NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

131 N° 4 October-December 2009

L'encyclique *Caritas in veritate*. Une lecture

Edouard HERR (s.j.)

p. 728 - 748

https://www.nrt.be/en/articles/l-encyclique-caritas-in-veritate-une-lecture-749

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 131 (2009) 728-748
É. Herr S.J.

L'encyclique *Caritas in veritate*. Une lecture

On l'attendait en 2007, car elle devait commémorer le quarantième anniversaire de *Populorum progressio* publié par Paul VI en 1967. Finalement l'encyclique *Caritas in veritate* est sortie le 7 juillet 2009, signée par le pape Benoît XVI le 29 juin, en la fête des saints Pierre et Paul[1]. La référence à *Populorum progressio* y reste très explicite, mais le long retard imposé à sa publication a soulevé certaines questions. Le début de l'été n'était pas non plus le moment le plus propice pour assurer une bonne couverture médiatique au document et, effectivement, les échos en ont été jusqu'à maintenant assez modestes.

Il s'agit de la troisième encyclique de Benoît XVI, après *Deus caritas est* (2005) et *Spe salvi* (2007). On s'était habitué à parler des 100 ans d'enseignement social de l'Église, de *Rerum novarum* (1891) de Léon XIII à *Centesimus annus* (1991) de Jean-Paul II. Cela donnait l'impression d'un ensemble bouclé en un siècle. Mais rien n'imposait d'en rester là, et *Caritas in veritate* réussit le tour de force de faire allusion à toutes et chacune des encycliques qui composent l'enseignement social de l'Église depuis plus d'un siècle. On peut y voir la ferme volonté de s'inscrire dans une tradition, ce qui n'enlève rien au caractère spécifique de *Caritas in veritate*.

Il est trop tôt pour faire une étude approfondie de la genèse du document. On peut cependant affirmer qu'un travail important a été réalisé à Rome, au sein du Conseil Justice et Paix sous la présidence du Cardinal Martino et de son secrétaire, Mgr Crepaldi. Mais d'autres dicastères ont aussi discuté et collaboré. À notre connaissance il n'y a pas eu de vastes consultations d'organismes ou de groupes, chrétiens ou non-chrétiens, concernés par la thématique abordée. Cependant un nom est régulièrement cité, celui du professeur d'économie St. Zamagni, de l'université de Bologne, collaborateur de longue date du Saint-Siège. Sans doute y a-t-il eu d'autres collaborations: on a évoqué à ce sujet Mgr Marx, archevêque de Munich. Mais le document provient surtout

1. Cf. *Doc Cath* 2429 (106, 2009), p. 750-795.

des services du Vatican et certainement du Pape lui-même, ainsi que de ses proches.

Comment se présente-t-il? Tout d'abord, il est long: environ 110 pages dans une édition normale, et il comporte de nombreuses notes (159) qui se réfèrent toutes exclusivement à des textes de l'Église. Le tout est divisé en 77 paragraphes et 6 chapitres, avec une introduction et une conclusion. Ces dernières ont une réelle importance car nous pensons, avec beaucoup d'autres, que là se trouve exprimé le cœur de la pensée du Pape lui-même. L'introduction n'est pas d'un abord aisé pour le commun des lecteurs. Cependant, elle est essentielle pour la compréhension de l'ensemble du document.

Les deux premiers chapitres proposent respectivement une relecture du message de *Populorum progressio* consacré au développement et une présentation de la situation d'aujourd'hui à la lumière de ce concept de développement; on y fait allusion notamment à la crise actuelle. Le troisième chapitre traite surtout du champ de l'économie selon une perspective originale, à savoir celle de la gratuité et du don. Ce chapitre se termine par quelques considérations sur la mondialisation, thème que la doctrine sociale de l'Église n'avait pas encore eu l'occasion d'aborder, puisque la dernière encyclique sociale date de 1991. Le quatrième chapitre, quant à lui, regroupe plusieurs sujets, mais avant tout l'environnement vu à partir de «l'écologie humaine». Le cinquième s'intéresse à l'unité de la famille humaine. Enfin le sixième est élaboré autour d'une réflexion anthropologique sur la technique, en particulier dans le domaine de la biologie. Le tout trouve son unité dans le concept de «développement intégral» repris à Paul VI, mais abordé ici dans une perspective anthropologique et théologique.

I. – L'encyclique: son introduction et sa conclusion

«'L'amour dans la vérité' *(Caritas in veritate)*, dont Jésus s'est fait le témoin dans sa vie terrestre et surtout par sa mort et sa résurrection, est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l'humanité tout entière.» (n. 1) Cette phrase initiale de *Caritas in veritate* donne tout de suite le ton: c'est la venue du Christ parmi nous qui déclenche la dynamique d'un vrai développement intégral. Toute l'introduction, qui s'articule autour du titre même de l'encyclique, «L'amour dans la vérité», déploie cette conviction. Et l'ensemble du texte

continue à faire écho à cette intuition qui reçoit dans la conclusion sa confirmation. C'est que l'introduction de l'encyclique ne propose pas un point de départ, auquel ferait suite un autre thème: elle est la clé d'interprétation et de compréhension théologique de tout le document. Notons aussi que la formule *«Caritas in veritate»* constitue déjà une option par rapport à son inverse *«Veritas in caritate»*.

L'encyclique tend à montrer que, dans tous les domaines de la vie sociale, ce qui est en jeu, c'est précisément la reconnaissance de cette source transcendante de tout développement. Comme le répète Mgr Crepaldi, considéré comme l'un des rédacteurs principaux du document, «le véritable thème de l'encyclique, c'est la place de Dieu dans le monde». L'accent est donc plus théologique qu'éthique. Si on examine le plan et l'organisation du document, on en tire l'impression que celui-ci n'obéit pas à un ordre logique rigoureux, mais que ses rédacteurs visent à illustrer, dans l'ensemble des thèmes d'éthique sociale, la pertinence de l'approche théologique proposée. Les sujets traités sont constamment ramenés au principe théologique de base énoncé par Mgr Crepaldi. Retenons que les mots 'Amour', 'Charité' et surtout 'Vérité' sont massivement présents et répartis sur l'ensemble du texte. C'est bien l'amour dans la vérité qui éclaire la thématique théologique du texte.

