Zeitschrift: Revue économique et sociale : bulletin de la Société d'Etudes Economiques et Sociales

Herausgeber: Société d'Etudes Economiques et Sociales

Band: 27 (1969)

Heft: 4

Artikel: Réflexions sur la doctrine chrétienne-sociale : l'église, la théologie et l'éthique de l'économie

Autor: Ruh, Hans

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-136481

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Réflexions sur la doctrine chrétienne-sociale: l'Eglise, la Théologie et l'Ethique de l'Economie

Hans Ruh, pasteur,*
Berne

I. INTRODUCTION

L'impression que, dans le domaine de l'économie, il s'agit de « biens » et non de l'homme, ne peut résulter que d'une considération superficielle. S'il est incontestable et évident que les sciences économiques se préoccupent de questions concernant la monnaie, le sol, les matières premières, la production, etc., cela représente cependant le seul aspect technique du problème. En définitive il s'agit malgré tout, en économie, des relations entre les hommes, relations qui se traduisent, bien sûr, par l'intermédiaire de l'argent et des biens. Dès lors, il paraît clair que l'Eglise [1] et sa théologie ne peuvent que faire preuve d'un intérêt extrême à l'égard de tout ce qui touche ce problème. Une déclaration tirée de l'épilogue de la conférence *Eglise et Société* caractérise brièvement la problématique en question par ces mots: « Nous sommes convaincus que l'économie est au service de l'homme, et non l'homme au service du système économique » [2].

Or, en ce qui concerne l'Eglise catholique-romaine, et à plus forte raison les Eglises protestantes, il est impossible de formuler une doctrine constituant en quelque sorte un système économique homogène. Et cela pour diverses raisons.

En premier lieu, les tentatives que fait l'Eglise pour élucider les questions économiques en sont encore à leur stade initial, pour autant qu'il s'agit d'autre chose que de postuler des principes généraux. Pour l'instant, il s'agit de défricher le terrain plutôt que de formuler des conceptions valables. En deuxième lieu, toute autorité doctrinale fait défaut dans le protestantisme, de sorte qu'il est impossible d'arrêter quelque chose comme une doctrine générale et institutionnelle, soit en matière d'économie, soit en matière de dogmatique. Si la conjoncture est quelque peu différente du côté catholique-romain, la tendance à recourir de moins en moins aux principes dogmatiques valables une fois pour toutes, pour en arriver à des décisions relatives à chaque question spécifique, a entraîné une relativisation des conceptions

---

* Traduction de Mme L. Jeanneret, Bôle.

[1] Dans la suite, le terme d'Eglise paraîtra au singulier lorsqu'il est compris comme une donnée générale, au-delà des considérations confessionnelles.

[2] *Appell an die Kirchen der Welt*, éd. par le Conseil œcuménique des Eglises, Stuttgart 1967, p. 115.

générales, surtout en matière d'éthique sociale [1], sans parler du problème que pose de toute manière aujourd'hui la question de l'autorité dans l'Eglise romaine. En troisième lieu, force nous est de souligner que la conscience ecclésiale générale est encore loin de soutenir la théologie dans son effort de prendre les questions économiques au sérieux, et de s'intéresser aux motivations de cette attitude. A l'intérieur des Eglises elles-mêmes, on conteste souvent à la théologie le droit de se préoccuper des questions politiques et économiques. L'engagement à propos d'une éthique de l'économie est controversé dans bien des Eglises. Ici encore, nous sommes donc dans l'impossibilité de formuler des conceptions ecclésiales et théologiques représentatives. En quatrième lieu, les Eglises, dans la mesure où leur pensée relative à une éthique de l'économie évolue, en arrivent toujours plus nettement à une compréhension d'elles-mêmes qui nie directement le postulat d'un message doctrinal qu'il leur appartiendrait de proclamer. Car elles reconnaissent que l'Eglise devra sans cesse reviser sa doctrine, étant donné qu'elle est liée à son Seigneur qui la conduira dans le chemin qu'Il prévoit pour elle. Voilà qui fait de l'Eglise un organisme non doctrinal, peut-être dans un certain sens peu sûr, avec tous les avantages et les désavantages que cela comporte pour les autres partenaires au sein de la société pluraliste.

II LES BOULEVERSEMENTS ACTUELS - UNE PROVOCATION POUR L'ÉGLISE

Sans aucun doute, l'Eglise se consacre aujourd'hui dans une mesure infiniment plus grande qu'autrefois aux problèmes politiques, sociaux et économiques, et considère que sa responsabilité dans ce domaine est partie intégrante de sa mission centrale. Toutefois, nous ne devrions pas perdre de vue le fait que dès les débuts de l'Eglise chrétienne, le message de celle-ci a toujours eu, inconsciemment ou consciemment, des implications sociales, voire économiques. Les démêlés qui opposaient au Moyen Age les papes aux empereurs en font foi, tout comme les conceptions dont faisaient preuve les réformateurs, à savoir Luther (dans sa doctrine des deux règnes), Calvin [2] et Zwingli [3].

En outre, nous ne devrions pas oublier les mouvements révolutionnaires sociaux qu'ont connus, dans les siècles antérieurs au nôtre, les milieux anglo-saxons et, plus tard, ceux de l'Eglise orthodoxe russe [4]. Cependant, Arthur Rich a sans doute rai-

---

[1] Cf. *S. Herder-Korrespondenz*, éd. par Karlheinz Schmidthüs, Freiburg i/Breisgau, cahier 5, mai 1967, p. 204.

[2] A. Biéler l'a sans cesse souligné; cf. p. ex. *Calvin, Prophète de l'Ere industrielle*, Débats 3, Genève 1964.

[3] Cf. surtout G. W. Locher: *Kirchliche Zeitfragen*, Die evangelische Stellung der Reformatoren zum öffentlichen Leben, Zurich 1950, et, du même auteur, *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*, Zurich/Stuttgart 1962, p. 30.

[4] Pour l'ensemble du problème, cf. Max Weber: *Die protestantische Ethik*, éd. maintenant sous la forme du *Siebenstern-Taschenbuch* 53/54, par Johannes Winckelmann, Munich 1965, et la théorie sur la genèse du capitalisme que contient cet ouvrage.

son en pensant que l'ancienne éthique sociale de l'Eglise a compté en général avec des lois suprahistoriques et stables, dont elle voyait les bases soit dans le droit naturel soit dans la volonté créatrice et conservatrice de Dieu. L'éthique sociale moderne a une conception fondamentalement différente.

Nous avons donc à nous demander en premier lieu pour quel motif l'Eglise d'aujourd'hui et sa théologie prennent au sérieux de façon toute neuve les problèmes sociaux et économiques.

