



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2000

La parole éthique des Eglises européennes face à la crise du travail (1975-1985).

Thévenaz Jean-Pierre

Thévenaz Jean-Pierre, 2000, La parole éthique des Eglises européennes face à la crise du travail (1975-1985).

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB_429938

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.

**La parole éthique
des Églises européennes
face à la crise du travail
(1975–1985)**

Thèse

présentée à la Faculté de théologie
de l'Université de Lausanne
pour obtenir le grade de

docteur en théologie

par

Jean-Pierre Thévenaz

Lausanne – Avril 2000

REMERCIEMENTS

Ce travail, placé sous la direction experte et amicale du Prof. Roland Campiche, a initialement reçu un soutien financier de la **Fondation suisse d'éthique sociale**¹ et un appui pratique de l'Institut d'éthique sociale de l'Université de Zurich.

Après ma longue interruption professionnelle, j'ai pu reprendre l'interprétation des documents rassemblés et la rédaction de mes conclusions grâce à la compréhension de la paroisse d'Yvorne dont je suis le pasteur, prête à me voir enfin achever mon entreprise, et grâce à l'aide du **Fonds des temps de formation** de mon Église.

La patience de ma famille et de mes partenaires du Réseau Travail & Économie dans les Églises d'Europe est déjà, je l'espère, récompensée par l'aboutissement de ce travail.

Jean-Pierre Thévenaz

¹ Il m'est agréable de pouvoir enfin lui témoigner de ma gratitude, après la longue patience de ses responsables, informés du retard de l'achèvement de mon travail.

INTRODUCTION

§ 1.

Objet et méthode de cette recherche

1. UNE PAROLE FACE À LA CRISE

L'économie de l'Europe occidentale a passé entre 1975 et 1985 par des changements importants. De quelle manière les Églises des divers pays ont-elles réagi à cette "crise du travail", comme on l'a appelée? Telle sera la question essentielle de cette recherche. Elle s'achèvera sur un épilogue comparant les acquis de cette période avec les débats tels qu'on les retrouve en 1995–1997.

La réaction des groupes sociaux à une évolution donnée peut se mesurer à leurs actes autant qu'à leurs paroles, à l'effet social, voire politique de leur intervention, au degré de convergence entre actes et paroles. Comme théologien, je propose ici **une étude de la parole des Églises**, de ce que des organismes d'Église ont publié. J'ai rassemblé pour cela le plus grand éventail possible de documents. De nombreux organismes d'Église ont eu en effet le souci de prendre la parole et d'intervenir par des documents diffusés plus ou moins largement, destinés à aider leurs destinataires à maîtriser des phénomènes qui apparaissaient comme une "fatalité", mais ne sauraient être fatals au regard de l'Évangile. Devant ce qui surgissait comme un nouveau sujet de débat social et d'inquiétude éthique pour les responsables de l'économie et de la politique, les Églises se sont senties tenues de présenter une approche évangélique de la situation.

Il n'est pas possible de se taire, disent plusieurs Églises. D'où vient cette "impossibilité", cette contrainte de parler? L'apôtre Paul l'a exprimée dans une de ses lettres: c'est la "nécessité de dire la Bonne Nouvelle" (1e lettre aux Corinthiens 9,16). Elle conduit à exprimer la promesse d'une histoire à venir autre que le passé et autre que la crise actuelle. Devant les inquiétudes présentes, les publications donnent une **vision de l'histoire sociale** qui traduit la confiance, la conviction et la foi en la promesse évangélique – ou qui ne les traduit peut-être pas encore assez, nous le verrons. La parole de l'Église n'est pas seulement élaboration de propositions éthiques ou développement de pratiques pastorales, ni avant tout suggestion de solutions juridiques. Elle se veut communication de perspectives et de chances, annonce implicite ou explicite de l'Évangile. C'est pourquoi j'ai cherché à rassembler les publications d'analyse et de réflexion des Églises, et non pas leurs textes juridiques ou ministériels.

2. DIVERSITÉ DES ORGANISMES D'ÉGLISE

En disant **Églises**, on peut entendre beaucoup de choses différentes, non seulement d'une confession chrétienne à l'autre, mais à l'intérieur de chaque confession. L'enquête du théologien réformé que je suis a porté sur le travail des Églises qui, comme la mienne, sont réunies au sein des organisations œcuméniques, et notamment de la Commission

Oecuménisme Européen pour Église et Société. J'ai laissé de côté les publications catholiques-romaines, à l'exception de celles de quatre conférences épiscopales à titre de comparaison. Les Églises d'Europe qui sont en mesure de livrer des études d'éthique sociale sont surtout celles de l'Europe occidentale, presque pas celles de l'Est, et, pour des raisons de faiblesse numérique, fort peu celles des pays latins du Sud. Du point de vue confessionnel, ce sont des Églises anglicanes, méthodistes, luthériennes et réformées principalement.

Mais à l'intérieur de chaque Église il y a plusieurs organismes, plusieurs niveaux de responsabilité, que je suis néanmoins fondé à appeler indifféremment "d'Église", étant donné que, d'un point de vue réformé, il n'existe aucun magistrat chargé de dire la parole actuelle au nom de toute l'Église. En outre, le cloisonnement national – que ma recherche tente de dépasser – est tel, non seulement entre les organismes d'Église, mais même entre les éthiciens de type académique¹, qu'une synthèse internationale de l'éthique théologique sur des thèmes tels que le travail et l'économie resterait à faire.

Or la réaction à la crise économique et à ses effets a pris une forme écrite dans **certains types d'organismes** ecclésiastiques. Quelques "autorités" d'Églises – synodes, conseils ou évêques – ont publié des déclarations. Plus souvent, ce sont des "Commissions sociales" ou des "Ministères dans l'industrie" qui ont tenu à formuler leurs réflexions, leurs appels, leurs propositions. Parfois même leur secrétaire ou responsable titulaire, généralement un pasteur, s'exprime à titre personnel dans un document publié par l'organisme comme tel, ce qui donne à sa parole qualité de parole d'Église. La modestie est présumée: nul ne se croit fondé à exiger, à imposer une doctrine, à mettre toute une Église derrière lui.

3. UNE ÉTHIQUE DE L'ÉCONOMIE EUROPÉENNE

L'éthique européenne de l'économie semble éclater en une variété d'éthiques diverses, face à des réalités variables et à des systèmes juridiques non harmonisés². Faut-il désespérer de maîtriser de tels processus, ou faut-il se donner les moyens d'une approche d'ensemble? Car il n'y a **pas plusieurs** ensembles économiques en Europe occidentale, mais un seul, concrétisé par la mise en place d'un marché de plus en plus intégré (même si certains pays lui demeurent extérieurs et même si les diversités nationales subsistent). Et il incombe précisément à l'éthique de l'économie de chercher un chemin conduisant cette diversité de peuples à des formes justes et solidaires de production et de distribution, d'approvisionnement et de prospérité.

¹ Le survol de publications sur la crise du travail, établi par Chr. Gremmels dans la revue "*Pastoraltheologie*" (Gremmels, 1981), ne comportait que des titres allemands. Même dans le "*Handbuch der christlichen Ethik*", on ne citait aucun auteur anglais ou français (sauf dans le chapitre sur les loisirs).

² Pour reprendre l'exemple du "*Handbuch*", on doit y déplorer l'absence de toute éthique fondamentale de l'économie. Comme l'écrivait J.M. Lochman dans les mélanges parus en l'honneur d'Arthur Rich (1980), il ne suffit pas d'avoir un chapitre sur le travail, la propriété et le bien-être: "Dans l'ensemble, le manuel fait preuve d'une étonnante sous-estimation, voire d'une ignorance, des problèmes des structures et du système. (...) L'interpellation radicale du marxisme à l'égard de la théologie n'est guère prise en compte." (p.102, note 9) L'auteur souligne qu'il en va tout autrement des travaux du prof. Arthur Rich, qui a effectivement fait de l'Institut d'éthique sociale de l'Université de Zurich un centre de réflexion critique sur l'économie. On se reportera aussi à la contribution de H.D. Wendland dans ce même recueil (citation de *l'Internationale* à la page 54s.). Il reste à se demander pourquoi le long passé de recherches éthiques dans ce domaine trouve si peu d'écho dans un manuel œcuménique d'éthique. Cela étant, on s'étonnera moins de trouver les Églises encore plus réservées que leurs éthiciens...

Il n'y a pas non plus plusieurs sociétés, ni plusieurs Évangiles, même s'il y a une diversité de cultures et de langues, de peuples et de traditions sociales. Face aux autres continents et face à l'Europe centrale et orientale, l'économie européenne dominante ne peut définir sa responsabilité qu'en se regardant elle-même comme un tout. Cela se dit couramment lorsque l'économie européenne définit sa responsabilité en termes de concurrence et de compétitivité; mais une vision différente ou "alternative" des responsabilités éthiques de l'économie ne doit pas davantage se limiter aux structures nationales ou locales. Nous évoquerons donc la dimension politique européenne telle qu'elle ressort de nos documents d'éthique économique.

L'économie européenne est d'autre part imbriquée dans **un système international** qui lui impose des limites mais lui fournit aussi des ressources. Qu'on le dise "capitaliste" ou non, d'ailleurs, ne change rien à sa réalité. C'est sur sa gestion, sur l'adéquation de son usage des ressources matérielles en vue des besoins humains, qu'il doit être évalué. Or ce système a **une histoire**, et cette histoire est **en débat public**. Cette dimension de **l'historicité** est un des pivots de toute la recherche que je livre ici, puisque mon propos est de repérer ce que les publications d'Églises entrevoient ou promettent comme **issue** à la crise, comme **horizon** à l'histoire sociale, comme **finalité** économique.

4. UNE ÉTHIQUE D'INSPIRATION CHRÉTIENNE

C'est toute une profondeur théologique et éthique qui est en jeu, comme je l'indiquerai encore à l'instant à titre introductif. Cette dimension fait l'objet d'un débat, souvent implicite et mal clarifié, touchant à notre vision de l'histoire sociale. Outre les questions idéologiques et politiques, plus fréquemment débattues, on voit déjà et on verra encore que **des questions théologiques** se posent, qui commandent l'éthique de l'économie. L'enjeu d'une parole chrétienne sur l'économie me paraît consister à développer sa propre perception de la réalité, ce qui implique de réorganiser le savoir empirique à partir de l'approche théologique de l'histoire humaine dont la donnée de base est, à cause du Christ, l'attente d'une délivrance au lieu même de la division et de l'échec. Mais je dis bien: de réorganiser sur cette base la **connaissance empirique de l'histoire sociale**, c'est-à-dire de développer la perception de notre propre situation à partir de la délivrance promise et offerte par le Christ, donc dans **l'histoire de Dieu lui-même**. La théologie fournit ainsi des clés heuristiques pour un approfondissement de notre compréhension du réel, pour une connaissance neuve de ses aspects cachés et de son mouvement historique.

La lecture empirique des tendances de notre histoire, de ses échecs ou de ses réussites, de ses "défis" ou de ses "chances", va donc se mesurer à l'aune de l'histoire de Dieu, et non l'inverse. Certains représentants d'Églises ont parfois tendance à identifier leur approche théologique à **une vision romantique de l'histoire sociale** dont l'idéal se situe dans un passé perdu, rural et frugal. On sent poindre dans leur parole sur la crise une certaine jouissance de voir s'effondrer ce en quoi on n'avait pas cru: la croissance, la production, la consommation, les revendications syndicales. Si la croissance est en crise, on en tire l'espoir d'une qualité meilleure de la vie. Si le travail est en crise, on compte pouvoir revaloriser la dimension du service gratuit. Si la distribution des ressources est en crise, on y voit une chance pour un "nouveau style de vie", et on exhorte les représentants des salariés à modérer leurs revendications et leurs aspirations. Ce courant n'est pas majoritaire dans les déclarations et publications d'Églises d'Europe actuellement. Mais on en trouve des éléments dans de nombreux documents, et quelques organismes ecclésiastiques y souscriraient pleinement:

j'appellerai cette tendance "**défensive**". A vrai dire, on pourra lire des pages de publications novatrices qui se montrent aussi hostiles à la croissance et à la technique, et qui proposent leurs "**alternatives**" comme un retour au passé, dans une vision assez similaire de l'histoire. Mon propos est de discuter la validité théologique de ces visions.

La crise structurelle de l'économie ne doit pas être interprétée comme le signe d'une déchéance historique d'un monde moderne qui aurait perdu ce qu'il possédait auparavant, qui aurait subi l'ablation d'une dimension dont il aurait été précédemment porteur. En ce sens, l'éthique économique chrétienne doit éviter de se joindre, comme elle l'a longtemps fait, aux lamentations rétrogrades de certaines philosophies sociales ou "théories du monde moderne".

Il existe un point de convergence entre les Églises: l'attention à **autrui dans sa faiblesse**, en l'occurrence celle des chômeurs. La parole des Églises comporte généralement une description de ce que vivent les chômeurs, un vécu que l'on a tendance à ignorer lorsque l'on n'est pas soi-même concerné. Le propre d'une position ecclésiale dans l'histoire est de ne pas défendre des intérêts et privilèges, mais de faire valoir ceux des plus faibles, voire d'y reconnaître le Christ crucifié identifié aux victimes. Nous aurons à nous demander – question critique – quelle portée les Églises donnent à cette lecture christologique de la situation des victimes. Du moins leur parole fait-elle écho au cri des victimes: "Non, ce n'est pas normal de voir l'économie produire la crise et le chômage!"

5. UNE POSITION PROTESTANTE OFFICIELLE ?

Mon hypothèse initiale était qu'une différence de contenu et de style allait se manifester entre des documents émanant de **Conseils et Commissions officielles** et des documents émanant de **Ministères spécialisés** de mission industrielle ou sociale. C'était un jugement fondé sur ma connaissance des pratiques ecclésiastiques en Allemagne et en Suisse. Mais il s'est avéré que les autorités d'Églises françaises et britanniques assument volontiers la publication "officielle" de travaux rédigés par des groupes de travail ou commissions dont on n'attend pas une véritable "représentativité" ecclésiastique. Ces groupes de travail comportent souvent en leur sein des titulaires de ministères spécialisés: la distinction devenait donc fort relative. Inversement, plusieurs ministères spécialisés ont inséré leurs réflexions dans les travaux de commissions officielles, au risque d'é mousser le tranchant de leurs positions propres, afin de leur donner une assise plus large. Dans de rares cas, les publications d'organismes particuliers ont un ton nettement syndical (mouvements de travailleurs protestants) ou patronal (groupe d'employeurs protestants, conférence catholique-romaine). Mais de manière générale, la perspective proprement ecclésiale est aussi manifeste dans ces publications que dans les travaux de commissions officielles des Églises.

Il serait difficile de dégager, à partir du matériel reçu, une "position des autorités officielles des Églises protestantes". Les résolutions d'assemblées ou de synodes d'Églises régionales d'Allemagne, d'Italie ou de Suisse, se limitent en général à des décisions relatives aux structures pastorales et aux programmes de travail. La brochure de l'Église luthérienne de Finlande ne contient qu'une brève déclaration des évêques. Et aucune "déclaration officielle" ne figure parmi les textes des Églises de Suède et de Grande-Bretagne (sauf de brèves résolutions du "Synode Général" anglican et des "Assemblées générales" d'Ecosse et de l'Église réformée).

Pour dégager une "position officielle", j'aurais donc dû me limiter aux résolutions des synodes ou assemblées des Églises d'Allemagne, des Pays-Bas et de France, ainsi qu'aux

déclarations de leurs Conseils. Seules les textes définissant des positions de principe importantes m'ont d'ailleurs été adressés. A l'exception de la Fédération des Églises Protestantes de la Suisse, aucune Église ne m'a informé de démarches de type politique ou juridique (propositions de réglementations) adressées à leur gouvernement³. Il était hors de question, dans cette recherche, d'examiner toute la gamme des interventions politiques ou juridiques que des Conseils d'Églises ont pu effectuer durant dix ou quinze ans sur des questions économiques aussi brûlantes que le chômage. L'objet de ma recherche n'étant pas de déterminer l'influence politique des Églises, cette dimension pouvait être laissée de côté.

6. VERS UNE PAROLE COMMUNE DES EGLISES D'EUROPE ?

Peut-on dégager de cet ensemble de publications une volonté de présence des Églises face à l'opinion publique européenne? Les Églises d'Europe ont-elles tenté de parler d'une même voix?

Commençons par la Conférence des Églises d'Europe (KEK) qui réunit les Églises de toute l'Europe jusqu'à la Russie: jusqu'en 1990, aucun de ses programmes n'a porté sur les questions économiques, qui pourtant divisaient le continent économiquement et politiquement. Seuls certains aspects du Programme sur les Droits de l'Homme, touchant aux droits sociaux, impliquaient une timide approche de l'économie. Les choses ont changé et vont encore changer au cours des années 1990, d'une part grâce aux changements politiques en Europe centrale et orientale, d'autre part grâce aux deux "Rassemblements œcuméniques européens" de 1989 et 1997 centrés sur la recherche d'une éthique commune de la justice sociale.

En Europe occidentale, les Églises ne s'étaient pas non plus donné les moyens de travailler ensemble les questions européennes d'éthique sociale, économique et politique, jusqu'à la constitution, puis à l'extension de **la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société**, dont le siège est à Bruxelles. Concernant la crise du travail, c'est en 1982 seulement qu'un effort de rédaction d'un texte commun entre Églises d'Europe a été entrepris, dans le cadre de ce qui s'appelait encore la "Commission Oecuménique pour Église et Société dans la Communauté Européenne". Un groupe de quatre personnes – un Britannique, un Néerlandais, un Allemand, et le Secrétaire exécutif de la Commission – est parvenu à un texte commun, publié en mars 1985. Avant cette publication, des conférences avaient réuni des experts en éthique sociale des Églises d'Europe, notamment celle sur "la croissance dans un contexte européen" convoquée par le service *Ecumenical Research Exchange* (ERE) de Rotterdam⁴ en septembre 1981 (EiERE81).

³ Le système suisse de préparation des lois permet aux Églises comme aux autres institutions sociales importantes de se prononcer dans une "procédure de consultation" lancée par le gouvernement: les clauses juridiques, puis les modalités d'application des lois adoptées, peuvent alors faire l'objet de remarques, critiques, corrections et contre-propositions. La FEPS a mandaté son Institut (IES) pour répondre, et cela a été fait notamment sur tout le dossier de l'assurance-chômage.

⁴ Du temps où il existait, ce centre de recherche ERE a encore produit en 1983 une importante contribution consacrée aux déséquilibres régionaux entre le Nord et le Sud de l'Europe (EiERE83). Ce service a ensuite été fermé. Il a été relayé dès 1986 par un "Réseau" qui s'est appelé d'abord "Réseau Ouest-Européen Travail-Chômage-Eglises", puis s'est élargi en "Réseau Travail & Économie dans les Églises d'Europe" (WEN). Dans ce Réseau, j'assume la représentation de l'Institut d'éthique sociale de la FEPS.

Du côté des **ministères industriels ou sociaux**, pendant bien des années, on n'a pas produit d'analyse de la situation économique et sociale européenne. La Communauté de travail européenne Église et Société industrielle, réunissant les ministères sociaux et industriels des Églises d'Europe (abrégée ECG = *European Contact Group on Urban Industrial Mission*), n'a pas publié d'étude ou de déclaration commune⁵. Tout au plus a-t-elle consacré en 1983 et 1984 une partie des discussions de son assemblée générale à "l'avenir du travail". Rappelons brièvement d'où viennent ses membres:

- pour l'Allemagne, du *Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt* et de la *Gossner Mission*;
- pour la France, de la Mission Populaire Évangélique de France et des Missions dans l'Industrie;
- pour la Grande-Bretagne, de la *Industrial Mission Association* et de la *Scottish Church's Industrial Mission*;
- pour les Pays-Bas, du *Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken* (DISK), service œcuménique de mission industrielle;
- pour la Suisse, de l'Association suisse Église et Monde du Travail (SAKA);
- pour l'Italie, le Centre œcuménique d'Agapè en Italie du nord;
- des ministères sociaux de divers autres pays, tels que: Suède, Norvège, Finlande, République Tchèque, Slovaquie, Pologne, Roumanie, Pays Baltes, Autriche, etc.

Même sur le plan national, seules deux de ces associations faitières, l'allemande et la française, ont pris formellement position durant la période que j'examine. Le besoin d'un travail fondamental en éthique et d'analyses plus approfondies en vue de prises de position claires – et si possible communes – s'est donc fait sentir en Europe: la création du Réseau Travail & Économie dans les Églises d'Europe a tenté d'y contribuer dès 1986.

Je souhaite que la présente enquête serve aussi à une meilleure connaissance mutuelle et à une approche commune des questions économiques et sociales posées par la crise de l'emploi sur notre continent.

7. LA RÉCOLTE DES PUBLICATIONS

La présente recherche a commencé en 1982–83 par la récolte de documents publiés durant les dix ou quinze années précédentes sur les questions relatives au monde du travail. Des demandes complémentaires ont encore été adressées à certaines Églises en 1985. Je dois remercier la Fondation suisse pour l'éthique sociale et l'Institut d'éthique sociale de l'Université de Zurich pour leur appui financier et technique durant ces travaux de récolte et d'analyse des documents.

L'enquête a porté sur la plupart des adresses de la Conférence des Églises d'Europe (KEK), à l'exception des Églises orthodoxes⁶, ainsi que sur les adresses d'Églises et de services diaconaux disponibles au Conseil Oecuménique des Églises (COE) et à la Communauté de travail Européenne Église et Société Industrielle (ECG). Pour compléter ce que les Églises interrogées m'avaient spontanément envoyé, j'ai ensuite commandé directement les documents cités par d'autres publications. J'ai limité la collection aux documents choisis par les Églises elles-mêmes, généralement des brochures imprimées,

⁵ Un rapport de synthèse sur les activités des Ministères industriels a été élaboré en 1979 dans le cadre d'une commission (dit "rapport Velten").

⁶ Autres exceptions: les Églises vieilles-catholiques, méthodistes, mennonites, remonstrants ou baptistes dans divers pays.

destinées à une certaine diffusion⁷. Je n'ai pas demandé à chaque Église des publications auxquelles leurs secrétaires n'auraient pas pensé (lettres aux paroisses, mémorandums adressés à l'État, communiqués de presse, etc.).

Une annexe décrit **par pays les interventions successives des Églises** durant la période examinée; elle permettra au lecteur de situer aussi, dans chaque pays, les divers organismes qui ont pris la parole et dont les documents me sont parvenus.

La **liste des documents réunis** figure également en annexe, avec leurs **codes** facilitant les références. Cette annexe explique en détail ces codes que j'ai forgés pour les désigner et qui indiquent successivement:

- le pays;
- le type d'organisme;
- l'abrégé de son nom ou de sa région;
- la date de parution.

Notons en particulier ici que le lecteur intéressé sera en mesure de déterminer, pour chaque publication citée, le type d'organisme qui l'a produite. Les codes comportent en effet une lettre minuscule en deuxième position, définissant les auteurs du document comme:

- un synode ou assemblée générale d'Église (**s**);
- un conseil ou une commission officielle de l'Église (**c**);
- un bureau ou ministère particulier (**b**);
- un organisme interconfessionnel ou interecclésiastique (**i**);
- ou une personne individuelle (**p**).

Une source complémentaire de renseignements sur les auteurs se lit parfois dans la dernière lettre du code, avant les chiffres désignant l'année de parution: lorsque la publication émane d'un Ministère industriel ou social ou d'une Commission industrielle ou sociale, c'est respectivement la lettre "**I**" ou la lettre "**S**" qui termine le code; et lorsqu'il s'agit en Allemagne d'un mouvement de travailleurs, c'est la lettre "**A**" (*Arbeitnehmer*).

A titre de comparaison, j'ai retenu les documents publiés durant la même période par quatre **conférences épiscopales catholiques-romaines**: celles des Pays-Bas, de France, de Belgique et d'Allemagne⁸. Même si, notamment chez cette dernière, l'analyse de détail fait apparaître quelques accents particuliers, on peut dire que les intentions et les principes éthiques sont semblables à ceux des Églises liées au mouvement œcuménique. C'est dans l'enracinement théologique et dans certains choix éthiques que se marquent des différences.

8. LA PRÉSENTATION DES ARGUMENTS

Des différences éthiques, théologiques ou pratiques, il en existe évidemment entre tous les documents examinés, si on les regarde de près: leur façon d'insister sur un aspect plutôt qu'un autre, l'ampleur plus ou moins grande de leur champ de vision, leur propension à tracer

⁷ Deux types de documents reçus n'ont été ni cités, ni utilisés: les tracts et journaux destinés à la pratique du service social (exceptions: NiDIS84b, GbSCI00) et les rapports d'activités de certains services. Ces documents ne sont généralement pas le lieu où s'expriment les réflexions de fond des institutions concernées.

⁸ Je n'ai pas eu connaissance de documents semblables de la part des évêques britanniques, irlandais, espagnols, italiens ou suisses, et je n'ai pas cherché de documents émanant de diocèses particuliers ou d'associations catholiques.

ou non des voies inédites. Rien de tout cela ne donne pourtant à tel ou tel document une valeur éthique inférieure ou supérieure, puisque c'est souvent l'expression d'une conjoncture déterminée. Nous verrons plus loin comment juger de la "qualité éthique" de ces publications.

Comme mon propos est l'analyse théologique et éthique de la parole des Églises, je porterai mon attention sur **les arguments, les formules et les thèmes**, c'est-à-dire sur le texte de ce qui est publié. Ma recherche aurait pu englober d'autres aspects du travail éthique effectué par les auteurs: je n'analyserai pas leur effort de collecte de données et de description sociologique, ni leurs indications historiques ou juridiques, leurs considérations psychologiques ou techniques, sauf s'il s'agit d'éléments servant à définir d'une stratégie socio-économique. J'indiquerai dans chaque chapitre la méthode d'approche des textes et de choix des formules examinées. Pour l'analyse, le texte se ramasse en **formules**, expressions synthétiques destinées à entrer en communication avec les destinataires. Ce mot "formule", comme tel, est un instrument de lecture: je l'ai repris de travaux sémiologiques (M. Ebel et P. Fiala, 1983) où il sert à indiquer le lien – de connivence et de démarcation – entre une "pratique langagière" singulière et un ensemble d'autres pratiques antérieures auxquelles la "formule" se réfère implicitement ou même explicitement. La reprise d'une "formule" dans un discours est le moyen de marquer la participation à un débat public préalable. C'est le cas de la formule "xénophobe" décrite par Marianne Ebel et Pierre Fiala:

"Un débat polémique s'est noué autour de la question de l'*Ueberfremdung*, et (...) des discours, portant l'accusation de xénophobie, s'en défendant ou la condamnant, opéraient au cours des polémiques des transformations de la formule, liées étroitement aux situations économiques et politiques où ils étaient énoncés. Comme Faye, nous suivons les formules dans leur circulation." (p.142, référence à J.P. Faye, *La critique du langage et son économie*, Paris, 1973)

L'intérêt de cette analyse est d'obliger à prendre garde aux connivences implicites. C'est en cela qu'elle nous intéresse dans l'examen de la communication éthique des Églises.

On trouvera en trois endroits des **tableaux synthétiques** offrant une vue d'ensemble de la présence ou de l'absence d'un ensemble d'arguments ou de formules dans plusieurs documents. Il s'agira d'abord du tableau initial, celui du § 4 de la 1^e Partie, qui sert de base aux trois parties suivantes. Et il s'agira ensuite, dans la 3^e Partie consacrée à l'éthique du travail, d'un tableau d'ensemble (§ 1) et d'un tableau sur l'humanisation du travail (§ 6).

Mais je citerai aussi **des extraits**, pour faire percevoir dans leur texte même les approches proposées par les divers organismes d'Églises. Ces citations sont généralement des passages représentatifs de l'ensemble du document, la partie essentielle (ou même parfois unique) de son argumentation sur le sujet examiné.

Lorsqu'il s'agit de publications écrites dans une autre langue ouest-européenne, j'en propose une **traduction personnelle**⁹. Cet exercice de traduction a été révélateur de proximités et de similitudes entre les divers pays d'Europe jusque dans la manière de s'exprimer, de se présenter, de communiquer des enjeux éthiques, mais aussi révélateur de différences et d'incompréhensions. Par exemple, la notion anglaise d'une "éthique de la vie" (*life ethic*) ou d'une "éthique de contribution à la vie sociale" (*contribution ethic* par op-

⁹ Je prie auteurs et lecteurs de me pardonner si des jeux de mots ou des allusions implicites ont pu m'échapper.

position à l'éthique du travail, *work ethic*) n'a pas d'équivalent allemand¹⁰, ni suédois, ni français.

9. INTERPRÉTATION ET CLASSEMENT DES ARGUMENTS

Étant conscient que la recherche d'arguments, même fondée sur la lecture directe de documents, met en jeu ma propre définition subjective de ces arguments, je ne peux pas prétendre les avoir "purement" tirés des documents. J'espère aider à comprendre mon choix d'arguments en clarifiant le statut sémantique que je leur donne par le moyen de leur teneur **modale**, autrement dit de leur **type de rapport au réel**¹¹. Tel argument ou formule s'entend en effet plutôt comme un constat, tel autre comme un jugement de valeur, d'autres offrent plutôt des options pragmatiques, des choix politiques, ou encore des valeurs de principe, des appels aux forces sociales, etc... Aussi ai-je distingué quatre modalités:

- la modalité **descriptive** qui s'applique à l'indication de **tendances** de l'évolution en cours, mais qui exprime finalement davantage qu'un rapport empirique au réel;
- la modalité **impérative** (parfois cachée sous un présent de l'indicatif) qui pose les **valeurs** tenues pour essentielles, préalablement à toute concrétisation, donc avec des chances d'acceptation élevées;
- la modalité **optative** qui concrétise des valeurs (celles exprimées précédemment ou d'autres) sous forme de **vœux** plus définis, adressés à des destinataires implicites ou explicites ou à la société en général, et inévitablement discutés, voire discutables;
- la modalité **revendicative** qui se donne un destinataire explicite et puissant: l'État, en le chargeant de la réalisation des mesures souhaitées, qui ne sont donc plus de simples vœux, mais des **politiques**, plausibles ou non, acceptées ou non.

L'examen de détail des arguments se concentrera ultérieurement sur ces diverses modalités et sur le **rapport à l'histoire sociale** qui s'y traduit. Les auteurs accentuent en effet diversement les arguments, selon l'option qu'ils adoptent pour maîtriser la crise:

- **organiser** la vie économique (option "économique");
- **se défendre** contre les effets de la crise (option "défensive");
- **modifier** les priorités économiques par des choix neufs (option "alternative");
- **fortifier** les victimes et leur donner du poids dans la société (option "sociale").

Le sens précis des adjectifs qualifiant chacune des quatre options s'éclairera à la lecture des séries d'arguments qui ont servi à constituer chaque position prise face à l'histoire sociale. J'appliquerai aussi ces adjectifs pour caractériser et regrouper les organismes d'Église ayant

¹⁰ Karl Barth parlait du travail comme "oui actif à l'existence" (*tätige Bejahung des Daseins*, KD III/4, 1951, p.593), J. Moltmann comme "participation active à l'histoire de Dieu" (*tätige Teilnahme*, 1979, p.77ss.); mais l'idée de "contribution" dit encore davantage.

¹¹ Les travaux sémantiques sur la "modalité" évoluent, et il ne m'était pas possible de les suivre en parallèle à ce travail. C'est donc à un stade élémentaire de la recherche que se réfèrent les tentatives proposées ici (cf. entre autres Maingueneau, 1976). Je me suis inspiré, sur les questions plus générales de sémantique, de Ebel/Fiala, 1983 (cf. notamment "*Langage et politique: questions de méthode*", pp.139-166), de Vignaux, 1973, de Robin et al., 1974, de Lindkvist et Andrén, 1981. Sans prétendre fournir une contribution scientifique à l'analyse de contenu, j'ai pris connaissance de précautions élémentaires de méthode chez Krippendorff, 1980; mais un travail solide aurait requis la constitution d'une équipe où un contrôle mutuel puisse se faire.

choisi l'option en question. Mais on peut déjà imaginer que les auteurs de publications d'Églises, par leur choix d'arguments et d'options, révèlent le choix de leurs **interlocuteurs ou partenaires** privilégiés, et donc la "**stratégie de discours**" de leur organisme d'Église:

- Certains ont choisi de parler économie avec des praticiens de la gestion économique.
- D'autres ont choisi de parler auto-défense avec des praticiens des rapports sociaux.
- D'autres encore de parler alternatives avec les nouveaux mouvements sociaux.
- D'autres enfin de parler revendications sociales avec le mouvement ouvrier.

Les responsables d'Églises ont non seulement écouté ces partenaires, mais font aussi entendre un écho de leurs propositions comme partie intégrante de leur propre discours. Sans s'identifier pleinement à ces partenaires dont ils assument partiellement les perspectives, ils s'en montrent néanmoins assez proches pour ne pas pouvoir ignorer les implications stratégiques de leur parole. C'est ce que W. Ossipow a appelé le "**modèle d'interlocution**", dans lequel le discours est déterminé par le ou les interlocuteurs auxquels il doit apparaître "acceptable"¹². Ce modèle, développé pour l'analyse de discours officiels d'Églises, et spécialement de discours pontificaux, s'applique ici de façon plus nuancée, vu qu'il s'agit de discours moins officiels. Les instances ecclésiastiques qui parlent ici sont sans doute moins soucieuses de la confirmation de leur rôle social, de leur "normalité" et de leur "acceptabilité" que l'Église catholique-romaine face aux institutions internationales; et elles ont en face d'elles des interlocuteurs nationaux, et non internationaux. On voit cependant les institutions européennes acquérir peu à peu dans les divers pays d'Europe une même fonction d'interlocuteur rhétorique.

Il reste à préciser dans quelles **problématiques éthiques** j'ai choisi de lire cet ensemble d'arguments et de thèmes, et sous quel **éclairage théologique**. Je consacre donc le second paragraphe de cette introduction à poser ce double cadre général de référence.

¹² Ossipow, 1979, pp. 54s. et 128ss. On pourrait évidemment soumettre nos documents à une analyse encore plus détaillée en termes socio-linguistiques: standardisation du discours, citations implicites, reprise du discours d'autrui, appel à des "experts", modalités d'énonciation (Ossipow, 1979, pp.46, 80ss., 151; Ebel/Fiala, 1983, pp.246–260).

§ 2.

Une triple éthique et une position messianique

La parole éthique se développe – on l'aura déjà perçu – en une diversité de discours, une diversité qui est la sienne mais qui est surtout celle de la réalité même. C'est d'ailleurs aussi par diverses sciences empiriques que l'on rend compte de ces facettes de la réalité.

Une éthique de l'économie, dans la mesure même où ses questions sont éthiques, n'entre donc pas seulement en dialogue avec la science économique, elle est nécessairement interdisciplinaire. Elle doit envisager l'économie de manière intégrale, donc en articulant rigoureusement des dimensions dont l'économie vit, mais que la science économique met elle-même entre parenthèses, dimensions humaines et sociales (sociologie, psychologie, anthropologie philosophique, histoire, science politique). On le verra dans la 2^e Partie, consacrée aux réponses éthiques à la crise, mais on peut le voir aussi dans l'articulation générale de mon projet: à mes yeux, en effet, il y a trois problématiques éthiques bien différentes, qui se distinguent et se complètent, et il importe de ne pas se limiter à une seule d'entre elles, comme je l'indiquerai dans un instant.

Mais l'éthique – notamment dans la parole des Églises – souffre souvent de la tendance inverse, consistant à envisager exclusivement certaines dimensions humaines et sociales et à négliger **les questions éthiques de la science économique elle-même**.

Économistes et politiciens perçoivent d'ailleurs souvent l'Église comme une instance intervenant dans la vie économique avec l'unique souci de solliciter la générosité des riches. Les entreprises qui fonctionnent et les économies prospères se sentent invitées à faire de beaux gestes vis-à-vis des pauvres. Du moins interprètent-elles facilement de cette manière réductrice le message de l'Église. Ce cliché dit certes une part de la vérité: on ne saurait se fermer à toute générosité, sous peine de passer à côté de la Passion du Christ Crucifié et à côté de toutes les passions humaines. Mais l'éthique chrétienne de l'économie ne sera pas réalisée lorsque l'on aura doublé ou triplé les gestes et les cadeaux, ou même les montants répartis par la sécurité sociale ou par l'aide aux régions pauvres. Prendre la générosité pour critère, c'est s'exposer à un débat infini sur l'ampleur qu'il faudrait lui donner, sur celle qui serait "obligatoire", "minimale", celle qui serait "juste" ou "recommandée", et celle qu'on pourrait prétendre avoir déjà manifestée depuis longtemps...

Quel sujet institutionnel?

La tâche de l'éthique sociale est plutôt de faire reconnaître **la pratique économique comme un objet public**, et non privé seulement. Cela ne signifie pas que l'économie devienne purement l'affaire de l'État. Il existe d'autres espaces publics, institutions, associations, groupes sociaux, où se discutent les choix relatifs à l'avenir de l'économie. Suffira-t-il de dire que l'économie relève de la "société civile"?

La principale difficulté que j'éprouve, à la lecture de publications éthiques sur l'économie, consiste à savoir **à qui elles s'adressent** pratiquement et quels seront, selon leurs auteurs, **les "sujets" historiques** appelés à mettre en œuvre les choix proposés. De nombreux textes font appel "aux responsables", aux décideurs représentés par des associations économiques, patronales ou syndicales, ainsi que par des mouvements ou partis politiques et

des administrations publiques. De cet ensemble, peut-on tirer la définition d'un sujet institutionnel? Ou sera-ce finalement **l'État**, malgré tout? Ces questions nous occuperont à la fin de notre parcours, en 4^e Partie.

Dans la mesure toutefois où les publications d'éthique économique, notamment celles des Églises, font porter leur principale attention sur les valeurs elles-mêmes, c'est **l'opinion publique** en général qui est visée. Sera-t-elle directement "sujet" des choix proposés, et si oui comment? Les personnes qui ne sont pas les propriétaires d'entreprises économiques peuvent-elles exercer une influence sur leur fonctionnement?

On peut évidemment dire que **chacun** est sujet de sa propre vie professionnelle. Et de fait, une partie du discours éthique sur l'économie concerne la perception de la vie professionnelle par l'individu et le changement de l'éthique du travail. S'agit-il de laisser chacun se construire son éthique dans les aléas de la crise économique et des évolutions techniques?

Mais une autre partie du discours éthique porte au contraire sur les moyens nécessaires et adéquats pour **organiser la vie sociale et économique**. Les partenaires sociaux et les autorités politiques coopèrent et débattent à ce sujet. Si les sujets du changement de l'économie sont ses acteurs eux-mêmes, comment prennent-ils une distance critique et accèdent-ils à la réflexion éthique?

Dans la parole des Églises que nous examinerons ici, ces divers aspects et ces divers partenaires sont inévitablement présents les uns comme les autres, car ils sont liés et se conditionnent mutuellement. L'hésitation sur **le contenu de l'éthique** reste pourtant présente.

- Faut-il par priorité une éthique de la justice sociale à l'intention des décideurs (par exemple selon les critères œcuméniques de justice, participation et viabilité)?
- Ou s'agit-il plutôt d'éclairer l'activité professionnelle et domestique des personnes, l'effort des humains sous ses diverses facettes, autrement dit la qualité du travail et de la vie?

Ces deux types de discours sont susceptibles, l'un comme l'autre, de correspondre à certaines attentes habituelles de la société envers les Églises. Le contenu choisi sera-t-il déterminé par la réaction de ceux à qui on s'adresse? Si on risque, par un discours éthique, de se heurter aux lois apparemment intangibles des processus économiques et aux groupes sociaux qui en profitent, renoncera-t-on à formuler une parole critique à leur intention? Les associations économiques qui se font les porte-parole de la vie des entreprises sont promptes à critiquer toute parole éthique qui méconnaîtrait les mécanismes proprement économiques, voire même à rejeter totalement la parole éthique comme non pertinente pour la pratique des responsables économiques. Sera-ce une raison pour glisser vers le discours d'éthique individuelle, apparemment plus simple à manier que l'éthique sociale ou politique?

Malheureusement, il est rare de voir les publications d'Églises entrer réellement en matière sur l'objection des économistes et traiter effectivement des questions telles qu'elles se posent pour les entreprises. Leurs options sont diverses, mais généralement adressées plutôt à la société dans son ensemble ou aux autorités de l'État, et plus rarement aux partenaires syndicaux et patronaux dans leurs négociations. Les questions qui intéressent proprement les économistes – financements, débouchés, choix de produits, rentabilité, gestion des ressources – sont absentes de la plupart des interventions éthiques, notamment d'organismes d'Église.

Cela me semble démontrer la thèse paradoxale que je pose ici: **L'éthique économique des Églises ne s'adresse généralement pas à l'économie.**

On peut considérer qu'il s'agit d'une juste répartition des tâches et des compétences, d'une indispensable modestie de la part des Églises, voire d'un choix tactique pour faire passer politiquement des exigences supérieures. Mais cela n'empêche pas d'avoir à se demander si le refoulement de la problématique économique ne prépare pas d'emblée l'échec des meilleures propositions d'alternatives éthiques.

Dans l'approche de l'économie, d'un point de vue chrétien, une place spéciale doit être faite à ceux que la crise a rendus chômeurs et victimes de la crise du travail. Il conviendrait qu'ils soient eux-mêmes à la fois les "destinataires" de l'éthique formulée, les "objets" premiers de ses analyses et aussi les "sujets" appelés à agir selon les critères posés en vue d'un avenir différent. Et il est bien vrai qu'ils ne demandent pas que l'on soit généreux à leur égard, ni même d'abord que l'on soit juste: **les victimes demandent à exister comme sujets**, à la fois dans l'analyse que l'on fait de l'économie dont ils sont partie prenante, dans la définition que l'on donne de ses objectifs, et dans la répartition de ses fruits.

Une parole chrétienne sur l'économie peut se construire à partir de là. L'existence des inexistants, c'est depuis toujours l'affaire du Dieu de la Résurrection (lettre aux Romains 4,17). L'éthique chrétienne peut faire en sorte de l'annoncer.

Un triple objectif éthique

Les voici, en résumé, ces trois discours éthiques différents, ces propositions élaborées par des organismes d'Église, qui touchent aux diverses facettes de la réalité sociale:

- Tout d'abord, **économiquement**, il s'agit de combattre les tendances à la division sociale, le déséquilibre entre richesse et pauvreté, en **organisant** la gestion et le partage des ressources.
- Ensuite, **socialement**, pour donner sens à la vie et au travail de chacune et de chacun, il s'agit de valoriser explicitement les activités en-dehors du travail professionnel, en **équilibrant** toute la vie entre ses tâches domestiques, professionnelles et sociales.
- Enfin, **politiquement**, il s'agit de faire participer les travailleurs à l'humanisation de leurs conditions de travail, en **négociant** pour la défense de leurs intérêts tant face à leurs patrons que face à l'administration publique, dans sa politique de l'emploi et sa politique sociale.

Mon intérêt théorique consiste à articuler ces trois axes d'éthique économique, en les distinguant et en les reliant. Car chacun de ces discours a sa façon propre d'aborder la réalité et s'adresse en outre implicitement à des interlocuteurs distincts de la société. Sous ces trois formes différentes, les Églises cherchent à exprimer ce que requiert la justice et ce qu'offre la bénédiction de Dieu.

Il y a d'abord **une parole "prospective"**, qui concerne de l'intérieur **la gestion économique des ressources**, évaluée en fonction des objectifs de production et de distribution des biens et des services. Elle travaille en dialogue avec la science économique et s'intéresse à la "prospérité" et, théologiquement parlant, à la bénédiction de Dieu sur ce monde bien ou mal géré par l'activité économique. Face à une crise et à des échecs de la pratique économique elle-même (indépendamment de ses effets sociaux, pour l'instant), l'éthique économique peut avoir à intervenir non pas à propos de la justice sociale ou du sens du travail, mais à propos des finalités mêmes de la production de biens et de services: éthique de la technique, éthique de la croissance, éthique de l'approvisionnement de la société, éthique des richesses et de l'investissement. Son expression essentielle doit ouvrir une perspective, une prospective, des alternatives, des issues à la crise, en un mot: un avenir. Elle vise le long-terme, mais appelle une multiplicité d'essais, d'inventions et de tentatives, d'alternatives et d'innovations qui cherchent (sans prétendre tout savoir) à dépasser la crise du travail. Cette

éthique veut que l'économie remplisse son but, même à court terme. Le partenaire le plus proche de l'éthique économique chrétienne est ici constitué par les mouvements dits "alternatifs", avec leurs économistes imaginatifs et novateurs. Et ses destinataires sont ceux qui investissent et peuvent gérer le processus productif lui-même. C'est la ligne que nous aborderons dans la 2^e Partie.

Il y a une seconde forme d'expression éthique, souvent formulée à l'intérieur des deux autres: **une parole "anthropologique"**. Elle a le souci de la qualité de l'existence individuelle et sociale et défend des critères de justice et d'humanité. Elle valorise l'être humain face aux expériences d'aliénation, d'absurdité et d'injustice. Elle recourt pour ses analyses à la psychologie et aux autres sciences du comportement, et par exemple aussi à la médecine sociale. Sa manière d'exprimer la justice consiste à appeler à l'épanouissement de la personne humaine dans sa vie et son travail, à des conditions sociales "justes, participatives et durables" (comme disait le Conseil Oecuménique des Églises), à une humanisation de la vie professionnelle et de l'existence entière, en un mot: c'est **le déploiement du sens** à chaque étape de l'existence. Elle succède à la traditionnelle éthique de la "profession-vocation". Sa première préoccupation est à moyen terme: elle pose des objectifs souhaitables, des nécessités humaines formulées comme une exigence, comme une "règle idéale" – qu'on appelle parfois "morale" ou "éthique" au sens restreint –, mais se voulant cohérentes avec l'expérience douloureuse à laquelle elles répondent. Expression indispensable, quoique inapplicable dans les deux autres discours, traitant des structures à long terme ou à court terme. Le partenaire principal de cette éthique, et en même temps son destinataire, est l'opinion publique informée, ainsi que les politiciens et les fonctionnaires responsables des conditions-cadres de l'économie. L'éthique participe ici au débat public sur les enjeux en affirmant des valeurs, ce qui nous occupera dans notre 3^e Partie. On peut dire qu'il s'agit d'une éthique économique à l'intention de ceux qui doivent évaluer le fonctionnement de l'économie et lui fixer ses règles du jeu, et non pas à l'intention de ceux qui poursuivent directement des objectifs économiques. C'est elle qui est le plus proche de l'idéologie, avec les avantages et les risques que cela comporte: elle s'adresse à tous, elle donne sens à la vie de chacun, mais elle menace de déformer cette vie et de ne pas laisser à chacun sa pleine dignité, qu'elle prétend pourtant servir.

Il y a enfin **une parole "sociale"**: je l'appelle ainsi à cause de son souci des relations entre catégories sociales, des formes de domination ou de solidarité, thème de notre 4^e Partie. Cette éthique s'exprime dans **les conflits et rapports de forces**. Les sciences humaines qui lui servent d'instrument d'analyse sont la sociologie et le droit. Sa manière d'exprimer la justice consiste à rendre plausible le chemin d'une réduction des conflits, par la subordination de l'intérêt égoïste à l'intérêt commun, par un processus de négociations et par des formes d'organisation. En un mot: elle veut la "réconciliation". Sa préoccupation est à court terme: savoir quel premier pas peut être envisagé, éviter la division sociale que la crise économique produit et produira. Parmi les thèmes de cette éthique, on peut signaler des questions comme celles des diverses loyautés, des clientèles, du rôle de l'État, des rapports de forces nationaux et internationaux. Le partenaire principal est ici le mouvement ouvrier, les associations, syndicats et partis socialistes. Et les destinataires d'une telle éthique sont ceux qui agissent et réagissent, engagés dans une pratique sociale ou politique.

