NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

110 N° 4 1988

Dérives totalitaires et «structures de péché». À propos de l'Encyclique *Sollicitudo rei socialis*

Michel SCHOOYANS

p. 481 - 502

https://www.nrt.be/fr/articles/derives-totalitaires-et-structures-de-peche-a-propos-de-l-encyclique-sollicitudo-rei-socialis-400

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Dérives totalitaires et « structures de péché »

À PROPOS DE L'ENCYCLIQUE « SOLLICITUDO REI SOCIALIS »

Dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis,* qu'il vient d'offrir à l'Église et au monde, Jean-Paul II souligne, presque à chaque page, combien l'enseignement qu'il y développe s'enracine dans l'encyclique *Populorum progressio,* publiée par Paul VI en 1967 [1]. Les médias ont présenté ce document du Saint-Père comme une « mise à jour » de *Populorum progressio.* Ils ont monté en épingle le panorama « pessimiste » évoqué par le Pape ; ils ont vu une « nouveauté » dans tel ou tel point particulier. Mais que Jean-Paul II ait à cœur de montrer ce qu'il doit à *Populorum progressio,* cela ne saurait nous empêcher de prendre la mesure de l'extrême originalité de sa dernière encyclique. Originalité d'abord, au sens de nouveauté, bien sûr ; et c'est ce que nous essaierons de faire saisir dans la première partie de cet article. Originalité aussi, en ce sens que l'encyclique est particulièrement suggestive et stimulante. Non seulement elle est neuve par son contenu explicite, mais elle l'est aussi et surtout en ce qu'elle invite le croyant à une nouvelle perception de la situation mondiale. C'est ce qu'exposera une seconde section à partir d'un dossier tout à fait central.

I. - Les rapports entre l'Église et le monde

Dans *Sollicitudo rei socialis,* Jean-Paul II rappelle que *Populorum progressio* est « d'une certaine manière... *un document d'application* » du Concile (cf. 6 a). Comme on le sait, Vatican II avait fait preuve de discrétion à propos de l'enseignement social de l'Église. Moins de deux ans après *Gaudium et spes,* Paul VI se mit en devoir d'expliciter, de prolonger et même de préciser les enseignements conciliaires en matière sociale.

1. Les renvois à *Sollicitudo rei socialis* seront mentionnés entre parenthèses dans le corps du texte. Pour faciliter le repérage d'un passage, le numéro du paragraphe est éventuellement suivi d'une lettre correspondant à un alinéa. *PP* renvoie à *Populorum progressio* ; *GS* à *Gaudium et spes.* Nous respectons les italiques du texte pontifical.

L'accomplissement de l'intention de Paul VI

De *Gaudium et spes, Populorum progressio* reflète l'optimisme (cf. *PP,* 79). Bien sûr, l'homme est pécheur, mais l'évolution récente du monde permet de saluer la naissance d'un « nouvel humanisme » (*GS,* 55). Humainement parlant, l'homme déploie dans le monde et dans l'histoire une activité qui a un sens ; moralement, il est perfectible. Il est capable de s'ouvrir à Dieu et de coopérer à son dessein créateur et rédempteur.

Gaudium et spes soulignait une double réconciliation. Tout d'abord, en invitant les Pères conciliaires à être attentifs aux « signes des temps », Jean XXIII n'avait-il pas engagé un processus de rapprochement entre l'Église et le monde ? Ce monde créé n'est-il pas l'expression du Créateur ? Fondée sur une théologie de la création, cette valorisation du monde allait engager les théologiens à lire la nature, la société et l'histoire en faisant généreusement appel aux sciences humaines. En second lieu, *Gaudium et spes* s'appliquait à réconcilier l'homme avec Dieu. En ultime analyse, l'action de l'homme doit être référée à Dieu, mais, dans la sphère de l'action temporelle, l'homme jouit d'une large autonomie.

Certains artisans de *Gaudium et spes,* devenus ses interprètes, développèrent et divulguèrent de ce document une lecture à tonique nettement optimiste. Dans ce climat, il était difficile de dénoncer les carences du capitalisme occidental ou celles du communisme athée. À partir des deux réconciliations que nous avons rappelées, quelques-uns en vinrent même à proposer des théologies de la sécularisation ou théologies de la mort de Dieu. Aussi bien est-ce dans le sillage de cette lecture que sont nées les théologies de la libération. Enfin, conséquence ultime de cette lecture assez unilatérale de *Gaudium et spes,* l'enseignement social de l'Église n'avait plus de place : il était devenu inutile.

Populorum progressio marque une première mise au point par rapport à ce courant issu d'une exégèse assez particulière de *Gaudium et spes.* Paul VI prend acte, bien sûr, de l'acquis des sciences humaines. Il relève par exemple que la question sociale a pris une dimension mondiale, mais il en souligne surtout le « caractère éthique et culturel » (8 c). L'entraide entre pays développés et pays sous-développés ne se justifie pas simplement par le fait qu'il faut que les seconds rattrapent les premiers. Elle se fonde sur un devoir moral de solidarité qui transfigure l'idée d'interdépendance. Le développement apparaît ainsi comme l'ensemble des actions humaines qui, à l'échelle universelle, convergent vers l'instauration de la justice. En ce sens, le

développement est l'antidote aux guerres : il est « le nouveau nom de la paix ».

Avec *Sollicitudo rei socialis,* l'inflexion de la problématique engagée par Paul VI en 1967 est poussée à fond. Pour Jean-Paul II, *le développement apparaît d'abord et essentiellement comme un problème moral ;* et la cause du sous-développement, c'est le péché, d'où découlent les « structures de péché ». C'est là la grande nouveauté. « 'Péché' et 'structures de péché' sont des catégories que l'on n'applique pas souvent à la situation du monde contemporain. Cependant, on n'arrive pas facilement à comprendre en profondeur la réalité telle qu'elle apparaît à nos yeux sans désigner la racine des maux qui nous affectent » (36 c). Et pour qu'il n'y ait nulle méprise à ce sujet, Jean-Paul II déclare noir sur blanc quelle fut son intention : « J'ai voulu introduire ici ce type d'analyse surtout pour montrer quelle est la véritable *nature du mal* auquel on a à faire face dans le problème du développement des peuples : il s'agit d'un mal *moral,* résultant de *nombreux péchés* qui produisent des « structures de péché ». « Diagnostiquer ainsi le mal amène à définir avec exactitude, sur le plan de la conduite humaine, *le chemin à suivre* pour le surmonter » (37 d). Ce chemin, le Pape le précise aussitôt : *« un changement des attitudes spirituelles »* (38 c), et « pour les chrétiens, comme pour tous ceux qui reconnaissent le sens théologique précis du mot 'péché', le changement de conduite, de mentalité ou de manière d'être s'appelle 'conversion'... Cette conversion désigne précisément une relation à Dieu, à la faute commise, à ses conséquences et donc au prochain, individu ou communauté » (38 d). Et, de crainte sans doute d'être mal compris, Jean-Paul II, *c'est porter à son accomplissement l'intention profonde de Paul VI. La pointe de la nouvelle encyclique, c'est en effet la redéfinition des rapports entre l'Église et le monde*[3]. Jean-Paul II prend définitivement congé des lectures trop optimistes de *Gaudium et spes.* Il modifie profondément le contenu même de la notion de « signes des temps ». Pour discerner ceux-ci et pour les interpréter, les sciences humaines sont certes précieuses (cf. 8 b), et plus précieuse encore est modifie profondément le contenu même de la notion de « signes des temps ». Pour discerner ceux-ci et pour les interpréter, les sciences humaines sont certes précieuses (cf. 8 b), et plus précieuse encore est

2. 8 c, 28 h, 29 a, 30 a, 33 bch, 34 f, 35 a, 36 f, 37 c, 41 cf, 41 g, 46 d, etc.

