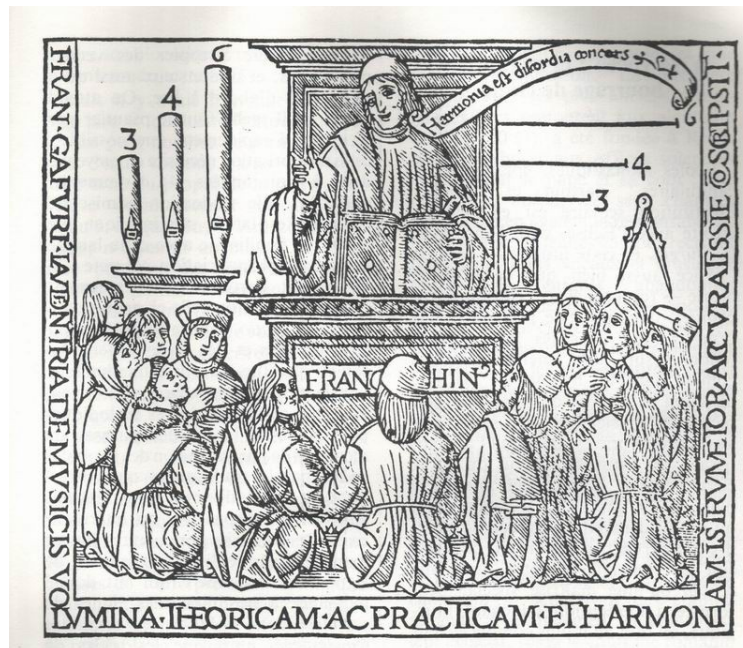


Observatoire du Management Alternatif
Alternative Management Observatory

—
Cahier de recherche

Peut-on parler d'une doctrine sociale de l'Église
protestante ?

Approche théologique, historique et sociologique



Alice de Rochechouart

Juillet 2012

Majeure Alternative Management – HEC Paris

2011-2012

Peut-on parler d'une doctrine sociale de l'Église protestante ?

Approche théologique, historique et sociologique

Ce cahier de recherche a été réalisé sous la forme initiale d'un mémoire de recherche dans le cadre de la Majeure Alternative Management, spécialité de troisième année du programme Grande Ecole d'HEC Paris. Il a été dirigé par Damien de Blic, maître de conférences à l'université Paris 8 et soutenu le 2 juillet 2012 en présence d'Eve Chiapello.

Résumé : Le XIX^{ème} siècle et l'avènement du capitalisme ont vu l'apparition d'une nouvelle question sociale, qui a conduit les différentes religions à apporter des réponses modernes à des maux nouveaux. Si l'Église catholique a rapidement édicté une doctrine sociale en vue de présenter des solutions contre la misère sociale, quelle a été la réponse de la religion protestante ? Peut-on ainsi identifier une doctrine sociale protestante comparable à la doctrine sociale catholique ? Cette étude cherchera à montrer que les actions et réflexions sociales proposées par les religions protestantes luthérienne et réformée consistent plutôt en une éthique sociale, qu'il s'agira d'essayer de définir.

Mots-clés : Doctrine sociale de l'Église, Protestantisme, Luthéranisme, Calvinisme, Ethique

Is it possible to identify a Social Doctrine of the Protestant Church?

Theological, historical and sociological approach

This research was originally presented as a research essay within the framework of the "Alternative Management" specialization of the third-year HEC Paris business school program. The essay has been supervised by Damien de Blic, Professor in Paris 8 University, and delivered on July 2nd 2012 in the presence of Eve Chiapello.

Abstract : In the XIXth century, capitalism created new social problems, that led different religions to try to answer them in a new way. The Catholic Church quickly elaborated a Social Doctrine, but what was the Protestant Church's answer? Is it thus possible to identify a social doctrine of the protestant church, which one could compare to the Social Doctrine of the Catholic Church? This studies tries to demonstrate that social actions and thinking proposed by the Lutheran and Reformed churches actually consist in social ethics, that is still to be defined.

Key words : Social Doctrine of the church, Protestantism, Lutheranism, Calvinism, Ethics

Charte Ethique de l'Observatoire du Management Alternatif

Les documents de l'Observatoire du Management Alternatif sont publiés sous licence Creative Commons <http://creativecommons.org/licenses/by/2.0/fr/> pour promouvoir l'égalité de partage des ressources intellectuelles et le libre accès aux connaissances. L'exactitude, la fiabilité et la validité des renseignements ou opinions diffusés par l'Observatoire du Management Alternatif relèvent de la responsabilité exclusive de leurs auteurs.

Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont pu contribuer à la rédaction de ce mémoire :

Eve Chiapello, pour ses conseils tout au long de cette année de Majeure, et pour m'avoir éveillée à la problématique de la doctrine sociale de l'Église catholique, qui m'a conduite à ce sujet de mémoire ;

Damien de Blic, pour son aide dans l'élaboration du sujet de ce mémoire, pour ses conseils et ses questions qui m'ont à plusieurs reprises amenée à l'améliorer de façon significative,

Olivier Abel, pour m'avoir consacré son temps au tout début de mes recherches, et m'avoir ainsi donné une vision générale des problèmes et des enjeux de ce sujet tout en m'aidant à élaborer un corpus de textes, point de départ de ce mémoire.

Table des matières

INTRODUCTION.....	7
PARTIE 1. RETOUR SUR LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.....	8
1.1. Naissance et origines : d'actions sociales locales à l'édification d'une doctrine institutionnelle.....	9
1.1.1 Prémices : des actions paroissiales à la nécessité d'une doctrine généralisée.....	9
1.1.2 Deux encycliques fondatrices de la doctrine sociale de l'Église.....	14
1.1.3 Contenu : thèmes et principes majeurs d'après le Compendium de la doctrine sociale de l'Église.....	24
1.2. Actions concrètes et initiatives issues de la doctrine sociale de l'Église du XIXème siècle à nos jours.....	27
1.2.1 Les actions institutionnelles.....	27
1.2.2 Les actions non-institutionnelles.....	30
1.2.3. Persistance : encycliques modernes et travail du Compendium de la doctrine sociale de l'Église.....	33
Résumé de la première partie.....	39
PARTIE 2. POURQUOI IL SEMBLE DIFFICILE D'IDENTIFIER UNE DOCTRINE SOCIALE PROTESTANTE.....	40
2.1. Angle théologique : les fondements de la foi protestante semblent aller à l'encontre du précepte de charité et de l'institutionnalisation d'une doctrine..	41
2.1.1 La théologie protestante : refus du salut par les œuvres et l'importance du sacerdoce universel.....	41
2.1.2 Les spécificités du luthéranisme et du calvinisme : le calvinisme semble être encore plus réticent à l'élaboration d'une doctrine sociale que le luthéranisme.....	46

2.2. Angle ecclésiologique : l'organisation des églises protestantes accentue l'impossible institutionnalisation d'une doctrine.....	49
2.2.1 L'organisation interne des églises protestantes : pas de hiérarchie autre que fonctionnelle.....	49
2.2.2 L'organisation supra locale : pas d'indivisibilité de l'église protestante et ancrage national.....	53
2.2.3 Conséquences pour l'existence d'une doctrine sociale : débats incessants sur l'idéologie et ses principes qui empêchent la création d'une doctrine cohérente et immuable.....	55
2.3. Angle sociologique et économique : la proximité entre protestantisme, bourgeoisie et capitalisme, et la condamnation d'une partie de la pauvreté n'incitent pas à un comportement de charité.....	57
2.3.1 Angle sociologique : L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme de Max Weber place le protestantisme au cœur de l'avènement du capitalisme.....	57
2.3.2 Angle économique : la conception de la pauvreté dans la religion protestante condamne l'oisiveté du « mauvais pauvre ».....	64
Résumé de la deuxième partie.....	67

TROISIÈME PARTIE : LES PRATIQUES SOCIALES PROTESTANTES RELÈVENT EN RÉALITÉ D'UNE ÉTHIQUE SOCIALE. 68

3.1. L'histoire du protestantisme est jalonnée d'actions et de réflexions sociales, renforcées par l'émergence d'une nouvelle théologie.....	69
3.1.1 La naissance de l'action sociale du protestantisme à partir du XIXème siècle : d'actions isolées à des actions plus théorisées.....	69
3.1.2. Des actions sociales justifiées par de nouvelles théologies : le désir de réconcilier la justice divine et la justice sociale humaine	74
3.2. L'éthique sociale du protestantisme : une éthique de la liberté et de la justice	80
3.2.1 Définition de l'éthique sociale selon Arthur Rich : l'éthique des institutions.....	80
3.2.2 Application à la théologie et à l'organisation protestante.....	89

3.2.3. Tentative de définition de l'éthique sociale protestante : une éthique de la liberté et de la justice.....	92
Résumé de la troisième partie.....	95
CONCLUSION.....	96
BIBLIOGRAPHIE.....	97

Introduction

Les religions se sont toujours intéressées aux questions sociales, cherchant à relier leur essence divine et la société des hommes, même si elles l'ont fait de manière différente au cours de l'histoire, et en particulier selon leur approche théologique de la société. Mais c'est surtout le début du XIX^{ème} siècle qui a vu se multiplier les initiatives sociales d'inspiration religieuse, à partir de l'avènement du capitalisme, nouveau mode de production et d'organisation économique qui a profondément bouleversé les domaines politiques et sociaux. Face à la naissance de l'ère du tout-économique, les religions monothéistes ont trouvé des réponses diverses, édictant des propositions cherchant à lutter contre ces nouveaux maux, sans toutefois renier leurs fondements théologiques. On pense ainsi à la doctrine sociale de l'Église catholique, véritable manifeste économique et social voulant se positionner comme un *compendium* moral dans ces nouvelles sociétés de plus en plus laïcisées. En promulguant une doctrine formalisée, l'Église a cherché à s'ancrer dans cette modernité nouvelle, en guidant ses fidèles par des principes de charité, piliers du catholicisme.

Mais la religion catholique ne fut évidemment pas la seule à réagir face au tournant de la Révolution Industrielle. On s'intéressera ici à la religion protestante, et en particulier au protestantisme historique, luthérien et réformé – par ailleurs cette étude sera limitée à la France, l'Allemagne et la Suisse. A travers des observations et analyses historiques, théologiques et sociologiques, nous chercherons à déterminer s'il est possible d'identifier une doctrine sociale de l'église protestante. Pour cela, nous commencerons par étudier la doctrine sociale de l'Église catholique, pour en définir les caractéristiques principales et créer un cadre d'analyse apte à répondre à la question posée : dans un deuxième temps, nous verrons que l'étude des fondements théologiques, ecclésiologiques et sociologiques de la religion protestante semble exclure d'emblée l'existence d'une telle doctrine. Enfin, l'examen des initiatives et des réflexions sociales protestantes qui ont jalonné les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles conduira à montrer que le protestantisme relève en réalité d'une éthique sociale, dont nous tenterons de donner une définition.

Partie 1. Retour sur la doctrine sociale de l'Église catholique

L'objectif de cette section est de fournir un cadre d'analyse pertinent pour l'étude de la doctrine sociale de l'Église protestante. En effet, la doctrine sociale de l'Église catholique a ceci de particulier – comme nous le verrons plus précisément par la suite – qu'elle peut être facilement et précisément circonscrite et étudiée. Dès lors, identifier ces critères nous permettra de les utiliser plus tard pour étudier la doctrine protestante, elle-même bien plus floue et dispersée.

Nous procéderons dès lors à une analyse de la doctrine sociale de l'Église catholique en trois parties : tout d'abord, nous étudierons son origine et sa naissance, autour de l'étude de l'encyclique du pape Léon XIII, *Rerum Novarum*. Ainsi, l'étude de ce texte nous conduira à identifier les grands thèmes abordés dans la critique sociale de l'Église catholique. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur les actions qui ont pu être entreprises au nom de cette doctrine, depuis la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle jusqu'à nos jours : ceci nous permettra de circonscrire les domaines d'actions pertinents pour les églises et nous permettra d'étudier l'organisation précise de ces initiatives. Enfin, nous nous pencherons sur la persistance de cette pensée autour des grands textes modernes publiés par l'Église catholique, et qui montrent que la doctrine sociale de l'Église est toujours au cœur de sa mission humaniste.

1.1. Naissance et origines : d'actions sociales locales à l'édification d'une doctrine institutionnelle

1.1.1 Prémices : des actions paroissiales à la nécessité d'une doctrine généralisée

Les fondements théologiques de l'action sociale de l'Église

Quels sont les fondements théologiques du catholicisme qui conduisent à des actions sociales dès les premiers temps de la religion catholique ? Il faut tout d'abord préciser que le catholicisme est une religion fondée sur la Révélation faite à l'Homme, et s'appuie sur le dogme de la sainte Trinité : celui-ci nous montre l'importance de la communauté et de l'amour du prochain. En effet, dans ce dogme d'un Dieu tripartite, nous retrouvons deux éléments primordiaux pour la religion catholique : le lien qui existe entre Dieu, Jésus-Christ et le Saint-Esprit, qui incarnera la solidarité entre les hommes, et l'unité totale de ces trois figures, qui montrera que les hommes font tous partie d'un même corps. Benoît XVI souligne l'importance de la Sainte Trinité dans son encyclique *Caritas in Veritate* (voir analyse plus bas, première partie 2.3) :

« La Trinité est unité absolue, car les trois Personnes divines sont relationnalité pure. La transparence réciproque entre les Personnes divines est complète et le lien entre l'un et l'autre est total, parce qu'elles constituent une unité et unicité absolue. Dieu veut nous associer nous aussi à cette réalité de communion [...]. L'Église est signe et instrument de cette unité. »¹.

Nous le voyons ici, l'Église est la sainte institution qui incarne ces relations entre les hommes et leur unité : c'est là le premier fondement de la religion catholique.

Dieu s'est ainsi fait Homme et est venu sur Terre pour nous apprendre le principe de la communion et de l'amour, ceux-ci formant « *le lien de la perfection* », par le biais de l'Église : ainsi, comme le précise Jean-Paul II dans son encyclique *Centesimus Annus* (voir analyse plus bas, première partie 2.3), le but unique de l'Église « *a été d'exercer sa sollicitude et ses responsabilités à l'égard de l'homme qui lui a été confié par le Christ lui-même, cet*

¹ Benoît XVI (2009), *Caritas in Veritate*

homme qui, comme le rappelle le deuxième Concile du Vatican, est la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même et pour lequel Dieu a son projet, à savoir la participation au salut éternel. Il ne s'agit pas de l'homme abstrait, mais réel, de l'homme concret, historique. Il s'agit de chaque homme, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption, et Jésus-Christ s'est uni à chacun, pour toujours, à travers ce mystère. Il s'ensuit que l'Église ne peut abandonner l'Homme et que cet homme est la première route que l'Église doit parcourir en accomplissant sa mission, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption »². Nous retrouvons deux nouveaux éléments dans cette citation. La première partie de cette phrase nous montre la transcendance de l'Homme, « *seule créature voulue pour elle-même* », et dont la dignité doit être l'objectif de toute civilisation : « *il y a un certain dû à l'homme parce qu'il est homme* »³, nous précise Jean-Paul II à un autre moment de son encyclique. L'Église a donc pour mission d'assurer à l'Homme sa dignité, dans le cadre de sa communion avec les autres hommes et l'humanité tout entière au sein de l'Église : ce premier fondement nous montre ainsi comment les hommes sont reliés entre eux.

En outre, la deuxième partie de la citation nous informe sur le dogme de la Rédemption, « *par laquelle le Fils de Dieu a sauvé tous les hommes, et en même temps, les a unis les uns aux autres, les rendant responsables les uns des autres* », et qui est au cœur de la vertu de Charité, l'une des trois vertus théologales du catholicisme. Ces trois vertus théologales définissent la relation de l'Homme avec Dieu, et ont donc Dieu pour objet : la Foi est l'habilité à croire aux Vérités révélées par Dieu, l'Espérance est la croyance en l'avènement de la Béatitude, et la Charité est l'amour de Dieu s'exprimant par l'amour du prochain. Comme l'explique Benoît XVI dans *Caritas in Veritate*, « *l'amour est une force extraordinaire qui pousse les personnes à s'engager avec courage et générosité dans le domaine de la justice et de la paix. C'est une force qui a son origine en Dieu, Amour éternel et Vérité absolue. [...] Toute personne expérimente en elle un élan pour aimer de manière authentique : l'amour et la vérité ne l'abandonnent jamais totalement, parce qu'il s'agit là de la vocation déposée par Dieu dans le cœur et dans l'esprit de chaque homme. Jésus-Christ purifie et libère de nos pauvretés humaines la recherche de l'amour et de la vérité et il nous révèle en plénitude l'initiative d'amour ainsi que le projet de la vie vraie que Dieu a préparée pour nous. Dans le Christ, l'amour dans la vérité devient le Visage de sa Personne. C'est*

2 Jean-Paul II (1991), *Centesimus Annus*

3 *Ibid.*

notre vocation d'aimer nos frères dans la Vérité de son dessein »⁴. Les hommes sont ainsi « responsables les uns des autres »⁵, et ils se doivent de pratiquer cette charité : c'est le deuxième fondement de la doctrine sociale catholique. Quand le premier fondement, celui de la dignité de l'homme faisant partie d'une humanité unie, affirmait la force des relations entre les hommes, formant un seul corps mais ayant chacun une dignité inviolable, ce deuxième fondement nous instruit sur la nature de ces relations : elles sont guidées par la Charité, ce qui formera la justification théologique majeure de l'action sociale de l'Église.

Enfin, il ne faut pas oublier l'importance du Péch^e Originel dans la religion catholique : en effet, l'homme est toujours attiré par le mal et par le péché, il convient donc d'inscrire son comportement et son action dans un cadre moral et éthique, que constitue l'Église. (On retrouve ici le sens de l'expression « Hors de l'Église, point de salut ». Ainsi, Benoit XVI montre « [qu'] ignorer que l'homme a une nature blessée, inclinée au mal, donne lieu à de graves erreurs dans le domaine de l'éducation, de la politique, de l'action sociale et des mœurs »⁶. Ce troisième fondement permet aisément de comprendre pourquoi l'Église en est venu à édicter une doctrine sociale bien précise à la fin du XIX^e siècle : il s'agissait alors de s'édifier en boussole morale de la nature humaine, en proie à des tentations de gain et de richesses et oubliant son devoir de solidarité.

Ces trois fondements, issus de l'histoire biblique – la Sainte Trinité, la Rédemption et le Péch^e Originel, conduisent donc nécessairement l'Église à pratiquer des actions qui deviendront plus tard, de manière plus institutionnalisée, la doctrine sociale de l'Église. Ces fondements deviendront d'ailleurs plus tard les principes mêmes de cette doctrine, même s'ils seront davantage formalisés (voir analyse plus bas – première partie, 1.3). Les actions concrètes de charité chrétienne ont donc jalonné l'histoire du monde occidental, même s'il s'agissait avant tout d'actions locales et peu institutionnelles : on peut ainsi mentionner les hospices, ou encore les Hôtel-Dieu en France, qui avant la Révolution constituaient des organismes dirigés par des membres du clergé, aidant les plus démunis à une échelle locale. De nombreuses congrégations dédiées à cette mission de charité voient le jour au cours de l'histoire catholique : on peut citer les congrégations créées par Saint Vincent de Paul par exemple, dédiées au soulagement de la misère humaine. D'un point de vue plus théorique, on peut citer la pensée en France du comte de Saint-Simon (1760-1825), selon qui « le

4 Benoit XVI (2009), *Caritas in Veritate*

5 *Ibid.*

6 Benoit XVI (2009), *Caritas in Veritate*

christianisme devait être jugé selon la contribution qu'il apportait à la progression de la liberté »⁷, et qui souhaitait que la société soit organisée selon les préceptes d'amour universel exposés dans la Bible. Ces actions et réflexions, bien qu'elles aient pu aider de nombreux fidèles au cours de l'Histoire, se sont néanmoins avérées insuffisantes dès lors que les bouleversements liés à la Révolution Industrielle ont frappé de plein fouet le monde traditionnel.

Le tournant de la Révolution Industrielle

Si la charité chrétienne est bien antérieure au XIX^{ème} siècle, existant à l'échelle des paroisses, elle trouve tout son essor à partir de l'avènement de la Révolution Industrielle. En effet, celle-ci modifie considérablement toute l'organisation des sociétés, les faisant passer d'un état traditionnel à un état moderne. Les mouvements généralisés d'exode rural et l'industrialisation à grande échelle rendent obsolètes les formes classiques de charité catholique, puisqu'on assiste à une véritable transformation de la géographie sociale : de communautés rurales rassemblées autour d'une paroisse, on passe à une concentration d'ouvriers dans les périphéries des grandes villes industrielles, submergeant l'activité des paroisses situées autour de ces zones ouvrières, quand les ouvriers ne se sont pas déjà détournés de la religion catholique. En effet, la Révolution Industrielle assiste également à la montée de la puissance de l'Etat, face à la religion. En France, la Révolution a nationalisé les biens de l'Église, et les bureaux de charité ou de bienfaisance sont désormais sous le contrôle des municipalités. Le lien social ne se fait plus par la foi en Dieu, mais bien par la foi en la politique, et le clergé est de plus en plus exclu de toutes les transformations vécues par la société. De prime abord, l'Église ne sait comment réagir, affirmant que son rôle se situe davantage dans le règne spirituel que dans le règne temporel, et refuse parfois la modernité : on peut ainsi citer le *Syllabus* de Pie IX, publié en 1864, dans lequel le pape condamne des courants de pensée modernes, tels que le scientisme et le rationalisme, la liberté de culte et d'opinion, ou encore la séparation de l'Église et de l'Etat.

Toutefois, face à ces bouleversements, certains précurseurs du catholicisme social se font entendre, prônant des actions à plus large échelle que la seule échelle paroissiale, et faisant souvent partie du monde politique. Parmi ces nouveaux penseurs, on peut citer Frédéric

⁷ Blaser, K., (1999), « Le christianisme social avant le socialisme chrétien », *Revue Autres Temps, cahiers d'éthique sociale et politique* n°61, 1999, 78-89.

Ozanam, intellectuel français qui fonde en 1833 la société Saint Vincent de Paul et sera béatifié par Jean-Paul II en 1997, ou encore Wilhelm Emmanuel Von Ketteler en Allemagne, surnommé « l'évêque social », qui amène les thèmes du catholicisme au cœur de la sphère politique allemande dans les années 1850, et développe une véritable doctrine économique catholique centrée autour de la dignité du travail.

La précision d'une pensée sociale catholique

Les initiatives catholiques se multiplient en Europe, et certains catholiques membres des gouvernements parviennent à faire adopter des lois sociales fortement inspirées des valeurs chrétiennes, et notamment du respect de la dignité humaine dans le travail. Néanmoins, la pensée socialiste se répand de plus en plus, et le catholicisme reste accusé d'être archaïque et sourd aux protestations de ses ouailles. Il devient de plus en plus nécessaire de définir et de préciser une réelle pensée catholique.

C'est dans ce contexte-ci qu'est créée en 1884 l'Union de Fribourg, qui rassemble tous les grands intellectuels catholiques de l'époque, tels que François-René de la Tour du Pin, également fondateur de l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers en 1871, association qui souhaite réinstaurer les valeurs de la religion catholique et en particulier la morale chrétienne au sein du peuple. Cette Union, qui s'inspire de l'action d'hommes comme Monseigneur Ketteler, se concentre sur la question du travail et sur la protection des travailleurs, et s'interroge sur le rôle de l'Etat en la matière : elle rédige des articles et des professions de foi, alliant la religion catholique et la volonté de s'adresser à cette nouvelle question sociale. Elle a eu une influence considérable, puisque ses travaux ont fortement inspiré le pape Léon XIII, qui a reçu bon nombre de membres de l'Union de Fribourg lors de la préparation de l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891 : nous le verrons (première partie, 1.2.1), celle-ci marque la réelle naissance de la doctrine sociale de l'Église.

1.1.2 Deux encycliques fondatrices de la doctrine sociale de l'Église

Si de nombreux auteurs, penseurs ou même acteurs de l'Église catholique avaient déjà eu l'intuition d'une certaine morale sociale, et l'exprimaient soit, comme nous l'avons vu, *via* des textes et des manifestes, ou encore par des initiatives sociales concrètes, la doctrine sociale de l'Église catholique (DSE) a ceci de particulier que sa « création officielle », ou tout du moins son avènement, peuvent être précisément datés. En effet, elle est principalement l'œuvre de deux papes, qui ont souhaité répondre aux problèmes sociaux des sociétés modernes. D'un côté, Léon XIII s'adresse aux « choses nouvelles » dans l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891, tandis que Pie XI, quarante ans plus tard, donne à la DSE toute sa modernité et sa précision. Il est important d'étudier de manière assez précise ces deux encycliques, qui portent la pensée de deux hommes, à des périodes très différentes de l'Histoire, mais tributaires de la même institution : la première car elle est totalement novatrice et constitue la première réponse institutionnelle face aux déboires du capitalisme de la fin du XIX^{ème} siècle, la deuxième car elle intervient près d'un demi-siècle plus tard, et notamment après la crise de 1929, alors que la plupart des Etats ont adopté bon nombre de lois sociales. L'analyse de ces deux textes nous permettra ainsi de déterminer de manière précise les fondements de la doctrine sociale de l'Église, et de tracer une ligne directrice qui perdure jusqu'à maintenant.

