, Conventions ou accords « la conception morale, humaine » qui inspire leurs auteurs ; de la traduire en « de nouvelles règles de comportement social, qui s'imposent comme des règles de droit », de faire ainsi « progresser la conscience morale de l'humanité » et de « (tisser) une trame toujours plus serrée de dispositions juridiques » qui protègent l'homme [46].

c. *Un dialogue fondé sur une anthropologie.* La stratégie adoptée par l'Eglise à l'égard du communisme se comprend parfaitement si l'on considère l'anthropologie qui se trouve à la base de la doctrine sociale de l'Eglise. Tout progrès fait sur la voie de l'affirmation des droits de l'homme est un appel, voire un défi, lancé aux peuples et à leurs dirigeants en vue de critiquer les principes sur lesquels ils prétendent faire reposer l'ordre social qu'ils défendent, alors qu'ils ont conduit à de telles violations [47]. Cette lutte entreprise par l'Eglise contre l'athéisme – et notamment l'athéisme collectiviste – place son enjeu sur le terrain de la vérité ; elle refuse de recourir à la violence pour résoudre le conflit qui l'oppose aux régimes socialistes, encore qu'elle ne refuse pas aux chrétiens le droit de se défendre par la force contre certaines agressions dont ils pourront être l'objet de leur part. Si « la voie des armes n'est pas la voie du Christ . . . des cas existent cependant où la lutte armée est un mal inévitable auquel même les chrétiens ne peuvent se soustraire [48]. » Mais cette solution est la voie extrême ; l'Eglise mise sur la conversion des cœurs pour faire prévaloir sa vision du monde sur celle des socialismes marxistes ; elle demande qu'on la laisse être présente pour offrir à l'homme cette voie de salut, elle cherche à stimuler le point sensible qui ne meurt jamais dans la conscience de l'autre, pour qu'il s'éveille à la vérité. Politique qui permet à l'Eglise de contribuer au progrès de l'homme « d'une manière qui concorde à la fois avec sa propre nature et sa constitution hiérarchique »[49].

B. APPLICATION À L'ÉTHIQUE DE LA DÉCISION

La relation entre l'attitude de Jean-Paul II à l'égard des socialismes et l'éthique de la décision demande à être précisée : la politique de l'Eglise avec les régimes marxistes-léninistes est nettement orientée vers l'élar-

46. PAUL VI, *Discours à l'Organisation Internationale du Travail* (10 juin 1969), dans *Doc. Cath.* 66 (1969) 616.

47. *Redemptor hominis* § 17.

48. *Allocution au Katholikentag de Vienne* (11 sept. 1983), dans *Doc. Cath.* 80 (1983) 920.

49. Lettre du Cardinal Casaroli au Cardinal Tomasek (14 févr. 1983), dans *Doc. Cath.* 80 (1983) 441.

gissement des espaces de liberté ; on ne voit pas à première vue qu'elle concerne les décideurs de la vie économique, qui ont à résoudre des problèmes tactiques et de vie courante. Or ils sont des acteurs décisifs dans une confrontation globale.

Les relations du marxisme et de la société occidentale sont devenues beaucoup plus agressives depuis un demi-siècle. Derrière les anathèmes se cache une compétition pour le pouvoir, dont les règles ne doivent jamais être perdues de vue. Alors que le régime de l'URSS jouit d'un véritable monopole pour organiser les rapports sociaux sur son territoire et exclure toute contestation ouverte de la logique marxiste, il n'en va pas de même dans les démocraties. Des forces coexistent en leur sein, dont les unes se réfèrent à la conception humaniste de l'homme, tandis que les autres prétendent lui substituer celle du communisme. Leur lutte se déroule dans deux perspectives différentes : alors que dans l'optique occidentale la prise du pouvoir par un groupe ne remet pas en cause les principes sur lesquels repose la vie sociale, culturelle, économique et politique, dans celle du marxisme-léninisme il s'agit d'instaurer une société dont les valeurs sont nouvelles. A cette fin, la lutte idéologique commence à l'intérieur de toutes les structures de décision du corps social, qui sont le lieu indiqué pour faire entrer en conflit les visions opposées de la société. L'accord des volontés peut se réaliser sur un point technique, mais les motivations profondes des partenaires et les finalités qu'ils poursuivent sont inconciliables ; elles relèvent de deux univers de pensée et de deux conceptions de l'action sociale. La tradition occidentale prétend corriger les inégalités qu'engendre le fonctionnement du système économique ; elle pense que l'homme peut imposer sa maîtrise aux mécanismes qui le composent et qu'il est agent responsable à l'intérieur de certains déterminismes pour les orienter au service de tous ; il faut donc l'éduquer de manière à être moral, à voir le bien et à le vouloir. La tradition communiste rejette le schéma classique ; d'après elle, pour supprimer les inégalités, il faut instaurer le socialisme en éliminant, au besoin par la violence, les obstacles qui s'opposent au libre jeu des forces historiques.