La gestion réelle de l'économie

La négligence de l'une ou l'autre de ces trois problématiques, ou sa confusion avec telle autre, ne peuvent qu'affaiblir la cohérence du projet éthique, dans la mesure où on serait

empêché de lier effectivement intention et réalité. L'intention éthique ne peut porter sur la pleine réalité économique qu'à la condition de se confronter expressément aussi bien à ses structures collectives qu'à sa pratique individuelle et à ses conditions-cadre politiques.

J'ajouterai qu'elle devrait franchir en outre un autre seuil, ce qui ne sera pas encore le cas ici: le passage du domaine **qualitatif** au domaine **quantitatif**. L'éthique est portée à se concentrer sur des propositions d'améliorations qualitatives, des alternatives. Elle sait en effet poser, pour reprendre l'expression d'Arthur Rich, des "**critères de l'humain**". Mais c'est la gestion quantitative des productions et des produits qui va devoir mettre en œuvre ces objectifs éthiques, visant à l'approvisionnement et à la prospérité de la société. L'éthique devrait dire si ce sera possible.

Ainsi par exemple:

- a) L'éthique parle volontiers de la question de la "**qualité de la vie**", mais il faudrait qu'elle passe à celle de **la quantité de biens à produire**, si elle veut éclairer les questions du chômage et de la création d'emplois, en même temps que les enjeux écologiques.
- b) Une éthique de "**l'humanisation du travail**", contribution devenue classique de l'éthique chrétienne à la vie économique, devrait savoir aller jusqu'à **la quantité des heures de travail** à accomplir, et jusqu'aux cadences de production de ces heures de travail.
- c) Une éthique des "**alternatives**" à la croissance, telle que plusieurs Églises la proposent, ne saurait s'arrêter au seuil de **l'évaluation financière** des processus de production et des situations de concurrence.

Ces exemples montrent sur quels points l'éthique devrait en dire davantage pour être véritablement une éthique de l'activité économique, ayant affaire à des quantités à produire et à distribuer. Suffit-il, comme les éthiciens néerlandais partisans d'une "économie du juste-assez" (*economie van het genoeg*, Goudzwaard/de Lange, 1986), de crier que l'on en aurait "assez d'avoir trop" (au Nord), et "assez d'avoir trop peu" (dans le tiers-monde)? Une éthique répondant à la crise économique devrait être contrainte de se poser ces questions: on verra que la parole des Églises, aussi bien informée soit-elle, n'y parvient guère. C'est, à vrai dire, une lacune compréhensible si l'on en juge par la difficulté qu'éprouvent les économistes eux-mêmes à articuler les enjeux éthiques et les possibilités d'alternatives dans le domaine propre de leur gestion.

La position d'attente de l'éthique chrétienne

Pour éviter de prétendre résoudre une difficulté que les économistes ne savent eux-mêmes pas résoudre, je proposerai que l'éthique, dans ce domaine, au lieu de se faire affirmative, se reconnaisse simplement "**supplicative**", **en position d'attente**. Ce serait déjà beaucoup. La théologie du Royaume de Dieu n'est d'ailleurs elle-même pas beaucoup plus avancée: elle ne peut que supplier également – avec l'assurance que nourrit une Résurrection – "*Que ton Règne vienne!*".

Cette position est évidemment issue d'un choix, d'une approche théologique. Je terminerai donc cette introduction par quelques réflexions qui indiquent **l'arrière-plan théologique personnel** de mon approche critique des documents étudiés. La plus objective des analyses – et la mienne ne se veut pas seulement objective – est inévitablement conduite par des présupposés: le fait de dire les miens en ouverture peut offrir un surcroît de clarté.

A mes yeux, l'éthique économique d'Églises chrétiennes ne peut pas, dans la ligne du Dieu biblique, être une éthique de l'efficacité seule. Elle doit **faire droit au sabbat**, septième

jour qui n'est pas fait seulement pour récupérer des forces de travail, mais qui est une interruption créatrice, créatrice de perspectives nouvelles sur la totalité. Cette rupture est aussi le sens de "l'année de grâce" (Lévitique 25, cité dans Luc 4): "année sabbatique", temps exceptionnel où s'interrompent la fatalité de la pauvreté, l'inhumanité de la dépossession et la domination d'un Israélite sur son frère pour cause de dettes. Une "**éthique sabbatique**" est possible dans la mesure où elle est **d'origine messianique**, c'est-à-dire rendue possible par le fait que de vivre le temps de la libération offerte par le Messie. Elle traduit un salut possible face aux projets de l'économie, sans faire davantage qu'ouvrir une perspective. Elle prend en mains les illusions, les erreurs, les injustices, les peurs et les impuissances, afin de les laisser retourner vers le but qu'elles manquaient.

J'ai choisi de définir le ton spécifique d'une éthique messianique, son style propre, par trois adjectifs qui indiquent cette **rupture** dans chacun des trois discours de l'éthique économique, et qu'on trouvera développés et justifiés dans les paragraphes de réflexions concluant chacune des trois parties thématiques:

- l'éthique chrétienne se fait "**supplicative**" devant l'apparente fatalité économique (2^e Partie);
- l'éthique chrétienne se fait "**anticipatrice**" de l'humain devant l'inhumain (3^e Partie);
- l'éthique chrétienne se fait "**correctrice**" face aux relations fausses, dominatrices (4^e Partie).

Devant une crise, on ne peut dire "crise" sans ajouter implicitement "critique": on formule un jugement en fonction d'une réponse à la crise, en fonction d'un "salut". Les Églises veulent-elles répondre à la crise par un recours à des stabilités acquises ou par une ouverture consciente et explicite à un avenir différent? Veulent-elles donner à leur contribution éthique et anthropologique la structure "performative" d'un message prophétique? Veulent-elles aussi, inversement, ramener à leur impuissance foncière les prétentions illusoires à posséder réponses et solutions, en gardant le cap d'un juste équilibre à trouver?

Point n'est besoin, pour cette critique, de rechercher ni de souligner les aspects négatifs de la crise économique: l'actualité les manifeste assez! Mais, comme rien ni personne ne peut garantir leur retournement, qui est de l'ordre de la résurrection, une parole de salut ne devra jamais prétendre faire exister matériellement ce renversement. Pour garder sa ligne messianique, elle devra se contenter de le **faire advenir comme promesse** (acte "performatif" de la proclamation évangélique) et le **laisser advenir comme accomplissement** "entre les mains de Dieu".

La première "réponse" de l'éthique chrétienne sera donc de n'en point avoir. Lire ainsi l'avenir économique à partir de l'histoire de Dieu en Jésus-Christ et dans la force de son Esprit¹, est-ce encore de l'éthique?

De l'impossible au possible: le langage messianique

Certains diront que l'éthique se limite à poser des normes et des critères que tout être raisonnable saurait employer dans ses actes et ses décisions. Je ne le crois pas: l'éthique a partie liée avec ce qui la rend ou possible ou impossible. L'éthique même la moins "théologique" présuppose une réponse à la question de savoir si l'histoire est ouverte ou

¹ Les formulations théologiques auxquelles je recourais sont souvent celles de la théologie de Jürgen Moltmann, à laquelle je dois beaucoup; ce que je ne tente pas de démontrer et de préciser est à mes yeux suffisamment démontré et précisé dans les œuvres de ce théologien et dans ses références bibliques.

fermée, si l'on n'y subit que des contraintes ou si l'on y perçoit aussi des issues. Voilà précisément pourquoi l'on parle d'histoire...

L'éthique est affaire de justice, sans doute, et donc de normes et de critères d'humanité. Mais l'éthique ne peut pas simplement dire ce que nous devrions être ou faire: ce devoir-être reste second par rapport à la **possibilité** – offerte ou non? – de recevoir un nouvel être et un nouveau faire, d'accueillir une nouvelle histoire. La justice est, d'un point de vue chrétien, l'affaire du Royaume de Dieu: impossible d'y accéder sans savoir (ou prétendre savoir...) comment l'histoire réussit, comment Dieu instaure son Royaume!

En conséquence, le langage que va utiliser une parole d'éthique messianique est un **langage "performatif"** parce que c'est un langage de **révélation**. Révélation de l'impuissance, d'une part, à partir de l'expérience des faibles et des victimes, exprimant l'échec des prétentions de puissance. Révélation de potentialités d'une délivrance, d'autre part, une fois levées les prétentions humaines et abolis les privilèges qui auraient bloqué cette délivrance pour longtemps. Pour développer une éthique fondée sur ces possibilités, on doit commencer par tenir compte des expériences historiques qui les instaurent, et en l'occurrence de l'intervention de Jésus comme Messie.

Dans une parole d'Église, j'estime non seulement possible mais indispensable de lire l'histoire sociale à partir d'une perception de la réalité historique dont les données de base sont **christologiques**:

- l'identification de Jésus-Christ avec les victimes;
- le pardon comme renversement des perspectives sur les justes et les injustes;
- l'attente d'une délivrance au lieu même des divisions et des échecs.

Il ne me suffit donc pas de placer l'éthique sous le signe de la raison et de l'humanité. Ces deux concepts font souvent l'objet d'un usage apparemment non problématique, même dans des documents d'Églises: ils sont censés servir de points de contact avec une éthique "humaniste", sécularisée, non chrétienne. En réalité, leur usage est soit idéologiquement figé, soit terriblement flou. L'idéal "raisonnable" et la "nature humaine" sont-ils fixés d'avance, et sont-ils de l'ordre du possible, du vivable? Il faut faire la critique idéologique de ces catégories de discours, comme aussi de celles de la théologie. Par exemple la notion du "Royaume de Dieu": on y voit souvent un pur idéal de ce que pourraient être la justice et l'humanité, la sagesse et l'équilibre. Depuis la Passion de Jésus-Christ, cela n'est plus vrai, ou du moins ce n'est plus la seule vérité, et il n'est plus possible de parler de la réalisation de la justice – ni surtout d'y appeler – sans **tenir compte de "l'échec" de la Croix** jusque dans la structure même de l'action proposée.

"En définitive, l'Incarnation", écrivait déjà le père Chenu lorsqu'il énumérait les ressources d'une théologie des réalités économiques, dans son essai de pionnier de 1955.

Incarnation autrefois dans la personne de Jésus, incarnation aujourd'hui dans la réalité matérielle et sociale: une lecture messianique de cette réalité est tendue entre **deux pôles historiques**, l'un passé, l'autre présent et à venir. Ces deux pôles, en tension comme dans une ellipse, sont constitutifs d'une parole chrétienne, de sa structure d'interprétation des textes passés comme des réalités actuelles. Une telle herméneutique – que l'on verra appliquée aux références bibliques que je proposerai à la fin de chaque partie thématique – ne fait pas des textes cités de la Bible l'expression d'une vérité éthique immédiatement valable, mais

l'aiguillon d'une expérience stimulant la réflexion actuelle. Les expériences anciennes sont alors porteuses d'une double incarnation: réelle en leur temps, possible dans le nôtre.

Toute éthique repose sur une réflexion de l'expérience vécue. Mais il convient de se demander: de quelle épaisseur est cette expérience? Son épaisseur humaine peut s'accroître par la profondeur historique des références qui l'incitent à réfléchir et à évaluer, à proposer et à choisir, surtout lorsque ces références reflètent des options prophétiques, des innovations messianiques, des choix évangéliques. Tel pourrait être à mes yeux le statut épistémologique d'une parole éthique émanant d'une Église: ne pas se limiter au raisonnable, ni à l'existential, ni au factuel, ni à l'idéal, ni à quelque minimum commun, mais s'ouvrir au non-dit, au souhaitable, au novateur, à l'improbable, et peut-être à l'inouï... On attend des Églises un surcroît de conviction.

Les arguments que proposent les documents que nous allons examiner sont des propositions de sens, des moyens de gérer la réalité sociale. Le choix de soutenir ces arguments – même s'ils circulaient déjà dans l'opinion publique pour d'autres motifs – doit exprimer la conviction dont une Église est porteuse, sa vision propre de l'histoire. Les citations que je ferai seront régulièrement accompagnées de "PERSPECTIVES CRITIQUES" où je chercherai à mesurer l'impact de cette conviction évangélique dans le discours éthique tenu.

Trois positions devant l'histoire

Ma proposition de structuration du discours éthique aboutit à une hiérarchie des enjeux historiques entre la prospérité du Royaume de Dieu et les conflits du temps présent:

- On commence par **l'objectif** le plus général du processus économique, la finalité inspirée par la promesse de prospérité, impliquant une perception **prospective** de l'histoire (2^e Partie).
- On poursuit avec **l'exigence** éthique, la qualité humaine de la vie et du travail, impliquant une perception **existentielle** de l'histoire vécue aujourd'hui et demain (3^e Partie).
- Enfin, on affronte le conflit social, dans la diversité des situations et positions sociales, par une **persévérance** inventive, impliquant une perception **dialectique** de l'histoire (4^e Partie).

En fin de compte, la réalité ultime n'est pas le conflit ni la crise: c'est la délivrance commune, l'accès partagé au Royaume de prospérité promis à tous. Autant le dire et le redire constamment, si l'on est porteur d'une parole messianique. Et prêcher alors **des vertus permettant la rupture**, la distance prise avec le "cours des choses" dans chacune des trois dimensions de l'histoire:

- la vertu de **la vigilance** pour rompre avec tout fatalisme face aux lois économiques;
- la vertu de **l'équilibre** pour rompre avec l'inhumain devant les conditions du travail;
- la vertu de **la négociation** pour rompre avec la domination dans les rapports sociaux.

Vue d'ensemble du projet d'une éthique de l'économie

<i>sujet</i>	Les ressources matérielles	La dignité humaine	Les relations sociales
<i>objectif</i>	La prospérité	La justice	La réconciliation
<i>action</i>	Organiser	Équilibrer	Négocier
<i>ex. de thèmes contestés</i>	La croissance Le profit	La durée du travail Les salaires et revenus	Le rôle de l'État Le pouvoir syndical
<i>forme et contenu</i>	L'éthique économique	L'éthique du travail	L'éthique socio-politique
<i>connaissances</i>	économiques	psycho-sociales	sociologiques
<i>destinataires</i>	Les décideurs économiques	Les décideurs politiques	Les mouvements sociaux
<i>partenaires</i>	Les groupes alternatifs	Les opinion informée	Le mouvement ouvrier
<i>délai</i>	Long terme	Moyen terme	Court terme
<i>méthode</i>	prospective	anthropologique	socio-politique
<i>ligne historique</i>	prospective	existentielle	dialectique
<i>portée éthique</i>	La finalité	L'idéal	L'action
<i>lieu théologique</i>	La foi	L'espérance	L'amour
<i>vertu pratique</i>	La vigilance	L'équilibre	La négociation

1^e Partie

L'INTERVENTION DES EGLISES 1975–1985

§ 1.

Crise et frustrations: l'appel à la justice

Chaque période de l'histoire industrielle a pu être ressentie comme une crise du travail... Ainsi, à la veille des années que nous allons examiner, en 1970, et en Suisse même, le procès-verbal d'un cours "Église et Industrie" faisait déjà état d'une "crise du travail":

"Dans le monde industriel d'aujourd'hui, bien des travailleurs ont l'impression de fournir un travail plus ou moins absurde et de ne pouvoir être des personnes humaines qu'après le travail ou dans leurs loisirs. La discussion, dans un premier temps, porte sur **le problème de la frustration** qui s'exprime ici de manière latente." (HiAKI70, p.121)

Absurdité et frustration: ces deux mots, dans la bouche des gens, s'appliquent désormais plutôt au chômage qu'au travail seulement. Par un subtil glissement, la crise est devenue d'un autre ordre, plus frustrante encore que l'impression du "travail en miettes". Mais comme cette plus ancienne "crise" n'a nullement disparu, il s'agit en réalité – aujourd'hui encore – de répondre à **l'accumulation de frustrations** dans l'histoire sociale.

Certaines Églises ont estimé nécessaire de confirmer cette **expérience ambiguë** que l'homme fait dans son travail (en citant l'Ancien Testament: "Tu travailleras à la sueur de ton front!") et d'admirer ce réalisme biblique déjà conscient de l'ambiguïté du travail. Que les textes bibliques présentent lucidement ce "double visage" du travail – une perte et un gain – devrait rassurer l'auditeur, semble-t-il... Mais il n'est pas innocent de sortir ainsi de leur contexte des considérations bibliques, qui concernaient le rapport de l'être humain à la nature et spécialement à la terre, pour en faire une réponse aux nouvelles frustrations contemporaines, caractéristiques de l'évolution "post-industrielle": **l'allergie à l'emploi et le manque d'emplois**, le chômage. Dans ces deux cas, il s'agit de phénomènes relatifs à l'emploi salarié, et non pas au travail comme rapport à la nature. Il était trop commode et tentant de leur appliquer l'image biblique des "épines et ronces" exprimant une malédiction à supporter avec patience.

"Les difficultés du gagne-pain et du chômage font partie, dans la Bible, de la dure réalité du travail." (DcEKS82, §50s.)

Un document théologique sur le travail avait tenté d'en dire davantage. Diffusé en 1965 dans l'Église de Genève par le Ministère industriel de cette Église et par le Centre protestant d'études, rédigé par le regretté pasteur Gérard Maret trop tôt disparu, son ambition théologique était grande et continue – je tiens à la reconnaître ici – à inspirer ce que j'esquisserai comme une "éthique de l'approvisionnement". Ces pages développaient **une doctrine chrétienne de la libération**, opposée et en même temps reliée à la doctrine de la Création. Sous le titre "*Économie de profit ou économie de service*" (HbGEI65, §III), l'auteur critiquait les processus égoïstes de recherche du profit (profit privé dans le capitalisme, profit collectif dans une économie d'État) qu'il voyait liés "à la nature des choses et à la dénaturation de l'homme".

"Ces processus font de l'homme un objet, sans cesse attaqué dans sa propre substance par l'outil qu'il a mis en œuvre. En voulant se libérer individuellement ou collectivement par son économie, il a créé l'outil de sa tyrannie individuelle et collective. (...)

C'est dans la perspective, non pas de l'affaire à conclure, mais d'une communauté à pourvoir des biens nécessaires, que l'économie devient celle d'un service authentique. L'homme met alors en œuvre un outil apte à libérer son frère d'un besoin, ce qui le libère lui-même. Une économie de service tend à devenir fraternelle: celle que crée Jésus-Christ, qui, par sa vie et sa mort, enseigne l'amour du prochain comme fondement de toutes choses. Économie du Royaume de Dieu, elle est délivrée du péché d'égoïsme et des structures d'asservissement. Organisé et coordonné, le service est en elle à la fois but et moyen: pour servir, il faut être serviteur.

"**Une économie chrétienne ?** – Non, mais une économie d'hommes pécheurs et sauvés. Elle se pratique à partir de notre économie présente, au sein de laquelle des êtres régénérés affrontent une lutte à la fois fondamentale et réformatrice, âpre, difficile, obscure et longue. Car la vie économique est d'une très grande rigidité. Lutte fondamentale en ce sens que ces hommes recherchent ensemble, avec d'autres, dans la pratique journalière, au niveau des individus et des institutions, tout ce qui peut favoriser le service de tous, c'est-à-dire la communauté humaine, dans l'économie. Que des hommes luttent pour être frères dans ce qu'ils sont et font les uns avec les autres, quand ils achètent et qu'ils vendent, quand ils travaillent, gagnent et dépensent, n'est-ce pas là l'obéissance au Seigneur dans le domaine de l'économie?" (HbGEI65, p.10)

L'appel à la responsabilité et à la justice

Au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, un des premiers travaux du tout nouveau Conseil Oecuménique des Églises¹ avait été de lancer un processus de réflexion sur le **sens du travail**. On sait que l'Assemblée du C.O.E. de 1948 avait défini son objectif d'éthique sociale par la formule devenue célèbre de la "société responsable" (c'est-à-dire attentive à la justice et à l'intérêt public, à la volonté même de Dieu). Or le lancement d'une réflexion sur le sens du travail voulait dire ceci de plus: que l'éthique de chaque travailleur et surtout de chaque "responsable" de l'économie devait être de même, à son niveau, **une éthique de la responsabilité**, et non pas seulement une manifestation d'amour du prochain. Il vaut la peine de citer les premières lignes de la brochure de lancement de l'enquête, où l'on voit que cette responsabilité, encore toute individuelle, était porteuse d'une exigence éthique forte:

"Il y a trois raisons déterminantes à mener une enquête du Conseil Oecuménique des Églises sur le sens du travail:

I. Dans la société moderne, l'objectif divin du travail se trouve dévié et la dignité du travail n'est pas respectée. Ce fut la cause d'une bonne partie du chaos moral et spirituel d'aujourd'hui.

II. La tâche missionnaire et évangélisatrice de l'Église implique d'aider les hommes à comprendre la portée de la foi pour leur vie quotidienne.

III. Bien des chrétiens sont aujourd'hui eux-mêmes incertains de la capacité de l'Église de dire quoi que ce soit de pertinent sur le sens du travail.

On rencontre dans le monde entier, comme une part de la révolution sociale de notre temps, un désir de voir le travail des hommes prendre une signification au-delà des besoins matériels auxquels il sert. Cette quête d'un sens du travail est devenue un élément important de la quête du sens de la vie. L'attrait du marxisme et d'autres idéologies sur les esprits des gens a

¹ Le COE, à cette époque, était centré sur l'Europe et l'Amérique du Nord: la bibliographie de la brochure le montre. C'est donc un document "européen". La brochure se référait essentiellement au livre d'Oldham, 1950. Les racines de cette étude remontent au mouvement "Vie et travail" ("*Life and Work*") qui, entre les deux guerres, avait porté la pensée éthique et œcuménique (conférences de Stockholm en 1925, d'Oxford en 1937). C'est l'un des mouvements dont la fusion a donné naissance au Conseil Oecuménique des Églises en 1948 précisément. Voir: C.O.E., "*Statements of the W.C.C. on Social Questions*", Genève, 3^{me} éd. 1961, p.5–8.

précisément été dû au fait que bien des gens ont cru y trouver une issue hors de la frustration et de la confusion qu'ils ressentaient au sujet du sens de ce qu'ils faisaient." (AiWCC50)

Près de trente ans plus tard, en 1979, voici comment plaidait la Conférence sur la foi et les sciences tenue à Boston par ce même Département "Église et Société" du Conseil Oecuménique des Églises:

"L'Église doit chercher à influencer les valeurs, légitimations et symboles d'une société, qui en composent la culture. Les changements nécessaires seront souvent l'œuvre d'organisations autres que l'Église ou s'ajoutant à elle. Mais un tel mouvement dépendra du niveau de conscience collective. Parmi les contributions que l'Église peut apporter à cette conscience culturelle dans la société industrielle et urbaine, on notera:

- la promotion d'une compréhension globale, particulièrement parmi les travailleurs;
- la diffusion d'une 'contre-information' sur les résultats de certaines politiques sociales affectant les gens dans le monde entier (...);
- l'affirmation d'une conception du travail compris comme le service de ceux qui construisent collectivement une société juste, participative et viable." (AiWCC79, p.112)

Les auteurs devenaient plus précis et introduisaient les **critères éthiques de justice, de participation et de viabilité** (ou "durabilité"), réunis dans la formule "une société juste et viable, fondée sur la participation" (*a just, participatory and sustainable society*, abrégée JPSS). Ces critères avaient reçu un écho considérable dans les Églises d'Europe occidentale, notamment avec la consultation de Zurich sur l'économie politique, organisée par le C.O.E. avant la conférence de Boston². Cette dernière a exprimé mieux que bien d'autres l'appel à la justice face à la crise:

"Nous ne sommes pas en mesure de définir ce que serait une telle société; nous entendons continuer notre aventure à la découverte de ce qu'elle peut être. Mais nous pouvons au moins commencer à donner sens à ces adjectifs expressifs: **juste, participatif et viable**.

Une société juste est le type de société annoncé par les prophètes et par Jésus (...). Dans une société juste, les personnes et les groupes (familiaux, professionnels, sociaux, ethniques, nationaux) sont en relations mutuelles pour le bénéfice de tous, et ils sont mis en mesure de vivre humainement dans la liberté et la responsabilité. (...) La justice implique davantage que des bonnes intentions: elle implique des structures politiques et légales pour soumettre à contrôle les puissants et prévenir l'exploitation des faibles.

Une société participative fait entrer dans le processus de décision tous ceux que les décisions vont affecter. (...) La participation ne concerne cependant pas simplement l'élaboration des décisions, mais aussi le partage des ressources, matérielles et spirituelles, et le partage des difficultés et des avantages. (...)

Une société viable est une société où le genre d'existence des gens les uns avec les autres et avec leur environnement physique permet la continuation de la vie plutôt que sa destruction.(...) Les chrétiens ne s'attendent pas à voir une telle société se réaliser pleinement au sein de l'histoire humaine. De nouvelles réalisations ouvrent en fait à la fois des chances nouvelles et de nouveaux périls. Mais nous sommes capables d'une justice plus profonde, d'une participation plus pleine et d'un souci de viabilité plus grand qu'actuellement. Dieu nous donne des chances et nous appelle à nos responsabilités." (AiWCC79, p. 148s.)

Mais si même les chrétiens "ne s'attendent pas à voir une telle société se réaliser pleinement", c'est qu'elle est un vœu, un **optatif**. Seul l'espoir de sa réalisation partielle à un degré "plus grand qu'actuellement" contient vraiment l'avantage **comparatif** requis. Ces deux modalités de discours sont directement et explicitement réunies dans la parole du COE. Mais

² Le rapport de cette consultation (AiWCC78) a paru en français dans le livre consacré à la conférence de Boston (Blondel et al., "Science sans conscience", 1980), et nous y reviendrons dans le cours de notre étude.

le dernier mot est **performatif**: il ouvre des chances devant nous en nous disant que "Dieu nous donne des chances et nous appelle".

Droit idéal et jugement éthique

La parole de certaines Églises choisit la modalité de **l'impératif** pour défendre vigoureusement une doctrine de **l'intégrité de la vie humaine** et prononcer **le droit de Dieu** comme s'il avait sa place dans l'ordre constitutionnel national. Un jugement est prononcé contre ce qui frustre l'être humain de son intégrité et attente à sa dignité: "*Il n'est pas permis*" (*man darf nicht*), répète par exemple à plusieurs reprises le ministre social de Hesse et Nassau au paragraphe théologique de sa première publication de 1975 (DbHNS75a, §19). Cet acte de parole, même étayé de données empiriques, possède essentiellement **une teneur prophétique**, fondée sur l'existence d'un risque collectif: il ne semble pas possible d'esquiver une telle parole, de s'en croire dispensé, alors que l'on vit en situation de crise.

Cependant, le jugement n'est souvent prononcé que de manière implicite, et sans la dimension polémique et prophétique indispensable. "*Il faut rappeler fortement...*" est une formule faible! Une telle **formule de jugement purement implicite** tend à déboucher seulement sur un engagement vague des chrétiens, car il n'exprime qu'une résistance politique molle. Ainsi, par exemple, dans le rapport de l'Église réformée de France:

"Le chômage prive de subsistance, conduit au désespoir, parfois au suicide. Dans ce sens, compte tenu de nos structures sociales, *il faut rappeler fortement que le travail est bien un droit*, puisqu'il conditionne la survie physique. Ce droit est d'ailleurs inscrit dans les textes constitutionnels. Quand ce droit ne peut être exercé, la solidarité sociale à l'égard des chômeurs est pour nous une absolue nécessité." (FsERF81, p.108)

Mais attention: une parole qui ne dit que le négatif de l'histoire risque de **renforcer l'inquiétude**. Et de fait, par des formules frappantes comme des massues, certaines Églises ont parfois renforcé l'inquiétude qu'elles entendaient combattre, et cela malgré tout ce qu'elles disaient de la nécessaire espérance à maintenir et du refus de tout fatalisme. Plus les risques sont réels et les inquiétudes fondées (et c'est évidemment le cas dans la crise actuelle de l'emploi), plus il importe de ne pas les exprimer sans bien considérer ce que l'on dit et ce que l'on fait en le disant. Une perception uniquement négative de l'histoire sociale – qui semble souvent voulue pour éviter d'idéologiser la réalité – laisse croire qu'une erreur de parcours serait survenue dans **une histoire sociale qui "aurait dû" être bonne**. Elle plaide donc implicitement pour une idéologie encore plus néfaste que celle qu'elle voulait éviter.

Inversement on peut aussi répondre aux frustrations trop positivement par défaut de précision: sans dire en quoi l'avenir des nouvelles technologies "n'est pas entièrement noir" (GpCEI82 §III.B), en quoi les dangers sont réels, mais le "spectre" excessif (GbMET81, §V.1; cf. GbMLU82, §II.3, p.13ss.; GcSCN80+81). Le rapport de l'Église de Rhénanie de 1980, tout en parlant de la venue des "années maigres", disait qu'il n'y avait néanmoins "ni lieu ni motif de susciter une atmosphère de crise", pour la raison explicite suivante: les syndicats étaient raisonnables, les employeurs compétitifs, et le système valable.

"Il ne devrait y avoir guère de doute que les responsables – les groupements sociaux et les institutions politiques – vont venir à bout également de ces difficultés-là. (...) Le système (...) devrait être capable de maîtriser également les difficultés structurelles futures. Mais sa validité devra se mesurer à sa faculté de résoudre également les problèmes d'emploi." (DcRHS80, §II.3, p.33s.)

Moins une Église développe une vision spécifique et cohérente de l'histoire sociale, plus elle tend à **souscrire implicitement à une idéologie du pouvoir**, incompatible avec la parole du Christ. La crise n'est plus regardée par les yeux de ses victimes: les questions que cela pose nous apparaîtront dans chacune des parties thématiques de cette étude, soit à propos de la lecture des tendances économiques actuelles (2^e Partie), soit dans la description du chômage (3^e Partie), soit dans l'approche des rapports de forces de la société (4^e Partie). Là où on aurait attendu des Églises un souci immédiat envers ceux qui souffrent et envers leur besoin d'emploi, on rencontre un souci à long terme concernant les besoins de la société, sans garantie juridique pour les victimes actuelles du chômage. Ainsi dans cet appel à l'État publié par le Synode Général de l'Église anglicane:

"Le présent synode presse le Secrétaire d'État à l'Emploi d'adopter des mesures qui reflètent les besoins à long terme de notre société dans le domaine du travail et de l'emploi, selon les exemples donnés dans l'analyse et les propositions du document '*Work or What?*', ainsi que de soutenir une utilisation créative du temps libre." (GsCEG78)

Ce même Synode Général avait encore plaidé avec netteté en 1972 pour le droit au travail et pour une politique plus prospective et plus énergique (GsCEG72). La justice n'exigeait-elle plus le plein emploi? Faute de travail, quoi d'autre? Des loisirs? "*Work or what?*"

Discernement et délivrance

Pour répondre à une situation de crise, il faut développer une certaine connaissance des faits, sans doute, mais pas uniquement: cette connaissance repose elle-même sur **une capacité de recherche** des faits, une "heuristique" qui est de nature **prophétique**. Le discernement de possibilités réelles fait partie intégrante de la tâche prophétique d'annoncer une histoire ouverte (et donc de l'ouvrir aux auditeurs, sur le mode performatif). Une heuristique, en histoire, s'applique autant à l'écoute de l'avenir qu'à l'écoute du passé: les "possibles réels" (*das Realmögliche*) de l'avenir ne sont pas simplement des possibilités parmi d'autres³. C'est dans cette ligne que l'Académie de Bad-Boll s'est donné pour tâche de travailler, par ses thèses internes de 1977:

"Nous avons comme Église la tâche de développer la conscience de toute la société dans la perspective de solutions politiques susceptibles de réaliser davantage de justice sociale. Qu'est-ce à dire, plus précisément?"

Nous devons commencer, en tant qu'Églises, par démasquer et détrôner les doctrines de salut de notre temps. Nous avons à appeler à la conversion.

La crise de l'économie et du marché du travail renvoie à une crise religieuse sous-jacente. Elle fait voir à quelles idoles va notre adoration et par quelles puissances nous sommes dominés. Il s'agit premièrement de la doctrine du matérialisme pratique, qui justifie la recherche du bien-être privé maximum et du profit d'entreprise maximum et identifie le sensé à l'utile économique. Et il s'agit d'autre part de l'idéologie du darwinisme social, selon laquelle la lutte de tous contre tous permet toujours à la meilleure solution de s'imposer. Les principes d'efficacité et de concurrence deviennent ainsi tabous.

Or, en tant qu'Église, nous vivons de la promesse que Jésus-Christ nous a libérés des nécessités idéologiques (cf. Galates 5,1). Il n'existe plus qu'une seule loi intouchable pour des chrétiens: la loi d'amour fraternel (cf. Galates 5,14), (...) autrement dit les principes de justice sociale et de solidarité." (DbWBS77, §3)

³ Cf. E. Bloch dans *Le Principe Espérance* et J. Moltmann dans la *Théologie de l'espérance*.

L'évaluation de l'histoire sociale n'est donc pas seulement une affaire de "jugements basés sur la connaissance et la réflexion plutôt que sur l'ignorance et les préjugés", comme l'écrivaient les Méthodistes britanniques. Ils ajoutaient d'ailleurs:

"Instruments de l'intention de Dieu, nous sommes appelés à influencer le cours des événements pour développer le monde créé de Dieu." (GbMET81, §V.1, p.41)

Certes! Mais c'est leur théologie du "monde créé" qui les induisait en erreur, manquant d'une perspective eschatologique sur la création, qui seule aurait empêché de prendre toute la réalité présente pour "du bon argent" ("ce que Dieu nous dit par Sa création", *ibid.*). Ce n'est pas la défense de l'ordre divin qui incombe à l'Église, mais la "**rédemption**" du monde, pour reprendre une expression que les Méthodistes emploient eux-mêmes fréquemment. Ils ont d'ailleurs raison d'écrire:

"Ces questions ont de profondes implications idéologiques, théologiques et éthiques, et l'Église a un rôle important à jouer: fournir un cadre de pensée pour le débat à leur sujet." (*ibid.*)

Une Église ne peut pas laisser sa parole s'inspirer exclusivement du "cours des choses", faute de quoi il faudrait lui rappeler la première thèse du Synode confessant allemand de Barmen de 1934:

"Jésus-Christ est la seule parole de Dieu que nous ayons à écouter. (...) Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle, en dehors et à côté de cette seule parole de Dieu, l'Église pourrait et devrait reconnaître également, comme source de sa prédication, d'autres événements et puissances, figures et vérités prises pour révélation de Dieu."

L'éthique chrétienne, dans la mesure où elle se laisse orienter par **le double caractère d'avènement et d'inachèvement** de l'histoire humaine dans le destin de Jésus Christ, pourra à la fois percevoir les composantes plus prometteuses du contexte historique présent, mais aussi les attentes et inquiétudes les moins évidentes et les moins exprimées. Elle devra donc à la fois **espérer davantage et accroître sa peur** de passer à côté de souffrances non entendues. Trop d'Églises semblent ne voir aucun moyen de délivrer les humains de l'empire de l'économie... Mais ce qui est impossible aux hommes, les chrétiens n'ont-ils pas toujours cru que c'est chose possible à Dieu?

§ 2.

Le tournant critique des années 1980

La crise économique du milieu des années 1970 et du tournant des années 1980 a été progressivement ressentie comme une crise du travail. De nouvelles inquiétudes se sont fait jour au sujet du sens du travail dans une société qui était (et qui est encore) en train de réduire la quantité d'emplois.

Commençons par constater **la simultanéité des principales interventions** des Églises d'Europe occidentale, leur commune décision d'aborder le thème de l'économie et de la crise du travail. On peut situer assez exactement le moment où cet intérêt est né: 1978–79. Plusieurs pays ont mis en route à cette période des travaux destinés à aboutir quelques temps plus tard lors de synodes ou d'assemblées élargies que nous énumérerons plus loin. Les Britanniques avaient pris un peu d'avance, car la rupture de la croissance a eu lieu chez eux déjà au début des années 1970. La crise de la livre sterling s'y est ajoutée en 1976, le chômage a atteint un record en 1977, pour quadrupler encore entre 1977 et 1982, année où le nombre des chômeurs en Grande-Bretagne fut de 3 millions¹.

Les premières prévisions d'une réduction durable de l'emploi, dans les documents en ma possession, ont été formulées en 1973 par le responsable de la Commission industrielle des **Quakers britanniques**, qui disait même: "ce n'est que le début" (GpQRS73, p.35, 39–42). Pour l'**Allemagne**, ce sont celles du document de Hesse et Nassau de 1975 (DbHNS75b, §1–5). De 1974 à 1976, le nombre des chômeurs en Allemagne a quadruplé pour venir avoisiner 1 million², et le nombre des personnes actives s'est même réduit de 1,6 millions (DcEKS82, §23). En 1976, le Mouvement de travailleurs protestants allemands évoquait la reprise économique comme un soulagement: il n'avait manifestement pas perçu les signes de cette tendance à long terme (cf. DbEAA76, début). Le Ministère social de l'Église de Westphalie, en revanche, annonçait une période de 10 ans de chômage (DcWFS76, p.1, première phrase)... et il a dû doubler ce chiffre 6 ans plus tard (DcWFS82, p.32), allant même jusqu'à dire à son tour, en 1985: "Nous en sommes au début..." (DbWFS85, p.55).

Survolant ces dix ans d'engagement ecclésiastique contre le chômage, le porte-parole de ce ministère Jürgen Espenhorst a pu écrire que l'exigence d'une parole théologique était devenue de plus en plus "claire et nette" au fur et à mesure qu'on constatait avoir "tout essayé" et que les pires craintes du début étaient pourtant dépassées par la réalité:

"Dans le cadre des moyens légaux, on a tout essayé au cours des dix dernières années pour sensibiliser l'opinion à l'évolution vers un chômage massif durable. On a élaboré des propositions, établi des analyses, parlé avec les individus concernés, avec les institutions et les

¹ Le rapport de 1984 sur l'économie a rappelé que la production industrielle avait crû entre 1962 et 1972 de 34,7 %, pour chuter ensuite de –11,5 % entre 1972 et 1982 (GbCEI84, §3.22–24). Les Écossais ont souligné pour leur part le décalage entre la situation anglaise (4 % de chômage en 1972, par ex.) et leur propre taux de chômage de 7 % (GcSCN72, p.172; GcSCN78, p.107; GcSCN82, p.126).

² Ici, c'est la Rhénanie qui a souligné le décalage régional entre son propre taux de chômage (plus de 5 % en 1979) et celui de Bade-Wurtemberg à 1,9 % (moyenne allemande: 3,8 %, soit 900'000 chômeurs). De 1979 à 1982, les chiffres ont encore doublé en Allemagne (AcCRD82). Ils ont aussi doublé aux **Pays-Bas** de 450'000 chômeurs en 1980 (soit 5 %) à 800'000 en 1985 (NbRKS85a, p.4).

politiciens. De petites corrections de détail ont été obtenues, mais l'évolution redoutée vers une société divisée en deux n'a fait que s'accélérer ces dernières années: ceux qui ont de quoi travailler et vivre s'arrangent aussi bien qu'ils peuvent, ceux qui n'en ont pas du tout ou pas assez doivent subir ce régime d'épargne collective. (...)

L'Allemagne fédérale suit à cet égard la tendance internationale, particulièrement marquée en Grande-Bretagne, en France et aux États-Unis, où l'on va vers un appauvrissement constant de larges couches populaires, alors que la situation s'améliore lentement pour d'autres catégories. Cela montre bien la présence de processus séculaires de transformation dans une civilisation industrielle basée sur le capitalisme: de tels processus ne se laissent pas modifier simplement par petites touches avec les moyens du travail social et de l'action dans l'industrie.

Faut-il donc se résigner? Est-ce une raison pour accepter cela? (...) Il va falloir faire apparaître avec une plus grande netteté, à la lumière du Royaume de Dieu déjà commencé, ce que sa justice doit être pour nous aujourd'hui et demain. Il faut formuler cela d'une façon plus claire et nette, en le soulignant par des exemples et des actions. L'expérience nous a cependant appris que ces voies nouvelles ne sont pas réservées seulement aux marginalisés, mais que tous les secteurs de la société doivent en prendre leur part." (DbWFS85, p.45, Jürgen Espenhorst)

Comment la justice du Royaume de Dieu peut-elle affronter des "processus séculaires de transformation"?

En Grande-Bretagne, la sensibilité des Églises a suivi au cours de ces mêmes dix années une progression qui leur a fait développer successivement des moyens de **protestation**, de **protection**, de **promotion**, puis de **prospectivité** et même de **production**, au vu de l'évolution de la crise de 1975 à 1985³.

Une évolution semblable des attitudes est signalée en Allemagne (DbKDA85, introd.). Et l'inventaire des interventions d'Églises britanniques, allemandes et néerlandaises réalisé en 1986⁴ montrait assez systématiquement une évolution des positions dans le sens d'une option de transformation sociale.

Poser les questions fondamentales

On a commencé par considérer que l'économie ne faisait que passer par un changement d'ordre technique, mais certains ont continué à le penser jusqu'en 1982, à en croire la Commission sociale de l'Église allemande, qui évitait encore rigoureusement le mot "crise" dans sa description des problèmes de chômage (DcEKS82, §23-31, 36ss., 45s., 76-78, 85)!

Or le document publié en mai 1975 par le ministère social de l'Église de Hesse et Nassau sur les conditions de travail réfléchissait, lui, déjà de manière très fondamentale à partir de l'expérience toute récente du chômage:

"- Il nous faut répartir à égalité les restrictions et les charges devenues inévitables dans notre pays. (...) Nous n'avons pas le droit de nous accommoder du chômage. Car il représente une exclusion sociale et une injustice à l'égard des personnes touchées. (...) Comme le travail va être à l'avenir une denrée rare, il doit être spécialement protégé et justement réparti. Le tournant de

³ William Temple Foundation (Manchester), "Church Responses to the Dislocation with particular Reference to Unemployment", 1985, rapport de recherche dactylographié, appendice II, partie narrative 1975-1985. - Cf. aussi AiWCC79, p.112.

⁴ Paru sous le titre: "Unemployment: Work for the Churches" (par Dick Koelega, du Centre interdisciplinaire MCKS), l'inventaire concernait le domaine pratique aussi bien que théorique: analyses de situation, réflexions théologiques et éthiques, recommandations d'ordre politique et recommandations d'ordre pastoral ou ecclésiastique. Je poserai en 2e Partie une question critique relative à ses présupposés politiques.

l'évolution économique de notre pays exige de déplacer les accents de sa politique générale et économique.

– Bien que le travail représente l'unique moyen de subsister pour la plupart des gens de ce pays, il n'est pas protégé et pourvu de droits au même degré que la propriété servant de moyen de subsistance à un propriétaire. En une période où l'emploi se fait rare, il faut développer un droit au travail parallèle au droit de propriété. (...)

– Le licenciement devrait être traité comme une expropriation, entraînant donc un dédommagement obligatoire. Parallèlement au droit de disposition du propriétaire, il faudrait attribuer au travailleur un droit de cogestion sur son travail, notamment en ce qui concerne l'avenir de son emploi." (DbHNS75a, §§ 3–6)

Oui, les Églises se sont mises à poser des questions fondamentales. Ainsi, au cours des débats sur la crise qui frappait l'économie britannique, la Commission des affaires industrielles de l'Église anglicane a confié à un sous-groupe une évaluation chrétienne au sujet des divergences entre écoles de pensée économique, donc entre diverses "*Perspectives sur l'économie*" (GbCEI84). Avec "*Buts pour notre société future*", l'interrogation s'est même élargie à un plus large public ecclésiastique (GbCES85). Les Français avaient posé les mêmes questions essentielles – mais sans leur donner les mêmes réponses – avec "*Église et Pouvoirs*" (FbFPS71), les Allemands avec "*Efficiency et Concurrence*" (DcEKS78), les Suédois avec "*Travailler, c'est être collaborateur de Dieu*" (SbKCS82), les Méthodistes britanniques avec "*Travail et Témoignage*" (GbMET77), sans compter certains travaux de synodes allemands et néerlandais ayant un caractère de réflexion fondamentale (DsEKD82, DsSHO76, NsNHK80, NsGKN85).

Les Églises n'intervenaient évidemment pas toutes au même rythme ni sur le même ton. Entre les régions de l'Ecosse ou du Nord-Ouest de l'Angleterre, qui subissaient une véritable "désindustrialisation", et celles du centre de l'Europe, encore marquées par l'agriculture, le tourisme et la petite industrie, les différences étaient grandes. La nécessité de parler était généralement plus urgente dans des pays comptant un fort taux de chômage que dans un pays comme la Suisse, évidemment, qui n'a guère dépassé 1 % de chômage jusqu'en 1990, pour ensuite rejoindre les moyennes européennes.

Une tradition d'éthique sociale à confirmer

A des niveaux variables de leur organisation, et avec une intensité variable, ces Églises avaient pris depuis quelques décennies l'habitude de fournir des réflexions sur les principaux événements de la vie sociale. Loin de se limiter à faire respecter le droit en le complétant par l'amour, elles étaient de plus en plus attachées à faire reconnaître de nouveaux droits sociaux, une meilleure justice, voire une nouvelle qualité de vie, une nouvelle "humanité" dans les conditions du travail. La crise exigeait d'autant plus leur intervention. De là le nombre de publications quasi simultanées et leur grande concentration sur les réalités économiques nationales. Durant la décennie précédente, l'attention des Églises en matière économique avait plus fréquemment porté sur les questions du développement du tiers-monde et sur les relations économiques internationales. Les déséquilibres mondiaux entre richesse et pauvreté étaient les premiers à poser problème – à juste titre.

Restait pourtant à affronter les soucis économiques et sociaux de nos propres pays par l'intérieur: la crise économique a forcé les diverses Églises à se mettre à jour de ce côté-là. Plusieurs ont dit à cette occasion que le fossé séculaire entre l'Église et les milieux populaires allait pouvoir être un peu comblé par la nécessité d'ouvrir les yeux sur le chômage.

Le débat public autour de la crise et du chômage avait été lancé. Certains travaux contemporains ou légèrement antérieurs avaient attiré l'attention d'un large public sur les questions du travail. Par exemple, en Allemagne, le premier volume de la série des éditions "*rororo aktuell*" sur l'avenir du travail date de 1977⁵, et il est cité par le théologien Jürgen Moltmann dans son essai de 1979 sur le sens du travail (et par Gremmels/Segbers, 1979). La Communauté Européenne a procédé à une première étude sur des modalités de partage de l'emploi en 1978–79.

"L'avenir du travail" – ou serait-ce même "la fin du travail"? – est alors aussi devenu thème de réflexions théologiques au sein des Églises, par exemple dans la publication écrite en 1980 par le groupe de travail théologique des Ministères industriels britanniques⁶. Une entreprise semblable a suivi en Allemagne en 1982 sous le titre "*Au-delà du plein emploi – L'avenir du monde du travail*" (DpKDA82 I–III, DbKDA82); mais l'idée en avait été lancée par W. Belitz et J. Espenhorst plusieurs années auparavant (in Gremmels/Segbers, 1979). Aux Pays-Bas, c'est en 1984 que la réflexion sur l'avenir du travail, certes commencée précédemment, a fait l'objet d'un document de synthèse du Ministère industriel (*Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken*, "*Toekomst voor Werk?*", NiDIS84a, cf. NiDIS84b).