Rerum Novarum

Résumé de l'encyclique

L'étude de l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891 permet de comprendre les fondements de la doctrine sociale de l'Église catholique. Léon XIII, fort inspiré par tous les travaux de l'Union de Fribourg par exemple, désire s'immiscer dans la vie séculière de ses ouailles, et s'intéresse donc de très près à la question ouvrière. Il s'aperçoit que la misère dans laquelle les plus pauvres sont souvent plongés les mène à adhérer à des partis ou à des syndicats fortement axés sur leur libération face à l'oppression patronale. Dans toute l'Europe ainsi qu'aux Etats-Unis, on assiste à la création de syndicats et d'unions de travailleurs, destinés à

les protéger contre les implacables patrons capitalistes. Toutefois, pour les penseurs catholiques, ces réponses marxistes ou socialistes ne peuvent être satisfaisantes dès lors qu'elles nient les fondements traditionnels de l'Église catholique, et poussent les travailleurs à s'émanciper de toute hiérarchie – velléité dangereuse pour les membres de l'Église.

Ainsi, cette encyclique s'inscrit dans un contexte de montée du socialisme et du marxisme, qui proposent une réaction extrême face aux dérives du capitalisme, tandis que l'Église désire fournir une alternative compatissante et sociale sans toutefois s'extraire de nombreux acquis traditionnels, tels que la propriété privée ou la primauté de la famille. Cette encyclique critique donc les aspects négatifs du capitalisme tels qu'ils sont en train de se manifester à la fin du XIX^{ème} siècle, tout en proposant des solutions que l'on pourrait qualifier de traditionnelles, telles que le retour à des corporations religieuses. Pour l'Église catholique, il s'agit alors de respecter le principe de solidarité sans pour autant nuire au principe de subsidiarité, qui affirme « *que c'est une erreur morale et de charité que de laisser faire par un niveau social trop élevé ce qui peut être fait par le niveau social le plus bas, car on le priverait de tout ce qu'il peut faire. À ce titre, et en conséquence de cela, le travail de chacun a droit au même respect quel que soit son niveau social, car il est le seul à pouvoir le faire.* »⁸

Voici le résumé de l'encyclique, qui nous permet de comprendre de manière précise et exhaustive l'argumentation de Léon XIII.

- *Introduction*

Il existe un conflit social, en raison du développement de l'industrie et des changements de méthodes d'organisation : en particulier, la fin des corporations a eu une influence considérable sur la réorganisation de la stratification sociale. Dès lors, il devient nécessaire de venir en aide aux classes inférieures, qui ne sont plus protégées par les communautés locales ou professionnelles, et qui sont désormais livrées à elles-mêmes tout en étant noyées dans l'individualisme. En outre, les sentiments religieux ont disparu des lois et des institutions publiques, ce qui leur ôte toute éthique et bannit la charité des valeurs des Etats.

- *Critique du socialisme et justification de la propriété privée*
 - Légitimation philosophique de la propriété privée :

L'homme travaille pour pourvoir à ses besoins, et pour améliorer sa situation si elle est précaire. Dès lors, la propriété collective le prive de toute perspective d'amélioration de sa

⁸ Wikipedia, « Principe de subsidiarité », http://fr.wikipedia.org/wiki/Principe_de_subsidarit%C3%A9

situation, si celle-ci est précaire, puisque le fruit de son travail ne lui reviendra pas directement. En outre, la propriété privée est un droit naturel, antérieur à la constitution des Etats. Elle est légitimée par trois autorités : la coutume, les lois civiles et les lois divines. Ainsi, le socialisme et le marxisme sont illégitimes quand ils suggèrent de supprimer la propriété privée pour améliorer la situation des travailleurs.

- La famille et les solidarités traditionnelles justifient la propriété privée :

Par ailleurs, la société domestique est prioritaire sur la société civile, et le chef de famille se doit de se préoccuper du bien-être présent et futur de sa famille : le chef de famille a donc besoin de la propriété privée, pour s'assurer de la subsistance présente et future de sa famille. Ainsi, l'Etat doit aider les familles en détresse sans jamais empiéter sur l'autorité paternelle, or le socialisme, en substituant à cette autorité ultime le pouvoir paternaliste de l'Etat, dépasse cette limite, et brise les solidarités traditionnelles.

- Réfutation du socialisme

Le socialisme a donc deux torts principaux : d'une part, en niant l'autorité paternelle et en promettant le pouvoir aux classes inférieures, il entraîne la confusion de l'organisation de la société, en particulier face à la stratification sociale, ce qui ne peut en aucun cas être positif pour la prospérité générale. D'autre part, il supprime la motivation des travailleurs en leur ôtant toute perspective de richesse en raison de la suppression de la propriété privée. L'égalité promise par le socialisme n'est donc qu'un nivellement vers une commune misère et une commune médiocrité.

- *Justification de l'intervention de l'Église*

- L'Église permet la naissance d'un contrat social

Léon XIII affirme que les inégalités sont légitimes, en raison des différences qui existent entre les individus. Cette différence confère à chaque individu une place spécifique dans la société : personne ne devrait ainsi être exclu ou maltraité dans la société. Toutefois, la souffrance est juste et inévitable puisqu'elle provient du péché originel : les « lendemains radieux » et la rédemption inéluctable de l'homme dans le communisme sont donc une illusion. Dès lors, l'homme doit travailler pour expier sa faute, en cherchant à créer une société juste : puisque le travail et le capital sont complémentaires, les deux classes – patronat et ouvriers – doivent collaborer pour former un équilibre : ils ont des devoirs l'un envers l'autre : il s'agit d'un contrat social.

- L'Église crée même une amitié entre les deux classes

La richesse doit être utilisée avec vertu : en effet, il existe une différence cruciale entre juste possession des richesses et leur usage légitime. C'est pourquoi il faut faire part de cette richesse aux autres dans leur nécessité. La vertu est ainsi « le patrimoine commun des mortels », et « *seuls la vertu et les mérites obtiendront la récompense de l'éternelle béatitude* »⁹. Dès lors, Dieu est l'unique et commune fin, ce qui crée un amour fraternel entre les deux classes : l'amour du Christ dans l'Église permet de dépasser le seul contrat social et de créer une société fondée sur l'amour du prochain. C'est pourquoi la société ne sera guérie que par le retour aux institutions du Christ : c'est elle qui possède l'apanage de la charité.

- *Justification de l'intervention de l'Etat*

- Ordre et prospérité

Pour assurer la prospérité de la société, les impôts doivent être différents en fonction de la richesse. Par ailleurs, la classe ouvrière doit être protégée car les riches sont plus à même de se défendre. Il s'agit donc ici d'une certaine redistribution assurée par l'Etat. Cependant, l'Etat doit faire en sorte de prévenir les troubles de l'ordre (les mouvements de grève par exemple), qui en menaçant l'ordre de la société, mettent en danger sa prospérité.

- Prévenir les causes de la grève : l'encadrement législatif du travail

Mais, plus que de prévenir les mouvements de grève eux-mêmes, l'Etat a pour rôle de prévenir les causes de la grève, tout d'abord en sauvant l'âme des ouvriers : ainsi, il devra par exemple instituer un jour de repos hebdomadaire, pour qu'il puisse exercer sa piété. Par ailleurs, il devra prendre des mesures d'encadrement du travail, pour s'assurer des conditions de vie décentes des ouvriers. Il s'agira dès lors de limiter la pénibilité du travail, de différencier le travail des hommes de celui des femmes et des enfants, ou encore, point crucial, de fixer un salaire juste, qui permettra l'élévation de la classe populaire par la propriété et l'augmentation de la productivité par la motivation. Il s'agit ici des principales mesures concrètes proposées par Léon XIII dans cette encyclique.

- *Utilisation des organismes catholiques*

- Justification de l'existence de sociétés privées

Les sociétés privées sont des sous-ramifications de la société civile : elles existent en raison de la naturelle sociabilité de l'homme, et ne doivent donc pas être interdites. Ainsi, il

⁹Léon XIII (1891), *Rerum Novarum*

s'agit de réadapter les corporations aux nouvelles conditions de la société, et de reconnaître l'importance des syndicats – en se méfiant toutefois du niveau d'intervention de l'Etat, autorisé à créer un cadre législatif favorable aux ouvriers, mais ne devant jamais tenter de s'interposer à des niveaux plus individuels et locaux, comme nous avons pu le voir dans la partie sur la propriété privée. Dès lors, ces sociétés doivent être préservées, sauf si leur objectif est en opposition flagrante avec la probité et la justice : dès lors, elles doivent être de nature religieuses afin que leur essence soit en conformité avec l'éthique catholique, et doivent être protégées par l'Etat – là encore, évidemment, sans ingérence aucune.

- Bienfaits des organisations catholiques : hors de l'Église, point de salut

L'objet principal des organisations catholiques est le perfectionnement moral et religieux : elles font ainsi en sorte que les valeurs chrétiennes soient présentes dans la vie quotidienne des travailleurs. Dès lors, sans elles, les sociétés dégènerent et les ouvriers mettent leur âme en péril. Selon Léon XIII, la religion comme fondement des sociétés assure la paix et la prospérité, de telle manière que les droits et devoirs de chacun sont respectés. Ainsi, les corporations des catholiques assurent la sauvegarde et la protection de la liberté et de l'intégrité de chacun.

Cette partie introduit le principe de subsidiarité, selon lequel les problèmes doivent être pris en charge par le plus petit niveau d'autorité possible : ici, cela signifie que l'Etat doit laisser aux associations privées – en particulier, catholiques – le pouvoir de s'occuper de la question sociale.

- *Conclusion*

La religion seule est capable de détruire le mal à sa racine : l'objectif est donc de restaurer les mœurs chrétiennes dans une société de plus en plus laïcisée. L'Etat a un rôle dans cette mission, qui est celui de protéger avant tout la liberté de l'Église.

Cette encyclique développe donc plusieurs thèmes, fondateurs pour la doctrine sociale de l'Église, qui comme nous l'avons dit offre des réponses traditionnelles à des problèmes sociétaux modernes. Il ne s'agit donc pas de remettre en cause des fondements de la société, comme la propriété privée ou l'importance de la famille, mais il s'agit au contraire de réinsérer ces valeurs au cœur même de cette société, qui perd sa boussole morale au fur et à

mesure qu'elle se laïcise. Léon XIII, toutefois, ne propose pas de revenir à un Etat catholique ; dès lors, l'Etat ne peut être la solution aux problèmes qu'il soulève, puisque d'une part il ne possède pas l'éthique dont l'Église est pourvue, et surtout parce qu'une intervention trop importante de l'Etat met en péril les solidarités traditionnelles, telles que la famille ou les sociétés privées. La seule solution, pour Léon XIII, est donc les organisations catholiques, qui permettent de protéger les plus démunis, tout en guidant tous les travailleurs sur la voie de la moralité religieuse : elles sont les seules à pouvoir assurer l'harmonie sociale et la dignité humaine, quand le marxisme n'incite qu'à la lutte entre les classe et le capitalisme ne permet que l'indifférence.

Réception de l'encyclique

L'encyclique *Rerum Novarum* a eu un grand retentissement lors de sa publication, aussi bien dans la presse qu'auprès de l'Église. Toutefois, elle s'est heurtée à l'époque à plusieurs critiques : d'une part, certains catholiques et membres de l'Église ont regretté que le Pape s'intéresse à des questions du règne temporel, quand il devrait plutôt s'intéresser aux éléments du règne spirituel. D'autre part, l'opinion publique et la presse ont parfois été jusqu'à qualifier ce texte de tentative de retour à une théocratie, et de la recrudescence du cléricalisme. Cependant, cette encyclique a été saluée comme novatrice, et le public ainsi que la plupart des membres de l'Église ont salué cette volonté de s'adresser à la question sociale, faisant fortement résonner cette encyclique auprès des catholiques sociaux.

Quadragesimo Anno

Résumé de l'encyclique

Le pape Pie XI, dans cette encyclique de 1931, cherche à commémorer l'encyclique *Rerum Novarum*, publiée quarante ans auparavant. Ainsi, le souverain Pontife entreprend de confirmer la doctrine sociale de l'Église catholique, qui avait été établie par Léon XIII, tout en précisant certains aspects, que les détracteurs de *Rerum Novarum* avaient pu soulever.

Il s'agit donc dans ce texte, de redéfinir les droits et devoirs qui peuvent exister entre riches et prolétaires, tout en précisant la part de l'Église, de l'autorité publique et des deux classes précédemment mentionnées, afin de déterminer une solution aux conflits sociaux qui embrasent l'Europe occidentale au lendemain de la crise de 1929.

De même que pour *Rerum Novarum*, nous en résumerons l'argumentation, avant d'identifier les principes clés de cette doctrine catholique modernisée.

- *Les grands acquis de l'encyclique Rerum Novarum*

- La science sociale catholique

Face à l'impuissance du libéralisme, et aux mauvais remèdes proposés par le socialisme, Pie XI affirme que les principes catholiques sont devenus « *un patrimoine commun à l'Humanité* », ou encore « *un étendard pour les nations* »¹⁰. Alliant théorie et pratique, cette doctrine redonne au travail toute sa dignité, et a permis la multiplication d'œuvres de bienfaisance et de charité, et d'associations d'entraide et de secours mutuel.

- Le rôle du pouvoir public

L'Etat lui-même n'est plus qu'un gardien de l'ordre et du droit, mais a pour rôle aujourd'hui d'assurer la prospérité publique et privée. Pie XI montre qu'à partir de *Rerum Novarum*, les Etats ont mené de larges politiques sociales et ont créé des lois protectrices pour les travailleurs.

- Les associations

Comme nous l'avons vu dans *Rerum Novarum*, l'un des piliers de la doctrine sociale catholique est le principe de subsidiarité. Dès lors, le rapprochement entre les deux classes ne se fera que par des associations, dont l'objet est le perfectionnement moral et religieux : la religion devient le fondement des lois sociales.

Ainsi, *Rerum Novarum* a été, pour Pie XI, « *la grande charte qui doit être le fondement de toute activité chrétienne en matière sociale* », et cette doctrine est la seule à pouvoir « *atténuer la lutte mortelle qui déchire l'humanité* »¹¹.

- *Pie XI défend les points clés de Rerum Novarum contre ses détracteurs*

¹⁰ Pie XI (1931), *Quadragesimo Anno*

¹¹ Pie XI (1931), *Quadragesimo Anno*

L'Église se situe dans le domaine du règne spirituel, et de l'éternelle félicité : ainsi, elle ne s'immisce pas sans raison dans la conduite des affaires temporelles. La raison pour laquelle elle a cherché à édicter une doctrine sociale est qu'elle est la seule à pouvoir réhabiliter la loi morale dans le domaine économique.

- Défense du droit de propriété

Pour Pie XI, la propriété revêt un double aspect, à la fois individuel et social : en effet, d'un côté elle a pour but d'assurer la subsistance individuelle, et de l'autre elle assure le principe de destination universelle des biens, puisqu'elle permet de le réglementer et d'en assurer son application. Il est donc nécessaire d'éviter le double écueil dans laquelle la propriété peut se trouver : d'une part l'individualisme, et d'autre part le collectivisme.

Ainsi, la propriété est un droit naturel. L'Homme est antérieur à l'Etat, donc la société domestique prime sur la société civile : l'autorité publique ne peut ainsi qu'en « *tempérer l'usage et le concilier avec le bien commun* ».

En outre, la propriété ne peut être confondue avec son usage. Le catholique est ainsi obligé de pratiquer la frugalité et l'aumône, dans le respect des valeurs chrétiennes. Le seul bon usage qui est appliqué à la propriété est la production de biens utiles, qui permettent à tous de travailler, « *le travail manuel [étant] la source unique d'où provient la richesse des nations* ». Le produit et les revenus ne doivent cependant pas être accaparés par les travailleurs, car il existe une complémentarité forte du travail et du capital, mais il faut pratiquer un partage des richesses produites juste, loin de l'accaparement.

- La fixation des salaires

L'objectif étant « *le relèvement du prolétariat* », il s'agit d'atteindre pour les travailleurs « *une suffisante abondance* » : nous arrivons ainsi à la question des salaires. Or ceux-ci doivent être fixés selon le respect de trois préoccupations :

- d'une part, le salaire doit atteindre un certain minimum, afin de pouvoir être « *un salaire de subsistance* » pour le travailleur. L'Etat doit donc faire des réformes pour s'assurer que le salaire ne puisse descendre en deçà du niveau minimum pour vivre ;
- par ailleurs, le salaire doit correspondre aux besoins et aux capacités de l'entreprise. C'est pour cette raison que prolétaires et dirigeants doivent unir leurs efforts, dans une « *chrétienne entente* », et fixer le salaire qui convient aux deux parties ;

- Enfin, les salaires doivent répondre aux nécessités de l'économie générale. Pie XI fait ici référence au marché du travail, et à l'optimum macroéconomique : il faut atteindre une harmonie générale, et le salaire doit donc être fixé de telle manière que tous les travailleurs puissent trouver un emploi. On voit ici les conséquences de la crise de 1929 sur les économies et les façons de penser.

- *La réforme des institutions et des mœurs*

- Réforme des institutions

Face à l'individualisme croissant, les sociétés se retrouvent aujourd'hui scindées entre les individus et l'Etat, sans aucun échelon intermédiaire. Cette déformation du régime social conduit à de nombreux problèmes, notamment en ce qui concerne toutes les fonctions autrefois exercées par ces groupements disparus. Le principe de subsidiarité est crucial dans la doctrine catholique, et en aucun cas l'Etat ne doit absorber les membres du corps social. Le rôle de l'Etat est ainsi de mettre un terme au conflit qui divise les classes, et d'assurer la cordiale collaboration des professions ; pour ce faire, il n'existe qu'une solution répondant à toutes les exigences de l'Église : les corporations. En effet, les syndicats actuels sont quelques peu monopolistiques, en raison de leur reconnaissance légale et de leur seul droit de représentation, et ils font courir le risque à l'Etat de se substituer à l'initiative privée.

Par ailleurs, l'ordre ne peut venir de la concurrence : il est nécessaire d'identifier un principe directeur juste et efficace, qui doit pénétrer toutes les institutions : il s'agit de créer un véritable corps social.

- Réforme des mœurs

Pie XI affirme qu'il a existé un ordre social autrefois, aujourd'hui bouleversé par les excès du capitalisme. Si celui-ci n'est pas nécessairement mauvais en soi, en raison de la nécessaire collaboration et complémentarité entre travail et capital, il a entraîné la concentration des richesses et de la puissance, et a instauré une véritable loi du plus fort. Trois luttes coexistent ainsi dans les sociétés : l'une pour la maîtrise économique, l'autre pour le pouvoir politique, et la dernière sur le terrain international. Ces trois luttes sont ainsi les conséquences de l'esprit individualiste dans la vie économique, et comme le montre Pie XI, « *la libre-concurrence s'est détruite elle-même, à la liberté du marché a succédé une dictature économique* ». Cette confusion entre les fonctions politiques et économiques a conduit à un réel désordre, tandis que les rapports entre capital et propriété d'une part, et travail d'autre part devraient être régis par la charité chrétienne et encadrés par l'autorité publique.

Par ailleurs, il convient de rappeler pourquoi le socialisme est à proscrire. Celui-ci est désormais partagé entre le communisme, qui nie tout accès à la propriété privée et tout ordre social, et ne conduit qu'à la violence et au sang, et le socialisme, plus nuancé mais tout aussi mauvais. En effet, puisqu'il atténue son rejet de la propriété et de la lutte des classes, il se rapproche des vérités chrétiennes : faudrait-il donc que ces deux-là se rejoignent, pour former les mouvements du socialisme catholique ? Selon Pie XI, cela serait une grossière erreur puisqu'en effet, catholicisme et socialisme s'appuient sur deux visions du monde totalement antagonistes : tandis que le catholicisme travaille à la louange de Dieu et à la gloire éternelle de son créateur, le socialisme ne se concentre que sur le bonheur sur terre, oubliant le règne éternel pour ne se concentrer que sur les choses matérielles. Ainsi, on ne peut « *être en même temps bon catholique et vrai socialiste* ».

Ainsi, le salut ne proviendra que du retour à la doctrine de l'Évangile. Tandis que l'économie actuelle ne fait qu'exacerber les passions mauvaises, en incitant à « *la soif insatiable de richesses et de biens temporels* », avec une science économique totalement séparée de la loi morale, et que le travail, destiné « *au perfectionnement matériel et moral de l'Homme* », devient instrument de dépravation, la rénovation de l'esprit chrétien peut prévenir la ruine des âmes. L'accumulation de la richesse doit se faire « *dans la loi de Dieu et du prochain* », et son usage « *dans les règles de la Foi et de la raison* ». Tous doivent collaborer en vue du bien commun, avec la loi de la charité comme lien spirituel, ne formant plus qu'un corps social, dans lequel chaque travailleur accepte la place que la Providence lui a assignée. Ainsi, « *le rayonnement de l'esprit évangélique sur le monde, esprit de modération chrétienne et d'universelle charité* », conduira à « *la paix du Christ dans le règne du Christ* »¹².

Réception de l'encyclique

Comme *Rerum Novarum*, cette encyclique a résonné favorablement auprès des partisans du catholicisme social. Malheureusement, d'aucuns lui ont reproché son message ambigu au sujet du corporatisme, en apparence recommandé par Pie XI, mais qui était la marque de l'économie fasciste italienne. Toutefois, le public a en majorité salué cette encyclique, qui visait à confirmer, préciser et compléter les préceptes édictés par Léon XIII dans *Rerum Novarum*.

¹² Pie XI (1931), *Quadragesimo Anno*

1.1.3 Contenu : thèmes et principes majeurs d'après le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*

A partir de ces deux encycliques, nous pouvons identifier les thèmes majeurs qui constituent la doctrine sociale de l'Église : même si les maximes pratiques édictées dans ces deux textes ont considérablement évolué au gré de l'histoire, les principes généraux demeurent. Il s'agit donc ici d'identifier les grands préceptes théoriques et théologiques qui conduisent aux différentes recommandations que nous avons pu voir dans les encycliques de Léon XIII ou de Pie XI, ou que nous verrons par la suite dans les encycliques de Jean-Paul II et de Benoît XVI. En effet, comme nous l'avons dit, les recommandations précises de la doctrine sociale de l'Église évoluent avec les problèmes sociaux connus par les sociétés au cours du temps, mais les grands principes sur lesquels elle s'appuie restent immuables, il est donc primordial de les identifier et de les expliciter. Ces trois grands principes recourent d'ailleurs les fondements théologiques de l'action sociale de l'Église que nous avons pu étudier en début de partie, mais ils sont ici bien plus formalisés et définis. En effet, la remise en question de la légitimité de l'Église à partir de la Révolution Industrielle a conduit l'Église catholique à présenter une justification bien plus élaborée que celle qu'elle présentait jusqu'alors, et qui se fondait sur des dogmes bibliques parfois abscons. Se rapprochant du manifeste politique, elle explicite ainsi ses valeurs et ses principes, qui constituent le cœur de sa doctrine sociale.

Loi naturelle

La doctrine sociale de l'Église s'appuie sur l'existence de la loi naturelle. Celle-ci, universelle et immuable, est exposée par Dieu à l'Homme dans le Décalogue. Elle exprime les droits et devoirs de tout homme et de toute société, et est ainsi la boussole morale de l'univers. Comme le dit Saint Augustin dans ses *Confessions*, « *la loi naturelle, qui est loi de Dieu, ne peut pas être abolie par l'iniquité humaine* »¹³ : au contraire, elle est le fondement moral nécessaire à toute société. Elle fait partie de la Révélation, et en ce sens elle unit les Hommes entre eux. Plus précisément, c'est elle qui justifie la primauté de la société civile sur l'Etat, et c'est elle qui justifie la propriété privée, comme nous avons pu le voir dans les

¹³ Saint-Augustin (397), *les Confessions*

différentes encycliques. Cette loi naturelle est ainsi le fondement de la doctrine sociale de l'Église, puisque c'est elle qui en est définit la morale et les valeurs.

Dignité de la personne humaine

En outre, c'est la personne humaine qui est au centre de la doctrine sociale de l'Église. Il ne s'agit pas ici de tomber dans l'individualisme, ni de considérer l'homme comme une cellule faisant partie d'un système comme dans le collectivisme : en effet, l'homme est à la fois un être « *un et unique* », mais également communautaire, faisant partie d'un tout harmonieux sans toutefois nier son individualité. La dimension de l'Homme est complexe, et ceci provient de sa transcendance : l'homme ayant été créé par Dieu à son image, sa dignité est infinie, de même que sa liberté. Même si le péché originel incline l'homme vers le mal, il est capable d'exercer sa liberté et sa responsabilité en référence à la loi naturelle édictée par Dieu, pour tendre vers le bien et réaliser pleinement sa transcendance : si l'homme est une partie du cosmos, il le dépasse grâce à sa spiritualité. Ainsi, l'homme a des droits et des devoirs : le travail en fait largement partie puisque la dignité du travail et du travailleur est bien au cœur de la doctrine sociale de l'Église.

Socialité humaine

Le troisième fondement est celui de la socialité de la personne humaine. En effet, si l'être humain est un être transcendant dont la dignité est illimitée, il n'empêche qu'il fait partie d'un tout harmonieux, « du corps » si souvent mentionné dans la religion catholique. L'homme, être social, doit en outre être tourné vers le bien commun : c'est là la finalité de la socialité humaine. Toutes les associations, qu'elles soient naturelles – la famille par exemple – ou volontaires – les institutions ou les communautés – doivent ainsi relever de ce principe du bien commun. Ce bien appartient à tout homme et est ainsi indivisible, et il est à l'agir social ce que la morale est à l'agir individuel : il est donc supérieur à la somme des biens particuliers, et touche à la justice et à l'harmonie universelle.