On reconnaît généralement que depuis la Première Guerre mondiale, l'histoire de l'Eglise, puis du monde entier, s'est mise en mouvement de manière insolite et frappante. La stabilité relative qui caractérisait l'économie, la politique et la société des siècles précédents, a fait place à une situation mouvante, déterminée dans une large mesure par des transformations incisives, des bouleversements et des mutations. Les deux guerres mondiales y ont joué un rôle décisif. On pourrait aussi évoquer les crises économiques, sociales et politiques des années vingt et trente, en Europe puis aux Etats-Unis, le phénomène du chômage massif par exemple. Il faudra mentionner la rupture qu'a opérée en 1917, au sein de l'histoire mondiale, la révolution communiste en Union soviétique. A travers tous ces éléments, et formant en quelque sorte leur toile de fond, l'évolution technique et industrielle, dont l'accroissement ne cesse de s'accélérer, reste un facteur extrêmement opérant. Le début du mouvement de libération des peuples colonisés, mouvement dont l'extension s'est sans cesse accrue depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, a donné lieu à son tour à une optique nouvelle. Dans ce contexte, il faut encore faire mention du fait que le monde a pris conscience de l'appauvrissement des pays en voie de développement, qui devient toujours plus nettement un facteur décisif de l'évolution économique générale. Il convient enfin de ne pas oublier la connaissance toujours plus profonde que nous avons de la menace que constitue l'armement des grandes puissances, qui dépasse qualitativement et quantitativement tout ce que nous avons connu autrefois, compte tenu surtout de la potentialité apocalyptique des bombes A et H.

Toute cette évolution de la société a soulevé des questions que l'Eglise ne saurait comprendre autrement que comme une provocation inouïe, interpellant les Eglises elles-mêmes, leur posant la question de la mission qui doit être la leur dans ce monde bouleversé.

En envisageant l'évolution théologique ne serait-ce que superficiellement, on se rend compte qu'il existe un rapport étroit entre l'évolution sociale et celle de l'Eglise et de sa théologie. Or, il ne fait pas de doute que ce rapport ne saurait être compris dans le seul sens d'une influence que l'évolution sociale exercerait sur l'Eglise et sa doctrine. Il convient plutôt de considérer ce rapport de façon dialectique, à savoir sous la forme de corrélations et d'influences réciproques. Avec Karl Barth, nous sommes en droit de voir un phénomène étonnant dans le fait qu'au vingtième siècle, l'Eglise s'est tournée intensivement vers les questions sociales, alors que depuis

la Renaissance, son importance sociale est allée en diminuant dans un processus lent et continu. On aurait pu s'attendre à voir l'Eglise, en présence des grandes questions sociales actuelles, se replier plus que jamais dans une certaine intériorité, ou dans une spiritualité ecclésiastique et étrangère au monde. Or, ce qui s'est produit est le contraire: la provocation inhérente aux grands bouleversements sociaux a incité l'Eglise à s'engager activement, compte tenu de sa mission à l'égard du monde. Dans le protestantisme, nous voyons se cristalliser cette nouvelle orientation dans le socialisme religieux par exemple. La signification de ce dernier se rattache, en Suisse surtout, aux théologiens Hermann Kutter et Leonhard Ragaz. Ce qui était nouveau chez Ragaz par rapport au passé, ce fut l'espérance absolue dans le « Dieu vivant qui, dans son royaume, fait dynamiquement irruption dans le monde » [1]. Dès maintenant, le royaume de Dieu fait irruption; cela confère aux événements une qualité théologique qui appelle, impérativement, l'engagement du chrétien. Mais il y a plus que cela. Par l'établissement d'un rapport entre le royaume de Dieu et ce qui se passe dans le monde, les phénomènes transsubjectifs des événements acquièrent à leur tour une signification théologique. Le monde et ses structures, ses institutions et ses statuts sont devenus ainsi les objets particuliers de la réflexion théologique.

La grande période du *Social Gospel*, mouvement chrétien et social se manifestant au sein des Eglises, se situe dans le premier quart de notre siècle; ayant son centre de gravité dans les pays anglo-saxons, il a pris une grande importance en Europe vers les années vingt. Le *Social Gospel* était un mouvement prophétique, exprimant l'indignation et la protestation à propos de mauvaises conditions sociales; c'était un mouvement de réforme, et un appel à l'action [2]. Paul Albrecht, originaire des Etats-Unis, organisateur responsable de la conférence *Eglise et Société* qui s'est déroulée à Genève en 1966, résume ainsi les objectifs du *Social Gospel*:

1. Ce mouvement rejette la thèse qui fait en principe du péché un obstacle au progrès social.
2. Il reconnaît que Dieu lui-même est à l'œuvre dans les mouvements de protestation qui se manifestent au sein de la société.
3. Il rejette toutes les représentations atomistes et mécanistes du capitalisme et du « laisser-faire ».
4. Il exige une transformation des structures sociales, dans le but d'obtenir des conditions de vie meilleures.
5. Il reconnaît l'importance de l'Etat et de la communauté pour tous les aspects de la vie sociale.
6. Il insiste sur la solidarité entre les hommes [3].

---

[1] HANS ULRICH JÄGER: « Grundzüge der Ethik bei Leonhard Ragaz », in *Der Aufbau*, Schweizerische Wochenzeitung für Recht, Frieden und Freiheit, n° 18, Zurich 1966, p. 138.

[2] PAUL ALBRECHT: « Die Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik, » in *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, éd. par le Conseil œcuménique des Eglises, Stuttgart/Berlin, 1966, p. 14.

[3] *Ibid.*, p. 14 s.

Sur la toile de fond de la problématique sociale actuelle, ces postulats ont une résonance étrangement moderne. Plus d'une idée du *Social Gospel* n'est sans doute pleinement prise en considération que maintenant, par le fait de la nouvelle attitude dont l'Eglise fait preuve à l'égard de la société.

Si la première grande conférence œcuménique, qui s'est préoccupée de questions sociales, a eu lieu en 1925, ce n'est pas par hasard. J'entends la conférence de Stockholm, à laquelle l'Eglise catholique-romaine n'a, bien sûr, pas encore participé.

Dans la période qui a précédé la Seconde Guerre mondiale, l'Eglise s'est tournée vers la société avec une insistance nouvelle, encore qu'à cette époque, les questions politiques l'emportaient sur les problèmes œcuméniques ou sociaux. Les affrontements entre l'Eglise et l'Etat en Allemagne, au cours du combat qu'on a qualifié de *Kirchenkampf*, opposant l'Eglise confessante à l'Etat national-socialiste et à l'Eglise endoctrinée par lui, ont développé, au sein de l'Eglise et des milieux théologiques, le sens des responsabilités politiques et sociales. Les postulats essentiels d'un théologien comme Dietrich Bonhœffer ne sont pleinement compréhensibles que dans ce contexte. Ici, la responsabilité que porte l'Eglise à l'égard de la société, responsabilité dont elle ne saurait se départir, se concrétise dans des formules telles que « l'Eglise pour le monde », « la royauté de Jésus-Christ », « le ministère de vigilance qui incombe à l'Eglise », et « la mission de l'Eglise à l'égard de la vie publique ».

La conférence œcuménique d'Oxford en 1937 donne une idée de l'approfondissement de ces questions qui a lieu à cette époque.

Après la Seconde Guerre mondiale, la propension à la responsabilité dans le domaine public s'accentuait dans la même mesure: les contacts et les expériences qui avaient eu lieu au cours de la guerre ont favorisé la genèse de la première assemblée plénière du Conseil œcuménique des Eglises à Amsterdam en 1948, où les questions politiques étaient mises au premier plan. Cette évolution devait atteindre son point culminant lors de la conférence *Eglise et Société*, déjà mentionnée, qui s'est déroulée en 1966 et au cours de laquelle les questions économiques occupaient nettement une place prépondérante, surtout eu égard à la problématique du tiers monde.