3. Les difficultés que nous examinons ici ont été nettement perçues, dès le Concile, par Mgr A.M. CHARUE ; l'évêque de Namur leur a consacré, entre autres, un dossier bref mais substantiel, paru sous le titre *Problèmes doctrinaux d'aujourd'hui.* Réflexions et directives pastorales, dans *Oeuvres pastorales,* Namur, 1968, t. 4, n. 14, p. 91-114

une théologie de la création. Mais Jean-Paul II interprète d'abord ces « signes » à la lumière d'une théologie de la Parole de Dieu, révélée en Jésus-Christ. Disons cela de façon lapidaire : Jean-Paul II rappelle que la Constitution dogmatique *Dei Verbum* (entre autres les nn. 21 à 24) surplombe *Gaudium et spes* et en est la clé.

Le monde et le péché

Du coup, toute la problématique antérieure bascule. La théologie de *Gaudium et spes* est délivrée d'interprétations qui en gauchissaient le sens en raison d'une référence trop appuyée à la tradition des Lumières (cf. 27 b). Ce qui est remis au premier plan, c'est la conception du monde telle qu'elle apparaît en saint Jean. Ce monde est le lieu du péché. Ce péché, qui procède du cœur de l'homme, s'inscrit dans des structures de péché, et la connexion essentielle entre le péché et les structures de péché est maintes fois signalée dans le texte (cf. 36 a, 36-40, et *passim*). De ce péché, le regard de la foi perçoit la présence là où il y a sous-développement comme là où il y a surdéveloppement : à l'Ouest comme à l'Est, au Nord comme au Sud.

Sollicitudo rei socialis nous offre ainsi une réflexion, un exposé de fond, sur des thèmes peu explorés jusqu'à présent par la théologie morale sociale : la défection, l'isolement égoïste, l'ignorance cultivée, l'omission (16 b, 36 d), la trahison (23 c, cf 41 c), l'inefficacité, la corruption (39 b), l'idolâtrie (30 f, 37 c), la crainte, la paresse (30 g), l'indécision, la lâcheté (47 c). Ce que propose donc Jean-Paul II, c'est une morale de la décision, une morale prospective au sens strict. Si nous voulons, demain, un monde plus juste et plus solidaire, où seront assurées les conditions favorables à la paix, plus authentiquement développé, c'est *aujourd'hui, en fonction de l'avenir que l'on vise,* que des décisions audacieuses doivent être prises (cf. 42 b). Jean-Paul II coupe donc court aux faux-fuyants que constituent les mélopées qui démobilisent autant que les dénonciations impuissantes. Il souligne que la morale chrétienne n'a pas tout dit lorsqu'elle a fustigé le péché, et rappelle que cette morale est mutilée si elle n'alimente pas l'engagement et l'action. Une action dont le Pape précise le sens, le fondement et les requêtes au plan organisationnel.

Gaudium et spes avait donné lieu à des lectures d'un optimisme parfois béat. Ces lectures quelque peu unilatérales avaient empêché de percevoir la profondeur du mal, l'ampleur du péché, et *dès lors* de la misère du monde, et *dès lors* de la nécessité du Rédempteur.

Il s'ensuit que, contrairement à ce qu'ont dit les médias, le panorama que décrit Jean-Paul II n'est pas plus pessimiste que ceux qu'on trouve dans *Gaudium et spes* ou dans *Populorum progressio*. Il se situe à un niveau différent. Jean-Paul II *dénonce l'universalité du péché du monde* ; il renvoie les hommes à leurs responsabilités. Il proclame que le salut est proposé, la libération offerte, la conversion demandée. Son diagnostic est impitoyable, mais il ouvre à l'espérance fondée en Dieu. Ce diagnostic se fonde moins sur une dégradation – pourtant réelle – des situations, dégradation que l'on découvrirait grâce aux méthodes des sciences humaines, que dans une perception différente fournie par le regard de la foi et la sensibilité morale aux exigences de la charité, de la justice et de la solidarité.

Théologie et sciences humaines

Sollicitudo rei socialis comporte donc un enseignement concernant la méthode théologique. De cette encyclique il ressort en effet que le théologien ne peut, certes, se passer des sciences humaines, mais que la théologie ne peut se laisser coloniser par elles. La règle suprême de la théologie est celle-là même qui gouverne la vie de l'Église : la Révélation, l'Écriture, la Tradition (cf. *Dei Verbum*, 21). On peut donc entrevoir dès à présent les implications décisives apportées indirectement par *Sollicitudo rei socialis* à différentes disciplines, entre autres à la bioéthique. Jean-Paul II nous prémunit ici contre une dérive inclinant la théologie à se résigner au statut d'une science subalternée.

En résumé, moins de deux ans après la promulgation de *Gaudium et spes*, Paul VI souligne que pour bien comprendre les « signes des temps », les sciences humaines ne suffisent pas ; seul l'éclairage propre à la morale chrétienne permet de les comprendre. Jean-Paul II déploie à fond la logique de cette visée. Il assigne au développement son véritable fondement : *« L'amour de Dieu et du prochain »* (cf. 33 h). Dès lors, « dans un document pastoral comme celui-ci, une analyse portant exclusivement sur les causes économiques et politiques du sous-développement (et aussi... du surdéveloppement) serait incomplète. Il est donc nécessaire de discerner les causes d'ordre moral... » (35 b). Entre le regard du « technicien » et celui du croyant, il y a une différence radicale :

> La condition de l'homme est telle qu'elle rend difficile une analyse plus profonde des actions et des omissions des personnes sans inclure... des jugements ou des références à l'ordre moral. De soi, ce jugement est *positif*, surtout si sa cohérence va jusqu'au bout et s'il s'appuie sur la foi en un Dieu et sur sa loi qui commande le bien et interdit le mal. En cela consiste la différence entre le type d'analyse

sociopolitique et la référence formelle au « péché » et aux « structures de péché ». Selon cette dernière conception, la volonté de Dieu trois fois saint est prise en considération, avec son projet pour les hommes, avec sa justice et sa miséricorde (36 df ; cf. 29 a ; 33 b).