Ce principe de bien commun est étroitement lié au principe de destination universelle des biens, selon lequel les biens créés par Dieu ont été offerts à tous les hommes, et chacun doit pouvoir en jouir. Ainsi, si la propriété privée est légitimée par la loi naturelle, puisqu'elle

stimule la responsabilité de l'homme et en constitue le prolongement de la liberté, tout étant garante d'un ordre juste, elle est subordonnée à ce principe de destination universelle des biens, qui montre que son application et surtout son usage doivent être réglementés pour être en conformité avec les principes de justice sociale et d'harmonie universelle. De plus, la destination universelle des biens est corrélée avec l'option préférentielle pour les pauvres, qui exige donc un comportement de charité et de solidarité. En pratique, on retrouve la condamnation de l'Église de la classe dominante qui s'arroge des biens qui devraient revenir aux travailleurs, sans pour autant condamner la propriété privée elle-même.

La socialité de l'homme est pour finir un arbitrage entre solidarité et subsidiarité : solidarité en ce sens qu'il fait partie d'un tout harmonieux et est responsable de son prochain, subsidiarité en tant que son individualité et son droit de s'associer ne doit jamais être bafoué par une institution telle que l'Etat. Ainsi, solidarité sans subsidiarité s'approche du collectivisme, et subsidiarité sans solidarité s'approche de l'individualisme : il est donc important de trouver un juste équilibre permettant de satisfaire le principe du bien commun. On retrouve ici le droit de s'associer défendu dans les différentes encycliques pontificales.

Ainsi, ces trois principes résument le cœur de la doctrine sociale de l'Église, aussi bien en 1891 quand est publiée *Rerum Novarum*, qu'au début du XXIème siècle, dans la doctrine sociale moderne de l'Église.

1.2. Actions concrètes et initiatives issues de la doctrine sociale de l'Église du XIX^{ème} siècle à nos jours

Depuis la parution de l'encyclique *Rerum Novarum* et la naissance institutionnelle de la doctrine sociale de l'Église, les actions concrètes en lien avec cette doctrine se sont multipliées. Certaines se revendiquent directement de la doctrine sociale de l'Église, d'autres sont moins explicites : néanmoins, elles sont toutes directement reliées à l'Église catholique et portent les valeurs que nous avons pu identifier plus haut. Ainsi, il n'est pas toujours possible de déterminer si elles sont des applications concrètes de la doctrine sociale institutionnelle (par exemple, elles n'ont pas toutes une charte fondatrice qui mentionne spécifiquement la doctrine sociale de l'Église), néanmoins leur identité et leurs préceptes sont l'application directe des grands principes de la doctrine sociale de l'Église.

1.2.1 Les actions institutionnelles

Partis politiques

Comme nous l'avons vu, une des caractéristiques de l'action catholique du XIX^{ème} siècle est qu'elle est souvent ancrée dans la sphère politique. Toutefois, on assiste à un clivage important dans la naissance de ces partis, principalement entre deux mouvements : d'une part, le mouvement conservateur, qui se concentre sur le retour aux institutions traditionnelles et désire revenir à la monarchie, et d'autre part le mouvement de démocratie chrétienne, dont les partis sont positionnés soit au centre, soit davantage à gauche avec la volonté de créer un socialisme chrétien. Nous nous intéresserons ici aux mouvements issus de la démocratie chrétienne, car les mouvements conservateurs ont pour la plupart disparu et ont été très fortement critiqués dans l'Histoire, puisqu'ils étaient souvent proches de l'extrême-droite.

Ainsi, la démocratie chrétienne cherche à concilier les valeurs catholiques exprimées dans *Rerum Novarum* et dans *Quadragesimo Anno*, avec le progrès et la modernité que connaissent les sociétés dès la fin du XX^{ème} siècle. Leur doctrine est donc de se préoccuper de la dignité humaine, tout en précisant l'importance de la communauté, l'Etat doit donc être décentralisé pour permettre aux corps intermédiaires et à la famille de remplir son rôle d'acteur majeur, et en particulier de remplir sa mission de moralisation chrétienne de la société.

Ce mouvement de démocratie chrétienne a donc donné naissance à un certain nombre de partis centristes. En France, on peut citer le Parti Démocrate Populaire fondé en 1924, devenu le Mouvement Républicain Populaire en 1944, qui existera jusqu'en 1967 et a constitué l'un des trois grands partis de la IV^{ème} République, ou encore le Centre des démocrates sociaux, fondé en 1976 et qui deviendra, après sa dissolution en 1995, l'un des membres fondateurs de l'Union pour la Démocratie Française (UDF). Ces partis constituent l'aile centriste de la démocratie chrétienne. En Allemagne, c'est la CDU (Union Chrétienne Démocrate) qui voit le jour en 1945, et est au pouvoir aujourd'hui. En Suisse, l'un des quatre grands partis est le PDC (Parti Démocrate-Chrétien).

Mais le XX^{ème} siècle voit également la naissance de partis politiques décidés à faire la jonction entre valeurs catholiques et valeurs socialistes. Le socialisme avait été fortement condamné successivement par Léon XIII et par Pie XI, cependant les partisans de ce mouvement cherchent à concentrer leur action sur les réformes sociales plus que sur l'organisation de la société. Ainsi, il s'agit de partir davantage du peuple que de l'institution ecclésiastique, dans une pensée très républicaine et moderne, pour réhabiliter les valeurs chrétiennes dans la société. On peut par exemple citer en France le Sillon, mouvement politique créé en 1894 par Marc Sangnier, qui s'adresse aux ouvriers pour les réconcilier avec le catholicisme. Il s'agit d'une organisation laïque, dans le sens où elle n'est pas sous les ordres de l'Église, mais elle porte fortement les valeurs chrétiennes, en critiquant cependant les institutions de l'Église. Après avoir connu un fort engouement, elle est condamnée en 1910 par le Pape, après qu'elle eut affirmé que l'autorité des chrétiens eux-mêmes au sein de l'Église primait sur l'autorité des institutions ecclésiastiques. Finalement, le socialisme chrétien a toujours suscité beaucoup de méfiance, car la plupart des socialistes étaient anticléricaux, et que la plupart des chrétiens étaient antisocialistes...

C'est donc le mouvement de démocratie chrétienne plus que le mouvement de socialisme chrétien qui le plus représente l'action catholique en politique. Ce mouvement, qui perdure jusqu'à aujourd'hui, a eu énormément d'influence au XX^{ème} siècle, en particulier pendant la IV^{ème} République, et une grande partie des lois sociales qui ont pu être édictées en Europe de l'Ouest sont issues de l'action de ces partis chrétiens-démocrates.

Syndicats

Une des préconisations des encycliques de Léon XIII et de Pie XI est de créer des syndicats chrétiens, pour contrebalancer les syndicats socialistes et marxistes dans les usines. Ainsi, le syndicalisme chrétien apparaît en Europe quelques années après la publication de *Rerum Novarum* : en Belgique par exemple est créée en 1912 la Confédération des Syndicats Chrétiens, qui reste aujourd'hui la première organisation belge avec plus de 1,7 millions d'adhérents. En France, la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (CFTC) est créée en 1919, et il s'agit du premier syndicat français ne s'appuyant pas sur une lecture du monde socialiste ou marxiste. Elle porte les valeurs de la doctrine sociale de l'Église, et se définit comme « *un syndicat de construction sociale* », privilégiant la médiation à la lutte plus revendicatrice. Bien qu'elle ait été considérablement amoindrie après la scission interne de 1964, puisque 90% des adhérents rompent avec la CFTC pour former la CFDT (Confédération Française Démocratique du Travail), elle compte aujourd'hui 100 000 adhérents. Enfin, est créée en 1919 la Confédération Internationale des Syndicats Chrétiens, renommée en 1968 la Confédération Mondiale du Travail et fusionnée en 2006 avec la Confédération Syndicale Internationale, qui a prôné une justice sociale en condamnant à la fois le communisme et le capitalisme, a porté les valeurs chrétiennes tout au long du XXème siècle.

Ces syndicats chrétiens ont ainsi proposé une troisième voie entre le capitalisme et le socialisme, en cherchant à rassembler les partisans d'une démocratie chrétienne sociale. L'étude de l'un de ces syndicats chrétiens, la Confédération des Syndicats Chrétiens (CSC), majoritaire en Belgique avec près de 1 700 000 membres revendiqués en 2010, nous permet de mieux comprendre les revendications et les principes de fonctionnement du syndicalisme chrétien en général. En effet, ce syndicat revendique des convictions fortes, issues de conceptions chrétiennes mais néanmoins ouvertes à toutes les religions : mettant l'émancipation des travailleurs au cœur de ses valeurs, elle souhaite s'impliquer dans tous les domaines sociaux, économiques et culturels. Son *leitmotiv* est la solidarité et la coopération – raison pour laquelle elle appartient à la Confédération Syndicale Internationale, la CSC cherche à s'affirmer comme un contre-pouvoir constructif pour créer une société plus solidaire et plus démocratique. Les méthodes de ce syndicat sont également différentes de celles de beaucoup d'autres syndicats, car celui-ci privilégie la concertation plutôt que la contestation, et s'intéresse davantage à la question des hommes plutôt qu'à la question des

structures. On retrouve donc dans cette organisation et dans ces valeurs la marque de la religion catholique, dont la priorité est la dignité de l'humain.

1.2.2 Les actions non-institutionnelles

Outre des actions institutionnelles qui ont permis de nombreuses avancées sociales dans les législations du XXème siècle, l'Église a mené un grand nombre d'actions non-institutionnelles, en créant de nombreux organismes destinés à promouvoir la foi chrétienne et à répandre la doctrine sociale et humaniste de l'Église.

Les actions menées au sein de l'ecclésiologie catholique : le conseil pontifical Justice et Paix

Le Pape Paul VI fut un Pape extrêmement concerné par la question sociale. Outre la publication de son encyclique *Populorum Progressio* sur le développement des hommes et des peuples, il a créé des commissions pontificales destinées à approfondir des grandes questions sociales : sur les douze conseils pontificaux existant aujourd'hui, quatre ont été créés par Paul VI, dont le Conseil pour la promotion humaine et chrétienne et le conseil Justice et Paix, qui a publié le *Compendium* de la doctrine sociale de l'Église (voir analyse plus bas, première partie, 2.3).

Ainsi, le conseil pontifical Justice et Paix fut créé en 1967 et « *s'emploie à ce que, dans le monde, soient promues la justice et la paix selon l'Évangile et la doctrine sociale de l'Église* ». Il a ainsi trois objectifs, qui sont d'approfondir la Doctrine Sociale de l'Église, de rassembler et d'évaluer les informations et les résultats d'enquête sur la justice et la paix, et enfin de sensibiliser les peuples à la promotion de la Paix, en particulier à l'occasion de la journée mondiale pour la Paix.

Ce Conseil, en relation étroite avec les conférences épiscopales, avec les institutions internationales de l'Église, et avec le monde universitaire, publie régulièrement des textes et des ouvrages, pour proposer une étude en vue de l'action.

Le conseil Justice et Paix est un des organes du Vatican qui s'intéresse particulièrement aux questions sociales, mais il n'est pas le seul : il témoigne toutefois de l'engagement de l'Église envers les maux qui touchent les sociétés modernes.

Les organisations humanitaires fondées par l'Église

Ces organisations sont nombreuses : nous nous concentrerons donc sur deux mouvements internationaux, qui rassemblent aujourd'hui des laïcs et des religieux de tout pays, et qui cherchent à promouvoir la justice sociale : l'association Caritas, et les mouvements d'Action Catholique.

L'association Caritas

Créée en Allemagne en 1897, et petit à petit étendue à d'autres pays, l'association Caritas est aujourd'hui présente dans 198 pays, dans lesquels elle œuvre pour la justice économique et sociale, pour la paix, ou encore contre les problèmes liés au changement climatique et aux migrations. L'association concentre aujourd'hui plus de 125 000 bénévoles dans le monde. En France, son antenne se nomme le Secours Catholique, et pratique surtout de l'aide de proximité pour les plus démunis.

Les mouvements d'Action Catholique

Le premier mouvement d'Action Catholique fut l'Action Catholique Italienne, créée en 1922 sous l'égide de Pie XI. Peu après, ce mouvement devient l'Action Catholique Générale, qui va peu à peu concentrer d'autres mouvements plus précis, comme par exemple la Jeunesse Ouvrière Chrétienne, créée en 1925, qui agit en faveur de l'insertion des jeunes dans la société et dans le monde du travail et est aujourd'hui présente dans plus de 60 pays. L'Action Catholique cherche ainsi à répandre la foi chrétienne, et en particulier sa doctrine sociale, *via* des mouvements plus spécialisés. Portée par des laïcs, et concentrant de nombreux théologiens et penseurs, elle concentre environ quarante mouvements, œuvrant pour les enfants, les retraités, les ouvriers, les femmes...

Autres

Outre ces deux grandes actions de l'Église Catholique dans le monde, on peut citer par exemple le CERAS (Centre de Recherche et d'Action Sociales), créé en 1903 et qui constitue un pôle de réflexion du catholicisme social. Il concentre aujourd'hui aussi bien des laïcs que des religieux, et vise à étudier les grandes questions sociales à travers un regard chrétien.

Egalement, les Semaines Sociales de France, créées en 1904, constituent un observatoire chrétien qui a conduit au cours de l'histoire à des propositions sociales comme l'assurance chômage ou la construction d'Habitations à Loyers Modérés (HLM).

Enfin, le CCFD (Comité Catholique contre la Faim et le Développement), créé en 1961, propose des actions de sensibilisation du grand public aux problématiques du développement, et des projets de développement réalisés en partenariat avec les pays concernés.

Toutes ces actions de l'Église Catholique ont été l'application directe de la Doctrine Sociale de l'Église, et témoignent de l'ancrage de l'Église dans le règne temporel à partir du XIX^{ème} siècle. Ainsi, qu'elles soient institutionnelles ou non-gouvernementales, elles sont toutes intimement liées au catholicisme, et ont permis de diffuser cette doctrine sociale dans le monde. Néanmoins, ces actions connaissent de moins en moins de retentissement auprès du grand public, en particulier dans le domaine institutionnel, avec la déconfessionnalisation des sociétés. Toutefois, il est intéressant de constater qu'elles s'inscrivent dans un cadre bien défini, et vivent souvent sous l'égide des membres du clergé.

1.2.3. Persistance : encycliques modernes et travail du *Compendium* de la doctrine sociale de l'Église

Deux encycliques modernes traitant de la doctrine sociale de l'Église : Centesimus Annus de Jean-Paul II, et Caritas in Veritate de Benoît XVI

Etudier ces deux textes nous permettra de se rendre compte des modernisations dont la doctrine sociale a fait l'objet. Comme nous l'avons vu précédemment, les grands principes restent identiques mais les applications pratiques changent face aux nouveaux défis de la société : il est donc intéressant de constater directement des évolutions dans des textes catholiques, qui montrent l'effort d'ancrage dans la modernité qui a été opéré par l'Église Catholique à partir de la fin du XIX^{ème} siècle.

Centesimus Annus, Jean-Paul II (1991)

- Résumé de l'encyclique

A l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII, le souverain pontife Jean-Paul II a rédigé cette encyclique, afin « *d'honorer la dette de gratitude qu'a toute l'Église à l'égard du grand Pape et son document immortel* »¹⁴.

Ainsi, il commence par rendre hommage à tous les grands enseignements portés par *Rerum Novarum*, dont le but était de « proclamer les conditions fondamentales de la justice », et qui a su affirmer la dignité du travail et du travailleur et justifier le droit à la propriété privée, aussi bien pour son rôle individuel de subsistance de l'Homme que pour son rôle social de fructification des biens de la Terre, donnés aux Hommes par Dieu (il s'agit ici du principe de destination universelle des biens). Dès lors, l'Homme se doit de collaborer avec son prochain : « *travailler, c'est travailler avec les autres et travailler pour les autres* », et « *aucun homme ne peut affirmer qu'il n'est pas responsable du sort de son frère* ». Comme l'affirme Jean-Paul II, « *il faut donc consentir un vaste effort de compréhension mutuelle, de connaissance mutuelle et de sensibilisation des consciences* »¹⁵. Et c'est là le rôle de l'Église, de donner une orientation morale aux sociétés laïcisées, athées, ayant perdu tout repère éthique. La doctrine sociale de l'Église est donc un instrument d'évangélisation et de

¹⁴ Jean-Paul II (1991), *Centesimus Annus*

¹⁵ Jean-Paul II (1991), *Centesimus Annus*

moralisation des sociétés modernes, visant à remettre au cœur du fonctionnement des nations la transcendance de l'Homme, et qui consiste en « *un fondement et une motivation de l'action* ». Elle est la seule à pouvoir réhabiliter la justice, et s'apparente à « *une véritable doctrine, un corpus qui lui permet d'analyser les réalités sociales, comme aussi de se prononcer sur elles et de donner des orientations pour la juste solution des problèmes qu'elles posent* » : ainsi, « *il n'existe pas de véritable solution de la question sociale hors de l'Évangile* »¹⁶. On voit ici le côté systématique de cette doctrine sociale de l'Église : elle est la grille de lecture qui permet aussi bien de comprendre des situations données, puisqu'elle s'appuie sur les postulats anthropologiques chrétiens telles que la transcendance de l'Homme, que de trouver des solutions et des programmes d'actions correspondant à ses préceptes. Elle est également exclusive, puisque seuls les enseignements de l'Évangile semblent à même de pouvoir lutter contre les maux de l'individualisme et du collectivisme.

En outre, le souverain pontife désire démontrer toute la modernité de cette doctrine née de l'encyclique de Léon XIII : en effet, il fait l'inventaire de toutes les avancées sociales qui ont eu lieu à la suite des exhortations papales, par exemple en ce qui concerne le temps de travail, avant de parler des « *choses nouvelles* » d'aujourd'hui. Il évoque par exemple les problèmes liés au Tiers-Monde, à la société de consommation en Occident, à l'écologie ou encore au rôle de l'État. Plus particulièrement, il développe le problème selon lequel l'Homme est aujourd'hui soumis au domaine économique et au domaine politique, quand ceux-ci devraient au contraire servir l'Homme. Là encore, l'essence de ce problème est selon lui l'erreur anthropologique qui fonde les sociétés moderne, qui nie la transcendance de l'Homme, en ne l'analysant soit comme « *un ensemble de relations sociales* », soit comme « *un moyen et non comme une fin* ».

Ainsi, cette encyclique ancre dans la modernité les préceptes édictés dans *Rerum novarum* et *Quadragesimo Anno*, et propose une analyse de nombre de problèmes contemporains à sa rédaction. Elle montre que la doctrine sociale de l'Église, loin d'être une théorie obsolète, est un des fondements de l'action des membres de l'Église catholique, et que ses enseignements sont intemporels et pérennes.

¹⁶*Ibid.*

- Réception de l'encyclique

Centesimus Annus a eu des échos globalement favorables, puisqu'elle proposait une modernisation et un élargissement de la question sociale, en y incluant les nouveaux problèmes auxquels la société était maintenant confrontée. Les critiques qu'elle a pu rencontrer sont celles que la doctrine sociale de l'Église rencontre de manière générale, notamment sur le fait de proposer une « troisième voie » entre socialisme et libéralisme.

Caritas in Veritate, Benoit XVI (2009)

- Résumé de l'encyclique

Cette encyclique de Benoit XVI se revendique comme affiliée à une encyclique sociale du Pape Paul VI, *Populorum Progressio*, publiée en 1967 et centrée sur la question du développement humain et du développement des peuples, que Benoit XVI définit comme étant la « *Rerum Novarum de l'époque contemporaine* ». Ainsi, le souverain Pontife modernise la question du développement, dans un contexte particulier puisque cette encyclique est publiée suite à la crise de 2008, qui selon l'auteur réclame « *une réflexion nouvelle et approfondie sur le sens de l'économie et de ses fins* ». Cette encyclique vise ainsi à préciser les problèmes nouveaux que connaît le monde actuel, tout en ancrant ses recommandations dans un raisonnement extrêmement théologique, s'intéressant aux fondements de la doctrine sociale de l'Église, à la foi « *annonce et témoignage de la Foi* ».

Le titre même de cette encyclique, *Caritas in Veritate*, « l'Amour dans la Vérité », cherche à montrer la relation dialectique qui existe entre ces deux notions, et qui forme le principe des micro-relations et des macro-relations sociales, en d'autres termes des relations individuelles entre les Hommes et des relations institutionnelles qui régissent les sociétés modernes. Ainsi, l'Amour sans Vérité s'approche du sentimentalisme, tandis que la Vérité sans Amour conduit à une raison sans valeurs morales : « *la Vérité ouvre et unit les intelligences dans le logos de l'Amour* », et « *l'adhésion aux valeurs du Christianisme est un élément non seulement utile, mais indispensable pour l'édification d'une société bonne et d'un véritable développement humain intégral* »¹⁷. Ce développement est d'ailleurs « *au cœur du message social chrétien* », et « *la charité est sa force principale* » : il requiert de s'appuyer sur des valeurs telles que la liberté, la vérité, la charité et la fraternité pour être réalisé dans son intégralité, touchant toutes les dimensions de l'homme et de la société.

¹⁷ Benoit XVI (2009), *Caritas in Veritate*

La doctrine sociale de l'Église, quant à elle, cherche à construire une conscience et une responsabilité sociales, et en s'appuyant sur la relation entre charité et vérité, offre des critères d'orientation au comportement humain. Ce premier critère est la justice, qui, intrinsèque à la charité, consiste en son minimum. Le deuxième principe, la recherche du bien commun, est la voie institutionnelle de la charité. Ainsi, la doctrine sociale de l'Église est « *un unique enseignement, cohérent et en même temps toujours nouveau* », puisqu'elle s'appuie sur des postulats intemporels de la foi catholique, tout en apportant des réponses pratiques aux problèmes modernes, éclairant les questions sociales de la lumière de l'Évangile. Elle est donc « *née pour revendiquer ce « droit de cité » de la religion chrétienne* », afin que le règne spirituel vienne enrichir le règne temporel, et propose d'articuler foi chrétienne et raison humaine.

Benoît XVI s'emploie donc à étudier les grands problèmes actuels, en montrant la nécessité d'une « *nouvelle synthèse humaniste* » : la question de la mondialisation par exemple, qui exige de réévaluer le rôle de l'État, dont le pouvoir local semble aujourd'hui insuffisant face à l'ouverture économique et oriente les nations vers toujours plus de coopération internationale ; les problèmes liés à l'environnement et à l'énergie, au chômage, ou encore à la finance... Si bien que selon le souverain pontife, le monde doit être réorganisé et l'activité humaine structurée institutionnellement de façon éthique : seules la morale et l'éthique chrétienne pourront être une solution face aux maux qui frappent l'humanité.

- Réception de l'encyclique

Si cette encyclique a pu être critiquée, et notamment qualifiée de trop intellectuelle et trop théologique, elle a été saluée comme un formidable message d'espérance et a présenté Benoît XVI comme un pape social. Elle a pu ainsi montrer que la doctrine sociale de l'Église perdurait malgré les différents papes se succédant, et était toujours au cœur de la mission de l'Église catholique.

Compendium de la doctrine sociale de l'Église (2004)

Définition et objectifs

Ce texte, publié en 2004 par le Cardinal Martino, président du Conseil Pontifical Justice et Paix du Vatican, consiste en un corpus regroupant tous les enseignements et les connaissances concernant la doctrine sociale de l'Église. Il précise ainsi les fondements de la doctrine sociale de l'Église, ses préceptes généraux, et donne des recommandations précises dans plusieurs domaines du monde moderne.

Son objectif est de permettre « *d'analyser objectivement les situations, les éclairer à la lumière des paroles de l'Évangile, et d'y puiser des principes de réflexion, des critères de jugement, des orientations pour l'action* »¹⁸. Le *Compendium* identifie trois défis majeurs à relever, qui sont de définir la vérité même de l'Homme, d'arriver à une réelle compréhension du pluralisme et des différences culturelles, économiques, sociales entre les peuples, et le défi de la mondialisation, « *dont la signification est plus large et plus profonde que le simple aspect économique* »¹⁹. Ainsi, l'Église est le signe et la sauvegarde de la transcendance de la personne humaine face à tous les maux qui frappent la Terre, et est la garante de l'universalité du salut : dès lors, elle porte une mission, qu'elle accomplit en partie grâce à sa doctrine sociale. En effet, l'Église est maîtresse de la Vérité et de la Morale, et se doit donc d'orienter le comportement chrétien – sans pour autant créer un système répondant à une idéologie ou correspondant à des conditions socio-économiques particulières ; autrement dit elle doit être intemporelle mais pas nécessairement dogmatique, et a un rôle d'annonce de la Morale et de l'espérance et de dénonciation des péchés, tout en cherchant l'évangélisation du monde en vue de son salut. Elle s'appuie, comme nous l'avons vu précédemment, sur les principes de dignité de la personne humaine, de bien commun et de destination universelle des biens, de subsidiarité et de solidarité, et de droit naturel.

¹⁸ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église (2004)*

¹⁹ *Ibid.*

Recommandations

Après avoir précisé les fondements de la doctrine sociale de l'Église ainsi que ses principes généraux, ce texte passe en revue les différents domaines de la société touchés par la doctrine sociale de l'Église, et donne des recommandations précises pour chacun d'entre eux.