C'est à cette même période que j'ai formulé le projet de la présente recherche, en ignorant encore totalement ce que faisaient les Églises des divers pays: j'étais parvenu à la conviction que cette étude était nécessaire à partir de mes travaux concernant les travailleurs migrants, et sur la base de la constatation que les questions des migrants devenaient de plus en plus des questions économiques générales relatives au monde du travail. Or les thèmes de "l'avenir du travail", qui se sont ensuite répandus dans les médias et ont été de plus en plus discutés, ont surgi précisément au tournant des années 1980. Inconnus de moi au début de ma recherche, ils ont imposé à celle-ci un changement de cap en cours de route, par l'insistance avec laquelle tous les documents d'Églises qui me sont parvenus entre 1982 et 1983 reprenaient cette question⁷. J'ai décidé d'achever cette recherche au moment où la Suisse avait à son tour connu ces mêmes débats et l'expérience d'un taux de chômage élevé, qui atteignit 10 % dans ma région (cf. HiFES95). A ce même moment, les Églises de plusieurs grands pays européens ont repris dans des publications importantes les débats de la décennie précédente sur l'avenir du travail: l'épilogue de la présente étude montrera comment.

⁵ "*Zukunft der Arbeit*", n° 8 de la collection "*Technologie und Politik*" ("*rororo aktuell*", n° 4184). Il a été suivi d'un autre numéro en 1978.

⁶ Industrial Mission Association, Theology Development Group, "*The End of Work?*", 1980, 87p., par plusieurs auteurs. – La revue "*Concilium*" a également consacré un numéro, en 1980, au thème "Travail et religion" (N°151): on sent affleurer le changement de problématique, particulièrement aux deux dernières pages de l'article de Francis Schüssler-Fiorenza (p.116s.), alors que celui de Claus Westermann se mouvait encore dans la thématique classique de l'activité civilisatrice humaine.

⁷ On peut se reporter à mon article de 1984, "*Die Krise als Befreiung der Arbeit?*", in *Reformatio* 1984/3, pour constater avec quelle prudence j'approchais les "nouvelles éthiques du travail", qui m'apparaissaient alors encore comme des essais minoritaires. Sans abandonner les questions critiques que je posais alors, je suis aujourd'hui obligé de reconnaître dans ces réflexions la contribution essentielle des Églises à la réflexion éthique sur la crise.

L'heure de faire le point

Devant ce qui apparaissait vers 1980 comme un nouveau sujet de débat social et d'inquiétude éthique de la part des responsables de l'économie et de la politique, les Églises se sont senties de plus en plus tenues de prendre la parole, au nom d'une approche évangélique de la situation de "crise du travail" (même cette expression était nouvelle). L'héritage théologique et éthique fut donc mis à profit pour une "**nouvelle éthique**".

D'un bout à l'autre de l'Europe occidentale, on en fit quasi simultanément le thème d'assemblées, de synodes et de campagnes:

- 1980 : aux Pays-Bas, la *Hervormde Kerk* (NsNHK80).
- 1981 : en France, l'Église réformée (FsERF81).
- 1981 : encyclique "*Laborem exercens*" du pape Jean-Paul II (précédée ou suivie de plusieurs lettres pastorales de conférences épiscopales sur le travail, cf. AcCRF79+82, AcCRN80+85, AcCRB81 et AcCRD82).
- 1982 : aux Pays-Bas, l'autre Église réformée, *Gereformeerde Kerken in Nederland* (NbGKI81 et NsGKN82, puis NbGKI84 et NsGKN85).
- 1982 : en Allemagne, l'*Evangelische Kirche in Deutschland* (DsEKD82).
- 1983 : en Allemagne, l'Église de Westphalie (DcWFS82 et DsWFL83).
- 1983 : en Suisse, la campagne œcuménique "Pain pour le Prochain" – "Action de Carême" (HiBBF83 et HiPPP83).
- 1983 : en Ecosse, l'Assemblée générale de l'Église (GcSCN83).
- 1983 : en Angleterre, le Synode général de l'Église anglicane (GsCEG83).
- 1983 : en Suède, l'assemblée de la Diaconie (SbDIA83).
- 1984 : l'assemblée de la Commission Oecuménique pour Église et Société dans la Communauté Européenne, devenue ultérieurement EECCS (EiECS85).
- 1984 (et déjà 1983) : l'assemblée annuelle de la Communauté de travail européenne Église et Société Industrielle (E.C.G.) (procès-verbal).
- 1985 : aux Pays-Bas, à nouveau les *Gereformeerde Kerken* (NsGKN85).

L'année où parut, en Grande-Bretagne, la brochure "*Le travail et l'avenir*" (GbCEI79), le secrétaire de la Commission industrielle qui en assumait la responsabilité rédigea aussi un survol historique de la pensée théologique sur le travail: "*Le travail et les théologiens*" (GpCEI79). Comme si l'heure du bilan avait sonné... Une nouvelle réflexion sur l'éthique du travail allait commencer, et l'héritage théologique de la génération précédente devait être rendu accessible. C'est au tournant du siècle que ce survol situe les premières contributions d'éthique sociale et économique, développées ensuite entre les deux guerres mondiales. Leur thèse essentielle était la suivante: **la production industrielle doit être une sphère d'activité véritablement humaine**, moralement et spirituellement satisfaisante (§19).

De 1942, date à laquelle le célèbre archevêque de Canterbury William Temple publiait "*Christianity and Social Order*", l'auteur passe immédiatement à... 1968! Il rapporte les réflexions des diverses "Conférences de Lambeth"⁸:

"Le thème du travail n'est pas du tout mentionné dans le rapport de la Conférence de Lambeth de 1968, bien que se soit accrue à cette époque la conscience des problèmes liés à la gestion humaine de la nature et à la protection de l'environnement. En revanche, la Conférence de 1978

⁸ La Conférence anglicane de Lambeth se réunit tous les dix ans seulement et n'est pas limitée à la Grande-Bretagne puisqu'elle couvre tout l'anglicanisme. Le saut de 1942 à 1968, puis 1978, est d'autant plus significatif pour une conférence cherchant à faire le point sur une décennie entière.

a traité la question avec plus de sérieux. La première de ses 37 résolutions porte sur 'le monde d'aujourd'hui' et déclare: *'Il nous faut critiquer des affirmations telles que Davantage = Mieux ou Avoir = Être, car elles attisent le feu de la cupidité humaine. Il nous faut changer de point de vue sur la technologie, ne plus y voir un maître avec son insidieuse fascination, mais un serviteur du monde et de ses habitants, à commencer par ceux qui sont dans le dénuement.(...) Nous devons reconnaître que certaines évaluations passées de la place du travail dans la vie humaine sont dangereusement périmées. Bien des sociétés produisent davantage de biens, mais avec moins d'emplois. Nous devons orienter l'éducation pour aider les gens à développer de nouvelles attitudes tant envers le travail qu'envers le loisir.'*" (§20)

La première contribution sérieuse fut donc d'annoncer une nouvelle évaluation, et de déclarer l'ancienne périmée. Le souci principal de l'éthique du travail n'est apparemment pas sa continuité, mais sa mobilité, son adaptation à des conditions changeantes: c'est sans doute ce qui a fait sa force et lui a permis des réflexions novatrices dès les années 1980.

On trouve une semblable souplesse aux Pays-Bas, dans le document synthétique établi en 1981 (en anglais) à l'occasion d'un dialogue avec l'Église d'Allemagne de l'Est:

"Nous nous préoccupons de l'*ethos*, du chemin à prendre, autrement dit de la proposition, de l'acceptation et de l'application de normes, donc de règles morales de comportement qui déterminent les relations entre les gens. Des changements sont en train de se produire dans cette éthique: d'anciennes normes sont mises en question. Les valeurs constantes de la pensée chrétienne étant concrétisées dans un ensemble de valeurs (*sic, plutôt: de normes – jpt*), elles doivent être réinterprétées en fonction de circonstances changeantes, en l'occurrence devant les changements de la technologie et de la formation. Pour maintenir des valeurs – p. ex. de justice, de paix, de dignité humaine – il faut modifier les normes." (NbRKS81, introd.)

Ce qu'il s'agit de "maintenir", ce sont les "valeurs" de justice et de dignité, aux yeux des responsables du Conseil des Églises des Pays-Bas. En réalité, tout n'est pas dit là: c'est **la théologie du travail** elle-même qu'il s'agit de reprendre, les valeurs de créativité humaine et de gestion du monde créé.

Ces valeurs, la Conférence de Boston du COE en 1979, déjà citée, les a rappelées tout d'abord de manière fort traditionnelle:

"Selon la Bible, Dieu a créé le monde et l'a déclaré bon. La création comporte des êtres humains qui ont reçu certains pouvoirs sur le reste de la création et certaines tâches à accomplir. Cela implique des actes créateurs; l'humanité, en effet, est appelée à participer à la création continue du monde. C'est cet aspect créateur du travail qu'il faut souligner." (AiWCC79, Section VII, §3, début, p.109)

Mais le changement social et théologique se faisait immédiatement sentir: les quatre pages du paragraphe commencé ainsi, consacrées aux conditions techniques du travail, n'ont plus du tout repris ni le ton ni la thématique de ces lignes introductives et ont bien au contraire terminé sur ces mots:

"En dernier lieu, nous avouons que la théologie traditionnelle du travail humain n'offre pas une base adéquate pour donner forme au travail dans le contexte du monde d'aujourd'hui. Il y a du travail théologique à faire..." (ibid., p.112)

Les pages de la présente étude montreront, je l'espère, dans quel sens ce travail théologique et éthique est déjà allé entre-temps et pourra encore aller à l'avenir.

Mais prenons rapidement **un exemple**, en entrant dans le détail de quelques arguments qu'exprimait la première tentative de réflexion commune à plusieurs pays européens en 1985. Nous obtiendrons ainsi un point de comparaison pour saisir ce que la parole des Églises a tenté de dire face à la crise des années 1980. Cette unique publication commune aux Églises

d'Europe est celle de la Commission Œcuménique Européenne pour Église et Société (EiECS85). Ecrite par le pasteur Marc Lenders, secrétaire de cette commission, en collaboration avec les secrétaires des commissions sociales des principales Églises membres (allemande, néerlandaise et britannique), cette publication a rassemblé certains résultats des approches menées jusque là parallèlement dans les divers pays.

Voici donc quelques arguments qu'elle défendait et que l'on retrouve effectivement dans la plupart des autres publications examinées. Ces arguments (numérotés 0.1 à 0.10) dessinent **la ligne dominante** de la position des Églises, dont on peut dire qu'elle offre **une lecture cohérente** de la crise, du chômage et des changements en cours. Cette ligne recueille la quasi-unanimité des publications comparées au paragraphe suivant (au moins 26 organismes d'Église sur les 38 comparés).

Le document européen annonçait ce que beaucoup d'autres annonçaient:

- 0.1. Nous vivons **un changement profond et grave** dans la production économique, une transition vers des techniques de production qui ne requerront plus jamais le plein emploi vécu jusqu'ici.
- 0.2. Notre société est de plus en plus exposée à la division sociale, à tous **les risques d'une "société duale"** (coupée en deux, "*a two-nations-society*"), subissant l'égoïsme des privilégiés et la division entre chômeurs et travailleurs.
- 0.3. Face à cette menace, le défi pour toutes les Églises est de défendre des principes généraux: **solidarité, justice, égalité**. Il en découle un projet de société respectant les critères œcuméniques de justice, de participation et de viabilité, non pas seulement comme objectif social général, mais comme cadre pour l'économie elle-même.
- 0.4. Le document européen soutient une opinion largement partagée lorsqu'il appelle de ses vœux **des investissements qualitatifs**, créateurs d'emplois. La société connaît de réels besoins encore insatisfaits, pour lesquels il faudrait investir (de l'argent privé ou public, là n'est pas encore la question): le travail à faire ne manquerait pas, si certains voulaient bien y investir pour permettre à des chômeurs d'en vivre.
- 0.5. Pour orienter la société vers des finalités voulues, **une intervention de l'État** dans l'économie est nécessaire et conforme à sa responsabilité. Il s'agit non pas d'une planification étatique, mais d'une régulation, de nouvelles conditions-cadres à établir. Les Églises appellent la société à s'organiser face à la crise de l'économie.
- 0.6. D'autre part, le souci du document européen d'affirmer **un sens éthique du travail** correspond à une formule fréquente dans les Églises d'Europe: le travail ou la profession n'est pas un simple devoir de survie, ni un moyen de gain, mais un service à autrui qui possède en lui-même sa signification et sa nécessité.
- 0.7. Il s'agit donc de développer **une nouvelle éthique** autour du travail – mieux même: une éthique de la vie relativisant le travail, réconciliant le travail avec la vie dans toutes ses dimensions.

A eux seuls, ces sept arguments, que nous allons reprendre en détail dans nos trois parties thématiques, constituent bel et bien une parole d'Église. Exprimés de cette façon, ils constituent la position cohérente d'organismes qui entendent **jouer dans la société le rôle de**

"**L'Église gardienne du social**". Ils demandent que les valeurs constitutives de la cohésion sociale reçoivent le soutien requis. Si la société éclate, si le travail s'abâtardit, si l'investissement est négligé, l'Église s'estime en droit de parler avant qu'il ne soit trop tard.

Sur un point, qui concerne l'interprétation de la solidarité, le document européen traduisait plutôt les sentiments d'une minorité des Églises: il prenait à son compte la formule "*Tous doivent s'unir face à la crise*", totalement ignorée des courants dominants anglais, français et néerlandais. On verra qu'il reprenait en outre, dans cet esprit, l'argument peu soutenu d'une renonciation salariale en cas de réduction du temps de travail réglementaire (les Églises font généralement plutôt appel à une solidarité des forts en direction des faibles).

Mais voyons encore quatre autres arguments défendus dans le document européen qui recevaient dans les Églises un très large appui:

- 0.8. Il faut organiser **une répartition des emplois** entre tous ceux qui peuvent travailler. Car le travail manque aux uns tandis que d'autres en ont largement trop.
- 0.9. Les conventions ou les lois doivent donc, pour répartir le travail et en diminuer le poids dans l'existence individuelle, introduire **une réduction du temps de travail réglementaire**, que ce soit sur la semaine, l'année ou la vie de travail (davantage de temps de vacances, de formation ou de retraite).
- 0.10. Les personnes actives doivent être amenées à consacrer moins de temps de leur vie à leurs activités professionnelles, pour restituer **son sens au sabbat, au repos**.
- 0.11. Il faut **humaniser les conditions de travail** là où elles sont pesantes, aliénantes ou injustes, en saisissant pour cela l'occasion fournie par les changements en cours.

Ce dernier argument, souci déjà ancien des Églises, est le seul à manquer dans le document européen. Pour le reste, nous allons vérifier ci-dessous cette profonde identité de vues concernant les principaux traits de la crise économique en cours et les valeurs éthiques qui en commandent l'interprétation et le possible dépassement. L'ensemble de ce programme constitue **une alternative au matérialisme du marché**. Quelle en est la force porteuse? Elle repose avant tout, me semble-t-il, sur un intense volontarisme: **il faut vouloir autre chose** que ce que les lois naturelles de l'économie vont engendrer. Mais qui passera du "vouloir" au "faire"? Cette question nous occupera encore largement.

Faudra-t-il interpréter une telle identité de vues comme un effet de l'opinion publique, imposant ou suggérant aux Églises les réponses qui semblent correspondre à l'esprit du temps? Ce jugement serait inexact si l'on imaginait trouver dans ces arguments un reflet de l'opinion dominante. En réalité, c'est plutôt l'opinion "informée" ou "intelligente", moralement réfléchie, qui s'y reflète. On peut par exemple citer ce texte britannique datant déjà de 1977:

"Selon notre évaluation, nous sommes en présence d'un problème qui n'est pas simplement cyclique, prêt à disparaître avec la reprise économique, mais qui est structurel et a des racines profondes. La technologie est en train de transformer la nature du travail à une grande échelle. (...) Cela représente à bien des égards une dimension nouvelle d'un problème persistant."
(GbBCC77, § 55-56)

Notons l'hésitation révélée dans ces mots: on ne veut pas forcément y voir un problème neuf, mais au moins une dimension nouvelle. Cette ligne de pensée, raisonnable et humaine, correspond aux meilleures réflexions d'administrations publiques nationales ou d'instances internationales; elle correspond aussi aux revendications des syndicats et des partis socialistes

modérés d'Europe occidentale. Les organismes d'Église entrent manifestement ici dans un débat dont les enjeux sont posés par la société et non par elles-mêmes, mais où il leur importe de favoriser un rapport de forces en faveur des groupes sociaux les plus touchés. Leur parole ne se limite donc pas à des idées du bon sens le plus commun: elles vont même expressément à l'encontre de préjugés courants ou de privilèges établis.

§ 3.

Arguments partagés et divergences

Jusqu'où allait, entre les Églises des divers pays d'Europe occidentale, l'identité de vues sur les phénomènes économiques et sociaux en cours? En reprenant comme une sorte d'étalon les arguments sur lesquels s'est achevé le paragraphe précédent, nous allons pouvoir effectuer un test relativement précis: déterminer jusqu'à quel point la publication de la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société de 1985 reflétait les thèses des diverses Églises.

Pour entrer dans le détail des principaux arguments défendus, et pour présenter synthétiquement convergences et divergences entre organismes d'Église, je proposerai plus bas **un tableau synoptique**. On y retrouvera le document européen de 1985 dans la première colonne. Les autres documents présentés, une cinquantaine en tout, représentent une sélection parmi ceux que j'ai reçus, des textes spécialement significatifs consacrés à la crise du travail entre 1980 et 1985, ainsi que quelques-uns plus anciens (1976/77) pour comparaison. J'ai retenu les publications de 38 organismes d'Églises de divers pays et confessions, dont quatre conférences épiscopales catholiques-romaines. Il est remarquable que, lisant la cinquantaine de textes émanant de ces 38 organismes différents, nous découvriions effectivement la large identité de vues indiquée à l'instant. La moitié des arguments étaient en effet partagés par plus de la moitié des organismes étudiés (19 et davantage, sur 38), quand bien même ceux-ci avaient aussi leurs particularités et leurs divergences.

Impossible, évidemment, de mettre dans ce tableau tout le contenu des documents, notamment là où ils décrivaient des situations spécifiques ou fournissaient des informations techniques ou pratiques. Les arguments que j'ai sélectionnés – et que je vais résumer à l'instant – reflètent le champ, déjà assez large, de leurs diverses **argumentations en réponse à la crise**. Je les ai répartis en **quatre catégories** en fonction d'une proximité thématique et d'une présence plus ou moins simultanée dans une partie des documents. Toutes ces catégories parlent de l'économie et de ses enjeux sociaux, mais avec des positions variées:

- "E": arguments plaçant pour des fonctionnements "**économiques**" précis;
- "D": arguments opposant aux effets de la crise des choix "**défensifs**";
- "A": arguments posant des priorités nouvelles, "**alternatives**";
- "S": arguments en faveur d'interventions "**sociales**".

Ces quatre catégories d'arguments se distinguent donc les unes des autres par leur orientation, qualifiée par l'un de ces quatre adjectifs. En même temps, chacune de ces catégories me paraît tenter de concrétiser **un enjeu éthique** réel qu'elle rend prioritaire. Je mettrai donc ces adjectifs en relation avec la valeur éthique qui apparaît dominante dans l'argumentation:

- la "**justice**" des fonctionnements et des conditions-cadres de l'économie;
- la "**solidarité**" du corps social dans ses attitudes défensives;
- la "**viabilité**" (ou "durabilité", *sustainability*) des alternatives;
- le "**partage**" comme objectif social.

On verra ainsi comment la discussion œcuménique sur les critères de l'éthique économique faisait sentir son influence.

Au prochain paragraphe, nous repasserons en revue ces quatre séries d'arguments en disant quels auteurs, quels organismes d'Église souscrivaient aux uns plutôt qu'aux autres. Les catégories d'arguments deviendront alors des **options**, les divers organismes prenant une position plutôt que l'autre.

D'autre part, j'ai déjà annoncé en introduction que les arguments allaient aussi être lus d'un autre point de vue que celui de leur objet. Quels que soient leur thème et leur orientation, les arguments relèvent aussi de l'une ou l'autre des **modalités du discours** que je propose de distinguer, et que je vois au nombre de quatre:

- l'indication de **tendances** de la situation présente et de l'histoire sociale en cours (modalité **descriptive**);
- l'appel à des **valeurs**, conceptions générales ou idéales, qui seront ensuite concrétisées en vœux, comportements, pratiques et revendications (modalité **impérative**);
- certains **vœux** de réorganisation sociale, visant des destinataires explicites ou implicites ou la société en général, alors que les revendications visent directement l'État (modalité **optative**);
- des **revendications** politiques s'adressant aux autorités comme à des instances tenues pour capables de les réaliser à court terme (modalité **revendicative**).

Dans les présentations détaillées des trois parties thématiques de cette recherche, nous allons reprendre progressivement tous ces arguments en fonction de leurs modalités précisément, et non par thèmes. Ce sera l'occasion de préciser davantage qui a dit quoi, et pour quoi, et en quels termes.

1. LES ARGUMENTS DE LA JUSTICE ECONOMIQUE (" E ")

Ce premier groupe d'arguments insiste sur la vie professionnelle et sur les aspects proprement économiques de la situation de crise et de chômage. Les revendications adressées à l'État concernent les conditions-cadres du fonctionnement économique. Les formules sont souvent celles que l'on peut lire dans la presse quotidienne, dans les analyses syndicales ou les décisions gouvernementales, à l'exception peut-être des deux formules défendant des "valeurs", qui relèvent davantage du discours moral: morale du travail à faire, morale de la vérité à dire.

E.1	Changement grave, plein emploi fini	(0.1)	E.10	Nouvelles responsabilités d'État	(0.5)
E.2	Le travail a un sens propre	(0.6)	E.11	Investir en vue de besoins notoires	(0.4)
E.3	La technique déqualifie l'employé		E.12	Orienter l'économie vers les besoins	
E.4	Dire la vérité, pas de fatalité		E.13	Encourager formation et recyclages	
E.5	Gestion à courte vue du patronat		E.14	Soutenir les régions menacées	
E.6	Échec de la politique économique		E.15	Priorité à l'industrialisation	
E.7	Distribution des emplois existants	(0.8)	E.16	Contrôle de l'usage des subventions	
E.8	Réduction du temps officiel de travail	(0.9)	E.17	Taxe fiscale sur les automatisations	
E.9	Politique active du marché du travail		E.18	Encourager les activités indépendantes	

Rappelons que les arguments numérotés 0.1 à 0.11 ont été présentés à la fin du paragraphe précédent parce qu'ils représentent la "ligne dominante" de la position des Églises.

- E.1 (0.1) **L'économie passe présentement par un changement profond, par une transition vers des techniques de production différentes qui ne requerront plus jamais le plein emploi vécu jusqu'ici.**
(Tendance, mod. descriptive) (26 sur 38)
- E.2 (0.6) **Le travail professionnel a une signification propre qui ne se réduit pas à l'argent gagné: rien ne saurait compenser sa perte.**
(Valeur, mod. impérative) (28 sur 38)
- E.3 **Les changements techniques ont pour conséquence une déqualification des travailleurs, un gaspillage de leurs capacités acquises de longue date.**
(Tendance, mod. descriptive) (10 sur 38, 1 avis contraire)
- E.4 **La vérité de la situation présente doit être dite, reconnue et affrontée, et elle ne devrait pas être crainte comme une fatalité.**
(Valeur, mod. impérative) (20 sur 38)
- E.5 **La situation prouve que, quand l'économie est laissée au seul bon vouloir des décideurs économiques, les ressources ne sont pas gérées correctement, car leur gestion est à courte vue.**
(Tendance, mod. descriptive) (16 sur 38)
- E.6 **La politique économique des États d'Europe occidentale est manifestement en échec, lorsque l'on constate l'ampleur de la crise et du chômage dans la plupart de ces pays.**
(Tendance, mod. descriptive) (19 sur 38)

Ces deux derniers arguments sont des paroles de jugement, prononcées par la moitié des 38 organismes considérés, un peu moins pour le premier (16 sur 38) qui est même absent de certaines des publications les plus "sociales" (FsERF81, FbMPE85, HbVDS84: nous nous demanderons plus loin pourquoi). Quant au second, il se trouve bel et bien en toutes lettres, même dans des documents économiquement conservateurs, aux perspectives "défensives" (présentées ci-dessous), tels ceux du Collège méthodiste britannique (GbMLU82) ou de la Commission sociale allemande (DcEKS82).

- E.7 (0.8) **Le travail devrait être consciemment distribué et justement réparti entre tous ceux qui peuvent travailler, car il manque aux uns tandis que d'autres en ont trop et que les besoins ne manqueraient pas.**
(Politique, mod. revendicative) (31 sur 38)
- E.8 **Pour répartir le travail, il faut procéder à une réduction du temps de travail réglementaire, que ce soit sur la semaine, l'année ou la vie de travail (davantage de temps de vacances, formation ou retraite), afin de diminuer l'offre individuelle de travail.**
(Politique, mod. revendicative) (28 sur 38)

Il n'y a pas lieu de préciser ici quelle serait la durée exacte du temps de travail que proposaient les rédacteurs. Mais à qui s'adressaient-ils? Cet argument est considéré comme politique, donc attribué à la modalité "revendicative", à cause des implications légales et administratives de sa mise en œuvre, mais surtout à cause de la forte connotation politique du

débat, même là où il était mené en fait entre les partenaires sociaux, à l'abri de toute ingérence de l'autorité politique. S'il s'était agi d'un simple "vœu" adressé aux partenaires sociaux, le débat n'aurait pas pris l'ampleur politique qu'on lui a connu, allant jusqu'à des grèves dans plusieurs pays. En outre, le fait même que des Églises intervenaient sur cette question controversée pouvait avoir pour but de renforcer le poids politique des partisans d'une réduction de la durée du travail, même si sa mise en œuvre devait passer par un accord entre les partenaires sociaux.

- E.9 **L'emploi a besoin d'être stimulé par d'autres mesures encore qui doivent constituer une politique active de régulation du marché du travail, pouvant aller jusqu'à un accroissement de l'embauche dans les services publics indispensables.**
(Politique, mod. revendicative) (19 sur 38)
- E.10 (0.5) **Il incombe à l'État d'assumer ses responsabilités en matière de régulation de l'économie, en établissant de nouvelles conditions-cadres pour faire face à la crise de l'emploi.**
(Politique, mod. revendicative) (26 sur 38)
- E.11 (0.4) **La société connaît de réels besoins qualitatifs encore insatisfaits pour lesquels il faudrait investir des forces et d'abord de l'argent (privé ou public): là, le travail ne manquerait pas, si l'on voulait bien y investir pour permettre à des chômeurs d'en vivre.**
(Vœu, mod. optative) (27 sur 38)
- E.12 **L'allocation des ressources économiques doit être orientée volontairement vers les besoins collectifs connus, vers la création d'emplois, vers les investissements que le marché néglige.**
(Politique, mod. revendicative) (23 sur 38)

Au-delà de cette première série d'arguments, ajoutons que certains organismes sont entrés dans davantage de détails et ont développé des propositions particulières de politique économique, en réponse à des expériences négatives dans les domaines touchés:

- E.13 L'encouragement à la **formation professionnelle** et aux recyclages.
(Politique, mod. revendicative, 16 sur 38)
- E.14 Le développement d'une **politique régionale** en faveur des régions touchées par un chômage massif.
(Politique, mod. revendicative, 7 sur 38, surtout GB)
- E.15 La priorité à la **réindustrialisation** (idem).

Deux organismes allemands ont donné un avis contraire à cet argument. Pour des raisons écologiques, entre autres, le Ministère industriel et la Commission de l'Église de Westphalie (les mêmes auteurs écrivaient dans les deux organismes) refusaient de redéployer une industrie là où de nouvelles formes de production paraissaient pouvoir apporter autant de richesses, sinon davantage, à moindres coûts sociaux.

- E.16 Un contrôle de l'État sur la manière dont sont utilisées les **subventions** publiques.
(Politique, mod. revendicative, 3 sur 38)

- E.17 Une **imposition** fiscale des entreprises procédant à des investissements d'automatisation.
(Politique, mod. revendicative, 2 sur 38)

Parmi les trois Églises défendant l'argument E.16 et les deux défendant l'argument E.17, il y a chaque fois la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société (EiECS85), qui ne s'est donc manifestement pas limitée aux opinions provenant des Églises membres, mais qui a voulu faire œuvre originale, en soulignant ces possibilités. Dans les deux cas, l'inspiration venait des Pays-Bas (des Réformés pour E.16, NsGKN81; du Conseil des Églises pour E.17, NbrKS85).

- E.18 L'encouragement de l'exercice d'activités **indépendantes** (*self-employment*).
(Vœu, mod. optative, 10 sur 38)

Peut-être Max Weber sourirait-il de voir cet argument surgir précisément de sources réformées: 6 organismes allemands, 1 suisse, 3 britanniques (méthodistes, réformés et quakers)! Car le choix de se vouloir seul responsable de son travail est largement affaire de morale et d'idéologie: il est difficile, en période de crise, de renouveler son statut professionnel au point de passer de celui de salarié à celui d'indépendant. Bien des travailleurs s'y trouvent à vrai dire contraints, pour ne pas tomber ou rester au chômage. Mais les conditions de l'économie actuelle écrasent plutôt qu'elles ne favorisent les petites entreprises indépendantes. Et le choix véritable de l'indépendance est de plus en plus difficile à accomplir.

Commentaire sur les arguments "économiques":

Le large éventail de connaissances économiques dont atteste cette liste d'arguments montre qu'il ne s'agissait pas – quoi qu'en disent parfois certains adversaires – d'une approche incompetente des faits économiques. On peut, suivant les cas, la trouver partielle ou y reconnaître des revendications défendues ailleurs, par le mouvement syndical par exemple; mais on ne peut pas nier que les organismes d'Églises parlant ainsi ont su relier leur parole à la réalité économique, à ses mécanismes de fonctionnement et à ses conditions-cadres, partiellement fixées par l'État. Il faut reconnaître à cette argumentation le mérite de la cohérence, car non seulement elle éclairait la situation, ses effets et ses causes, mais elle ajoutait à l'analyse diverses propositions d'actions ou de politiques tentant d'être à la hauteur du problème décelé.

Le critère de justice sociale se concrétise ici par une attention spéciale aux besoins des diverses couches de la société et de celle-ci dans son ensemble. Ce souci des besoins collectifs et de leur satisfaction équitable est le propre d'organismes d'Église, qui ne représentent pas directement des intérêts particuliers (ce qui ne les rend toutefois pas "désintéressés", même s'ils s'en vantent parfois), mais sans prendre le point de vue "de Sirius" puisqu'ils perçoivent les changements en cours, les tensions et hésitations de toutes sortes à propos de la vérité, et recherchent des réponses possibles aux lacunes politiques. Les commissions exprimant l'avis des Églises savent, en raison de l'expérience économique et sociale de leurs membres (laïcs en général, engagés dans des bureaux privés, publics ou ecclésiastiques), en appeler à des orientations économiques, à des règles juridiques ou à des mesures politiques qui méritent au moins le débat et peuvent être envisagées de façon réaliste par les responsables économiques ou politiques.

Ces mêmes organismes n'ont pas reculé non plus devant des paroles qui, pour être cohérentes avec la vérité et la justice, devaient prendre aussi la forme du jugement: l'échec est un échec, et on ne gagne rien à ne pas le juger comme tel ni à taire les responsabilités, même si elles tiennent à des erreurs compréhensibles ou à des égoïsmes largement partagés. Plusieurs publications n'ont pas eu la netteté de ces arguments-là. Était-ce faute de courage théologique, faute de compétence pour résumer des questions complexes ou par simple prudence tactique? Dans certaines Églises, on éprouve quelque peine à accuser les décideurs économiques de "gestion à courte vue" (j'ai déjà indiqué que même certains organismes ayant des perspectives "sociales" ne le font pas) ou à critiquer "l'échec" de la politique économique de l'État.

Pourtant, cette critique était fréquente dans les Églises. Pour les organismes britanniques, par exemple, le fait de prononcer comme Église une telle parole de jugement apparaît quasiment comme un constat incontestable, justifié par la situation de l'emploi et fondé sur un jugement de valeur éthique. Davantage encore: de nombreux documents ont poussé cette critique plus loin en la complétant par les perspectives que j'ai appelées "alternatives", hostiles au développement fou de nos pays européens et fondées plutôt sur des valeurs sociales et écologiques.

Mais que penser précisément de la croissance et de la technique? C'est le point sur lequel les divergences ont été les plus grandes. L'argument E.3 s'y réfère, de même que certains arguments de la série "alternative" (A.1, A.3, A.6, A.14) et ceux posant des exigences de mobilité et de flexibilité (D.6 et S.4). Fallait-il dire que les changements techniques seraient mauvais du seul fait qu'ils entraînent mobilité, flexibilité, déqualification de travailleurs, "gaspillage" de capacités?

– «Non!», disaient les Méthodistes britanniques, les Irlandais, les Westphaliens, qui saluaient et soutenaient le progrès, tout en reconnaissant ses effets pénibles sur les travailleurs comme une simple réalité (également le document rhénan de 1971 non inclus ici, DcRHS71, §3.1, p.27s.).

– «Mais si!», répliquaient sept autres organismes qui couplait l'argument E.3 avec l'argument A.1, critique envers la technique (c'est également la position du document suédois SbKCS82, non inclus ici).

– Est-il seulement vrai que les employés soient déqualifiés? Le Comité spécialisé anglican le niait et appelait les gens à "s'adapter au changement" et à assumer le choc éventuel du progrès nécessaire. On entendra d'ailleurs une véritable défense du progrès de la part de quatre organismes de Grande-Bretagne, très critiques envers l'anti-industrialisme ambiant, et de deux organismes allemands: l'Église de Westphalie et la Conférence catholique-romaine.

On situera mieux l'importance relative de ces positions en débat si, avant d'aller plus loin, nous examinons maintenant la catégorie d'arguments représentant la position idéologique "défensive", inquiète devant l'évolution en cours, et plus ou moins conservatrice. Il ne s'agit pas d'une option dominante. Pourtant, une partie de ces arguments se retrouvent malgré tout dans la moitié de nos 38 organismes d'Église...

2. LES ARGUMENTS DE LA SOLIDARITE "DEFENSIVE" ("D")

Comme la précédente, la perspective "défensive" de ce groupe d'arguments représente une approche spécifique de l'économie, bien que de façon plus cachée. Il n'y est évidemment pas question de partages à opérer ni de changements à organiser par une politique économique. Mais les faits économiques font bel et bien l'objet d'une interprétation spécifique: ils sont perçus comme des mécanismes inévitables et intraitables. Dans ce cadre, les arguments de la catégorie "économique" paraissent inadéquats et n'ont presque pas de place: ils supposeraient en effet une économie relativement malléable. Écoutez ce cri du cœur d'un Service industriel néerlandais:

"Et le pire peut-être, c'est que les choses ne peuvent guère aller autrement qu'ainsi! Aucune entreprise ne peut payer des gens sur des pertes. (...) Il n'y a souvent pas de choix." (NbGKI81, p.15)

Certes, ce même service savait aussi affirmer qu'une telle économie est aliénée et aliénante. Mais il ne savait pas quelle autre voie lui opposer. Une plus grande justice envers les plus menacés lui paraissait ne pouvoir naître que d'une attitude "défensive": réduction des exigences de la population active, "front commun" face à la menace.

En prônant des arguments "défensifs", une Église a la conviction de se faire l'avocate de la seule authentique solidarité entre citoyens (cf. le thème de la "*Solidargemeinschaft*", récurrent dans l'approche allemande). C'est la raison pour laquelle j'ai choisi de désigner cette valeur éthique de **la solidarité** comme base de cette série d'arguments, bien que la défense des valeurs de "solidarité, justice, égalité" (argument 0.3, unanimement défendu) ait davantage sa place parmi les arguments "sociaux", où la solidarité signifie partage plutôt que front commun. Là, la solidarité exigera des sacrifices des plus puissants, alors qu'ici on demande des sacrifices de tous pour tous... La valeur de solidarité, constamment défendue par les organismes d'Églises, apparaît donc polyvalente, incertaine et équivoque dans ses applications et ses interprétations, finalement contradictoires. Elle n'est jamais suffisante à elle seule pour constituer une parole d'Église.

De cette série d'arguments, certains ont parfois été pris en compte par des organismes ne partageant pas l'option "défensive", en particulier les trois premiers. Bien que l'argument d'éthique du travail placé ici en première place ait été plus souvent défendu en compagnie des motifs "défensifs" qui le suivent, il a bien évidemment reçu des significations différentes lorsqu'il a été retenu seul dans des contextes différents, au milieu d'autres types d'arguments.

D.1	Tout travail est un service	D.8	A travail réduit, salaire non-compensé
D.2	Égoïsmes, société divisée (0.2)	D.9	Modération des exigences syndicales
D.3	Tous ensemble pour une solution	D.10	Encourager l'initiative privée
D.4	Chacun est responsable	D.11	Stop aux abus de prestations sociales
D.5	Tous doivent faire des sacrifices	D.12	Stopper heures suppl. et travail illégal
D.6	La mobilité s'impose à chacun	D.13	Faciliter les temps partiels
D.7	Syndicats et patronat en collaboration		

D.1 La première qualité qu'il faut reconnaître à tout travailleur est de pouvoir servir son prochain.

(Valeur, mod. impérative) (16 sur 38)

D.2 (0.2) **On assiste à des phénomènes de division de la société: la vie collective est marquée par l'égoïsme de certains groupes professionnellement privilégiés.**
(Tendance, mod. descriptive) (26 sur 38)

D.3 **Tous doivent s'unir pour trouver ou soutenir une solution commune aux problèmes économiques.**
(Valeur, mod. impérative) (17 sur 38, dont les 4 conférences épiscopales)

C'est cet argument, avec les deux suivants, que je traduis parfois par la formule du "front commun contre la menace".

D.4 **Il y va de la responsabilité de chacun, car les choix quotidiens de chacun pèsent dans la balance de l'avenir de la société.**
(Valeur, mod. impérative) (7 sur 38).

Les sept organismes soutenant cet argument étaient trois conférences épiscopales catholiques-romaines d'une part, et d'autre part des membres d'Églises réformées (néerlandaise, française et genevoise). Qu'en aurait donc dit Max Weber?...

D.5 **Tous sont appelés à prendre leur part de sacrifices pour un nouvel équilibre social: ceux qui ont du travail devraient en faire moins, pour que les chômeurs en aient. La "simplicité" chrétienne nous pousse à accepter ou même à choisir de faire "un pas en arrière".**
(Vœu, mod. optative) (9 organisme d'Églises, dont les 4 conférences épiscopales)

L'argument d'un sacrifice solidaire universel constitue l'un des lieux communs de l'éthique ecclésiastique, mais on constate qu'il est resté nettement minoritaire. Il a été expressément refusé par le Ministère social de l'Église d'Allemagne (DbKDA82), et plusieurs Églises ont tenu à limiter les sacrifices aux groupes sociaux privilégiés (argument "social" S.3). En revanche, plusieurs documents néerlandais successifs ont posé comme une exigence de principe (et non comme un éventuel choix volontaire) la décision d'accomplir au bénéfice des chômeurs un sacrifice en matière de consommation personnelle, "un pas en arrière" ("*een stap terug doen*": NbRKS80, thèse 2, p.23; NsGKN82, p.29; NbRKS85, §IV, thèse 3, p.23. – NsGKN85 y met quelques nuances). La critique justifiée de la société occidentale de consommation débouchait là sur une forme de légalisme que j'estime discutable (cf. les critiques et réponses aux critiques, NbRKS85, annexe p.27s.).

D.6 **L'évolution technique et économique exige de chacun une mobilité accrue.**
(Tendance, mod. descriptive) (15 sur 38)

Cet argument n'est pas nécessairement lié à une critique de la technique (discutée à la fin de la rubrique précédente). Il se rattache plutôt à une orientation d'éthique individuelle, d'éthique du travail, voire à une morale de la soumission aux gens et de l'adaptation aux choses. Difficile de choisir, d'ailleurs, entre sa signification à "l'impératif" (chacun devrait être mobile désormais) et sa signification à "l'indicatif" (descriptif d'une tendance existante)! Est-on contraint d'être mobile ou devrait-on choisir de l'être? A moins qu'il s'agisse de s'adapter à ce que l'on subit...

D.7 **Syndicats et employeurs devraient faire un effort commun: ce sont eux les premiers à devoir unir leurs forces pour trouver et soutenir des solutions.**
(Vœu, mod. optative) (14 sur 38, mais aucune des conférences épiscopales)

- D.8 **Les employés devraient rendre possible une réduction du temps de travail en renonçant à la pleine compensation de la perte de salaire correspondante, afin d'assurer des emplois aux chômeurs.**
(Politique, mod. revendicative) (12 sur 38)

Cet argument est l'un des plus caractéristiques de l'option "défensive", car tous les organismes qui la représentent souscrivaient en particulier à celui-ci. En Allemagne, tant l'Église protestante que l'Église catholique demandaient ainsi carrément aux syndicats de renoncer à la compensation salariale lors d'une réduction de l'horaire de travail – alors qu'elles ne se prononçaient pas même en faveur d'une telle réduction! Elles ne parvenaient pas à formuler ce vœu, pourtant conforme à leur demande de partage du travail. Mais elles savaient bien que c'était là la question en débat, et elles le savaient assez pour inviter les syndicats à une attitude de compromis en la matière. Leur silence sur l'exigence de base d'une réduction du temps de travail a été pour elles une façon de participer aussi à l'attitude de compromis qu'elles demandaient des autres. Mais ne favorisaient-elles pas plutôt ainsi un échec de la négociation?

- D.9 **Les syndicats de travailleurs devraient modérer leurs exigences.**
(Vœu, mod. optative) (5 sur 38)

- D.10 **C'est la libre entreprise et l'esprit d'initiative qu'il faut encourager pour sortir de la crise économique.**
(Politique, mod. revendicative) (5 sur 38)

Ce sont presque les mêmes cinq organismes allemands et britanniques qui ont soutenu ces deux derniers arguments: le Synode de l'Église allemande, sa Commission sociale et son partenaire catholique, la Conférence épiscopale; et du côté britannique, le service spécialisé méthodiste, et dans un cas les Quakers, dans le second les Réformés. La prédominance réformée est remarquable, une nouvelle fois, et se marque apparemment jusque dans la position de l'Église catholique-romaine d'Allemagne, dont la publication était davantage un produit de la pensée politique de ce pays que de la doctrine sociale de cette Église (on note que l'éthique de ce document n'était nullement référée à des sources théologiques). Du côté réformé, y compris dans les commissions sociales régionales, la majorité semblait convaincue de l'efficacité de l'économie libérale (cf. argumentation dans DcEKS78). Aux yeux du Synode de l'EKD, bien que la responsabilité de l'État l'oblige à "orienter le processus économique" afin d'offrir du travail "autant que possible à tous", on devait ajouter:

"Il faudrait dans cette perspective redonner de nouveau une plus grande marge de manœuvre à l'initiative individuelle." (DsEKD82, §4.b)

Quant au Collège méthodiste britannique, il allait jusqu'à écrire qu'une des solutions à la crise serait "une infusion de dirigeants forts et inspirés" (GbMLU82, §II.3.vi.)!

- D.11 **Il faudrait prendre des mesures contre les personnes qui recourent abusivement aux indemnités de chômage et autres prestations sociales.**
(Politique, mod. revendicative) (3 conférences épiscopales, la Commission sociale allemande et les deux Synodes réformés néerlandais)

- D.12 **Enfin, il y a abus de la part de certains travailleurs: il faudrait donc réduire le nombre autorisé d'heures supplémentaires qu'ils peuvent accomplir et réprimer le travail "souterrain", "au noir".**
(Politique, mod. revendicative) (Heures supplémentaires: 7 organismes, dont ceux des trois régions périphériques de Grande-Bretagne, ainsi que 3 conférences épiscopales. – Travail illégal: 5 organismes)
- D.13 **Autre forme de partage du travail: accroître les possibilités juridiques et pratiques de n'exercer qu'à temps partiel son activité lucrative.**
(Politique, mod. revendicative) (10 sur 38, dont 5 organismes allemands et 3 conférences épiscopales)

Commentaire sur les arguments "défensifs":

La série d'arguments présentée ici a un curieux rapport au réel. Les revendications politiques sont certes relativement précises et limitées (D.8, D.11, D.12 et D.13). Mais l'appel éthique sous-jacent a des couleurs particulièrement idéalistes. Quand a-t-on, en travaillant, le sentiment de servir? Quand échappe-t-on aux divisions et serre-t-on les coudes? Quand est-on prêt aux sacrifices, aux retours en arrière, à la mobilité et à la modération?

Lorsque des Églises s'adressent aux principaux acteurs de la vie sociale plutôt qu'aux individus, elles doivent savoir que les rapports de forces leur échappent. L'exigence d'une collaboration entre partenaires opposés, même exprimée sur le mode d'un "impératif" (argument D.7 par exemple), demeure inévitablement de l'ordre du souhait... voire du vœu pie! Certains en feraient volontiers un élément indissociable de toute éthique chrétienne: notre enquête permet de constater qu'il ne l'est pas, car une majorité d'organismes ne se sont pas satisfaits de la modalité "optative". A supposer même que certains se soient abstenus, peut-être par principe, de traiter d'une question aussi politique que celle-là, il reste que la moitié des organismes n'ont pas voulu – sans doute consciemment – présenter un argument si contraire aux fonctionnements réels des forces sociales.

On se demande en outre à qui serait attribuée, dans l'effort commun préconisé, la tâche de définir l'intérêt collectif. Les employeurs renonceraient-ils, de leur côté, à en garder la maîtrise aussi jalousement que jusqu'ici? La parole des Églises a de la peine à se faire son chemin contre les tendances naturelles des forces sociales: nous y reviendrons (en 4^e Partie).

3. LES ARGUMENTS DE LA VIABILITE "ALTERNATIVE" ("A")

L'objectif d'une économie viable n'est la spécificité de personne, évidemment. L'intention qui différencie les arguments présentés ici consiste à indiquer **pour qui** l'économie doit être viable: pour l'ensemble des groupes sociaux, pour la qualité de leur vie, pour les générations futures, pour l'intégrité du monde créé. Tel est l'accent commun des arguments "alternatifs". On pourra, dans le tableau qui suivra, observer la concomitance des divers arguments de cette série. Ils ont souvent été défendus simultanément, alors qu'ils touchent à trois sujets relativement distincts: l'évolution technique et économique, l'éthique du travail et

la "volonté politique". A ces trois sujets correspondent d'ailleurs les trois directions de mon propre projet: économique, existentielle et politique.

D'autre part, on verra que la ligne générale de ces arguments est au moins en partie approuvée par la moitié des 38 organismes d'Église que nous examinons. On retrouve ici la large identité de vues décrite plus haut. Les dimensions éthiques et sociales des autres catégories d'arguments sont souvent combinées avec l'argumentation principale de celle-ci.

Concentrée sur la nouveauté de la crise, qu'il s'agit de maîtriser¹, cette série d'arguments vise à prévenir les risques de l'évolution future de l'économie en développant une approche critique et novatrice du progrès technique, de la croissance industrielle, de l'existence professionnelle de chacun et des conditions-cadres posées par l'État.