Une tentative d'établir le bilan de cette évolution aboutirait aux constatations suivantes: l'Eglise et la théologie voient dans leur mission sociale une des tâches centrales de l'Eglise. Divers points de départ conduisent, à peu de chose près, au même but: certains partent du rapport entre le royaume de Dieu et les événements du monde (Ragaz p. ex.), d'autres de l'espérance que Jésus-Christ comporte pour le monde, du commandement de l'amour du prochain et de la réalité de la réconciliation du monde en Jésus-Christ, d'autres encore de la seigneurie du Christ sur le monde, et d'autres enfin de la révolution permanente qui se déroule en Christ pour le monde.

Il va sans dire que les phénomènes auxquels nous avons attribué une influence décisive sur la pensée de la théologie protestante n'ont pas manqué d'influencer *la théologie de l'Eglise catholique-romaine* à son tour. Des documents officiels significatifs témoignent d'un engagement nouveau de cette Eglise à l'égard des problèmes du monde et de la société. En premier lieu, il convient de mentionner les Encycliques *Mater et Magistra* et *Pacem in Terris* du pape Jean XXIII, *Populorum Progressio* du pape Paul VI, et surtout le texte fondamental, élaboré au cours du deuxième Concile du Vatican, qui s'intitule *Gaudium et Spes.*

Nous avons affirmé que si en économie il s'agit sans doute, sur le plan technique, de la production des biens, etc., il en va, en fin de compte, des relations entre les hommes. Par conséquent, le texte conciliaire *Gaudium et Spes* revêt une signification essentielle pour notre problème. Car c'est *l'homme* qui se tient au centre de ce texte [1]. Charles Mœller, observateur catholique à la conférence *Eglise et Société*, a mentionné, dans un exposé historique magistral, une série d'éléments particulièrement significatifs des préoccupations et des préalables de *Gaudium et Spes.* Il commence par la « pensée séculière du Moyen Age finissant », pour évoquer ensuite brièvement l'humanisme de la Renaissance. Les découvertes de la psychologie des profondeurs, des sciences naturelles et de la sociologie ont sans cesse révélé de nouveaux aspects du phénomène humain. L'existentialisme et le marxisme ont ceci en commun que le sujet « homme » y est traité de manière toute neuve.

Outre la genèse du mouvement œcuménique moderne, Mœller cite une série de documents catholiques officiels, dont un regard jeté en arrière révèle la contribution essentielle qu'ils ont apportée à l'évolution qui a abouti au texte de *Gaudium et Spes*: entre autres, il mentionne *Rerum Novarum* de Léon XIII et les Encycliques missionnaires de Benoît XV, sans oublier les courants progressistes dans le catholicisme français [2].

Comme nous l'avons indiqué, le sujet « homme » constitue le centre absolu de *Gaudium et Spes.* Les premiers chapitres contiennent une anthropologie fondée sur la Bible; le même sujet est traité dans la suite sous l'aspect de la dignité de la personne humaine; à cette occasion, la relation entre l'homme et l'économie est définie de manière non équivoque: « Dans la vie économique et sociale, la dignité de la personne humaine et sa vocation globale, ainsi que le bien-être de toute la société, doivent être honorés et favorisés. Car l'homme est l'origine, le centre et le but de la vie économique et sociale dans son ensemble » [3].

---

[1] Cf. pour la suite CHARLES MŒLLER: *Das Mitsein der Kirche in der modernen Welt*, Conférence (inédite), présentée lors de la conférence *Eglise et Société*, Genève, juillet 1966 (se trouve au Conseil œcuménique des Eglises, Genève).

[2] Cf. *Die Avantgarde der Kirche*, éd. par Jean-Marie Domenach et Robert de Montvalon, Olten 1968.

[3] Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute*, deuxième Concile œcuménique du Vatican, Lucerne/Munich 1966, § 63.

Dans la suite, des constatations de principe concernant la vie économique sont formulées. En voici un aperçu: « Le progrès économique au service de l'homme » [1]. « Le contrôle de l'homme sur le progrès économique » [2]. « L'élimination des différences économiques et sociales excessives » [3]. « Le travail et la forme qu'il faudra lui donner; les loisirs » [4]. « Coresponsabilité et participation, en ce qui concerne les entreprises et toute la constitutions économique — les conflits du travail » [5]. « Les biens terrestres sont destinés à tous les hommes » [6]. « Les investissements et le système monétaire » [7]. « L'accès à la propriété et à la fortune privées; la grande propriété agricole » [8].

En résumé, cela signifie que l'Eglise catholique, tout comme les Eglises protestantes, a compris les bouleversements de notre temps comme une provocation, l'engageant à se préoccuper d'une façon toute nouvelle des questions concernant la société et l'économie.

III RÉFLEXIONS SUR LA MÉTHODE D'UNE ETHIQUE CHRÉTIENNE DE L'ÉCONOMIE

Nous sommes arrivés au point où nous pouvons nous interroger sur la *méthode* qu'adoptera la théologie ou l'éthique sociale lorsqu'il s'agit de traiter concrètement des questions économiques. C'est le problème difficile de savoir comment nous pouvons parvenir, en partant des déclarations fondamentales de l'Ecriture sainte, à établir des critères, des principes ou des maximes nous permettant d'étudier la problématique de l'économie de façon conforme à la réalité. Il s'agit de sauter, à partir de la théologie, dans le domaine de l'économie. A ce sujet, nous constaterons que l'éthique sociale protestante en particulier, mais jusqu'à un certain point celle de l'Eglise catholique également, partent de moins en moins de la conception d'un Etat chrétien, d'une société chrétienne ou d'une économie chrétienne [9].

Hartmut Weber, par exemple, voit un chemin conduisant de la théologie à l'éthique économique dans l'élaboration de certains *critères relatifs à l'éthique économique* sur une base théologique. Des critères de ce genre doivent obéir à certaines conditions. Ils doivent:

« — être fondés théologiquement, sans pour autant favoriser la formation d'une idéologie en établissant un dogme de la faute, ce qui peut arriver lorsqu'un des cri-

[1] *Ibid.*, § 64.
[2] *Ibid.*, § 65.
[3] *Ibid.*, § 66.
[4] *Ibid.*, § 67.
[5] *Ibid.*, § 68.
[6] *Ibid.*, § 69.
[7] *Ibid.*, § 70.
[8] *Ibid.*, § 71.
[9] Cf. cependant ce que dit le PAPE PAUL VI, dans « Über die Voraussetzungen einer christlichen Wirtschaft », in *Herder-Korrespondenz*, cahier 11. août 1964, p. 531 ss.

tères, celui du maintien de l'ordre, celui de la liberté ou celui de la justice par exemple, prend le pas sur les autres;

» — être ouverts aux résultats d'une analyse économique et sociale scientifique et objective;

» — être ouverts aux problèmes qui se présentent dans les conceptions relatives à la politique économique, et dans les systèmes économiques » [1].

Puis Hartmut Weber cite trois critères de ce genre, à savoir: « Epanouissement, participation responsable, solidarité » [2].

Le critère de l'épanouissement part de l'affirmation biblique fondamentale que le monde est la création de Dieu, et surtout de l'injonction qui s'y rattache: « Soumettez la terre! » (Gen. 1 : 28) [3]. « Epanouissement » signifie « qu'il faut développer les capacités que Dieu a accordées à l'homme » [4].