Ainsi, il parle tout d'abord de la famille, qui est le cœur des sociétés et le noyau dur de l'humanité, la société devant être au service de la famille. Dans un deuxième temps, c'est le travail qui évoqué, qui constitue un devoir et un droit de l'Homme, et dont la dignité doit être respectée. Ensuite, le domaine économique est analysé, devant obéir aux préceptes moraux, et devant être encadré par l'Etat et les institutions en raison de ses nombreuses limites, sans que l'équilibre entre subsidiarité et solidarité ne soit ébranlé. Le quatrième sujet évoqué est celui de la politique, qui non seulement doit avoir l'humain comme fin première tout en respectant la primauté de la société civile, mais doit également se méfier du relativisme éthique. La communauté internationale, témoin de l'unité de la famille humaine, est le domaine suivant, qui doit avoir pour but le bien commun et le développement généralisé. Puis, le texte s'intéresse à l'environnement, qui fait l'objet d'une responsabilité commune et requiert un partage des biens juste, conformément au principe de destination universelle des biens. Enfin, le *Compendium* évoque la paix, fruit de la justice et de la charité, et recommande un désarmement général pour atteindre l'harmonie et la quiétude généralisées.

Les recommandations sont ainsi relativement exhaustives, et nous n'avons fait qu'en citer les orientations principales dans les différents domaines étudiés.

Ce texte, extrêmement long et exhaustif, et fruit d'un travail colossal de regroupement d'information et d'analyses de textes papaux, constitue aujourd'hui le véritable manifeste de la doctrine sociale de l'Église. Sa lecture permet de comprendre aussi bien les fondements théologiques, que les principes fondateurs et les orientations et recommandations principales de l'Église en matière sociale aujourd'hui. Il permet également de se rendre compte du chemin parcouru depuis l'encyclique sociale de Léon XIII jusqu'à l'institutionnalisation de cette doctrine dans un document destiné aussi bien aux membres de l'Église qu'aux laïcs intéressés par ces questions sociales.

Résumé de la première partie.

Cette partie nous a permis de définir la doctrine sociale de l'Église Catholique, qui semble revêtir deux caractéristiques principales : d'une part, elle est entièrement définie et formalisée, aussi bien dans ses fondements théologiques, que dans ses préceptes généraux, et enfin dans ses maximes pratiques ; d'autre part elle existe de manière institutionnelle, au sein de conseils pontificaux qui en assurent la pérennité et auprès d'organismes qui en assurent la mise en pratique. Le terme même de doctrine sociale fait immédiatement référence à l'Église catholique, et tous les souverains pontifes depuis Léon XIII jusqu'à Benoît XVI l'ont étudiée et modernisée au gré des événements de l'Histoire.

Peut-on dès lors identifier une doctrine sociale de l'Église protestante, dans le sens qui a été défini ci-dessus pour l'Église Catholique ?

Partie 2. Pourquoi il semble difficile d'identifier une doctrine sociale protestante

Le protestantisme, dans ses fondements, ne semble pas permettre l'édification d'une réelle doctrine sociale telle que nous avons pu l'étudier dans la religion catholique, soit une doctrine fortement institutionnelle et définie. Et ceci pour deux raisons majeures, que nous allons développer ci-dessous. D'une part, la religion protestante ne semble pas prôner de réel comportement charitable, pour plusieurs raisons théologiques et sociologiques. D'autre part, elle semble lutter contre toute institutionnalisation, autant dans certains de ses fondements théologiques que dans son organisation ecclésiale.

L'objet n'est pas ici d'étudier la religion protestante de manière exhaustive dans ses aspects théologiques, ecclésiologiques et socio-économiques, mais d'étudier les composantes de chacun de ces domaines qui semblent rendre impossible la naissance d'une doctrine sociale protestante.

2.1. Angle théologique : les fondements de la foi protestante semblent aller à l'encontre du précepte de charité et de l'institutionnalisation d'une doctrine

2.1.1 La théologie protestante : refus du salut par les œuvres et l'importance du sacerdoce universel

Retour sur les six principes protestants

Avant de distinguer les différents types de protestantisme étudiés ici, il est important de revenir sur les six grands principes qui leur sont communs.

Sola Gratia : « par la grâce seule »

Le concept de « salut par la grâce », selon lequel le salut ne provient que de la décision de Dieu, est au cœur du débat théologique qui a pu animer aussi bien l'Église Catholique que la Réforme Protestante au cours des siècles. En effet, celui-ci est précisé par Saint Paul dans la Bible, qui affirme que « *c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu* »²⁰ : d'ailleurs ce principe est officiellement reconnu par l'Église Catholique lors du Deuxième Concile d'Orange en 529. Cependant, cette affirmation de Saint Paul est contestée au sein même de la Bible, puisque Saint Pierre justifie le salut par les œuvres, en affirmant que Dieu « *juge selon l'œuvre de chacun* »²¹. Saint Jacques, de même, s'insurge contre le seul salut par la grâce : « *À quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : "j'ai la Foi", s'il n'a pas les œuvres ? La Foi peut-elle le sauver ? [...] Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres elle est tout à fait morte.* »²² L'Église catholique n'a jamais explicitement tranché entre ces deux principes que tout semble opposer – même si certains théologiens comme Saint Augustin ou Saint Thomas d'Aquin ont tenté

²⁰Éphésiens 2:8

²¹Pierre 1:17

²²Jacques 2, 14.17

d'élaborer un système pouvant les combiner, en acceptant le salut par la grâce tout en laissant une certaine place au libre-arbitre de l'Homme – mais elle a, dans la pratique, clairement penché pour le salut par les œuvres : nous l'avons vu dans la première partie, l'exercice de la Charité est un des fondements de la religion catholique, et est largement un vecteur de salut de l'âme. C'est d'ailleurs cette préférence pour le salut par les œuvres qui a conduit aux dérives du catholicisme jusqu'au début du XVIème siècle, et a encouragé la pratique des indulgences, qui comme nous le savons ont été un des détonateurs de la Réforme Protestante.

Dès lors, le protestantisme a choisi la voie du salut par la grâce. Et ceci pour deux raisons : d'une part, comme nous venons de le voir, pour lutter contre les dérives liées au dogme du salut par les œuvres, et d'autre part pour rompre avec cette conception d'un Dieu vengeur faisant le compte des actions perpétrées par un homme pour décider de son sort – on retrouve ici l'image de la « pesée des âmes » qui offre l'éternelle béatitude ou la damnation dans les flammes de l'enfer. Luther affirme ainsi que Dieu seul décide de la destinée des hommes, sans que leurs actions ne puissent l'influencer de quelque sorte. Le salut vient de Dieu et de Dieu seul : « *le juste vivra par la foi* »²³ Calvin ira encore plus loin, en élaborant le dogme de la « double-prédestination » : non seulement les élus sont choisis de toute éternité, mais également les damnés.

Ce principe de *Sola Gratia* et le concept de prédestination qui en découle auront des conséquences importantes sur la mentalité protestante, comme nous le verrons plus tard dans l'ouvrage de Max Weber.

Sola Fide : « par la Foi seule »

Selon ce principe, la foi est un don de Dieu à l'Homme qu'il a au préalable élu. Il s'agit ici de la manifestation de l'élection divine, d'un service que Dieu rend à l'Homme pour qu'il puisse croire à son salut : c'est un « surgissement d'un quelque chose », qui transforme l'homme profondément et le régénère. Ainsi, plus l'homme doute, moins il y a de chances qu'il soit élu... S'appuyant encore une fois sur les épîtres de Saint Paul, Luther affirme que celui-ci « *enseigne que Dieu nous reçoit en sa grâce par sa pure miséricorde, que cela se fait par l'intercession de Christ que nous recevons cette grâce par la foi, et que le tout tend à ce but que la gloire de sa bonté soit pleinement connue.* » Certains hommes sont donc sauvés par la grâce de Dieu, et reçoivent la preuve de cette élection par le surgissement de la foi.

23 Romains 1.1-17

Toutefois, comme nous le verrons par la suite, il est courant que les hommes recherchent les signes de leur élection autrement que passivement – c'est-à-dire en attendant le surgissement de la foi, ce qui constituera pour Weber une des causes de l'épanouissement de l'esprit du capitalisme.

Sola scriptura : « par l'Écriture seule »

Le principe du *sola scriptura* est le principe selon lequel la Bible est le seul guide de l'action humaine, et constitue la seule véritable autorité à laquelle se soumettre. Il s'agit ici de contester l'autorité ecclésiale et ses traditions qui ne sont pas fondées sur l'Écriture : ainsi, la Bible est le fondement sur lequel doivent être fondées les Traditions.

Dès lors, l'exégèse devient une pratique centrale dans le protestantisme, puisque chaque action doit pouvoir être justifiée par la Bible. Ce principe va ainsi conduire à rejeter l'autorité du Pape, ainsi que les doctrines issues des traditions plutôt que de la Tradition.

Soli Deo Gloria : « à Dieu seul la gloire »

Ce principe protestant affirme que seul Dieu est sacré, divin et absolu. Il cherche ainsi à lutter contre l'adoration d'idoles et contre la superstition : ainsi, il rejette la divinité de l'hostie lors de l'eucharistie, ou rejette le culte de Marie et des Saints.

Ecclesia semper reformanda : « l'Église doit se réformer sans cesse »

Il s'agit ici d'affirmer que les institutions ecclésiastiques, étant humaines, ne sont pas infaillibles. Ainsi, chaque Église doit savoir porter un regard critique sur son propre fonctionnement et sur ses propres doctrines, à partir de la Bible.

Sacerdoce universel

Ce principe affirme l'égalité entre tous les baptisés : ils sont tous prophète, prêtre et roi. Si le pasteur a une fonction particulière puisqu'il doit éclairer les fidèles sur le sens des écritures,

il ne possède aucun pouvoir ou statut particulier : il s'agit ici du rejet de la hiérarchie ecclésiastique catholique.

Conséquences de ces six principes pour l'existence d'une doctrine sociale protestante

Sola Gratia

Le salut étant déjà déterminé sans que l'action de l'homme ne rentre en ligne de compte, puisque le protestantisme a choisi le dogme du salut par la grâce contrairement à celui du salut par les œuvres, on comprend aisément pourquoi on pourrait s'attendre à ne pas voir d'action sociale chez les protestants. En effet, les œuvres ne sont pas nécessaires au salut : pourquoi le fidèle perdrait donc son temps à se préoccuper de l'autre, quand il peut chercher ailleurs les signes de son élection ?

(Par la suite, on nuancera ce propos, en montrant que si les œuvres ne sont en effet pas nécessaires au salut, elles le sont dans l'absolu.)

Sola Fide

Nous avons vu que l'homme attend la preuve de son élection dans l'attente passive du surgissement de la foi. Là encore, il n'a aucun intérêt à s'agiter dans les œuvres sociales quand il n'a qu'à patienter et écouter ce changement soudain en lui.

(Ici encore, nous verrons que la foi conduit nécessairement aux œuvres, dans la mesure où elle consiste en une communion avec Christ et donc avec sa charité.)

Sola Scriptura

Puisque le principe du *sola scriptura* conduit à une réinterprétation perpétuelle de la Bible et au rejet de l'autorité papale, on voit bien ici comme il paraît impossible d'élaborer une doctrine sociale protestante, dans la mesure où une doctrine se doit d'être cohérente et relativement pérenne, comme nous avons pu le voir pour la doctrine sociale catholique : celle-ci s'appuyait sur des dogmes intemporels, et son application était décrite par le souverain

pontife. En effet, si une conception est en permanence questionnée et qu'elle ne peut consister en une idéologie claire incarnée par un homme en particulier, elle peut difficilement être qualifiée de doctrine.

Soli Deo Gloria

Ce dogme ne paraît à première vue pas avoir de conséquences directes sur l'existence ou non d'une doctrine sociale protestante. La seule possible conséquence ici serait que l'homme œuvrant pour le bien d'autres hommes pourrait agir par péché d'orgueil, quand la gloire et le don du salut et de la foi appartiennent à Dieu seul.

Ecclesia Semper Reformanda

Ce principe affirme la faillibilité des institutions humaines : dès lors, comment l'une d'entre elles pourrait-elle se targuer d'élaborer une doctrine devant être suivie par tous ? Il ne peut exister de doctrine unifiée lorsque l'Église doit en permanence se réformer et qu'elle ne peut jamais prétendre détenir la vérité.

Sacerdoce universel

Chaque homme étant prophète, prêtre et roi, il lui appartient d'étudier les écritures afin d'utiliser ce guide selon sa responsabilité personnelle. Personne ne peut prétendre lui ordonner de partager tel ou tel point de vue religieux, ou d'agir de telle ou telle manière : on commence déjà ici à entrevoir la notion « d'éthique » plutôt que de « doctrine », comme nous le verrons dans la dernière partie de cette étude.

2.1.2 Les spécificités du luthéranisme et du calvinisme : le calvinisme semble être encore plus réticent à l'élaboration d'une doctrine sociale que le luthéranisme

Dans cette partie, il s'agira de distinguer les spécificités de ces deux courants protestants, afin de déterminer pour chacun les conséquences sur l'existence ou non d'une doctrine sociale particulière.

Principales différences théologiques entre Luthéranisme et Calvinisme et sévérité du calvinisme

La justification par la foi

Il s'agit ici d'une des différences fondamentales entre le luthéranisme et le calvinisme : la question de la justification par la foi.

En effet, Luther reniait déjà le salut par les œuvres, faisant du salut par la grâce le centre de sa théologie, mais il s'agissait ici bel et bien d'une justification par la foi : le chrétien attend la grâce dans la foi, qui viendra selon la décision seule de Dieu. En ce sens, il s'agit bien d'une prédestination, puisque Dieu choisit qui sont les élus et qui ne le sont pas, et le chrétien n'a que peu de libre-arbitre en la matière, puisque ses actions n'influenceront en aucun cas le choix de Dieu.

Mais Calvin va encore plus loin : la destinée de chacun est déterminée de toute éternité par Dieu : aussi bien les élus que les damnés. Le libre-arbitre est ici complètement supprimé, et le chrétien doit avoir une confiance absolue dans la miséricorde divine, et attendre passivement les bienfaits de sa justice. Son destin est totalement entre les mains de Dieu, et il ne peut espérer avoir une quelconque emprise sur lui.

La nature de l'expiation

La deuxième différence majeure entre luthéranisme et calvinisme est celle de l'expiation des péchés dans la mort du Christ.

Chez Luther, elle est illimitée : Christ expie les péchés de tous les hommes, la Rédemption est ainsi possible pour tous.

Calvin, en revanche, est partisan de la théorie de l'expiation limitée, en d'autres termes, elle ne concerne que les élus : Christ n'a expié que les péchés de ceux qui ont été désignés pour l'élection divine, mais pas les péchés des damnés.

La nature de la grâce

Chez Luther, la grâce offerte à l'homme par Dieu est résistible, en ce sens que l'homme peut la refuser s'il n'embrasse pas totalement la foi qui lui est donnée. Par extension, s'il a accepté cette grâce divine, il peut tout de même s'en éloigner à nouveau, même si Dieu lui a donné l'assurance de son salut. L'homme doit donc perpétuellement veiller à rester dans le droit chemin de la grâce et de la foi.

Chez Calvin en revanche, la conception de la grâce est différente : elle est irrésistible, et elle peut résister à tout type de résistance. L'élus que Dieu a choisi sera donc sauvé de manière certaine. De plus, en raison du principe de persévérance des saints, il ne se détournera jamais de la foi et ne pourra jamais être condamné pour ses péchés.

Conséquences pour l'existence d'une doctrine sociale luthérienne ou calviniste

Il semble que la pensée calviniste soit bien plus déterministe que la pensée luthérienne, dans les trois grandes différences que nous venons d'esquisser : ces différences de conception auront d'ailleurs probablement des conséquences concernant l'existence d'une doctrine sociale protestante, qu'elle soit luthérienne ou calviniste.

La justification par la foi

Comme nous l'avons vu précédemment, le principe de justification par la foi, très déterministe, décourage à première vue tout type d'action de charité, puisque le salut est déterminé de toute éternité et qu'aucune action ne peut l'influencer. La différence présente entre Luther et Calvin ne permet ainsi pas nécessairement d'en déduire quoi que ce soit quant à l'existence d'une doctrine sociale luthérienne ou calviniste : en effet, chez Luther, ceux qui ne sont pas élus ne sont pas pour autant nécessairement damnés, mais ils n'ont pas réellement d'espoir de « gagner » la grâce de Dieu : quel est donc leur sort ? Ni damnés, ni élus, sont-ils ainsi condamnés à errer ou à sombrer dans le sommeil éternel ? Quoi qu'il en soit, l'imprécision quant à leur sort n'encourage pas non plus à faire preuve de charité. Le dogme du salut par la grâce, qu'il soit simple comme chez Luther ou qu'il soit qualifié de double prédestination comme chez Calvin, ne semble pas permettre la naissance d'une doctrine sociale.

La nature de l'expiation

La différence quant à la nature de l'expiation, en revanche, semble pouvoir soulever plus de distinctions dans l'éventuelle existence d'une doctrine sociale.

En effet, très sévère chez Calvin, le principe d'expiation limité exclut encore une fois les damnés des bienfaits divins, et ne leur laisse aucun espoir de rédemption : le Christ n'a expié que les péchés des élus, laissant les damnés porter à jamais la faute de leurs péchés et être condamné pour cela. Chez Luther en revanche, la Rédemption est possible pour tous, et certaine pour personne : il est donc dès lors envisageable de faire preuve de charité ou de bonnes actions après cette deuxième chance. On entrevoit ainsi la possibilité de concevoir une certaine éthique luthérienne de la charité, tandis que le calvinisme semble plus déterministe – et peut-être même pessimiste ? – que jamais.

La nature de la grâce

Enfin, la différence entre luthéranisme et calvinisme sur la nature de la grâce semble la plus à même de scinder ces deux courants du point de vue de l'éthique sociale.

Ainsi, Calvin affirme que la foi est irrésistible et qu'il est impossible de s'en détourner, il suffira d'avoir une confiance absolue en Dieu, et une fois que la grâce est accordée, l'homme ne peut plus jamais s'en éloigner. L'homme est ici irrémédiablement passif. Chez Luther, à l'inverse, cette grâce est résistible, et l'homme peut s'en éloigner : pour éviter ces deux événements, il se devra donc d'avoir une réelle éthique personnelle, se rapprochant au maximum des enseignements de la Bible. Si cette attitude ne pourra jamais lui faire obtenir la grâce divine, elle lui permettra d'être sûr de ne pas la refuser et de ne jamais s'en détourner.

Ainsi, le luthéranisme paraît être plus enclin à l'élaboration d'une doctrine sociale, ou du moins d'une éthique sociale comme nous le verrons par la suite (comme les fondements théologiques communs aux deux courants semblaient exclure toute possibilité d'existence d'une doctrine sociale, il s'agira plus loin d'étudier ce qu'il en est pour l'émanation d'une certaine éthique).

2.2. Angle ecclésiologique : l'organisation des églises protestantes accentue l'impossible institutionnalisation d'une doctrine

Il s'agit de montrer dans cette partie comment l'organisation interne et supra locale des Églises protestantes peut nuire à l'élaboration d'une doctrine sociale unique et institutionnelle.

2.2.1 L'organisation interne des églises protestantes : pas de hiérarchie autre que fonctionnelle

La gestion de la vérité et l'organisation religieuse

L'organisation des Églises protestantes luthériennes et réformées est bien évidemment très différente de l'organisation des Églises catholiques, et cette organisation particulière a des conséquences très importantes sur l'existence ou non d'une doctrine sociale institutionnelle et unifiée.

Ainsi, on peut s'appuyer sur l'analyse proposée par Jean-Paul Willaime dans son ouvrage *Sociologie du protestantisme*, publié en 2005, pour déterminer les grandes caractéristiques de chacune des religions.

Cette typologie, qui reprend le modèle élaboré par Sébastien Fath dans son ouvrage *Une autre manière d'être chrétien en France, sociohistoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, publié en 2001, s'appuie tout d'abord sur une distinction importante entre Église et Secte, précisée par Max Weber : ainsi, l'Église est institution, en tant qu'elle propose « *l'administration de biens de salut où s'exerce l'autorité de fonction et qui admet en son sein toutes personnes indépendantes de leur qualification religieuse* »²⁴, tandis que la Secte s'apparente plus à une association, et plus particulièrement « *une association de personnes qualifiées religieusement sur la base d'une démarche volontaire de leur part* ». A partir de cette distinction, Sébastien Fath identifie deux types de modèles institutionnels, et deux types de modèles associatifs.

Le modèle institutionnel rituel

Ce modèle est celui adopté par les Églises catholiques et orthodoxes. Il est institutionnel en ce sens qu'il s'appuie sur une organisation ecclésiale forte, comprenant différentes fonctions bien définies, et qu'il comprend tout type de fidèle, sans que celui-ci ait besoin d'une réelle profession de foi pour en faire partie. L'institution est ici sanctifiée, et est « dispensatrice de grâce » : selon Weber, « *la grâce institutionnelle, par sa nature, tend à faire de l'obéissance et de la soumission à l'autorité une vertu cardinale et une condition décisive du salut* »²⁵. Jean-Paul Willaime qualifie alors l'Église de « *bureaucratie sacralisée de salut* ».

Il est par ailleurs rituel en tant que sa légitimité provient de la sanctification des fonctions ecclésiales : selon Jean-Paul Willaime, « *c'est la fonction en tant que telle qui définit le lieu de la vérité religieuse, une fonction légitimée rituellement* »²⁶. Ainsi, on perçoit l'importance de l'Église visible et tangible, permettant seule un véritable culte.

24 Fath, S., (2001), *Une autre manière d'être chrétien en France, sociohistoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Histoire et Société n° 41, Labor et Fides.

25 Willaime, J-P. (2005), *Sociologie du protestantisme*, Que sais-je ?, PUF.

26 *Ibid.*

Le modèle institutionnel idéologique

Ce modèle concerne les églises luthériennes et réformées : il y a ici un déplacement de la légitimité, non plus rituelle mais idéologique. Toujours selon les mots de Jean-Paul Willaime, « à la légitimité rituelle, ils substitueront une légitimation idéologique, à la sacralisation de l'énonciation (de la fonction), ils substitueront la sacralisation de l'énoncé (du message), la conformité idéologique devenant le critère à l'aune duquel sera évaluée la légitimité chrétienne de l'Église. [...] Il y a en effet un déplacement du lieu de la légitimité de l'institution au message qu'elle profère, du lieu de l'énonciation au contenu de l'énoncé, de la fonction à son exercice »²⁷. Ainsi, si ce modèle est toujours institutionnel puisqu'il comporte une organisation des pouvoirs fonctionnels et un ordre ecclésiastique, et qu'encore une fois les membres de cette *Ecclesia* ne sont pas admis d'après la preuve de leur foi, ce modèle n'est plus rituel mais bien idéologique, puisque cet ordre ecclésial n'est en aucun cas sacralisé mais purement fonctionnel. Ce qui constitue le lien entre les fidèles, c'est bien la conformité du message aux préceptes bibliques : le pasteur est un théologien qui a pour rôle d'éclairer le fidèle, mais il n'a aucun pouvoir *per se*. (Nous approfondirons l'étude de la figure du pasteur par la suite). C'est donc bien l'idéologie qui est le ciment de l'institution, et celle-ci est en permanence au cœur de débats et de réinterprétations perpétuelles : jamais figée, toujours faillible, elle s'appuie sur des fondements forts – pour l'Église luthérienne, ces fondements communs à chaque Église sont précisés dans la confession d'Augsbourg, profession de foi luthérienne présentée en 1530 ; pour l'Église réformée, on peut faire référence à la théologie de l'Alliance ou théologie fédérale, qui précise les relations entre Dieu et l'Humanité et résume la compréhension calviniste de la Bible, mais ne s'érige jamais en système.

Les modèles associatifs

Nous passerons plus rapidement sur ces deux modèles, car nous n'étudions pas ici les religions qui les composent. Néanmoins, il est intéressant de s'arrêter brièvement sur ces deux idéal-types, puisqu'ils complètent la typologie de Fath et en éclairent les deux premières catégories.

²⁷ *Ibid.*

Le premier de ces deux modèles est le modèle associatif idéologique : il concerne les églises baptistes et évangéliques. Tout d'abord, on parle ici de modèle associatif car ces Églises constituent des congrégations locales formées à partir d'un rassemblement de fidèles partageant tous la même idéologie : en ce sens, ce modèle est également idéologique. D'après Sébastien Fath, ce modèle « combine l'accent sur la communauté locale contractuelle et l'importance du contrôle doctrinal (idéologique) supra-local »²⁸.

Le second modèle est le modèle associatif charismatique, que l'on retrouve dans les églises pentecôtistes. Ici, c'est le charisme du *leader* qui détermine l'adhésion des fidèles, et il est souvent difficile d'identifier une réelle doctrine commune à toutes les Églises. Celui qui exerce la fonction de *leader* est un « prédicateur-prophète » et il incarne lui-même la Vérité : on comprend bien ici la dénomination de modèle « associatif charismatique ».

Selon Jean-Paul Willaime, le protestantisme est ainsi présent dans les modèles institutionnel idéologique et associatif idéologique : on retrouve ici l'importance de l'idéologie fondée sur la Bible et sur la systématique référence aux Écritures (*Sola Scriptura*), et « sa tension structurelle concernant la façon de considérer l'Église (comme une institution ayant une certaine objectivité au-delà de l'Assemblée des fidèles ou comme une association de croyants qualifiés) ». Soit la tension permanente entre désacralisation de l'institution au profit de l'exégèse personnelle (*Soli Deo Gloria* et Sacerdoce universel) et la velléité d'une certaine unité idéologique bien que toujours questionnée (*Ecclesia Semper Reformanda*).