Plus loin, le Saint-Père est encore plus incisif ; le « développement authentique ne peut être réduit à un problème technique. Réduit à cela, le développement serait vidé de son vrai contenu et l'on accomplirait un acte de *trahison* envers l'homme et les peuples qu'il doit servir » (41 c).

Il ne faut donc pas se méprendre : la nouvelle encyclique actualise *Populorum progressio,* mais elle n'en est nullement une mise à jour ; elle en accomplit le vœu. Jean-Paul II réactive l'intention de Paul VI, mais en faisant une œuvre d'une extrême originalité, appelée à marquer la vie de l'Église de façon durable. Jean-Paul II oppose une fin de non-recevoir à une théologie morale sociale de type *réducteur.* La morale sociale chrétienne ne doit point capituler devant cette sécularisation inadmissible qui s'insinue parfois à la faveur de l'utilisation de disciplines scientifiques. Celles-ci n'ont pas à prétendre exercer un empire sur la théologie chrétienne en général, la théologie morale sociale en particulier. La théologie n'a rien à gagner à se laisser piéger par des néo-scientismes à prétentions césariennes.

Du coup, Jean-Paul II rend à l'enseignement social de l'Église la place royale qui lui revient dans la nouvelle évangélisation. Il nous convoque à la Sainte Table (48 c) à laquelle tous sont appelés, et d'où nous sommes envoyés en mission. Ainsi Jean-Paul II peut concilier une lucidité sans illusion avec une espérance sans ombre. Il nous rappelle nos limites de créatures et de pécheurs ; il nous rappelle qu'il n'y a point de solidarité sans Père, et que Jésus a pris l'initiative de nous aimer. C'est à ce prix, nous dit le Saint-Père, que, dans la fidélité à la tradition de l'Église, nous pouvons retrouver « une *vision optimiste* de l'histoire et du travail, c'est-à-dire de la *valeur permanente* des réalisations humaines authentiques, en tant que rachetées par le Christ et destinées au Règne promis » (31 ; cf. 47 a).

II. - Application aux rapports Nord-Sud

Nous allons à présent « tester » l'originalité et la fécondité de *Sollicitudo rei socialis* en examinant un point tout à fait central dans l'encyclique : les rapports Nord-Sud. Nous verrons de quelle façon cette problématique surplombe celle des rapports Est-Ouest (cf. 20-22). Notre examen se bornera à prendre en considération les *dimensions*

idéologiques de ces rapports (cf. 20 d). Nous verrons combien ces dossiers — Nord-Sud, Est-Ouest — sont étroitement imbriqués. Nous montrerons également qu'en insistant sur le respect de l'intégrité et de l'intégration de la personne humaine, Jean-Paul II offre à l'humanité tout entière le plus solide rempart contre les potentialités totalitaires dont sont porteuses « les deux conceptions du développement même de l'homme et des peuples, toutes deux imparfaites et ayant besoin d'être radicalement corrigées » (21 a).

Notre démarche nous conduira à retrouver deux problèmes que l'encyclique souligne avec une insistance sans précédent dans des documents magistériels aussi autorisés : les problèmes démographiques (25) et les problèmes de sécurité (22 d).

Dans l'esprit de Jean-Paul II, nous partirons, à notre tour, de *Populorum progressio*[4].

A. LE FAUX SEMBLANT DE LA RATIONALITÉ

Populorum progressio soulignait avec raison les rapports entre développement et sous-développement. Mais d'une certaine façon, l'encyclique considérait, au moins implicitement, que les pays du Tiers Monde devaient, en stricte justice, pouvoir accéder à un développement semblable à celui que connaissent les sociétés industrialisées. De là découlaient des recommandations diverses, portant notamment sur les devoirs de coopération.

La lecture attentive de *Sollicitudo rei socialis*, avec le relief qui y est donné aux thèmes du monde et du péché, suggère que ce qui fait obstacle au développement des pays du Tiers Monde, c'est une certaine conception du *mal-développement*, que l'on trouve dans les pays occidentaux industrialisés, et du *pseudo-développement*, que l'on trouve dans les pays à régime communiste. La tension qui s'est ainsi instaurée est un obstacle majeur à la solution des problèmes des pays en développement. Plus précisément, les grands obstacles au développement du Tiers Monde sont à chercher dans deux constructions se présentant avec le faux semblant de la rationalité, économique

4. Sur le dossier dont nous n'examinons ici qu'un volet, voir *Church and economy in dialogue*. A symposium in Rome, édit. L. ROOS, Cologne, Vereinigung zur Förderung der christlichen Sozialwissenschaften, 1987. Ce bref recueil comporte des textes de référence qui sont dus à Jean-Paul II, aux Cardinaux Hoeffner et Casaroli. On retiendra particulièrement l'étude du Cardinal RATZINGER, « Market economy and ethics », p. 18-23. Dans la même série, on trouvera l'étude du Cardinal HOEFFNER, « Economic systems and economic ethics. Guidelines in catholic social teaching », *ibid.*, 1986.

d'une part, politique d'autre part. Or ces deux constructions sont des *supercheries idéologiques* qu'il importe de démasquer (20 dfg, 36 a). La première de ces constructions gravite autour du thème du *marché* ; la seconde autour du thème de l'*État* (37 a, 38 f). L'une comme l'autre débouchent sur une forme particulière de positivisme juridique et de monisme organiciste, qui hypothèque gravement la possibilité même de l'instauration de la justice sociale.

À notre estime, une des tâches prioritaires, au lendemain de *Sollicitudo rei socialis,* pourrait consister à opérer un discernement minutieux à propos de ces deux thèmes. Cette critique permettrait de donner un nouveau souffle à l'enseignement social de l'Église sur le développement. C'est cette démarche que nous allons esquisser dans quelques-uns de ses axes majeurs.

La réflexion que nous entreprenons à propos du marché a été stimulée par l'éclairage qu'apporte *Sollicitudo rei socialis* (21, 28, 37 a, 38, 43, 45) aux §§ 51 à 61 de *Populorum progressio,* consacrés au marché ; au § 26, qui porte sur le capitalisme libéral ; au § 33, qui parle de la concurrence ; au § 59, qui aborde la question des contrats et donc de la liberté du consentement.

B. LE MARCHÉ : FER DE LANCE DE L'IDÉOLOGIE LIBÉRALE

1. La notion de marché est centrale dans les théories économiques de la tradition libérale [5]. On dit que le marché a ses lois, auxquelles il faut se plier en raison de leur caractère « nécessaire ». Ces lois et, de façon générale, les mécanismes du marché, donnent lieu à des théories déclarées scientifiques (cf. 36 a, 37 c, 39 dh). La tradition libérale a ainsi intronisé une conception idolâtrique du marché [6]. L'économie ne devient science que si elle aboutit à des théories impersonnelles, anonymes et désincarnées. L'étude de l'économie débouche sur un *économisme hypertrophié* qui, au nom de la rationalité scientifique et des impératifs d'efficacité, finirait par expulser l'imagination créatrice et par rendre l'économie inhumaine. L'éco-

5. On ne peut se dispenser de se reporter, à ce propos, au livre de L. DUQUESNE DE LA VINELLE, *Le marché et la justice.* À partir d'une lecture critique des encycliques, coll. Perspectives, Paris-Gembloux, Duculot, 1987.