La doctrine sociale catholique actuelle argumente de manière semblable: « Selon le plan de Dieu, chaque homme est appelé à se développer » [5]. Si H. Weber assigne incessamment des limites à un épanouissement inconditionné (p. ex. dans le sens d'un individualisme libéral manchestérien), limites imposées par le commandement biblique de l'amour du prochain [6], nous trouvons aussitôt le passage correspondant dans l'Encyclique mentionnée: « Ce développement ne saurait être conditionné par le seul bon plaisir de l'homme » [7].

Le critère de la participation responsable, eu égard par exemple à la déclaration réformée de l'homme *cooperator Dei*, concerne la participation responsable « aux événements politiques, sociaux et économiques » [8]. La participation de l'individu est *responsable* à condition de s'inscrire dans les intérêts de la collectivité. Le critère de la *solidarité*, se fondant par exemple sur le Dieu d'amour, énonce qu'une économie politique doit être conçue de manière à permettre à toutes les couches de la population d'avoir leur juste part, et à tenir compte des faibles.

Les « axiomes intermédiaires » représentent une autre forme de l'effort qui consiste à établir le rapport entre les déclarations théologiques de base et le domaine économique. Ces axiomes sont la tentative « de déterminer de quelle manière la foi chrétienne devra faire ses preuves dans telle ou telle situation particulière. Ils ne sont pas contraignants une fois pour toutes, mais circonscrivent plutôt la manière de vivre qui est exigée des chrétiens dans une période et dans une situation déterminées » [9].

---

[1] HARTMUT WEBER: « Wirtschaftsethik und Wirtschaftspolitik », in *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*, éd. par Heinz-Dietrich Wendland. Göttingue 1969, p. 122.

[2] *Ibid.*, p. 125.

[3] *Ibid.*, p. 123.

[4] *Ibid.*, p. 125.

[5] Encyclique de sa Sainteté Paul VI, *Populorum Progressio*, Rome 1967, § 15.

[6] HARTMUT WEBER: « Wirtschaftstechnik und Wirtschaftspolitik », in *ibid.*, p. 126.

[7] L'Encyclique *Populorum Progressio*.

[8] HARTMUT WEBER: « Wirtschaftsethik und Wirtschaftspolitik », in *ibid.*, p. 127.

[9] J. H. OLDHAM, in W. A. VISSER'T HOOFT, J. H. OLDHAM: *Die Kirche und ihr Dienst in der Welt*, Berlin 1937, p. 200.

Depuis 1948, le concept de la « société responsable » est devenu « l'axiome intermédiaire » le plus connu. « C'était un concept à plusieurs faces, car il comprenait la responsabilité du citoyen particulier, celle de la société à l'égard de ses membres, et celle de la société pour les normes auxquelles elle est subordonnée. Il contenait, en outre, une importante substance biblique; car qu'est-ce qui est plus caractéristique de la Bible que sa conception de l'homme comme de la créature appelée à donner réponse à Dieu, créature dont les rapports avec ses semblables constituent une réponse au Créateur ? » [1]

Heinz-Dietrich Wendland, le spécialiste allemand bien connu de l'éthique sociale, s'est efforcé d'examiner le concept de la « société responsable », pour définir dans quelle mesure il est utilisable dans l'éthique sociale. Wendland établit une distinction entre une série d'éléments qu'il convient de considérer séparément.

Sous l'aspect de la *liberté* et de la *responsabilité* [2], il interprète ce concept comme une exigence selon laquelle « la liberté du citoyen de l'Etat » et « la liberté des responsables et des administrateurs des institutions particulières de la société » doit être le préalable de toutes les structures sociales [3]. Cela signifie « que toutes les institutions de la société doivent être édifiées sur la base de la liberté » [4]. Ainsi, il est devenu indéfendable par exemple « qu'une certaine classe ou une certaine élite détienne tous les leviers de commande » [5].

Sous l'aspect du *partnership* comme élément de la « société responsable » [6], Wendland postule l'établissement de certaines conventions « grâce auxquelles les membres de la société seront éduqués de manière à être capables de porter leur part de responsabilité dans la société » [7]. « Le *partnership* est la réalisation limitée, conditionnée par l'histoire, d'une société plus humaine, qui ne renonce pas pour autant au préalable de l'inégalité des positions sociales » [8]. « *La société responsable — but en fonction duquel la société est façonnée* » [9] constitue un autre aspect. Si la « société responsable » est comprise ici comme une représentation finaliste visant à une conception globale de la société, c'est de manière dialectique; plutôt que de postuler une antithèse entre l'évolution, la réforme et les transformations de détail *et* un ordre global de l'avenir, Wendland considère les deux aspects synthétiquement.

La liberté de tous les hommes limitée par un *partnership* responsable, tous deux conçus à la lumière d'un sentiment humain déterminé par l'amour chrétien, devient

---

[1] W. A. VISSER'T HOOFT: « Die Aufgabe dieser Konferenz im Rahmen des ökumenischen Sozialdenkens », in *Appell an die Kirchen der Welt*, éd. par le Conseil œcuménique des Eglises, p. 38.

[2] HEINZ-DIETRICH WENDLAND: *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft*, Gütersloh 1967, p. 99.

[3] *Ibid.*, p. 100.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, p. 103.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, p. 104.

[9] *Ibid.*, p. 105.

de cette manière la norme critique d'une représentation finaliste concernant l'ensemble de la société [1].

La conclusion des réflexions de Wendland est intitulée: *La société responsable — exigence de l'éthique sociale œcuménique.* L'auteur y montre avec insistance que si le sentiment d'humanité fondé dans l'amour et dans l'attente du royaume de Dieu n'exige pas des chrétiens un ordre social chrétien, il les oblige cependant à coopérer constamment au façonnement de la société, entre autres sous la forme d'une critique sociale. Car: « Le concept-pilote de la « société responsable »... suppose... la possibilité de modifier les structures sociales, et la nécessité de procéder constamment à des révisions critiques de celles-ci » [2].

Le Zurichois Arthur Rich, chef de file des spécialistes dans les questions d'éthique sociale, essaie de jeter un pont entre les affirmations fondamentales de la Bible et la problématique économique, à l'aide de « *maximes de décision sociale* ». Dans son livre *Christliche Existenz in der industriellen Welt* [3] il recherche des lignes directrices rendant possible une solidarité concrète dans le domaine de l'industrie. La confrontation du critère de base de la solidarité humaine, à savoir de l'amour chrétien, avec la réalité industrielle, conduit à « certaines maximes qui, si elles n'aboutissent certes pas dans leur ensemble à quelque chose comme le programme d'une ordonnance chrétienne de la société, n'en établissent pas moins des lignes directrices d'un ordre structural, ou plutôt d'une transformation de l'ordre du monde moderne du travail... » [4] Les lignes directrices de ce genre, qualifiées par Rich de « maximes de décision sociale », ont une fonction semblable à celle des « critères économiques » ou des « axiomes intermédiaires » susmentionnés. Par la suite, nous citerons les plus importantes des « maximes de décision sociale » utilisées par Rich:

1. Au service d'une vie de solidarité, « l'économie devra être organisée institutionnellement de façon à permettre une *productivité optimale*, tout en trouvant « sa limite là où commencent les droits de l'humain et de la solidarité » [5].

2. La solidarité exige un « certain degré de *sécurité sociale pour tous* », empêchant que certains tombent dans l'indigence sans qu'il y ait de leur faute, alors que d'autres vivent dans l'opulence » [6].