La figure du pasteur

Comme nous l'avons vu, le pasteur détient la légitimité du savoir religieux. Mais contrairement à l'Église catholique, il ne s'agit pas ici d'une légitimité rituelle mais bien d'une légitimité idéologique : en d'autres termes, on passe d'un pouvoir sacré à un pouvoir intellectuel et moral. Il s'agit bien ici de la volonté de démystification de la religion chère à Luther puis à Calvin, puisque le clerc est sécularisé : il est « *prédicateur des Saintes Écritures* », mais en aucun cas intermédiaire entre Dieu et les Hommes. Il n'a donc aucun pouvoir d'absolution comme dans la religion catholique, et sa seule fonction provient de son ordination, qui n'est en aucun cas un sacrement mais marque leur vocation et leur formation

²⁸ Fath, S., (2001), *Une autre manière d'être chrétien en France, sociohistoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Histoire et Société n° 41, Labor et Fides.

théologique, devant les rendre aptes à éclairer les fidèles lors du culte – sans toutefois que les sermons qu’ils profèrent ne puissent être apparentés à autre chose qu’une prédication : il ne s’agit en aucun cas de montrer la Vérité aux fidèles, mais bien de les guider sur la voie, l’exégèse personnelle étant toujours privilégiée.

Ainsi, le pasteur n’a pas un statut ontologique différent de celui du laïc, mais il a été reconnu par son ordination « enseignant et docteur » – ceci explique d’ailleurs la tenue noire du pasteur, qui est celle de l’universitaire au XVI^{ème} siècle.

Comme précisé au cours du Comité mixte catholique-protestant en France en 1987, les catholiques « *mettent du côté de la structure constitutive de l’Église, c’est-à-dire du côté de sa fondation divine par le Christ, un certain nombre d’éléments que les protestants mettent du côté de l’organisation, c’est-à-dire du côté des institutions humaines* »²⁹. Chez les protestants, on assiste donc à une différenciation totale entre les institutions humaines et la divinité.

2.2.2 L’organisation supra locale : pas d’indivisibilité de l’église protestante et ancrage national

Alliances et fédérations confessionnelles

Il existe de nombreuses alliances s’appuyant sur l’appartenance confessionnelle dans le monde protestant : on peut par exemple citer l’Alliance Réformée mondiale, fondée en 1970, résultat de la fusion entre l’Alliance Réformée mondiale fondée en 1875 et du Conseil Congrégationaliste international fondé en 1891, qui regroupe plus de 200 Églises dans le monde et représente près de 75 millions de chrétiens ; on peut également penser à la Fédération luthérienne mondiale, fondée en 1947, regroupant plus de 135 Églises et 60 millions de fidèles. Les Églises anglicanes, baptistes et pentecôtistes ont elles aussi des organisations mondiales qui leur sont propres.

Toutefois, ces organisations internationales confessionnelles ne sont pas les plus importantes pour l’Église protestante. En effet, les organisations les plus importantes sont plutôt nationales, comme nous allons le voir.

²⁹ Comité mixte catholiques-protestants en France (1987), *Consensus œcuménique et différence fondamentale*

Alliances et fédérations nationales

La particularité des Églises protestantes luthériennes et réformées est que leur organisation supra locale a un ancrage avant tout national: en effet, l'histoire peut expliquer ce phénomène, puisque, selon Jean-Paul Willaime, « *les Églises protestantes se sont étroitement moulées dans les cadres nationaux et régionaux des Etats-nations : Église Réformée de France, Église luthérienne au Danemark, The National Baptist Convention of America... Ce provincialisme ecclésiastique protestant est contrebalancé par la participation de chacune des Églises à des alliances confessionnelles, d'une part, des structures internationales et œcuméniques, d'autre part* ». Ainsi, nous avons pu citer quelques alliances confessionnelles, mais il est important de noter que toutes ces alliances confessionnelles mondiales existent d'abord à un échelon national: on citera ici l'Église Réformée de France pour le calvinisme, ou l'Église évangélique luthérienne – Synode de France et de Belgique pour le luthéranisme. Il s'agit ici d'alliances à la fois nationales et confessionnelles, et ce sont ces organisations qui sont les plus importantes pour les fidèles, puisqu'elles font écho à la fois à leur confession ainsi qu'à leur culture et leur nationalité.

Rares sont ainsi les fédérations et organisations purement géographiques. Par exemple, on peut évoquer la Fédération protestante de France, qui regroupe des Églises luthériennes et réformées, ainsi que des baptistes ou des pentecôtistes. Créée en 1905, elle a pour but de rapprocher les églises protestantes de France et a même édicté une charte regroupant certaines convictions communes à tous ces courants du protestantisme, en accord avec l'Évangile. La création de cette fédération avait pour objectif de limiter les dissensions qui régnaient au sein du protestantisme au début du siècle, et également de pouvoir s'ériger en porte-parole fort et unique du protestantisme. De même, à un échelon supérieur, on peut citer la Communion d'Églises protestantes en Europe: d'ailleurs, la quasi-totalité des églises luthériennes et réformées d'Europe ont signé la Concorde de Leuenberg en 1973, accord stipulant qu'un pasteur peut exercer son ministère dans une Église luthérienne ou réformée, indifféremment.

Dès lors, si les différents courants du protestantisme cherchent à se rapprocher, il n'en reste pas moins que les différences confessionnelles, ainsi que les différences géographiques, sont très importantes dans les structurations internationales des Églises protestantes.

2.2.3 Conséquences pour l'existence d'une doctrine sociale : débats incessants sur l'idéologie et ses principes qui empêchent la création d'une doctrine cohérente et immuable

Conséquences de l'organisation interne

Les conséquences semblent assez évidentes. En effet, on a pu voir que la doctrine sociale de l'Église catholique comporte trois caractéristiques principales :

- Comme le dit Denis Müller, « *La doctrine sociale de l'Église catholique est une tentative stratégique externe d'affirmation de l'Église comme instance religieuse et morale dans la société, notamment face à l'apparition du marxisme et du socialisme. La question est de déterminer comment relier la question sociale à un enseignement qui fasse autorité* »³⁰ : ainsi, on voit bien que les églises protestantes luthériennes et calvinistes, bien qu'institutionnelles, ne peuvent réellement édicter une telle doctrine en raison de leur conception de la Vérité. Or, nous l'avons vu, celle-ci fait en permanence l'objet de débat, aussi bien au sein de l'institution ecclésiale qu'auprès de chaque fidèle, et ne peut donc pas être érigée en idéologie incontestable.
- Par ailleurs, la doctrine sociale de l'Église catholique est portée en premier lieu par le Pape, qui en précise les orientations dans ses diverses encycliques, et par les conseils pontificaux qui approfondissent ses fondements. Or, dans l'Église protestante, il n'existe pas d'autorité suprême, d'une part en raison de la nature même de l'Église – aux pouvoirs purement fonctionnels et en aucun cas divins – et d'autre part en raison de l'absence de hiérarchie – en raison du principe de Sacerdoce universel. On voit ainsi aisément pourquoi on peut s'attendre à ne pas trouver de doctrine sociale protestante.
- Enfin, la figure même du pasteur va à l'encontre de la possibilité d'existence d'une telle doctrine. Car l'on pourrait imaginer que chaque pasteur édicte une doctrine pour ses fidèles, un peu comme dans le modèle associatif charismatique des Églises pentecôtistes. Cependant, le pasteur est, comme nous l'avons vu, « *un enseignant et*

30 Müller, D., (1993), « Une vision protestante de l'éthique sociale. Questions de méthode et problèmes de fond » in *Laval théologique et philosophique* 1, Vol. 49.

un docteur », apte à éclairer ses fidèles mais n'ayant en aucun cas la légitimité de leur inculquer une doctrine particulière. On voit encore une fois ici comment le statut ontologique du pasteur rentre en contradiction avec l'existence d'une doctrine sociale protestante.

Conséquences de l'organisation internationale

L'Église catholique est indivisible : l'Église protestante, elle, est constituée de kyrielles de paroisses, rassemblées en diverses organisations, confessionnelles, nationales, ou à la fois confessionnelles et nationales. Le problème se pose de manière patente quant à l'élaboration d'une doctrine sociale protestante. En effet, on retrouve cette difficulté d'élaborer une doctrine cohérente et unifiée, non pas en raison du débat permanent dont la Vérité protestante fait l'objet, mais bien pour des raisons fonctionnelles ici : si les diverses organisations signent des chartes et des accords sur les fondements de leur foi, il n'en reste pas moins qu'un vaste champ est laissé à l'appréciation personnelle de chaque paroisse, ou de chaque fédération. Dès lors, il semble évident qu'une doctrine sociale une et unique ne pourra jamais émaner de la religion protestante.

2.3. Angle sociologique et économique : la proximité entre protestantisme, bourgeoisie et capitalisme, et la condamnation d'une partie de la pauvreté n'incitent pas à un comportement de charité

Il s'agira dans cette partie d'étudier les conséquences sociologiques et économiques des croyances et des modes de fonctionnement des églises luthériennes et réformées, en s'appuyant en particulier sur l'ouvrage de sociologie des religions de Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

2.3.1 Angle sociologique : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber place le protestantisme au cœur de l'avènement du capitalisme

Résumé de l'ouvrage

Il est pertinent pour résumer cet ouvrage de conserver le plan adopté par Max Weber : en effet, celui-ci relève de sa démarche d'analyse sociologique, et permet de retranscrire fidèlement la pensée de l'auteur.

Le problème

- *Confession et stratification sociale*

Max Weber constate que la majorité des possesseurs de capital sont de confession protestante, pas seulement dans les pays de confession majoritairement protestante, mais bien dans tous les pays où le développement capitaliste a permis de réorganiser la stratification sociale. Ainsi, que les protestants soient en majorité ou en minorité dans quelque pays concerné que ce soit, ils seront au cœur du développement économique de la région.

Une explication à ceci semblerait pouvoir résider dans cette fameuse « *étrangeté au monde* » souvent mentionnée pour décrire les catholiques, face à la « *joie d'être au monde* » matérialiste des protestants. Toutefois, Weber contredit cette thèse et montre brièvement que cette image d'Épinal est bien souvent erronée. Il donne par la suite un grand nombre d'exemples, montrant que les représentants du calvinisme sont souvent les meilleurs dans les affaires, sans pour le moment proposer d'explication spécifique quant à cette observation.

- *L'esprit du capitalisme*

Cette partie a pour objectif de définir ce terme d'*esprit du capitalisme* : puisqu'il s'agit, selon Weber, d'une « *expression prétentieuse* », il ne tente ici que d'en donner des illustrations plutôt qu'une définition conceptuelle. Il commence par citer un texte de Benjamin Franklin, qui exprime sa pensée capitaliste, avec des formules bien connues telles que « le temps c'est de l'argent » : ainsi, augmenter son capital est une fin en soi, d'un point de vue éthique et non pas par cupidité. Dégager du profit n'est ici pas une vertu utilitariste mais bel et bien une éthique, car cet objectif de gain n'est en rien eudémoniste. Il s'agit du « *devoir ordonné à la profession* » : et si Max Weber affirme qu'aujourd'hui, le capitalisme forge les individus à cette éthique, l'esprit de Benjamin Franklin n'est autre que la genèse de cette forme de pensée qui a dû s'imposer contre le traditionalisme précapitaliste (« *quand la mise en valeur rationnelle du capital dans le cadre de l'entreprise et l'organisation rationnelle capitaliste du travail n'étaient pas encore devenues des puissances dominantes pour l'orientation de l'agir économique* »³¹), qui n'était orienté que vers la recherche de la subsistance et non vers le profit. Ainsi, s'il pouvait exister des formes d'organisations capitalistes sans cet *ethos* capitaliste, il n'en reste pas moins qu'un nouvel esprit apparaît *via* l'idéaltype de l'entrepreneur capitaliste ascétique et se diffuse à toute la société. Weber pose alors la question de savoir s'il existe, dans la genèse de cet esprit, un lien avec la religion. En effet, pour les catholiques, la recherche du profit était une réelle turpitude morale, certes tolérée, mais totalement méprisée : comment donc expliquer que cette attitude soit devenue une « *profession-vocation* » ? Une des explications pourrait être que le rationalisme économique s'est développé comme fondement de l'économie moderne, et que donc le développement de cet esprit capitaliste pourrait être une des composantes de ce rationalisme nouveau : le protestantisme pourrait donc n'avoir été qu'une préparation au rationalisme. Mais, comme le montre Weber, ce rapport presque mystique au travail n'a rien de rationnel puisqu'il n'est pas

31 Weber, M., (1904), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

qu'utilitariste, et peut même être qualifié d'irrationnel ! L'explication doit donc se trouver ailleurs.

- *La conception du Beruf chez Luther : objet de la recherche*

L'objectif de cette partie est de montrer qu'un mot nouveau, ainsi qu'une idée nouvelle, sont apparues pendant la Réforme au sein des populations protestantes : celui de *Beruf* en allemand, ou de *calling* en anglais. Ce mot, qui n'existe pas chez les catholiques, mais que Luther emploie dans sa traduction de la Bible, peut être traduit par « profession-vocation », et consiste à « *estimer l'accomplissement du devoir à l'intérieur des professions séculières comme le contenu le plus élevé que pût revêtir dans l'absolu l'activité morale de l'individu* » : en d'autres termes, « *le travail quotidien dans le monde revêt une signification religieuse* »³², loin de la distinction catholique *praecepta / consilia*, qui réservait la soumission à une réelle ascèse et à la perfection religieuse aux ordres (avec notamment les trois vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté), laissant à la vie séculière ses petits péchés quotidiens. Mais pour Luther, choisir la vie monastique, c'est « *se dérober égoïstement aux devoirs du monde* », tandis que le travail dans la profession séculière est la volonté de Dieu. On ne peut réellement dire que Luther soit imprégné de l'esprit du capitalisme – il est d'ailleurs probable qu'il n'eût pas été d'accord avec Benjamin Franklin. Néanmoins, pour Luther, l'individu doit accepter la position qui lui a été donnée comme un commandement divin et doit se soumettre à la Providence divine. Ainsi, il semble pertinent d'étudier ici d'autres formes de protestantismes, notamment le calvinisme et les sectes protestantes centrées sur le salut de l'âme et la prédestination, car celles-ci partagent la notion de *Beruf*, tout en autorisant leurs ouailles à changer de profession, comme nous le verrons par la suite.

Comme le souligne ici Weber, il ne s'agit pas toutefois d'affirmer que la Réforme a été une condition nécessaire au développement capitaliste, ni qu'elle a directement créé le système capitaliste, mais bien qu'elle a contribué au façonnement et à la diffusion d'un esprit nouveau.

32 *Ibid.*

L'éthique de la profession comme vocation dans le protestantisme ascétique

- *Les fondements religieux de l'ascèse intramondaine*

Dans cette partie, Max Weber se propose d'étudier les dogmes fondateurs de quatre religions du protestantisme ascétique (calvinisme, piétisme, méthodisme et anabaptisme), même s'il précise que dans la réalité, les frontières dogmatiques sont souvent floues : il s'agit dès lors d'idéal-types. Nous ne résumerons ici que les dogmes fondateurs du calvinisme, seule des quatre religions à rentrer dans le cadre de notre étude, et ayant toute quatre pour point commun la conception de la grâce, élément central de la théorie selon laquelle le protestantisme n'est que peu enclin à pratiquer une doctrine sociale. Ainsi, cette conception de l'état de grâce, amène le protestant à transformer son style de vie de manière systématique :

« Cette rationalisation de la conduite de vie à l'intérieur du monde avec l'au-delà comme horizon, fut l'œuvre de la conception de la profession-vocation propre au protestantisme ascétique »³³.

Dans le calvinisme, le dogme de l'élection par la grâce est central, notamment pour ses effets sur l'histoire culturelle. Souvent combattu car perçu comme un danger politique, ce dogme est précisé dans la confession de Westminster, paru en 1647 : en particulier, il comprend la question de la prédestination, et la toute-puissance de la Providence divine. Selon Weber, ce dogme provient de la « sensation certaine de devoir tout à l'efficacité exclusive d'une puissance objective, et pas la moindre chose à la valeur personnelle »³⁴. Luther ressent cette grâce divine, mais n'en fait pas un dogme central, puisque selon lui cette grâce est admissible et dépend donc de l'action des hommes. Chez Calvin, en revanche, les hommes n'existent que pour Dieu, et sont des moyens de sa glorification : il est donc impossible de comprendre ses décrets, et il existe une abîme infranchissable entre lui et les Hommes. La grâce ne peut ainsi être acquise par l'action des Hommes, et Dieu décide, de manière inéluctable, qui est élu et qui ne l'est pas. Ceci pourrait conduire à un certain isolement de l'Homme, puisqu'il n'existe plus aucun sacrement ou aucune Église pouvant le délivrer – au sein de l'Église cohabitent des élus et des non-élus – et que le Christ n'est venu que pour sauver les élus. Ce « désenchantement du monde » entraîne un rejet de tous les moyens magiques d'obtenir le salut (comme la confession et l'absolution chez les catholiques par

33 Weber, M., (1904), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

34 *Ibid.*

exemple), et de tous les éléments sensuels et affectifs pouvant mener à des superstitions. Pour le calviniste, « *le seul confident doit être Dieu* » : il est ainsi plongé dans l'individualisme et l'isolement. Toutefois, Dieu veut que le chrétien agisse socialement, et désire une forme sociale qui soit conforme à ses commandements : dès lors, le travail est une glorification de Dieu, en tant qu'il est une activité objective et impersonnelle au service du façonnement rationnel qui promet la gloire de Dieu. Une question se pose alors : comment savoir si je suis moi-même un élu de Dieu ? Deux réponses sont apportées par la religion calviniste : d'une part, le chrétien a pour devoir de se considérer comme élu de Dieu (par opposition aux « humbles pécheurs » catholiques), et doit travailler sans relâche pour atteindre cette certitude de soi. Tandis que Luther cherchait une *unio mystica* avec Dieu et prônait la pénitence quotidienne, Calvin est partisan de l'agir ascétique : il participe ainsi à la gloire de Dieu, et sa conduite est d'ailleurs « agie » par Dieu. Ainsi, les bonnes œuvres ne peuvent servir à acquérir la béatitude, mais elles sont les signes de l'élection : le calviniste crée ainsi la certitude de sa béatitude, dans un contrôle de soi systématique. Quand le catholique, pratiquant les bonnes œuvres au jour le jour, voyait ses actions particulières jugées en fonction de leur intention, tout en pouvant se purifier *via* les actions transcendantales de son Église, les calvinistes érigeaient leur sainteté par les œuvres en système, en méthode. La grâce, soit un arrachement de l'état de nature, nécessitait une transformation systématique : la vie du saint était certes orientée vers la béatitude, mais elle était organisée de manière rationnelle – en ce sens, la vie d'un calviniste peut être comparée à une vie monastique catholique. Il s'agit dès lors d'une ascèse purement séculière, tandis que chez les catholiques, plus l'ascèse était intense, plus celui qui la respectait s'éloignait du monde : l'ascèse catholique n'était donc qu'un renchérissement sur la moralité intramondaine. Pour Calvin, cette recherche et cette nécessité de la confirmation de la foi dans la vie professionnelle séculière était donc une incitation positive à l'ascèse. Dès lors, « *pour les élus qui jouissaient de la grâce divine et donc étaient des saints, l'attitude adéquate face au péché du prochain n'était point une bienveillance secourable et indulgente, dans la conscience de leur propre faiblesse, mais la haine et le mépris pour celui qu'ils considéraient comme un ennemi de Dieu et qui porte sur lui les signes d'une réprobation éternelle.* »³⁵

35 Weber, M., (1904), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

- *Ascèse et esprit capitaliste*

Cette partie vise à faire l'ultime lien, déjà pressenti, entre éthique protestante et esprit capitaliste. Pour ce faire, Weber considère le protestantisme ascétique comme une globalité unique, et utilise pour commencer les travaux de Richard Baxter, théologien anglais du XVII^{ème} siècle, sur la conception de l'argent et de la richesse. Ainsi, il semble que la richesse soit un grave danger, amenant toutes les tentations, et que rechercher la richesse est non seulement futile et dérisoire au regard de l'importance de Dieu, mais que ceci est répréhensible moralement. Mais en réalité, c'est le fait de se reposer sur ses possessions qui est répréhensible : c'est l'oisiveté qu'il faut combattre, puisque le repos ne se trouvera que dans l'au-delà. Gaspiller son temps est un grave péché, car « *toute heure perdue est soustraite au travail consacré à la gloire de Dieu* ». Le travail est ainsi non seulement un moyen ascétique de prévenir des tentations de la vie, mais également une fin en soi prescrite par Dieu. A l'inverse de Thomas d'Aquin, qui considère le travail comme une raison naturelle pour préserver la vie de l'individu et de la collectivité mais dont la répartition est fortuite, ou de Luther, qui y voit l'œuvre de la Providence divine, Baxter met l'accent sur le caractère méthodique de l'ascèse et sur sa rationalité et son utilité : par conséquent, un homme pourra changer de profession si cela est plus utile à Dieu – l'utilité étant mesurée par des critères moraux ainsi que pratiques, tels que le profit dégagé, d'où l'expression « Dieu a béni son commerce ». En effet, pour Baxter, vouloir être pauvre s'apparenterait à vouloir être malade. L'Homme est « *l'intendant des biens qu'il a reçus de la grâce de Dieu* », il a donc « *un devoir à l'égard des possessions qui lui ont été confiées* »³⁶.

En outre, l'ascèse étant « *une lutte contre la jouissance ingénue de l'existence et des joies que celle-ci peut offrir* », l'ostentation et la consommation sont bannies, ce qui conduit d'une part à l'uniformisation des modes de vie, favorable à la standardisation de la production capitaliste, et à la formation d'épargne puisque le gain augmente sans aucune consommation : il s'agit donc d'une « *formation de capital par la contrainte ascétique à l'épargne* », et donc à la contribution la plus parfaite non seulement à l'esprit du capitalisme, mais également à ses mécanismes propres.

Weber présente ensuite l'effet sécularisant de la possession, quand ceux qui cherchaient autrefois la richesse dans un but religieux s'y sont désormais habitués et la recherchent pour elle-même : cet effet a ainsi dépouillé cet esprit entrepreneur de toutes ses racines religieuses. D'ailleurs, il met brièvement en garde la société contre cette soumission aux biens, et affirme

36 *Ibid.*

que si « *le puritain voulait être un homme de la profession-vocation, nous sommes contraints de l'être* »³⁷, avant de se rétracter quelque peu, dans un souci de neutralité axiologique.

Enfin, il termine son ouvrage en citant plusieurs autres études qu'il serait intéressant de faire pour compléter celle-ci, telle que la mesure de l'influence protestante sur l'esprit capitaliste – affirmant qu'il n'a ici étudié que ses modalités, ou encore comment l'ascèse protestante a elle-même été influencée par les conditions économiques et sociales de l'époque.

Conséquences pour l'existence d'une doctrine sociale protestante

Si l'on en croit la thèse wébérienne, le protestantisme a davantage contribué au développement du capitalisme qu'à l'avènement d'une doctrine sociale. En effet, en mettant le travail sans relâche au cœur de son éthique, il contredit tous les fondements d'une doctrine sociale telle que nous pourrions l'imaginer, faisant de l'épanouissement de l'homme le centre de ses préceptes. Cette affirmation se dégage en filigrane dans l'ouvrage de Weber, et amène à considérer le protestantisme historique comme une religion sévère et parfois même impitoyable. Nous reviendrons plus précisément sur la conception du travail et de la pauvreté dans le protestantisme, et en étudierons les conséquences sur l'existence d'une doctrine sociale protestante.

Que l'on soit ou non d'accord avec la thèse de Weber – celle-ci a depuis été maintes fois critiquée, et si la plupart du temps le lien entre éthique protestante et esprit du capitalisme dans les premiers temps de la Réforme ainsi qu'actuellement est rejeté, beaucoup de sociologues s'accordent à dire que celui-ci a fait sens tout au long du XIX^{ème} siècle ainsi qu'au début du XX^{ème} siècle, quand le puritanisme libéral s'installait en Europe occidentale et aux Etats-Unis, et faisait de l'enrichissement une vertu incontestable – celle-ci s'appuie sur des observations sociologiques indéniables : les luthériens et calvinistes ont toujours fait partie des milieux favorisés et lettrés. Il n'y a qu'un pas à conclure que cette géographie sociologique a été peu encline à conduire à l'élaboration d'une doctrine sociale protestante, dès lors que cette religion ne comptait que peu de pauvres en son sein.

³⁷ *Ibid.*

2.3.2 Angle économique : la conception de la pauvreté dans la religion protestante condamne l'oisiveté du « mauvais pauvre »

La conception ambiguë du pauvre dans la religion protestante : le bon pauvre et le mauvais pauvre

Conception du travail et condamnation de l'oisiveté

La philosophie de la Réforme a opéré un complet renversement des valeurs en ce qui concerne la conception traditionnelle du travail. En effet, celui-ci, dans le christianisme médiéval, était regardé avec suspicion, car « trivial » et conduisant les hommes à la recherche du gain. Seul le travail monastique était acceptable aux yeux de l'Église, tandis que le travail séculier n'était qu'une obligation, une contingence, un labeur indigne de la considération divine.