La conclusion de l'encyclique est de la même facture que son introduction. Contentons-nous de la référence à deux énoncés de cette conclusion qui illustrent bien l'idée force du document: «L'humanisme qui exclut Dieu est un humanisme inhumain» y est-il affirmé, et «La plus grande force qui soit au service du développement, c'est donc un humanisme chrétien qui ravive la charité et se laisse guider par la vérité en accueillant l'une et l'autre comme des dons permanents de Dieu» (n. 77). De fait, le style de l'introduction et de la conclusion de l'encyclique renvoie à des thèmes chers à Benoît XVI. Le Pape n'a-t-il pas répété dans son audience générale du 8 juillet: «La charité dans la vérité est un principe sur lequel se fonde la doctrine sociale de l'Église»?

Notre propos est de parcourir le texte de l'encyclique pour y vérifier la justesse de cette hypothèse. Le Pape y considère l'aventure de la société humaine à travers une lecture des signes des temps et un discernement de l'actualité historique. Dans cette démarche, il s'efforce de mettre au clair le fondement de la crise que traverse aujourd'hui la société humaine. L'homme contemporain doit choisir entre une raison et un monde organisés de

manière immanente, fermés sur eux-mêmes, et une raison et un monde ouverts à la transcendance et aux valeurs promues par le Christ qui, seules, peuvent garantir un développement intégral respectueux de l'homme. Tel est, selon le Pape, l'enjeu décisif de notre époque. Il part donc d'un diagnostic théologique fondé sur un discernement des signes des temps. Benoît XVI pense qu'à la base des problèmes de justice et d'éthique sociale se pose une question préalable et plus radicale: est-ce que l'homme se considère et se construit tout entier à partir de lui-même ou reconnaît-il qu'il est aimé en vérité par Dieu en Jésus-Christ qui l'invite à le suivre?

Qu'on ne s'y trompe pas: cette encyclique aborde quasiment tous les problèmes socio-économiques contemporains et n'hésite pas à prendre position. Toutefois le poids de l'argumentation ne se trouve pas dans l'analyse de ces problèmes, mais bien plutôt dans l'appel à s'ouvrir à l'amour dans la vérité, plus précisément à l'appel du Christ à un développement intégral.

Ne rencontrons-nous pas ici un débat fondamental? Quel est en effet le drame principal de notre époque en instance de mondialisation? Le Pape prend une position très nette dans ce débat et, comme membres de l'Église, nous avons à accueillir sa vision, tout en nous demandant éventuellement jusqu'à quel point sa position peut être partagée par l'ensemble de ses lecteurs. Il est vrai que depuis les temps modernes, l'homme et la société ont revendiqué une autonomie et une émancipation croissantes par rapport à toutes les tutelles: sociales, religieuses, philosophiques, politiques et même éthiques. L'homme prétend ainsi se construire lui-même et pour lui-même, et cette conviction traverse les disciplines du savoir comme les champs d'action. Ne serions-nous pas arrivés au terme de cette dérive? En biologie, par exemple, l'homme contemporain prétend maîtriser la vie elle-même, y compris la vie humaine. Il se laisse ainsi griser par un mythe de toute-puissance. Par ailleurs, dans le domaine culturel, vu la contingence et l'irréductible particularité de chaque culture qui n'a pas à obéir aux impératifs d'une nature commune, l'homme est livré à un relativisme et à un éclectisme irréductibles. Finis les recours à une universalité ou à une altérité transcendante; les vérités sont provisoires et relatives. Une autonomie sans limite est ainsi accordée à l'homme livré à sa finitude et à sa radicale contingence. À la fois, la puissance et l'impuissance livrent ainsi l'homme à lui-même. Dans un tel contexte le Pape plaide pour l'espérance que peut faire naître l'amour dans la

vérité. En parlant ainsi, il confie à la vérité de discerner l'authenticité de l'amour. Ainsi se trouve écartée une *praxis* qui pourrait se déployer sans plus à partir de l'homme seul.

Y aurait-il dans l'Écriture Sainte un passage qui éclairerait de manière spirituelle le diagnostic posé par le Pape? On peut penser ici à Jn, 6,27-29: «Travaillez, non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que vous donne le Fils de l'homme, car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau. Ils lui disent alors: Que nous faut-il faire pour travailler aux œuvres de Dieu? L'œuvre de Dieu, leur répondit Jésus, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé». Le Pape nous inviterait ainsi à inscrire tout le travail de développement dans la perspective du Royaume de Dieu. Son intuition est un message d'espérance.

Mais, tout en ramenant les questions de l'homme d'aujourd'hui à cette option radicale, le Pape prétend bien donner un fondement solide à l'éthique sociale caractéristique de la doctrine sociale de l'Église. Quelle serait dès lors l'articulation appliquant cette option théologique et spirituelle à tous les domaines sociétaux? Il n'y a pas de doute à ce sujet: dans l'encyclique, ce rôle revient au concept de développement. Tel est en effet le mot le plus utilisé dans l'ensemble de la lettre. Même si l'anniversaire de *Populorum progressio* commandait un recours à ce thème, il faut reconnaître qu'il convient très bien aux propos de l'encyclique. Le développement est multidimensionnel (économique, social, politique, culturel et technique, mais aussi philosophique et théologique); il signifie un accomplissement de l'humain, individuel et collectif. Il s'agit d'une notion dynamique, déjà située par Paul VI dans un contexte social mondial. Bref, comme il était déjà dit dans *Populorum progressio*, il s'agit de développer tout l'homme et tous les hommes, dans leur intégralité et leur universalité. Sans nier la dimension d'universalité, Benoît XVI souligne constamment celle d'intégralité. Mais il y ajoute une caractéristique qui appuie sa lecture du développement: celui-ci est une vocation (n. 16) de la part de Dieu à laquelle l'homme est invité à répondre librement. Toutes les dimensions humaines sont donc concernées par ce développement, mais aucune ne pourra être déployée en plénitude si l'intégralité — dès lors la dimension transcendante de l'homme — n'est pas respectée (n. 8 et 10).