3. Il incombe à l'économie de « satisfaire en premier lieu aux *besoins vitaux* des hommes » [7].

4. La solidarité concrète se réalise au-delà de la liberté totale (capitalisme libéral) et de la contrainte totale (communisme totalitaire) [8]. Elle signifie plutôt la liberté de l'homme limitée par celle de son semblable.

---

[1] Cf. surtout *ibid.*, p. 108.
[2] *Ibid.*, p. 113.
[3] Arthur Rich: *Christliche Existenz in der industriellen Welt,* Zurich/Stuttgart 1964.
[4] *Ibid.*, p. 228.
[5] *Ibid.*, p. 229.
[6] *Ibid.*, p. 230.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p. 233.

5. La solidarité exige une *planification responsable* mais, « pour que la coresponsabilité en ce qui concerne les décisions économiques puisse être exercée par le plus grand nombre possible », elle devra être une « planification décentralisée » [1].

6. Puisque, sur la base de l'amour révélé en Jésus-Christ, la vie devra être déterminée par la solidarité et le *partnership* [2], le problème de la propriété devra être résolu de façon conforme à cette exigence. Dans la mesure du possible, il faut s'opposer à ce que le salarié soit totalement dépendant et défavorisé quant à la propriété et au pouvoir. La solidarité concrète exige la *participation* la plus large possible à la propriété et au pouvoir de décision.

7. La solidarité concrète exige une attitude critique vis-à-vis du problème de la rationalisation du processus de production. Si la structure du processus technique de la production, qui a tendance à traiter les hommes comme de simples accessoires de la machine, ne peut pas être modifiée, il est pourtant possible de l'humaniser. Dans ce but, on peut, par exemple, « laisser l'homme *reconquérir un espace de décision responsable* au sein du processus technique de la production » [3].

8. Une dissension existe entre l'exigence de la solidarité et le fait que la hiérarchie de l'entreprise se caractérise par un « haut » et un « bas ». Cette dissension ne peut pas sans autres être écartée par la déclaration utopique qu'il est possible de renoncer, au sein de l'entreprise, à toute structure relevant de l'autorité. Par contre, il convient d'examiner sérieusement dans quelle mesure de nouvelles formes d'entreprise, comportant par exemple la copropriété ou la codécision pour le personnel, sont à même d'atténuer cette dissension [4].

9. « Précisément lorsque la solidarité est comprise comme un partage dans un *partnership* libre et comme un libre *partnership* dans le partage, elle ne peut pas prendre fait et cause pour un ordre institutionnel de la société et de l'Etat qui — dans le sens du totalitarisme communiste, ou dans celui du « monisme » nationaliste, ou encore dans celui d'un « solidarisme chrétien » — concentre intentionnellement *le pouvoir dans la personne d'un responsable unique*, anéantissant ainsi la possibilité d'user du pouvoir de manière solidaire et communautaire » [5].

10. Le critère de la solidarité appliqué au rapport entre l'entreprise et la vie publique, doit exiger « que les grandes exploitations ne fassent pas passer l'intérêt égoïste de l'entreprise avant l'intérêt de la collectivité » [6].

Ainsi se termine notre tentative d'illustrer, à l'aide des « critères économiques » de Weber, de « l'axiome intermédiaire », de la « société responsable » et des « maximes de décision sociale » de Rich, la méthode adoptée par l'éthique chrétienne de l'économie.

---

[1] *Ibid.*, p. 233.
[2] *Ibid.*, p. 234.
[3] *Ibid.*, p. 239.
[4] *Ibid.*, p. 240 ss.
[5] *Ibid.*, p. 259.
[6] *Ibid.*, p. 260.

IV QUELQUES POINTS CAPITAUX D'UNE ETHIQUE CHRÉTIENNE DE L'ÉCONOMIE

Dans le chapitre précédent, nous avons essayé d'indiquer, au moyen de divers modèles, de quelle manière l'éthique sociale des Eglises appréhende la problématique de l'éthique économique. Le dernier chapitre donnera une sorte d'aperçu de quelques points capitaux, de quelques préoccupations et de quelques motivations de la recherche actuelle en matière d'éthique sociale. Cet aperçu sera précédé de quelques *remarques préliminaires, concernant le mode de pensée et de parole qui est celui de l'Eglise* dans le domaine social et économique.

Nous commencerons par la constatation, qu'il s'agira de corroborer par l'ensemble des recherches auxquelles nous nous livrerons ici, que la libération de l'homme pour une vie véritablement humaine, la dignité de l'homme et l'exigence absolue de la solidarité, constituent une déclaration fondamentale de la Bible, et par conséquent un postulat essentiel de la théologie ou de l'éthique sociale.

Or, l'éthique sociale de toutes les confessions affirme nettement que ce postulat ne saurait être compris ni uniquement, ni même en premier lieu, de manière individualiste. Nous aurons recours à une seule citation, bien que les exemples soient innombrables: « L'éthique sociale protestante d'aujourd'hui nous rend attentifs, à bon droit (selon Arthur Rich), au fait qu'actuellement, la relation avec autrui est liée à l'institution plus que jamais auparavant; cela signifie qu'elle passe par l'ordre institutionnel de la société, par les rôles sociaux, et par l'entremise des positions et des fonctions sociales qui sont les nôtres. D'innombrables rapports entre les hommes s'établissent en fonction de ces positions. La société actuelle représente un système gigantesque d'institutions intermédiaires qui établissent le rapport de l'homme avec son semblable. L'éthique sociale chrétienne rencontrera l'homme de la société actuelle à la seule condition de l'appréhender dans son existence institutionnelle telle que nous venons de la définir. Dans les positions et les rôles sociaux, elle aborde donc le « particulier », qui n'est justement pas que cela, parce qu'il fait partie de la structure de la société et qu'il s'acquitte de sa fonction à la place qui lui est assignée. Par conséquent, si la communauté chrétienne se préoccupe du maintien d'une existence véritablement humaine, de la liberté contre l'oppression, de la paix contre les déchirements et la guerre, elle est coresponsable (non seule responsable!) de l'ordre institutionnel de la société » [1]. Cela signifie que l'éthique sociale ne se préoccupe en définitive de rien d'autre que de l'homme. Or, elle pose le problème en fonction du discernement qu'une action *en faveur de l'homme* n'est plus possible avant tout sous la forme de l'établissement d'une relation directe d'homme à homme, mais *qu'elle devra passer par les institutions et les organismes inhérents à la structure de la société actuelle*. C'est là pour ainsi dire l'aspect technique de la motivation d'un engagement social de l'Eglise.

---

[1] HEINZ-DIETRICH WENDLAND: *Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht*, Cologne 1965, p. 88 s.

Le moment est venu de constater qu'en prenant position vis-à-vis des questions économiques, l'Eglise ne le fait pas en publiant des opinions doctrinales absolues et autoritaires en vue du projet global d'un ordre économique (si possible chrétien!). Elle conçoit sa contribution plutôt comme *une forme du témoignage évangélique* à l'intention de l'homme ou de la société, comme un service en faveur de l'homme et de la société, comme une manière d'aborder, avec d'autres groupes humains, les grandes questions sociales, comme une contribution au dialogue qui a lieu au sein de la société pluraliste; elle la conçoit en principe comme une participation positive à la discussion en matière d'éthique économique, participation qui peut revêtir des formes diverses, celle d'une critique entre autres, sans pour autant être jamais négative ou critique dans un sens absolu.