6. Sur le courant libéral actuel, bornons-nous à mentionner M. NOVAK, *Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché,* coll. Apologique, Paris, Institut La Boétie-Cerf, 1987 (l'original date de 1982). Voir aussi S.-Chr. KOLM, *Le contrat social libéral. Philosophie et pratique du libéralisme,* coll. Politique d'aujourd'hui, Paris, PUF, 1985.

nomie n'a alors plus rien à voir avec la morale, puisque la vie économique est, dit-on, soumise en fin de compte aux lois inflexibles de cette nouvelle idole qu'on appelle le marché.

2. Il résulte de là que les rapports économiques qui s'établissent entre les hommes sont des *rapports de force.* Une sélection s'opère, où le plus fort l'emporte nécessairement. Les considérations morales sont ici évincées au profit de considérations relatives à l'*efficacité* et à l'*utilité* de certains. Le bien commun est subordonné au bien particulier. Le rôle du Prince, celui de l'État-gendarme, consiste à arbitrer le jeu des libertés particulières de façon que la richesse vienne sanctionner l'efficacité des plus habiles.

C'est en raison de ces prémisses que la tradition économique libérale va procurer des constructions *juridiques* et *politiques* qui seront le reflet des intérêts et des convenances des économiquement forts. L'idée même de *libre concurrence,* indissociable de celle de marché, insinue qu'il y a une sorte de « nécessité » économique qui voue les uns aux succès, les autres à la pauvreté.

3. Face aux situations ainsi créées, l'Église a constamment plaidé pour les plus faibles dans son enseignement social classique et demandé que justice leur soit faite (cf. 39 be, 42-43, 47 ef). Or l'injustice, ou plutôt *les* injustices, du système économique libéral classique ne sont que la conséquence d'une *perversion* fondamentale des rapports économiques. C'est à ce niveau originaire que *l'injustice* doit être d'abord dénoncée.

Faute d'avoir prêté une attention suffisante à cette perversion, les moralistes n'ont pas assez remarqué que la *cause* de ces injustices, qu'à juste titre ils dénonçaient, c'était la prétendue scientificité des lois d'airain gouvernant le marché. Ils préconisaient donc une pratique de la justice, mais ils tenaient en fait pour acquis que cette justice, il fallait la pratiquer *dans le cadre* de l'économie du marché. Il fallait offrir à tous des chances égales de réalisation personnelle. On faisait donc intervenir des considérations relatives à la justice distributive : « À chacun selon ses besoins. »

Deux soupapes de sûreté étaient prévues pour écarter des abus. D'une part, ceux qui restaient pauvres méritaient d'être aidés par les autres ; et on invoquait le thème du superflu. D'autre part, ceux qui réussissaient étaient invités à préférer, dans leur action, le bien commun à leur bien particulier.

Somme toute, les moralistes prenaient leur parti de l'existence de la pauvreté ; ils tâchaient d'en adoucir les rigueurs, mais ils ne se demandaient guère dans quelle mesure la cause profonde de cette

pauvreté ne devait pas être recherchée dans des injustices profondes mais peu apparentes.

Ainsi l'examen du *coût social* du niveau de vie auquel les nantis avaient accès, et à plus forte raison la mise en question de ce niveau et de ce genre de vie, n'étaient envisagés par personne. On n'explorait que très timidement la *corrélation* existant entre la pauvreté des uns et la richesse des autres. On attendait somme toute que des relations plus justes naissent spontanément du jeu des libertés.

C. CORRÉLATION ENTRE SOUS-DÉVELOPPEMENT ET MAL-DÉVELOPPEMENT

Or grâce aux instruments d'analyse dont nous disposons aujourd'hui, on est fondé à penser que les problèmes prioritaires de justice, que l'enseignement social de l'Église doit prendre en compte, ne portent pas seulement sur les rapports entre les pays développés et les pays en développement. Ils sont avant tout de nature morale et *se posent radicalement au cœur même des pays dits développés.* Cela revient à dire que ce qui doit être reconsidéré, c'est la *corrélation entre le sous-développement des pays du Tiers Monde et le mal-développement des pays industrialisés*[7].

1. *Le sous-développement des pays du Tiers Monde*

Il est acquis aujourd'hui que les pays du Tiers Monde sont ceux qui ont supporté les coûts du modèle de développement dominant occidental *plus* qu'ils n'en ont recueilli les bénéfices[8]. Cette situation s'exprime par plusieurs critères, dont certains sont même mesurables :

- la faim (cf. 26 g, 44 d), l'analphabétisme (15 a, 44 b), la mortalité, etc. ;
- les inégalités face à l'avoir, aux savoirs, au savoir-faire (cf. 31 g, 15 a ; 28 d, 31 g) ;
- la dépendance, c'est-à-dire l'incapacité de refuser les décisions des plus forts ; l'interdiction d'accéder aux ressources communes ; l'incapacité de maîtriser son propre destin ; la privation du droit à l'autodétermination (33, 39, 42 c).

---

7. Les lumières de notre collègue et ami Fernand Bézy, professeur d'économie à l'Université catholique de Louvain, nous seront ici d'un grand secours ; nous lui sommes reconnaissant de nous avoir éclairé sur les aspects techniques des points que nous allons aborder.

8. Sur le problème général du Tiers Monde, retenons : J.-Cl. CHESNAIS, *La revanche du Tiers Monde*, coll. Libertés 2000, Paris, Laffont, 1987 ; B. SCHNEIDER, *La révolution aux pieds nus. Rapport du Club de Rome*, Paris, Fayard, 1985 ; Chr. COMÉLIAU, *Mythes et espoirs du tiers-mondisme*, Paris, L'Harmattan, 1986 ; G. SORMAN, *La nouvelle richesse des Nations*, Paris, Fayard, 1987.

2. *Le mal-développement des pays occidentaux*

a. Quant au modèle occidental, il se distingue par différentes caractéristiques qui attestent son *dynamisme prodigieux* :

- production et accroissement des forces productives ; multiplication et diversification des biens et des services ;
- intensification et organisation des échanges suscités par la division du travail. Actuellement cette organisation s'effectue à l'échelle mondiale suivant la *logique* du marché ;
- accroissement de la consommation non seulement pour procurer des utilités supplémentaires mais pour définir le statut social ;
- organisation politique et sociale : diffusion du salariat, généralisation de l'État-nation ;
- tendance de ce modèle à se diffuser, à se faire imiter, finalement à dominer la planète.