Chez Benoît XVI, le concept de développement est un concept englobant: il concerne la crise aussi bien que les finances. Ainsi la mondialisation et l'économie sont mesurées par lui et reçoivent de lui leur exigence d'intégralité. Il n'est donc pas étonnant que l'ency-

clique ne cite pas une seule fois le mot capitalisme, pas plus d'ailleurs que les termes 'libéralisme', 'socialisme' ou 'marxisme', et même pas celui de 'développement durable'. C'est certainement de propos délibéré que le Pape refuse de s'engager dans une discussion idéologique. Cela peut donner au texte un caractère quelque peu éthéré, mais l'insistance est claire. Il en résulte une conception en partie nouvelle de la doctrine sociale de l'Église. Il convient certes d'être informé et lucide par rapport aux enjeux de la société, mais davantage encore faut-il rester concentré sur l'essentiel, au fondement de tout: «*Caritas in veritate* est un principe sur lequel se fonde la doctrine sociale de l'Église, un principe qui prend une forme opératoire par des critères d'orientation de l'action morale» (n. 6). Le Pape dira un peu plus loin que ces critères sont la justice et le bien commun, mais c'est là un thème peu exploité dans la suite.

Caritas in veritate nous présente donc le duo «charité et vérité» (n. 8, 10, 18, etc). Y a-t-il moyen de situer cet ensemble dans la tradition de la doctrine sociale de l'Église? Jean XXIII, dans *Pacem in terris* (1963), proposait quatre valeurs clé, intrinsèquement liées, comme base de l'éthique sociale: la justice, la liberté, l'amour (solidarité, charité) et la vérité. Auparavant la liberté n'était pas aussi clairement affirmée, mais une fois le problème épineux de la liberté religieuse résolu à Vatican II, la convergence avec la doctrine des droits de l'homme devenait possible. Ne serait-il pas intéressant d'analyser quelles valeurs une encyclique choisit pour délivrer son message? Jean-Paul II construit *Centesimus annus* (1991) autour de «liberté et vérité», et Benoît XVI choisit «charité dans la vérité». L'insistance sur la vérité est donc primordiale chez les deux derniers papes.

Les encycliques sociales ont souvent recouru au schéma «voir-juger-agir». S'il fallait caractériser la dernière encyclique, on pourrait dire qu'elle insiste sur le jugement en développant moins l'étape de l'analyse (voir) et celle de l'action (agir). Le jugement lui-même se fonde en dernière analyse sur un principe théologique repris dans la formule «amour dans la vérité».

II. – La mémoire de *Populorum progressio* et le panorama d'aujourd'hui (chap. 1 et 2)

Caritas in veritate rend un hommage appuyé à *Populorum progressio* enraciné dans la longue tradition de la foi des Apôtres et dans Vatican II. «J'exprime ma conviction que *Populorum progressio* mérite d'être considérée comme l'encyclique *Rerum*

novarum de l'époque contemporaine, qui éclaire le chemin de l'humanité en voie d'unification.» (n. 9)

Le Pape retient de fait deux leçons de *Populorum progressio,* et toutes deux s'inscrivent clairement dans la réflexion de *Caritas in veritate*: «C'est précisément de cette vision que partait Paul VI pour nous faire part de deux grandes vérités. La première est que toute l'Église, dans tout son être et tout son agir, tend à promouvoir le développement intégral de l'homme quand elle annonce, célèbre et œuvre dans la charité. La seconde vérité est que le développement authentique de l'homme concerne unitairement la totalité de la personne dans chacune de ses dimensions» (n. 11).

Ces leçons sont effectivement inscrites dans l'encyclique de Paul VI, mais celui-ci s'attardait davantage sur la question du sous-développement matériel et économique des peuples du Tiers Monde et sur la tension de celui-ci avec le monde riche. Benoît XVI fait aussi allusion aux autres encycliques ou écrits de Paul VI: *Octogesima adveniens* (1971), lettre faisant partie de la doctrine sociale de l'Église, puis l'encyclique *Humanae vitae* (1968) et l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975). Disons ici un mot de *Humanae vitae*. C'est une innovation importante que d'introduire explicitement l'éthique de la vie dans l'éthique sociale. À plusieurs reprises, le Pape revient sur cette thématique qui lui tient très à cœur. Évidemment des protestations ont surgi à ce propos, mais la position du Pape est compréhensible. Certes, tous les aspects de l'éthique de la vie ne concernent pas l'éthique sociale, mais on ne peut récuser le fait que souvent l'éthique de la vie pose directement des questions politiques de fond. On le voit avec évidence dans le cas de la biotechnologie, dont l'encyclique traite dans son dernier chapitre. Aux yeux du Pape, la réflexion sur la société et son développement englobe clairement l'éthique de la vie. Car «l'Évangile est un élément fondamental du développement, parce qu'en lui le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même» (n.18).

Le deuxième chapitre est long et significatif. Il présente un panorama de la situation mondiale actuelle. Il peut être intéressant de noter ce qui y est dit et ce qui n'y est pas dit. D'abord Benoît XVI se demande si depuis les 40 dernières années le modèle de développement en vigueur (n. 21) a donné satisfaction. Il ne parle pas du capitalisme, mais il y fait clairement allusion en exprimant un questionnement légitime. «Il y a eu des déséquilibres et des problèmes dramatiques.» (n. 21) Et c'est de là qu'on

en vient à la crise actuelle: effet «d'une activité financière mal utilisée et, qui plus est, spéculative» (Ibid). Certes, le texte parle aussi d'énormes flux migratoires et de ressources anarchiquement exploitées, mais ces thèmes n'introduisent rien de neuf dans le domaine de l'analyse et de l'engagement. Ainsi se confirme notre réflexion concernant la force de l'encyclique qui se concentre sur le jugement, et moins sur le voir et l'agir. Mgr Martino a déclaré, dans une conférence de presse, que l'encyclique parle certes de la crise, mais qu'elle n'a pas été écrite à propos de la crise. Depuis longtemps, cependant, divers experts regrettent que la doctrine sociale de l'Église reste très lacunaire dans le domaine de l'éthique financière; on ne peut pas dire que la nouvelle encyclique répond à cette demande. On le sent bien cependant: Benoît XVI n'estime pas de sa compétence de se prononcer sur les aspects plus techniques des dossiers (le mot de *subprime*, par exemple, n'intervient nulle part dans le texte). Par contre, il parle de la crise, en rappelant l'étymologie grecque du mot, et invite à renouveler notre compréhension globale et à chercher «une nouvelle synthèse humaniste» (n. 21).

N'oublions pas cependant de rappeler que l'encyclique présente un panorama du développement multipolaire d'aujourd'hui, dans lequel le Pape ne mâche pas ses mots pour mettre en cause la corruption et les excès caractérisant la protection de la propriété intellectuelle, particulièrement dans le domaine de la santé, etc. (n. 22). Les implications éthiques en matière de justice et de bien commun sont ici clairement présentes. À l'époque de la mondialisation, la position des États connaît certaines modifications (n. 24), les marchés fonctionnant de manière internationale; et on peut craindre que les États ne puissent plus assurer la protection sociale. Les syndicats sont encouragés et le chômage fortement critiqué comme dévaluation du seul capital humain qui vaille: la personne humaine (n. 25). Allusion est faite à la culture, préoccupation insistante du Pape, car elle s'expose au relativisme, à l'éclectisme et au nivellement culturel, signes d'une perte de repères et de sens de l'altérité (n. 26).