Partant de son message qui proclame la libération du péché, de la contrainte et de l'absurdité, l'Eglise veut plutôt contribuer à l'édification et au façonnement d'une communauté digne de l'homme.

L'aperçu suivant dégagera les points capitaux.

1. La libération de l'homme en vue de la solidarité et de la justice

A Solidarité et justice au niveau mondial

Celui qui, au cours des dernières années, a observé les Eglises de toutes les confessions, notamment dans notre pays, a pu constater qu'elles se préoccupent toujours davantage des questions du tiers monde. En effet, la participation de l'Eglise aux questions économiques se cristallise actuellement surtout dans ce problème. Il est vrai que l'Eglise connaît une tradition relativement ancienne en ce qui concerne l'aide aux pays en voie de développement, tradition que l'on peut observer en étudiant l'histoire des missions. Aujourd'hui, conformément aux connaissance acquises en matière de sociologie, d'économie et de politique, elle dépasse ses anciennes positions, et discute le problème de l'aide aux pays en voie de développement sur le plan du commerce international, des relations économiques équitables entre les pays en voie de développement et les pays industrialisés, etc. L'ensemble du rapport rédigé par la section I de la conférence *Eglise et Société* (Genève 1966) traite du développement économique dans une optique mondiale [1]. L'Encyclique *Populorum Progressio* à son tour est consacrée dans une large mesure à ce thème. En avril 1968, une *Conférence sur la Coopération mondiale pour le Développement* s'est tenue à Beyrouth [2]. La Fédération des Eglises protestantes, l'Eglise catholique-romaine et l'Eglise catholique-chrétienne de la Suisse, projettent pour 1970 une conférence qui se préoccupera de la stratégie d'une politique suisse du développement.

Le point central, à savoir le motif essentiel de cette « mise en route » de l'Eglise repose sur la compréhension du fait que celle-ci est appelée, entre autres, à plaider la

[1] Cf. *Appell an die Kirchen der Welt*, éd. par le Conseil œcuménique des Eglises, p. 109 ss.
[2] *Weltweite Entwicklung, Die Herausforderung an die Kirchen*, Rapport officiel, Genève 1968.

cause de l'unité et de la solidarité du monde entier, et que c'est là un élément de son message évangélique. Il est significatif que l'ancien secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, le Dr Visser't Hooft, ait donné, lors de la conférence *Eglise et Société*, au concept de « société responsable » le sens de « société mondiale responsable » [1]. L'Encyclique *Populorum Progressio* procède de façon semblable: « Le développement intégral de l'homme ne peut s'accomplir que dans un développement solidaire de l'humanité » [2]. « Le devoir de solidarité du particulier existe aussi pour les peuples » [3]. « C'est pourquoi l'Eglise doit « déclarer de manière claire et non équivoque qu'un impératif éthique se tient derrière la collaboration économique mondiale » [4]. Cela signifie que « si la politique économique et sociale actuelle ne réussit pas à freiner cette évolution (celle de l'accroissement de l'inégalité dans le monde), elle devra être fondamentalement modifiée » [5].

Nous montrerons maintenant, à l'aide des recommandations de la IVe assemblée plénière du Conseil œcuménique des Eglises, ce que cela signifie pratiquement:

« 1. Les Eglises devraient agir sur tous les partis politiques, afin qu'ils fassent du développement un des points les plus importants de leurs programmes.

» 2. Les Eglises devraient user de leur influence auprès des gouvernements des pays industrialisés, et les inciter:

» *a)* à prendre des mesures sur le plan international, qui soient en accord avec les désirs exprimés par les pays en voie de développement;

» *b)* à franchir un premier pas en augmentant chaque année les contributions versées, à titre de mouvement de capital officiel, aux pays en voie de développement, de façon qu'elles représentent, en 1971, au moins 1 % du produit national brut des pays développés;

» *c)* à conclure des accords dans le but de stabiliser et de soutenir les prix des matières premières altérables, et de faciliter l'accès aux marchés des pays industrialisés des produits manufacturés dans les pays en voie de développement;

» *d)* à adopter les recommandations des Nations Unies relatives à la deuxième Décennie de développement.

» 3. Les Eglises devraient participer, de manière responsable, aux mouvements visant à des modifications structurales radicales, nécessaires à la réalisation d'une justice plus grande au sein de la société » [6].

Tout cela indique que l'Eglise voue un soin particulier aux questions politiques et économiques dans la mesure où celles-ci décident des rapports entre les nations développées et celles qui sont en voie de l'être. En conséquence, les Eglises de Suisse s'emploient maintenant à introduire les principes dégagés lors des conférences œcuméniques internationales dans l'espace suisse. Elles sont en train de préparer un dia-

---

[1] *Appell an die Kirchen der Welt*, p. 138.
[2] Encyclique de sa Sainteté le Pape Paul VI, *Populorum Progressio*, § 43.
[3] *Ibid.*, § 48.
[4] *Appell an die Kirchen der Welt*, p. 138.
[5] *Ibid.*
[6] « Uppsala spricht », *Sektionsberichte Ökumenischer Rat der Kirchen*, Genève 1968, p. 54.

logue avec les responsables de la politique et de l'économie, dialogue qui comportera éventuellement les questions suivantes:

comment pourra-t-on parvenir à augmenter considérablement, dans un proche avenir, le budget que la Suisse consacre à l'aide officielle ? Dans le cadre de l'AELE, par exemple, quelles initiatives la Suisse pourrait-elle prendre dans le domaine des tarifs douaniers (système préférentiel) ?

Ainsi, nous avons indiqué la direction dans laquelle s'engagent les Eglises en vue de l'aide aux pays en voie de développement.

B La démocratisation de l'économie

L'éthique sociale de l'Eglise postule la libération de la contrainte et de la dépendance, parce qu'elle comprend les hommes, à savoir radicalement tous les hommes, comme les libres partenaires d'une communauté structurée en fonction de la solidarité et de la justice.

Dans le domaine de l'entreprise par exemple elle voit, en certains points, la possibilité de supprimer une dépendance et un asservissement qui ne sont pas indispensables. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre sa participation aux débats portant sur la cogestion, participation que l'on trouve dans toutes les confessions et qui est devenue, notamment en Allemagne, assez importante. En Suisse, c'est surtout Arthur Rich qui met sans cesse en discussion le problème de la cogestion dans l'entreprise industrielle. «Si on veut respecter pleinement les droits de l'homme au sein de l'entreprise, et si le rendement de celle-ci doit être maintenu, ni les seuls intérêts des membres de l'entreprise, ni ceux des dirigeants ne devront être décisifs. Les deux sphères d'intérêt devraient coopérer; or si cette coopération est réalisable, elle ne le sera que par la voie d'une cogestion à laquelle participent les uns et les autres à titre de partenaires » [1]. Dans l'Encyclique *Populorum Progressio*, le pape Jean XXIII est cité: « Il faut tendre à faire des entreprises des communautés de personnes en ce qui concerne les relations réciproques, le travail et la position de l'ensemble du personnel » [2].

Le texte conciliaire *Gaudium et Spes* avait déjà soulevé le problème de la cogestion, et formulé des déclarations concrètes à ce sujet: « Dans les entreprises économiques, des personnes, à savoir des hommes libres et responsables, créés à l'image de Dieu, sont associées les unes aux autres. C'est pourquoi il faudra favoriser, au moyen d'une organisation adéquate, la participation active de tous à la gestion des entreprises et de leurs bénéfices, compte tenu des tâches diverses qui incombent à chacun, qu'il soit propriétaire ou patron, directeur ou salarié, sans préjudice de l'unité administrative de l'entreprise » [3].