Donc performances extraordinaires en termes de production, accumulation, échanges, consommation, niveau de vie matérielle. C'est dans ce contexte que Jean-Paul II parle de « surdéveloppement » (28 b, 31 d, 53 b).

b. Le dynamisme prodigieux des pays développés ne doit pas faire perdre de vue ce qui en est la *contrepartie :*

— *gaspillage* des ressources, qui prend parfois aujourd'hui les dimensions d'une destruction massive ; trop souvent, seule une faible proportion des rebuts est recyclée. Mais notre société confie au secteur privé le soin de fabriquer et au secteur public le soin d'éliminer (26 g, 29 c, d, 34 bc) ;

— *l'inefficacité* du développement, qui peut être mesurée en rapportant les coûts aux avantages ou, si l'on veut, les ressources utilisées aux résultats atteints. Parfois la comptabilité nationale additionne les coûts au produit : la réparation des dégâts des accidents de voiture est comptabilisée à l'actif du produit national ;

— *l'occultation* du savoir à l'intérieur d'une même société, et surtout au niveau international (43 c). À cela, il faut rattacher les possibilités fantastiques d'influencer l'opinion et d'amener les gens à consentir à leur servitude ;

— le caractère nécessairement *inégalitaire* du développement dans une économie du marché. Ce point est tellement décisif pour notre réflexion qu'il appelle un exposé particulier.

c. La règle dominante, dans le développement à l'occidentale de tradition libérale, c'est la *loi du marché,* c'est la *logique marchande,* qui se traduit par la formation du système des prix. Et c'est cette loi **qui régit l'appropriation privative des biens et des services échangés,**

par l'intermédiaire de la *monnaie*. L'argent devient ainsi l'instrument par excellence de la satisfaction des besoins, comme celui du profit et de l'accumulation du capital, enfin, celui de la rémunération du travail (cf. 37 a, 38 f). Or le marché est présenté comme une institution « naturelle » : il va de soi qu'il est ce qu'il est, avec ses lois propres. De même, le prix sert à répartir le « plus équitablement » les biens et les services.

d. Dans l'économie de marché proprement dite, ce qui détermine la quantité et la variété des biens produits, ce ne sont pas les besoins, c'est la *demande solvable*, c'est-à-dire ceux-là seuls, parmi les besoins, qui sont assortis d'un pouvoir d'achat.

D. CONSÉQUENCES DU MAL-DÉVELOPPEMENT OCCIDENTAL

1. *Au niveau des pays développés*

L'homme lui-même, dans son existence, est réduit à une chose : il est objectivé. L'homme est mesuré à son utilité dans le marché. Dans la tradition libérale, cette utilité se mesurait, et se mesure encore, en fonction de critères liés à l'*activité* de l'homme : que produit-il ? que consomme-t-il ? que rapporte-t-il ? etc. Aujourd'hui, un pas est franchi : c'est au cœur de son existence même que *l'homme est mis en balance avec d'autres biens.* On choisit entre l'enfant et la consommation ; des études de marché sont entreprises pour savoir s'il est rentable ou non de prolonger la vie des vieillards, des déviants, des handicapés. Leur existence est-elle rentable pour la société ? Procure-t-elle de l'emploi ? L'homme n'a droit à l'existence que s'il est utile dans la mécanique du marché (cf. 25, 18 b).

2. *Au niveau des pays en voie de développement*

a. Parmi les conséquences qu'entraîne le culte du marché, on peut entre autres relever : la *récupération* d'une minorité bourgeoise autochtone par les métropoles. Il arrive que cette minorité ne représente que 5 % de la population, mais qu'elle détienne plus de la moitié des revenus. Elle cédera aux effets d'imitation, s'adonnera à la consommation ostentatoire (cf. 14 a). L'épargne nationale ne se fera pas ; les capitaux disponibles seront exportés ; les besoins essentiels de la grande majorité ne pourront être satisfaits ; la participation de cette majorité, au double plan économique et politique, sera rendue impossible.

b. L'histoire dont nous sommes témoins montre en outre que cette bourgeoisie consent volontiers à *relayer* les forces de domination établies dans les pays riches. Ces derniers, qui ont déjà de grandes possibilités d'intervention directe dans la vie politique et économique des pays en voie de développement, y interviennent également en mettant en place ou en cautionnant des régimes dictatoriaux (44 e).

Ces interventions, directes ou indirectes, manifestes ou discrètes, ont des buts différents mais convergents : protéger les intérêts des puissants, étendre leur contrôle sur les populations pauvres. La hantise de la sécurité pervertit toutes les relations sociales et politiques. Parfois on en arrive même à des « guerres par procuration » (20 g, 39 f). La plupart du temps, on tente de « légitimer » ces interventions en invoquant la nécessité de contenir l'influence du bloc antagonique, entendez communiste, dans l'hémisphère occidental (44 e). Rappelons enfin que ce processus va de pair avec une corruption en cascade, dont il n'est pas nécessaire de reprendre la description (39 b).

E. OÙ IL EST QUESTION DE MALTHUS

1. Dans une société taraudée par tant de maux, la logique implacable du marché est *généralisée et étendue à l'ensemble des rapports humains.* La concurrence est poussée à un tel point d'exacerbation que toutes les relations entre les hommes sont investies par le souci dominant, voire exclusif, de la sécurité, de la survie (22 d, 23 b). Les individus et les groupes se sentent *menacés* de toute part. Les riches perçoivent les pauvres comme une menace à leur subsistance. Ils veillent donc à l'expansion de leur propre puissance. Dans une société de ce genre, ce qui triomphe, c'est la loi du plus fort. L'« appetitus societatis », si naturel à l'homme, se trouve gelé. L'homme y est un loup pour l'homme : seule vaut la loi de la jungle.

2. Or, de même que la logique du marché aboutit dans les pays développés à mettre l'homme en balance avec d'autres biens, ainsi cette même logique aboutit, dans les pays du Tiers Monde, *à mettre les hommes en balance avec les convenances des consommateurs nationaux et métropolitains* (cf. 25). On ne raisonne pas à partir des besoins de populations pauvres, ni à partir de leurs aspirations légitimes, ni à partir de leurs droits, moins encore à partir des devoirs de stricte justice que les riches auraient envers les pauvres. On se demande comment *calibrer* quantitativement et bientôt qualitativement cette population pauvre de façon qu'elle soit suffisante pour le service des consommateurs, sans lui laisser franchir un seuil où elle risque d'as-

siéger la table où se trouve dressé le couvert (33 g, 39 e, 42 c)... La sécurité des riches, admis à la consommation parce que solvables, requiert en effet que l'on *contienne* la population pauvre dans les limites définies *en fonction de l'utilité des nantis, non des droits inaliénables des pauvres.* Ces pauvres, il faut même les empêcher d'accéder à une prise de conscience qui les inciterait à projeter leur libération. Aliénés ils sont ; aliénés qu'ils restent !

L'idéologie du marché sous-tendait déjà le fameux *Apologue du Banquet* que Malthus n'a osé exposer que dans la deuxième édition (1803) de son fameux *Essai sur le principe de population*[9]. Ce qui gouverne les rapports entre les convives et les pauvres qui, à la façon de Lazare, se bousculent autour de la table, qui *concourent* vers la table, c'est la logique du marché. Il y a, dit-on, pénurie d'aliments ; les « meilleurs » y ont accès. La Nature, qui veut qu'il n'y ait pas assez de nourriture pour tout le monde, veut aussi que seuls les plus forts y aient accès. C'est cette logique qui, d'abord appliquée à l'alimentation, est à présent généralisée à l'ensemble des biens de consommation, au savoir, au savoir-faire, aux droits de l'homme eux-mêmes (cf. 26 j, 43, 44 d).