On voit donc que les dirigeants chrétiens de la vie économique et sociale sont au cœur d'une confrontation. Ils peuvent trouver dans la politique de Jean-Paul II à l'égard du communisme une attitude d'esprit, une spiritualité pourrait-on dire, susceptible de nourrir leur comportement intérieur dans leur vie quotidienne.

a. *Conserver une vision globale de la réalité sociale* et du rôle de l'homme dans la vie économique et politique. Un des dangers qui

menacent les dirigeants est de se laisser absorber tout entiers par le souci immédiat – bien compréhensible puisqu'il constitue une obligation impérative – de résoudre au mieux une question donnée, de considérer alors comme une victoire ce qui est une solution imposée et de glisser vers un relativisme ou scepticisme général. La dichotomie entre le monde de la foi et celui de l'action trouve l'une de ses origines dans l'impérieuse nécessité de réussir, qui conduit à croire que les avantages du moment sont toujours favorables en longue durée, car on pourra toujours aviser ultérieurement à la manière de parer à leurs effets négatifs. Telle n'est pas l'attitude chrétienne. Le chrétien doit se considérer comme un acteur et un témoin. Un acteur puisqu'il agit de manière responsable dans une situation donnée, en étant conscient qu'il est partie d'une histoire, mais aussi un témoin puisque, dans les jugements qu'il porte, il privilégie certains valeurs, celles de vérité, de justice, de liberté et de solidarité, comme le notait déjà Jean XXIII dans *Pacem in terris* [50]. Le dirigeant chrétien estime en être le serviteur ; il cultive en lui une vision globale et historique de la réalité sociale.

b. *Avoir foi en la capacité de tout homme de s'ouvrir à la vérité.* Cette foi marque chaque dirigeant chrétien du double sceau de l'optimisme et du dynamisme. Il ne désespère jamais de son interlocuteur et lui-même est en attente de découvrir ce qui s'oppose abusivement à la satisfaction de ses désirs légitimes. Il croit au dialogue dans la négociation. Il donne l'exemple du refus des conditionnements stériles, politiques ou idéologiques. Il s'attache à faire apparaître les structures de la réalité sociale, qui est matière et esprit.

c. *La « participation organique » et loyale de tous* à la recherche du bien commun en dehors de tout esprit de système ne sera possible que si elle a été préparée « en amont » par une modification de l'ensemble des relations sociales. Celle-ci, sur le plan tant national qu'international, doit permettre à chaque individu comme à chaque peuple d'être lui-même, c'est-à-dire de se développer, « d'être plus ». Cette aspiration est tellement répandue aujourd'hui qu'elle est le moteur des grands courants sociaux et doit être considérée comme un « signe des temps » et comme une exigence à laquelle il faut répondre. La politique de Jean-Paul II invite les chrétiens à se préparer aux prises concrètes de décision en multipliant les expériences de collaboration, qui engendrent la confiance et construisent une société ordonnée au bien de tous. Ils feront ainsi déborder les rapports communistes/chrétiens du territoire

50. *Pacem in terris* § 35.

précis où s'opposent les intérêts et les programmes, et rendront superflu le marxisme en établissant l'ensemble des rapports sociaux « en dehors des connotations passionnelles attachées aux concepts habituellement utilisés » [51].

*
* *

Le mérite de l'enseignement de l'Eglise, et spécialement de celui de Jean-Paul II, est de démystifier la séduction marxiste qui s'exerçait sur l'opinion ; encore faut-il que le rêve de fraternité qu'elle semblait satisfaire trouve à se concrétiser dans une nouvelle vision, dont la vérité sur l'homme sera la base ; l'unité, la justice, la paix sont des objectifs réalistes, mais les populations doivent découvrir et accepter les lois de nature qui permettent de s'en approcher effectivement encore que progressivement. Jean-Paul II voit dans la liberté de religion la garante du caractère humain d'une société devenue complexe, socialisée, et la pierre de touche capable de révéler qu'elle est établie dans la vérité, la justice et la solidarité.

Tel nous paraît être l'arrière-plan de l'éthique de la décision aujourd'hui ; la critique des prétentions marxistes doit engager chaque dirigeant responsable à se situer face à une certaine conception du devenir de la société, dont la liberté de conscience et la liberté de religion sont l'âme.

I-00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Joseph JOBLIN, S.J.
Université Pontificale
Grégorienne

Sommaire. – Les derniers papes ont insisté sur la liberté religieuse, dont ils ont fait le test du caractère plus ou moins totalitaire des régimes politiques. Les dirigeants chrétiens peuvent tirer une leçon de cette attitude, car ils sont eux-mêmes aux prises avec la culture d'une société de plus en plus matérialiste. La priorité qu'il donne à la liberté religieuse dans son conflit avec les socialismes permet à Jean-Paul II d'offrir aux chrétiens une vision de l'homme qui fonde l'optimisme et le dynamisme de leur présence active dans le monde.

51. R. DROUIN, *Le réarmement professionnel*, dans *Le Monde* du 14 sept. 1984, p. 2.