Une suggestion intéressante et originale est faite dans *Caritas in veritate*: «Il est nécessaire que se forme une conscience solidaire qui considère l'alimentation et l'accès à l'eau comme des droits universels de tous les êtres humains, sans distinction ni discrimination» (n. 27). On voit réapparaître le thème de l'ouverture nécessaire à la vie au centre du vrai développement (n. 28), une ouverture qui ne peut souffrir des contrôles contraignants de la part des instances gouvernementales. Le Pape critique aussi les

négations de la liberté religieuse par fanatisme et par athéisme pratique. Il promeut encore l'interdisciplinarité des savoirs humains pour aider au discernement sapientiel de la doctrine sociale de l'Église grâce à un élargissement du champ de la raison (n. 30). La nouveauté majeure qu'est la mondialisation, suite au développement exponentiel des interdépendances planétaires, constitue une opportunité, si elle est orientée par l'amour et la vérité dans la perspective d'une civilisation de l'amour (n. 33). Le thème reviendra brièvement dans la suite (n. 42).

Le tableau est donc large et diversifié, mais, en maints endroits, rapide et sans doute insuffisamment organisé. Peut-on parler de survol? On a aussi l'impression que les questions concernant la violence et les problèmes géostratégiques sont quasiment absentes du texte. Certes on ne peut pas tout dire. Mais au travers de ces multiples références s'exprime constamment le souci de rappeler que «Dieu est le garant du véritable développement» (n. 29).

III. – Le domaine économique (chap. 3)

Le troisième chapitre, à l'instar du sixième par la suite, paraît le mieux centré autour d'une thématique précise: celle, dans le cas présent, de la réalité économique. L'originalité du texte consiste dans le plaidoyer introduit par le Pape en faveur de la gratuité et du don dans un domaine qui n'est guère connu pour sa prodigalité. La raison en est la suivante: le don et la gratuité sont des signes de la présence de Dieu; aussi est-ce dans le don que l'homme moderne expérimente qu'il n'est pas à lui seul auteur de lui-même (n. 34). Effectivement, le don premier est celui que Dieu fait du monde créé à l'humanité, et cette gratuité devrait être à la source même du rapport économique. Tout nous est d'abord donné, en somme. Y compris nous-mêmes.

Or l'économie réelle de marché ne fonctionne pas conformément à cette ligne. Ce qui y règne, c'est plutôt l'intérêt, la concurrence, l'efficacité, le pouvoir d'achat — si je ne possède rien, je ne compte pas —, les inégalités entre acteurs économiques et la nécessité d'un encadrement juridique. Toutefois, même à ce niveau élémentaire, on peut constater, que, pour fonctionner, l'économie de marché a besoin d'honnêteté, de confiance, de renoncement à la violence et surtout de justice commutative. Autrement dit, l'économie de marché a besoin d'éléments de moralité qu'elle ne peut susciter par elle-même. On ne peut se passer d'une discipline morale. La confiance est

toujours nécessaire, la justice indispensable. Mais, une fois cela dit, le Pape insiste pour que la gratuité soit élargie à la sphère économique. Il est nécessaire, souligne-t-il, que sur le marché soient ouverts des espaces aux activités économiques réalisées par des sujets qui choisissent librement de conformer leur propre agir à des principes différents de ceux du seul profit, sans pour cela renoncer à produire de la valeur économique (n. 37).

Que peuvent donc recouvrir, selon le Pape, ces activités économiques qui opèrent avec une certaine dose de gratuité? À première vue, on songe évidemment à des expériences comme celle de la première communauté de Jérusalem, ou celles des communautés religieuses et monastiques. Mais, manifestement, ce n'est pas à ces exemples que s'arrête Benoît XVI. Il inclut dans sa vision toute l'économie sociale, à savoir les sociétés mutualistes, les coopératives, les sociétés sans but lucratif comme les écoles et les hôpitaux. Cela fait un domaine considérable d'institutions. On pourrait aussi, par exemple, y inclure les entreprises de l'économie de communion inspirées par le mouvement des Focolari, et tant d'autres initiatives.

Mais ne faudrait-il pas prolonger la suggestion du Pape au sujet de la gratuité et du don? Comment cette loi de la gratuité pourrait-elle davantage pénétrer dans le fonctionnement capitaliste? Le Pape ne vise-t-il pas en fait une «conversion» du capitalisme? Au lieu d'enfermer l'économie dans la quête du seul profit monétaire et des intérêts individuels, il s'agirait de lui redonner sa vocation première: celle de «produire de bonnes choses» pour la communauté en usant de ses talents. La bonté des choses économiques serait alors appréciée en vue de leur intégration dans le développement humain complet, y compris spirituel. N'est-ce pas ce type d'économie que l'on cherche confusément dans la volonté de développement durable? Beaucoup sont sensibles à cette perspective de l'économie au service de l'accomplissement de l'homme car, et cela est indéniable, au long des siècles, le domaine de l'économie est plutôt devenu dominant, conséquence de son autonomie acquise par rapport aux autres dimensions spirituelle, éthique, politique et culturelle. En enracinant, de manière théologique, l'économique dans la loi du don et de la gratuité, le Pape, avec beaucoup d'autres, voudrait réinsérer le capitalisme dans l'ensemble d'une vie sociale intégrale. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut comprendre la conception tripartite de la société: le marché, l'État et la société civile (n. 38). Dès lors, les valeurs instrumentales comme celles de l'intérêt, de l'efficacité, de la concurrence resteraient secondes du fait de leur soumission

aux quatre valeurs finales, celles de la justice, de la liberté, de la vérité et de la solidarité. Le profit ne serait plus visé comme un objectif, mais assumé comme une contrainte. Comment ne pas voir ici un lien avec l'eucharistie où Jésus, assumant toute la création et le travail humain, en fait son corps en se livrant à travers le monde des choses à tous ses frères et sœurs dans l'humanité? Ce changement de mentalité prendra certes du temps, mais, en prenant corps, il participerait au renouvellement de l'agir, tel que le Pape cherche à le promouvoir. Notons cependant que cet ordre de la charité ne pourra être imposé par la force. Il supposera toujours le respect préalable de l'ordre de la justice.