A.1	Le progrès technique est critiquable	A.8	Moins de temps au travail: le sabbat (0.10)
A.2	Droit au travail	A.9	Valoriser les tâches domestiques et sociales
A.3	Des alternatives à la croissance	A.10	Des revenus dissociés de la production
A.4	Laisser la croissance au tiers-monde	A.11	Humaniser les conditions de travail (0.11)
A.5	L'éthique du travail est inadéquate	A.12	Nécessité sociale d'activités autres
A.6	Une nouvelle éthique chrétienne (0.7)	A.13	Volonté politique, persuasion à avoir
A.7	L'humain est plus que son travail	A.14	Un objectif social à long terme

A.1 Le progrès technique entraîne avec lui des effets critiquables, il n'est pas un bien en lui-même qu'il faille accueillir par principe favorablement.
(Tendance, mod. descriptive) (14 sur 38, contre 6 avis favorables au progrès)

Les divergences au sujet de cet argument ont été évoquées à la fin de la rubrique "économique" ci-dessus, dans le commentaire relatif à l'argument "économique" E.3.

A.2 Il faudrait appliquer ou instituer la reconnaissance d'un droit au travail afin de ne pas priver d'emploi des personnes prêtes à travailler.
(Vœu, mod. optative) (10 sur 38)

Le droit au travail, là où il est institué dans une constitution ou une législation nationale, n'est généralement pas applicable comme droit subjectif, dans la mesure où l'économie veut rester libérale. Par conséquent, le recours à cet argument dans un discours éthique représente un appel à une pratique administrative nouvelle, donc un vœu, un "optatif". Pour le faire passer à la modalité revendicative, il faudrait demander aux autorités politiques et judiciaires de changer l'interprétation juridique courante de leur devoir d'offrir des emplois (là où cette clause existe). Rares sont les organismes d'Église qui le faisaient... Et progressivement le manque d'emplois est devenu tel qu'on a même de moins en moins pu prôner un droit à l'emploi! De là la quête dans une autre direction, celle des alternatives: l'argument suivant.

¹ Cf. mon article "*Die Krise als Befreiung der Arbeit? Kirchliche Stellungnahmen zur Zukunft der Arbeit*", dans la revue *Reformatio*, Berne, mai 1984, pp.214-222.

- A.3 **Au lieu d'attendre une hypothétique croissance industrielle, il faut des alternatives à cette croissance pour éliminer le chômage sans dommage aux équilibres écologiques ni aux équilibres sociaux, nationaux et internationaux.**
(Vœu, mod. optative) (17 sur 38, 11 avis contraires, auxquels s'opposent 7 refus explicites de la prétendue nécessité de la croissance)

Notons les nuances! Tel organisme qui préconisait des alternatives à la croissance pouvait admettre ou précisément refuser une croissance économique classique (7 organismes dans ce cas, indiqué dans le tableau par un "x" souligné). De même, tel autre, qui ne préconisait pas ces alternatives, pouvait les exclure ou précisément les combattre (2 organismes dans ce cas, indiqué par un "0" souligné).

La question de la croissance était, on le répète, et demeure l'une des plus controversées entre les Églises (et au sein des Églises). Or s'il est un thème qui oppose diverses lectures de l'histoire sociale, c'est par excellence ce débat. Il nous faudra donc y revenir. Constatons déjà que le fait de critiquer la croissance pouvait être une manière de concrétiser l'argument – largement accepté – invitant à orienter l'économie vers les besoins à satisfaire. Cette perspective "alternative", soutenue par une petite majorité des Églises européennes, on imaginerait devoir la retrouver dans le document de la Commission œcuménique européenne (EiECS85); mais... on ne l'y a pas mise, car les principaux rédacteurs provenaient des instances ecclésiastiques nationales d'Allemagne, de France, de Grande-Bretagne et d'Ecosse, qui ne souscrivaient pas à la recherche d'alternatives – et tant pis pour les Néerlandais!

- A.4 **La croissance, c'est dans le tiers-monde qu'il la faut et qu'on l'attend depuis longtemps, et les pays industrialisés ne doivent pas chercher à ses dépens à résoudre leur propre crise.**
(Vœu, mod. optative) (22 sur 38)
- A.5 **L'éthique de productivité, cette "éthique du travail" à laquelle chacun a toujours cru devoir se soumettre dans notre société, n'est plus adéquate au stade actuel de l'évolution économique et sociale.**
(Tendance, mod. descriptive) (20 sur 38)
- A.6 (0.7) **Il faut développer une nouvelle éthique chrétienne autour du travail: non pas simplement une "éthique du travail", mais une réconciliation du travail avec la vie dans toutes ses dimensions.**
(Valeur, mod. impérative) (29 sur 38)
- A.7 **L'être humain est davantage que son travail, alors que notre société commet l'erreur de requérir trop de travail de tous, par une éthique trop centrée sur l'existence professionnelle.**
(Valeur, mod. impérative) (21 sur 38)

Ces trois derniers arguments prennent évidemment un poids particulier dans le cadre de cette série où ils sont couplés aux autres arguments "alternatifs": il s'agit alors bel et bien d'une nouveauté non seulement théorique et théologique, mais également pratique et sociale. Nous y reviendrons (en 3^e Partie).

- A.8 (0.10) **Chacun doit choisir de restituer son sens au sabbat, au repos, en consacrant moins de temps de sa vie à ses activités professionnelles, sans demander simplement une réduction du temps de travail réglementaire.**
(Vœu, mod. optative) (26 sur 38, 2 avis opposés)

A.9 Le temps consacré à des activités domestiques ou sociales est un temps d'authentique travail et doit être valorisé comme tel, ce qui permettrait de mieux réunir travail et vie.

(Vœu, mod. optative) (24 sur 38)

On notera la forte proportion d'Églises qui ont défendu ces deux derniers arguments. Un tel affaiblissement de l'éthique du travail rencontrait pourtant deux avis négatifs. Comment comprendre ces refus? Ils provenaient de deux organismes très différents: d'une part la Mission Populaire Évangélique de France, soucieuse de l'existence ouvrière concrète (FbMPE85), et d'autre part le Collège méthodiste britannique, préoccupé davantage de gestion et de conduite du personnel (GbMLU82)... Doit-on en conclure que ces organismes ecclésiastiques étaient prisonniers de leur trop forte implication dans le monde de l'industrie, ou au contraire qu'ils étaient les seuls à le connaître véritablement et à ne pas se laisser enthousiasmer par des rêves "alternatifs"?

A.10 Pour concrétiser une éthique nouvelle, on pourrait déconnecter revenu et travail, en assurant un revenu de base à chaque personne choisissant de ne pas être employée, plutôt que d'indemniser spécialement les chômeurs et les invalides.

(Vœu, mod. optative) (12 sur 38)

A.11 (0.11) Le travail lui-même doit bénéficier de conditions plus humaines: ce ne sont pas seulement des emplois, mais de bons emplois, physiquement et psychiquement acceptables, que les travailleurs et les chômeurs attendent.

(Vœu, mod. optative) (26 sur 38)

On s'étonne que cet appel à "l'humanisation" des conditions de travail, si fréquent dans les réflexions éthiques des Églises bien avant la période que nous étudions, soit demeuré absent du document de la Commission œcuménique européenne (EiECS85). Curieusement, il n'était pas non plus prononcé par la Mission Populaire Évangélique de France, alors qu'il l'était par bien d'autres, y compris même le Collège méthodiste britannique!

A.12 Des activités qui donnent son vrai sens au travail comme contribution à la vie sociale, il y en a beaucoup à réaliser si l'on regarde aux besoins de la société plutôt qu'aux tendances de l'économie.

(Valeur, mod. impérative) (22 sur 38)

Plusieurs services sociaux d'Églises européennes ont toujours été engagés pratiquement dans la création d'emplois consacrés à diverses activités socialement utiles. Ces emplois, souvent temporaires et subventionnés par les fonds de prévention du chômage, sont plus ou moins fragiles et mal qualifiés. Ils sont appelés en Allemagne "second marché du travail" (cf. par ex. DcEKS82, §136ss.)². On ne les valorisait guère en France au tournant des années 1980: ni les Français, ni les organismes à option "défensive" n'ont soutenu cet argument, préférant sans doute restaurer sa valeur à l'emploi professionnel (argument "défensif" D.1).

² Une évaluation de ce genre de projets a été faite par Dick Koelega dans l'enquête MCKS 1986, pour l'Allemagne et la Grande-Bretagne. Il partageait les considérations critiques, quoique nuancées et prudentes, qu'exprimaient à propos de ce "second marché du travail" les responsables des Ministères industriels, tant allemand (DbKDA82 III, p.22) que britannique (*William Temple Foundation*, 1985a+b).

- A.13 **La lutte contre le chômage requiert de la volonté politique, une volonté d'agir dans l'économie avec un but social, une vision claire tant de la part des responsables politiques que des décideurs économiques.**
(Politique, mod. revendicative) (19 sur 38)

L'argument de la "volonté politique" a été à la fois rejeté expressément par la Conférence épiscopale allemande (AcCRD82) et simplement absent de la plupart des publications de services sociaux. Ceux-ci n'ont apparemment pas eu une pareille attente à l'égard des politiciens, sans doute pour des raisons inverses à celles des Évêques catholiques allemands. En outre, les Églises de Grande-Bretagne n'expriment pas non plus cette attente (sauf celles de tradition réformée: les Écossais et l'Église réformée).

Malgré toutes ces hésitations, qui auraient pu conseiller la prudence, le document de la Commission œcuménique européenne (EiECS85) paraît n'avoir eu aucun doute à ce sujet: il s'est lancé, vis-à-vis des politiciens européens, dans une opération de persuasion du type de celles préconisées par les instances ecclésiastiques officielles allemandes, néerlandaises et françaises. Nous tenterons, en y regardant de plus près, d'envisager un autre rapport à la politique, plus proche des expériences des services sociaux (en 4^e Partie).

- A.14 **La société, en situation de crise, doit se donner un objectif social à long terme.**
(Valeur, mod. impérative) (17 sur 38)

Appel très officiel en Grande-Bretagne – y compris de la part des Méthodistes! – mais moins précis et moins unanime ailleurs, comme si une perspective à long terme paraissait superflue à certains, notamment en Suisse.

Commentaire sur les arguments "alternatifs":

La recherche de voies nouvelles et de propositions "alternatives" visant à la "qualité de la vie" n'a pas commencé seulement en réponse à la crise, mais précédemment déjà. En matière économique, en effet, cette série d'arguments recueille l'héritage de travaux antérieurs à la crise: les discussions du tournant des années 1970 sur le développement du monde, sur les limites de la croissance, sur une "viabilité" (*sustainability*) des structures et une "adaptation" des techniques (techniques "douces", "autonomie", en anglais *self-reliance*, etc.), questions reprises actuellement sous le terme de "développement durable". Cette discussion avait été l'occasion, pour le Département Église et Société du Conseil Oecuménique des Églises, de souligner l'importance de la valeur de "viabilité" en éthique théologique (son remplacement ultérieur par "l'intégrité de la création" n'a pas été un abandon de cette valeur, mais son affirmation rigoureuse). Le ralentissement économique était venu freiner quelque peu l'enthousiasme pour ces options novatrices et écologiques, auxquelles des organismes ecclésiastiques ont donc tenu à rester fidèles, malgré la crise, ou justement à cause d'elle.

Le mode de production choisi par l'économie n'est pas neutre du point de vue éthique, puisqu'il met en jeu la vie, la durée, parfois même la survie, des êtres humains d'une part, de la nature d'autre part. L'économie a-t-elle le droit de vouloir déterminer à elle seule la "viabilité" de ses activités? Les hésitations mentionnées plus haut au sujet de la technique et de la croissance font voir à l'éthique chrétienne quelles ambiguïtés elle a encore à résoudre et quels objectifs elle aurait à atteindre.

Mais s'agit-il d'un rêve? C'est le reproche que s'attirent fréquemment les pensées "alternatives", aussi étayées soient-elles. Faudrait-il procéder à une critique idéologique du surgissement de telles idées dans le milieu ecclésiastique, en les interprétant comme une fuite du réel, due à des conditions sociales qui rendaient les gens économiquement impuissants? Ou faut-il au contraire considérer ces "visions" comme l'expression d'une polémique réaliste contre une réalité qui tenait elle-même du cauchemar? Dans une parole d'Église, la question devient aussi théologique: qui, si ce n'est Dieu, doit trancher entre réalité, promesse et rêve? Est-ce aux pouvoirs humains, économiques ou politiques, de fixer la limite entre le viable et le non-viable?

La tâche d'interpréter n'est pas aisée: elle met en jeu notre propre choix éthique face aux opinions à interpréter. Nous y reviendrons en analysant de plus près la lecture de l'histoire sociale dans les publications étudiées (en 2^e Partie).

4. LES ARGUMENTS DU PARTAGE "SOCIAL" ("S")

Les arguments de la catégorie présentée ici sont parfois politiquement plus explosifs que ceux de la série précédente. Ils ne cherchent pas tant à renforcer la "volonté politique" ou les convictions des politiciens qu'à formuler des demandes concernant l'ensemble de la société, des appels à toute l'opinion publique, d'autres dont le contenu varie selon la position sociale des interlocuteurs. En les défendant, on intervient directement dans le rapport des forces sociales, en s'associant par exemple en partie à des revendications du mouvement syndical et socialiste. Le fondement éthique de ces arguments – la valeur du "partage" – n'est nullement contestable du point de vue chrétien.

Rappelons que le refus de la division sociale, cité parmi les premiers de tous les arguments, recevait un appui quasi unanime (argument 0.2, classé "défensif" D.2). Mais sur son application concrète dans les conflits sociaux, qui est le thème de la présente série d'arguments, l'unanimité des organismes d'Église ne se fait pas. On constate donc un taux d'approbation variable dans cette série, aucun de ces arguments ne faisant partie de la ligne dominante largement approuvée (arguments 0), sauf le principe général de "solidarité, justice et égalité", placé ici en tête (qui accompagne à vrai dire tous les points de vue!).

S.1	Solidarité, justice, égalité	(0.3)	S.6	Partager la richesse, financer le social
S.2	Destructivité sociale du chômage		S.7	Participation et partage du pouvoir
S.3	Sacrifices requis des privilégiés		S.8	Soutenir syndicats et groupes militants
S.4	Ne pas exploiter la flexibilité		S.9	Aide de groupes d'Église aux victimes
S.5	Meilleures mesures de politique sociale		S.10	Prendre parti pour les gens touchés

S.1 (0.3) Les valeurs de solidarité, de justice et/ou d'égalité doivent être au centre de toute l'organisation sociale.
(Valeur, mod. impérative) (38 sur 38)

- S.2 **L'existence du chômage, surtout massif, est porteuse de forces destructrices pour les individus touchés, mais aussi pour la société, pour sa cohésion et ses potentialités tant économiques que culturelles.**
(Tendance, mod. descriptive) (21 sur 38)
- S.3 **Vu la division sociale, le devoir de consentir à des sacrifices incombe aux privilégiés, qui devraient fournir aux plus menacés la part de sécurité qui leur revient.**
(Vœu, mod. optative) (13 sur 38)

A propos de l'appel au sacrifice, rappelons que l'argumentation "défensive" l'adressait indistinctement à tous les citoyens (argument D.5, soutenu par 9 organismes, dont les quatre conférences épiscopales catholiques-romaines, contre 13 soutenant celui-ci). Mais faut-il vraiment répondre à la crise par des sacrifices?

- S.4 **Nul ne devrait exploiter la fragilité des plus faibles, leur insécurité, leur "flexibilité", en leur imposant des conditions de travail ou d'indemnisation inférieures à la normale.**
(Vœu, mod. optative) (22 sur 38, 1 avis contraire)
- S.5 **Les besoins des chômeurs doivent être couverts par de meilleures mesures de politique sociale, des indemnités financières et des formules spéciales d'occupation temporaire.**
(Politique, mod. revendicative) (22 sur 38)
- S.6 **Les richesses produites par l'économie doivent être partagées pour fournir en particulier les ressources nécessaires aux chômeurs ou même un revenu de base assuré à tous.**
(Politique, mod. revendicative) (21 sur 38)

Il est difficile de déterminer s'il faut caractériser cet argument comme une "politique" qui "doit" se faire, et non pas plutôt comme un "vœu" qui "devrait" être réalisé. Le partage des richesses paraît plutôt, au premier abord, de l'ordre de l'utopie, de "l'optatif". Mais cet argument – à côté de ceux qui font appel aux sacrifices des individus et des groupes sociaux – revêt précisément la caractéristique d'une mesure politique revendiquée dans le but de modifier l'équilibre général de la société, mesure que seul l'État pourrait décider de mettre en œuvre. Aussi optative soit-elle!

- S.7 **Les travailleurs doivent pouvoir donner leur avis et prendre part à la préparation des décisions concernant le maintien ou la disparition de leur emploi: la crise rend encore plus nécessaire l'ancienne revendication de participation des salariés à la gestion économique.**
(Vœu, mod. optative) (24 sur 38)
- S.8 **Il faut soutenir les syndicats de travailleurs, les associations de chômeurs, les groupes de protestation créés lors de situations d'urgence: les victimes de la crise et du chômage ont le droit de s'exprimer sur leurs besoins dans des structures autonomes, et l'Église peut les y aider.**
(Politique, mod. revendicative) (7 sur 38; 1 avis contraire)
- S.9 **Des groupes d'Église doivent apporter leur aide aux victimes du chômage.**
(Valeur, mod. impérative) (25 sur 38)

Entre l'argument précédent, appelant à soutenir les groupements autonomes, et cette offre d'aide de la part de groupes d'Église, il y a une nette différence dans la qualité de l'action proposée. Il y a aussi eu un nombre très différent d'organismes prêts à soutenir chacun des deux arguments: le paternalisme reçoit manifestement un écho plus fort que l'autonomie...

Ce n'est certes pas un mauvais paternalisme que de vouloir aider et organiser un élémentaire *relief work* (terme descriptif et évaluatif de l'enquête MCKS 1986). Mais il ne suffit pas d'affirmer que l'on veut aider et que l'on "se met du côté des plus faibles" (argument suivant) pour s'y trouver effectivement et pour "prendre leur parti"... Malgré l'apparence combative de l'expression!

S.10 Les citoyens moins touchés par la crise doivent se sentir tenus d'apporter leur soutien aux victimes, aux défavorisés de la société: il s'agit de prendre le parti des faibles, de se mettre de leur côté.
(Valeur, mod. impérative) (17 sur 38)

Près de la moitié des organismes étudiés se voulaient activement solidaires des défavorisés. Mais une plus grande retenue devrait exister à mes yeux dans les Églises en ce qui concerne l'usage de l'expression "prendre le parti des faibles". Cette expression est employée abusivement, selon moi, lorsqu'il n'y a pas d'action collective propre de la part des groupements de "faibles" et de victimes, lorsque ces victimes n'ont pas pu se constituer en "parti". Or, comme on vient de le voir, rares sont les organismes ecclésiastiques qui ont cherché à corriger la position de faiblesse des chômeurs en soutenant leurs mouvements sociaux, leur représentation et leur autodéfense. Seuls ceux-là peuvent effectivement dire à bon droit qu'ils ont "pris le parti des faibles", dans la mesure où ils ont tenté de les rendre plus forts.

Commentaire sur les arguments "sociaux":

Il vaut la peine de remarquer que l'un des arguments les plus critiques envers les responsables de l'économie – celui qui leur reproche d'avoir pratiqué une gestion "à courte vue" (argument "économique" E.5) – ne figure précisément pas parmi ces arguments dits "sociaux". Il n'est même pas du tout présent dans certains documents défendant ce groupe d'arguments, à savoir les publications des services spécialisés français et suisses (Mission Populaire Évangélique de France et Centre Social Protestant) et le rapport du synode de l'Église Réformée de France. Il n'y a donc pas une hostilité systématique et principielle au patronat derrière cette série d'arguments. Pas non plus une hostilité cachée par manque de courage (comme je l'imaginai possible en commentant plus haut l'absence de l'argument E.5)! Il s'agit bel et bien d'un jugement éthique sur une situation globale: entre richesses et besoins, il doit y avoir correspondance.

Les arguments cités ici manifestent d'un côté la conscience des besoins des chômeurs et des travailleurs, d'autre part la conscience des richesses socialement disponibles. Aussi ne se contentent-ils pas d'indiquer des choix éthiques concernant la vie individuelle ou la vie socio-économique: ils visent directement le rapport des forces sociales pour une éthique de partage. C'est peut-être pour cela que la parole de jugement sur l'échec des gestionnaires de l'économie s'avère moins importante pour les partisans de cette série d'arguments que pour ceux qui en préfèrent une autre. Car ici on vient demander à ces responsables économiques un nouveau partage des richesses et du pouvoir... plutôt qu'une meilleure gestion!

Les arguments de cette catégorie définissent une éthique de partage social selon un triple point de vue, d'ailleurs largement soutenu:

- un partage des **richesses** (économique);
- une redistribution du **travail** (pratique);
- et un transfert de **pouvoir** (politique).

Ces exigences correspondent aux principaux points de faiblesse structurelle des chômeurs et des salariés dans l'économie et invitent à les combattre, en les nommant directement ou indirectement, explicitement ou implicitement. On dit souvent que l'apport des Églises serait de l'ordre du sens (sens du travail, sens de l'économie); mais leur apport peut aussi être de l'ordre de **la sensibilité**: reconnaissance de besoins plus élémentaires, désir que la vie ne soit pas envahie par le souci du travail, nécessité d'assurer des revenus, nécessité d'avoir une gamme riche d'activités productives sensées, librement choisies et organisées. Ces besoins de qualité et de participation, peut-on les dénier en situation de crise, au nom d'exigences défensives? En face de quelques organismes d'Église qui auraient voulu qu'il en soit ainsi, on a ici affaire à ceux qui s'y refusaient de manière particulièrement marquée et cohérente.

Nous nous sommes demandé si le soutien des thèses "sociales" par des organismes classés dans les trois autres groupes serait meilleur ou non que celui des thèses "défensives" par les autres (voir le commentaire plus haut). La réponse est claire: seuls trois arguments "sociaux" étaient minoritaires, à savoir l'appel à prendre parti pour les victimes, le soutien à leurs associations, et la requête de sacrifices de la part des privilégiés. L'essentiel de l'argumentation "sociale" n'est nullement resté réservé à quelques organismes d'Église plutôt "politisés", comme on peut l'entendre affirmer parfois. De nombreux autres s'y sont associés. La solidarité du partage est en effet une valeur-clé de toute éthique économique chrétienne.

Suite de la seconde partie: autres arguments, mêmes organismes

GROUPES D'ORGANISMES 3-4	3) Option "alternative"										4) Option "sociale"									
	G b C E I d d	G s C E I d d	N b R E G d d	D c W F S d 6	D c H N K 7 6	G b Q R S 8 3	F b A L S 8 3	G b U R S 8 1	H b B R S 8 3	N b G B F 8 3	D b K T I 8 4	D b K T I 8 9	D c R H S 8 0	G b W A I d 4	H b V D S 8 4	A c C R B 1	F s F P F 7 9	F s E R F 8 1	F b M P I d 3	D c H N K 8 3
Codes des organismes: - pays - type d'organisme - nom abrégé en trois lettres																				
- date (dd=diverses)																				

VOEUX (mode optatif)

Arguments économiques :																						
E.11 Investir en vue de besoins notoires 27 (arg.0.4)	X	X	X	X	X		X	X	X	-	-	-		X	X	-	-	-	X	X	X	
E.18 Encourager les activités indépendantes 10	-	-	-	-	-		X	-	X	-	-	-		X	-	X	-	-	-	-	X	
Arguments défensifs :																						
D.5 Tous doivent faire des sacrifices 9	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-		-	-	X	-	-	-	-	-	
D.7 Syndicats et patronat en collaboration 14	-	-	-	-	X		-	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-	-	X	
D.8 A travail réduit, salaire non-compensé 12	-	-	-	-	X		-	-	X	-	-	-		-	-	-	-	-	-	-	-	
D.9 Modération des exigences syndicales 5	-	-	-	-	-		X	-	-	X	-	-		-	-	-	-	-	-	-	-	
Arguments alternatifs :																						
A.2 Droit au travail 10	-	X	-	X	X		-	X	-	-	-	-		X	-	X	X	-	X	-	-	
A.3 Des alternatives à la croissance 7 +10 (11 non)	0	0	X	-	X		X	0	0	X	-	X		X	-	-	X	X	0	-	X	
A.4 Laisser la croissance au tiers-monde 22	X	X	X	-	X		-	X	X	X	-	X		X	X	X	X	X	-	X	-	
A.8 Moins de temps au travail: le sabbat 26 (arg.0.10)	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	-		X	X	X	X	-	X	0	-	X
A.9 Valoriser les tâches domestiques et sociales 24	X	X	X	-	X		X	-	X	X	-	X		X	X	X	X	-	-	-	-	X
A.10 Des revenus dissociés de la production 12	X	-	X	X	-		-	-	X	-	X	-		X	-	-	-	-	-	-	X	-
A.11 Humaniser les conditions de travail 26 (arg.0.11)	X	-	X	X	X		X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	-	X	-	-	X
Arguments sociaux :																						
S.3 Sacrifices requis des privilégiés 13	-	-	X	-	X		-	-	-	-	-	-		-	X	X	X	X	X	-	-	X
S.4 Ne pas exploiter la flexibilité 22	X	-	X	X	X		X	X	-	X	X	-		X	X	X	X	-	X	X	-	-
S.7 Participation et partage du pouvoir 24	X	-	X	-	X		X	X	-	X	-	X		X	X	X	X	-	X	-	-	-

GROUPES D'ORGANISMES 3-4	3) Option "alternative"										4) Option "sociale"									
	G b C E I d d	G s C E I d d	N b R E G d d	D c W F S d 6	D c H N K 7 6	G b Q R S 8 3	F b A L S 8 3	G b U R S 8 1	H b B R S 8 3	N b G B F 8 3	D b K T I 8 4	D b K T I 8 9	D c R H S 8 0	G b W A I d 4	H b V D S 8 4	A c C R B 1	F s F P F 7 9	F s E R F 8 1	F b M P I d 3	D c H N K 8 3
Codes des organismes: - pays - type d'organisme - nom abrégé en trois lettres																				
- date (dd=diverses)																				

POLITIQUES (mode revendicatif)

Arguments économiques :																						
E.7 Distribution des emplois existants 31 (arg.0.8)	0	-	X	X	X		X	-	X	X	X	X		X	X	X	X	-	X	-	X	
E.8 Réduction du temps officiel de travail 28 (arg.0.9)	X	X	X	X	X		X	-	X	-	X	X		X	X	-	X	-	X	X	X	
E.9 Politique active du marché du travail 19	X	X	-	X	-		-	-	X	X	-	-		X	-	X	X	-	-	-	-	
E.10 Nouvelles responsabilités d'État 26 (arg.0.5)	X	X	X	X	-		-	X	X	X	-	-		X	X	-	X	-	X	-	X	
E.12 Orienter l'économie vers les besoins 23	X	X	X	X	-		X	X	-	X	-	X		X	X	X	X	-	-	-	-	
E.13 Encourager formation et recyclages 16	X	X	-	X	-		X	-	X	-	-	-		X	X	-	X	-	-	-	-	
E.14 Soutenir les régions menacées 7	-	-	-	-	-		-	-	X	-	-	-		-	X	-	-	-	-	-	-	
E.15 Priorité à l'industrialisation 7 -2!	X	-	-	-	-		-	-	X	-	-	-		-	X	-	X	-	-	-	-	
E.16 Contrôle de l'usage des subventions 3	-	-	-	-	-		-	-	X	-	-	-		-	-	-	-	-	-	-	-	
E.17 Taxe fiscale sur les automatisations 2	-	-	X	-	-		-	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-	-	-	
Arguments défensifs :																						
D.10 Encourager l'initiative privée 5	-	-	-	-	-		-	-	X	-	-	-		-	-	-	-	-	-	-	-	
D.11 Stop aux abus de prestations sociales 6	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-		-	-	X	-	-	-	-	-	
D.12 Stopper heures suppl. et travail illégal 10	-	-	-	X	-		-	-	-	-	-	-		-	X	-	X	-	-	-	-	
D.13 Faciliter les temps partiels 10	-	-	X	X	-		-	-	-	-	-	-		X	-	X	X	-	-	-	-	
Arguments alternatifs :																						
A.13 Volonté politique, persuasion à avoir 19	-	-	-	X	-		-	X	X	X	-	-		X	-	-	X	-	-	-	X	
Arguments sociaux :																						
S.5 Meilleures mesures de politique sociale 22	X	X	X	X	-		-	-	X	-	-	-		X	X	-	X	-	-	-	X	-
S.6 Partager la richesse, financer le social 21	X	-	X	-	-		X	-	-	-	X	-		X	X	X	X	-	X	-	X	X
S.8 Soutenir syndicats et groupes militants 7	X	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-		X	-	X	-	X	-	-	-	

§ 4.

Les types d'organismes et leurs options

Avant d'entrer dans un essai de typologie, rappelons le chemin parcouru. Dans une cinquantaine de documents, nous avons noté la présence ou l'absence d'arguments qui résument en une formule une perception de la réalité sociale, de ses tendances, des valeurs en jeu, des évolutions souhaitées ou revendiquées.

On a pu, au tableau qui précède, noter que la majeure partie des arguments indiqués étaient présents dans la majeure partie des publications comparées. Pour établir des distinctions, il a donc fallu faire apparaître la récurrence ou la non-récurrence d'arguments apparentés en créant des catégories d'arguments. Lorsque plusieurs organismes d'Église se retrouvent à défendre largement la même catégorie d'arguments, il m'a semblé possible de définir leur "option" par le nom donné plus haut à cette catégorie.

Je peux ainsi présenter quatre types d'organismes d'Église, comme on a déjà pu le voir dans le tableau lui-même.

1. LES ORGANISMES A OPTION "ECONOMIQUE"

Voici tout d'abord les organismes qui ont accentué le plus nettement les arguments "économiques" (et parfois d'autres aussi, mentionnés entre parenthèses):

- **la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société** (EiECS85)
(aussi les arguments "alternatifs", avec certains des "défensifs" et des "sociaux");
- **l'Église réformée néerlandaise** (*Hervormde Kerk*, NsNHK80)
(aussi les arguments "alternatifs", avec certains des "défensifs" et des "sociaux");
- **la Conférence épiscopale catholique-romaine de ces mêmes Pays-Bas** (AcCRN85)
(aussi les arguments "alternatifs", avec certains des "défensifs" et des "sociaux");
- **le "Comité Église et Nation" de l'Église d'Ecosse** (GcSCN80–84)
(aussi les arguments "alternatifs" et "défensifs", et certains des "sociaux");
- **la Commission sociale de l'Église de Westphalie** (DcWFS82)
(aussi les arguments "alternatifs" et "sociaux", et certains des "défensifs");
- **le Ministère industriel de l'Église allemande** (DbKDA82–83)
(aussi les arguments "alternatifs" et "sociaux").

Ces six organismes, on le voit, ont cumulé une grande partie des arguments de toutes les catégories, spécialement de la série "alternative". Leur option était autant "alternative" qu'"économique". Le premier d'entre eux a d'ailleurs été présenté d'emblée en Introduction, et ses arguments principaux – ceux de la ligne dominante, largement partagés – ont déjà été énumérés à la fin du § 2 ci-dessus.

Il y a prédominance des arguments dits "économiques", mais d'eux seuls quasiment, dans les publications des organismes suivants:

- le "**Groupe Chômage**" du **Conseil Britannique des Églises** (GbBCC77);
- la **Commission sociale de la Fédération Protestante de France** (FcFPS82)
(avec certains des arguments "défensifs");
- celle de l'**Église Nationale Protestante de Genève** (HcGES78)
(avec certains des arguments "défensifs");
- le **Cercle ecclésiastique de la Ville de Dortmund** en Westphalie (DbDTM82).

Dans l'ensemble, on peut constater que ce groupe, qui ne comporte qu'un seul synode d'Église, est principalement composé de **commissions spécialisées**, qui parlaient un langage analytique et proposaient une vue informée de la situation. Leur approche entrait dans plus ou moins de détails selon les cas. Elle était relativement peu moralisatrice.

2. LES ORGANISMES A OPTION "DEFENSIVE"

Passons au groupe d'organismes où l'on a insisté simultanément sur plusieurs des arguments dits "défensifs". Pour l'essentiel, ces arguments constituent une position minoritaire, comme on l'a constaté, mais souvent défendue par des **organismes représentatifs** des Églises. Il sera intéressant de constater dans quelle mesure les arguments plus offensifs de la tendance dite "sociale" ont bénéficié d'un soutien différent.

Voici donc les organismes de ce groupe:

- le **Synode de l'Église protestante d'Allemagne** (DsEKD82)
(avec certains des arguments "sociaux");
- sa **Commission sociale** (*Kammer für soziale Ordnung*, DcEKS82);
- le **Synode de l'autre Église réformée néerlandaise** (*Gereformeerde Kerken*, NsGKN82+85) et le rapport préparatoire de sa Commission spécialisée (NbGKI81) (avec certains des arguments "alternatifs");
- la **Conférence épiscopale catholique-romaine de France** (AcCRF79+82)
(avec certains des arguments "économiques" et "alternatifs");
- la **Conférence épiscopale catholique-romaine d'Allemagne** (AcCRD82).

On le voit jusqu'ici: les principaux représentants de ce groupe étaient les instances nationales officielles et représentatives de l'Église d'Allemagne et d'une de celles des Pays-Bas, ainsi que des catholiques d'Allemagne et de France.

Trois organismes de réflexion ont développé en outre une approche semblable :

- le "**Collège Industriel**" des **Méthodistes britanniques**, à Luton (GbMLU82);
- le "**Comité des Droits de l'Homme**" du **Conseil des Églises d'Irlande** (GbIRC81)¹
(avec certains des arguments "économiques" et "alternatifs");
- le **Groupe de travail du Conseil Provincial des Églises de Hollande du Sud** (NiPKZ83)²
(avec certains des arguments "alternatifs").

¹ Il est étrange de voir ce document prendre sur les questions sociales une option "défensive", alors qu'il propose par ailleurs en éthique du travail une approche novatrice (voir 3e Partie).

Tous les organismes cités ici se sont retrouvés pour soutenir l'argument D.8, celui de la non-compensation salariale en cas de réduction du temps de travail réglementaire. Vu la dureté des débats publics sur ce point, il s'agissait d'une claire intervention d'Églises en politique. Or, dans ces mêmes organismes d'Église, il existait une forte conviction d'avoir à éviter précisément toute intervention ecclésiastique dans la vie politique, économique et sociale. La contradiction apparaît flagrante.

Même si l'accent principal de leur argumentation portait sur les attitudes requises des individus, on doit constater que ces appels de ces organismes d'Église traduisaient une morale politique et sociale, explicite ou implicite, mais sans véritable fondement théologique:

- la modération des organisations ouvrières;
- leur collaboration avec les organisations patronales;
- le maintien de l'unité de la société;
- l'extension des obligations légales et des sanctions pénales;
- l'éthique du devoir.

Il faudra évaluer la légitimité théologique d'une telle morale conservatrice, avec le même recul critique que celui adopté et exigé vis-à-vis d'idéologies progressistes, facilement suspectées dans les Églises de manquer de bases théologiques et de ne pas offrir une authentique expression de la foi chrétienne.

3. LES ORGANISMES A OPTION "ALTERNATIVE"

Dans ce groupe, nous trouvons des organismes d'Église dont l'argumentation était souvent plus éthique qu'économique (sinon, ils seraient dans le premier groupe). Ils critiquaient moins les instruments de la politique économique que l'idéologie économique dominante.

Ils n'avaient à vrai dire pas tous la même argumentation, certains ne retenant qu'une petite partie des 14 arguments de la catégorie "alternative", d'autres allant jusqu'à en défendre 10 ou même 12. La véritable cohérence de l'argumentation "alternative" peut se lire dans les textes des quatre organismes que voici:

- **le Comité des Affaires Industrielles de l'Église anglicane** (GbCEI79–85)
(argumentation cohérente, avec certains arguments "économiques" et "sociaux");
- **le Synode Général de l'Église anglicane** (GsCEG72–84)
(accent partiel, avec certains arguments "économiques");
- **la Commission sociale du Conseil des Églises des Pays-Bas** (NbRKS80+85)
(argumentation cohérente, avec certains arguments "économiques" et "sociaux");

² Ce document est un cri d'alarme. Il crie: "Il est grand temps de répartir plus équitablement le travail devenu rare" (§ 4). Il est destiné à faire accepter, tant par les employeurs que par les travailleurs, les implications partiellement négatives de la nécessaire réduction du temps de travail. Mais il ne propose nul autre moyen d'action complémentaire en matière de revenus. Son ultime argument s'adresse aux chrétiens, appelés à devenir comme le Christ qui s'est fait "le plus petit pour les plus petits" (§ 7).

- **celle de l'Église de Westphalie** dans sa première analyse, en 1976³ (DcWFS76) (argumentation cohérente, avec certains arguments "économiques").

A ces quatre organismes, il faut ajouter, comme déjà annoncé, les six premiers du groupe à option "économique", qui défendent aussi les arguments "alternatifs" (voir la première rubrique ci-dessus): la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société, l'Église réformée néerlandaise (*Hervormde Kerk*), la Conférence épiscopale des Pays-Bas, le "Comité Église et Nation" de l'Église d'Ecosse, la Commission sociale de l'Église de Westphalie, le Ministère industriel de l'Église allemande.

C'est précisément sur les contributions de ces dix mêmes organismes, provenant de pays déjà avancés en direction d'une société post-industrielle, que Dick Koelega a concentré son enquête internationale (MCKS 1986). Ses conclusions, interprétations et évaluations ont donc été déterminées par ce contexte, où l'on faisait relativement confiance à la politique économique et à sa réorientation possible. Il en est résulté une vision peu conforme aux positions (même critiques) d'organismes d'autres origines, notamment à propos de la notion-clé de "transformation sociale".

L'argumentation "alternative" cohérente est aussi offerte, ajoutons-le, par trois autres organismes encore, les premiers du groupe à option "sociale" (qui seront présentés ci-dessous): ceux de Rhénanie, du Pays de Galles et du Canton de Vaud.

On arrive ainsi à un total de 13 sur les 38 organismes étudiés, soit plus du tiers, représentant un large éventail de pays et de traditions confessionnelles: cette large proportion m'apparaît comme un gage de qualité et de cohérence de la position générale des Églises en Europe.

Énumérons maintenant les organismes ayant au moins partiellement cette option "alternative", sans chercher à en faire une présentation théorique pleinement cohérente:

- **le Conseil de l'Église de Hesse et Nassau** dans son premier texte, en 1976⁴ (DcHnk76) (avec certains des arguments "défensifs");
- **la Commission sociale des Quakers britanniques** (GbQRS83a+b) (avec certains des arguments "sociaux");
- **la "Commission Chômage" des Églises d'Alsace-Lorraine** (FbALS83);
- **celle des Réformés britanniques** (GbURS81) (argumentation cohérente, avec certains arguments "économiques" et "défensifs");
- **les Oeuvres d'entraide suisses-alsaciennes** ("*Brot für Brüder*" – "*Fastenopfer*", HbBBF83) (argumentation cohérente, avec certains arguments "défensifs");
- **le "Service Église et Vie Professionnelle" des Réformés néerlandais** (NbGKI84);
- **le Rassemblement d'Église allemand** de 1979 (*Kirchentag*, DbKTG79).

³ Depuis 1976, cet organisme a évolué vers une position plus "économique", quoique encore "alternative" (DcWFS82, voir ci-dessus).

⁴ Pour sa part, depuis 1976, cette autorité d'Église a évolué vers une position plus "sociale" (DcHnk83, voir ci-dessous).

Se donner pour objectif éthique de modifier profondément une partie du style de vie de la société industrialisée, en manifestant une totale liberté à l'égard de sa course au gain et à la consommation: tel a donc été le projet de ces organismes d'Églises, les plus nombreux, les plus inventifs, les mieux soutenus dans l'ensemble de l'Europe.

Et on peut voir que ce projet n'a pas simplement été proclamé: il a été concrétisé, précisé face à la crise économique et sociale, développé par des propositions particulières et étayé par une interprétation de la situation historique. Son approche cohérente de la réalité a ainsi eu un large écho.

4. LES ORGANISMES A OPTION "SOCIALE"

Qui sont maintenant les organismes d'Église qui ont appuyé les arguments plus offensifs de l'option "sociale"?

Manifestement, on va le voir, ce n'étaient pas seulement ceux d'une frange progressiste marginale des Églises!

Car on va noter la présence de trois synodes ou assemblées représentatives, d'une conférence épiscopale catholique et de deux commissions officielles d'Église:

- **la Commission sociale de l'Église de Rhénanie** (DcRHS80)
(avec les arguments "alternatifs", et certains des "économiques");
- **le Comité des affaires industrielles du Conseil d'Églises du Pays de Galles** (GbWAIdd)
(avec les arguments "alternatifs", et certains des "économiques");
- **le Centre Social Protestant de l'Église réformée du Canton de Vaud** (HbVDS84)
(avec les arguments "alternatifs", et certains des "économiques");
- **la Conférence épiscopale catholique-romaine de Belgique** (AcCRB81)
(avec certains des arguments "alternatifs" et "défensifs").
- **l'Assemblée générale de la Fédération Protestante de France** (FsFPF79+82)
(avec certains des arguments "économiques");
- **le Synode national de l'Église Réformée de France** (FsERF81)
(avec certains des arguments "économiques" et "alternatifs");
- **la Mission Populaire Évangélique et la Mission dans l'Industrie** de la Région Parisienne, qui en est proche (FsMPE85 + FbMRP81, unies sous le code FbMPIdd)
(avec certains des arguments "économiques");
- **le Conseil de l'Église de Hesse et Nassau** (DcHnk83);
- **le Synode de l'Église de Hanovre** (DsHAV85)
(avec certains des arguments "alternatifs").

Les deux derniers organismes cités, deux instances officielles d'Églises allemandes, défendaient une position "sociale" essentiellement dans le domaine de la sécurité sociale sous son aspect financier (indemnisations, soutiens, etc.), mais cela avec une remarquable insistance sur le nécessaire développement de la politique sociale du pays.

Dans ce groupe d'organismes, on remarque le poids des pays latins, avec le protestantisme de France d'une part, solidement représenté au triple échelon de sa Mission

populaire, de son Synode réformé et de son Assemblée, avec l'épiscopat de Belgique d'autre part, et avec le Centre social de notre Église vaudoise. Pour le reste, Rhénanie et Pays de Galles sont des régions particulièrement touchées par la crise des industries lourdes, et cela explique que la réponse de leurs organismes d'Église ne soit pas "défensive" mais "sociale".

La position "défensive", comme on l'a vu, a été celle d'Églises moins touchées – allemandes, néerlandaises – qui s'exprimaient avec tout le poids de leurs instances représentatives. Mais autant les arguments "défensifs" ont pu être soutenus par des organismes de ce niveau, autant les arguments "sociaux" l'ont été, comme on le voit ici, avec non moins de poids, par les organismes représentatifs français (protestants) et belges (catholiques).

On n'imagine pas que leur légitimité théologique puisse être suspectée, comme c'est encore souvent le cas à propos d'arguments de type "social".

Seuls trois organismes de ce groupe ont mentionné l'argument S.8 (pourtant "social") appelant à apporter comme Église **un soutien aux associations de victimes**, syndicats et autres organisations représentatives des groupes sociaux touchés par la crise. L'avis contraire de la Commission œcuménique européenne a même été exprimé catégoriquement:

"Il ne doit pas être question de solidarité de groupe ou de classe." (EiECS85, §4.4)

Les organismes d'Église qui se sont montrés prêts à un tel soutien, dans le rapport de forces de la société, ont été l'Assemblée de la Fédération protestante de France et les quatre ministères industriels d'Allemagne (KDA), de Rhénanie, de la Mission Populaire Évangélique de France et du canton de Vaud (CSP), ainsi que deux commissions spécialisées ayant en général d'autres options que "sociales": l'une de l'Église anglicane, l'autre de l'Église d'Ecosse. Autrement dit, cet argument a reçu l'appui d'un unique organe représentatif d'Église au plan national. Les autres étaient des organismes mandatés certes, mais sans caractère "synodal" (mis à part le statut particulier du *Church and Nation Committee* de l'Assemblée générale de l'Église d'Ecosse). On situe ainsi assez bien les lieux de débat politique au sein des Églises.

Perspectives critiques sur l'intervention des Églises

On pourrait, si l'on entendait mener une étude sociologique qui dépasserait le présent travail, reprendre les quatre groupes présentés ici, en posant à leur sujet deux questions critiques:

1. *Qui ont été les **interlocuteurs** – explicites ou implicites – de ces divers organismes d'Église dans la société?*

On a souvent l'impression que l'argumentation défendue suppose des partenaires spécifiques, qui ne sont pas les mêmes selon que l'on est porte-parole d'un organisme d'action sociale ou de réflexion éthique, de politique ecclésiastique ou de pratique pastorale. Les canaux de distribution des publications restent en principe ceux des Églises, mais les interlocuteurs implicites varient. En effet, on peut tenir pour vraisemblable que le public des Églises aura lui-même, dans la société, été attentif à des propositions d'origines diverses: tantôt plutôt à la voix des théoriciens, tantôt plutôt à celle des pragmatiques, ou plutôt à des novateurs de l'économie, ou plutôt à des défenseurs de solutions juridiques originales. Les Églises parlent dans le champ du débat social.

2. *Ces divers organismes d'Église ont-ils joui d'une **force de conviction**, des ressources morales nécessaires à convaincre les politiciens?*

Car ils ne se contentent sans doute pas de s'adresser au public et n'impriment pas leurs thèses, brochures, résolutions ou communiqués, seulement pour leurs membres. Leur affirmation de principes d'éthique sociale vise en général à modifier et à reconstruire le substrat éthique de la politique que devront mener les autorités de leur pays. Or les Églises des divers pays avaient eu dans certains cas encore un grand poids politique, dans d'autres cas elles ne l'avaient plus. Leur parole était-elle alors différente? Par son contenu sans doute: plus libre et novateur en France, en Hollande ou en Suisse que dans l'Angleterre anglicane ou dans l'Allemagne officielle. Pourtant, l'écho de positions minoritaires mais originales a pu parfois être finalement plus grand que celui de thèses bien pesées proposées par des commissions d'Églises établies. Inversement, ces dernières ont souvent, par leurs ressources en argent et en personnel, une meilleure capacité de dialogue avec des institutions économiques capables de réaliser des innovations sociales ou même des "alternatives" techniques.

* * * * *

A travers le tableau des principaux arguments soutenus par les divers organismes d'Église, nous avons recueilli une information de base sur l'intervention des Églises dans la crise des années 1975–1985.

Nous allons pouvoir repartir de là, dans chacune des parties thématiques qui suivent, pour approfondir notre compréhension et notre évaluation critique des réflexions proposées. Nous aborderons ainsi successivement:

- la lecture des tendances de l'histoire sociale et la proposition de réponses à la crise économique (en 2^e Partie);
- la réflexion sur l'éthique du travail, sur sa place dans la vie et sur les conditions de l'emploi professionnel (en 3^e Partie);
- et l'influence souhaitée par les organismes d'Église dans les conflits de pouvoir (en 4^e Partie).