---

[1] ARTHUR RICH: *Christliche Existenz in der industriellen Welt*, p. 248.

[2] Encyclique de sa Sainteté le Pape Paul VI, *Populorum Progressio*, § 28.

[3] Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute*, § 68; au sujet de la codécision, cf., du côté catholique romain, OSWALD VON NELL-BREUNING: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, 3 vol., Fribourg 1956 ss; du même auteur *Streit und Mitbestimmung*, Francfort 1968.

Nous ne saurions négliger le fait qu'actuellement, malgré toutes les difficultés que comportent les débats sur la cogestion, une tendance de l'éthique sociale se manifeste, qui étend l'exigence de la cogestion et de la participation au-delà du domaine de l'entreprise, et tend à une démocratisation plus énergique de l'économie dans son ensemble.

C La participation à la propriété

Selon la conception de l'éthique sociale chrétienne, une communauté humaine marquée du signe de la solidarité et de la justice ne va pas sans une certaine participation de *tous* à la propriété. Outre la participation à la formation du capital et aux bénéfices des entreprises industrielles, qui joue en Allemagne un rôle particulier dans la discussion (l'Eglise protestante en Allemagne a publié un mémoire sur cette question intitulé: *Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung — Eine evangelische Denkschrift zur Eigentumsfrage in der Bundesrepublik Deutschland; La constitution de la propriété dans la perspective de la responsabilité sociale — Un mémoire protestant sur la question de la propriété dans la République fédérale allemande*) [1] le problème de la propriété foncière occupe une place toujours plus centrale dans les débats.

Partant d'une réflexion théologique, Arthur Rich en arrive à postuler une certaine relativisation du droit à la propriété, particulièrement importante pour son postulat de la participation. « Il peut y avoir une participation authentique de tous à la propriété dans la seule mesure où celle-ci ne présente pas un caractère absolu, c'est-à-dire où ni une personne privée ni une personne collective n'en dispose intégralement » [2]. Or la commission d'études de la Fédération des Eglises, que nous avons mentionnée plus haut, est d'avis que l'aménagement du territoire joue un rôle important à propos de la participation du plus grand nombre possible à la propriété foncière [3]. L'Encyclique *Populorum Progressio*, citée à plusieurs reprises, arrive à des résultats semblables, ce qui montre qu'ici encore, il existe un *consensus* entre l'éthique économique protestante et catholique-romaine: « La propriété n'est donc pour personne un droit absolu et illimité » [4].

2. La libération pour un comportement véritablement humain

Le message de l'Evangile rend l'homme libre pour servir son prochain. Cette affirmation n'est qu'une autre expression de ce que nous avons déjà exposé sous l'aspect de la solidarité. Etre libre pour la solidarité, et par conséquent pour un com-

---

[1] *Die Denkschrift der EKD* (Evangelische Kirche Deutschlands), textes et commentaires de KARL-ALFRED ODIN, Neukirchen 1966, p. 25 ss.

[2] ARTHUR RICH, « Die heutige Eigentumsproblematik in christlicher Sicht », in *Neues Recht für unseren Boden*, Documentation d'une commission d'études de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, Polis 39, Zurich 1969, p. 39.

[3] *Ibid.*, p. 101 ss.

[4] Encyclique de sa Sainteté le Pape Paul VI, *Populorum Progressio*, § 23.

portement véritablement humain, signifie aujourd'hui en premier lieu discerner et pratiquer la responsabilité qui incombe aux ressortissants des Etats industrialisés vis-à-vis des ressortissants des pays en voie de développement. Or, l'éthique économique postule également une attitude authentiquement humaine dans le domaine restreint de l'entreprise, dans le sens d'une participation, mais aussi de la sollicitude et de la prévoyance en faveur du personnel économiquement défavorisé. Ce postulat s'applique aussi au domaine d'une économie fermée. Il est actuellement d'une grande importance pour les pays européens qui assurent une bonne partie de leur production par la collaboration d'une main-d'œuvre étrangère. Le postulat d'un comportement authentiquement humain correspond d'ailleurs à une préoccupation spécifique de l'éthique sociale chrétienne; car celle-ci a développé en toute conscience la conception selon laquelle l'Eglise et le chrétien doivent jouer le rôle de l'avocat des faibles [1].

3. La libération pour l'espérance

Le message évangélique comporte la libération pour l'espérance. « Il révèle la seigneurie du Ressuscité sur le monde, et libère les hommes, dans la foi et dans l'espérance, pour le salut à venir » [2]. Cette espérance est toujours double: elle concerne le renouvellement radical de toutes choses en Jésus-Christ, mais aussi la réalité de la présence du Christ dans la société, qui s'accomplit constamment, déjà maintenant. Cette réalité prend corps en ce sens que la chrétienté intègre l'humanité, ou, pour le dire concrètement, que la communauté intègre la société avec laquelle elle vit, à son attente d'un accomplissement eschatologique de la justice, de la vie, d'une humanité vraie et de la socialité, et lui communique, par ses propres décisions historiques, l'ouverture, la disponibilité et la souplesse nécessaires à cet avenir [3]. Cela signifie que pour l'Eglise, l'avenir du monde, et par là même son présent, est marqué par la réalité de Jésus-Christ. Cette réalité libère l'Eglise, de sorte qu'elle peut s'ouvrir au discernement du bien, du salut, et de l'évolution positive de l'histoire. Et à partir de là, elle veut communiquer à la société le courage d'être ouverte pour le regard en avant. Elle est ouverte sur l'avenir; rien ne l'attache au statu quo. Elle est opposée au fatalisme qui s'attend à des hauts et des bas arbitraires dans l'histoire. Elle est l'adversaire du cynisme qui ne s'attend qu'au mal.

L'Eglise peut donc pleinement adhérer à l'optimisme, et encourager celui-ci dans la mesure où il envisage une évolution économique dans le sens d'une *intensification* continue de la *production*. « Doté de discernement et de volonté, l'homme est responsable de son progrès, au même titre que de son salut » [4].

---

[1] Cf. le titre significatif d'un livre de HELMUT GOLLWITZER: *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, Munich 1968.

[2] JÜRGEN MOLTMANN: *Theologie der Hoffnung*, Munich 1964, p. 275.

[3] *Ibid.*, p. 302.

[4] Encyclique de sa Sainteté le Pape Paul VI, *Populorum Progressio*, § 15.

« Lors de la conférence *Eglise et Société*, on a insisté sur l'évolution complexe de la technique et du processus économique, évolution qui se poursuit à un rythme de plus en plus accéléré, et qui suscitera à l'avenir, dans tous les pays, des bouleversements économiques fondamentaux dont les conséquences sociales et personnelles seront considérables. Cette évolution conduira à un accroissement de la production économique et peut être acceptée, dans la gratitude, comme un don de Dieu » [1]. La signification de cette « foi chrétienne dans le progrès » (dont cette étude a suffisamment montré la relativisation) pour l'évolution technique et économique en Europe, est impossible à évaluer. On devrait la considérer comme une contribution de l'éthique chrétienne à l'évolution future de l'économie en Europe, et surtout dans le tiers monde. Il est vrai que la pensée qui part de la libération pour le royaume de Dieu dont elle fait en même temps son point capital, a introduit un nouvel élément dans la discussion éthique de l'Eglise à propos de la politique et de l'économie. Nous entendons le débat sur la légitimation éthique de la *révolution*, qui s'est ouvert il y a peu de temps, et qui a déjà pris des dimensions incalculables.