Le texte aborde enfin l'entreprise: «Les dynamiques économiques internationales actuelles, caractérisées par de graves déviances et des dysfonctionnements, appellent également de profonds changements dans la façon de concevoir l'entreprise», et le texte poursuit: «Un des risques les plus grands est sans doute que l'entreprise soit presque exclusivement soumise à celui qui investit en elle et que sa valeur sociale finisse ainsi par être amoindrie» (n. 40). S'il s'agissait, comme nous l'avons relevé plus haut, de réformer le capitalisme, il y va ici de l'entreprise et de la conception du profit. L'encyclique fait allusion à une thématique bien connue qu'on appelle dans les milieux informés «la responsabilité sociale de l'entreprise». À côté des actionnaires, il existe, en effet, dans toute entreprise, d'autres «porteurs d'intérêts»: les travailleurs, les fournisseurs, les clients, l'environnement, la société, etc. Ce dont l'encyclique invite à prendre conscience, c'est que «la gestion de l'entreprise ne peut pas tenir compte des intérêts de ses seuls propriétaires, mais aussi de ceux de toutes les autres catégories de sujets qui contribuent à la vie de l'entreprise» (n. 40). Cette position converge en effet avec les nombreuses prises de position des encycliques du dernier siècle.

Ce qui mérite d'être relevé, et qui en un sens peut aussi guider le capitalisme lui-même, c'est ce que pensent les experts à propos des changements profonds qui sont ici exigés. Ceux-ci doivent être portés par le politique et l'initiative privée, laquelle autorise à parler de la société civile. Un point, cependant, retient ici l'attention, apportant une atténuation au propos d'ensemble: «même si les positions éthiques qui guident aujourd'hui le débat sur la responsabilité sociale de l'entreprise ne sont pas toutes acceptables selon la perspective de la doctrine sociale de l'Église», fait-on remarquer (n. 40). Que signifie cette mise en garde? Qui vise-t-elle? Qu'est-ce qui la motive? D'après un expert, il semble

qu'on veuille défendre la responsabilité sociale de l'entreprise contre des récupérations utilisatrices et opportunistes.

Est abordé alors un concept nouveau introduit dans la doctrine sociale de l'Église: l'entrepreneuriat. On peut penser que celui-ci a aussi son enracinement dans la société civile. Mais que signifie-t-il? (n. 41) Il semble souligner que les entrepreneurs-patrons (le *management*) des entreprises privées ne sont pas les seuls à devoir se montrer créateurs et dynamiques. En somme, chaque être humain est appelé à être créateur et autonome, et est ainsi reconnu digne d'exercer une responsabilité, comme le souligne le document. Une telle réflexion rejoint le thème de la subjectivité du travail soulignée par Jean Paul II dans *Laborem exercens*. Il y a là non seulement un appel pour chacun à devenir libre et responsable, mais aussi une exigence imposée aux structures sociales, de sorte qu'elles reconnaissent à chacun la capacité d'exercer une forme d'entrepreneuriat.

Enfin le chapitre se termine par un bref paragraphe sur la mondialisation (n. 42). L'encyclique y voit une promesse à condition qu'elle s'oriente vers la constitution de la famille humaine, et l'unité du genre humain dans le Christ. Ainsi se trouve réaffirmé le souci de l'encyclique que le Christ soit reconnu et que son Royaume se réalise. Vu l'importance du sujet, et compte tenu du fait qu'il n'avait pas encore été traité comme tel dans la doctrine sociale de l'Église, on pourra regretter que la place réservée à la mondialisation dans *Caritas in veritate* soit aussi mesurée. Cela étant dit, si on parcourt l'encyclique dans son ensemble, on est tout de même frappé de l'ampleur des questions traitées. Pratiquement tous les sujets économiques et sociaux traditionnels de la doctrine sociale de l'Église s'y trouvent repris et développés par Benoît XVI dans la ligne de ses prédécesseurs.

IV. – Développement des peuples, droits et devoirs, environnement (chap. 4)

Ce chapitre commence par une thématique prometteuse. Celle-ci porte sur le lien nécessaire entre droits et devoirs. Laissés à eux seuls, les droits deviennent «arbitraires et voluptueux» (n. 43). Or c'est le propre des «devoirs de délimiter les droits parce qu'ils renvoient au cadre anthropologique et éthique dans la vérité duquel ces derniers s'insèrent et ainsi ne deviennent pas arbitraires». Le document critique en passant la théorie du contrat social: «si les droits de l'homme ne trouvent leur propre

fondement que dans les délibérations d'une assemblée de citoyens, ils peuvent être modifiés à tout moment et, par conséquent, le devoir de les respecter et de les promouvoir diminue dans la conscience commune» (n. 43).

Cette thématique n'est pas particulièrement développée dans la suite du chapitre qui passe en revue des aspects sociaux intéressants, parfois déjà évoqués pour une part, mais dans une succession dont l'ordre logique n'est pas toujours explicité. On y revient, notamment sur la croissance démographique (n. 44) que doit commander une procréation responsable sous l'autorité de la famille, car «l'ouverture moralement responsable à la vie est une richesse sociale et économique» (n. 44). On y loue le souci qui se manifeste dans les certifications éthiques (financières et commerciales), en soulignant néanmoins que, dans leur totalité, aussi bien l'économie que la finance doivent être éthiques, car elle sont des activités humaines (n. 45). On y évoque à nouveau les entreprises, encourageant celles-ci à considérer le profit comme un moyen et non comme un objectif premier (n. 45). On y préconise une plus grande flexibilité dans les coopérations au développement, car les processus suivis et les solutions recherchées doivent être adaptés aux populations locales (n. 47). Les organismes internationaux sont finalement exhortés à s'interroger eux-mêmes sur leur efficacité (n. 47).

Le thème principal du chapitre demeure néanmoins l'environnement (n. 48-51). Le mot clé qu'utilise à son propos l'encyclique est celui de «nature»[2]. «Dans la nature, le croyant reconnaît le merveilleux résultat de l'intervention créatrice de Dieu.» «La nature est l'expression d'un dessein d'amour et de vérité.» (n. 48) L'encyclique reste ainsi fidèle à son orientation fondamentale, y ajoutant toutefois une touche originale dans le sens où la nature, évoquée, est destinée à être récapitulée dans le Christ à la fin des temps: telle est sa vocation. Par ailleurs, l'encyclique réfute clairement deux conceptions opposées et fausses de l'environnement et fait œuvre originale en exigeant de «trouver des voies institutionnelles pour réglementer l'exploitation des ressources non renouvelables» (n. 49).