Luther et Calvin, comme nous avons déjà pu le voir chez Weber, réhabilitent le travail séculier, et lui redonnent sa dignité spirituelle. Nous avons vu le concept de *Beruf* utilisé par Luther et analysé par Weber : ce qui plaît à Dieu, c'est en réalité l'exercice consciencieux de n'importe quelle activité, qu'elle soit séculière ou non. Pour Calvin, et comme le décrit Michel Johner dans son article « La liberté et l'argent : calvinisme et économie », « *au travers de son travail, l'homme est fait collaborateur de Dieu* », il « *communie à l'activité providentielle et créatrice de Dieu* ». Autrement dit, le travail « *n'est pas digne en soi mais il est susceptible de le devenir* ». Chez les protestants donc, l'homme est un intendant, un gérant des richesses que Dieu a confié à l'Homme.

Ainsi, cette conception nouvelle du travail chez les protestants entraîne une condamnation de l'oisiveté, qui va conduire à une certaine critique de la pauvreté.

Conception de la pauvreté : condamnation de la « mauvaise pauvreté »

Autant qu'elle a contesté la conception catholique du travail, la Réforme s'est insurgée contre la conception catholique de la pauvreté. En effet, chez les catholiques, le Pauvre a une utilité sociale, en ceci qu'il expie les péchés des riches et leur permet d'exercer leur charité en

vue d'obtenir le salut. La pauvreté volontaire est admirée, la pauvreté involontaire est protégée par des actions individuelles ou institutionnelles des chrétiens.

Chez les protestants, à l'inverse, la charité est une conséquence de la foi et non plus une condition du salut : il s'agit, comme l'explique Frédéric Rognon dans son article « Les pauvres dans la tradition protestante », « *d'une libre manifestation de reconnaissance envers Dieu et non plus [d'un] calcul intéressé* »³⁸.

Cependant, comme l'explique toujours Frédéric Rognon, le pauvre se rapproche facilement d'un homme oisif qui profiterait du travail des autres : on arrive rapidement à la distinction entre « vrais pauvres », qui travaillent mais se trouvent malgré tout en difficulté, et qu'il faut à tout prix aider, et « faux pauvres », qui sont de véritables oisifs et qu'il faut à tout prix exclure de toute forme de charité. Certains calvinistes iront jusqu'à affirmer que si la richesse est signe d'élection, comme Calvin le pense, la pauvreté ne peut être qu'un signe de damnation.

Ainsi, la conception protestante du pauvre est fortement ambiguë et semble fortement s'éloigner du devoir inconditionnel de charité présent dans la religion catholique.

Conséquences pour l'existence d'une doctrine sociale protestante

Fabrice Bin, dans son ouvrage *L'influence de la pensée chrétienne sur les systèmes fiscaux d'Europe*³⁹, évoque la critique de l'impôt élaborée par les protestants, et montre que ce rejet provient de deux dimensions.

Dimension moraliste

Le premier aspect est la dimension moraliste. En effet, nous l'avons vu, il existe de « bons » et de « mauvais » pauvres, par conséquent un impôt généralisé sera négatif puisqu'il pourra également profiter aux mauvais pauvres. Il est donc nécessaire d'ajouter à l'assistance des pauvres un certain contrôle, ainsi qu'une politique forte de « remise au travail » des pauvres. Ceci a pu se manifester de manière très tranchée dans des villes réformées, comme à Montauban par exemple, où un système total de prise en charge de la pauvreté coexistait avec l'expulsion des mendiants et des vagabonds. Dans d'autres villes comme Nuremberg ou

³⁸ Rognon, F., (2008) «Les pauvres dans la tradition protestante». *Revue Quart Monde* n° 208.

³⁹ Bin, F., (2007), *L'influence de la pensée chrétienne sur les systèmes fiscaux d'Europe*, L'Harmattan.

Strasbourg, les « pauvres de la commune » sont assistés, tandis que sont édictées des lois anti-mendicités et qu'est organisée l'expulsion des « pauvres étrangers ».

Les conséquences pour l'existence d'une doctrine sociale protestante sont évidentes : comment édicter une doctrine sociale universelle qui ne concernerait qu'une partie de la pauvreté, celle jugée moralement acceptable ? La doctrine sociale catholique a pu naître car le pauvre est « uniformément bon », et encore une fois la vision protestante, plus sévère, semble exclure toute possibilité d'existence d'une telle doctrine.

Dimension économique

Le deuxième raisonnement qui conduit le protestantisme à s'opposer à l'impôt à but social est d'ordre économique. En effet, Fabrice Bin évoque encore les arguments de Thomas Chalmers, qui affirme que « *tout prélèvement effectué sur le capital en vue de l'aide aux indigents constitue une diminution du fonds destiné à l'emploi et au maintien de la partie active de la société. [...] Chaque aide accordée grâce à la taxe des pauvres entraîne une perte réelle quoiqu'invisible pour ceux qui ne sont pas encore paupérisés, mais qui sont constamment menacés par ce danger ; on n'abolit pas la détresse, mais au contraire on étend sa sphère d'action comme celle de la lèpre, on la déplace vers toute cette catégorie de gens qui luttent avec acharnement, qui font tout pour ne pas se laisser entraîner dans la catégorie de ceux qui vivent de la charité légale.*⁴⁰ »

L'auteur évoque ici les conséquences d'une charité institutionnalisée par l'Etat, mais on peut étendre ce raisonnement à son institution par l'Église : le mécanisme ici est bien le même, puisqu'il s'agit de prélever de l'argent aux fidèles pour financer la charité accordée aux pauvres, alors qu'il peut s'agir de mauvais pauvres. Encore une fois, on voit bien la difficulté qui s'ensuit de créer une doctrine sociale protestante, puisqu'aider les pauvres – en prenant le risque d'aider de mauvais pauvres – peut spolier les bons travailleurs.

40 Chalmers, T., (1825), *Économie politique considérée par rapport à l'état moral de la société*

Résumé de la deuxième partie

Dans cette partie, nous avons pu identifier plusieurs obstacles auxquels la religion protestante se heurte lorsqu'elle se pose la question de l'existence d'une doctrine sociale. Religion n'incitant en apparence pas à la charité et à la solidarité, et paralysée par l'exigence de faillibilité de ses institutions et de respect de toute réflexion individuelle, elle semble à première vue incompatible avec l'élaboration d'une doctrine sociale telle qu'en possède l'église catholique, soit une doctrine formalisée et institutionnalisée. Pour répondre à la question posée au tout début de ce cahier de recherche : non, il ne semble pas que l'on puisse parler de doctrine sociale de l'église protestante. Cela signifie-t-il pour autant que le protestantisme est totalement étranger à toute pratique sociale ?

Troisième partie : les pratiques sociales protestantes relèvent en réalité d'une éthique sociale.

Contrairement à ce que nous avons vu dans la deuxième partie, le protestantisme fait en réalité œuvre d'actions sociales, et ceci en particulier à partir du XIX^{ème} siècle. Comment expliquer cette dichotomie entre les différents arguments théologiques, ecclésiologiques et sociologiques qui semblaient exclure toute pratique sociale, et les constats historiques tels qu'un très grand nombre d'actions sociales pratiquées dès le XIX^{ème} siècle, ou la multiplication de réflexions et d'ouvrages proposés par de nombreux auteurs protestants à partir du XIX^{ème} siècle ? Les raisons sont multiples pour expliquer ce tournant : d'une part, le protestantisme avant le début du XIX^{ème} siècle était la plupart du temps condamné et interdit en Europe Occidentale, il se trouvait dès lors davantage dans une position de survie plutôt que de prédication et d'œuvre de charité. Or, à partir du XIX^{ème} siècle, il est autorisé et même parfois subventionné (en France par exemple, l'Etat prend en charge la rémunération des pasteurs, de 1802 à 1905), ce qui lui permet de se tourner vers plus d'action sociétale, son existence étant assurée et protégée. D'autre part, comme nous l'avons vu, les protestants historiques sont souvent membres de la bourgeoisie et sont donc au cœur du capitalisme : or, l'émergence de la question sociale au XIX^{ème} siècle (les « choses nouvelles » comme les appelait Léon XIII) rend cette classe favorisée soucieuse de préserver l'ordre social, l'amenant ainsi à s'orienter vers ces actions sociales. Mais les raisons contingentes, politiques et économiques, ne suffisent pas à expliquer ce renouveau social. En effet, le protestantisme connaît une vive réflexion sociale à partir du XIX^{ème} siècle, qui conduit les protestants à s'ancrer dans la modernité, dans le domaine relatif, celui des hommes en d'autres termes, quand ils étaient jusque-là davantage préoccupés par leur salut individuel. S'ensuivent alors de nouvelles pensées théologiques autour de l'eschatologie et de l'avènement du Royaume de Dieu sur Terre. Cette pensée, par exemple celle de Barth ou de Tillich, conduiront à la volonté de changer la société en vue de plus de justice sociale.

Comment dès lors qualifier ces actions et ces réflexions sociales ? Nous l'avons vu dans la première partie, l'édification de la doctrine sociale de l'Église catholique a connu les mêmes

prémices : des actions sociales dispersées, et des réflexions nouvelles d’auteurs catholiques. Dès lors, pourrait-on parler de doctrine sociale du protestantisme ? Cette dénomination ne semble pas permise, nous l’avons vu dans la deuxième partie, puisqu’elle va à l’encontre de tous les fondements protestants en ce sens qu’elle est par essence dogmatique et institutionnalisée. Il s’agira dès lors de montrer que l’action sociale du protestantisme relève en réalité d’une éthique sociale, avant d’essayer de la définir plus précisément.

3.1. L’histoire du protestantisme est jalonnée d’actions et de réflexions sociales, renforcées par l’émergence d’une nouvelle théologie

3.1.1 La naissance de l’action sociale du protestantisme à partir du XIXème siècle : d’actions isolées à des actions plus théorisées

Prémices de l’action sociale protestante

Au début du XIXème siècle, le protestantisme connaît un renouveau – certains parlent d’un « réveil religieux », que Frédéric Rognon définit ainsi : « *un renouveau de ferveur religieuse transforme la foi et la vie des croyants au sein d’Églises quelque peu assoupies, si ce n’est sclérosées. Et cela se traduit par de vigoureux engagements missionnaires et caritatifs, une fois dépassée la crainte de retomber dans une théologie des œuvres* »⁴¹ – qui l’amènera à diverses actions sociales en Europe.

Les protestants s’engagent donc dans divers types d’action, souvent centrées autour de la question des conditions de vie des hommes : pour cette raison, on assiste à la prolifération d’hôpitaux, d’écoles ou encore de centres de lutte contre l’alcoolisme. Ces actions prennent sens puisque comme nous l’avons vu, l’oisiveté est condamnée et les vertus du travail encensées dans la religion protestante : il ne s’agit donc pas d’encourager l’oisiveté en prodiguant des produits nécessaires à la survie, mais bien de créer les conditions d’un retour

⁴¹ Rognon, F., (2008) «Les pauvres dans la tradition protestante». *Revue Quart Monde*, n° 208

au travail pour que chaque homme puisse prendre sa destinée en main et accomplir la volonté de Dieu sur Terre. L'action sociale proposée par les protestants se situe donc en amont de la misère et cherche à la résorber, par exemple *via* l'éducation, plutôt que de lutter de manière plus immédiate contre ses symptômes, en fournissant par exemple de la nourriture.

Le nom même de ces organismes sociaux révèle bien le positionnement théologique propre à la religion protestante : par exemple, l'Armée du Salut, créée en 1865 par William Booth, insiste sur le progrès social et sur la possibilité du Salut pour tous les Hommes, d'ailleurs sa doctrine est résumée en onze principes fortement centrés autour de la grâce et la rédemption. On reconnaît bien la pensée protestante qui vise la responsabilité de chaque homme et sa foi en Dieu.

Ces prémices d'action sociale montrent donc le tournant qui commence à s'opérer pour le protestantisme, notamment en raison de leur soudaine sécurité politique et économique que nous avons pu citer en introduction. Mais ces actions dispersées vont évoluer en un mouvement théorique, politique et économique qui vont témoigner du vif intérêt protestant pour la question sociale à partir de la fin du XIX^{ème} siècle.

La naissance du christianisme social : le lien entre socialisme et christianisme

C'est la fin du XIX^{ème} siècle qui voit le mouvement social protestant se développer et surtout se préciser : c'est la naissance du christianisme social. En France, c'est le pasteur Tommy Fallot (1844-1904) qui en est souvent considéré comme le fondateur. Ce pasteur désirait « *établir la royauté du Christ dans tous ses domaines, et surtout dans le domaine social* »⁴² : il insistait ainsi sur « *le caractère terrestre du Règne de Dieu, sur l'Humanité de Dieu révélée par sa paternité, sur la nécessité pour l'Église de combattre les iniquités sociales et sur le salut individuel comme étant un élément du plan collectif de Dieu, plan qui devait aboutir à la reconstitution d'une nouvelle humanité* »⁴³. Les liens entre le christianisme et le socialisme étaient donc forts, puisqu'ils cherchaient tous les deux à construire une nouvelle société fondée sur plus de justice. Néanmoins, le christianisme social ne pouvait en rien s'apparenter à un quelconque moralisme dogmatique, en ceci qu'il était profondément ancré dans la réalité, et en particulier dans l'univers constitutif de chaque être humain – en d'autres termes, dans son milieu social. En effet, Tommy Fallot affirme que l'homme est

42 Blaser, K., (2003), *Le Christianisme social, une approche théologique et historique*, Van Dieren Editeur.

43 *Ibid.*

« entièrement conditionné par l'état moral et économique de la société toute entière, toutes les lois, toutes les institutions réagissant en bien comme en mal sur la constitution du foyer »⁴⁴. L'objectif est donc de réhabiliter l'état moral et économique de la société, pour lui assurer d'être plus juste socialement. Fallot crée en 1888 « l'association protestante pour l'étude pratique des questions sociales », qui publiera dès 1896 la *Revue du Christianisme social* (publiée jusqu'en 1972 avant de changer de nom, elle se nomme aujourd'hui *Autre Temps*), et dont le vice-président n'était autre que Charles Gide, l'un des fondateurs de l'école de Nîmes. Tommy Fallot avait donc pour but de jeter les fondations d'un protestantisme social, ancré dans la réalité et à même de répondre aux nouveaux défis posés par l'avènement du capitalisme moderne.

Charles Gide (1847-1932), lui, a étudié les aspects économiques de cette justice sociale, en créant l'école de Nîmes, très active dans le sud de la France, probablement nommée ainsi en réponse à l'école libérale de Manchester, et s'appuyait sur nombre de conclusions marxistes pour élaborer un socialisme coopératif. Celui-ci avait également pour objectif de faire du travailleur le propriétaire des fruits de son labeur, mais en associant travail et capital. Et la différence fondamentale entre le socialisme coopératif de l'école de Nîmes et le socialisme collectiviste est selon lui que le premier est facultatif et volontaire, lorsque le deuxième est coercitif. Ainsi, l'école de Nîmes a constitué en un mouvement coopératif cherchant à allier démocratie et efficacité économique, tout en légitimant de manière théorique la coopération.

En Allemagne, c'est le pasteur Christophe Blumhardt (1841-1919) qui a porté ces convictions du christianisme social. Selon lui, la charité individuelle n'était pas capable de résoudre la détresse sociale du peuple, il fallait donc mettre en place des conditions sociales permettant de lutter contre ces injustices, en suivant le mouvement du Christ : « *le sauveur veut résoudre la question sociale, c'est pourquoi l'esprit qui aspire à un nouveau temps et à un nouvel ordre ne doit pas être retenu* »⁴⁵. Ainsi, même si seul Dieu met en œuvre son royaume, il faut que l'homme améliore le monde relatif en vue de préparer l'humanité à cet avènement. Blumhardt s'est donc fortement engagé dans le socialisme, même s'il a pu connaître quelques désillusions l'amenant à la fin de sa vie à prôner l'attente silencieuse du Royaume de Dieu.

Il existe d'autres prédicateurs du christianisme social, comme par exemple le pasteur Leonard Raghaz, dont nous étudierons rapidement la théologie par la suite (troisième partie,

44 Tommy Fallot, cité dans Blaser, K., (2003), *Le Christianisme social, une approche théologique et historique*, Van Dieren Editeur.

45 Christophe Blumhardt, cité dans Blaser, K., (2003), *Le Christianisme social, une approche théologique et historique*, Van Dieren Editeur.

1.2.), mais il ne s'agit pas ici d'étudier ce mouvement de manière exhaustive. Ce qu'il est important de retenir ici est le lien qui se crée entre un protestantisme souvent paralysé par la « *crainte de pratiquer une théologie des œuvres* »⁴⁶ et le renouveau soudain qui l'amène à s'ancrer de plus en plus fortement dans la réalité pour œuvrer en faveur d'une justice sociale.

Les pratiques sociales protestantes aujourd'hui : une certaine institutionnalisation ?

Les actions sociales protestantes perdurent bien évidemment aujourd'hui, aussi bien dans l'action (Armée du Salut, Cimade – Comité inter mouvements auprès des évacués) que dans la réflexion (Institut d'éthique sociale, Centre d'Action Sociale Protestant, voir partie 3.1.3), qui ancrent la réflexion protestante sociale de volonté d'aller vers plus de justice sociale dans le nouveau contexte de la mondialisation. Si les liens avec le socialisme semblent bien lointains, la question se pose toujours d'agir dans la sphère politique, au cœur des institutions sociales, pour œuvrer vers une humanité plus juste. S'il n'y a plus, comme à la fin du XIX^{ème} siècle, un groupe identifié se revendiquant de confession protestante et traitant des questions économiques et sociales, il n'en reste pas moins que de nombreux protestants sont aujourd'hui engagés dans la voie sociale, et poursuivent les actions engagées il y a deux siècles.

Une des questions qui semblent apparaître aujourd'hui est celle de l'institutionnalisation des pratiques sociales protestantes. La question sociale s'est tellement ancrée, aussi bien dans les pratiques que dans la théologie protestantes, qu'on a pu assister à la création d'organismes spécialisés dans l'étude et dans l'application concrète de la préoccupation sociale du protestantisme. Peut-on pour autant parler d'institutionnalisation de la question sociale au sein du protestantisme ? L'étude des fondements théologiques et ecclésiologiques du protestantisme que nous avons pu réaliser dans la deuxième partie requiert de répondre à cette question avec précaution : l'édification de préceptes définis et érigés en dogmes semble contradictoire avec la possibilité d'une quelconque institutionnalisation. Mais s'ils ne sont pas institutionnalisés, quel peut donc être l'objet de ces organismes de réflexion sur la question sociale protestante ?

Pour répondre à cette question, nous étudierons l'Institut d'Ethique Sociale (IES) créé en Suisse en 1971 par la fédération des Églises Réformées. Etudions tout d'abord la définition de l'institutionnalisation : ce terme « *utilisé dans la sociologie pour désigner le processus de*

46 Rognon, F., (2008), «Les pauvres dans la tradition protestante». *Revue Quart Monde*, n°208

formalisation, de pérennisation et d'acceptation d'un système de relations sociales »⁴⁷. Ces trois termes de formalisation, pérennisation et d'acceptation nous permettront de déterminer s'il est possible ou non de parler d'institutionnalisation dans la question sociale protestante.

L'IES se définit lui-même comme un institut indépendant, jamais au service d'une quelconque idéologie. En effet, « *on craindrait que l'IES ne devienne le producteur d'une doctrine sociale qui deviendrait l'unique référence du protestantisme réformé. Soupçonner une pareille dérive c'est d'une part mal connaître le protestantisme suisse contemporain. En effet, dans cette confession, aucune éthique ne s'impose et l'on assiste plutôt à un débat continu entre différentes compréhensions de la portée sociale et politique de l'Évangile* »⁴⁸. Dans cette description, tout semble aller à l'encontre d'une formalisation, puisque rien n'est jamais figé ni érigé en dogme indiscutable, à l'inverse de la doctrine sociale de l'Église catholique, qui depuis le début du XXème siècle connaît ces trois processus de « *formalisation, pérennisation et d'acceptation d'un système de relations sociales* ».

Parler d'institutionnalisation serait donc erroné ici, même si la question sociale est de plus en plus systématiquement traitée par les Églises protestantes. En effet, outre les organismes directement liés à la réflexion comme l'IES, on trouve en France, en Allemagne et en Suisse des centres d'aide sociale protestants – on peut par exemple citer le CASP, Centre d'Action Sociale Protestante, qui existe en France depuis 1905 – en lien direct avec les églises réformées et luthériennes. Mais le fait que cette question soit traitée systématiquement ne signifie pas qu'elle l'est de manière systématique : il n'existe jamais, comme nous l'avons vu, de dogmes figés ni de préceptes hiérarchisés et articulés qui définiraient une doctrine sociale protestante, et en ce sens on ne peut pas parler d'institutionnalisation des pratiques sociales protestantes.

⁴⁷ Wikipedia, « Institutionnalisation », <http://fr.wikipedia.org/wiki/Institutionnalisation>.

⁴⁸ Socialinfocherche, « Institut d'Ethique Sociale », <http://www.socialinfo.ch>.

3.1.2. Des actions sociales justifiées par de nouvelles théologies : le désir de réconcilier la justice divine et la justice sociale humaine

La théologie protestante a toujours été tournée vers le Royaume de Dieu et vers la grâce et sa révélation, nous l'avons vu précédemment. Cette conception a donc toujours mené à un certain retrait du monde, chez les luthériens et en particulier vers les calvinistes : en effet, comme le dit Denis Müller, il semble que le catholicisme fasse davantage preuve de « *pragmatisme et de présence politique, alors que le protestantisme, recroquevillé sur sa théologie de la révélation, paraît voué à l'inefficacité ou au moins à la dispersion* »⁴⁹. Dès lors, le tournant qu'a vécu le protestantisme au début du XIX^{ème} siècle, qui voit se multiplier les pratiques sociales ainsi que les réflexions économiques et sociales protestantes ne peut s'expliquer que par un changement profond dans la théologie, qui consiste principalement entre une réconciliation du domaine absolu (la justice divine et la grâce de Dieu) et du domaine relatif (la justice et les institutions humaines). Il ne s'agit pas ici de faire une étude exhaustive de toutes les nouvelles théologies qui, au XX^{ème} siècle – on pourrait en effet d'étudier d'autres auteurs, on pense par exemple à Ernst Troeltsch, ont cherché à réconcilier les domaines absolu et relatif, mais bien à en étudier quelques-unes : en particulier, celles de Barth, Brunner ou encore la philosophie de Ricœur qui fut inspirée par la théologie de Tillich.

La théologie de Barth : la perspective christologique

Karl Barth fut extrêmement influencé par la théologie du Socialisme Religieux – qui a mené au christianisme social que nous avons rapidement étudié – et en particulier par les différences existant entre la théologie de Leonhard Ragaz et celle d'Hermann Kutter ; il est donc nécessaire de faire un rapide détour sur ces deux théologies pour comprendre la pensée de Barth. Les deux auteurs allemands procèdent à partir d'une nouvelle conception du Royaume de Dieu, jusque-là considéré dans une perspective principalement philosophique et figée, et désormais étudié dans une perspective eschatologique : en effet, « *il est la nouveauté radicale donnée par Dieu, il surgit comme un jugement porté sur le monde culturel bourgeois*

⁴⁹ Müller, D., (1993), « Une vision protestante de l'éthique sociale. Questions de méthode et problèmes de fond » in *Laval théologique et philosophique* 1, Vol. 49.

*avec son injustice sociale et sa politique impérialiste. Autrement dit, il est d'abord compris comme un pouvoir révolutionnaire qui remet en question la réalité existante »*⁵⁰. Cependant, cette vision nouvelle ne conduit pas nécessairement à une volonté d'action de la part des protestants, et des divergences face à cette question de l'action vont apparaître chez les différents théologiens : c'est le cas entre Kutter et Ragaz. Le premier va en effet affirmer que tout provient de Dieu, la perspective eschatologique est donc principalement passive : Dieu seul décidera de l'avènement de son Royaume sur Terre, et l'homme doit accepter cette prérogative sans vainement tenter de le préparer. Chez Ragaz, à l'inverse, il existe aussi bien un mouvement de Dieu vers l'homme qu'un mouvement de l'homme vers Dieu : c'est une relation double, et l'homme doit agir en vue d'améliorer l'humanité, afin qu'elle soit plus apte à recevoir l'avènement du Royaume de Dieu – même si là encore, celui-ci ne se produira que selon la décision toute-puissante de Dieu. Cela s'est d'ailleurs traduit par un engagement politique de Ragaz envers le socialisme notamment, tandis que Kutter le critiquait de manière très virulente pour oser penser que l'homme pouvait agir et influencer Dieu.

Or Karl Barth, dans sa jeunesse, va principalement poursuivre la pensée de Kutter : le mouvement ne surgit qu'à partir de Dieu, et la seule action permise par cet absolu est la critique de l'éthique. Il concède cependant l'existence « *d'un humanisme terrestre qui, parce qu'il est conscient de la relativité de son acte, ne prend pas un ton péremptoire* »⁵¹, néanmoins cet humanisme est dérisoire face à l'absolu divin. Dès lors, toute éthique est critiquable et critiquée du point de vue de l'absolu, ce qui conduira Barth à certaines difficultés : en effet, cette conception conduit à ne faire que peu de différences entre les idéologies politiques, puisqu'elles sont également futiles devant l'absolu de Dieu ; Barth devra cependant réviser cette position face au national-socialisme, évidemment bien davantage condamnable que d'autres idéologies politiques, même si toutes n'appartiennent qu'au domaine du relatif humain face à l'absolu divin...