Alors que pendant des siècles, à quelques importantes exceptions près, la révolution était sacrilège pour la théologie protestante et catholique-romaine, une conception entièrement nouvelle se manifeste de plus en plus, eu égard surtout aux problèmes du tiers monde, et sous l'influence de certains théologiens et laïcs, ressortissants des pays en voie de développement. Le rapport de la conférence *Eglise et Société* est le premier document qui fait état de la discussion moderne sur la légitimation de certaines transformations révolutionnaires [2]. Une lecture de ce document révèle avec netteté à quel point l'attitude positive vis-à-vis de la révolution découle de la question centrale concernant la réalisation de la solidarité. La « compréhension de l'humain » est le critère de la manière dont on « juge les transformations sociales et économiques » [3]. Par la suite, on tire les conséquences de cette constatation: « La participation chrétienne à la vie politique comporte la mise en question de tous les systèmes injustes, et l'opposition à tous les intérêts traditionnels en fonction desquels des hommes sont opprimés » [4]. Cela pose évidemment la question des transformations politiques et économiques qui impliquent la violence. Il est significatif que le rapport indique en premier lieu « des formes non violentes de l'action dans la société » [5]. Même dans les conditions les plus difficiles, le chrétien devrait se signaler par l'utilisation de moyens non violents dans son combat opiniâtre contre le mal » [6]. Mais « il y a des situations qui peuvent pousser les chrétiens à faire usage de la violence » [7]. Ici, la conférence envisage sans doute en premier lieu l'injustice économique, caractérisée par des structures féodales en vigueur dans les pays en voie de développement, structures souvent soutenues, à vrai dire, par certaines nations

[1] *Appell an die Kirchen der Welt*, éd. par le Conseil œcuménique des Eglises, p. 109.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 170.
[5] *Ibid.*, p. 171.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

industrialisées. « C'est pourquoi aujourd'hui, la question se pose de savoir si la violence par laquelle le sang est versé dans une révolution organisée n'est pas un moindre mal par rapport à la violence par laquelle le sang n'est pas versé, mais qui condamne l'ensemble de la population à un désespoir permanent » [1]. Dès lors, la discussion sur la possibilité de certaines transformations révolutionnaires, ou plutôt sur celle d'un engagement chrétien dans certains processus révolutionnaires, fait manifestement partie des préoccupations de l'éthique sociale chrétienne; jusqu'ici, la question a déjà été discutée dans d'innombrables articles et livres, et n'est pas restée sans influence sur le comportement pratique de bien des chrétiens de notre temps.

La prise de position de l'Eglise catholique-romaine vis-à-vis de l'ensemble des questions concernant la révolution est un peu plus réservée; toutefois, l'épilogue de l'Encyclique *Populorum Progressio* [2] contient des réflexions semblables — sous une forme atténuée, il est vrai — à celles que nous trouvons dans le rapport final de la conférence *Eglise et Société.*

4. Libération pour une existence ouverte au dialogue

Le message chrétien appelle l'homme à une existence ouverte au dialogue. Il le montre comme un être qui communique en permanence avec ses semblables. « Car dans sa nature la plus intime, l'homme est un être social; sans relations avec autrui, il ne peut pas vivre, et ses dons ne peuvent pas s'épanouir » [3]. Dieu a appelé l'homme « à vivre en dialoguant avec Lui et avec ses semblables, dans l'épanouissement de l'amour » [4]. Cela signifie que la foi chrétienne est destinée à délivrer l'homme de tout isolement, de tout égocentrisme et de tout solipsisme, de toute fixation sur son propre moi. Or, le dialogue permanent entre les hommes s'offre comme un moyen d'atteindre ce but, aussi et surtout le dialogue dans le domaine de l'éthique économique. Qui dit dialogue dit renonciation à une position personnelle figée dans une idéologie, et ouverture sur d'autres positions. Ainsi se prépare en quelque sorte la voie d'une relativisation des positions et des conceptions personnelles, et donc d'une ouverture pour celles d'autrui. Concrètement, cela pourrait signifier qu'une conception orientée par l'économie de marché serait disposée à examiner au moins quelques éléments structuraux d'une conception préconisant une économie planifiée. Cette possibilité ouvre la perspective de certaines conceptions économiques qui mettent l'accent davantage sur l'opportunité que sur des préalables idéologiques. La conférence *Eglise et Société* a exprimé cela en parlant, dès le début du rapport de section sur *Le Développement économique dans une Perspective mondiale* [5], de trois

[1] *Appell an die Kirchen der Welt,* p. 171.
[2] Cf. Encyclique de sa Sainteté Paul VI, *Populorum Progressio,* §§ 29-32.
[3] Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute,* § 12.
[4] ARTHUR RICH, *Christliche Existenz in der industriellen Welt,* p. 234.
[5] *Appell an die Kirchen der Welt,* p. 109.

systèmes économiques possibles (économie de marché, économie mixte, économie centralisée) [1]. La conférence a pris la liberté de juger chaque système « selon la mesure dans laquelle il rend justice à l'homme » [2]. Cette liberté d'une recherche ouverte dans le dialogue, où chaque interlocuteur renonce à idéologiser sa propre position et à traiter d'hérésie celle de son adversaire, est une contribution au développement d'une éthique économique au niveau mondial, qu'il ne faut pas sous-estimer [3].

5. Libération pour l'objectivité

Ce dernier titre paraît peut-être quelque peu déconcertant dans le cadre d'une éthique sociale *chrétienne*. Pourtant, la foi chrétienne connaît précisément une libération pour l'objectivité, au-delà de toute idéologisation. A la base de cette affirmation se tiennent deux faits chrétiens. En premier lieu, il est caractéristique de l'intention fondamentale du message biblique qu'il se préoccupe de l'homme *concret*, à savoir ni des sentiments humains ni de l'humanisme, mais de l'homme concret. En second lieu, le message biblique nous met en présence du pouvoir dangereux et funeste que toute *idéologisation* d'une conception, serait-elle de tendance chrétienne, peut comporter. Dans cette perspective, n'importe quel -isme est suspect, puisque n'importe quelle idéologisation court le danger de passer à côté de son objet, en en parlant à l'aide de certaines images et de certaines représentations, alors que l'objet dont il doit être question est l'homme. Ainsi, nous terminerons cet aperçu des conceptions en matière d'éthique économique, qui sont celles de l'éthique sociale chrétienne, par la constatation, peut-être quelque peu surprenante, que celle-ci se comprend dans une large mesure comme une critique de l'idéologie et qu'elle plaide, au-delà des idéologisations, en faveur de l'homme concret.

V. CONCLUSION

Il ressort de l'ensemble de ces recherches que l'éthique chrétienne actuelle de l'économie — et cela au-delà des frontières confessionnelles — utilise en premier lieu un critère qui est celui-ci: l'économie existe *pour l'homme*. L'homme est le critère de l'économie, à savoir l'homme au-delà des idéologies.

---

[1] *Appell an die Kirchen der Welt*, p. 113 s.
[2] *Ibid.*, p. 115.
[3] Cf. aussi l'Encyclique de sa Sainteté le Pape Paul VI, *Populorum Progressio*, § 26.