Cependant la réflexion la plus percutante du chapitre est la suivante: «La façon dont l'homme traite l'environnement influence les modalités avec lesquelles il se traite lui-même» (n. 51). Aussi sera-t-il question non seulement d'écologie, mais d'écologie

2. Cf. dans ce même numéro l'article de X. Dijon intitulé «Le livre de la nature dans *Caritas in veritate*», p. 749-770.

humaine. Dans *Centesimus annus*, Jean-Paul II s'était déjà orienté dans cette voie. «À notre époque en particulier, la nature est tellement intégrée dans les dynamiques sociales et culturelles qu'elle ne constitue presque plus une donnée indépendante.» (n. 51) Le texte utilise volontairement le concept de nature sous une double formalité: à la fois pour indiquer le monde environnant, non-humain, et pour signifier la nature humaine, spirituelle, raisonnable, dotée d'une âme et d'un esprit. Ce qui est visé est en fait l'unité complexe des deux: en effet, la manière dont l'homme traite la nature extérieure est un indice de la manière dont il traite sa nature humaine. Le texte n'explicite cependant pas où se trouve la médiation entre nature environnementale et nature humaine.

Nous pensons que cette médiation est exercée par le corps qui est un microcosme et par la corporéité. En effet, la manière dont l'homme traite son propre corps (vie et mort n. 51) est significative de son rapport à l'environnement qui est pour lui comme une corporéité élargie. Autrement dit, l'environnement n'est pas «extérieur» à l'homme, il lui est présent à travers son propre corps; d'où sa vocation. Il serait possible d'approfondir cette relation en l'éclairant à partir du mystère eucharistique. Il y a dans ces paragraphes traitant du thème de l'environnement un réel souci d'établir un lien entre la création de la nature et la présence de Dieu. Suit alors un paragraphe qui, tout en n'ayant pas de lien organique avec l'environnement, rappelle au milieu de l'encyclique la thématique centrale du texte: «Ce qui nous précède et qui nous constitue — l'Amour et la Vérité subsistants — nous indique ce qu'est le bien et en quoi consiste notre bonheur. Il nous montre donc la route qui conduit au véritable développement» (n. 52).

Clôturons ces réflexions par un étonnement. Dans ce passage portant sur l'environnement et les ressources énergétiques, le mot «climat» n'intervient pas une seule fois, et pourtant le changement climatique tend à devenir le problème social numéro 1 dans la préoccupation de beaucoup. S'agit-il à nouveau de la distance que le document veut garder à l'égard des problématiques idéologiques ou techniques?

V. – L'unité de la famille humaine (chap. 5)

Le concept autour duquel se nouent les différents sujets abordés dans le cinquième chapitre est celui de la famille humaine. Or, dans la pensée du Pape, ce concept comme celui de la fraternité est d'abord un concept théologique. Certes il est destiné

à s'articuler sur la mondialisation, la gouvernance mondiale, l'universalité de la communication, mais toutes ces œuvres de la raison humaine n'arrivent pas à susciter par elles-mêmes l'unité familiale des enfants de Dieu, ce qui constitue leur vocation ultime. Les formes de pauvreté, dont l'isolement peut être considéré comme une des plus profondes, «sont souvent la conséquence du refus de l'amour de Dieu» (n. 53). La Sainte Trinité est prise ici comme la référence ultime de l'unité de la famille humaine (n. 54). Dès lors, le Pape est amené à évoquer la diversité des cultures et des religions (n. 55), toujours dans la perspective de l'unité qui est la fin d'un développement pleinement humain. Dans la mesure où ces cultures et ces religions prennent en compte les exigences de l'amour et de la vérité, elles sont d'«une grande aide» pour le rapprochement des peuples, mais le texte relève que tel n'est pas le cas en maintes occasions. Parmi les démarches religieuses ambiguës de notre époque, le Pape semble avoir en vue des mouvements tels que le *New Age*.

Que penser d'une collaboration des religions pour assurer l'unité du genre humain? C'est la prudence qui semble ici s'imposer. Le Pape souligne en effet qu'en tout dialogue un discernement s'impose. L'apport des religions au développement exige par ailleurs que Dieu ait sa place dans la sphère publique. C'est un préalable qui s'adresse à tous, mais qui pose une exigence particulière à la sphère politique (n. 56). C'est dans ce contexte que le Pape évoque la relation qui doit exister entre foi et raison, se purifiant l'une l'autre (n. 57). Il semble clair que, pour Benoît XVI, c'est surtout au plan rationnel qu'un dialogue et une coopération peuvent s'instaurer avec tous les hommes de bonne volonté.

Le thème de l'unité de la famille humaine conduit à n'accorder qu'un caractère subsidiaire à la «gouvernance» de la mondialisation. La subsidiarité ouvre un espace de liberté et d'initiative aux corps intermédiaires, désignés par le Pape comme constituant la société civile. Quant à la mondialisation, affirme-t-il, elle sera subsidiaire et polyarchique ou elle ne sera pas. Le principe de subsidiarité s'allie ici à celui de solidarité, conformément aux exigences classiques de la doctrine sociale de l'Église (n. 58). La solidarité, comme expression de l'amour universel, suggère pour sa part qu'«un commerce international juste et équilibré dans le domaine agricole peut être profitable pour tous» (n. 58), faisant allusion à la difficulté qu'éprouvent les pays du Sud à accéder aux marchés du Nord.

Mais le texte de l'encyclique tient à rappeler que les processus de mondialisation évoqués ne peuvent se restreindre à l'économie et doivent s'étendre à la culture. Il en va de même pour la solidarité. «De multiples et singulières convergences éthiques se trouvent dans toutes les cultures; elles sont l'expression de la même nature humaine, voulue par le Créateur et que la sagesse éthique de l'humanité appelle la loi naturelle. Cette loi morale universelle est le fondement solide de tout dialogue culturel, religieux et politique et elle permet au pluralisme multiforme des diverses cultures de ne pas se détacher de la recherche commune du vrai, du bien et du beau.» (n. 59) On peut trouver dans cette citation importante une prise de position catholique face à la situation multiculturelle de notre monde et au risque de relativisme culturel. Ne peut-on pas y voir un point de convergence avec certaines approches philosophiques contemporaines, telle celle de J. Rawls qui parle à ce propos de *overlapping consensus*? C'est-à-dire d'un accord qui recouvre partiellement plusieurs positions culturelles différentes? Cette réflexion manifeste à sa manière que l'Église n'est en rien opposée à la diversité des cultures, mais qu'elle attend d'elles une ouverture sur l'universalité de l'humain telle que celle-ci peut se dire à travers la loi naturelle.