Nous concluons par une synthèse incluant les positions de certaines Églises d'Europe publiées à la fin des années 1990.

2^e Partie

REPENDRE A LA CRISE ECONOMIQUE

§ 1.

Un défi à relever, une parole à dire

Notre premier approfondissement sera consacré à la lecture de la crise économique, à son interprétation, puis aux mesures proposées pour y faire face. Nous allons examiner ce qui a été dit de la crise comme "défi" (§ 1) et comme "chance" (§ 2), puis comment ont été décrites les lignes de forces, l'évolution actuelle de la société (modalité descriptive du discours, aux §§ 3 et 4), et ensuite seulement par quels moyens les publications étudiées ont souhaité faire apparaître une solution à la crise: valeurs défendues (§ 5), vœux à réaliser (§ 6), revendications politiques (§ 7). Je terminerai par ma propre évaluation théologique et éthique de l'ensemble (§ 8).

Les documents que nous examinons ont été inspirés par le souci de poser sur la vie économique un regard critique inspiré de l'Évangile, en même temps que d'offrir des critères éthiques destinés à la structurer autrement. Même si la "compétence" particulière d'une parole d'Église concerne en premier lieu l'éthique, les valeurs et visions de l'humain et du monde, elle joue sa validité dans sa confrontation sérieuse avec la réalité de la vie économique. Inversement, lorsqu'un organisme d'Église propose sa lecture de la réalité, comment imaginer qu'il puisse, autrement que quiconque, se passer de jugements de valeurs, de points de vue et de positions idéologiques, qui tous méritent examen et critique. Mais sa lecture de l'histoire sociale justifiera aussi – puisqu'il s'agit d'une parole d'Église – un examen théologique: la perspective proprement théologique est-elle mise en jeu? et quels sont les enjeux soulevés, avec quel succès, quelles illusions aussi? Je m'attacherai à faire apparaître progressivement ce qui est en jeu à mes propres yeux lorsque la théologie parle de l'économie. J'en ai dit les grandes lignes en introduction: une prise de position historique face à l'évolution présente.

Curieusement, les représentants d'Églises qui interviennent dans le débat sur la crise économique sont loin de toujours admettre que leur parole en matière économique mette effectivement en jeu leur vision de l'histoire, celle de la théologie, celle du Royaume de Dieu qui vient, celle du Seigneur de l'histoire. Désirant peut-être garder à la théologie sa pureté, ils sont nombreux à vouloir se dispenser d'inscrire sa vision eschatologique de l'histoire dans leur vision socio-économique de l'actualité. Peut-on pourtant conduire en parallèle deux visions sur le temps que l'on est en train de vivre?

Il y a confrontation, aussi, entre les protagonistes du débat éthique et les analystes de l'économie au sujet de **l'histoire sociale**. Ces derniers ne reconnaissent pas facilement, eux non plus, que l'économie baigne dans l'histoire sociale, comme toute science humaine, et qu'elle ne mène pas ses analyses en dehors de son évolution. Cette histoire sociale, la science économique tente certes de la maîtriser par ses propres moyens, mais elle en est imprégnée dans son vocabulaire, dans ses présupposés, dans sa rationalité même. Le débat entre théologie et économie n'est qu'une partie de ce débat, qui est finalement une question interne à la science économique (si elle accepte l'autocritique et les questions éthiques), débat entre elle-même et l'historicité de son objet.

En intervenant en éthique économique, davantage qu'en tout autre domaine de l'éthique, la parole des Églises se heurte à une difficulté particulière pour elle: elle entre dans un lieu de débats et de fluctuations, et non dans un champ bien ordonné où ne se présenteraient que des variations d'opinions. **L'ordre économique n'est pas un ordre:** preuve en soient les changements de méthodes et de mécanismes survenus en deux générations, tant dans la gestion et l'organisation de la production en entreprise que dans la gestion politique des structures et de la monnaie. Ce qui doit retenir notre attention ici, c'est la multiplicité des partenaires en présence: patrons, employés, associations d'usagers, autorités locales, gestionnaires financiers, mouvements critiques, novateurs, groupes d'intérêts... Les représentants des Églises, personnes ou groupes, contribuant à l'éthique de l'économie ont, suivant les cas, non seulement l'obligation d'écouter plus particulièrement les uns ou les autres de ces partenaires, mais souvent aussi le besoin de procéder à un arbitrage et à un bilan de leurs divers points de vue.

Une parole sur la crise consiste d'abord à poser les **questions historiques** élémentaires: où allons-nous? qu'est-ce qui nous arrive? et que pouvons-nous faire? Prendre la parole pour éclairer et orienter le moment présent, au cœur d'une évolution incertaine, c'est un geste qui a une portée historique. Quel que soit le point de départ d'une telle parole, elle apporte une contribution à cette évolution: son intervention va peser peu ou prou sur la "destinée" de la société. Et on s'en justifie précisément en manifestant – de façon claire ou tacite – des **"enjeux historiques"** dont la teneur est une "vérité ultime" du monde: les chrétiens les comparent à ce qu'ils savent de la plénitude finale, eschatologique.

Que les Églises aient la charge d'une Parole touchant aux questions fondamentales de l'histoire humaine ne devrait échapper à personne, bien qu'elles aient eu tendance au cours des derniers siècles à n'y répondre que lors d'événements de la vie de l'individu. Lors d'événements concernant la vie historique d'une société, elles ont la même Parole à prononcer, et elles ne manquent pas d'en éprouver à la fois la difficulté constante et l'effet libérateur. Une Église qui s'exprime au nom de l'Évangile de Jésus-Christ doit discuter et mettre en question les enjeux historiques ultimes défendus autour d'elle, afin de poser clairement la question de leur rapport à l'Évangile. Elle doit le faire même et surtout quand il s'agit d'enjeux économiques pris pour ultimes dans l'histoire présente. C'est ce qui arrive lorsque l'on affirme que, dans une situation donnée, quelque chose est en jeu, et que l'on pousse l'auditeur ou le lecteur à se sentir placé devant un défi.

L'actualité comme défi

Dans de nombreux documents d'Églises, la gravité de la crise et du chômage est exprimée par l'une des formules suivantes: c'est un **"défi"**, c'est une **"urgence"**, et "le temps est venu" de porter sa pensée ou son action sur des voies nouvelles.

Les Églises rendent raison de la nécessité où elles se sont trouvées de prendre la parole devant la crise en s'y déclarant contraintes par un "défi" historique à relever, par la perception d'une "chance" à saisir, parée de toutes les caractéristiques d'un "avènement" eschatologique. Le choix de telles formules n'est pas dû au hasard de la plume. A plusieurs reprises, on les retrouve dans un titre, dans une thèse, une conclusion ou un résumé.

- "Le chômage, défi aux Églises" (Gremmels/Segbers, 1979; de même DbHNS75b, DcHnk76, DsLIP82, NiDIS83, plus récemment les thèses de la Diaconie suisse, etc.).
- "Il est maintenant temps d'agir" ("*Church Action with the Unemployed*", dépliant de lancement de l'action, févr. 1982).
- "Le chômage, conflit ou défi?" (GbMLU82), "Chômage-Défi" (HbVDS83), etc.

Nul doute que, dans ces mots-là, une vision historique de l'actualité sociale s'exprime. Elle se reflète aussi dans le premier argument largement partagé par les organismes d'Église qui ont pris la parole vers 1980, celui dans lequel ils résumaient la tendance la plus marquante de l'économie occidentale, voire mondiale:

E.1 (0.1) L'économie passe présentement par **un changement profond et grave**, par une transition vers des techniques de production différentes qui ne requerront **plus jamais le plein emploi** vécu jusqu'ici.
(Tendance "économique") (26 sur 38)

Toute la première partie du document issu du grand Rassemblement Oecuménique "*Paix et Justice*" de 1989 à Bâle avait pour titre: "*Les défis à relever*" et décrivait "une crise menaçante" qui risquait de devenir "une véritable catastrophe" à l'échelon mondial dans les domaines sociaux, politiques, écologiques.

Le rapport du Comité écossais concernant la crise de l'emploi a fort bien explicité la question:

"La question la plus importante peut-être que les gens posent à propos du chômage, celle sur laquelle nous allons terminer, concerne l'avenir: Que va-t-il arriver dans les années qui viennent? Nous avons déjà indiqué que nous n'envisagions pas un retour au plein emploi comme option praticable pour un avenir prévisible. Il nous semble par conséquent que, pour l'Église, le temps est mûr (si ce n'est même dépassé en fait) de procéder à un réexamen radical de la conception chrétienne du travail, pour présenter à la nation une vision de la manière dont hommes et femmes pourront trouver une valeur réelle et stable pour eux-mêmes et rendre à leur société des services réels, stables et appréciés (...). Car si l'Église ne le fait pas bientôt, nous pouvons être certains que le vide laissé par l'effondrement du travail et par la disparition de l'argent et des symboles financiers du statut social se trouvera bien vite rempli par d'autres idéologies et par des symboles sociaux de rechange; et notre condition sociale pourra se retrouver pire qu'elle n'est maintenant." (GcSCN82a, p.99s.)¹

A cette voix écossaise, joignons un second exemple, de notre propre pays cette fois. On constatera que cette seconde citation relevait un défi à la solidarité, alors que la première (sans nier le besoin de solidarité) percevait une nécessité de réviser nos conceptions et de repenser notre éthique. Ces deux types de défis, qui se retrouvent souvent ailleurs, correspondent l'un à l'option "alternative", l'autre à l'option "sociale"; mais cette différence n'est pas déterminante pour ce qui nous préoccupe ici.

"Les situations difficiles ont toujours représenté, pour tous les mouvements à la recherche d'une vie meilleure et plus égalitaire, à la fois une chance et un risque. Face à ce nouveau défi, de quel côté allons-nous nous situer? Exigerons-nous une solidarité engagée, partagée, ou nous contenterons-nous d'un simple protectionnisme?" (HbVDS75, p.23, derniers mots)

Ces mots introduisent déjà la seconde formule que nous examinerons plus bas, la "chance" qui donne au "défi" sa perspective de réussite. Ils introduisent aussi l'ambivalence de cette actualité économique ou historique, thème à reprendre également. Mais restons-en pour

¹ De même: GbMET77, p.42s. (citation du "*Choc du futur*" d'A. Toffler!); GbMLU82, §V.0; GbIRC81, §VII.4, p.18; GbCEI84, §8.22; GbCEI85, §4.8ss., 5.9s.; GbCES85, p.11; GbWAI82 I, p.1; GcSCN82a, p.98ss.; GcSCN84, p.140; NbrKS85, p.22, conclusion; NsNHK80, p.24; DcHnk76, pp.10,13; DsSHO76, annexe; DbWBS77; DcEKS78, §64; DcRHS80, pp.40,62s; DcWFS76, p.1,3 (première phrase: "Le chômage va rester un défi jusqu'au milieu des années 1980, indépendamment des améliorations à court terme de la situation de l'emploi..."); DcWFS82, p.26; DsWFL76+80+81+83; DsEKD82, §1.c (+ conclusion citée dans le texte); DbKDA82, §4; DcHnk83, §I.1,3 ("Ce serait fatal si..."); DbOKG84, p.28; DsHAV85, §II; GpQRS73, p.30,42; HcGES78, p.8.; HbZHD85, intr.

l'instant à la perception de la crise comme lieu d'un défi, et découvrons-en un troisième exemple, dont la conclusion sera cette fois typiquement "défensive":

"Les problèmes qui se poseront dans le monde du travail au cours des prochaines années constitueront pour tous un rude test (*Bewährungsprobe*). Il n'y aura de succès que si l'esprit de clocher et la tactique des groupes d'intérêts sont surmontés et si tous portent en commun la responsabilité de l'ensemble." (DsEKD82, dernières phrases)

La réalité des problèmes semble moins évidente à la Commission sociale allemande: à ses yeux, des mesures plus incisives ("*weiterreichend und einschneidend*") ne deviendront nécessaires que "*dans l'hypothèse (!) où*" la croissance normale ne résoudrait pas le problème (le point d'exclamation est dans le texte, DcEKS82, §130ss.).

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. La conviction qui supporte la formule du "défi" reflète une perception de la réalité vécue, exprimée de telle façon que le lecteur ou l'auditeur puisse la comprendre par sa propre expérience. Mais elle exige en même temps de lui de sortir de sa propre expérience, pour **laisser changer sa pratique ou ses idées**. Le discours du défi ne requiert pas la foi (ni d'ailleurs aucune autre ressource idéologique) mais sollicite néanmoins une forme de "sursaut intérieur" qui s'y apparente pratiquement et psychologiquement.

2. L'étymologie le confirme d'ailleurs, puisque celui qui recevait un défi avait en face de lui un adversaire qui, en le dé-fiant, rompait son lien de fidélité et sortait de la bonne foi. Les problèmes de l'actualité économique sont donc perçus comme s'ils émanaient d'un **adversaire** qui voudrait renverser des liens de fidélité et des positions acquises, et à qui il s'agirait de tenir tête. Restera à voir comment.

De qui vient le défi?

Les documents sont nombreux à dire que les difficultés présentes "ne sont pas une fatalité"². C'est d'ailleurs le regard que bien des organismes d'Église invitaient à avoir:

E.4 Il faut **dire la vérité** de la situation présente, la reconnaître et l'affronter, et **ne pas y voir une fatalité** redoutable.
(Valeur "économique") (20 sur 38)

Prendre la crise pour un coup du sort, c'est trahir la vérité. Ainsi s'ouvrait aussi le chapitre III du petit livre de l'économiste catholique français Hugues Puel ("*En finir avec le chômage*", 1979):

"Le chômage est-il fatal? Est-il pour notre société la figure du destin et de la nécessité? On voudrait nous le faire croire." (p. 69)

A un destin qui serait fatal, comment tiendrait-on tête, en effet? Si en revanche le défi n'est pas fatalité, il peut être relevé. On nous précisait en Rhénanie qu'il n'y avait "ni lieu ni motif de susciter un climat de crise"... Et pourtant on ne cessait de dire qu'il y avait crise et

² EiECS85, §5.1 (néanmoins un "mal aveugle!"); DsEKD82, §2.a; FsERF81, p.122 ("Dans le chômage, tout n'est pas hasard, tout n'est pas fatal"); FcFPS82, p.1,4,6 (cite le précédent); FbFPS71, §5.4; GbCEU85, §3.16; HbVDS77, p.7.

que les "années maigres" allaient succéder aux "années grasses de développement de la prospérité allemande" (DcRHS80, §II.3, p.33).

Alors, de qui vient-il donc, ce défi non fatal? On continue de n'en rien dire: serait-ce... du destin?! De qui d'autre, sinon? Le sujet implicite du défi, l'adversaire, n'est jamais présenté autrement que **comme le destin**, dont on s'empresse de déclarer que ce n'en est pas un, tout en le qualifiant de "spectre". Ainsi commençait le document œcuménique suisse:

"Le chômage est le nouveau spectre qui rôde depuis quelques temps même chez nous en Suisse. (...) Le chômage, on le sait, n'est pas un destin, un fléau naturel, mais tient à la façon dont une société gère son travail." (HiBBF83)

"Une société": aucun autre "sujet" n'est nommé. Certes, on nous disait aussi en Allemagne que le chômage, n'étant pas "un phénomène naturel", était "quelque chose pour quoi des humains sont responsables" (DcEKS82, §45). Mais rien n'indiquait si cette responsabilité était causale, désignant des personnes ou des groupes comme "responsables", ou s'il s'agissait de la responsabilité morale d'apporter des solutions.

Et d'ailleurs qui seraient ces responsables? La question était posée également par Dejung et al. (in "*Die Mitarbeit*", 1984, p.39s.). L'étude de la Commission sociale allemande a poussé en effet le paradoxe jusqu'à déclarer que le chômage "ne peut pas être accepté simplement comme un fait du destin" ni comme "un phénomène naturel" (DsEKD82, §45), tout en le décrivant plus loin comme "un destin (!) social, une situation d'existence" (DcEKS82, §50, point d'exclamation dans le texte). Le prof. S. Katterle, économiste membre du conseil de l'Institut de l'Église allemande, qui a développé une critique détaillée de l'étude de la Commission sociale allemande, a constaté que la crise et le chômage y étaient "à plusieurs reprises perçus comme s'ils étaient produits par un automatisme impénétrable et incontrôlable" (*undurchschaubare und unbeeinflussbare Eigengesetzlichkeit*):

"Cette attitude fataliste, apparemment répandue, ne tient pas compte du fait que le chômage n'est pas uniformément réparti parmi les membres de la société. Ce sont en réalité des stratégies de sélection du personnel de la part des entreprises qui excluent durablement du système de l'emploi certaines catégories, jugées de moindre efficacité ou censées manquer de disponibilité à l'effort." (in "*SWI-Studienhefte*" N°4, 1984, p.83)

Le prof. Th. Strohm, président de la dite Commission, estimait que de telles critiques devaient effectivement être écoutées – davantage que celles qui lui venaient du Ministère industriel KDA (ibid., p.30s.). La critique éthique de "l'automatisme" ou de "l'autonomie" des lois de l'économie est d'ailleurs en effet une des questions essentielles de toute éthique économique (voir par ex. Rich, 1984, p.81). On s'aperçoit ici qu'elle est liée à la question du "sujet" de l'histoire sociale.

Même le KDA, d'ailleurs, estimait que c'était finalement "la pression des circonstances" qui, en empêchant le plein emploi et en suscitant "une crise de la justice sociale dans cette société", allait imposer "par elle-même de plus en plus la nécessité de repenser à des formes nouvelles de répartition pour atteindre à une justice sociale relative" (DbKDA82, concl. du §4). Ailleurs dans le même document, le sujet du défi était symbolisé par un phénomène qui progressait et s'imposait: "**l'avance du microprocesseur**", qui "s'opère sans tambour ni trompette" (DbKDA82, §3).

Le progrès informatique a eu un caractère **historique** au sens le plus fort du terme: on a ressenti qu'il venait déterminer notre histoire présente comme une donnée ultime ou eschatologique pourrait le faire. Certains sont allés jusqu'à prophétiser en son nom comme à l'avènement d'un roi ou du Messie. C'est "l'avènement du *chip*", comme l'écrivaient les

journaux et comme le redisait l'une des brochures de la Mission industrielle de Cleveland (GiTIM84, "*Work? You must be joking!*", p.6).

Aux premières phrases du document anglican consacré à la microélectronique, on peut constater mot après mot le glissement de la perception de l'histoire si l'on prend garde aux temps et aux modes des verbes, y compris l'optatif:

"L'Église chrétienne est préoccupée par les vérités intemporelles qui ne changent pas, et dont les hommes vivent. Elle est également préoccupée par les tâches et difficultés du moment qu'ont à affronter les êtres humains. La lumière des premières devrait être amenée à éclairer ces dernières (...) spécialement en cette période où le changement technologique est en train de changer radicalement le caractère traditionnel du travail et où des personnes en nombre croissant sont renvoyées hors du processus du travail. (...) Le '*chip* de silicone' est devenu le symbole de cette menace, malgré toutes les promesses dont il est aussi porteur." (GbCEI79, intr.)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Est-ce une critique prophétique? Assurément, la technique évolue, et il se passe quelque chose d'important dans cette évolution actuelle. Mais appartient-il à une parole d'Église d'emboucher la trompette du Grand Chambardement sans lui donner un contenu proprement **évangélique**? Une parole d'Église peut-elle présenter les "défis" qui qualifient historiquement notre situation actuelle sans les relier au seul véritable Avènement messianique dont les chrétiens sont témoins et porte-parole?

2. L'argument du défi a assurément une **portée critique**: il dit que la situation oblige à un regard nouveau, plus aigu. Et en effet une parole d'Église doit dénoncer aveuglements et négligences face aux effets de la crise et appeler à des réponses. Mais il importe de bien peser les modalités de telles paroles. Car si des concepts prophétiques viennent remplacer l'analyse des conditions effectives des changements, cela mérite vérification théologique (autant que le cas inverse, d'ailleurs). En fait, donc, la formule du "défi" – aussi prophétique et critique soit-elle – manque encore, à elle seule, de portée critique: elle laisse beaucoup de choses dans l'ombre.

3. D'abord, comme on vient de le voir, la nomination de **l'adversaire** est esquivée. Personne ne prétend que le microprocesseur soit l'adversaire qui nous adresse effectivement défi; mais personne ne nomme un autre sujet face auquel on aurait à relever le gant. Peut-on agir valablement dans le vague?

4. Ensuite, la capacité de ceux à qui le défi s'adresse est présupposée: ce sont des hommes forts, avec leurs ressources et leurs initiatives, que l'on peut provoquer en défi et à qui l'on peut surtout, comme c'est ici le cas, indiquer l'existence d'un défi à relever venant d'ailleurs. Or l'une des découvertes élémentaires de la foi chrétienne est celle de **la fragilité** des plus forts, de l'inutilité des meilleures ressources. Et il ne semble pas que l'éthique économique doive ignorer cette découverte.

5. En troisième lieu, la formule du "défi" laisse dans l'ombre et l'incertitude **l'avenir** même qu'il s'agit de préparer. C'est la raison pour

laquelle elle se double souvent – comme dans le texte que nous venons de citer – de l'expression d'une promesse. Nous y prêterons l'oreille plus loin.

6. Outre ce triple flou sur le passé, le présent et l'avenir, il faut encore remarquer le flou relatif aux **destinataires de l'interpellation**. Ce n'est pas toujours le cas: certains documents ont dit explicitement que le défi s'adressait par exemple à l'Église (DcHnk83, §I.5, par ex.), ou à l'État social (DcRHS80, §III.4; DsWFL83, p.9; DpWFS85, p.1,19ss.), ou à "tous les décideurs" jusqu'au niveau des entreprises et des administrations (DsSHO, annexe §2), ou aux responsables politiques et spécialement à ceux des Communautés Européennes (EiECS85, §5.1). Dans ce dernier cas, il leur était demandé d'adopter un juste comportement face au défi:

- on leur disait qu'ils n'avaient "pas le droit de détruire l'espérance des gens";
- puis on les appelait à "tenir bon face au sentiment de fatalisme et de démobilisation";
- et on ajoutait qu'il leur incombait en fait "d'arriver à une mobilisation de l'opinion publique".

7. En fait, cette formulation prophétique des défis du temps présent vise finalement – puisque le destinataire reste implicite – **l'opinion publique élargie**. Mais la qualité d'une "mobilisation" de l'opinion demeure inévitablement cachée si l'on ne développe pas explicitement sa possibilité, ses modalités et ses perspectives en fonction des rapports de forces dans la société, y compris de la position même de l'Église dans ce cadre. Et il n'est guère plus facile de mobiliser seulement les "responsables", comme s'ils étaient extérieurs aux structures sociales actuellement dominantes.

8. Quant à son objet, l'annonce d'un "défi" exprime davantage que ce qu'elle semble exprimer. Elle se présente comme descriptive, constatative, référée aux faits dont elle rend compte. Mais en **déclarant la présence d'un défi** et en lançant un appel à ses destinataires, elle ajoute à la situation un fait supplémentaire, une dynamique potentielle: c'est donc une parole de type **performatif** (Austin, 1970). Or la question inhérente à toute parole performative est celle de **l'autorité** de ceux qui parlent. Pour que la situation de défi soit effectivement créée, il faut que les destinataires aient des raisons de se trouver en position d'écoute vis-à-vis des auteurs. Les publications d'Églises, indépendamment de leurs degrés très divers d'autorité ecclésiale, indiquent – par rapport à ceux qui les écoutent ou les lisent – une autorité implicite de l'Église, autre que son ancienne autorité morale dépassée dans la réalité sociale actuelle. Cette autorité implicite est davantage sociologique que théologique ou ecclésiologique: contestera-t-on cette annonce d'un défi?

Voici un exemple de cet appel à la société, dans les termes du Centre social protestant de Lausanne:

"Chômage - défi

Défi à l'homme ou à la femme dont la vie économique et sociale est agressée par la perte de l'emploi, tentation de baisser la tête, de se culpabiliser.

Défi aux chrétiens lorsque s'imposent les 'lois de l'économie': comment lutter contre le fatalisme?

Défi aux Églises: que peuvent-elles faire après s'être retirées si longtemps des problèmes de la société et alors que tout arrive en même temps?

Défi à la Société qui tend à minimiser le fait, cherche des boucs-émissaires (étrangers, réfugiés, 'mauvais' travailleurs, etc.), mais continue à prôner pour seules valeurs travail et consommation. Comment trouver de nouvelles voies?

Défi à tout Centre social, impuissant à forger des solutions globales, forcé d'accompagner le désarroi, le découragement, et de témoigner.

L'Évangile est pourtant là pour le pousser à inventer, mettre en commun, lutter encore, afin de rester ou redevenir sans cesse 'protestant.'" (HbVDS83, éditorial)

Impossible de se taire

Une autre formule fréquente dont il vaut la peine de tenter l'interprétation est celle qui manifeste la nécessité dans laquelle les organismes d'Église se sont trouvés de prendre la parole. La souffrance des victimes du chômage, le "défi" à l'humanité que la crise représentait par sa profondeur, sa durée et son extension, ont souvent conduit les auteurs à proclamer: "*nous ne saurions l'admettre*", "*nous ne pouvons nous taire*" – ouvrant de la sorte devant la fatalité apparente des événements un espace de parole où ils sont les sujets ("nous"), mais... sans rien y dire d'abord!

"Nous ne saurions admettre que les victimes du chômage soient laissées seules..." (DiEKB85a, §2)

"Nous ne pouvons nous résigner à ce qu'aucun d'entre eux soit réduit à..." (FcFPF85, début)

"Nous n'avons pas le droit de nous accommoder du chômage." ("*wir dürfen uns nicht abfinden*", DbHNS75a, §4; DsKuw76, p.411; DsWFL80+81;

"En tout cas, Jésus, lui, ne s'accommode pas!" (DpKDA82 III, p.10)

"Le Seigneur ne reste pas muet sur la situation des hommes victimes de l'injustice. (...) Le silence ne retombera pas au lendemain du synode sur ce sujet difficile." (FsERF81, p.136s.)

"L'Église ne saurait se taire ni rester inactive quand des êtres humains (...) souffrent corporellement et psychiquement." (DsEKD86, début; cf. DsSHO76, §II et annexe; AcCRN85, §1)

"Pour une société qui se veut un État de droit social, il doit être insupportable de voir..." (DcRHS80, p.63)

Dire qu'on ne se taira pas, est-ce déjà dire quoi que ce soit? Est-ce même réellement annoncer qu'on se prépare à dire quelque chose? Dire qu'on ne se taira pas, en outre, c'est faire comme si l'interlocuteur ignorait que l'on a précisément choisi de parler! C'est supposer qu'il aurait préféré notre silence, et c'est laisser entendre qu'on aurait soi-même préféré pouvoir continuer à se taire! La parole prononcée commence donc par manifester sa propre incertitude, sa propre tentation à se résigner au silence. Serait-elle feinte?

La prise de parole est autrement plus nette dans la brochure de la campagne britannique contre la pauvreté, qui commençait par un titre eschatologique et prophétique: "*La production de la pauvreté: l'heure du jugement*", et précisait:

"On **ne peut pas** le nier: **c'est** la tâche des Églises de défendre les vulnérables, ceux qui sont pris dans les remous de ces changements. Cette conviction découle à la fois de l'Évangile chrétien et de l'expérience pastorale des Églises locales." (GbCAP00, p.1)

Le livre suédois sur l'économie et le travail de 1977, avant d'énumérer prophétiquement **une série de menaces et de manques** (chap.1, 2 et 6), a commencé par mettre en évidence le nom du Christ Jésus, selon le Nouveau Testament, comme Libérateur face aux puissances du mal:

"Les humains ne sont pas irrémédiablement livrés aux puissances qui leur font manquer le but de leur travail terrestre. Cela est particulièrement clair dans la perspective du Nouveau

Testament. Il y a en Christ, pour les humains, une force de résistance efficace aux puissances destructrices." (p.23)

Le premier chapitre se concluait sur la plus typique des alternatives évangéliques: c'est **ou Dieu ou Mammon**, dieu de l'Argent. Et le jugement porté auparavant sur notre économie en énumérait plusieurs défauts caractéristiques:

"Il est nécessaire de contribuer à la libération des humains de l'emprise de Mammon également en travaillant à une organisation sociale qui cède moins que l'actuelle aux intentions les plus profondes de cette puissance." (p.26)

"Quand une organisation économique, a) présuppose absolument un haut degré de consommation privée, b) développe constamment la production et la publicité de nouveaux biens de consommation chaque fois plus attractifs, c) et fait dépendre la faculté de consommer du degré de capacité financière privée, un tel système tend de toutes ses forces à éloigner les gens du style de vie qui serait véritablement humain selon Jésus." (SbKCS77, p.25)

Si la résistance du Christ avait été d'un autre monde ou d'une nature purement spirituelle, l'opposition des puissances serait peut-être tolérée. Mais sa résistance a précisément fait face aux puissances, dont le défi s'adresse à Dieu même. Leur défi est "péché", et il est interdit de le tolérer.

Cette position critique n'était pas une attitude de chrétiens "progressistes" seulement. Plusieurs documents d'Églises que j'ai qualifiés de "défensifs" s'exprimaient de la même manière:

"Comme humain, comme croyant en tout cas, on est réellement heurté par ce qui se passe: cela ne peut pas, ne doit pas aller ainsi. Ce n'est pas le péché des économistes, c'est celui de **notre** économie. Et devant le péché, il n'est pas question de baisser les bras; il faut se battre. La chose est claire dans la Bible." (NbGKI81, p.13, cf.15)

"Pour les chrétiens, le gaspillage de ressources humaines auquel conduit la situation actuelle est contraire à la volonté de Dieu et donc coupable de péché." (GbMLU82, §I.4.e, p.6)

"Quand des gens prêts à travailler ne trouvent pas d'emploi payé, cela représente un grave problème politique et social. (...) Il incombe donc tout particulièrement aux chrétiens et à l'Église de se préoccuper du problème..." (DsHAV85, §II)

"L'Assemblée générale de la F.P.F. s'inquiète (...), souligne l'importance de ce débat national..." (FsFPF79b)

"Il faudra alors se demander: que faut-il faire...?" (FbMRP80b, p.3)

L'opposition au péché social est la face négative de toute intervention "prophétique": l'irrépressible "parole de jugement" (SbKCS82, p.9; cf. le thème de la "conversion" dans FbALS83, p.93ss.). On a ainsi pu écrire qu'en favorisant un "déséquilibre entre puissants et impuissants", la rationalité technique se rendait coupable de péché, "en opposition totale avec l'avenir du Royaume de Dieu" (rapport de conférence EiERE81, p.151). De même, dans sa contribution à la brochure anglicane sur le travail, Mostyn Davies proposait une critique du monétarisme appliqué par le gouvernement britannique et finissait en rappelant l'antique divinité attaquée par Jésus, Mammon, "*une divinité trop volage pour qu'on s'y fie*" ("*a fickle god to rely upon*", GbCEI85, §3.38s.). Et lorsque l'évolution économique actuelle a été jugée "tyrannique", comme dans l'Appel de Villemétrie, la parole d'Église s'est faite appel incoercible à la liberté, sur le ton prophétique du "jugement":

"Nous refusons de capituler devant cette tyrannie!" (FbVIL82, p.14)

Cette tyrannie est due, selon les auteurs, aux "décisions secrètes des firmes transnationales" qui asservissent la vie sociale du monde entier par leurs choix déterminants à long-terme. Mais de telles puissances n'ont précisément pas le dernier mot de l'histoire.

La parole de jugement contre la "tyrannie" sociale se trouvait déjà en 1965 dans la brochure-programme du Ministère industriel genevois, sous le titre "*Économie de profit ou économie de service*": son responsable, le pasteur G. Maret, y critiquait les processus égoïstes de recherche du profit (profit privé dans le capitalisme, profit collectif dans une économie d'État) qu'il voyait liés "à la nature des choses et à la dénaturation de l'homme".

"Ces processus font de l'homme un objet, sans cesse attaqué dans sa propre substance par l'outil qu'il a mis en œuvre. En voulant se libérer individuellement ou collectivement par son économie, il a créé l'outil de sa tyrannie individuelle et collective. (...)

C'est dans la perspective, non pas de l'affaire à conclure, mais d'une communauté à pourvoir des biens nécessaires, que l'économie devient celle d'un service authentique. L'homme met alors en œuvre un outil apte à libérer son frère d'un besoin, ce qui le libère lui-même." (HbGEI65, §III)

Cette tradition d'éthique critique a déjà une certaine histoire, résumée par exemple par le groupe de travail de l'Archevêque de Canterbury dans le livre "*Faith in the City*" (GbCEU85, §3.11–18). Plusieurs Églises n'ont pas craint d'être accusées de moralisme en opposant le "**commandement**" et sa "**violation**". Les autorités des Églises protestantes et catholiques allemandes ont usé de ces mots plusieurs fois dans leur déclaration commune de 1985 (*Gebot et Verstoss*, DiEKB85a), mais beaucoup moins dans celle de 1997.

On est loin des discours d'Église qui cherchent à dénicher le péché ou l'échec humain dans les moindres recoins d'une existence tranquille. Il s'agit ici de tyrannies ressenties, de violations perçues, d'échecs patents. Bien sûr, une parole d'Église ne peut que les repérer en leur apportant la réponse positive de l'Évangile, mais sans que ce soit pour elle une manière de justifier son existence ou son pouvoir par une démagogie facile.

Il est vrai qu'il existe dans les discours d'Églises cette tournure classique dépeignant la situation humaine comme inextricable et permettant ensuite une apologétique assez simpliste, tournure que le sociologue Ossipow a appelée "problématisation" lorsqu'il la repérait dans son étude des documents catholiques-romains. Cette tournure sert de noyau stratégique – car le discours a aussi sa stratégie – au cœur du discours complexe de l'Église:

"Le principe général de la problématisation est de prouver que l'Église se devait d'intervenir dans le débat idéologique qui secoue la société pour dénouer une situation autrement insoluble, pour sauver les âmes et la paix civile, pour transformer l'incertitude en connaissance certaine. Le premier pas de la problématisation consiste donc à établir les apories de l'objet du discours. (...) L'Église retourne la situation à son profit en déclarant que cette tragique situation la contraint à parler à son tour." (W. Ossipow, 1979, p.104ss.)

La différence entre discours catholiques-romains et paroles protestantes tient, je crois, en ceci que cette "connaissance certaine" (qu'Ossipow appelle "normative-résolutoire") est remplacée chez les protestants par la capacité de "**ne pas se résigner**" au tragique. Les discours étudiés ici disent que la crise, même grave, n'a pas le dernier mot.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Par comparaison avec la tournure de "problématisation" décrite par Ossipow, les paroles de jugement citées ici et clamant "l'inadmissible" et le "refus de se taire" me paraissent correspondre davantage à la perception commune de la situation, moins chercher à en "établir les apories" et moins viser l'auto-justification de l'Église elle-même. Au-delà du jugement contre une "tragique situation", il y a surtout réflexion sur son historicité, sur un avenir possible, sur des moyens de faire reculer – partiellement sans doute, mais réellement – l'emprise des puissances "tyranniques".

2. A l'heure des défis et des jugements critiques, ce sont **des attitudes et des pratiques** que les auteurs voudraient voir changer. Ils ajoutent volontiers que les recettes du passé n'ont plus cours, que des tabous doivent tomber, que des nouveautés doivent être accueillies. Et s'ils le proclament ainsi, c'est pour qu'au moins une partie de l'opinion publique l'entende et rende possible cette évolution. La parole des Églises concernant l'éthique économique est donc loin de s'adresser essentiellement aux praticiens de la gestion ou de l'investissement, de la production ou des échanges: il s'agit d'une éthique de l'économie dans la société, d'une **éthique sociale de l'économie**, impliquant parfois (mais pas toujours) une éthique politique ou juridique de ses structures ou une éthique individuelle du comportement économique.

3. L'heure du défi à relever et du jugement à prononcer, l'heure de "ne pas se taire", est une heure historique: le discours de l'Église, dans la mesure où il dénonce le "péché" et oppose commandement et violation, indique **l'urgence d'une histoire** qui le précède et le dépasse. "Ne pas se résigner", c'est signaler, au-delà du jugement, une possibilité de salut, c'est faire un pas en direction du niveau proprement théologique du témoignage chrétien.

§ 2.

Une chance et un avenir dans la crise

Dans sa contribution au bilan dressé après dix ans de chômage par le Ministère social de Westphalie, son responsable W. Belitz terminait par trois citations¹ qui laissaient transparaître une vision historique et théologique (DpWFS85, p.69):

"Les crises sont aussi des métamorphoses, rudes et conflictuelles par nature, mais par nature aussi des processus de guérison offrant des chances nouvelles. Dans toutes ces réalités troubles se cachent des avènements saisissables, qu'il vaut la peine d'anticiper en pensée." (Joseph Huber)

"Les crises ont toujours ce caractère ambivalent qui fait qu'elles peuvent à la fois accroître ou au contraire réduire à néant la faculté d'apprentissage des systèmes qu'elles affectent." (Claus Offe)

"La moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers. Priez donc le Maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson." (Mt 9,37)

La parole prophétique prenait ici un tour différent, complémentaire dans bien des cas de l'annonce du "défi", et tout aussi **performative** que celle-ci: elle formulait plus explicitement des perspectives d'avenir. L'ambiguïté du présent est soulignée, puisqu'il y a crise, défi. Mais ce défi et cette crise s'ouvrent sur des "chances" puisque la crise n'est "pas fatale" si on dit "la vérité" (argument "économique" E.4 cité plus haut). Mais précisément: quelle vérité? et de quelle nature sont ces chances? Il paraît étrange de devoir poser cette "question de Ponce-Pilate" à des documents d'Église.

Nous allons voir sous peu que la vérité de l'avenir se fait difficilement son chemin dans la jungle des arguments économiques. Et c'était souvent simplement la vérité des faits présents que l'on demandait de répéter: baisse des emplois, changements structurels du monde du travail. L'impératif de dire la vérité était adressé aux "partis et associations" qui "sont gênés d'exprimer" les faits et donc "empêchés de chercher ensemble des solutions à long terme". On les appelait de la part de l'Église – en l'occurrence celle du Schleswig-Holstein en 1976 déjà – "à se confronter ensemble à ce défi de notre société" et à "ne pas exclure à la longue des solutions de rechange (*alternativ*) impopulaires et rencontrant des résistances" (DsSHO76, annexe §2). Mais dans un cas comme celui-ci (et ils sont nombreux), le document d'Église se dispensait non seulement de donner un contenu théologique à la "vérité" dont il s'agissait, mais même de parler de la vérité comme avenir et comme chance. L'avenir paraissait totalement entre les mains des politiciens: est-ce pour cette raison même qu'il sera "impopulaire"?

Changer de regard

Quelles chances se cachent donc dans la crise? Le document écossais que nous citons tout à l'heure les évoque en ces termes:

"Bien que l'économie britannique telle qu'elle est structurée à présent soit prise dans un déclin à long terme, en réalité une chance (*scope*) considérable de développement se trouve latente en

¹ La citation de J. Huber est tirée de *Die Zwei Gesichter der Arbeit* (Francfort, 1984, p.148) et celle de Cl. Offe d'un recueil collectif intitulé *Beschäftigungskrise und Neuverteilung der Arbeit* (édité par Rolf G. Heinze et al., Bonn, 1984, p.90).

elle – la chance d'emplois supplémentaires, des emplois à but social utile, accroissant le bien-être national, autant que des emplois contribuant plus directement à la richesse nationale." (GcSCN82a, p.100)

Nous examinerons plus loin ces perspectives et ces suggestions. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'opposition établie – dans ce document comme dans de nombreux autres – entre l'économie manifeste et une économie "latente" dont les auteurs du document paraissent avoir connaissance et dont ils proclament l'existence, sans doute pour la rendre possible.

On trouvera en note la liste des documents où un autre avenir a pu apparaître ainsi à l'horizon de la crise, et où parfois la crise a été purement rebaptisée "**bonne occasion**"². Ce **double regard, voyant le latent à côté du manifeste**, est une manière d'approcher la réalité historique qu'un chrétien doit manier avec prudence. Il relève de la parole prophétique. C'est elle qui révèle dans la réalité "ce qui passe" et "ce qui vient" et reste "encore caché". Peut-on, comme Église, se prévaloir d'une connaissance autre qu'évangélique de "ce qui vient"? Où sont les critères pour départager entre les faux et les vrais prophètes? Une parole d'Église ne devrait pas s'épargner la difficile tâche de répondre à pareille question ou au moins de la poser.

Ainsi s'exprimait par exemple le Comité industriel britannique dans sa brochure d'essais sur la croissance et le travail:

"Les prophètes sont utiles, non tant pour leur prévision de l'avenir, mais pour leur vision du présent, capable de rendre manifestes à la pensée et déterminantes pour l'action les implications de ce présent pour l'avenir. Les auteurs des présents essais tendent tous dans cette direction. (...) Nous pouvons voir que l'avenir des Britanniques ne sera pas simplement une continuation du passé. Il est en train de commencer à nous livrer des problèmes neufs et des possibilités nouvelles, que nous n'avons jamais rencontrés jusqu'ici, que nous devons reconnaître aujourd'hui et auxquels nous devons répondre aujourd'hui." (GbCEI85, §5.1)

Plusieurs documents, pour étayer leurs vues, ont renvoyé aux voix prophétiques d'auteurs "alternatifs" ou "utopiques", par exemple en Grande-Bretagne James Robertson (*The Sane Alternative*, 1979; cf. GiTIM84, p.10), un article de lui étant même inclus dans un document quaker (GbQRS83b). Le plus célèbre est sans doute Alvin Toffler (*The Third Wave*, 1980), dont l'œuvre antérieure (*The Future Shock*) avait aussi été utilisée dans la brochure méthodiste de 1977 (GbMET77). La "troisième vague" indiquait bien autre chose qu'une étape dans la chronologie des révolutions industrielles: Toffler usait là d'une expression typiquement eschatologique, indiquant l'avènement du "troisième âge" de l'humanité. Or l'auteur qui l'a le plus longuement cité, le responsable du Comité industriel britannique (trois ans avant la brochure mentionnée précédemment), en a fait sa propre conclusion, sans un mot de plus, sans une interrogation ni un point de recul critique! Il semblait prêt à accepter toute idée novatrice:

"De nouvelles idées et de nouveaux modes de pensée susceptibles de nous aider à affronter ces évolutions passionnantes sont attendus d'urgence (*urgently needed*)." (GpCEI82, partie VI)

² EiECS85, §5.1; DbHNS75b, fin; DcRHS80, p.25, 47; DbKDA82, §3, 6, 8 + intr. ("catastrophe ou chance?"); DcWFS82, p.26, 51; FcFPS82, p.6s.; FbVIL82, p.8, 10, 15 (à la fois "désarroi" et "possibilités cachées"); FbMMI77; FsMPE85, §5 ("craintes" mais aussi "nouvelles pratiques, nouvelles réflexions"); GbBCC77, §1 et 55; GbCEI79, §59; GbCEI85, §5; GbIRC81, p.18; GcSCN80, p.95, 98; GcSCN82a, p.100; GbSCN85, p.96; GpBBI81, p.34; GiTIM84, intr.; GcURS80 ("*opportunity for shaping the future*" – est-ce une pensée réformée?); GbWIM78 et GpWIM80a; GbWAI79+80 (titre: "*Wales - making the new future*" !); NbRKS85, p.22; NsNHK80, p.24, 47; HiBBF83, p.4s., 12.

L'optimisme des paroles d'Église est loin de n'être qu'un vernis de surface. En général, il s'agissait bien d'un changement de perspective à long terme, d'une réflexion sur la crise et les solutions qu'on pourrait lui offrir, comme dans cet exemple du Ministère social allemand:

"Quand le progrès connu jusqu'ici n'est plus là, on se met sur le champ à chercher une issue dans la régression. On fait faire à la roue de l'histoire sociale quelques tours en arrière: économies sur le dos des plus faibles d'abord, démantèlement du réseau de protection sociale, accumulation de mesures d'économies au niveau de la famille, ayant pour effet de faire surtout baisser peu à peu le niveau des familles ouvrières nombreuses. La disparition des emplois s'accompagne de celle des acquis de l'histoire sociale.

Thèse: Au lieu de résoudre les problèmes par la régression sociale, il s'agit de percevoir dans les possibilités offertes par les nouveaux développements techniques une chance pour la vie de l'individu et de la société et d'en tirer l'héritage social. Cela implique une nouvelle rationalité socio-économique partant du donné." (DbKDA82, §6)

Ce développement technique dont on subit les effets négatifs, voici qu'on lui attribue soudain les chances de l'avenir... Comment a-t-on changé de regard? La perception de l'histoire sociale n'est manifestement pas une pure affaire d'observation des faits: des choix et des évaluations l'influencent, prenant place dans un champ de débats idéologiques où la foi chrétienne devrait intervenir avec son regard propre. Nous sommes entourés de "signaux d'alarme", comme l'écrivaient les Méthodistes britanniques, et c'est un défi: "il est temps d'y prendre garde"!

"Si la technologie (...) affecte l'organisation future de la société et l'avenir de l'humain en société, les chrétiens ne sauraient se tenir là les bras croisés, eux dont le message central parle d'un Dieu si soucieux de l'avenir de l'humanité qu'Il s'est fait humain et s'est immergé Lui-même totalement dans la vie humaine. Les signaux d'alarme sont venus de scientifiques et de techniciens profondément préoccupés de l'avenir (...). Il est temps pour les Églises d'y prendre garde, de même que pour les laïcs chrétiens qui ressentent les pressions le plus directement sur leur lieu de travail." (GbMET77, p.43)

La difficulté de cette intervention chrétienne va nous apparaître maintenant à la lecture de trois documents français (FbFPS71, FcFPS82, FbVIL82). Ces trois documents ont en commun d'avoir été produits sous la présidence de l'économiste Claude Gruson, qui a imprimé à leur rédaction sa marque personnelle³. Le premier est le fameux document "*Église et Pouvoirs*" de la Fédération Protestante de France de 1971⁴:

"Il apparaît aujourd'hui que l'homme est certes prisonnier de mécanismes collectifs, mais que ces mécanismes, mieux compris, ne sont pas fatals, qu'ils peuvent être modifiés par une volonté

³ La personnalité, l'expérience économique et administrative et l'engagement chrétien de Cl. Gruson lui ont valu un rôle de premier plan dans la recherche d'une éthique économique protestante. Le livre que J. Baubérot a consacré au document "*Église et Pouvoirs*" de la Fédération Protestante de France contient de précieuses pages de présentation de Cl. Gruson ("*Le Pouvoir de contester*", 1984, pp.113–123) ainsi que de son rôle dans la rédaction du document. La marque personnelle d'un individu confère à un document d'Église une richesse particulière, mais le prive des caractéristiques discursives d'un texte issu de la recherche commune d'un relatif consensus: cela pose un sérieux problème ecclésiologique (sans parler du problème de tous les documents d'Église qui est de porter la marque du milieu social de leurs auteurs). Néanmoins, l'adhésion réciproque entre le rédacteur principal et le groupe de travail assure au document un poids supérieur à celui d'un simple article d'auteur.