3. Cette pénurie est à l'origine de l'institution du marché, et plus précisément de l'interprétation qu'en donne la tradition libérale. Il y a inévitablement, dit-on, *disproportion* entre les hommes et les biens, entre les besoins et les possibilités de satisfaire ceux-ci. La conclusion à tirer est claire. Dans le *marché alimentaire* envisagé par Malthus, les riches ont accès à la table garnie, non les pauvres. Dans le *marché généralisé,* la population solvable a accès à un large éventail de biens, produits du reste en fonction de ses besoins et de ses désirs ; à ces biens, les pauvres n'ont pas accès.

Il faut donc conclure que, d'une façon générale, la logique du marché pousse à *exclure* du circuit économique ceux qui ne produisent pas, qui ne sont pas solvables, et qui coûtent. *En pratique,* cela se traduit, dans les pays industrialisés, par l'avortement et l'euthanasie ; dans les pays en voie de développement, par des campagnes, souvent assorties de coercition, pour l'avortement et la stérilisation (25, 26 f, 33 f).

4. Jean-Paul II touche ici un problème que *Populorum progressio* n'ignorait certes pas (cf. *PP,* 37), mais qui appelle aujourd'hui un

9. Cf. MALTHUS, *Essai sur le principe de population,* publié à Londres en 1798. Le texte de l'« Apologue du Banquet » se trouve dans la traduction d'Eric VILQUIN, éditée par l'Institut National d'Études démographiques et par le Département de Démographie de l'Université catholique de Louvain, Paris, 1980, p. 10, n. 2.

examen nettement plus approfondi. C'est en effet la même logique du marché, qui, tant dans les pays développés que dans les pays en voie de développement, pousse à *planifier impérativement* la production des hommes selon une arithmétique de l'utilité ou des plaisirs, et non suivant la prise en compte des besoins, moins encore des droits de tous.

Bref, avec la logique impitoyable du marché, *l'idéologie libérale conduit à subordonner l'homme aux choses,* à sacraliser les choses et donc à leur sacrifier la dignité de l'homme (cf. 28 d, 29 a). Ceux qui vivent selon cette logique font de leur existence une célébration du Veau d'Or, et selon des rites différents, c'est à cette même idole que sont sacrifiés les plus faibles dans le Tiers Monde et dans les pays industrialisés.

5. Pour sceller la dérive que nous venons de décrire, la logique du marché entraîne *une perversion du droit et des relations internationales* (43, 42 a). Nous nous bornerons ici à quelques remarques très brèves.

La logique du marché sanctionne le succès des plus forts, de ceux qui, d'une façon ou de l'autre, peuvent *mettre le prix.* Les *contrats* conclus dans le cadre de cette logique refléteront inévitablement les intérêts du plus fort. On pourra souvent parler de contrats *léonins.* Est « juste », le prix versé pour tel bien dans un marché de libre concurrence. Cela signifie que l'*idée même de justice est référée à un rapport de forces inégales* et que sa définition résultera de la détermination volontaire du plus fort. C'est de là que découlera aussi la définition de la *liberté* et de ses contenus : la liberté par excellence, ce sera celle de concurrence. Or, dans son exercice, cette liberté de concurrence est toujours l'expression de la volonté de la seule partie pouvant dire *oui* ou *non.* La phraséologie sur les droits de l'homme et sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes n'interviendra ici que comme une « feuille de vigne » dissimulant la réalité de rapports de force inégaux (39 d, 33).

Les rapports internationaux inégaux reflètent donc des rapports inégaux que la loi positive sanctionne à l'intérieur des nations. Ici aussi, la loi sera appelée à régler le bon fonctionnement du marché. Elle ne sera pas d'abord attentive aux droits de tous les hommes, à leurs besoins les plus élémentaires.

F. POUR L'ÉGLISE : UNE MYSTIFICATION À DÉNONCER

1. Une des tâches prophétiques qui, à notre avis, s'imposent aujourd'hui à l'Église, consiste à *dénoncer cette mystification.* Car,

sous couvert d'exalter la liberté et l'initiative, cette idéologie signale la *mort de la liberté humaine* – la mort de l'homme. Dans sa fameuse dialectique du maître et de l'esclave, Hegel a montré que l'homme consommateur devient esclave des choses qu'il consomme. Il ajoutait que, par ce biais, l'esclave producteur de biens offerts à la consommation du maître finit par devenir maître du maître. Dans la société contemporaine, le maître est esclave : à mesure qu'il consomme, c'est-à-dire qu'il détruit, le maître est de plus en plus esclave de ses besoins et de ses désirs (28 bc, 29 a). Par conséquent, il éprouve le pauvre comme une menace d'autant plus grande que sont en jeu des biens de plus en plus nombreux, de plus en plus diversifiés et qui, surtout, finissent par être ressentis par le maître comme des appendices d'un *moi* en perpétuelle expansion.

2. Dans ce processus d'expansion égolâtrique du maître, le pauvre – individu ou peuple – est admis à intervenir *pour autant* qu'il produise pour le maître et qu'il reste aliéné de ce qu'il produit. Il ne peut donc pas bénéficier du processus d'expansion dont il est pourtant l'agent principal.

C'est donc trop peu de dire que la possibilité technique de résoudre des problèmes de base, comme la faim, n'intéresse pas le maître ; celui-ci *a intérêt à empêcher* que ces problèmes soient résolus à échelle universelle. C'est là encore une exigence de la logique du marché qui pousse aussi le maître à limiter strictement l'*aide à la portion congrue*. C'est en outre cette même logique qui incite le maître à n'appliquer l'aide que là où elle est assortie de l'assurance que, sous une forme ou l'autre, cette aide retournera, intérêts à la clé, à ceux qui l'auront fournie (28 a).

3. Ainsi faut-il que le maître n'admette au circuit de production qu'un nombre strictement *contingenté* de pauvres, en les gardant *à la lisière* de la consommation. Car si le pauvre était admis à consommer au-delà d'un certain seuil, il progresserait dans la conscience de sa dignité. Quant aux pauvres inutiles, il faudra peser sur eux et entretenir en eux un climat d'insécurité vitale. Il faudra les amener à consentir à leur propre servitude. Cette servitude leur sera imposée de fait par la violence dont ils sont victimes et qui s'exerce sur eux à travers les structures, et par la violence médicale, qui les privera de la seule possibilité qu'ils auraient de progresser dans la conscience de leur dignité : celle d'engendrer, celle de devenir co-créateurs d'un autre être humain dont ils se sentiraient responsables. En cette année où nous fêtons le centenaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil,

force est donc de constater que des formes sophistiquées d'esclavage continuent à exister de par le monde [10].