Suivent ensuite des thèmes multiples et divers, qu'on peut mettre en relation avec la problématique unifiante de la famille humaine. La crise exige d'augmenter le % du PIB dédié à la coopération au développement, notamment en vue de renforcer la protection sociale dans les pays pauvres et d'ouvrir au citoyen la possibilité de destiner une partie de ses devoirs fiscaux à la coopération au développement. Dans ce contexte, on souligne aussi l'importance de l'éducation pour le développement (n. 61), des aspects ambigus du tourisme international, des principes de base qui sont appelés à résoudre le problème préoccupant des migrations (n. 62), de l'exigence d'offrir aux travailleurs un travail décent (n. 63) et, enfin, de l'existence nécessaire de syndicats opérant aussi au niveau international (n. 64). «Le système financier tout entier, déclare le Pape, doit être orienté vers le soutien d'un développement véritable» (n. 65), en renforçant la microfinance et en prenant conscience que la consommation est, elle aussi, un acte qui doit être socialement responsable (n. 66).

Le chapitre se termine par un appel à une «réforme de l'Organisation des Nations Unies, tout comme de l'architecture économique et financière internationale, en vue de donner une réalité concrète au concept de famille des Nations» (n. 67). Le texte énumère ensuite une liste impressionnante de tâches que l'ONU

devrait assumer, par exemple un désarmement intégral, pour aboutir à la reprise par Benoît XVI d'une proposition faite déjà par Jean XXIII dans *Pacem in terris* (1963), à savoir la «mise en place d'une véritable Autorité politique mondiale». Le Pape est plus incisif que le Concile à ce propos. Rappelons que l'encyclique avait déjà abordé la question des Organisations Internationales (cf. n. 43 et 47). On peut s'interroger sur l'efficacité réelle de ces organismes souvent bureaucratiques (n. 47). Plus haut, la critique avait été encore plus profonde: «Les Gouvernements et les Organismes internationaux peuvent alors oublier l'objectivité et l'indisponibilité des droits» (n. 43). Or jusqu'ici la doctrine sociale de l'Église avait été plutôt élogieuse et encourageante à l'égard des Organisations Internationales et notamment de l'ONU. Y aurait-il un changement de ton? Une certaine prise de distance? On se rappelle que des conflits entre l'Église et l'ONU ont parfois surgi lors des conférences sur la population, à propos du respect de la vie et du contrôle démographique.

VI. – Le développement des peuples et la technique (chap. 6)

La place réservée au terme de l'encyclique à la technique témoigne sans doute de l'importance que le Pape attache à la question qu'elle soulève, eu égard à sa propre vision du développement comme force suscitée par l'amour et la vérité. Le développement est lié en effet de manière très étroite au progrès technologique que le Pape ne récuse nullement (n. 69). Mais c'est aussi à son propos que se pose de la manière la plus aiguë la «question fondamentale de savoir si l'homme s'est produit lui-même ou s'il dépend de Dieu» (n. 74). Pour le Pape, l'humanité est en effet contrainte de choisir entre deux types de rationalité, d'une part celle de la raison ouverte à la transcendance et de l'autre celle de la raison fermée sur elle-même et enfermée dans l'immanence de la technologie, le vrai risque consistant ici à tout soumettre au seul critère de la faisabilité. Alors tout se trouve réduit au statut d'objet manipulable, d'instrument ou de moyen, l'homme y compris. Cette tentation est d'autant plus forte que la maîtrise de l'ensemble du patrimoine génétique du vivant est maintenant à la portée de l'humanité. Certains parlent à ce sujet d'un rêve chimérique de toute puissance offrant à l'homme d'inaugurer une seconde Genèse. L'homme en arriverait à se dépasser lui-même en faisant advenir d'autres espèces

«supra-humaines». L'enjeu est majeur. Mais d'autres domaines que la biotechnologie sont ici concernés par la question, notamment celui de la paix (n. 72) qu'on ne saurait construire comme une mécanique, et celui des communications dont l'extension explosive ne saurait remplacer la recherche de l'amour dans la vérité (n. 73).

Le Pape a donc raison de s'alarmer, d'autant plus que cette technicisation du biologique est à replacer dans le contexte économique où la biotechnologie est devenue un enjeu majeur pour la croissance économique et une source de profits pour bon nombre d'entreprises, les intérêts économiques étant ici immenses. Plus loin, l'encyclique laisse entrevoir que le problème a aussi une incidence politique, avec la possibilité «d'une planification eugénique systématique des naissances» (n. 75). Dérive idéologique et régime totalitaire du genre A. Huxley (*Le meilleur des mondes*) ne sont pas à écarter. «Le développement doit comprendre une croissance spirituelle, et pas seulement matérielle, parce que la personne humaine est une unité d'âme et de corps.» (n. 76) Telle est la conclusion du Pape. Cette croissance spirituelle «demande des yeux et un cœur nouveaux, capables de dépasser la vision matérialiste des événements humains et d'entrevoir dans le développement même un au-delà que la technique ne peut offrir. Sur ce chemin il sera possible de poursuivre ce développement humain intégral dont le critère d'orientation se trouve dans la force active de la charité dans la vérité.» (n. 77).

VII. – Conclusion

Dans cet article nous avons essayé de montrer que les arguments proposés dans l'introduction et la conclusion de l'encyclique sont repris dans ses six chapitres, en mettant par le fait même en évidence la priorité de l'ouverture à l'amour dans la vérité, et donc de l'ouverture à la transcendance dans les questions de développement.