Cette aporie provoquée par la volonté de tout mesurer à l'aune de l'absolu va conduire Barth à modifier sa pensée et sa théologie, dans une version plus dialectique et plus proche de la pensée de Leonhard Ragaz, pour réconcilier dans une certaine mesure les domaines absolu et relatif. C'est ainsi qu'il fonde sa pensée analogique et christologique : il existe des relations et des correspondances entre Dieu et les hommes, des « *analogies* » réalisées en Christ. Cette « *cohumanité éthique* » est donc la quintessence de ce que l'homme doit faire, et porte ses fondements en Dieu : l'homme doit exercer l'amour enseigné par Christ à l'humanité. Le

50 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

51 *Ibid.*

domaine relatif est donc « *le lieu où la volonté rédemptrice eschatologique de Dieu vient s'accomplir et s'accomplit effectivement* »⁵². Le fondement de l'action de l'homme auprès de la société est donc christologique, c'est en lui et en ses préceptes que s'accomplit la « correspondance » entre Dieu et les hommes. Cette perspective paraît donc réhabiliter le relatif par rapport à sa théologie précédente, toutefois il n'empêche que ce relatif reste mesuré à l'aune d'un certain absolu, celui de Christ. S'il permet de reconsidérer le domaine du relatif, il ne lui confère pas moins une qualité presque divine qui peut conduire à une certaine sublimation des institutions humaines.

Malgré quelques imperfections, la théologie de Barth permet de créer un « pont » entre le domaine relatif et le domaine absolu. Conjointement avec les théologies de Leonhard Ragaz et d'Hermann Kutter, elles proposent une nouvelle conception de la société humaine qui justifie les actions sociales pratiquées dès le début du XIX^{ème} siècle.

Emil Brunner : la perspective de la théologie de la création

Emil Brunner, qui provient comme Ragaz, Kutter et Barth du Socialisme Religieux, distingue le Dieu Créateur et le Dieu Rédempteur : quand le premier est l'origine et le point de départ de toute la Création, le second est la visée suprême de l'être, et sa finalité. Ainsi, l'homme est encadré par le domaine absolu, au commencement et à la fin des temps. La réconciliation entre le relatif et l'absolu ne peut donc se faire que de manière provisoire, ce que Brunner appelle « *l'éthique de l'intérimaire* » : « *c'est l'éthique de la réconciliation, celle-ci étant comprise comme « le milieu de l'histoire », comme le temps situé précisément entre la création et la rédemption* »⁵³, dès lors « *comme créateur, Dieu est l'origine, le commencement et le fondement ; comme rédempteur, il est la fin et le but de tout être.* »⁵⁴. L'homme devra donc perpétuer les ordres de la création (ce qui conduira à appeler cette conception la théologie des ordres, ou la théologie de la création), mais en distinguant ceux qui ont conservé la divinité du Dieu Créateur de ceux qui ont été corrompus, et s'attèlera à modifier ces derniers pour se diriger vers le commandement du Dieu Rédempteur, celui de l'eschatologie et de l'avènement du Royaume de Dieu. Il existe ainsi une certaine dialectique entre absolu et relatif, et Brunner la résumera de la façon suivante : « *comme créateur, Dieu*

52 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

53 Brunner, E., (1943), *Justice et ordre social*

54 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

*exige premièrement qu'on reconnaisse ses ordres et qu'on y entre ; comme rédempteur, il exige en même temps qu'on ne reconnaisse pas ses ordres et qu'on pose des actes nouveaux dans la perspective du royaume à venir »*⁵⁵. Et ce commandement se fonde sur l'amour et la communauté, l'amour est le guide de tout être et son essence véritable. On voit bien ici comment l'homme est appelé à exercer le commandement de Dieu sur Terre, et en quoi il est amené à s'intéresser aux questions sociales et sociétales.

Néanmoins, cette théologie peut conduire à percevoir un certain absolu dans le relatif, dans les institutions qui sont considérées comme étant issues de la création : celles-ci sont donc divines et non humaines, et on leur doit une obéissance inconditionnée. En outre, l'absolu du Dieu rédempteur exige un certain refus de l'ordre relatif établi, et les divise donc totalement. L'homme est donc pris entre ce devoir d'acceptation du relatif issu de l'absolu créateur et le devoir de refus de ce même relatif en vue de l'absolu rédempteur. On comprend bien en quoi cette théologie a pu dès lors poser quelques problèmes dans son application pratique. Toutefois, elle a consisté elle aussi en une tentative de conciliation de l'absolu et du relatif, et montre donc les efforts protestants pour s'ancrer dans la modernité et dans le domaine du relatif.

La philosophie de Ricœur, inspirée par la théologie de Paul Tillich : relier le socius et le prochain dans une charité institutionnelle

Paul Ricœur ne fut jamais un théologien, cependant sa réflexion philosophique et sociologique fut toujours ancrée dans sa conception et ses croyances protestantes. Ainsi, si on ne peut réellement parler de « théologie » de Ricœur, il est possible d'étudier sa philosophie sociale dans une perspective théologique.

Toute d'abord, il convient de faire un détour par la théologie de Tillich, qui a fortement inspiré Ricœur : Tillich fut fortement influencé par le socialisme, et a tenté de concilier le socialisme et le christianisme. En effet, pour lui, le socialisme consiste en la conscience idéologique du prolétariat : ce dernier partage de nombreux points communs avec le protestant, et en particulier celui du désespoir. Le prolétariat est désespéré dans sa condition sociale, tandis que le protestant est désespéré dans sa recherche de la justification : socialisme et religion protestante ont donc le même objectif et le même combat, celui de lancer l'exigence de la justice, et de se rompre avec le désespoir. En effet, « *les existentialistes ont*

⁵⁵ Brunner, E., (1943), *Justice et ordre social*

[...] dénoncé l'aliénation de l'homme dans la société industrielle. Dans cette société, l'homme est censé être le maître du monde. Mais finalement c'est lui qui devient un moyen tandis que les objets deviennent un but. Et ces objets deviennent un but auquel manque une signification ultime. D'où le sentiment de vide et d'absurde qui pousse l'homme moderne au désespoir »⁵⁶ : dès lors, « la sanctification de la vie culturelle dans son ensemble et du mouvement socialiste en particulier, telle est la tâche du christianisme vis-à-vis du socialisme »⁵⁷ ; le socialisme est donc la vérification de Dieu dans le domaine social.

Cette perspective théologique de Paul Tillich nous montre en quoi la privatisation de la religion est critiquable, en ce sens qu'elle consiste en l'exercice d'une conscience critique, aussi bien dans le domaine social que dans le domaine politique. Et c'est le point de départ de Paul Ricœur, qui souhaite réhabiliter la conscience protestante dans le domaine social et sociétal *via* les institutions, comme nous allons le voir maintenant.

Un des textes fondamentaux de Ricœur à ce sujet s'intitule « Le *socius* et le prochain », paru en 1954 et repris dans son ouvrage *Histoire et Vérité*. Dans ce texte, Ricœur désire surmonter les oppositions qui peuvent exister en le prochain, le « tu », qui constitue les relations courtes et immédiates, et le *socius*, le « il », qui constitue les relations longues et caractérisées par une certaine médiation. Ainsi, il s'agit pour Ricœur de relier ces deux entités, en les rapprochant par une charité institutionnelle, et de les « comprendre ensemble [...] comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité »⁵⁸. En outre, il s'agit de montrer que la question sociale et morale (celle du bien et du mal) ne peut plus se poser exclusivement en termes individuels, comme dans la tradition protestante, mais qu'elle peut exister de manière sociale et institutionnelle. « Ricœur s'attaque à un moralisme protestant qui a réduit le péché à la faute individuelle, et à un individualisme protestant qui ne conçoit le salut que comme le recrutement d'élus tirés hors d'un monde perdu. La déchéance traverse les collectifs et les institutions, et la rédemption aussi. »⁵⁹. Dès lors, les institutions sociales doivent incarner le bien en vue de la Rédemption, et le salut doit s'envisager collectivement. Or, selon Ricœur, la distinction entre *socius* et prochain est considérée comme une alternative, quand elle devrait être comprise comme une

56 Tillich, P., (1971), *Aux confins*

57 Tillich, P., cité dans Blaser, K., (2003), *Le Christianisme social, une approche théologique et historique*, Van Dieren Editeur.

58 Ricœur P., cité par Abel, O., (2012) dans son article « du *socius* au prochain et retour » in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tome 92 n°1, p.21-333.

59 Abel, O., (2012), article « du *socius* au prochain et retour » in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tome 92 n°1, p.21-333.

complémentarité : Olivier Abel qualifie cette vision de « *programme de proximité par les institutions* »⁶⁰.

La pensée de Ricœur est plus exhaustive, puisqu'elle décrit de manière plus précise les interactions qui peuvent exister entre *socius* et prochain. Mais déjà ici, on perçoit ce mouvement de désenclavement de l'individualité protestante, qui va chercher son salut ailleurs qu'en sa propre existence pour se diriger vers un nouveau prochain : le *socius*. Et puisque ce *socius* s'incarne dans les institutions et les instances de médiations, il devient indispensable dans la conception protestante d'agir en faveur de la question sociale dans les différents domaines de la vie en société.

Les auteurs sont évidemment nombreux, qui ont, à partir du début du XX^{ème} siècle, proposé une nouvelle lecture théologique de la religion protestante justifiant l'action sociale. Nous avons ici rapidement étudié Ragaz ou Kutter, ou Barth et Ricœur, mais d'autres noms pourraient venir enrichir cette étude, et montrer de manière plus précise le cheminement qui a conduit les protestants à s'inscrire dans la société moderne de manière plus engagée socialement. Néanmoins, nous avons pu montrer ici quelques analyses, les plus représentatives et les plus déterminantes selon nous, qui ont su poser les fondements théologiques de l'action sociale protestante. Ceux-ci semblent être l'articulation permanente entre l'attente absolue du Royaume de Dieu et l'attente relative d'un changement dans le temps, ce dernier vécu de manière plus institutionnelle et plus collective avec la fin de la conception individuelle du salut.

Toutefois, si ces pratiques semblent avoir des fondements théologiques forts, peut-on pour autant parler de doctrine sociale protestante, dans le sens d'un ensemble de préceptes articulés et hiérarchisés ? L'essence du protestantisme contredit totalement cette hypothèse, comme nous avons pu le voir maintes fois. L'objet de la partie suivante sera donc de montrer que le protestantisme social, aussi bien dans les actions que dans les réflexions, consiste en réalité en une éthique sociale.

60 Abel, O., (2012) , article « Du *socius* au prochain et retour » in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tome 92 n°1, p.21-333.

3.2. L'éthique sociale du protestantisme : une éthique de la liberté et de la justice

3.2.1 Définition de l'éthique sociale selon Arthur Rich : l'éthique des institutions

Afin de pouvoir déterminer si l'attitude protestante correspond bel et bien à une éthique sociale, il convient de définir ces termes – aussi bien le terme d'éthique que le terme d'éthique sociale. Ainsi, on peut s'appuyer sur les travaux d'Arthur Rich, théologien allemand (1910-1992) considéré comme l'un des grands représentants de l'éthique sociale contemporaine.

Dans son ouvrage *Ethique économique*, à l'origine paru en deux volumes (première partie : *Les fondements de l'éthique sociale : perspective théologique* ; deuxième partie : *L'économie de marché, l'économie planifiée et l'économie mondiale du point de vue de l'éthique sociale*) il s'attelle à définir ce qu'est l'éthique sociale, puis à élaborer des maximes d'éthique économique. Nous nous intéresserons ici à la première partie de cet ouvrage : nous reprendrons ici la démonstration d'Arthur Rich, qui étudie aussi bien l'éthique sociale dans son rapport avec les sciences sociales que dans son rapport avec la théologie chrétienne.

Questions préliminaires

L'ouvrage débute par une première grande section, intitulée « Questions préliminaires » : ici, l'auteur s'emploie à définir les dimensions de la question éthique ainsi que le champ concerné par l'éthique.

Les deux dimensions de la question éthique : articulation entre relatif et absolu

Selon Arthur Rich, l'*ethos* désigne à l'origine l'ensemble des mœurs et des traditions, mais ce mot prend rapidement, déjà chez Socrate, « une signification toute différente : au lieu de désigner l'action conforme à l'habitude, il va désigner ce que je dois faire selon mes

réflexions et mes convictions. » Ainsi l'ethos, ou l'éthique, devient le combat de « la conscience contre la convention »⁶¹. Deux éléments importants se dégagent ici : d'une part, l'éthique se référera toujours au monde tel qu'il existe, puisqu'elle consiste en un examen de ses caractéristiques en fonction de ses convictions propres, elle s'adresse donc au domaine de la légalité. D'autre part, elle concerne la question du bien et du juste tels que nous nous les représentons : ainsi, elle s'adresse également au domaine de la moralité. Cette articulation entre moralité et légalité sera au centre de l'éthique, puisque si les lois sont nécessaires, elles seront toujours l'occasion de conflits éthiques.

Elle se heurte donc à une double finalité : d'une part, elle s'emploie à critiquer le relatif (la légalité) devant l'exigence de l'absolu (la moralité), et d'autre part elle vise à maintenir le relatif dans l'usage vrai de l'absolu. Elle est donc à la fois destructive puisqu'elle cherche à critiquer l'ordre existant, et constructive, puisqu'elle cherche à l'améliorer en vue de correspondre à une exigence supérieure. Cette double finalité « *pousse la conscience dans l'inquiétude* », puisque celle-ci est tiraillée entre sa volonté de suivre les revendications de l'absolu, tout en respectant le cadre de la légalité, et chaque situation doit être étudiée pour elle-même, sans utopie stérile ni pragmatisme nihiliste. On voit bien ici comment l'éthique ne peut ainsi jamais constituer « *un système de valeurs achevé, fermé et définitif qui offrirait des recettes de comportement toutes faites. Elle est et reste une tâche sans fin, une question qu'aucune réponse définitive ne saurait faire taire* »⁶².

L'éthique pose ainsi la question du rapport entre le relatif et l'absolu, et lie nécessairement les deux. En effet, choisir uniquement l'absolu conduirait à une aporie éthique, tandis que choisir uniquement le relatif conduirait à un relativisme sans réelle éthique.

Le champ éthique : trois relations fondamentales qui recouvrent la complexité de l'existence humaine

L'éthique concerne l'homme et sa responsabilité : il s'agit donc de préciser quelles sont les trois relations fondamentales vécues par l'homme et envers lesquelles il exerce sa responsabilité.

La première de ces relations est celle qui existe entre le « je » et le « soi » : on pourrait définir le « je » comme étant donné, et le « soi » comme étant une tâche à accomplir.

61 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

62 *Ibid.*

L'homme a donc une responsabilité envers lui-même : celle d'accomplir son « soi », afin d'exercer sa pleine individualité : c'est là la responsabilité individuelle de l'homme.

La seconde relation est la relation je-tu : l'homme est toujours confronté à un « vis-à-vis humain » et c'est dans cette interaction qu'il se construit en tant qu'individualité. Il s'agit ici d'une relation purement *dialogale*, et la responsabilité de l'homme envers cette relation est de n'évoluer ni dans l'individualisme, qui méconnaît le caractère communautaire de l'homme, ni dans le collectivisme, qui méconnaît son caractère personnel : la relation est donc le personnalisme, en tant que l'homme a sa propre individualité tout en étant communautaire et social par nature : il s'agit donc ici de l'aspect personnel de la responsabilité humaine.

La troisième et dernière relation est celle existant entre le « je / nous » et le « cela » : c'est la relation de l'homme par rapport au cosmos qui l'entoure. Cette relation est double : en effet, l'homme se retrouve dans une situation de dépendance totale à son environnement, puisque c'est lui qui conditionne sa survie. Cependant, il a réussi à maîtriser presque intégralement cette nature, renversant la dialectique qui existait jusqu'alors. Néanmoins, l'homme possède une forte responsabilité envers cette nature, qu'on peut même qualifier de coresponsabilité avec tous ses congénères : à la fois maître de cet univers, mais totalement dépendant de lui, il se doit de le préserver : c'est là le champ de la responsabilité écologique.

Une fois les trois relations fondamentales de l'homme établies, lui conférant ainsi une triple responsabilité, on commence à entrevoir le champ éthique. En effet, on peut dès lors déterminer une éthique individuelle, une éthique personnelle et une éthique écologique, toutes trois rattachées à une des trois responsabilités possédées par l'homme.

Or, d'après Arthur Rich, ces trois relations se vivent aussi bien dans l'immédiateté que de manière institutionnalisée. Cette institutionnalisation des trois éthiques conduit à la naissance d'une nouvelle éthique qui les englobe toutes les trois dans leurs relations institutionnelles : l'éthique sociale. L'éthique sociale est en effet « *liée à la médiation des relations fondamentales par les institutions* »⁶³, c'est ainsi une « éthique de la médiation » qui concerne tous les champs de l'éthique.

Cette première partie nous a ainsi permis de donner une première définition de l'éthique, et en particulier de l'éthique sociale. La deuxième partie nous permettra de nous interroger sur les grands principes qui la constituent.

63 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

Réflexion sur les principes

L'éthique sociale dans le contexte des sciences sociales

Rappelons la définition de l'éthique sociale selon Arthur Rich : il s'agit de la « *théorie et la pratique de l'existence responsable de l'homme en relation avec les autres et l'environnement, cette relation n'a pas un caractère immédiat mais elle passe par la médiation des institutions sociales* »⁶⁴. La question se pose donc en ces termes : « comment structurer les institutions pour qu'elle visent la justice sociale ? »

L'éthique sociale sera donc intimement liée aux sciences sociales : l'éthique sociale se doit de faire référence au réel, toutefois « *sans se soumettre à un principe étranger* ». En effet, l'éthique, comme nous l'avons vu, ne peut être une simple utopie ne se réclamant que de l'absolu, mais elle se doit d'être ancrée dans le relatif pour avoir une application réelle. Dès lors, la conformité au réel est nécessaire à l'éthique. Cependant, « *cette conformité au réel ne peut jamais être son principe directeur ni même son principe unique* »⁶⁵, auquel cas elle ne serait qu'un pragmatisme relativiste. Il est donc primordial de lier cette éthique à la justice envers l'humanité. Cette conformité au réel n'est cependant pas éthique en soi, elle est toutefois la condition de la réalisation de la visée de justice de l'éthique. Arthur Rich résume cette relation dialectique de la manière suivante : « *ce qui n'est pas conforme à la réalité ne peut pas véritablement rendre justice à l'humain, et ce qui contredit la justice envers l'humain ne peut pas être véritablement conforme à la réalité* ». L'éthique sociale se doit donc de lutter contre le mépris de la conformité au réel, en d'autres termes contre le mépris de la trivialité, mais doit également lutter contre le rejet de l'exigence de justice envers l'humain dans les sphères économique et sociale. On retrouve ainsi cette relation entre le relatif et l'absolu que l'on avait rencontré précédemment : la conformité au réel est ici descriptive et analytique, tandis que la justice envers l'humain est prescriptive et normative.

Toutefois, est-il possible de fonder de manière universelle les normes de la justice sociale ? Ces normes, selon les différents interlocuteurs, trouvent leurs racines dans divers terreaux, qui semblent aller à l'encontre de la possibilité d'une définition universelle et incontestable de la justice sociale : d'aucuns se réfèrent à la théorie du droit naturel, dont la difficulté majeure

64 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

65 *Ibid.*

repose dans la définition même de ce droit naturel – l’homme doit-il être « *tel que sa nature authentique et originelle le lui commande* » ? Et quelle est donc cette nature authentique ? Ou s’agit-il, comme chez Hegel, de définir une historicité du droit naturel, qui consisterait en les libertés inaliénables acquises successivement par l’homme au cours des siècles ?, d’autres en appellent au rationalisme critique, qui prône la critique permanente et exclut donc tout dogmatisme – et donc toute justice sociale universelle. On voit donc apparaître le dilemme permanent entre dogmatisme et scepticisme éthique. Pour Rich, les conséquences méthodologiques sont les suivantes : d’une part, l’exigence de justice est un principe, et non un devoir ; il ne doit jamais être dogmatique, ainsi les critères de justice doivent être fondés sur des « *certitudes d’expérience* » et nécessitent toujours une explication herméneutique. Jamais transmis de manière autoritaire, ils se réfèrent toujours à l’empirisme. D’autre part, il convient de préciser que ces critères ne sont pas des maximes pratiques. Nous approfondirons plus loin cette différence entre critères et maximes.

L’éthique sociale dans la perspective théologique

Arthur Rich, dans cette partie, cherche à définir ce qui constitue selon le premier niveau de l’argumentation éthique : l’amour, avec la foi et l’espérance. (Les deux niveaux suivants sont les critères de la foi, l’amour et l’espérance, puis les maximes pratiques de l’éthique sociale. Nous les étudierons par la suite.)

Le premier point de l’argumentation de l’auteur consiste à montrer que l’amour, la foi et l’espérance ne sont en aucun cas des apanages chrétiens mais qu’ils sont constitutifs de l’humain. En effet, il définit la foi comme la confiance portée par l’amour – si chez les chrétiens cette foi est tournée vers Dieu, elle peut aussi bien être tournée vers un autre être humain, l’espérance comme la confiance en l’avenir, et l’amour comme la conjonction de la confiance et de l’espérance. Dès lors, l’amour, la foi et l’espérance sont des catégories fondamentales de l’existence, chrétienne ou non. « *Il n’y a donc pas de comportement spécifiquement chrétien, mais seulement un comportement humain* »⁶⁶.

Il est donc possible d’étudier l’éthique sociale dans une perspective théologique, en utilisant un vocabulaire qui lui est propre, mais cette éthique pourra s’adresser à tout le genre humain. Nous nous concentrerons toutefois sur l’univers chrétien puisque notre objectif est de déterminer quelle est l’éthique sociale du protestantisme : nous tenterons ainsi ultérieurement

⁶⁶ Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

d'identifier des caractéristiques de cette éthique sociale protestante, sans toutefois affirmer qu'elles sont l'apanage du protestantisme.

Il convient donc de s'intéresser à la dimension eschatologique, soit à l'avènement du Royaume de Dieu sur la Terre. Comme le précise Arthur Rich, cet avènement n'est en aucun cas une certitude, l'homme ne peut donc se complaire dans une attente passive : il se doit de s'engager dans le bien, et d'avoir une vie responsable « *encouragée par le Royaume de Dieu* ». Il ne s'agit néanmoins pas de réaliser le Royaume de Dieu sur terre : ceci est la prérogative de Dieu, mais bien de mener « *une existence dans la réalité provisoire qui se laisse définir et mettre en mouvement par l'appel des réalités définitives, de l'eschaton* »⁶⁷.

Il qualifie sa propre conception théologique de l'articulation entre relatif et absolu de « existentielle-eschatologique » : on aboutit nécessairement à une aporie lorsque l'on tente de fonder directement le relatif sur l'absolu, puisque cela mène à une « *sublimation idéologisant les pouvoirs* ». En effet, si les pouvoirs relatifs trouvent une justification dans l'absolu, il devient impossible de les remettre en question en vue de les améliorer. Il faut donc accepter leur « *profanité* », et leur relativité, ils n'ont pas besoin « *d'être dénigrés, ni justifiés théologiquement* ». Dès lors, l'absolu « *fonde l'existence chrétienne avec sa responsabilité éthique spécifique* »⁶⁸, mais ne concerne pas les institutions appartenant au relatif. La correspondance entre le relatif et l'absolu se fait donc par l'intermédiaire de la responsabilité éthique chrétienne et humaine, en d'autres termes par l'amour. Comme le disait déjà Paul Tillich dans *Le fondement religieux de la morale*, « *l'amour par sa nature même est aussi bien absolu que relatif. Il est un principe immuable et pourtant il s'adapte à chaque situation concrète* » : c'est donc l'amour qui permet de faire un pont entre deux sphères qui semblent de prime abord opposées et incompatibles, et c'est sur ce pont que l'éthique sociale peut naître.

Nous avons donc étudié le premier niveau de l'argumentation éthique, et vu comment l'amour, la foi et l'espérance en constituaient le noyau, en ce sens qu'elles lient relatif et absolu au cœur de l'homme et dans sa responsabilité. Il s'agit désormais d'étudier les deux niveaux suivants de l'argumentation éthique.

67 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

68 *Ibid.*

Les critères de la justice envers l'humain

Les critères de justice sociale découlent de l'amour, de la foi et de l'espérance : toutefois, ils se manifestent toujours dans la situation historique. Ni immuables et absolus, ni relatifs et pragmatiques, ils sont le lien entre le principe constitutif de l'amour et les maximes d'action opérationnelle. Selon Arthur Rich, ils sont au nombre de sept, et permettent de définir « les conditions qui doivent être remplies pour que l'existence en société puisse avoir valeur humaine et pour qu'elle soit juste, en tout cas selon l'humanité constituée de foi, d'espérance et d'amour ».