4. Si, pour l'essentiel, on souscrit aux propos peut-être déconcertants que nous venons de tenir, on ne tarde pas à percevoir d'autres tâches qui attendent l'Église. Bornons-nous à signaler quelques pistes qui pourraient être explorées.

a. Il serait intéressant d'envisager l'idéologie du marché comme un *nouveau naturalisme* s'inscrivant dans la tradition stoïcienne de l'*ordre du monde* (cf. 34 a) : le monde a ses forces, et ces forces leurs lois. Il faut accepter les unes et les autres, et y conformer sa conduite. La justice consiste pour chacun à jouer le rôle que le destin lui a attribué. L'intervention du législateur consiste à rétablir l'ordre cosmique perturbé par les hommes.

Il serait utile, et d'ailleurs aisé, de montrer que cette vision du monde et de la place de l'homme dans l'univers est profondément *matérialiste*, et que son paganisme la rend incompatible avec le christianisme. Notons dès à présent que l'idéologie de l'État, telle qu'elle s'est développée dans le communisme soviétique, s'enracine dans la même cosmovision.

b. Face à cette conception *néo-païenne* du monde, il nous appartient de reprendre l'enseignement de l'Église sur la *création*, dans laquelle la position de l'homme est centrale. L'homme s'enracine dans la création et en émerge ; il y est hôte *et* acteur. En tant que personne, douée d'intelligence et de volonté libre, il est image d'un Dieu providentet aimant, qui appelle chacun à une destinée éternelle (29 b, 31 f, 36 f, 48 ab).

Il faut donc souligner à ce sujet les raisons philosophiques et théologiques pour lesquelles l'idéologie libérale, avec sa logique du marché, est inacceptable. Elle renverse l'ordre voulu par Dieu : primauté de l'homme sur les choses. Elle subordonne les droits de l'homme, universels, à la production de biens matériels pour certains privilégiés. Elle repose sur un fatalisme réduisant l'homme à être le jouet d'une destinée dont il n'est que l'objet.

Face à ces thèses inacceptables, il faut réaffirmer : le droit de tout homme à la vie et à l'intégrité physique, à la vie dans la dignité et la liberté ; la nécessité, pour la loi positive, de promouvoir les droits

10. Voir M. LENGELLÉ, *L'esclavage*, coll. « Que sais-je ? », 667, Paris, PUF, 1962. Dans la société antique, l'auteur distingue l'esclavage symbiotique (l'esclave familier et producteur) de l'esclavage parasitaire (l'esclave de condition infra-humaine). L'intérêt de cette distinction n'est pas purement historique.

inaliénables de *chaque* homme, c'est-à-dire l'idée d'*universalité* (33 ae ; 42 e) ; l'obligation, pour le pouvoir politique, de s'appliquer à la promotion du bien commun (10 e, 38 f, 39 d).

c. En résumé, faire écho à l'intention profonde de *Sollicitudo rei socialis,* cela pourrait se traduire par l'analyse critique de l'idée de marché et des constructions juridiques et politiques que cette idée inspire.

L'examen rapide auquel nous venons de procéder a mis en lumière que le sous-développement du Tiers Monde et le mal-développement des pays occidentaux sont deux avatars d'une conception perverse de la logique du marché. Cette conception du marché inspire toute une idéologie qui, dans ses versions complémentaires, constitue *le point de blocage* de toute la conception occidentale du développement.

G. LE MARXISME-LÉNINISME ET LE PSEUDO-DÉVELOPPEMENT

1. Pour des raisons qu'il est facile de comprendre, nous serons beaucoup plus bref à ce propos. En milieu chrétien, on a étudié le marxisme-léninisme plus que les problèmes inhérents au modèle occidental du développement. Par ailleurs, ce courant mérite des critiques sévères, qui portent sur ses fondement théoriques — le « matérialisme scientifique, historique et dialectique » — ou sur ses réalisations pratiques — le goulag, la tutelle exercée sur les pays de l'Est, etc. (cf. 20 e, 21 b, 41 g). Bref, les réserves qu'il appelle sont aisément perceptibles à la conscience chrétienne, ce qui est moins évidemment le cas pour l'idéologie libérale avec sa logique de marché.

Nous voudrions toutefois attirer l'attention sur quelques points qui réclament un examen plus précis.

2. Tout d'abord, dans la conception marxiste de la lutte des classes, nous retrouvons l'idée des rapports de forces, déjà rencontrée à propos de la logique du marché. En 1789 les bourgeois avaient raison parce qu'ils étaient les plus forts ; les prolétaires auront raison parce qu'en vertu d'une nécessité de l'histoire ils deviendront les plus forts. *La justice de la cause se fonde dans la force.*

Pour faire triompher leur cause, les prolétaires doivent prendre conscience de leur appartenance à une classe ; à cette conscience ils accéderont grâce à l'action d'un Parti guidé par la doctrine scientifique du marxisme-léninisme. Éclairés, organisés et unis, ces prolétaires pourront s'engager dans la lutte, nécessairement victorieuse, contre le capitalisme bourgeois.

Ce projet révolutionnaire comportait l'élimination de l'État. L'histoire, à laquelle s'est adaptée la doctrine « scientifique » marxiste-léniniste, a montré au contraire que, pour s'imposer et durer, le communisme devait nécessairement compter sur un *État fort,* promis à l'expansion (36 a, 37 c, 39 dh). Sous ce rapport, le marxisme-léninisme a repris l'idée hégélienne selon laquelle la société politique, dans sa genèse comme dans son à-venir, a ses lois nécessaires, qui sont celles de la Raison. La sagesse recommande à l'homme de consentir librement à cette nécessité, à défaut de quoi la coercition par la violence sera « légitime ».

3. Une fois de plus apparaît ici une construction idéologique. L'idéologie du marché apparaissait comme une tentative visant à légitimer la pratique de la libre concurrence. L'idéologie soviétique, elle, procède en quelque sorte de manière inverse. On pose au principe une construction parée, dit-on, de tous les prestiges de la rationalité scientifique. Et de ces a priori *on déduit* ce que sera nécessairement la société de demain. Il appartient aux individus de coopérer à l'avènement inéluctable de cette société radieuse.

On remarquera que, dans le cas que nous examinons ici, l'idéologie « justificatrice » *investit les intelligences et les volontés* (10 b, 20 def, 36 a). C'est l'idéologie du *pseudo-développement,* du développement-mensonger. Le Parti, dépositaire d'une idéologie scientifique, dit ce que les hommes doivent penser, ce que les hommes doivent vouloir. Les hommes sont dispensés de tout effort de jugement personnel et de tout projet dont ils assumeraient la responsabilité. Le non-consentement à ce schéma idéologique est signe d'aliénation mentale, et mérite donc d'être traité comme un cas de *folie ordinaire.* Le droit, ici encore, sera un appendice de l'idéologie, et n'aura qu'un rapport épiphénoménal avec le souci de justice et de promotion des droits de l'homme. La loi sera au service de l'État et de son administration, non des personnes.