Nous avons supposé qu'une telle insistance est basée sur une lecture des signes des temps propres à notre époque. Tâchons d'en dire un peu plus à ce propos. Déjà Jean-Paul II, mais plus encore Benoît XVI, fait le diagnostic suivant: la culture occidentale prend de plus en plus ses distances par rapport à une civilisation de l'amour pourtant appelée de leurs vœux. Ne semble-t-on pas s'acheminer en Occident vers un agnosticisme pratique de masse? Or une telle réalité est d'une importance capitale s'il est vrai que la

compréhension de la culture manifeste la façon dont le monde est compris, le destin perçu, la nature soumise à d'innombrables transformations, et une option prise par rapport à la transcendance. Car la culture est le cadre d'interprétation de la vie et du monde, la représentation du passé et de l'avenir. Elle offre ainsi une mentalité matricielle à tout membre du groupe, dans lequel elle s'affirme. La culture imprime sa marque à tout l'homme.

En somme, les derniers papes perçoivent que le christianisme, qui fut à la base de la civilisation occidentale, n'est plus pleinement «chez lui» dans la culture contemporaine. C'est là une rupture de premier ordre. D'où le cri d'alarme par rapport au «relativisme culturel», qui signifie justement l'absence d'ouverture à la transcendance. Benoît XVI voit — on l'aura remarqué — une des manifestations les plus spectaculaires de notre culture dans l'esprit technocratique qui règne actuellement en biologie. Le Pape n'ignore certes pas les nombreux problèmes rencontrés par l'éthique sociale, mais il les voit conditionnés par le déficit culturel qui entraîne un manque d'adhésion à la vérité de la foi en Jésus-Christ. De là, dans cette encyclique qui se veut sociale, son insistance sur l'amour dans la vérité, signe d'une transcendance reconnue au sein de la société.

Mais alors celle-ci ne révèle-t-elle pas en même temps ses limites? En maintes occasions, en effet, ne conduit-elle pas à laisser de côté les médiations anthropologiques, éthiques et politiques susceptibles d'éclairer les lecteurs dans leurs engagements et dans leurs actions? Car, effectivement, une adhésion à la foi ne donne pas encore une détermination et une solution pratiques à des problèmes concrets et cruciaux dans le domaine de l'éthique sociale. Et pourtant, ces médiations font aussi partie de l'enseignement social de l'Église. Songeons par exemple à la crise, à la mondialisation, aux finances et à la spéculation, au climat, aux migrations. Le traitement proprement éthique de ces problèmes reste relativement faible dans l'encyclique. On pourrait formuler comme suit notre question. Dans le couple Foi-Justice, une nette priorité est ici accordée à la Foi. Et pourtant le passage de l'une à l'autre n'est pas automatique ni logiquement déductif. Souvent, en effet, il arrive que les chrétiens eux-mêmes soient profondément divisés en fonction de leurs options, dans le domaine de l'éthique sociale. Un discernement collectif ne pourrait-il pas les aider?

À cette considération «descendante» qui va de la foi vers la justice, on peut ajouter une remarque qui prend en compte la voie «ascendante». En effet, l'encyclique étonne parfois par sa netteté à

exiger un développement intégral fondé sur une adhésion claire au mystère chrétien pour éviter de courir à l'échec. Si on regarde l'histoire d'un point de vue eschatologique, ce propos peut certes se comprendre mais, dans les options provisoires que réclame l'histoire, ne risque-t-on pas ainsi d'opérer des séparations dommageables? Prenons un exemple significatif. Quand on vota la Déclaration Universelle des Droits de l'homme (1948), on savait bien que les convictions ultimes des parties en cause divergeaient assez radicalement; mais justement cette étape, intermédiaire certes, a pu laisser émerger des points de convergence suffisants pour conclure un accord sur ce document capital au bénéfice d'un accueil commun de la vérité de l'homme. N'est-ce pas là un exemple qui mériterait d'être suivi sur un certain nombre de points concernant nos sociétés multiculturelles? L'encyclique en est consciente et l'affirme; et pourtant, en certains passages, on a l'impression de faire face à une certaine intransigeance de la pensée. Certes, le type de collaboration évoqué ici est délicat, et exige une grande lucidité, mais y renoncer ne traduirait-il pas un manque de charité? Citons un texte de *Pacem in terris* qui préconise cette voie «ascendante»: «Et une fois que les normes de la vie collective se formulent en termes de droits et de devoirs, les hommes s'ouvrent aux valeurs spirituelles et comprennent ce qu'est la vérité, la justice, l'amour, la liberté; ils se rendent compte qu'ils appartiennent à une société de cet ordre. Davantage: ils sont portés à mieux connaître le Dieu véritable, transcendant et personnel. Alors leurs rapports avec Dieu leur apparaissent comme le fond même de la vie, de la vie intime vécue au secret de l'âme et de celle qu'ils mènent en communauté avec les autres» (n. 45). Le chemin à suivre signalé par Jean XXIII passe ici d'une vie sociale qui a dépassé les rapports de force à un ensemble de droits et devoirs reconnus par tous. À partir de là, on peut espérer une ouverture aux quatre valeurs éthiques et spirituelles qui favorisent une rencontre personnelle avec Dieu. En cela consiste ce que nous appelons une voie ascendante.

En somme pour Benoît XVI, le problème social le plus radical, c'est l'absence de Dieu dans la société. On ne peut certes pas dire que l'encyclique ignore l'impératif de la justice, mais elle a choisi de souligner davantage l'amour dans la vérité. Décidément cette encyclique est la plus théologique des encycliques sociales de l'Église.

B – 1040 Bruxelles
Rue des Atrébates, 88
edouard.herr@iet.be

Edouard HERR S.J.
Institut d'Études Théologiques

Sommaire. — Ce texte se propose de faire une lecture de l'ensemble de l'encyclique *Caritas in veritate* selon une hypothèse bien précise. Il s'agit de vérifier que la totalité du texte est orientée par l'affirmation de son introduction et de sa conclusion, à savoir que la question sociale la plus décisive est la reconnaissance de Dieu comme ultime dimension de tout développement intégral. Cette hypothèse a son importance parce que nous supposons que l'introduction et la conclusion sont de la main du Pape ou de ses proches, et parce qu'elle imprime à toute l'encyclique une tournure théologique plus forte que les autres textes de la doctrine sociale de l'Église dont elle fait désormais partie.

Summary. — This text sets out to achieve an overall reading of the encyclical *Caritas in veritate* according to a very precise hypothesis. It is a matter of proving that the entirety of the text is guided by the affirmation in the introduction and conclusion: namely that the most decisive social question is the recognition of God as the ultimate dimension of all integral development. This hypothesis has its importance because we presume that the introduction and conclusion are from the hand of the Pope or those close to him and that the hypothesis impresses upon the whole encyclical a theological perspective stronger than the other texts of the social doctrine of the Church of which it now forms a part.