Ces sept critères sont les suivants :

- Critère de créaturalité : il existe une différence ontologique entre Dieu et l'homme, puisque l'homme, même s'il a un fondement qui le transcende, est une créature parmi les autres. Toutefois, il existe également une relation personnelle entre Dieu et lui, ce qui fait de l'homme « *le mandataire du créateur dont il est chargé de faire valoir la volonté de salut dans le monde* ». L'homme a donc une responsabilité constituée par la foi, en ceci qu'il est une créature appartenant au monde – et donc jamais absolue, mais ayant un devoir particulier à l'égard de celui-ci en raison de sa relation avec Dieu.
- Critère de distance critique : puisque l'homme, et par extension les institutions qu'il a créées appartiennent au relatif, ils ne peuvent jamais prétendre à une validité ultime.
- Critère de réception relative : il faut accepter l'imperfection du relatif, et le mesurer à l'aune du relatif. En effet, rien de relatif ne pourrait résister face à l'exigence de l'absolu.
- Critère de relationnalité : ce critère concerne la question des valeurs éthiques. Ainsi, il existe une corrélation entre elles, et il serait contraire à l'humanité d'absolutiser une valeur par rapport aux autres. En effet, il est impossible de réduire « *l'humanité authentique à une seule d'entre elles, ni même à une addition de plusieurs d'entre elles* » : il s'agit donc d'une « *relation nouvelle aux valeurs, qui vise la totalité de l'homme* »⁶⁹. Sans tomber dans l'impartialité, l'ambiguïté ou l'indécision, ou encore dans le fanatisme ou l'absolutisme, le principe est de faire dialoguer les valeurs entre elles, en tenant toujours compte de la position contraire.
- Critère de cohumanité : l'homme doit être avec et pour les autres, dans un dialogue perpétuel, sans jamais tomber dans le collectivisme ou l'individualisme. Etre social

69 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

par nature, il vit en communauté et partage donc son humanité avec tous les autres êtres humains.

- Critère de solidarité avec la création : l'homme partage la destinée du reste de la création. Il a donc envers le monde et envers les autres créatures un devoir de solidarité et de protection.
- Critère de participation : l'homme doit participer conjointement avec les autres hommes au salut de Jésus-Christ sur la Terre, *via* les institutions sociales notamment.

Ainsi, ces critères constituent les postulats de départ de l'érection d'une justice sociale. Selon Arthur Rich, le rapport entre amour et justice sociale est d'ailleurs donné par le concept d'égalité au sens chrétien du terme : ni égalitarisme, ni élitisme, mais bien une compréhension spécifique de l'humanité, autrement dit « *le droit de chacun de vivre de façon humaine* ». (Comme le dit Emil Brunner, « *le secret de l'idée chrétienne de justice n'est pas l'égalité, mais la corrélation entre l'égalité et l'inégalité* »⁷⁰ : les hommes sont égaux ontologiquement, mais pas dans la réalité, de façon à ne pas nier leur individualité). Ces critères servent donc à élaborer certaines directives en vue d'une amélioration de la justice sociale. Ces directives seront appelées maximes d'éthique sociale.

Maximes d'éthique sociale

Nous voici rendus au troisième niveau de l'argumentation éthique : les maximes d'éthique sociale. Celles-ci sont des énoncés prescriptifs mais aussi cognitifs, en ce sens qu'ils reposent sur une compréhension et une analyse poussées de la réalité : elles sont donc élaborées à partir des critères de justice, « *en tenant compte de ce qui est conforme à la réalité et à ce qui rend justice à l'humain* ». Elles consistent en des règles de jugement et de décision éthiques, même si elles sont forcément relatives puisqu'ancrées dans la réalité. Il ne faudra pas ici confondre relativisme et relativité : même si elles ne sont pas l'unique chemin vers Dieu, « *plus elles sont en correspondance avec les critères de l'humain, plus leur validité est générale* ». Comme le résume Arthur Rich, « *elles ne prônent nullement un arbitraire qui accepterait n'importe quelle décision, pourvu qu'elle provienne d'une intention correcte ou d'une conviction inébranlable. Elles mènent au contraire à une action réfléchie qui, parce qu'elle est inspirée par les critères de la foi, de l'espérance et de l'amour comme composantes de l'humain, nous oblige. Cependant, de même que leur relativité n'est pas relativisme, de même*

⁷⁰ Brunner E., (1943), *Justice et ordre social*

leur dimension d'obligation ne signifie pas que les maximes aient force de loi. Les maximes ne sont pas des lois rigides, mais des points de repère visant la réalité concrète et veillant à garantir un espace de liberté. Elles ne fixent pas sur un ordre économique déterminé, mais elles offrent le moyen de juger si tel système existant ou encore à créer doit être exclu ou s'il est acceptable. Et lorsqu'on en vient à prendre une option parmi les possibilités retenues, c'est encore dans un sens relatif»⁷¹. On perçoit ici « la tension entre la relativité fondamentale et la prétention de validité universelle », qu'on va notamment retrouver dans les maximes bibliques. Ainsi, les maximes « ne peuvent jamais être absolutisées ou confondues avec la justice divine, celle-ci ne peut être atteinte par aucune volonté ni par aucun effort éthique, si élevé soit-il ; elle ne peut devenir réalité que lorsque Dieu, dans sa grâce, l'offre à l'homme et l'interpelle. Certes, l'homme ne peut pas atteindre dès maintenant la perfection absolue, mais il est pourtant mis en route par cet absolu pour faire preuve d'humanité, autrement dit de foi, d'espérance et d'amour, dans le domaine relatif du monde »⁷².

L'éthique sociale selon Arthur Rich est donc « un chemin vers plus d'humanité », ou encore une « existence offerte [à l'Homme] qui a son origine dans l'avenir ». Ainsi, elle a un fondement eschatologique qui la conduit à s'incarner dans le relatif.

71 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

72 Rich, A., (1994), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides

3.2.2 Application à la théologie et à l'organisation protestante

Nous avons établi, en particulier dans la deuxième partie de cette étude, que la religion protestante n'était pas encline à avoir une doctrine sociale bien déterminée. Nous cherchons ici à montrer que ses pratiques et réflexions sociales relèvent en réalité d'une éthique sociale, terme riche et complexe que nous venons de définir. Dès lors, comment cette définition de l'éthique sociale peut-elle correspondre et s'appliquer aux fondements théologiques de la religion protestante, à son organisation ecclésiologique et à ses principes socio-économiques ?

Application aux fondements théologiques protestants

Alors que les fondements théologiques protestants que nous avons pu étudier dans la deuxième partie semblaient diriger le protestant vers une attente passive de la grâce, l'amenant à se méfier des œuvres et des institutions, et allant ainsi à l'encontre de l'édification d'une doctrine sociale, nous allons voir que la définition de l'éthique sociale permet de réconcilier le protestant avec l'action sociale.

En effet, les trois niveaux de l'argumentation éthique d'Arthur Rich – l'essence humaine caractérisée par l'amour, la foi et l'espérance, les critères de justice sociale élaborés à partir des préceptes de l'évangile, et les maximes pratiques ancrées dans une situation historique – respectent tous les fondements théologiques que nous avons vus précédemment. L'amour, la foi et l'espérance semblent correspondre aux principes de « la grâce seule » et de « la foi seule », et aucune éthique sociale ne pourrait jamais s'apparenter à une théologie des œuvres – celle-ci imposant de mener des pratiques sociales pour espérer le salut – puisqu'elle n'est jamais imposée ni péremptoire : on est donc bien dans le principe de « la gloire seule de Dieu », dans laquelle l'homme œuvre pour honorer la mission que Dieu lui a confiée et non pas pour son salut personnel. Les critères de justice sociale, qui sont établis à partir des préceptes de l'Évangile, coïncident avec les principes de croyance en l'Écriture seule ; enfin les maximes pratiques, en conformité avec le réel et dès lors relatives, s'adressent quant à elles au principe du sacerdoce universel, chaque pouvant édicter ses propres maximes, et au principe de la faillibilité des institutions, qui amène l'éthicien à juger les institutions existantes pour tenter de la améliorer. Ainsi, tous les fondements théologiques du

protestantisme, qui excluaient l'existence d'une doctrine, s'insèrent parfaitement au sein de la définition d'une éthique sociale.

Quant aux différences entre Luther et Calvin, que nous avons brièvement exposées en deuxième partie, elles doivent être aujourd'hui nuancées. La réflexion de Calvin, qui semble plus pessimiste que celle de Luther, s'inscrit dans une volonté de rigueur de la part du théologien, et ceci dans un siècle caractérisé par le désespoir et le pessimisme existentiel. Aujourd'hui, ces différences sont moindres, et luthériens et réformés s'accordent en de nombreux points : il ne semble ainsi pas possible aujourd'hui d'élaborer des différences entre une possible éthique sociale luthérienne et une possible éthique sociale réformée. De plus, comme nous le verrons par la suite (2.2.3), la doctrine de la prédestination a souvent été surestimée, notamment dans l'analyse wébérienne. La réconciliation entre le domaine absolu et le domaine relatif dans la théologie protestante qui a pu permettre l'avènement d'une éthique sociale s'est fait hors de l'opposition entre luthéranisme et calvinisme, et ces distinctions, qui hier semblaient pertinentes et conduisaient à penser que le calvinisme serait encore moins enclin à posséder une quelconque éthique sociale que le luthéranisme, apparaissent aujourd'hui comme dépassées, et ne remettent pas en cause l'existence d'une éthique sociale protestante, d'ailleurs très souvent commune chez les luthériens et les réformés.

Application à l'ecclésiologie protestante

Nous l'avons vu, l'ecclésiologie protestante luthérienne et réformée se caractérise par un modèle institutionnel idéologique comme dans la typologie de Sébastien Fath : ainsi, il n'existe pas de hiérarchie autre que fonctionnelle, et l'Église n'est en aucun cas indivisible. L'éthique sociale définie par Arthur Rich semble correspondre en tout point à cette organisation : celle-ci n'est en effet jamais péremptoire ni enseignée dogmatiquement, et chaque homme peut élaborer sa propre éthique à partir des préceptes de l'Évangile. Il peut donc exister des éthiques sociales, en fonction des hommes, des sociétés et des périodes historiques, et aucune ne pourra être qualifiée de mieux qu'une autre si elle respecte les critères de justice envers l'humain. On retrouve d'un côté cette absence de hiérarchie, et de l'autre le respect inconditionnel de chaque pensée propre – ceci rappelle d'ailleurs le principe du sacerdoce universel. Si les Églises peuvent tenter de débattre et de s'accorder sur une certaine éthique, dans des conférences nationales ou supranationales, celle-ci sera toujours

l'objet de débat, jamais figée, toujours faillible, contrairement à la doctrine, circonscrite et institutionnalisée comme dans l'Église catholique. Le terme d'éthique sociale semble donc bien s'appliquer à l'ecclésiologie protestante, quand le terme de doctrine semblait incompatible avec elle.

Application à la socio-économie protestante

Il semblait, en étudiant les conditions socio-économiques du protestantisme, que celui-ci était trop proche de la bourgeoisie et du capitalisme d'un côté – d'après Max Weber en raison de la Prédestination et de l'ascèse qui en découle – et de l'autre que sa conception ambiguë de la pauvreté ne l'incitait pas à un comportement de charité. Pour vérifier si la définition de l'éthique sociale nous permet de contredire ces deux points.

Tout d'abord, la thèse de Max Weber a souvent été contestée, et ceci car la doctrine de la Prédestination a d'après de nombreux théologiens été fortement surestimée dans l'analyse wébérienne. En effet, cette affirmation de l'existence d'une Prédestination des élus et des damnés chez Calvin est le résultat d'une rigueur dans l'exégèse et dans la réflexion liée au salut par la grâce : en réalité, les protestants croient en leur grâce lorsqu'ils ont la foi, et ils se caractérisent non pas par une angoisse existentielle, mais au contraire par une confiance réelle en la justice divine, confiance présente dès lors qu'ils sont habités par la foi, et fortement renforcée par son succès. Ainsi, le protestant est bel et bien proche de la bourgeoisie et du capitalisme, mais non pas comme l'affirmait Weber par désespoir et par angoisse : il est plein de confiance et d'optimisme. Et cette perspective modifie considérablement le point de vue protestant sur l'éthique sociale : certes les inégalités sont voulues par Dieu, mais il n'en reste pas moins que les hommes ont tous une égale dignité. Ce qui implique la chose suivante : ils ont tous le droit d'aspirer à améliorer leur condition sociale et à résorber les inégalités, et la seule façon de le faire est par le travail, qui est la condition de réalisation du dessein de l'homme sur Terre, et l'éducation, qui pousse l'homme au progrès. Le travail sera donc une valeur morale, qui va être la condition du lien entre l'homme et la communauté : l'éthique sociale du protestant et son devoir moral sera donc de fournir du travail, dans une perspective dite de « *philanthropie libérale* »⁷³. Ainsi, le travail aura une utilité économique car il est la

⁷³ Vitoux, Marie-Claire (1995), « Éthique protestante et philanthropie libérale : le cas mulhousien au XIXe siècle », *Histoire, économie et société*. 1995, 14e année, n°4. pp. 595-607.

condition de la richesse des sociétés, mais également une utilité sociale puisqu'elle permet à l'homme d'accomplir son dessein.

Ce que nous venons d'exposer nous permet d'établir un lien fort avec l'éthique sociale : en effet, nous avons établi que celle-ci était l'éthique de la médiation, autrement dit l'éthique des institutions qui permet d'exercer l'éthique individuelle (la relation je-soi) et l'éthique personnelle (la relation je-tu). Par le travail et par l'institution de l'entreprise, cette éthique sociale s'accomplit parfaitement : on voit bien en quoi cette conception s'apparente à une éthique, en ceci qu'elle est contextualisée historiquement – dans ce que nous venons d'étudier, elle est inscrite dans le libéralisme de la Révolution Industrielle ; dans le contexte actuel il serait pertinent de rajouter l'éthique écologique qui complète cette éthique sociale – et qu'elle est appelée à être perpétuellement révisée. C'est là la justice sociale dont parlait Arthur Rich : cette possibilité offerte à tous de dépasser leur condition sociale, qui est la finalité visée dans l'éthique sociale protestante. Cette conception de l'éthique sociale semble donc réconcilier la pensée socio-économique protestante avec ses pratiques sociales, en ceci qu'elle est une éthique des institutions devant permettre à l'homme d'accéder à la justice sociale.

Le terme d'éthique sociale, défini par Arthur Rich, semble ainsi correspondre en tous points aux fondements de la religion protestante, aussi bien théologiques qu'ecclésiologiques et socio-économiques. Il s'agira maintenant d'essayer de définir cette éthique – toutefois avec une grande humilité.

3.2.3. Tentative de définition de l'éthique sociale protestante : une éthique de la liberté et de la justice

Il serait ambitieux de prétendre définir l'éthique sociale du protestantisme dans cette étude. Et ceci pour deux raisons : d'une part, il faudrait étudier de manière exhaustive toute la littérature protestante ayant trait à ce sujet pour essayer d'en déterminer les points communs, travail colossal qui constituerait probablement un sujet de thèse. D'autre part, l'essence même de l'éthique semble interdire toute tentative de définition précise : en effet, l'éthique n'est jamais dogmatique et jamais figée, comme nous l'avons vu chez Arthur Rich, elle fait bel et

bien l'objet d'un réexamen perpétuel et doit toujours être réexpliquée de manière herméneutique.

Toutefois, peut-être serait-il possible de déterminer deux « traits de force » de l'éthique sociale protestante : pour ce faire, nous allons nous appuyer sur les travaux de Denis Müller et de son article « Une vision protestante de l'éthique sociale. Questions de méthode et problèmes de fond », paru en 1993 dans la revue *Laval théologique et philosophique*. Denis Müller identifie ainsi deux lignes directrices principales pour l'éthique sociale.

Une éthique de la liberté

L'éthique sociale protestante, comme le protestantisme, s'appuie sur l'affirmation de la liberté intérieure : il s'agit « d'une libération radicale de la personne » contre la soumission à l'autorité ecclésiastique. Toutefois, il ne faut pas oublier que cette liberté intérieure s'accompagne d'une liberté extérieure : si « l'Homme n'est soumis à personne », il est toutefois « soumis à tout homme », nous dit Luther. En d'autres termes, il se doit d'envisager sa foi au sein de la société, d'apporter une certaine éthique à sa religion, et de « thématiser la consistance propre du politique ». Il existe ainsi une dialectique entre le règne spirituel et le règne temporel, ces deux règnes ne sont pas étanches ou disjoints. Dès lors, il s'agit d'intégrer une transcendance au sein du politique, pour le protéger de ses propres dangers, sans toutefois laisser place au pouvoir occulte du mysticisme. « La transcendance religieuse qui relativise le politique est au service de la transcendance éthique en jeu dans le politique ». Dès lors, « l'éthique sociale n'a pas à imposer subrepticement les valeurs chrétiennes à l'ensemble de la société [...]. La foi chrétienne éclaire la question des valeurs humaines, mais ne la clôt pas »⁷⁴, puisqu'elle admet un « espace laïc de délibération humaine ».

Justice politique et justice sociale

L'éthique protestante est une éthique à deux foyers : liberté d'un côté, justice de l'autre. « La liberté dans la justice est inopérante, la justice sans la liberté est étouffante ». Dès lors, le cadre constitutionnel, juridique et réglementaire de la vie en société est primordial pour

⁷⁴ Müller, D., (1993), « Une vision protestante de l'éthique sociale. Questions de méthode et problèmes de fond » in *Laval théologique et philosophique* 1, Vol. 49.

définir cette éthique : nous arrivons à la question du droit naturel. Il existe une relation dialectique entre éthique et politique, comme nous l'avons vu : « *l'éthique fonde le politique et l'économique, mais le politique et l'économique ont leur consistance propre, leur configuration spécifique* ». Surtout, il se pose pour l'éthique le problème de la légitimation : les lois ont-elles besoin « *d'une légitimation juridique supérieure, pointant vers l'éthique* » ? En effet, chaque système de lois contient implicitement un système de valeurs, et donc « *le politique demeure suspendu à la parole du Créateur, telle qu'elle s'exprime dans la Loi* ».

L'éthique protestante insiste sur la responsabilité, qui permet de respecter l'articulation de la liberté et de la justice. L'éthique devient alors une construction d'une société responsable, et non, comme pour la morale catholique, un Bien commun issu de la loi naturelle : aucune instance « *ne possède la clé du système de valeurs* ». Ainsi, il n'existe pas à proprement parler de valeurs spécifiquement chrétiennes dans l'éthique protestante, s'additionnant aux valeurs morales de l'Humanité : le religieux est plutôt « *un éclairage de l'humain* », destiné à « *stimuler et orienter le respect des valeurs morales communément partagées par l'Humanité* ». Ainsi, la doctrine sociale « *ne pourra jamais tenir lieu d'Évangile, de promesse ; elle ne sera jamais, du point de vue protestant, qu'une contribution critique au développement des personnes et des peuples, une encouragement et un éveil au respect inconditionnel de tout humain* »⁷⁵.

Pour résumer cette éthique sociale protestante, nous pouvons ici citer Janine Garrisson, qui dans l'homme protestant nous explique le processus éthique vécu par les protestants :

« *Le protestant libéré une fois pour toutes de son angoisse post-mortem est plein de force et d'enthousiasme pour la réalisation de sa vie terrestre... (Son) projet tend vers un perfectionnement continu des individus et de leurs rapports sociaux selon des modèles révélés aux hommes par Dieu à travers la Bible* »⁷⁶.

⁷⁵Ibid.

⁷⁶ Garrisson, Janine (1980), *L'Homme protestant*, coll. Le Temps et les Hommes, Hachette.

Résumé de la troisième partie

Cette troisième partie nous aura permis de réconcilier le protestantisme avec l'action sociale, et lui aura donné une justification théorique et théologique, grâce à l'éthique sociale. En effet, nous avons vu qu'il était difficile de parler de doctrine sociale protestante, dans le sens d'un ensemble de préceptes définis, hiérarchisés et institutionnalisés : on peut en fait définir une éthique, plus libre et personnelle et dépendante de la sensibilité de chacun. Le terme d'éthique défini par notre ami Arthur Rich s'adapte ainsi bien à la théologie et à l'organisation de la religion protestante, qui au départ était un peu paralysée par son rejet du salut par les œuvres et était donc très focalisée sur le Royaume de Dieu, et qui a, à partir du XIX^{ème} siècle réfléchi d'une nouvelle manière lui permettant de s'inscrire dans le domaine relatif, celui des institutions humaines, pour élaborer une certaine éthique sociale. Cette éthique sociale correspond ainsi à la recherche d'une application toujours perfectible et toujours faillible des critères essentiels qui fondent l'humanité, et relie les deux domaines de l'absolu et du relatif qui jusqu'ici semblaient distincts et incompatibles. Elle permet ainsi d'élaborer des maximes d'action sociale ancrées dans l'histoire et les institutions, tout en respectant les fondements transcendants de l'homme et sa mission divine d'accomplir la volonté de Dieu sur la Terre, dans une perspective eschatologique. L'Homme protestant, en cohérence avec ses principes de justice sociale, de liberté et de responsabilité, cherche ainsi à améliorer la situation en vue de l'avènement du Royaume de Dieu.

Conclusion

En étudiant la doctrine sociale de l'Église Catholique, aussi bien dans ses fondements que dans ses préceptes et ses maximes, nous avons pu créer un cadre d'analyse nous permettant de déterminer si l'Église Protestante pouvait également revendiquer posséder une telle doctrine. Nous avons cependant vu qu'il n'en était rien : l'essence même du protestantisme entraine directement en contradiction avec toutes les caractéristiques de la doctrine sociale catholique – en particulier la formalisation et l'institutionnalisation. Néanmoins, ne pas pouvoir parler de doctrine sociale protestante n'interdisait pas nécessairement au protestantisme de se pencher sur la question de la justice sociale : nous avons ainsi pu voir que l'intérêt protestant pour la justice relevait en réalité d'une éthique sociale, plus contestable et bien plus faillible qu'une doctrine, ce qui semblait correspondre à l'essence de la religion protestante. Cette éthique, si tant est qu'il est possible de la définir, semble alors avoir pour préceptes majeurs l'exigence de la liberté de l'homme, indissociable de la responsabilité, et la recherche de la justice sociale.

Il convient toutefois de s'intéresser à la grande limite de cette étude : celle de l'exhaustivité. Sujet vaste géographiquement, historiquement et thématiquement, aux informations dispersées quoique nombreuses, il pourrait en réalité constituer un sujet de thèse. Il fut ici souvent frustrant de rester en surface, et de devoir laisser de côté bon nombre d'auteurs et d'initiatives sociales, ou même de devoir passer outre les spécificités entre les pays : nous avons étudié avec la même approche et les mêmes conclusions l'Allemagne et la France par exemple, mais les différences sont nombreuses entre ces pays. Et que dire des différences avec les autres zones géographiques que nous n'avons pas pu traiter, comme les pays scandinaves ou les pays anglo-saxons ! Ce sujet ne demande ainsi qu'à être approfondi, et ces quelques pages n'ont pas la prétention d'être quoi que ce soit d'autre qu'un aperçu général sur les actions sociales catholiques et protestantes luthériennes et réformées en Europe Occidentale depuis le début du XIX^{ème} siècle, tentant d'apporter un éclairage quant à leurs deux approches de la question sociale.

Bibliographie

Ecrits religieux, livres, articles, communications

- Abel, Olivier (2012), « Du *socius* au prochain et retour » in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tome 92 n°1, p.21-333.
- Benoit XVI (2009), *Caritas in Veritate*
- Bin, Fabrice (2007), *L'influence de la pensée chrétienne sur les systèmes fiscaux d'Europe*, L'Harmattan.
- Blaser, Klauspeter : (2003), *Le christianisme social, une approche théologique et historique*, Van Dieren Editeur.
- Blaser, Klauspeter (1999), « Le christianisme social avant le socialisme chrétien », *Revue Autres Temps, Cahiers d'éthique sociale et politique.*, 61, 1999, 78-89.
- Brunner, Emil (1943), *Justice et ordre social*
- Chalmers, Thomas (1825), *Économie politique considérée par rapport à l'état moral de la société*
- Comité mixte catholiques-protestants en France (1987), *Consensus œcuménique et différence fondamentale*
- Conseil Pontifical Jus & Pax (2004), *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*
- Fath, Sébastien (2001), *Une autre manière d'être chrétien en France, sociohistoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Histoire et Société n° 41, Labor et Fides.
- Garrison, Janine (1980), *L'Homme protestant*, coll. Le Temps et les Hommes, Hachette.
- Jean-Paul II (1991), *Centesimus Annus*
- Léon XIII (1891), *Rerum Novarum*
- Matscheck, Denis (2004), *Synthèse du Compendium de la doctrine sociale de l'Église*
- Müller, Denis (1993), « Une vision protestante de l'éthique sociale. Questions de méthode et problèmes de fond » in *Laval théologique et philosophique 1, Vol. 49*.
- Pie XI (1931), *Quadragesimo Anno*
- Rich, Arthur (1992), *Ethique économique*, Le champ éthique n°24, Labor et Fides.
- Rognon, Frédéric (2008) « Les pauvres dans la tradition protestante ». *Revue Quart Monde*, n° 208.

- Saint-Augustin (397), *Les Confessions*
- Tillich, Paul (1971), *Aux confins*
- Vitoux, Marie-Claire (1995), « Éthique protestante et philanthropie libérale : le cas mulhousien au XIXe siècle », *Histoire, économie et société*. 1995, 14e année, n°4. pp. 595-607.
- Weber, Max (1904), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*
- Willaime, Jean-Paul (2005), *Sociologie du protestantisme*, Que sais-je ?, PUF.

Sites Internet :

- Socialinfocherche, « Institut d'Ethique Sociale », <http://www.socialinfo.ch>. Site <http://www.socialinfo.ch>
- Wikipedia.org :
 - « Institutionnalisation », <http://fr.wikipedia.org/wiki/Institutionnalisation>
 - « Principe de subsidiarité », http://fr.wikipedia.org/wiki/Principe_de_subsidarit%C3%A9