⁴ Un des moyens d'expression d'une commission consiste à donner la parole à plusieurs de ses membres: dans le document "*Église et Pouvoirs*", deux tendances différentes en matière éthique ont pu s'exprimer, l'une réformiste, l'autre révolutionnaire. Le passage cité de Claude Gruson est la conclusion de la position réformiste en même temps que celle du président-rédacteur. (Autres publications écrites par plusieurs personnes: GbCEI84+85; DcEKS82; cf. "*SWI-Studienhefte*", N°6, 1985.)

politique. Et cette volonté politique n'est pas seulement celle qui s'exprime anonymement au niveau du pouvoir; elle est celle qui s'élabore par la volonté des citoyens et aussi sous la responsabilité de tout homme qui, vivant dans son domaine d'action la grande mutation du monde actuel, vit cette mutation en exprimant à toute occasion sa volonté de la rendre intelligible, prévisible, objet de choix. A quelque catégorie sociale que l'on appartienne, il est toujours possible – à condition de comprendre les mécanismes d'évolution et les orientations qui peuvent leur être imprimées à certaines conditions, à court et à long terme – d'indiquer par la parole et par l'action les voies dans lesquelles la vie collective peut devenir porteuse d'espérance, d'une espérance globale et d'une espérance pour chaque homme." (FbFPS71, §5.4)

Ce passage est remarquable à plus d'un titre:

- 1. Il établit un lien entre la fatalité et l'incompréhension des faits.
- 2. Réciproquement, il lie l'annonce d'une espérance à la compréhension des conditions d'évolution possibles.
- 3. Il attribue à la volonté politique, y compris celle de "tout homme" dans sa vie professionnelle, la responsabilité éthique première pour l'avenir de l'économie.
- 4. Surtout, il pose simultanément que les mécanismes nous tiennent prisonniers et peuvent être modifiés.

Je ne contesterai aucune de ces affirmations de façon absolue; au contraire, replacées dans le contexte d'une proclamation prophétique sur l'histoire sociale, elles s'imposent de manière évidente. La question que je soulève est celle du type de "compréhension" à laquelle il est fait appel, puisqu'elle est le lieu d'une **subtile transformation de la manière dont l'histoire parle**: elle nous parlait fatalité, et voici qu'elle nous parle espérance! De qui ou de quoi provient cette transformation?

Dix ans plus tard, une autre commission de la Fédération Protestante de France – la Commission sociale, économique et internationale (CSEI) – publiait un rapport sur le chômage qui n'était pas moins explicite, mais laissait à nouveau dans le flou l'origine de l'espérance et du changement:

"Une grande invention collective est à faire (...): il s'agit de savoir si l'homme saura éviter d'être le jouet d'un délire technologique qui le conduit à construire, par la juxtaposition de petites combinaisons rationnelles, un avenir de catastrophe. On doit espérer qu'elle se fera dans les prochaines années, et il faut y travailler. Mais elle ne sera pas faite demain: les idéologies dominantes ne vont pas dans ce sens." (FcFPS82, p.4)

Savoir si l'homme sera jouet ou non, si l'avenir sera de catastrophe ou non, ces questions sont par excellence les questions théologiques. Mais elles ne sont heureusement pas la propriété des théologiens ni des laïcs s'exprimant sur des objets "spirituels": elles se retrouvent dans les débats publics, et il est bon que les auteurs de documents d'Église s'y confrontent. Il s'agit de rétablir ici le lien brisé entre perception empirique et perception théologique de l'histoire sociale, de la même manière que les Églises s'attachent à parler de "guérison" en rétablissant le lien entre perspective médicale et perspective évangélique. Qu'en est-il donc ici? La difficulté principale, dans les deux citations précédentes, tient au **caractère conditionnel de l'espérance**: "on doit espérer", et si on ne "comprend" pas, l'espoir cesse. Autrement dit: l'espérance n'est pas portée par une assurance explicite. Y a-t-il finalement une chance dans la crise, ou incombe-t-il aux humains de l'y faire surgir par leur intelligence?

"*Appel aux hommes et aux femmes d'espérance*": tel est le titre du troisième document français – devenu européen par son rayonnement et ses suites – dont Claude Gruson a été le promoteur. Ce titre même pose la question qui nous préoccupe, et tout le contenu de l'appel portait sur la confrontation entre volonté éthique et puissance économique, celle-là se sentant

prisonnière de celle-ci. Les mots-clés étaient "urgence" et "bouleversement", "ruptures" et "complexité", "incertitude" et "maîtrise", "pari" à long terme. Il s'agissait de nouveau de "comprendre", de prévoir et d'orienter (p.13). Le choix éthique était déclaré "incontournable et urgent" ainsi que "techniquement possible" (p.12).

"Rien n'exclut que, contrôlée et orientée, la dynamique de ce bouleversement puisse élargir au contraire l'espace de liberté. (...) Ce que nous recherchons, après avoir écarté le fatalisme qui nous laisserait livrés à la force des choses, et un prophétisme limité à la pure protestation ponctuelle, c'est une vue explicative de notre situation et de ses enchaînements qui nous donne chance d'apercevoir des issues vers un monde libéré des mécanismes pervers qui pèsent actuellement sur lui." (FbVIL82, p.8)

Notre libération était donc présentée comme potentielle, de même que tout à l'heure notre espérance était apparue conditionnelle.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Certes, d'un point de vue théologique, notre liberté est potentielle: elle viendra, disent les textes bibliques, "si vous vous convertissez"... Mais la réalité vers laquelle ils invitent à se convertir est un avenir dont ils **affirment** la venue. Peut-on être porteur de la parole de l'Église sans remplir d'un certain contenu l'affirmation des "chances" inhérentes à la crise, de cette espérance qu'elle devrait éveiller? Le caractère potentiel des évolutions ultérieures et le caractère conditionnel des espoirs concrets doivent être **seconds** par rapport à une affirmation positive.

2. Une appréciation positive des chances de l'évolution technique actuelle n'est pas mauvaise, face à une mentalité anti-technicienne de principe, théologiquement injustifiée, qu'on ne rencontre que trop dans certains milieux d'Église. Mais comment légitimer plutôt l'une que l'autre des visions de l'histoire en cours? Vision positive contre vision négative de la crise: ce ne sont pas les faits qui parlent soudain un autre langage; c'est **l'acte performatif d'une parole qui change le statut des faits** et entend les maîtriser différemment. Par quelle autorité? L'absence de **critères théologiques** pour en juger se comprendrait éventuellement s'il s'agissait d'un thème secondaire des documents. Mais là où l'on se donne pour objectif de sonder "*quelle espèce d'avenir il y a lieu d'attendre, pour nous et nos enfants*"⁵, un brin d'Évangile ne serait pas de trop!

Les signes d'avenir

Ayant tenté de trouver l'expression plus positive des fondements d'un avenir neuf, en parcourant bon nombre de documents, je dois avouer ma déception: je n'y ai trouvé que fort peu de précisions sur les chances dont ils faisaient état. Ils ont posé l'équation prophétique "crise = chance", mais ils ne se sont guère faits plus explicites que les Écossais de la première citation ci-dessus qui parlaient d'un "potentiel positif".

⁵ Question fréquemment posée dans nos documents, par exemple GiTIM84, introd.; GbBCC77, §55, entre autres.

Un passage d'un document anglican allait jusqu'à annoncer la venue d'un avenir négatif qu'il s'agirait d'empêcher. Et le moyen? – "La volonté politique de faire face à l'avenir ensemble, comme une seule nation"!

"Si on permet à l'avenir de se développer selon son propre mouvement, il tissera sa propre jungle. (...) C'est assurément là l'enjeu moral que notre avenir nous présente. C'est un défi économique et politique majeur." (GbCEI84, §5.9s.)

Parfois, l'explicitation prend la forme du repérage de **signes positifs**. En voici un exemple, provenant du Pays de Galles:

"Une réponse également possible, et tout aussi réaliste, porterait sur les mêmes faits un regard beaucoup plus positif. Elle attirerait l'attention sur les voies par lesquelles le nouvel avenir du Pays de Galles est déjà en train de se faire, en insistant sur le fait que la confiance et l'espoir sont essentiels à leur succès. Dans les secteurs les plus touchés par le déclin de l'industrie minière, des programmes substantiels de redéploiement industriel et des investissements considérables tant publics que privés ont créé la possibilité d'emplois dès que l'on verra venir la fin de la crise ou du chômage conjoncturel en cours. Des signes montrent que le Pays de Galles n'a pas l'intention de se laisser devenir une simple zone touristique." (GbWAI80 II, p.1)

C'est là une nouvelle expression typiquement eschatologique: les "signes des temps" sont l'annonce de la fin des malheurs. Mais où faut-il les trouver? Dans des programmes d'investissement et de redéploiement industriel? Pourquoi pas? Le témoignage biblique de l'espérance n'a jamais donné de cette dernière une expression désincarnée: elle se rattache à une expérience négative, à une mort, face à laquelle elle annonce une vie nouvelle. Et dans une région où la mort de l'industrie est le choc qui a touché directement toute la population et tout le tissu économique, il n'est pas exclu d'exprimer une renaissance en ces termes (de même pour le tiers-monde, cf. HbBBF83, p.5).

Mais **de qui** viennent les signes donnant matière à espérer? S'agit-il de fonder son espérance sur les détenteurs de finances susceptibles de venir investir éventuellement dans la région – mais à quelles conditions! – pour sauver son avenir? Voici l'espérance plus précise qu'exprimait le responsable du Ministère industriel de cette région, Ray Taylor, la même année:

"Il est tentant, mais faux, de combattre d'abord une fermeture d'entreprise, puis de passer, quand cette lutte semble perdue, à un combat pour développer des industries de rechange (*alternative*). Dès le début, il faut poursuivre les deux politiques: quand l'instinct de chacun tend à préserver l'ancien, c'est le moment d'apprendre à se battre pour développer la nouveauté. Il ne s'agit pas d'oublier l'autre lutte, mais il faut la voir autrement que comme un combat pour garder une entreprise ouverte; car on se demande aussi que faire de la sidérurgie qui reste active. On ne se soucie pas seulement de la survie de ce qui existait: ce serait une pure 'régression dans le sein maternel'." (GpWIM80a, p.2)

"Le nouveau et l'ancien": encore des expressions typiquement eschatologiques au cœur de cette réflexion pratique qui cherche les sources d'un espoir! Et il est évident que le Pays de Galles était en quête d'une **"ère nouvelle"**, comme d'ailleurs d'autres régions ou groupes sociaux (voir par ex. en France FbMMI77, p.5). La région d'Alsace-Lorraine elle aussi, également en crise profonde à cause du vieillissement de ses industries minières traditionnelles, a reçu de ses principales Églises un appel insistant à chercher une issue:

"Face à cette situation dramatique, il est du devoir de la foi chrétienne d'affirmer qu'il n'est pas de situation – si désespérée soit-elle – qui ne soit porteuse d'une promesse. (...) Espérance en une 'terre promise', en un nouvel état de choses, en une nouvelle distribution de cartes, en une vie renouvelée, vers lesquels elle met aussi en route. (...) Pourquoi Dieu ne susciterait-il plus

aujourd'hui – à ceux qui espèrent contre toute espérance – des 'enfants de la promesse'? " (FbALS83, p.104ss.; référence à Abraham et à Moïse)

"Crise ne signifie pas nécessairement déclin et mort. Les crises – pour douloureuses qu'elles soient – peuvent être l'occasion de renaissances; elles ne signifient pas fatalement la décadence (...). La crise peut être ainsi occasion et de rajeunissement et de mûrissement; elle permet une prise de conscience. (...) Ainsi la crise peut-elle être une occasion de vivre enfin réellement." (p.96)

Et cette "**vie plus réelle**", on vient de nous dire que ce sont "des formes de travail nouvelles", une "dynamique", des "développements organiques" (p.94s.).

PERSPECTIVE CRITIQUE:

L'observation de la réalité économique permet de repérer des concrétisations partielles d'une renaissance dont on a la certitude par la foi. Certes, la confiance et l'espoir ne naissent pas de programmes de développement, d'investissement ou de dynamisation. C'est même plutôt le contraire. Mais celui qui ose annoncer une vie nouvelle face à l'expérience de la mort saura aussi se battre pour telle ou telle nouveauté économique dont il entrevoit la venue à travers la crise.

La vision d'avenir

Pour plusieurs documents, la grande "chance" que la crise offre, ce serait de permettre d'envisager "quel type d'avenir nous voulons". L'avènement d'une ère nouvelle fournit "**T'occasion de réfléchir**"⁶. La théologie, pour ces documents-là, semble être de l'ordre de la réflexion sur les valeurs d'un avenir souhaitable, et non de l'ordre de l'espérance et de l'annonce de ce qui vient. On se demande aussi: "Quel type de société voulons-nous?" (par ex. GbBCC77, §1; GpCEI79b) – mais sans préciser jusqu'à quel point on peut "vouloir" une société... Mais la question a de la peine à se faire son chemin: les gens de notre société, écrivait le pasteur britannique D. Welbourn, sont empêchés "de s'accorder sur le genre d'avenir qu'ils veulent", car cet intérêt pour les finalités ne naît que si l'on a "une Idée puissante, quelque chose qui nous mette ensemble", comme c'est le cas des chrétiens (GpNWI84, p.25).

L'Église de Rhénanie esquissait l'avenir en ces termes: "une conception du travail plus globale (*umfassender*), axée davantage sur les diverses dimensions (*Vielseitigkeit*) de l'être humain, de ses dispositions et de ses besoins" (DcRHS80, p.25). L'ère nouvelle sera plus pleine, elle sera l'ère de **la totalité**. – Mais voici que cette Église nous réserve une surprise:

"La crise du travail reflétée par le chômage massif dans les pays industriels avancés contient donc en même temps la chance de pouvoir de nouveau atteindre à une conception du travail plus globale..." (ibid.)

"De nouveau"? Cette "conception plus globale" aurait-elle été acquise autrefois, puis perdue? Au moment de défendre des perspectives novatrices, doit-on les présenter comme un retour à **la totalité perdue**? N'est-ce pas ce fantasme du "retour au sein maternel" que Ray Taylor, cité à l'instant, voulait éviter? Les Rhénans de 1980 ne sont pas les seuls Allemands à

⁶ DcRHS80, p.25, 40; DbKDA82, §4; DcHnk83, §1.13; FbVIL82, p.8ss.; GbBCC77, §55; GbCEI79, §59; GcSCN82a, p.99s. (première citation ci-dessus); GbQRS83b, p.8; GiTIM84 intr.; HbBBF83, p.4s, 12; NbRKS85, p.22.

nous réserver cette surprise, puisqu'on retrouve avec étonnement la même formule dans le document très novateur du Ministère industriel allemand:

"La régression du travail lucratif met de nouveau en évidence la question du sens et de l'organisation de la '*vita activa*' en général." (DbKDA82, fin)

La "question perdue" était en l'occurrence celle de la philosophe Hannah Arendt dans son livre sur la '*vita activa*' (Arendt, 1961). Mais est-ce vraiment une question perdue qui reviendrait en force?

L'évolution des emplois dans la production et les services n'est pas faite de contingences que l'on pourrait lever par un retour à un âge d'or perdu. Or c'était déjà ce que laissait croire la définition de l'éthique sociale proposée par le groupe préparatoire du synode de l'Église allemande en 1968, pourtant en pleine période contestataire et utopiste (DsEKD68, document préparatoire A.III, p.194): faisant face à "des tendances qui peuvent carrément prendre un caractère démoniaque, bien qu'elles ne soient pas déclenchées par une intention mauvaise", il s'agirait "d'étudier les causes des évolutions sociales et de créer les conditions permettant de les rendre à nouveau maîtrisables" (*wieder steuerbar zu machen*).

Mais qui a dit qu'autrefois les évolutions sociales auraient été maîtrisables et qu'il faille revenir à un "autrefois" ainsi idéalisé? Une plus grande maîtrise est assurément un important objectif éthique – constamment défendu par Claude Gruson par exemple – mais non un acquis antérieur perdu. Plus grave encore est l'illusion de pouvoir revenir à des structures industrielles d'autrefois: les Alsaciens sont bien près de croire à une "renaissance" de la sidérurgie (FbALS83, p.106) – mais sur quelles bases?

Pour certains organismes d'Église, l'ère nouvelle est au contraire précisément marquée par le développement technique: à leurs yeux, l'Église devrait "affronter" cette évolution et "coller à la réalité", elle aurait surtout à "apprendre". Tels étaient les termes du dossier du Collège méthodiste britannique de Luton:

"Il ne faut pas considérer que la création des richesses et leur répartition s'excluent l'une l'autre: l'Église doit faire mesurer les implications politiques et professionnelles qui découlent de là. (...) Le rapport '*Donner forme à demain*' ayant déjà mis l'Église au défi d'affronter les nombreux changements survenus dans les domaines des sciences, de l'énergie, de l'électronique, ainsi que du travail et de la production, il s'agit de continuer. Un accent nouveau doit être mis sur les conséquences du développement technique.

On ne saurait trop insister sur le rôle prophétique de l'Église si l'on veut que l'interprétation biblique colle à la réalité. L'Église a beaucoup à apprendre si elle entend être efficace dans son témoignage envers un monde qui subit les peines et les souffrances liées au chômage." (GbMLU82, §V.3.b-c)

Si l'inspiration de l'Église doit ainsi l'amener à être "efficace", comment sera-t-elle "prophétique"? En étudiant mieux les sciences et les techniques, l'Église va peut-être apprendre à s'y soumettre, mais guère à les "affronter" vraiment! La même Église méthodiste, par un autre de ses organes, avait présenté tout différemment la tâche prophétique, comme un regard articulant l'histoire à moyen terme et l'espérance ultime:

"Quelle devrait être, à la lumière de l'Évangiles, la prochaine étape de l'évolution de la société? (...) L'humanité n'a pas fait davantage que les tout premiers pas encore vacillants en direction de la vision biblique d'une terre nouvelle. La tâche prophétique de l'Église est de pousser vers l'accomplissement de cette vision. L'apparente impossibilité actuelle d'établir un gouvernement mondial ne devrait pas retenir les chrétiens d'être à l'avant-garde de la réflexion et des projets dans ce sens. Pour le village global, ce doit être la prochaine étape, et les chrétiens doivent conduire la marche." (GbMET77, p.4s.)

Une "vision" politique est offerte. Entre l'optimisme technique ou politique et le retour au passé perdu, le moyen terme n'est pas seulement le juste milieu, la réflexion intemporelle sur les valeurs ou l'annonce formelle et vide d'une espérance, mais aussi cette troisième approche de "l'ère nouvelle": **la vision, le rêve**.

Des sociologues du travail écrivaient à cette même époque:

"De nouveau, on demande des visions." ("*Visionen sind wieder gefragt*", Kern/Schumann, 1984, p.320)

Ces mots ouvraient le dernier chapitre de leur livre, qui voyait venir "la fin de la division du travail": la vision était celle d'une "politique de modernisation" qui serait sociale et globale, libérée de l'approche purement privée du progrès technique ("*privatistische Verengung*"). Mais qu'en disait-on dans les Églises?

"Lorsque nous cherchons à anticiper l'avenir du travail, notre imagination puise à deux sources. Premièrement, à la **situation** qui nous entoure, à savoir aux expériences négatives (...); mais les expériences positives ouvrant des perspectives apparaissent également déjà dans la situation présente (...). Notre seconde source, ce sont les promesses sur la vie humaine que livre la tradition chrétienne. A vrai dire, il n'existe incontestablement pas de **vision** biblique claire et nette, formant un tout, disant quelle vie humaine Dieu veut, et encore moins quel monde du travail il veut. (...)

Aussi est-ce une entreprise hardie, quoique teintée d'objectivité, que de rendre compte ici en une courte esquisse de la manière dont notre imagination fait converger la promesse chrétienne et les impulsions d'aujourd'hui." (DpKDA82 II, Kl. Fütterer, première page; l'esquisse suit)

D'autres publications ont placé leur vision en conclusion de leur propos:

"Nous vivons une phase de transition décisive pour l'avenir de la terre. Or les temps de crise sont précisément aussi des temps où nous sommes le plus intensément portés à rêver. Ce sont peut-être justement les rêves qui aident à traverser les crises. C'est pourquoi ces réflexions vont se terminer sur un rêve, le rêve d'une société juste." (HbBBF83, p.12)

Le rêve pose cependant aussi problème. Comme l'écrivait le pasteur et professeur Peter Baelz dans la brochure anglicane consacrée aux "*Perspectives sur l'économie*", l'éthique chrétienne ne doit pas faire du Royaume de Dieu un "rêve distant": entre lui et les "royaumes" séculiers, il y a "place à la fois pour des processus graduels et pour des changements soudains", selon le "modèle de transformation" défendu par le théologien R. Niebuhr (GbCEI84, §2.20–30, conclusion de son texte).

"La relation entre les deux est dialectique. A moins de se retirer totalement des affaires publiques, les chrétiens ne peuvent ignorer aucune des deux réalités. S'ils adoptent le modèle de transformation, ils vont juger la réalité du monde à la lumière de celle du Royaume qui vient. (...) La vision que les chrétiens ont du Royaume de Dieu n'est pas un rêve distant; elle est à la fois critique et constructive. Elle soumet les royaumes humains à un jugement pénétrant et cherche à les transformer autant que possible selon son modèle." (§2.25)

Autant dire qu'en tentant de nuancer le sens de cet acte de "rêver", on en arrive à devoir bel et bien quitter le rêve pour... l'Évangile! Ainsi se dessine, pour moi aussi, comme pour le Ministère industriel français, la valeur relative à donner au rêve et à la vision:

"Y a-t-il lieu de se permettre, comme nous venons de le faire, de rêver et d'imaginer un scénario et des manières différentes de procéder? Sans aucun doute, mais à condition que le rêve d'un futur différent s'articule sur la réalité des institutions pour les inviter à vivre le possible. '*Lève-toi et marche!*', c'est une parole de l'Évangile à tous les paralysés, personnes ou institutions. (...) En se plaçant face au témoignage de Jésus et des autres acteurs de la Bible, l'on se sent invité à prendre au sérieux les revendications (...) en se laissant motiver par l'amour et par la

soif de justice de l'Évangiles et par l'espérance que notre monde n'est pas promis à la destruction mais au renouvellement." (FbMRP80b, p.5 et 8)

Cette dernière phrase, concluant le texte, laisse entrevoir – sans en justifier l'importance – la nécessité d'une parole prophétique sur le monde qui soit encore mieux qu'un rêve et qui lui ouvre des perspectives inattendues. Nous allons aborder dans ce sens les diverses analyses et descriptions que les publications d'Église ont données de la crise, sur un mode descriptif d'abord (tendances), puis sur le mode impératif ou optatif (valeurs ou vœux en réponse à la crise).

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. La vision a par excellence un caractère performatif: ce qu'elle représente n'existe pas sans qu'elle le donne; et en le représentant, elle le donne⁷. Et elle ne saurait le donner autrement qu'en vision. Elle ne le transforme pas mystérieusement en programme ou en recette économique. La parole visionnaire ouvre la pensée, "donne à penser" (P.Ricoeur) et fournit l'occasion de la réflexion.

2. Le statut du rêve ou de la vision d'avenir ne se limite pas à n'être que le reflet affaibli d'une réalité empirique (passée, présente ou future); il ne s'identifie pas non plus au statut d'une parole prophétique disant ce qui est en cours, en train d'émerger. Il s'agit d'une parole spécifique que l'Église doit aussi prononcer et qu'elle doit opposer aux paroles du même type, visionnaires ou idéalisantes, prononcées par d'autres sous couvert de scientificité économique, technique ou juridique.

3. La vision "rétrograde", explicite ou implicite, qui se dégage lorsque l'avenir semble devoir restituer "à nouveau" un passé perdu, est contraire à l'expérience historique aussi bien qu'à la vision évangélique de l'histoire. Une éthique sociale, et notamment économique, qui se laisse porter par l'illusion d'un retour à une perfection relative perdue nie en particulier les conditions d'existence et d'action effectives de ceux à qui elle s'adresse. Et à partir de l'Évangiles, la théologie a assurément autre chose à dire, et donc l'éthique chrétienne aussi.

⁷ Les expressions utilisées ici, loin de provenir simplement des études sémantiques sur le "performatif", sont volontairement tirées de la doctrine théologique sur le sacrement: "*Efficit quod figurat*". La portée théologique des visions éthiques est de l'ordre du sacrement, comme J. Moltmann le montrait aux dernières pages du *Dieu crucifié*.

§ 3.

Dynamique et ambivalence du changement social

Les paroles d'Églises sur la situation actuelle – et sans doute aussi les paroles d'autres forces sociales – ne se contentent jamais de déclarer la présence d'un "défi" ou l'existence de "chances" dans l'actualité. Elles situent cette actualité dans une perspective historique, interprétant la dynamique du temps présent comme une perte ou un gain, comme une tension ou une évolution.

C'est notamment au moment de l'**interprétation des données**, des statistiques ou des faits, que l'on opère un tel recours, explicite ou implicite, à des catégories historiques (positives, négatives ou neutres), autour desquelles se groupent non seulement des constats de fait mais des appels, des exigences, des regrets: bref, toute **une valorisation et une orientation de l'histoire en cours**. Cette appréciation repose tantôt sur des impressions, reflétant ce que l'on dit ailleurs sans y porter un jugement spécifique, tantôt sur une approche plus réfléchie et plus consciente.

Les expressions utilisées pour résumer les modifications structurelles perçues empiriquement (à travers les statistiques, etc.) sont l'expression de "tendances" impliquant une temporalité ou même une historicité. Cela se marque par des substantifs formés avec le suffixe *-ation* tels que "technicisation" et "concentration", "industrialisation" ou "désindustrialisation", "socialisation" ou "libéralisation" (on ajoute fréquemment: "croissante"). Ce sont ces expressions que je rassemble ci-dessous sous des formules telles que "dynamique" et "changement". Dans certains cas, la teneur polémique ou politique de l'expression saute aux yeux, démontrant bien qu'il ne s'agit pas d'une simple synthèse de données empiriques: "globalisation", "politisation", "flexibilisation". On peut remarquer aussi que, dans d'autres cas, la teneur de ces expressions est constructive et prospective, ouvrant un champ d'activités possibles, fondées et légitimées par les expériences déjà faites: "rationalisation", "organisation", "prévention". C'est toute une attitude face à l'histoire sociale qui est véhiculée par de telles expressions: nous l'examinerons en parlant vœux et revendications, aux §§ 6 et 7.

Analyser le changement

L'un des documents les plus "défensifs", celui du Collège méthodiste britannique de Luton, dont je ne partage à vrai dire ni les options sociales, ni les options théologiques, évoquait la question et exposait fort bien la tâche en ces termes:

"La question théologique concernant le chômage n'est pas de savoir ce que nous pouvons faire pour résoudre le problème, mais ce que Dieu veut nous dire à travers le problème que nous rencontrons. Appelle-t-Il l'humanité à un nouvel ordre économique international plus loyal et plus juste? Appelle-t-Il les collectivités locales à être plus autonomes et moins dépendantes de l'État? Appelle-t-Il les familles à partager davantage leurs ressources? Appelle-t-Il les syndicats à adopter une attitude moins défensive en matière d'organisation du travail? Nous appelle-t-Il nous tous à adopter une nouvelle attitude vis-à-vis du 'travail'?"

La tâche de la théologie est donc:

- 1) de poser le point de départ (l'acceptation du mystère de la foi),
- 2) d'analyser le phénomène, en l'occurrence le chômage,

3) d'offrir une prédiction en disant ce qui pourrait arriver, toutes choses égales d'ailleurs, sur la base de l'analyse précédente,

4) de dire ce qui devrait être, donc d'indiquer une prescription en fonction de ce que nous savons de la nature de l'être humain et de sa destinée éternelle.

Ainsi, en abordant le problème du chômage, les chrétiens mettent-ils en œuvre leur ministère prophétique essentiel." (GbMLU82, §II.1.ii)

L'enjeu d'une coïncidence entre parole de foi et parole historique me semble bien se présenter ainsi. Dans un premier temps, la réalité fait problème, manifeste tensions et difficultés, dont nous jugeons tant bien que mal sur la base de réactions vécues. Mais l'Évangile est Évangile dans la mesure où il transforme nos réactions et nos jugements de valeur en révélant de quelle perdition ou de quel salut l'actualité est finalement porteuse, et ce que Dieu y fait. Que représente l'évolution actuelle et la crise de l'économie pour ceux qui vivent de l'avènement du Royaume de Dieu tel que Jésus-Christ l'a inauguré? Est-elle pour eux un piège ou un levier, un terrain d'exercice ou un décor indifférent? N'est-elle pas tout cela à la fois, selon leur manière de la lire et de l'interpréter?

Soumettons donc maintenant à un examen critique quelques-unes des formules historiques utilisées par les organismes d'Église dans leurs documents. Nous allons reconstruire les éléments de leurs analyses à partir des arguments énumérés et synthétisés dans la 1^e Partie.

Nous commencerons ici par les arguments qui sont précisément consacrés à la **description de "tendances" en cours** (certains sont même présents chez plus de la moitié des 38 organismes comparés: voir le chiffre entre parenthèses). Au paragraphe suivant, nous poursuivrons avec les "valeurs", "vœux" et "revendications", autrement dit ce que les Méthodistes cités ci-dessus appelaient "prescription".

Mais qu'en est-il, tout d'abord, de l'analyse et de la "prédiction"?

Lorsque des organismes d'Église ont pris la parole sur la situation économique, ils ont déjà été nombreux à affirmer – comme on l'entend de plus en plus depuis lors – que l'économie passait par **un changement** profond, voire même par **une mutation** ou **une transition** vers un fonctionnement inconnu jusqu'ici.

E.1 L'économie passe présentement par un **changement** profond, transition vers des techniques de production différentes qui ne requerront plus jamais le plein emploi vécu jusqu'ici.

(Tendance "économique") (26 sur 38)

D.6 L'évolution technique et économique exige de chacun une **mobilité** accrue.

(Tendance "défensive") (15 sur 38, dont 7 organismes précisément "défensifs")

De telles descriptions reposent sur **des données de fait** qui sont de deux types: les unes repèrent le rapport du présent **au passé**, les autres **le futur** amorcé dans le présent. On peut citer à titre d'exemple ce texte britannique datant déjà de 1977, tout en notant bien l'hésitation qui s'y exprimait: on ne voulait pas forcément y voir un problème neuf, mais au moins "une dimension nouvelle".

"Selon notre évaluation, nous sommes en présence d'un problème qui n'est pas simplement cyclique, prêt à disparaître avec la reprise économique, mais qui est structurel et a des racines profondes. La technologie est en train de transformer la nature du travail à une grande échelle. (...) Cela représente à bien des égards une dimension nouvelle d'un problème persistant." (GbBCC77, §55–56)

Le mot "crise" était évité: les changements sont une affaire technique¹. Dans son introduction, le rapport anglican sur les nouvelles technologies abordait la contradiction à partir d'une foncière confiance:

"Vues à **long terme**, les nouvelles technologies promettent de nouveaux emplois et une richesse accrue. (...) Mais à **court terme**, notre pays affronte une crise par le fait que les revendications adressées à l'économie vont plus vite que notre capacité à renouveler sa base productive de richesses." (GbCEI79, intr.)

Était-ce bien là la cause de la crise? Il ne me semble pas très correct d'attribuer la responsabilité des difficultés actuelles à un excès de "revendications" immédiates (cf. aussi DcEKS78, §101). Est-ce vraiment par notre faute, et par le "monstre" que nous aurions nous-mêmes créé, que nous serions conduits au déclin? La brochure des Quakers britanniques "*Les gens, la technologie et le chômage*", par George Clarke, posait déjà ce grave diagnostic en 1973, mais en le situant plus largement:

"L'automation – l'accroissement de la productivité, si l'on préfère – représente nettement un facteur de chômage de plus en plus puissant, de sorte qu'une reprise des échanges va presque certainement laisser derrière elle un plus grand reste de personnes au chômage. Par nos propres désirs, par notre manque de vision, nous risquons d'avoir créé un monstre économique capable de détruire notre qualité humaine." (GpQRS73, p.39)

L'automatisation de la production s'est développée, mais la quantité de main d'œuvre a aussi augmenté, et un lourd pourcentage ne trouve plus d'emplois (GcSCN78, p.107; GbMET81, §V.2, p.42; etc.). Le chômage s'accompagne de gaspillages et de destructions plus graves encore, tant chez les individus que dans la société.

Il y a matière à analyser les tendances, à sonder le futur proche, à tenter des **pronostics**². A vrai dire, plusieurs documents hésitaient explicitement à recourir à de telles analyses. Deux organismes y ont renoncé carrément, faute de certitude. Pour la Diaconie néerlandaise, il y avait "bien peu de choses à dire avec certitude", quoique même le syndicat plaidant pour le plein emploi ne l'imaginait "pas réalisé avant 1990" (NiDIS84, p.3s.). Et le Service Église et Vie Professionnelle des Réformés jugeait les données trop vite dépassées:

"Les changements techniques vont si vite qu'on ne peut guère les suivre, encore moins les orienter ou les prévoir." (NbGKI81, p.5)

La plupart des auteurs n'étaient pas hésitants, en revanche, à proclamer le changement, la nouveauté du présent par rapport au passé. C'est donc bien là une formule significative de

¹ DsEKD82, §1.b; DcEKS82, §23-31, 36ss., 45s., 76-78, 85 (le mot "crise" est rigoureusement évité dans la description des problèmes de chômage consécutifs aux "changements"); DcWFS82, p.11; DbKDA82, §2-3 ("*Strukturwandel*" dans le sens d'un *jobless growth*); DcRHS80, p.30ss. (passage du quantitatif au qualitatif, "un retard en matière de restructurations"); DbWFS85, p.45 (J. Espenhorst) et 51ss. (W. Belitz); FcFPS82, p.3; FbVIL82, p.8s., 14 ("bouversements"); GbBCC77, §2-6 ("*long-term shift*"); GbCEI79, §23ss., 54, 59, 62ss.; GpCEI82, §III; GbWAI79-82, et déjà GbWIM78; GcSCN80-85; GbURS81, "*Change*", passim; HiBBF83, p.6, 8s., 12; HbVDS84, p.32ss.; IbFCE76, p.3; NsNHK80, p.19-43.

² Recours à des prévisions ou "pronostics" (y compris sous la forme simplifiée: "on ne saurait attendre d'amélioration prochaine"): DpEKS78, p.223, 244 ("transition vers une société post-industrielle"); DiEKB85a; DcHnk83, §1.1; DbKDA82, §1 et 6; DpKDA82 III, p.19; DbKDA83, début (on y lit que ces prévisions "ne sont reconnues que peu à peu"); DcRHS80, p.6ss. (les "années maigres"); FcFPS82, p.3; GpCEI82, §V; GbCEI85, chap.5; GbCES85, p.3, 10s., 15ss.; GbCEU85, §9.37; GcSCN78, p.107s.; GcSCN82a, p.95; GcSCN84, p.140 (le regard porte ici fort loin, sur "les années turbulentes jusqu'à la fin du siècle et au-delà!"); GbWIM78, début; GbWAI80, I, p.2 (un orateur trouve l'extrapolation "dangereuse", mais la tente néanmoins); GbIRC81, p.18s., 21ss.; GbMLU78, p.1; GpCVS78, début; GpNWI84, chap.1, p.3-13 (référence à James Robertson en particulier); HbrKS81, passim; NbrKS85, p.19-22; NsGKN85, début; SbDIA83, p.89.

ce que les Églises entendaient dire: "ça change!" – et elles tenaient à démontrer ce changement à la lecture de la réalité économique, technique et sociale. Le principal problème concernant les prévisions ne tient pas à leur incertitude, mais à la fonction éthique qu'on leur fait jouer: toute la société devrait gérer son existence comme un sage technocrate, informé et prévoyant.

Certains documents ont analysé le changement social comme étant le passage à une "société post-industrielle" (selon A. Toffler ou A. Touraine entre autres, cf. DpEKS78, p.244; DcEKS82, §36ss.; GbMET77, p.42; GpMLU78, p.4; HiBBF83, p.6; HcGES78, p.22s.), et l'un ou l'autre prenait soin de préciser que les emplois perdus dans l'industrie n'allaient pas même se trouver remplacés par des emplois dans les services (contre D. Bell, 1973). Le responsable anglican estimait qu'il ne s'agissait pas d'une société post-industrielle (GpCEI82, § III), mais reprenait pourtant au § V les thèses de Toffler! La conférence du Pays de Galles de 1982 a vu le pasteur Ray Taylor développer la thèse d'une diminution de l'emploi salarié telle qu'il n'y aurait "plus jamais" le plein emploi industriel connu précédemment (GbWAI82, cf. déjà GbWIM78, GbWAI79–80). Mais le compte-rendu des débats précisait qu'il aurait peut-être été "par trop pessimiste"...

L'idéologisation du changement n'est pas, comme on le croit parfois, un phénomène propre à la pensée progressiste: ce sont les techniciens et technocrates eux-mêmes qui sont hostiles à une vision sociale de stabilité. **Le modèle social de la stabilité** a régné dans les milieux politiques dominants depuis les années 1930 jusqu'aux années 1970, jusqu'au jour où il a été bousculé par l'évolution scientifique, technique et économique:

"Une analyse des économies nationales européennes hautement développées fait apparaître un critère généralement dominant, ayant le statut d'une 'confession de foi': l'idée unanime selon laquelle il devrait exister un plein emploi, une stabilité sociale, une sécurité intérieure et une croissance économique linéaire. (...) Aujourd'hui, il y a un déséquilibre notable entre les évolutions scientifiques et techniques et les actuelles normes politiques, culturelles et éthiques. Ce déséquilibre a mis en route un processus échappant de plus en plus à notre maîtrise." (EiERE81, annexe A, §A.2, p.148)

Une valorisation positive du changement se rencontre même dans des documents de type plutôt "défensif". Le synode de l'Église allemande, par exemple, tout en disant que "nous ne pouvons pas encore mesurer les conséquences positives et négatives" de ce changement, et en énumérant avec insistance les négatives (DsEKD82, §1.b), concluait néanmoins:

"Le travailleur individuel devra s'adapter à des exigences plus grandes dans un monde du travail en constant changement." (fin)

L'évêque anglican responsable d'écrire le premier chapitre du document de 1985 invitait ses lecteurs, sans leur fournir aucune clé de lecture théologique des événements, à reconnaître et accepter les changements en cours (GbCEI85, chap.1; cf. aussi GbCEI84, chap.1, 3, 4 et 6). Pourtant, le reste du document présentait des arguments "alternatifs". De même en Suisse, où le document de campagne "*Brot für Brüder–Fastenopfer*" faisait précéder ses arguments alternatifs de cet impératif défensif, appelant à une rupture: "*il nous faut dire adieu...*" (HiBBF83, p.5)!

Mais faut-il vraiment s'adapter à des changements que l'on voit survenir? Certes, comme individu sans ressources particulières, il faut bien que l'on s'adapte – simplement – à la réalité. Cette adaptation ne saurait cependant devenir le contenu prédominant d'une éthique sociale chrétienne. Si l'on écoute d'ailleurs les positions "sociales", "alternatives" ou "économiques", on perçoit que le changement peut conduire à de tout autres exigences: l'effort préconisé sera plutôt un effort de la société pour gérer collectivement son propre changement.

Il y a ambiguïté dans l'argument D.6 sur la mobilité des travailleurs: c'est une description de tendances qui se transforme subrepticement en exigence morale ou sociale. Les travailleurs seraient tenus de se conformer aux pressions des circonstances techniques et économiques. Ce glissement est typique de la position "défensive". Il était critiqué en 1971 déjà par la Commission sociale de l'Église de Rhénanie dans son rapport sur le "changement structurel":

"Une justification purement économique de l'exigence de mobilité, qui ne lui trouverait rien de problématique, au vu de sa nécessité pour optimiser la croissance, ne saurait satisfaire l'éthique sociale; en effet, le modèle d'une '*main-d'œuvre réagissant adéquatement aux conditions salariales par la mobilité*' néglige les problèmes psychologiques et sociologiques de cette mobilité." (DcRHS71, p.30)

Le chômage qui commençait dans les mines à cette époque était interprété à la lumière des prévisions de Fourastié, malgré certains doutes. Il devait donc entraîner des mesures compensatoires, en matière de politique sociale avant tout:

"Car la mobilité ne doit pas réduire ou détruire l'identité des personnes touchées." (ibid. p.31)

L'analyse de la tendance à la mobilité ne conduisait pas nécessairement à y voir une dégradation des conditions de vie: elle a été parfois valorisée positivement ou présentée comme un appel à l'effort personnel. Il s'agissait de faire face à la crise, d'accepter les contradictions du progrès technique, de gérer des conditions nouvelles.

Mentionnons spécialement ici les **Méthodistes** britanniques: toute leur éthique sociale reposait sur l'idée d'ouverture aux changements, que l'on retrouve dans quasiment tous les chapitres du manuel de 1977 sur "*Travail et Témoignage*". Dans le premier, intitulé "*La nature de la société contemporaine*", cette société était dite "révolutionnaire" par le progrès de ses forces productives et des relations institutionnelles ou sociales, mais nullement au sens politique (cf. GbMET77, p.1s., 13,16,18, 22,38,42; et GbMET81, chap.I). Cette perception de l'histoire sociale s'accompagnait cependant d'une interprétation théologique évitant soigneusement de poser "qu'il y aurait des absolus dans l'univers" (p.2). L'intention était plutôt "de découvrir ce que Dieu fait dans cette situation et de s'y engager véritablement avec Lui" (p.1).

La Commission Église et Nation de l'**Église d'Ecosse** est allée jusqu'à formuler une valorisation positive de la technique comme espoir (d'autres insistaient simplement pour que les Églises ne succombent pas au romantisme anti-technique). L'informatique, ressentie comme "ennemi n°1" des salariés, pouvait même – malgré tout – fournir un sujet de reconnaissance:

"Comme nation commerçante dans un monde en forte concurrence, nous commettrions un suicide économique en ne faisant pas pleinement usage d'une technologie qui est porteuse d'avantages énormes en termes d'efficacité accrue des entreprises, de réduction des coûts à la pièce et de fiabilité et de capacité des produits. (...) L'auteur de la Lettre aux Éphésiens exhorte les membres de l'Église du Christ à dire merci en tout temps et pour toutes choses: en évaluant de façon équilibrée les microprocesseurs, l'Église a bien de quoi dire merci." (GcSCN80, p.94)

En 1971, face aux premiers licenciements massifs, on avait pu lire dans une petite brochure des **Réformés britanniques** (congrégationalistes), destinée à stimuler la réflexion et l'action de leurs paroisses, qu'il fallait "saluer les changements" (*welcome changes*, GbCOI71, p.5), alors même que les auteurs venaient d'écrire qu'avec ces changements, "les gens sont forcés à bouger comme jamais auparavant" (p.1)... Le ton général était encore optimiste: on voyait "des gens en mouvement" et, à condition que ces gens soient correctement protégés, on voulait qu'ils acceptent cela. Surtout, la société autour d'eux – et leur paroisse au premier chef

– devait se demander: "Si c'était moi?", "Si c'était mon emploi?", "Voulons-nous le changement?"... Le titre de la brochure ne parlait ni de crise ni de licenciements, mais de "redéploiement".

"Que nous le prenions d'une manière ou d'une autre, de toute façon le travail doit être rendu plus productif, et l'organisation du travail doit être rendue plus efficace. La productivité et l'efficacité sont des vertus humaines, non des fardeaux inhumains (bien que, comme d'habitude, les méthodes utilisées puissent tourner le 'bien' en 'mal'). C'est là le test d'une bonne gestion. (...) Les chrétiens devraient saluer le changement industriel, qui serait censé donner la preuve d'une meilleure gestion. Mais (...) cela signifie aussi que nous devrions promouvoir des chances raisonnables pour chacun, et en particulier pour ceux qui apparaissent comme les perdants, arrachés qu'ils sont à leur emploi. (...)

Les licenciements suivis d'un redéploiement devraient valoir la peine, tous comptes faits. En tant que citoyens, nous devrions veiller à ce qu'il en soit ainsi." (GbCOI71, p.5)

Tous ces optatifs! De quoi faire réfléchir un groupe paroissial, assurément...

Ce sont les documents d'Ecosse qui ont insisté avec le plus de régularité sur le fait que nous vivons dans une "société en changement constant" (GcSCN72 +80 +82), c'est-à-dire une société qui fait du changement... sa constante! Mais cette constance du changement est ressentie comme une contrainte par ceux qui la subissent, quand bien même on ne parlait pas encore en 1972 de crise ni de chômage, mais de "redéploiement" et de "temps intermédiaires entre périodes d'emploi"!

"L'Église, préoccupée par tout ce qui menace la plénitude de vie à laquelle les êtres humains sont destinés selon les indications de notre Seigneur, (...) estime que, dans une société industrielle où l'on reconnaît que le changement constitue la norme, c'est se montrer fort peu civilisé et fort peu chrétien que de tolérer les effets néfastes et injustes qu'entraînent actuellement les temps intermédiaires entre périodes d'emploi. Mais une véritable amélioration à cet égard implique une gestion adéquate de l'économie, une politique satisfaisante du marché du travail, des recyclages de tous genres pour ceux qui en ont besoin, et une attitude nouvelle et plus constructive de la part de tous les intéressés. La Suède a donné en ce sens un excellent exemple en remplaçant la notion négative de chômage par la notion positive de redéploiement, processus naturel dans un monde en changement." (GcSCN72, début du rapport sur le chômage)

Treize ans plus tard, le ton a changé, les mots parlant du changement aussi; mais sa nécessité reste ressentie comme une contrainte extérieure:

"Qu'une crise ait frappé ce secteur de notre vie nationale, cela ne fait pas de doute. Mais les chrétiens ont toujours considéré une crise comme une occasion de découvrir une meilleure manière d'agir: non pas d'imaginer pouvoir revenir à la situation antérieure au développement de la crise, mais de regarder vers l'avant et de reconnaître les changements radicaux nécessaires dans les attitudes et les structures." (GcSCN85, p.96)

Il est devenu clair, entre-temps, que la crise et le chômage rendaient impossible un retour au plein emploi industriel qu'on avait connu durant les "trente glorieuses", que le secteur des services n'allait guère fournir les emplois manquants, et qu'il faudrait donc fonder la création d'emplois sur de nouvelles perspectives de croissance plus qualitative, notamment dans les services publics de proximité. La validité même de l'objectif de plein emploi était devenue l'objet de discussions. Mais que fallait-il entendre par "changements radicaux"? Était-il réellement déjà possible aux chrétiens de les "reconnaître"?

En Suisse, lorsque le Ministère industriel de l'Église de Zurich faisait le point, en 1980, sur les problèmes de la décennie à venir, son image des tendances sociales, politiques et économiques balançait curieusement entre le positif et le négatif:

"Notre société avance en tâtonnant péniblement sur son chemin profane vers davantage de liberté, de justice, de démocratie, de paix, de partage et de participation. Mais ce processus peut s'arrêter à tout moment ou même se retourner en sens contraire. (...) Au seuil des années 1980, il est particulièrement difficile de faire des prévisions en raison des nombreuses incertitudes et contradictions qui apparaissent." (HbZHI80, p.1)

L'interprétation de la première phrase est rendue particulièrement difficile par la lecture des suivantes: l'avance de notre société était-elle une foi et un espoir (elle n'est pas présentée comme telle), ou un constat historique, en partie exact, en partie inexact? Ou s'agirait-il, pour ne pas perdre soi-même l'espoir et ne pas passer pour désespéré face aux milieux dominants de la société suisse, de fixer en une phrase les normes sur lesquelles l'avenir devrait se bâtir? Il n'était cependant pas question de "bases", mais d'un "chemin profane vers davantage de liberté", d'un chemin qui mènerait au but, mais pourrait aussi "retourner en sens contraire"... "Incertaines et contradictions": devait-on encore dire que la société "avance", dans ces conditions?