III. - Conclusion : libération et solidarité

1. L'examen que nous avons proposé a révélé la présence d'un *néo-paganisme* s'inscrivant au cœur même de la tradition libérale. La sensibilité à ce néo-paganisme sournois est nouvelle, et son éveil a pu être retardé par l'évidence du néo-paganisme déclaré qui s'exprime dans le communisme marxiste-léniniste. Ainsi, en ultime analyse, les **problèmes de morale sociale doivent être envisagés dans leur cor-**

rélation avec l'*athéisme pratique*. Ils donnent la mesure de la désolation de l'homme sans Dieu (42).

2. Les interpellations qui nous viennent du monde, et que les sciences humaines nous permettent de mieux cerner, portent non seulement sur la justice dans les rapports entre les hommes, mais aussi sur la justice dans les rapports de l'homme à Dieu. La qualité de nos relations à autrui rejaillit sur la qualité de notre relation à Dieu ; et la qualité de notre relation à Dieu rejaillit sur la qualité de notre relation à autrui. Les deux commandements sont indissociables, et le second est semblable au premier (cf. *Mt 22*, 36-39). La division opérée par le péché a un double versant : il sépare l'homme de Dieu ; il sépare l'homme de son semblable. Plus perfide, s'il se peut, que l'athéisme théorique, l'athéisme pratique aliène l'homme, lui aussi ; il l'aliène de Dieu, de son semblable, de lui-même. Dans le cadre de la nouvelle évangélisation, il nous appartient de montrer *comment la pratique chrétienne délivre l'homme de cette triple déréliction.*

3. Il faut donc proclamer le grand dessein de Dieu sur l'homme. Unité de corps et d'âme, l'homme est image de Dieu en tant que personne, dotée d'intelligence et de volonté libre. Et cette participation à la vie divine est le fondement de notre *fraternité* et donc de toute *solidarité*. C'est pourquoi nous dénonçons l'imposture des fraternités sans père. Bien plus, nous proclamons que, dans le monde où il est situé, l'homme n'apparaît pas simplement comme un hôte, mais comme un gérant, comme un gestionnaire et même, pour ainsi dire, comme un *co-auteur*, en ce sens que Dieu l'a associé à sa création. Cependant, cet homme, que Dieu a constitué partenaire dans la création continuée, est aussi un *pécheur*, à qui le salut est offert en Jésus-Christ, à qui Jésus-Christ propose de vivre en paix avec Dieu et avec ses semblables. Or dès qu'il accueille, joyeux, l'appel à devenir un *homme nouveau* (*Ep 4*, 24), l'homme est associé au grand dessein salvifique de Jésus. Bref, *l'homme est appelé à être personnellement associé à l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu.* Voilà ce que *Sollicitudo rei socialis* nous invite à proclamer.

4. Depuis la publication de *Populorum progressio* en 1967, une évolution très importante s'est produite dans la perception des problèmes de développement. Le phénomène totalitaire apparaît comme une menace provenant autant du *mal-développement* de l'Ouest que du *pseudo-développement* de l'Est. De cette situation, qui a son siège dans les pays du Nord, les pays du Sud sont les premiers à

faire les frais. Or tant le mal-développement que le pseudo-développement sont sous-tendus chacun de son côté par une idéologie dominante qui s'attaque au *moi,* à la personne, dans son intégrité et dans son intégration. Actuellement, nous sommes sensibles surtout aux problèmes soulevés par l'idéologie marxiste-léniniste, et certes notre vigilance doit rester intacte. Mais cette vigilance doit s'exercer tout autant à l'égard de la dérive totalitaire dont est grosse l'idéologie libérale, avec sa logique du marché.

En proclamant que le problème du développement est avant tout un problème moral, l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* indique mieux, si l'on ose dire, que ne l'ont fait les déclarations magistérielles antérieures, qu'une issue se profile, parce que c'est le *moi* qui est en cause. L'encyclique affirme en effet la centralité du péché. C'est du *moi* pécheur que procèdent les idéologies mensongères qui conduisent à l'exploitation, aux impérialismes, mais plus radicalement encore à la « servitude volontaire », à la mutilation physique, psychologique et spirituelle de ceux à qui ces idéologies sont proposées.

5. Tant aux producteurs d'idéologies qu'à ceux qui consomment celles-ci, Jean-Paul II propose un « remède », la voie du salut. Ce remède, c'est l'accueil de la *vérité* sur l'homme, sur sa qualité d'image de Dieu, sur sa condition de fils dans le Fils, sur le sens temporel et éternel de son action. Ce remède, c'est aussi l'accueil de l'interdépendance, élevée « au rang de *catégorie morale.* Quand l'interdépendance est ainsi reconnue, la réponse correspondante, comme attitude morale et sociale et comme ' vertu ', est la *solidarité* » (38 f), dans laquelle Jean-Paul II voit le chemin de la paix et du développement (39 h). Or le point d'ancrage de cette solidarité, c'est la relation personnelle de tout homme à Dieu. L'acte de foi est l'acte-sommet de la liberté humaine ; et c'est pourquoi il est, en dernière instance, le sol où s'enracine toute libération authentique (cf. 15 e, 32 c, 33 f, 42 e).

Jean-Paul II fait donc pièce aux mystifications idéologiques, en convoquant l'Église à s'engager — du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest — dans la « nouvelle évangélisation ». Au cœur de celle-ci apparaît la doctrine sociale de l'Église, objet, hélas, de tant de diatribes de la part de certains esprits grincheux. Jean-Paul II confirme les lettres de noblesse que cette doctrine avait reçues de Léon XIII. Avec elle, explique le Saint-Père, l'Église dispose de l'instrument par excellence (41 efg) indispensable à la dénonciation, à l'annonce, à la proclamation (cf. 41 i). Grâce à elle, l'Église peut

redire à l'homme pourquoi, en ultime analyse, il doit, dans notre monde, s'obstiner à aimer, à agir et à espérer.

B-1348 Louvain-la-Neuve
Voie du Roman Pays, 31

Michel SCHOOYANS
Professeur à l'Université catholique de Louvain

Sommaire. — L'encyclique *Sollicitudo* n'est pas une simple mise à jour de *Populorum progressio*. Elle porte à son accomplissement l'intention de Paul VI : elle redéfinit le rapport de l'Église au monde. Théologiquement, on ne saurait penser le monde en marge d'une référence au péché personnel et aux « structures de péché ». Le développement n'est pas réductible à ce qu'en peuvent dire les sciences humaines, en particulier l'économie ; il est d'abord et essentiellement un problème moral. C'est par là que Jean-Paul II retrouve les ultimes raisons d'agir et d'espérer : le salut offert par Jésus inclut l'invitation adressée à l'homme de coopérer dès à présent à l'avènement du Règne. L'auteur « teste » la fécondité de l'encyclique en examinant les deux grands clivages qui divisent le monde et en montrant que l'enseignement social de l'Église est l'antidote des dérives totalitaires menaçantes.