La question était d'ailleurs effectivement controversée, dans les Églises comme dans la société, et c'est un des rares sujets sur lesquels un de nos documents en a expressément contredit un autre: alors que la Commission de l'Église de Berne avait écrit qu'il va faudrait désormais "vivre avec le chômage", la Commission de l'Église de Genève s'est empressée de rejeter cette conclusion éthique tirée de la constatation d'une crise (HbBES77, HcGES78). A mon tour, comme les Genevois, j'estime devoir porter un jugement critique sur cette manière de parler.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. A quoi est censée servir la proclamation du changement? Cet argument n'est pas une simple description de faits: c'est une interprétation de leur dynamique qui donne à celle-ci un caractère normatif, "normal". Nous avons déjà noté précédemment, à propos des formules du "défi" et de la "chance", **les dimensions historiques implicites** d'une telle parole. Remplace-t-elle la proclamation théologique et évangélique de l'avènement du Royaume de Dieu, c'est-à-dire d'un changement global de contexte permettant de faire un choix d'existence différent? Il n'est pas cohérent, de la part de chrétiens, de poser côte-à-côte deux types de changements normatifs qui n'ont rien de commun et sont même contradictoires: celui annoncé par l'Évangile et celui perçu dans la société. Comment deux dynamiques historiques distinctes seraient-elles censées gouverner nos choix d'existence simultanément?

2. La proclamation du changement est souvent le soubassement d'une **éthique de l'adaptation** dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne repose en rien sur l'Évangile. L'Église, en tant que porteuse de l'Évangile, a le devoir de parler d'un "changement" qui n'est ni constant ni contraignant. Ce serait fort mal interpréter le sens du paradoxe de l'Évangile que d'y ajouter un sens purement empirique du changement tenu pour contraignant. Certes, la dynamique de l'Évangile situe aussi l'humanité dans la tension entre deux temps, mais sans recourir à l'image idéologique du "constant changement" des choses humaines.

3. Une lecture inverse du changement, d'esprit défaitiste, serait aussi contraire à l'Évangile: les évolutions en cours ne détruisent pas

nécessairement les bases essentielles de la vie sociale, et il se peut bel et bien qu'on aille vers une "meilleure gestion" de l'économie, comme disaient les Réformés. Une interprétation plus nuancée des ambivalences de l'histoire en cours devra être entreprise, et nous y viendrons à l'instant.

4. L'histoire économique, malgré ses contradictions, est jugée porteuse d'une vigueur qui doit donner confiance. Une parole d'Église ne peut cependant prononcer un tel jugement sans établir une relation claire entre la confiance qu'inspirent les progrès économiques et celle qu'éveille l'Évangile. Une éthique chrétienne n'a pas pour intention de vilipender ce que les progrès de la gestion économique apportent de vital, mais elle ne saurait davantage les idolâtrer. Comment faire la différence? Question théologique par excellence! Question sur laquelle les Églises auraient quelque chose à dire, précisément au moment de prendre la parole au sujet de l'économie! Je dois constater avec regret qu'elles ne le font guère et laissent leurs lecteurs ignorer combien la parole évangélique mettrait en question certaines sécurités illusives.

L'ambivalence des faits et la critique des causes

Les formules moins tranchées présentent la réalité sociale actuelle comme une situation ambivalente dont elles décrivent les tendances contradictoires, **le double mouvement vers le meilleur et le pire**³. Les deux arguments relatifs à la technique vont dans ce sens:

- A.1 Le progrès **technique** entraîne avec lui des **effets critiquables**, il n'est pas un bien en lui-même qu'il faudrait par principe accueillir favorablement, car la croissance économique et technologique met en danger les équilibres sociaux et écologiques. (Tendance "alternative") (14 sur 38, contre 6 avis favorables au progrès)
- E.3 Les changements techniques ont pour conséquence une **déqualification** des travailleurs, un gaspillage de leurs capacités acquises de longue date. (Tendance "économique") (10 sur 38, 1 avis contraire)

A la fois il est évident que les investissements industriels contemporains ont apporté aux pays industrialisés une **prospérité** incontestable, mais en même temps ils ont produit des **effets négatifs** qui ne cessent de s'accumuler au même rythme, soit dans le domaine social, soit dans celui de l'écologie, ou encore par de nouveaux déséquilibres commerciaux et financiers. Il y va de la place de la personne humaine, comme l'indiquent deux documents, chacun à sa façon:

"On parle maintenant d'une société qui soit juste, durable et fondée sur la participation (...). Notre société, sur bien des points, ne correspond souvent pas à ces critères et présente bien des points de frottement. Nous en nommerons quatre, qui touchent très directement des gens dans leur existence: *manque de travail, manque de prochain, manque de perspectives, manque*

³ On trouve ainsi, à propos de l'évolution technique et économique, des analyses critiques contrastées, montrant bienfaits et méfaits: AiWCC66 I, §35ss.; DsEKD82, §1.b; DbKDA82, §3+6 ("*Mikroelektronik: Fluch oder Segen, for better or for worse?*", "menace ou promesse?"); DcRHS80, §II.4 et III.2, p.35ss., 44ss. (effets humains et sociaux d'une productivité triplée, besoin d'une croissance qualitative plutôt que quantitative); DcWFS82, §4 ("dangers et chances"); DsWFL83, p.5s. (ce synode déclare que la croissance serait nécessaire, quoique "inadmissible", "*nicht vertretbar!*"); FbVIL82, passim; GpQRS73, p.15, 30s.,etc.; GbCEU85, §9.37; GcSCN83, début; GbMET81, §V.3, p.43; GbMET77, p.42ss.; GbURS81, "*Change*" (le dilemme débouche sur l'acceptation); NbHKS75, §I.A-F, p.1-7; SbKCS82, p.43ss. (le dilemme débouche sur "une production axée sur les besoins").

d'argent. Chacun de ces points, l'un après l'autre, s'explique par le fait qu'après avoir augmenté durant la décennie précédente, le bien-être baisse maintenant." (NsGKN82, p.29)

"La technique a développé sa dynamique propre (...). Comment va-t-on garantir l'humanité fondamentale de l'être humain et empêcher qu'il devienne un simple rouage dans la machinerie complexe d'une société poussée par le renouveau technologique?" (EiERE81, annexe A, §A.2, p.148; cf. EiERE83, p.35ss.)

Éviter à l'être humain de devenir un "**rouage**" dans la machinerie économique, c'était aussi un souci de la Fédération des Églises d'Allemagne de l'Est, s'exprimant en régime socialiste (*Rädchen*, DbDDR80, p.23). Pas de différence à cet égard, et la même ambivalence des progrès techniques de part et d'autre, puisque les deux régimes s'étaient axés sur le même type d'industrialisation! Celle-ci a par ailleurs conduit à des progrès sensibles, tant dans la production économique que dans les conditions de vie des travailleurs.

Les citoyens de l'Est comme de l'Ouest ont été entraînés dans un "**changement social rapide**" (le synode allemand de 1968 le jugeait "merveilleux", DsEKD68, p.190ss.; cf. aussi EiECS85, §2.3; DcEKS78, §34-37; GbMET81, §V.2+5). Nous signalerons à ce sujet en 3^e Partie diverses réflexions relatives à l'histoire du travail et aux développements de son organisation (taylorisme, division des tâches, recomposition des tâches, élargissement des tâches, etc.). Mais, curieusement, fort peu de documents ont centré leur analyse historique sur les progrès de l'organisation de la production, autrement dit sur la rationalité – évidemment contradictoire dans ses effets – qui a été introduite partout par l'industrialisation. Parmi les rapports synodaux des diverses Églises européennes, c'est seulement dans le rapport du Synode réformé néerlandais de 1980 que l'on peut lire plusieurs pages sur **l'histoire du travail** (NsNHK80, p.25–32). Cette histoire a été seulement évoquée par l'autre Synode néerlandais et par la Section des Affaires Sociales du Conseil des Églises (NsGKN85 et NbrKS80, p.4s., passage intitulé: "*Auparavant, c'était différent, mais pas mieux*", à cause des défauts de la croissance). En Suède, le groupe d'éthique sociale auteur des documents sur le travail de 1977 et 1982 a chaque fois fait une place à la dimension historique, parlant notamment du fossé entre l'Église et le mouvement syndical, qui reste marqué aujourd'hui (SbKCS77+82). Dans d'autres types de publications, on rencontre la mention, plus ou moins détaillée, de quelques références historiques:

– Pour l'Allemagne, par exemple, le directeur de l'Institut d'études sociales de l'Église, le prof. G. Brakelmann, a publié autant d'études historiques que d'études en éthique du travail.

– En Grande-Bretagne, il y a des notations isolées dans les publications méthodistes (GbMET77+81) et dans la brochure anglicane sur les nouvelles technologies (GbCEI79), et on trouve une bonne présentation des doctrines et actions du passé dans la "*Theology of Work*" de Paul Ballard, 1982 (bibliographie).

– En France, il y a régulièrement un intérêt pour l'histoire ouvrière, que l'on notait par exemple dans un des chapitres du rapport français "*Église et Pouvoirs*" (FbFPS71, §4.1).

– En Suisse, les réflexions des œuvres d'entraide ont dressé un parallèle entre notre développement industriel passé et celui des pays du tiers-monde (HiBBF83).

Des diverses données historiques mentionnées dans nos documents, on peut dégager les quelques traits significatifs que voici:

– L'être humain a été libéré par la machine (GbMET77+81, passim); mais certaines structures industrielles ont "atteint des proportions gigantesques" (GbMET77, p.39).

– Le temps de travail s'est réduit et pourrait continuer à baisser (DbHNA84; NbrKS80, p.4s.; NbGKI84, p.2).

- On ne peut plus parler d'"exploitation au sens primitif" (DcEKS78, §49, cf.34–37); et pourtant un "processus de remplacement et d'exclusion (...) dure déjà depuis des années" (*Umschichtungs- und Aussonderungsprozess*, DcWFS82, p.18).
- Les salaires sont meilleurs et se sont élevés – nous dit-on – "aux dépens des profits" (EiECS85, §2.3.1; NbRKS80, p.4s.).
- La consommation a fonctionné comme moteur de croissance (DcEKS79); mais le rapport français "*Église et Pouvoirs*" n'y voyait pas que du bien (FbFPS71, §4.1).
- Une mobilité s'impose de plus en plus à chacun par le mouvement de la vie économique (argument D.6 présenté plus haut).
- Le développement de la sécurité sociale a éliminé les drames antérieurs (DcEKS73, §1–3, 28, etc.; NsNHK80, p.23s. et 31; NbrKS80, p.4s.).
- L'économie s'est ouverte à des conditions plus aiguës de production et de concurrence (EiECS85, §2.3.1; DsEKD82, §1.a-b; DcRHS80, p.1,26–40, 66s.; FbFPS82, p.3,5; FbVIL82, p.10s.; GbCEI84, chap.3; GbCEI85, §1.10ss.; GcSCN80+82; GbCEU85, §9.22).
- Les conditions sont devenues contraignantes tant pour les entreprises que pour les chômeurs (DcRHS80, respectivement §II.4 et I.3).
- La stabilité précédente a été ébranlée (DsSHO76); mais le rapport "*Église et Pouvoirs*" n'en pleurait pas (FbFPS71, §4.4).

Plusieurs documents d'Églises ont retenu de l'évolution technique et économique son caractère mobilisateur d'énergies individuelles. Mais les acquis positifs sont nuancés par des remarques critiques, tout en demeurant la base d'une **confiance possible**, historiquement importante. L'impression domine que l'économie est foncièrement une bonne chose et a fait de remarquables progrès. Ainsi commençait par exemple la déclaration de la "Dispute de Zurich 1985" (nous lirons plus loin sa conclusion, nettement plus critique):

"Nous constatons que l'évolution de l'économie nous a conduits à un bien-être que les générations précédentes n'ont osé imaginer. Nous, minorité du monde, nous jouissons aujourd'hui d'un très haut niveau de vie. Pourtant, ces dernières années, le revers de la médaille est apparu avec de plus en plus d'insistance." (HbZHD85)

Le progrès technique allège... et alourdit l'existence humaine si on la regarde dans son intégralité; de là l'argument selon lequel ce progrès est un mélange de bien et de mal qu'il faut contrôler et soumettre à des finalités humaines. Controversé, l'argument était défendu par 14 organismes, mais contredit par 6 autres qui avaient une opinion favorable au progrès. L'analyse des effets ambigus du progrès a été coulée dans des formules qui n'indiquaient pas encore de transition ni de changement. S'il y a pure ambivalence, serait-ce que cette histoire de la technique ne va nulle part et nous laisse prisonniers?

Est-il possible de dire simplement que l'on devrait "payer" les progrès vécus d'un côté par un "déclin" subi d'un autre côté? De fait, il y a eu par exemple "déclin industriel" en maintes régions devenues "désindustrialisées", réalité particulièrement frappante en Grande-Bretagne. Mais cette idée, souvent accompagnée d'une autocritique ("nous avons vécu au-dessus de nos moyens"), est-elle bien celle que des chrétiens devraient imprimer prioritairement dans les esprits de leurs auditeurs? Doivent-ils confirmer la valeur du progrès tel qu'il s'est déployé? En posant l'ambivalence du progrès, on néglige de faire allusion aux conditions sociales de son déploiement.

Les conditions sociales de l'évolution en cours sont en effet restées entre les mains des entreprises, auxquelles on a laissé une grande responsabilité. Leurs pouvoirs se sont accrus, mais leur irresponsabilité sociale aussi. Cette irresponsabilité, dans certaines prises de position, paraît à vrai dire n'avoir été que partielle ou provisoire puisque, curieusement, on a continué de faire appel à la conscience éthique ou sociale de ces mêmes entreprises. On ne les aurait sans doute pas interpellées ainsi si on les avait jugées incapables de prendre des responsabilités (cf. "le rôle des grands", GbCEI79, §74s.; NiDIS83, chap.3, p.80–88).

A ces forces sociales concentrées sur le développement économique, technique et financier et sur les processus de travail et de vente, voici que des organismes d'Église viennent proposer – avec quelles chances de succès? – une orientation autre que celle de l'individualisme irresponsable:

"L'absence d'une ligne directrice (*richtingsbesef*) pour la qualité de la vie sociale a pour conséquence que cette fonction d'orientation reste réservée à la recherche individuelle du bonheur et de l'abondance. (...) La question est de savoir si les Églises peuvent contribuer à l'élaboration d'une ligne directrice qui sous-tende les forces motrices et directrices (*stuw- en stuurkracht*) de la vie sociale." (NsNHK80, p.37s.)

L'ambivalence des "changements structurels" n'est pas une nouveauté des années de crise postérieures à 1973: le thème était déjà présent précédemment (par exemple dans les réflexions de la Commission sociale de l'Église de Rhénanie sur diverses évolutions parallèles de la société, DcRHS71). Mais l'industrie, à cette époque, provoquait les changements, alors qu'elle s'est mise ensuite à les subir, avec l'ampleur qu'ont prise les restructurations.

Cette même Commission rhénane a tenté alors, en 1980, d'exprimer prudemment **quelles circonstances sont la cause** des ambivalences et des problèmes, devenus entre-temps de plus en plus manifestes:

"La forme sous laquelle sont réunis les facteurs de production – travail, capital, management et ressources – dans notre régime économique a pour effet de soumettre essentiellement aux conditions de rentabilisation du capital économique toute l'évolution des conditions, des objectifs et des contenus du travail." (DcRHS80, §I.2.5, p.11)

Pression financière et rationalisation technique prédominent donc sur les attentes des travailleurs, au nom de la rentabilisation du capital investi. Toujours prudent et équilibré, le rapport ajoutait cependant que ces mêmes travailleurs bénéficient des changements en tant que consommateurs de "marchandises aussi avantageuses que possible", ce qui était une curieuse consolation... – et le dernier mot du paragraphe! Plus loin, le rapport répondait en posant quatre "critères de toute rationalisation future": "les exigences de l'écologie, l'humanité des conditions de travail, l'efficacité économique et la justice mondiale" (§I.7, p.22). Il rejoignait en cela les perspectives de l'Église réformée néerlandaise qui décrivait vigoureusement la contradiction entre les "grands progrès" accomplis et les "formes d'exploitation" restantes (NsNHK80, p.31, 36; cf. p.25–37).

Que les responsables aient été ceux qui rentabilisaient leurs capitaux investis, les organismes d'Église ont généralement eu de la peine à le dire, et il n'aurait pas suffi de le dire: il aurait fallu remonter aux raisons de ces pratiques et faire la critique de ces responsabilités collectives qui ont entraîné l'industrie et l'emploi dans la crise en cours. Cette difficulté à dire **qui est le "sujet" responsable**, je l'ai déjà constatée plus haut à propos de la formule du "défi". Les documents parlent plutôt de la crise comme d'un phénomène neutre affectant des objets, disant par exemple que sa cause économique était l'expansionnisme, une "lutte économique géante" (texte du Comité du Ministère social allemand, DbKDA82 III, p.8). L'un

des premiers documents à avoir annoncé la réduction croissante de l'emploi, celui du Ministère social de Hesse et Nassau de 1975, usait de formules très neutres où aucun sujet responsable n'était nommé:

"C'est **la rationalisation**, c'est-à-dire le démantèlement d'emplois existants, qui a acquis la priorité dans les investissements." (DbHNS75b, §3)

"La tendance à la rationalisation (...) continuera, même avec l'amélioration de la conjoncture!" (ibid. §4)

Mais que l'économie allemande ait été en train de subir la pression d'une baisse progressive des pointes cycliques de croissance de son produit national brut depuis 1950, seul le rapport westphalien de 1976 l'a montré. Exact ou non, son schéma situait au moins clairement la crise dans **une évolution des données globales** de l'économie (DcWFS76, p.2). Remontant plus loin en arrière, il mettait aussi l'accent sur la subordination croissante du travail aux objectifs financiers durant l'époque moderne (dite "*Oekonomisierung*", p.31ss.). Ces perspectives historiques sont restées absentes des documents allemands plus récents.

La position critique du **mouvement ouvrier** – incluant au sens large les syndicats, les partis sociaux-démocrates et socialistes, des associations – s'est plus directement reflétée dans les textes des organismes d'Église d'Italie (voir ci-dessous), de France (FbFPS71, §6.2; FcFPS82, p.3,6) et de Suède (SbKCS76–82). On y trouvait une critique des aliénations et des conflits sociaux sous-jacents au développement économique, notamment chez les Italiens:

"A la vision optimiste et essentiellement interclassiste de la société (...), s'est substituée une vision dialectique qui met à nu la radicale opposition des intérêts des classes dominantes face aux préoccupations de la grande masse de l'humanité qui ne dispose pas du pouvoir.

Le grand accusé est le capitalisme, la structure anonyme qui a concentré le pouvoir entre ses propres mains et a créé un réseau de rapports sociaux en contraste radical avec les valeurs morales, pourtant abstraitement défendues par elle-même. (...)

Le développement technique et scientifique pousse paradoxalement à une condition de subordination de plus en plus répandue des masses populaires." (IbFCE76, p.37s.; cf. IbFCE73, p.26ss.)

On accusera rapidement de "politisation" ce genre de réflexions, et on les attribuera à des courants socialistes fortement présents dans les Églises minoritaires du sud de l'Europe. Il n'en est pas tout à fait ainsi. Premièrement, ces publications d'Églises n'ont pas du tout pris position dans les débats de stratégie entre courants du socialisme au sujet de la future gestion des rapports économiques et sociaux (sauf le rapport français "*Église et Pouvoirs*", FbFPS71, §6.3.1ss.), thème dont nous aurons l'occasion d'en reparler dans notre 4^e Partie. D'autre part, par la simple logique de leur insertion historique, les questions éthiques entraînent en effet une série de conséquences politiques et institutionnelles, entre autres ces "sept problèmes critiques" soulevés par le manuel méthodiste britannique sur "*Travail et Témoignage*", dans un tout autre contexte national:

"1. Quelles sont les conditions qui changent dans la société?" (Exemples: "un rythme accéléré du changement technique", "une concentration accrue du pouvoir économique", "des aspirations croissantes")

"2. Quel est le juste équilibre de coopération dans la société?"

"3. Quelle est la valeur et la nature de la démocratie?"

"4. Quel est l'avenir du système de classes?"

"5. Voulons-nous une croissance ou point?"

"6. Notre révolution industrielle est-elle en faillite?"

"7. Avons-nous besoin de nouvelles structures économiques internationales?" (GbMET77, p.22)

Et sur la **structure de classe** dont nous parlions, voici ce qu'on pouvait lire dans cette brochure:

"La structure de classe de notre société reste fondamentalement inchangée. Après la guerre, le niveau de vie de la plupart des catégories sociales s'est élevé. Néanmoins, cela a masqué le fait que les inégalités fondamentales de notre société restent les mêmes." (ibid.)

Malgré cela, les Méthodistes britanniques jugeaient que la crise provenait essentiellement des contrecoups du développement technique, et non pas de ces inégalités-là.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Pour une bonne compréhension de la crise, il faut éviter de la caractériser seulement par ses aspects techniques, culturels et sociaux. En fin de compte, cela resterait **anhistorique**, car ce serait ignorer les tensions passées et présentes accompagnant la crise et aidant à l'expliquer:

- a) la longue genèse historique des changements actuels;
- b) leurs conditions contraignantes, tant pour les entreprises que pour les employés et employées et les chômeurs et chômeuses.

Cette faiblesse m'est apparue fréquemment en lien avec la position que j'ai appelée "alternative". Elle combat volontiers les options modernes d'efficacité, de productivité et de rationalité dans le travail, ainsi que l'éthique du travail en général, en leur opposant simplement l'option existentielle d'une vie moins centrée sur le travail. Nous reprendrons cette critique du travail dans la 3^e Partie; mais je ne crois pas possible de juger les phénomènes historiques de l'économie de ce seul point de vue.

2. Tout ce qui nie ou camoufle des ambivalences et des contradictions relève au fond d'une tentative – idolâtre aux yeux de la foi – de sauver le monde par lui-même. L'expérience chrétienne fait plutôt percevoir les contradictions dont la réalité est remplie, "le Christ en agonie jusqu'à la fin du monde", et donc l'inachèvement et l'attente de la délivrance. Une lecture évangélique de l'histoire sociale peut donc accepter de s'arrêter aux ambivalences et de les regarder en face, afin d'y tenir bon et de s'orienter vers leur dépassement, mais non afin de s'y soumettre comme à une donnée de la nature.

3. Un phénomène peut être dit ambivalent lorsqu'il présente des nuances, de bons et de mauvais côtés: le regard l'accueille alors comme il est, en relativisant ses aspects. Plusieurs documents décrivent ainsi le "double visage" de la technique: son "*Doppelgesicht*", son ambivalence (également en théologie du travail, comme le montrera la 3^e Partie). Formulation statique, elle ne dit pas ce que Dieu fait de l'humanité ambiguë lorsqu'il la rencontre. Et elle laisse entendre qu'entre les "deux visages", il y en a au moins un qui est bon... alors que même une idole peut avoir deux visages!

4. La façon évangélique de relativiser une réalité consiste à voir son évolution, à tourner son regard vers ce qu'elle deviendra et devient déjà; et le sens de ce regard est alors de résister à la puissance destructrice qui l'habite. En termes apocalyptiques, cette perception de l'histoire parle de "principautés et pouvoirs", de "**puissances mortelles**" à l'œuvre dans le monde et auxquelles il est possible et nécessaire de résister parce que la foi les sait **vaincues**.

5. Les contraintes pesant sur les entreprises comme celles rejetées sur leurs employés ou sur les chômeurs doivent être décrites en relation avec leurs causes économiques (nationales et internationales). La gestion des ressources depuis le milieu des années 1970 a été rendue de plus en plus malaisée par des exigences accrues de rentabilité des capitaux. La structure de classe de la société correspond à des degrés divers de dépendance, directe ou indirecte, envers ces exigences. Une parole d'Église doit tenir compte de ces réalités en les incluant dans sa perspective propre de dépassement des contraintes et de libération, au-delà du fonctionnement actuel du système capitaliste.

§ 4. Des échecs en série

Sans dire que le système soit en crise, le questionnaire d'enquête diffusé par le Bureau social de l'Église anglicane énumérait néanmoins une telle quantité de problèmes sociaux posés par les changements en cours qu'on ne peut manquer d'en être impressionné. A tout le moins, cette enquête, intitulée "*Buts pour notre société future*" (GbCES85), entendait faire éprouver à ses lecteurs la sensation d'avoir à réagir et à fixer des buts. La crise a été si destructrice, et la société a été tellement détériorée, qu'une réponse devenait urgente sur divers plans: le chômage, mais aussi le travail des femmes, la vie urbaine, mais aussi le pluralisme, l'automation, l'accélération des transformations, etc. Non seulement on faisait face aux effets négatifs du progrès technique et aux déqualifications de travailleurs (dont il a déjà été question avec les arguments A.1 et E.3 ci-dessus), mais on assistait à une dégradation plus profonde de la situation d'ensemble:

- S.1 La persistance du chômage, et surtout d'un chômage massif, est lourde de **forces destructrices** pour les individus touchés, mais aussi pour la société même, pour sa cohésion interne, ses capacités économiques et culturelles.
(Tendance "sociale") (21 sur 38)

Pour prononcer de telles critiques qui sont autant de paroles de jugement, l'éthique chrétienne doit s'appuyer sur des **critères** et des enjeux qu'elle connaisse et défende clairement. L'enjeu ultime est, en l'occurrence, celui de l'égalité humaine dans le Royaume de Dieu. Les "disparités croissantes" souvent signalées (DcRHS80, p.12ss.; DcWFS82, §2.3; FbMRP80b; HbVDS75, p.20s.; NsNKH80, p.19s.; NsGKN85, début) ne renvoient donc pas à une égalité antérieure perdue, mais révèlent le lieu où l'humanité voulue par Dieu peine et souffre aujourd'hui en attendant sa délivrance.

La société divisée

Le Conseil des Églises des Pays-Bas, en dressant en 1985 le bilan de cinq ans de réflexions depuis son étude de 1980, notait tout ce qui était entré simultanément en crise:

"Le chômage a plus que doublé. Une '*génération perdue*' est en train d'arriver. (...) Pendant ce temps, l'automatisation impose sa loi (...): davantage de production, mais pas davantage d'emplois. Le système de sécurité sociale souffre aussi, à cause de l'exclusion de travailleurs pas assez forts (licenciements, invalidité). (...) En outre, le processus de division du travail et de spécialisation continue." (NbRKS85, p.30)

- D.2 On assiste à des phénomènes de **division** de la société: la vie collective est marquée par **l'égoïsme** de certains groupes professionnellement privilégiés.
(Tendance "défensive") (26 sur 38)

En réaction à la déclaration de son synode qui exprimait cette crainte d'une division sociale accrue (DsWFL83, p.9), le responsable du Ministère social westphalien J. Espenhorst objectait qu'il fallait ouvrir les yeux et voir que depuis longtemps cette évolution "est déjà survenue et s'est accélérée" – malgré dix ans d'efforts de solidarité (DbWFS85, p.42, 45).

Lorsque l'on parlait des risques de "polarisation"¹ et de "société duale", ce n'était pas un avenir que l'on aurait craint et dépeint comme un épouvantail : c'était le présent de notre société européenne, faite de "deux peuples" ("*two-nations-state*", EiECS85; EiERE81+83; GbCEU85, §1.44ss.; DbKDA86). Et le risque à venir était l'accroissement de la part d'exclus de cette société et l'aveuglement ainsi maintenu sur les perspectives ultimes de solidarité: on était menacé d'inertie face aux forces dominantes, d'un individualisme croissant et d'un matérialisme renforcé (NsNHK80, p.17). Au Ministère industriel allemand, certains parlaient même d'un "retour au 19^e siècle" (DbKDA83, p.1, 5, 9, et DiOKG84, p.30)! – Mais les entrepreneurs protestants allemands contrebalançaient cette opinion, puisque pour eux la "maladie" était due au fait que l'on avait effectué trop de réformes sociales trop vite (DbAEU84, §II)! – Pour la plupart, au contraire, les réformes manquaient encore, et on tenait des propos tels que ceux-ci:

- La solidarité se perd, les préjugés et oppositions se radicalisent (DbHNS75b, §9, 13; DbKDA82, §6; DcWFS82, p.25; DsEKD86; FbFPS82, p.2-5; GcSCN78, p.109; GbCEU85, §3.18; NsNHK80, p.12; NbGKI81, p.4s.; NsGKN82, p.29; NiDIS83, p.94; NiDIS84, p.3).
- L'Europe perd ses traditions sociales (EiECS85, §2.3.2s.; cf. DiOKG84, p.19, rupture de la continuité politique).
- Les inégalités vont croissant (GbCEU85, §1.44, à propos des zones urbaines appauvries; GbWAI80 et EiERE83, §III.3, à propos des régions périphériques).
- Par leurs atteintes à l'environnement, nos outils se sont "retournés contre nous" (EiERE83, p.37, 76; NbRKS80, p.9s.; NsNHK80, p.33).

Nombreux sont donc les documents d'Églises qui, par la juxtaposition de tels arguments, présentaient la situation comme **une crise multiple de la société**, touchant à la fois la croissance, la technique, l'écologie et les rapports humains.

"Le progrès technique sous la forme des rationalisations court de plus en plus vite en direction du point où l'être humain ne pourra plus s'y laisser adapter." (DcRHS80, p.38)

Le Ministère industriel parisien parlait d'une "jungle de plus en plus incontrôlable" (FbMRP80b), l'Appel de Villemétrie d'une "société ingouvernable" risquant l'effondrement (FbVIL82, p.17; cf. FbFPS71, §4.4s. et FcFPS82), à quoi les auteurs ajoutent, dans leur langage au ton prophétique:

"Les acteurs de la vie collective sont sourds!" (FbVIL82, p.14)

Les Allemands – à commencer par leur synode – ont dit leur "perplexité" ("*Ratlosigkeit*", "*Beunruhigung*", DsEKD86; DbLIE82; DiOKG84, p.1, 6), les services spécialisés néerlandais également (NiDIS84, p.3; NbGKI84, p.II). La Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société s'est déclarée touchée par la crise comme par "un mal aveugle" (EiECS85, §5.1). Et l'Église réformée néerlandaise de dresser ce bilan:

"La conviction de pouvoir maîtriser les grands problèmes économiques a reçu un sérieux coup ces dernières années." (NsNHK80, p.24)

¹ Voir sur ce thème le rapport de la consultation 1988 du Réseau Travail & Économie dans les Églises Européennes (W.E.N.) intitulé "*Pauvreté et polarisation*" (Manchester, 1989).

- E.5 La crise montre qu'en laissant l'économie au seul bon vouloir des décideurs économiques, on ne gère pas bien les ressources, car leur gestion est **à courte vue**. (Tendance "économique") (16 sur 38)
- E.6 Les Etats d'Europe occidentale voient manifestement leur **politique économique en échec**, étant donnée l'ampleur de la crise et du chômage dans ces pays. (Tendance "économique") (19 sur 38)

La Commission des zones urbaines de l'Archevêque de Canterbury a résumé ainsi le sentiment prédominant:

"Un sentiment répandu parmi ceux à qui nous avons parlé est (...) que ce 'mal social' est si répandu et change si peu, que le problème est si déroutant et qu'apparemment les autorités réagissent si peu, que par conséquent l'espoir a été abandonné." (GbCEU85, §9.40)

La consultation du Conseil Oecuménique des Églises sur l'économie politique (Zurich, 1978), qui invitait à réexaminer les bases théoriques de l'économie – économie d'entreprise comme économie nationale – à la lumière des critères de justice, participation et viabilité, résumait ainsi les raisons de cette exigence:

"Les modèles et les théories du passé ne 'collent' pas aux faits. Les problèmes du paupérisme et de l'injustice subsistent. Même l'abondance est devenue problématique, liée qu'elle est à l'inflation ou au chômage d'une part, à la détérioration des relations humaines d'autre part. De nouvelles perspectives sur la raréfaction des ressources et la fragilité de l'environnement ont créé de nouveaux sujets de préoccupation. En sorte que la réflexion économique mondiale se trouve aujourd'hui à un tournant." (AiWCC78, § 1)

C'est à ce tournant que les publications d'Églises se trouvaient – et se trouvent encore – puisqu'elles butent sur une crise multiple, incontrôlable, ingouvernable, de l'économie mondiale et sur l'apparente démission des forces sociales qui prétendent gouverner la société et son devenir économique. Les nouveaux sujets de préoccupation semblent simplement être venus s'ajouter aux anciens qui subsistent.

Devant la crise sociale consécutive aux événements de mai 1968 en France, la Fédération Protestante de France avait chargé un Groupe de travail d'examiner les rapports entre "**Église et Pouvoirs**", et son rapport était paru en 1971. A la lecture de l'extrait que je citerai à l'instant, on pourra constater qu'à ses yeux l'effort critique en matière d'éthique économique aurait été précédemment impossible et impensable durant plusieurs siècles en raison de la limite atteinte par les "découvertes" théologiques (ou peut-être économiques?), une limite qui n'aurait été repoussée que peu à peu au cours de ce siècle-ci: le tournant vers l'éthique économique, aux yeux du groupe de travail, remonterait donc seulement à "une date toute récente", à "quelques décennies" (§2.7 et 3.1).

"Les Églises de la Réforme ont sans doute une responsabilité dans l'apparition du capitalisme commercial et industriel. Leur responsabilité tient au fait que le calvinisme invitait le chrétien réformé, délivré de la question de son salut, à manifester son élection dans l'exercice de sa profession-vocation, à se consacrer à l'édification de la cité des hommes. Cependant, n'ayant pas découvert à cette époque la possibilité de soumettre l'activité économique globale au jugement et à l'espérance évangéliques, les Églises limitaient leur prédication morale à une exhortation personnelle." (FbFPS71, §2.6)

Historiquement inexact, ce jugement indique à quel point le groupe de travail de la Fédération protestante de France avait eu l'impression de s'avancer en terrain incertain et inconnu en voulant "soumettre l'activité économique globale au jugement et à l'espérance évangéliques". Cette incertitude s'expliquait peut-être par un affaiblissement des contributions issues du christianisme social sous l'influence d'un christianisme plus doctrinal, mais

également par l'affaiblissement de la tradition même du calvinisme dans l'Église qui s'en réclamait: les auteurs ont pu citer sans la moindre critique l'interprétation du calvinisme par Max Weber (qui toutefois n'aurait pas parlé lui-même de "responsabilité" des Églises de la Réforme). Le Groupe de travail "Église et Pouvoirs" n'avait d'ailleurs pas avant tout un intérêt historique: il entendait "remettre en cause un système de valeurs".

"Une critique des 'valeurs spirituelles' de cette société, notamment de ce qu'elle considère comme la valeur suprême – la liberté collective et individuelle – doit être menée en tenant compte du sort réel des 'moins favorisés' de notre univers social: ouvriers sous-payés, travailleurs migrants, peuples auxquels nous lient des accords de coopération. (...)

Sommes-nous prêts à remettre en cause un système de valeurs dans lequel la richesse et la réussite sont, en fait, reconnus comme les buts de l'existence?" (FbFPS71, §7.4 et 7.512)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Les effets négatifs que la crise produit et multiplie traduisent une contradiction exacerbée des intérêts sociaux: les intérêts de ceux qui investissent et commercent ne peuvent plus recouvrir suffisamment ceux des autres acteurs de la vie sociale. Et cette division est devenue le principal conflit déchirant notre société. Avant de chercher des instruments positifs qui surmonteraient cette tension ou la rendraient moins douloureuse, il incombe aux témoins de l'Évangile de regarder cette réalité pour lui résister. Affronter cette réalité, ce n'est pas brandir d'emblée des solutions provisoires sur lesquelles chacun pourrait se précipiter avec soulagement; c'est d'abord reconnaître une situation d'échec dans toute sa profondeur.

2. La "perplexité" déclarée n'est pas une position de retrait: c'est l'expression d'un effort de comprendre, appliqué à une situation qui ne se laisse pas comprendre dans sa propre logique, parce qu'elle est contradictoire. Et c'est un refus de prêter foi aux prétentions des décideurs, qui se croient seuls à comprendre les problèmes et les solutions et à savoir ce qu'il faut faire. Dans la mesure où ils nient la question elle-même, ils ne doivent pas s'étonner de la voir revenir contre eux apparemment de l'extérieur, comme une vérité d'un autre ordre. Elle s'avoue alors "perplexe" ou "incertaine" pour promouvoir une logique nouvelle.

3. Qu'il y ait échec des décideurs et échec des politiques, les Églises ne le disent pas simplement comme un reflet des sentiments répandus dans la population, mais comme le résultat de leur propre interprétation des faits. Les décideurs, jugés à l'aune des valeurs éthiques, s'avèrent incapables d'orienter la société vers une évolution juste et convaincante.

4. C'est tout particulièrement la perte de la solidarité qui est théologiquement significative: ainsi, selon Luther², on doit appeler chacun dans tout son comportement, même économique, à ne pas faire "comme si tu étais un Dieu, sans lien avec quiconque". Or derrière le fonctionnement des entreprises privées, il y a précisément un individualisme comme doctrine

² Marquardt, 1983, notamment p.195s.et 204, sur la signification dogmatique fondamentale de l'opposition entre le service de Dieu et celui de Mammon. – Voir aussi A.Th. van Leeuwen, 1973, in "*Tijdschrift voor theologie*", p.399s.

implicite, un égoïsme poussé jusqu'au mépris de tous les liens, un péché inscrit dans les structures économiques mêmes.

La perte du sens

Divers responsables du Ministère social allemand, dans des publications du niveau fédéral ou du niveau régional, ont approfondi la critique: après être passés de la critique de la technique à celle de la société, ils ont éclairé l'une et l'autre par un troisième niveau: la critique du "sens" et des "valeurs" de notre société.

Les valeurs attachées à notre système socio-politique par son label "social" et "démocratique" constituent, disent-ils, une promesse de bonheur pour tous; mais la crise a fait que **ce système manque à sa promesse**. Ceux qui possèdent et gèrent les forces principales de l'économie, les "bourgeois" au sens sociologique, ont marqué de leur empreinte la vie sociale en proclamant qu'à condition de travailler comme salarié, on pouvait gagner sa vie et consommer librement. Ce faisant, ils ont posé à la fois une promesse et une loi ("*verheissen und verordnet*", DbKDA82, §4). Mais ils se trouvent désormais pris dans la tenaille de ne plus pouvoir ni remplir cette promesse pour tous ceux qui travaillent, ni laisser accomplir à tous la loi du travail salarié. Cette promesse et cette loi sont la "religion de l'industrie" dans la "civilisation du travail", elles constituent la "structure fondamentale de l'existence" qui aujourd'hui "s'effondre" ("*die Grundstruktur zerbricht*").

La formule de la "crise de la promesse" et la thèse de son lien à une "crise de la répartition" ("*Verheissungskrise, Verteilungskrise*") ont été développées en détail par le pasteur W. Belitz en 1985³. Mais cette formule et cette thèse se trouvaient en grandes lignes déjà dix ans plus tôt dans le "rapport intermédiaire" westphalien de 1976 sur "*Le chômage et la justice sociale*" (DcWFS76, §1.2–2.3, p.23–31). Sans donner encore à leur analyse le caractère dramatique que la crise ultérieure a imposé, les responsables du ministère social de Westphalie, et d'autres avec eux (cf. Gremmels/Segbers, 1979), voyaient déjà clairement dans la crise en cours davantage qu'une tension socio-politique: **une crise du sens**.

Le changement que ces publications décrivaient était donc finalement d'ordre idéologique: la crise est aussi "spirituelle". Dans son commentaire critique de l'étude du Ministère social allemand, Ulrike Schmidt soulignait d'ailleurs que la réflexion de ses principaux auteurs (westphaliens) était davantage d'ordre "socioculturel" que d'ordre "politico-économique" (in "*SWI-Studienhefte*" N°5, p.39). Nous verrons dans un instant comment certains organismes d'Église sont allés plus loin dans cette autre direction, en disant que le système même est en crise, et avec lui toute son éthique du travail.

Les Allemands disposent d'un adjectif caractéristique pour désigner l'ampleur d'un changement lorsqu'il marque spirituellement une "époque": on le dit "**épocal**" (DcWFS82, §3.7, p.23 et DbKDA82, §3, presque le même texte; aussi §7 et DbOKG84, p.24). Et en qualifiant ainsi les changements en cours, on exerce évidemment un effet "performatif": on fait jouer à ces changements un rôle de catalyseur éthique. Une crise du sens appelle à un réveil des paroles capables de donner du sens. La Commission écossaise a parlé, sur le même

³ DbWFS85, p.55ss., où il reprenait son exposé au "Kirchentag" (DpKTG85, p.14ss.). Les mêmes thèses figuraient déjà dans les documents de 1982 (DcWFS82, §4, DpKDA82 I, §2, p.6–10, et DbKDA82, §4, résumé dans DpKDA82 III, p.18).

ton, d'un effondrement (*collapse*): **effondrement de la confiance**, en même temps que du travail, des ressources et du standard de vie (GcSCN82, p.98ss.).

Sera-ce l'occasion, pour des organismes d'Église, de redire une parole rendant confiance, parole de salut aux victimes en même temps que parole de jugement aux puissants? Certains ont vu du moins dans cette crise l'occasion de combler le fossé entre l'Église et le monde ouvrier, l'erreur historique des Églises du siècle passé avec toutes ses conséquences actuelles. Ce thème, qui mériterait à lui seul un chapitre entier, sera évoqué dans la 4^e Partie.

Ce qui est sûr, c'est que l'heure de la crise du sens est devenue pour les Églises l'heure de la parole cherchant à "dire la vérité" ("impératif" de la série "économique" E.4). Souvent, auparavant, les Églises avaient cherché à démontrer de manière apologétique que la société moderne portait en elle une crise du sens à laquelle elles pouvaient apporter réponse. Mais voici que l'actualité économique, de l'intérieur de cette société moderne elle-même, venait attester une réelle perte de sens, reconnue, qui donnait aux Églises des raisons de rappeler leurs meilleures ressources et traditions critiques et prophétiques. Telle est la "vérité" qu'elles avaient à dire.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Lorsque des Églises ont posé **le constat d'une perte du sens**, elles ont pu avoir diverses intentions implicites (ou même explicites). Elles entendaient d'abord exprimer les douleurs et les failles du réel, prêter attention aux faits négatifs et aux risques qu'ils entraînent. Elles entendaient ensuite, du même coup, proclamer le débouloonnement des faux dieux et des fausses confiances. Peut-être s'agissait-il parfois de préparer l'opinion à des mesures coercitives, à des stratégies de l'économie ou de l'État. Parfois au contraire il s'agissait de provoquer l'inquiétude (et la réaction salutaire qui s'ensuivra) chez les autorités responsables et les privilégiés, chez ceux qui n'avaient pas encore assez senti les risques et les inquiétudes frappant "les autres", les membres plus faibles de la société. C'est à ceux qui se croient forts que l'on entendait alors rappeler les dangers du temps présent, sans doute dans le but de les faire céder devant les exigences sociales.

2. Peut-être aussi les Églises se trouvent-elles en réalité elles-mêmes du côté des privilégiés, exprimant "l'inquiétude des gens sans souci" ("*die Betroffenheit der Nicht-Betroffenen*"), selon l'expression critique et sarcastique des éthiciens de Marburg jugeant les premières publications d'Églises allemandes sur le chômage (in Gremmels/Segbers, 1979, p.51).

3. Une approche éthique ne peut traiter valablement de la réalité économique qu'à la condition de se confronter expressément à son échec ou à sa réussite, à ses tensions et contradictions actuelles, à sa "crise du sens", mais sans jamais croire l'économie entièrement dominée par les puissances qui voudraient se l'approprier. Pour pouvoir discerner ce qui est perdu et ce qui devra être reconstruit, l'éthique doit remonter à l'enjeu du sens et de la finalité. Le sens était-il dans cette "promesse de bonheur" que la société actuelle ne saurait plus tenir? Ou était-il dans le travail de la production elle-même, où chaque collaborateur serait davantage qu'un "rouage" humain?

4. La principale divergence entre organismes d'Église n'est pas affaire d'options ou d'opinions seulement, mais naît du conflit social lui-même, où les chrétiens prennent des positions divergentes. Il nous faudra donc, dans notre 4^e Partie, pousser l'analyse critique jusqu'aux rôles joués par les organismes d'Église dans les rapports sociaux. En lisant ici leurs analyses du présent et de l'avenir de la crise économique, nous voyons comment se diversifie leur conscience des causes spirituelles et sociales de la crise. Chez certains, elle s'approfondit jusqu'à une critique fondamentale du système lui-même.

Une crise fondamentale du système

Les descriptions de la situation ont fait usage d'expressions souvent très intenses pour indiquer la destructuration progressive de la société et de l'économie durant la crise qui se prolonge. Mais ces expressions peuvent prendre des sens opposés. Celles qui étonnent le plus, de la part d'Églises, sont celles qui évoquaient le passé comme une période meilleure, malheureusement suivie d'une dynamique descendante, d'une dégradation ou d'un déclin progressif au cours des derniers temps (ou même depuis assez longtemps). Pour d'autres, inversement, l'évolution présente n'a fait que confirmer une critique qu'ils faisaient déjà du système précédemment si stable, mais si peu fiable: le voici devenu injustifiable, car miné par le cuisant échec qui était en train de lui arriver.

Qu'on lise par exemple ces descriptions où tout semble avoir basculé en quelques années de la perfection à l'absurde, telles les quatre premières pages du document du Ministère social allemand accumulant les expressions "de plus en plus", "toujours moins", "pas comme par le passé", "dramatiquement" ("*Au-delà du plein emploi – L'avenir du monde du travail*", DbKDA82 III). La description de notre situation commençait par évoquer ces changements, ces distorsions, puis on en arrivait vite à conclure: le système passe par une crise fondamentale. Elles ont été moins rares qu'on ne le croirait, les commissions d'Églises qui sont allées jusque là. Ainsi par exemple l'autorité (officielle!) de l'Église de Hesse et Nassau:

"Ce qui est en train de se passer signifie *de facto* que **notre système social reposant sur le salaire et l'efficacité subit une crise fondamentale**. Si les mots de justice sociale et d'État social doivent garder leur sens, de profondes révisions (*Umdenken*) s'imposent." (DcHnk83, §I.3, p.5; souligné dans le texte)

D'autres font tout pour apaiser les craintes de leurs fidèles. Le rapport de Rhénanie annonçant en 1980 la venue des "années maigres" assurait qu'il n'y avait "ni lieu ni motif de susciter une atmosphère de crise"⁴, et cela pour la raison suivante, clairement explicitée: les syndicats seraient raisonnables, les employeurs compétitifs, et le système valable.

"Il ne devrait y avoir guère de doute que les responsables – les groupements sociaux et les institutions politiques – vont venir à bout également de ces difficultés-là. (...)

Le système (...) devrait être capable de maîtriser également les difficultés structurelles futures. Mais sa validité devra se mesurer à sa faculté de résoudre également les problèmes d'emploi." (DcRHS80, §II.3, p.33s.)

⁴ Dans le même sens, cf. GpCEI82 §III.B (l'avenir des nouvelles technologies "n'est pas entièrement noir"); GcSCN80+81 (dangers réels, mais fausse peur du changement); GbMET81, §V.1 (le "spectre" est excessif); GbMLU82, §II.3, p.13ss.

Le document le plus "sécurisant" de tous avait été publié deux ans auparavant par la Commission sociale de l'Église allemande sous le titre "*Effizienz et Konkurrenz*" (DcEKS78, voir son sommaire à l'annexe 1): il s'efforçait de montrer par tout son contenu à quel point le système économique fonctionnait bien (cf. DcEKS78, §15ss., 24ss., 67ss., 94ss., 101–108, 126, 135, 138). L'ambivalence de ce système, certes également affirmée (§58ss., 69, 98, 132, 135, 138), ne conduisait nullement à en corriger l'évaluation. La plus grande partie du document est d'ailleurs une pure description au présent de l'indicatif. Mais cet indicatif contenait un impératif implicite, caché dans la description, qui faisait état de causalités apparemment inévitables: il serait nécessaire de les accepter et de s'y plier. Le document trahissait cette intention morale en utilisant souvent une tournure particulière, également à l'indicatif, mais impliquant manifestement un impératif: "*Plus on fait ceci, plus on a cela*"⁵. Cette tournure voisinait régulièrement avec le verbe "devoir". De telles formules reviennent à placer le comportement de l'individu sous la loi de ce qui est (des nécessités ainsi affirmées), ce qui contredit la vérité de l'Évangile.

"Plus une société réalise vigoureusement et naturellement à la fois le principe d'efficacité (prestation et contre-prestation) et la règle de l'égalité de valeur et de la solidarité entre tous, plus cet ordre social est humain. Le principe d'efficacité ne peut prétendre à une légitimité sociale que dans la mesure où il ne supprime pas la solidarité entre êtres humains, mais reste au service de leur communauté solidaire.

D'autre part, l'exigence de solidarité ne doit ni mettre en danger la volonté d'efficacité des personnes ni autoriser une nouvelle forme de privilège où les uns vivraient aux frais des autres. Chacun doit plutôt, dans la mesure de ses moyens, apporter une contribution à la société efficace de tous." (DcEKS78, §23)

Avec la crise économique, ce merveilleux équilibre entre les devoirs et les moyens de chacun n'est précisément plus donné comme dans la théorie. De vieux privilèges reprennent le dessus, bien plus pesants que les maigres bienfaits de la solidarité sociale, d'ailleurs constamment amoindris par des politiques restrictives.

Le document a à vrai dire tenu à apporter un éclairage théologique, formulé également au présent de l'indicatif, mais limité à une douzaine de paragraphes sur les 140 de l'étude, dont aucun autre ne comportait la moindre allusion à l'action historique de Dieu. Ces passages théologiques disaient d'une part la volonté de Dieu envers l'homme au travail, et d'autre part sa grâce, offerte antérieurement à tout effort et extérieurement à toute réalité matérielle (§55–57, 62–66, 70s., 76s.). Dans sa critique, E. Mechels s'est posé à juste titre la question de la cohérence entre les passages théologiques et le reste de l'étude, ainsi que la question suivante:

"On se demande ce que peuvent apporter ces interrogations critiques au sujet du système économique, dans la mesure où, premièrement, les pages précédentes ont déjà évalué ce système (par rapport au socialisme) et ont jugé qu'il était totalement justifié, et où, deuxièmement, les pages suivantes plaident pour une acceptation de l'efficacité, pour une insertion volontaire dans le système de l'efficacité." (in "*Evang. Theologie*", 1980, p.351s.)

La théologie ne pouvait alors apparaître que "comme une contribution religieuse à un système d'adaptation et d'accommodation". Ou alors la théologie était simplement passée sous silence, comme dans l'étude de 1982 de la Commission sociale allemande. De même aussi la publication catholique-romaine correspondante, la "*Déclaration sur le chômage*" publiée par les Évêques la même année 1982, pouvait étonner par l'absence de référence au donné

⁵ "*Je mehr..., um so eher...*" (§54, 73, 90, 139); cf. les tournures exhortatives "*in der Regel*", "généralement" (§81, 137) et "*oft*", "souvent" (§122, 125s.). L'impératif est tout à fait explicite ("il faut") par ex. aux §93ss., 104ss., 119.

théologique et aux principes moraux supérieurs, sauf à la première page de la déclaration (DcCRD82, p.5) et de son commentaire (p.11).

La publication de l'étude théorique sur "*Efficiency et Concurrence*" en 1978 est mal tombée : c'était le temps où l'on s'est mis à dire partout en Europe que les valeurs de la société et notamment son éthique du travail changeaient. Vers 1979, on s'est mis à entrevoir ou même à constater **la fin de la "civilisation du travail"**⁶. Cette critique des valeurs d'efficacité s'est rapidement reflétée dans les travaux des Ministères industriels des Églises d'Europe, ainsi par exemple dans le recueil d'études du groupe théologique de la Mission industrielle britannique (*Theology Development Group, "The End of Work?"*, Manchester, 1980, 87 p.). Mais pour se refléter dans une publication collective de 1980, la discussion devait avoir commencé antérieurement déjà. Elle n'a pas tardé à devenir centrale pour l'éthique des Églises, puisque l'argument qui suit est soutenu par plus de la moitié des publications examinées:

A.5 **L'éthique de productivité**, cette "éthique du travail" à laquelle chacun a toujours cru devoir se soumettre dans notre société, **n'est plus adéquate** au stade actuel de l'évolution économique et sociale.
(Tendance "alternative") (20 sur 38)

Certes, on parlait peut-être de la "fin du travail" avec un point d'interrogation, comme le recueil cité à l'instant. Mais on l'entrevoyait manifestement comme une crise qui apporterait une délivrance, et non la ruine et le drame. Fondamentalement secoué, le système ne devrait pas être restauré tel qu'il avait été.

Ainsi, par exemple, le théologien F.R. Volz argumentait-il essentiellement à partir des "contradictions internes" (*Selbstwiderspruch*) de notre type de société, qui a atteint ses "limites" (*Schranken*) avec la crise du travail (in "*SWI-Studienhefte*" N°2, 1982, p.459-490; cf. aussi son article in "*EPD-Dokumentation*" 1982/42). Il appelait l'éthique chrétienne à contribuer à "**l'instauration d'une situation collective de 'choix'**" (ibid., p.474 et 483). Il s'opposait ainsi à la "mobilisation permanente anti-dépression" de certains milieux d'Église, même "sociaux", qui avait pour effet "de nous empêcher de prendre conscience de l'ampleur réelle des problèmes sociaux, de leurs dimensions et de leurs tenants et aboutissants, ainsi que de notre propre impuissance et perplexité", par manque de "détente éthique" (*ethische Gelassenheit*, p.475). Il faisait appel à la théologie dans la mesure où elle serait prête à "réaffirmer sa prétention d'être 'science de la réalité' et de dire Dieu comme 'sujet de la réalité' (expressions de T. Rendtorff) au cœur des débats sociaux autour de la définition et de la structuration de la réalité" (p.476).

La fin de l'éthique du travail, pour certains, est restée un regret: la tradition du bon travail bien fait se perdait en effet⁷. Nous en reparlerons dans la 3^e Partie, dont la thématique s'impose progressivement à la lecture des analyses de la crise économique et de sa profondeur: le système est en crise parce qu'il ne soutient plus sa propre éthique. Il faut toutefois considérer cela comme une situation globale de crise et de mutation sociale, dont les effets

⁶ DbKDA82, *passim* (cette mise en question date "tout juste de deux ans", III, p.18); DcWFS82, p.11; GbIRC81, p.28; NbRKS81, §I.1; NbGKI81, p.5; HbVDS84, p.32ss. (Voir encore ci-dessous le paragraphe consacré aux "alternatives" en matière de production, ainsi que la 3^e Partie sur l'éthique du travail.)

⁷ EiECS85, §3.3; DcHnk76, p.5s.; DcRHS80, p.11ss.; DpEKS82; GbMET77, p.39, et GbMET81, §V.2; GbMLU82, III, p.2-6 (=GbMET81, §V.6); DsEKD82, §1.c et 2.a; DcEKS78, §72s.; DcEKS82, §126,166; NbGKI81, p.4. Tous ces derniers organismes sont généralement "défensifs", mais non les trois premiers.

sont certes dangereux, mais qu'on ne sauvera ni par la rigueur moralisante ni par la nostalgie du bon vieux temps.

Plusieurs documents ont relevé que la société marchait de plus en plus vers la **décomposition sociale, l'aliénation** de ses forces vives, une répartition déséquilibrée des ressources. Ce sont les synodes de quatre Églises qui l'ont déclaré (les deux néerlandaises, la westphalienne et l'allemande, NsNHK80, p.12,14ss.; NsGKN85, §III; DsWFL82–84; DsEKD82, §1.b, 2.a), de même que des organismes importants: les services spécialisés britannique, gallois, français et allemand (GbCEI79, §11,18,23ss.; GbWAI82 I, p.3, craignant "un sérieux risque d'anomie"; FsMPE85, §3; DpKDA82 III, p.1-4; et dès 1975 à Francfort, DbHNS75b, §9,13). Pour sa part, en 1985, la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société a attribué la gravité de la crise à la croissance de la "désolidarisation" (EiECS85, §2.2).

N'y a-t-il pas déjà un signe de quelque chose de profond et de grave lorsque l'on signale simplement **une croissance des dangers et de la peur**? Ce sont de nouveau cinq synodes d'Églises qui l'ont dit (NsGKN85, début; DsEKD82, §1.a; DsHAV85; DsSHO76, annexe; DsWFL83, début), mais aussi la déclaration commune du Conseil de l'Église d'Allemagne avec la Conférence épiscopale (DiEKB85a) et plusieurs services spécialisés⁸. Superficielle ou fondamentale, la crise a été vue comme une menace suffisamment sérieuse pour exiger une critique de l'organisation sociale et de l'éthique du travail qui structurent notre économie.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. En disant d'abord simplement que "la situation de l'emploi s'est dégradée au cours de la dernière décennie", on ne faisait apparemment que comparer une situation actuelle à celle qui prévalait précédemment. Mais avec l'accumulation de remarques semblables, avec la multiplicité des échecs et des problèmes signalés, on a fait sentir une évolution vers le pire, un déclin, et on a fini par dresser – volontairement sans doute – **un tableau historique dramatisé**. Le but poursuivi était probablement **prophétique et préventif**, mais la teneur du discours ainsi développé s'oppose néanmoins à la vision évangélique de l'histoire.

2. En l'absence d'un dialogue théologique face aux faits présentés, de telles paroles d'Église semblent porteuses d'une **vision idéalisée du passé**, voire d'une vision de constante décadence du monde. Ce n'est sans doute pas toujours le cas; la constatation d'une dégradation peut être purement factuelle. Mais certaines expressions laissent entendre qu'une rupture, une "chute", s'est produite entre un temps antérieur et le temps présent.

3. Un jugement négatif sur une évolution historique déterminée a pleinement sa place dans la partie descriptive d'une éthique chrétienne. Mais ce jugement ne saurait être porté par une inspiration autre que de reconnaître le Christ Crucifié, en qui est reflétée la réalité de nos malheurs. Impossible, donc, de limiter notre vision de cette situation à une

⁸ DcEKS78, §135ss.; DcEKS79, §7; DcEKS82, §1, 45s.; DbHNS75a, §1, 3, 9; DcRHS80, p.35ss.; FsMPE85, §5; GpCEI81, §102 (une "tragédie"); GbIRC81, p.18,21ss.; GcSCN78–83 (passim); GcURS80; GbWAI79–82; GbCOI71, p.4; GpCVS78, début; GpMAI81, p.8–12; NiDIS83, p.89 ("la menace... doit nous faire souci"); NbGKI81, p.1, 4s.; SbDIA83, p.67.

évolution descendante, partant d'un ancien monde heureux et aboutissant à nos malheurs actuels. L'expérience proprement chrétienne d'une réalité qui a échoué et s'est effondrée survient au cœur de la Passion de Jésus-Christ, dans son corps incarné. Ce qui s'est "perdu" ici, ce n'est pas un bienheureux passé auquel on aspirerait secrètement à revenir, mais c'est l'annonce même de l'avenir du Royaume de délivrance, et elle seule. Son ministère terrestre, porteur de toute la réalité eschatologique du Royaume de délivrance, semble scellé par cet échec.

4. Les chrétiens ne se lamentent donc pas de la perte d'un âge d'or – fût-il aussi proche de nous que les "trente glorieuses" années de plein emploi avant la crise⁹. Il arrive assurément que les faits empiriques marquent un recul, un échec, un déclin ou une catastrophe. Mais, aux yeux de la foi, ils ne définissent pourtant pas à eux seuls la qualité historique de notre temps, sa densité théologiquement fondée. Nous vivons en vérité **un temps d'inachèvement**: ni pur échec, ni gloire nouvelle! C'est un temps où l'on peut – dans une perspective messianique – traverser avec confiance les échecs et les soucis, les dangers et les fragiles tentatives. Du point de vue de l'Évangile, il serait incohérent de poser un "échec" comme irrémédiablement donné, puis d'inviter les croyants à croire "malgré tout"... Comment le pourraient-ils encore? Il est notoire que des groupes ainsi apeurés se laissent manipuler, les uns dans le sens de la défense de privilèges, les autres dans celui de la résignation, ou aussi dans celui de la révolte.

5. Une parole chrétienne est déjà appelée à "**croire**" dans la manière dont elle décrit échecs et dangers et le souci ou la peur qu'ils inspirent. Il s'agit de nous montrer maîtres de notre peur, sans laisser cette maîtrise à d'autres puissances ni faire confiance à de "faux dieux". Le système peut donc effectivement être en crise, même fondamentalement, sans que toute notre confiance s'effondre: nous voyons certes s'effondrer autour de nous des réalités auxquelles on s'accrochait, mais la parole d'Église tient précisément à accrocher la foi à d'autres réalités, historiquement plus solides, sources d'espérance et de projets neufs.

6. L'éthique chrétienne, prenant au sérieux sa tâche prophétique, se réjouit de pouvoir proclamer "la fin du travail", si l'on entend par là la fin de ce qui faisait peser douleurs et injustices dans les emplois salariés de l'époque industrielle. Dire la fin de quelque chose, c'est une parole sur l'histoire, prenant appui sur une certitude eschatologique positive: "ce qui passe" ne se définit que par "ce qui vient". Il en va de même dans certains oracles bibliques: ayant dénoncé l'orgueil ou l'idolâtrie des forces dominant l'histoire, les prophètes voyaient avec joie se manifester les premiers signes de leur effondrement, dans la perspective du Royaume de délivrance qui vient. La contribution chrétienne à la lecture de la crise économique tient toute entière dans l'application effective de notre foi à un tel discernement. Tant que l'on ne sait pas dire que "ce qui vient" renvoie bel et bien au passé "ce qui passe", on ne saura pas faire la différence entre les débris du passé et les chances de l'avenir.

⁹ L'expression est le titre d'un livre de J. Fourastié (1979), cité par exemple in Clerc et al., 1983, p.38.

§ 5.

Des valeurs sociales à défendre

Après avoir indiqué comment la parole d'Église éclairait l'histoire en cours, nous allons voir ici de quoi, selon elle, l'avenir pourrait être fait. Les arguments que nous avons rassemblés dans les publications d'Églises sont en majeure partie des projets d'avenir: des valeurs formulées sur le mode impératif, des propositions formulées à l'optatif, tantôt comme vœux, tantôt comme revendications politiques. Et tout cela met en jeu une histoire à venir, reflétée notamment par des termes à teneur temporelle future. A titre d'exemples, en voici deux:

– "*Humanisation*": lorsque l'on dit que les conditions de travail doivent être "humanisées", on n'entend pas seulement que l'économie doit prendre l'être humain pour critère, mais aussi que ce critère peut entrer dans un programme et se réalisera donc par la progression de ce programme (c'est un autre sens du suffixe *-ation* que précédemment au §3, p.88).

– "*Réorientation*": lorsque l'on dit qu'il importe à l'avenir de prendre "une nouvelle orientation", on n'envisage pas seulement un idéal, on montre un chemin, qualifié de nouveau par rapport aux anciens chemins, et défini par sa direction vers une finalité. Lorsque la parole éthique utilise ces termes formés avec un suffixe tel que *-ation*, elle indique soit une histoire en cours (comme nous l'avons vu aux paragraphes précédents), soit une histoire à venir, un projet, avec tous les risques mais aussi les possibilités qu'il peut entraîner.

Valeurs et critères

Au tableau des arguments de nos documents, un seul se retrouve partout, posant les critères éthiques essentiels aux yeux de tous:

S.1 (0.3) Les valeurs **de solidarité, de justice et/ou d'égalité** doivent être au centre de toute l'organisation sociale.

(Valeur, mod. impérative) (38 sur 38)

Ces exigences fondamentales sont des impératifs spécifiquement "sociaux" au sens de la politique sociale, plutôt que des impératifs d'organisation de l'économie proprement dite. Ils portent le souci d'une égale distribution des chances ("égalité", "justice"), d'une priorité des exigences collectives sur les individuelles ("solidarité"). Ainsi s'explique que j'aie attribué cet argument à la catégorie "sociale", alors qu'il aurait pu entrer dans toutes les catégories, étant défendu par tous les documents étudiés. Les organismes qui en tirent les conséquences de la façon la plus cohérente sont en effet ceux qui défendent simultanément d'autres arguments de type "social".

Appliquée à l'économie, cette triple exigence de solidarité, de justice ou d'égalité fournit des critères de la distribution plutôt que de la production des ressources. Le Ministère social allemand déclarait même expressément que nous n'aurions pas de problèmes de production, mais seulement des problèmes de distribution (DbKDA82).

Mais le problème du bien-être est d'abord celui de la richesse produite (cf. Walter, 1980; Frey, 1980). Et l'éthique de l'économie doit plutôt avoir pour premier objet la production matérielle elle-même, sa nature propre, sa pratique, ses structures (cf. Rich, 1994, 2^e Partie, chap.1–3).

Outre ce premier argument éthique, dont nous avons vu qu'il est unanimement reconnu, voici les autres impératifs qui sont proposés (sauf ceux relatifs à l'éthique du travail, qu'on lira dans la 3^e Partie):

- D.3 **Tous doivent s'unir** pour trouver soutenir une solution commune aux problèmes économiques.
(Valeur "défensive") (17 sur 38, absent des principaux textes anglais, français et néerlandais)
- D.4 Il y va de la **responsabilité de chacun**, car les choix quotidiens de chacun pèsent dans la balance de l'avenir de la société.
(Valeur "défensive") (7 sur 38)
- S.10 Les gens moins touchés par la crise doivent se sentir tenus d'apporter leur **soutien aux victimes**, aux défavorisés de la société: il s'agit de prendre le parti des faibles, de se mettre de leur côté.
(Valeur "sociale") (17 sur 38)
- A.14 La société doit se donner, dans une situation de crise, **un objectif social à long terme**.
(Valeur "alternative") (17 sur 38)

La particularité de telles valeurs, posées à l'impératif, tient au fait qu'elles reçoivent ou requièrent de manière immédiate un engagement individuel et n'impliquent donc pas de tiers (décideurs) pour être réalisées. Elles sont la prolongation de l'analyse historique: elles entrevoient ou suggèrent à la situation présente des issues auxquelles il paraît possible d'accéder d'emblée. Mais quelles issues? Les trois premiers impératifs indiquent certes des méthodes d'approche pour un engagement – "défensif" ou "social" – des personnes, des groupes ou des Églises, mais sans exprimer d'issue par rapport à la situation de crise décrite. Même l'impératif "social" n'est qu'un principe d'action. L'argument A.14, en posant l'exigence d'un **objectif social à long terme**, est le seul des quatre à concerner véritablement l'éthique économique comme telle.

L'argument qui nous voudrait "tous unis" a été présenté par la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société d'une façon fort peu "défensive": comme le contraire des "réflexes corporatistes de défense en premier lieu des droits acquis" (EiECS85, §2.2). Une telle "solidarité accrue entre tous" pourrait conduire à ce que la justice et la sécurité sociales ne varient plus selon les fluctuations du produit national brut, si les institutions européennes voulaient bien mener une "politique volontariste" à contenu social (§3.2 et 5.1). Faire immédiatement ce choix éthique pourrait "aujourd'hui encore apporter un souffle nouveau et susciter l'espérance" dans une visée à long terme (§5.1, fin). On le voit: le document européen souscrivait également au quatrième argument, de type "alternatif".

Mais quel est cet "objectif social" à poser à l'horizon de l'économie? Si l'on admet une interprétation élargie de l'adjectif "social", cette formule ne préconise pas seulement un objectif de distribution des richesses, mais inclut un objectif relatif à **la production économique**. Dans nos documents de Grande-Bretagne, cet appel a été lancé très officiellement, y compris par les Méthodistes; ailleurs, il est resté moins précis et moins unanime, comme si une perspective à long terme paraissait superflue à certains, notamment en Suisse! Le Comité Église & Nation de l'Église écossaise disait expressément: il faudrait "injecter un nouvel objectif et une nouvelle orientation à notre économie" (*inject new*

purpose and new drive into our economy", GcSCN82, p.101). Et l'Église anglicane précisait l'enjeu:

"La motivation de l'activité économique: Quand on place la vie économique dans le contexte plus vaste du Royaume de Dieu, la finalité de l'activité économique s'en trouve transformée. Ce n'est plus seulement une affaire relevant du marché, où les individus et les groupes cherchent à satisfaire le maximum possible de leurs propres désirs. L'accent passe des désirs aux besoins, et des besoins de quelques-uns aux besoins de la majorité." (GbCEI84, §8.14)

Cette conclusion théologique du document anglican consacré aux *"Perspectives sur l'économie"* a bien posé le principe – mais comment l'appliquer? On ne l'a pas dit. Or telle est bien la question: **comment** l'économie servira-t-elle aux "besoins de la majorité" et **comment** répondra-t-elle à un "objectif social"?

Le document du Conseil britannique des Églises, lui aussi, réunissait sous ce même terme les aspects proprement sociaux (au premier plan!) et ceux de la production (en dernier!):

"Nous proposons qu'une recherche se fasse en vue du développement d'une nouvelle 'éthique de la vie' qui confère une signification à notre commun processus de production. (...) L'éthique protestante a fourni au travail une importante justification, produisant en termes de productivité des résultats qui ont paru lui donner raison. Aujourd'hui, un nouvel objectif social est nécessaire. Il devrait être ancré dans un plein épanouissement du potentiel des êtres humains et se fonder sur une perception de notre commune interdépendance. Il devrait nous aider à manifester la valeur que nous attribuons aux êtres humains et le respect que nous apportons à l'ordre créé dans son ensemble. (...) Finalement, il devrait clarifier les finalités de l'activité économique et nous aider à garantir un usage de nos moyens qui soit en cohérence avec elles." (GbBCC77, §67.iii)

Il est remarquable de noter que tout cet alinéa est placé sous le titre d'une **"nouvelle éthique de la vie"**, cette désignation établissant donc l'unité entre la perspective sociale, le sens éthique des activités individuelles et la cohérence de "l'activité économique". Mais celle-ci n'arrivait qu'en dernier ("finalement", *sic*) sans être davantage précisée. Or le débat devrait viser non pas seulement un "usage de nos moyens" – des richesses – mais aussi et d'abord la manière d'en accumuler et d'en créer.

Dans un des textes du Collège méthodiste de Luton (GbMLU82), que j'ai qualifié de "défensif", on trouve un tableau affirmant qu'il y a entre chrétiens "accord sur les finalités et variété des moyens". On peut le voir ci-contre, et nous allons l'examiner de plus près.

Comme la note au bas du tableau le précise, il existe toute une gamme de moyens préconisés pour atteindre chaque but. Cette large gamme est représentée chaque fois dans le tableau par les deux positions les plus contrastées, les "pôles extrêmes de l'éventail".

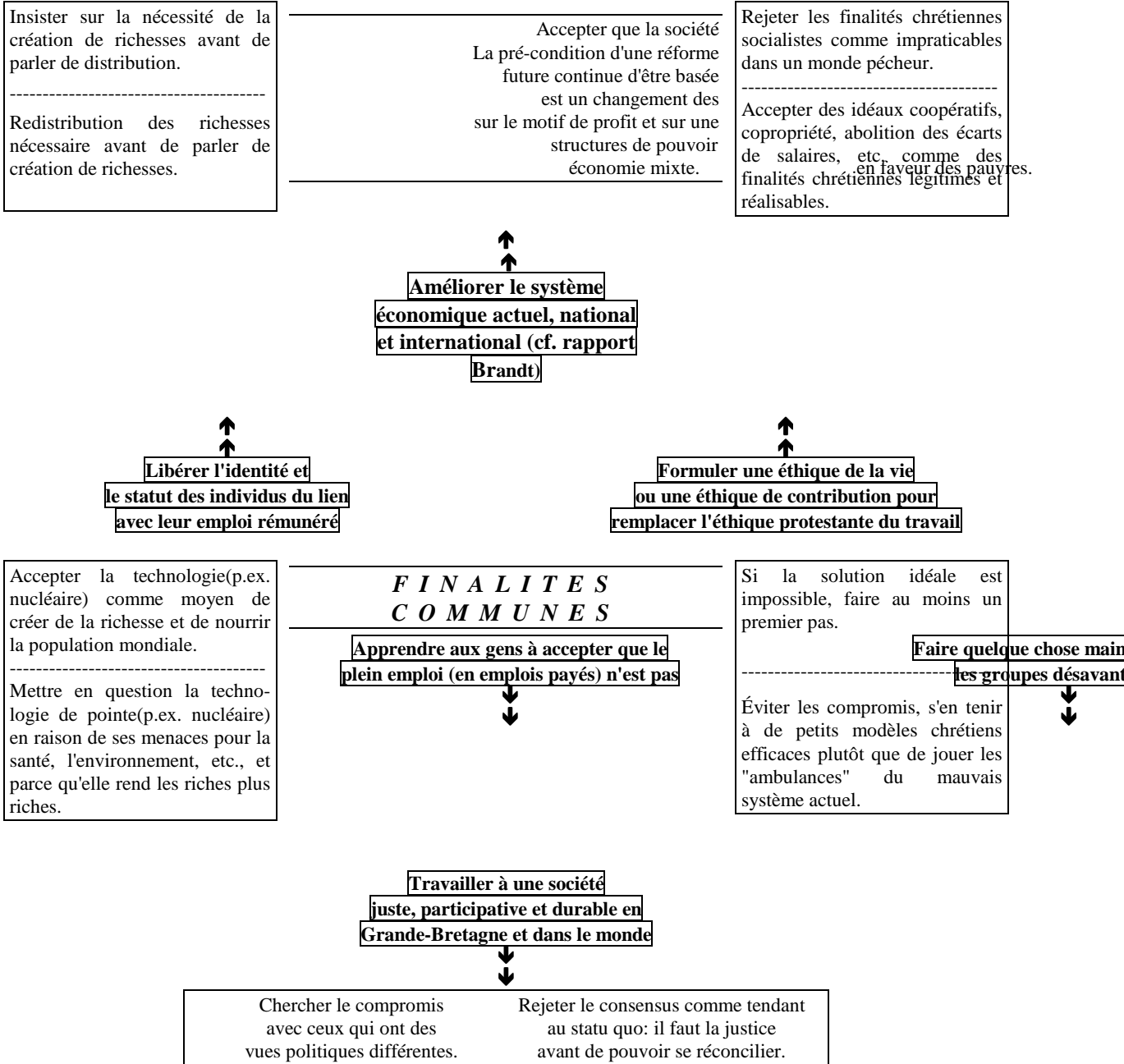
Avant de nous intéresser aux finalités (placées au centre du tableau), commençons par regarder cet éventail de moyens envisagés pour y parvenir. Malgré les contrastes entre eux, une commune prétention les unit: chercher à maîtriser les structures de l'économie (et la politique sociale jusqu'à un certain point), autrement dit **la production et la distribution** des richesses. Ils expriment donc bel et bien une recherche éthique en économie.

Mais ce constat étonnant se renverse en un autre, plus étonnant encore, si nous regardons maintenant les finalités (cercle intérieur du tableau). Les finalités propres à la production et à la distribution des richesses s'avèrent soudain absentes ou présumées. Et d'autres réalités sont posées comme "finalités":

– les structures générales de l'économie (le "système", la "société juste") d'une part,

- d'autre part, l'éthique professionnelle ("l'identité" et la "contribution" des individus),
- enfin l'aide sociale ("apprendre aux gens" ou "faire quelque chose" pour les désavantagés).

ACCORD SUR LES FINALITES – VARIETE DES MOYENS



Note: Les "moyens" dans les cadres extérieurs sont les pôles extrêmes d'un éventail de voies pour réaliser les finalités.

Les fonctionnements économiques, évidemment, supposent tout cela. Mais les finalités propres de la gestion des ressources et des richesses auraient dû être formulées. On constate que cela n'a pas davantage été le cas dans ce "Collège industriel" méthodiste que chez la plupart des autres organismes étudiés par nous!

Autre exemple: la brochure du Conseil des Églises néerlandaises sur le partage du travail. Quoique ses auteurs aient situé cette question dans le conflit entre "visions" de l'économie, ils ont réussi eux aussi à faire totalement abstraction du processus de production, de son évolution historique et de ses finalités (NbRKS85, p.6–9).

Une exception: le "*Bilan de la situation du travail*" établi pour le Synode de l'Église réformée néerlandaise a examiné la situation du travail en relation avec l'économie et la technique en général (NsNHK80, p.33ss.). Sa principale critique a été que cette économie n'a pas davantage le souci de ses propres finalités, aveuglement qu'il attribuait à la situation culturelle moderne. Ce riche document sera encore cité plusieurs fois ci-dessous. Son premier impératif était de "faire front" (*het hoofd te bieden*) avec imagination et courage, tant au manque d'emplois qu'au manque d'humanité, en envisageant une "réorientation des finalités de la société" (p.23s.).

Dans le grand dictionnaire d'éthique paru durant cette même période, la société était aussi invitée à chercher, en un débat démocratique, un "système de finalités explicites et intellectuellement clarifiées", selon les termes de S. Katterle et W. Elsner ("*Handbuch der christlichen Ethik*", 1978, vol.2, IV^e Partie, chap.2, p.397ss. et spécialement p.409s.). Ce débat social devait concerner l'économie du monde dans son ensemble, le développement global, éclairé par Gunnar Myrdal et par les indicateurs sociaux de l'ONU. Il devait donc impliquer des décisions relatives aux valeurs, restant par principe historiquement variables:

"Cela ne signifie pas forcément que l'effort visant à définir et à mettre en œuvre la qualité de la vie soit condamné à demeurer écartelé entre les intérêts antagonistes de groupes inaptés aux compromis." (p.410)

Chacun peut effectivement admettre la "légitimité d'un débat social autour de la qualité de la vie", pour savoir "ce dont l'être humain a réellement besoin pour l'amélioration de la qualité de sa vie et comment façonner en conséquence l'avenir de la société" (p.398). Les auteurs, entreprenant d'en définir quelques bases, prenaient pour point de départ "les déficits humains", "les besoins dont la satisfaction ne laisse pas espérer des chances de gains attractives pour l'économie privée": leurs considérations quittaient donc aussitôt le domaine de la production pour ceux de la distribution et des conditions écologiques et sociales du travail. On retrouvait pourtant plus loin le souci de la production au chapitre sur l'orientation des investissements, qui requerrait selon les auteurs une planification démocratique de l'usage des ressources (p.414). Ces quelques pages étaient l'unique contribution de cet important manuel d'éthique à la problématique qui nous intéresse ici. La "**prospérité**" (*Wohlfahrt*) s'y trouve nommée comme objectif, incluant production et distribution des ressources (donc davantage que le seul PNB).

Le critère privilégié des organismes d'Église, indépendamment de leurs options divergentes, l'unique valeur dominant tous les obstacles, c'est – dit-on – que l'économie devrait être "**pour l'homme**": une "humanisation" de son fonctionnement s'imposerait. Mais en quoi cela consiste-t-il véritablement? Le saura-t-on? Certes, on en entendra parler à propos des conditions du travail, dans la 3^e Partie; mais comment les organismes d'Église envisagent-ils de rendre à l'économie dans son ensemble sa fonction de "service de l'humain"? Nul n'ignore en effet combien il est difficile de faire coïncider le critère de "l'efficacité" avec celui de "l'humain", comme le rappelait l'étude de la Commission sociale allemande sur "*Efficiency et Concurrence*":

"La rationalisation intégrale de la vie économique fait souvent disparaître les valeurs éthiques qui sont fondamentales pour la coexistence et l'avenir de l'humanité. La société d'efficacité va alors rater sa finalité humaine." (DcEKS78, §8)

Raison pour laquelle les voix de la critique s'étaient élevées contre cette société et cette économie, des voix excessives parfois, mais porteuses au moins de "certaines objections justifiées", que la Commission allemande rapportait en style indirect, sans prendre position (§8–14). Saura-t-on donc où commence l'inhumanité et où commencerait l'humain? Une prise de position venait bien plus loin, dans l'étude allemande, mais limitée à certains aspects. Il devrait y avoir, par exemple, "priorité" de l'intérêt général sur les intérêts particuliers:

"Les conditions de la concurrence doivent être fixées de telle manière que la poursuite d'intérêts particuliers serve aussi l'intérêt général et lui laisse même la priorité en cas de conflit. On ne saurait faire confiance à la bonne volonté de tous les intéressés, aussi longtemps que des individus faisant fi de toute obligation se trouvent avantagés face à leur concurrents." (DcEKS78, §93)

Mais qu'implique l'intérêt général? Quelles sont ces "obligations" dont certains font fi? Et comment devrait-on les imposer à tous? L'impératif d'humanité semble s'être mué en un vague optatif, puisqu'il n'est rien dit de la position de l'Église dans tout le débat politique qui tourne précisément toujours autour de cette question.

Cette étude a évidemment rencontré de nombreuses réserves dans l'Église même qui l'a produite, mais aussi dans celle de l'autre partie de l'Allemagne. La Fédération des Églises de la République Démocratique Allemande a réagi, une année après la parution du document occidental, dans une étude non destinée à la publication qui proposait quelques réflexions sur le même thème. Elle aussi prenait "**l'être humain réel**" comme "critère de l'économie". Sur l'économie capitaliste, il allait de soi, vu sa situation politique, que son évaluation serait négative. Mais sur son propre régime socialiste, son constat était très critique également, lucide et bien étayé, sur la base d'une éthique de l'approvisionnement, dite "éthique de prospérité" (*Wohlstand*), dont le souci premier était de "préserver le monde et la vie":

"La pensée économique tourne sur elle-même; l'être humain réel, qui seul permettrait un calcul réaliste du rapport entre coûts et bénéfices, ne joue plus son rôle de critère de l'économie. (...)

L'éthique de prospérité dont nous avons besoin requiert une attitude encore différente de la simple modération, car celle-ci ne change rien aux besoins, mais en restreint seulement quantitativement la satisfaction, souvent aux dépens de la qualité de cette satisfaction des besoins. Mais nous ne pouvons pas non plus nous offrir le luxe d'une fuite ou d'un mépris du monde dans une ascèse mystique qui ne supprimerait précisément pas les problèmes nés de notre mode de vie actuel. Nous devons donc plutôt avoir à cœur de préserver le monde et la vie, sans abandonner pour autant l'espérance de voir la vie humaine devenir plus belle, plus joyeuse, plus inventive et plus libre.

L'idée que l'on puisse d'une quelconque manière produire du bonheur doit être tenue pour illusoire. Mais cette illusion sous-tend tous les projets qui estiment possible une amélioration de l'existence humaine uniquement par l'effet d'opérations de transformation, de production et de consommation. Le contraire de cet activisme producteur et consommateur n'est pas l'ascétisme, écrit Hans Schulze, mais une finalité définissable de l'existence." (DbDDR79, fin, p.48–51)

Cette finalité éthique pouvait aussi trouver son application dans l'existence individuelle, comme un "style de vie":

"Une renonciation partielle à la satisfaction de besoins matériels pourrait offrir aujourd'hui l'expression d'une espérance et d'une perception de la vie qui vont au-delà des attentes à court terme d'un bien-être matériel, vers la promesse à long terme d'une communauté humaine harmonieuse." (DbDDR79, *ibid.*)

Mais ce style de vie individuel était porté par un objectif social, mesuré aux possibilités (et surtout aux impossibilités!) d'évolution immédiate de la société et de

l'économie dans la société socialiste de l'époque. L'examen critique des blocages des deux systèmes économiques qui se sont opposés jusqu'aux années 1980 a été mené par l'éthicien A. Rich de manière convaincante dans son "*Éthique économique*" (2^e Partie, chap.4): c'est sur ce point même qu'il a cherché à mettre en œuvre la valeur fondamentale d'humanité qui lui servait de critère en économie.

"Dans les faits, même à ses débuts, l'économie planifiée n'a jamais pu réprimer complètement la tentation de l'amour du gain (...). La seule chose qui importe au sein d'une entreprise de ce système est finalement le respect des objectifs du plan ou mieux encore la fourniture de prestations qui les dépassent. (...)

A l'autre extrême, on trouve le consommateur, élément le plus faible parmi les divers groupes de pression. (...)

On ne pourra donc pas affirmer que les mécanismes de coordination des économies industrielles à planification centralisée de type soviétique sont mieux aptes à rendre justice à l'humain ou à son environnement que ceux du capitalisme industriel occidental." (§4.3.3.5, trad.franç. p.462ss.)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. L'éthique doit prendre garde à ses silences et aux choix implicites qui les remplissent: l'appel à un comportement "responsable" et "conforme à l'humain" laisse-t-il entendre que les structures actuelles sont ou ne sont pas le lieu de cette humanité? Il faut ici une autocritique idéologique, telle qu'elle est développée en science politique, complétée en éthique chrétienne par une autocritique théologique semblable. Quand la parole d'Église dit que "l'économie doit être pour l'humain", quelle humanité et quelle histoire entend-elle annoncer? Il ne suffit pas de se déclarer "pour l'homme"! Encore faut-il dire où il est, comment sa vie se développe, quels chemins l'économie devrait prendre pour rejoindre cette humanité, si elle le peut. Ensuite seulement on pourrait définir quels critères "humains" s'appliqueraient aux conditions matérielles et financières de la production et des services. Il faut en effet dessiner une forme concrète d'humanité pour que l'économie puisse choisir de s'y plier ou non.

2. Pour accompagner l'évolution de la réalité, il faut donc **une éthique historique** de l'humain qui différencie mieux sa réalité présente, sa résistance dans les contradictions et sa perspective de délivrance. Et le jugement sur les divers temps de cette histoire ne peut pas être laissé à l'empirisme: il repose sur la connaissance de l'humain révélée dans la personne de Jésus-Christ, dans son inauguration du Royaume de délivrance, et dans la vision évangélique de l'histoire humaine qui en découle.

3. Sans doute l'économie poursuit-elle des finalités qui touchent l'ensemble des pratiques humaines et des besoins sociaux. Mais, plus spécifiquement, elle vise la **transformation des ressources**, la **prospérité**, la réponse matérielle à des **besoins matériels**. Et de tout cela il n'est pas souvent question dans les publications d'Églises... Loin de moi l'idée de minimiser le poids du critère de justice sociale et d'autres critères de distribution: j'y reviendrai même expressément. Mais je maintiens qu'avant de proposer une éthique de la distribution, il est nécessaire de définir une éthique de la production des biens et des services. C'est là que se situe la limite des contributions théologiques fondées sur "l'appartenance" des êtres humains à la même grande famille de Dieu où chacun est "responsable" de tous

(tournure popularisée par la grande conférence d'éthique sociale du Conseil Oecuménique en 1966; cf. AiWCC66, Groupe B, §29).

4. La regrettable absence de l'argent, des ressources et des capitaux, dans cette éthique dite économique, pourrait s'expliquer idéologiquement par le caractère caché et obscur de la domination des mécanismes financiers sur l'ensemble de la vie économique et sociale, par cette "main invisible" dont on parle volontiers depuis Adam Smith. Dans l'œuvre de ce "père de l'économie", page après page, la réalité même de l'objet de l'économie – le capital – est laissée dans "la nuit" et l'obscurité: ce qui est dit tourne constamment autour d'un objet ultime qui n'est pas vraiment dit. Cette analyse est celle d'un théologien, A.Th. van Leeuwen, qui s'est fait l'exégète des textes de Smith dans son magistral ouvrage "*De nacht van het kapitaal*" (1984). Il a mené son exégèse en détecteur de l'invisible: Smith est-il réellement parvenu à faire voir ce mécanisme économique qu'il appelle "main invisible"? Ou restera-t-il à jamais le grand absent des analyses, même éthiques, qui s'y abandonnent?

5. Autre explication du silence des Églises sur la production: celle de Klaus Fütterer, pour qui le cadre politique de l'économie européenne, le "capitalisme social", induit de lui-même à séparer le social de l'économique. "Le dualisme entre critères structurels économiques et techniques d'une part, stratégies correctrices humanitaires et sociales d'autre part, est caractéristique du libéralisme social (*soziale Marktwirtschaft*) tel qu'il a été réalisé après la guerre." (DpKDA82 II, p.31; dans son livre, p.74)

Un changement sans programme?

Un très grand nombre de publications d'Églises ont commencé par exprimer – avant toute autre parole – une précaution: la parole qui va suivre ne sera **pas un programme**, l'Évangile ne fournit **pas de recette** ("*no blue-print*", "*geen blauwdruk*", "*niet een superdeskundigheid*", "*keine Rezepte*", "*inte färdiga lösningar*")¹. Même l'éthicien A. Rich, au bout de ses 15 maximes sur le développement de l'économie de marché, en a ajouté une seizième pour préciser que ce n'était qu'un "cadre" et "aucun modèle précis d'ordre" (Rich, 1994, 2e Partie, fin du chap.6, trad.franç. p.594).

On constate néanmoins très vite que ceux qui parlaient désiraient "contribuer" à une solution – même et surtout lorsqu'ils affirmaient ne pas en posséder une – et qu'ils usaient alors parfois d'un ton malgré tout péremptoire². Une fois posée la formule de précaution, les

¹ DbBAS75, p.9; DsBAY77, §II ("pas de solution globale... mais... des petits pas..."); DcHnk76, §4; DbWBS00, p.2; DcWFS82, p.12; FsERF81, p.84, 104-106, 108,110,113, 119,135; FbMRP80b, p.7; FbVIL82, p.18; FsMPE85, fin; GpCEI79b, p.5 (...mais "des attitudes et des convictions humaines"); GpCEI81, §97,122; GbCEU85, §3.13, 9.52; GbMET77, p.19,24, 39; GbMET81, p.42; GbMLU82, §I.4; GpNWI84, p.19,26; HiFES76, p.2; HbMET80, p.14; HiBBF83, p.6; NbRKS80, p.20; NbGKI81, p.9,13,18 ("Les Églises devraient-elles soudain avoir trouvé l'œuf de Colomb? Mais poser la question des bases de notre économie..."); NbGKI84, p.IV; NsGKN85, §II; NpHKA83, p.5; SbKCS76, p.10; SbKCS82, p.5,49,51.

² Ainsi par exemple: DcEKS82, §86-115 ("il faut exiger...", "une de ses obligations est de..."); DcRHS80, préface; DpEKS78, p.238; DsEKD82, §2.c, 4.b; DcWFS82, §5.1, p.28 ("*erforderlich*"); FcFPS82, p.4s.; GbBCC77, §64-67; GcSCN83, p.122 ("les attitudes doivent changer"); HbZHD85, passim; NbRKS85, p.19-22 ("il est indispensable de...").

documents s'empressaient d'offrir la contribution qu'ils avaient à offrir. Et si on la compare à ce que d'autres milieux de la société offraient de leur côté, on y trouve généralement autant de précision dans les suggestions, autant d'engagement dans les critères essentiels, autant de respect des réalités économiques dans les démonstrations de détail.

La seule différence – elle est de taille – tient au fait que les organismes d'Église qui proposaient ces solutions ne se jugeaient pas eux-mêmes capables de les rendre directement effectives, ni économiquement, ni politiquement, et qu'ils destinaient donc leurs réflexions principalement à leurs membres dans l'exercice de leurs compétences professionnelles ou politiques. Ainsi s'explique peut-être le sens de la formule "pas de recette": ne pas laisser entendre à ces membres laïcs compétents que l'autorité d'un organisme d'Église se mettrait au-dessus d'eux ou se substituerait à eux. La réalité des documents, la qualité de leurs analyses et de leurs suggestions, prouve d'ailleurs que ces membres laïcs, loin de se sentir dominés, ont souvent mis leurs propres compétences au service de leur Église et de cette parole commune, élaborée avec eux ou par eux.

Et le sens de l'intervention proposée peut se résumer en ces mots: la situation exige de promouvoir **une réorientation, une réorganisation, une révision** de l'économie (ainsi par exemple NsNHK80, p.24; DcWFS82, p.28). C'est déjà ce qu'indiquait la proclamation d'un "défi" à relever, qui n'était pas seulement un défi à la réflexion (ci-dessus § 1). Certes, il importe de réfléchir, de revoir, de repenser – mais il est surtout devenu possible de faire du neuf en pratique. Et pour le Service social de l'Église de Westphalie, non seulement c'était possible, mais c'était historiquement nécessaire:

"Il n'est pas possible de prolonger simplement à l'avenir les expériences faites jusqu'ici."
(DcWFS82, p.12).

Une telle déclaration est du type "**performatif**": elle décrète l'interruption des données du passé et l'intervention de données nouvelles qui vont faire l'histoire future. C'est **la déclaration d'un avenir autre**. Par elle commence la réorientation requise, comme le précisait un autre groupe de travail allemand au début d'une série de thèses sur le marché du travail:

"Des revendications politiques ou sociales doivent supporter d'être soumises à un examen critique de leurs chances de réalisation. Généralement, les critères en sont fournis par les instruments bien développés de la statistique économique, par les développements économiques prévisibles et par la moyenne des comportements connus jusqu'ici. Toutefois, on ne saurait ignorer que, de cette manière, une limite risque facilement d'être mise au déploiement de la capacité humaine de planification ou d'action politique, à de nouvelles appréciations et à des renouveaux culturels: le renouveau se limite alors aux moyens et ne porte plus sur les finalités. Or l'avenir doit toujours être davantage que la simple continuation du présent. (...) Là où il s'agit de rapprocher l'être humain du sens de son existence, ce sont les moyens qu'il faut soumettre aux finalités, et non les fins qu'il faut adapter à nos moyens." (DbEAA80, §1.5)

Cette page, d'une rare précision au sujet de l'histoire sociale, a su en nommer les divers **acteurs** au travers de leurs divers instruments et moyens d'action face aux "chances de réalisation" des revendications d'humanité:

- en économie: la statistique, la prévision, la psychologie du comportement;
- en politique: la planification raisonnable, l'action sur les structures;
- mais surtout socialement: le renouveau des valeurs, de la culture et des "finalités", qui doivent à un certain moment prédominer sur les "moyens".

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Selon la thèse de départ de ce groupe protestant allemand, l'éthique de l'économie doit "rapprocher" l'être humain du "sens de son existence" (traduction de l'intraduisible "*Bestimmung*"), et cette finalité doit recevoir priorité sur le développement des "moyens". Cette finalité que l'économie doit rejoindre apparaît lorsque l'avenir ne se limite plus à "la simple continuation du présent": il y a alors bel et bien **déclaration d'un avenir autre** (acte performatif).

2. Pourquoi donc les organismes d'Église (et d'ailleurs les théologiens, par ex. Ballard, 1982, p.57) insistent-ils tant pour minimiser leur propre contribution? Ils devront apprendre à mieux présenter la "recette" qu'ils disent ne pas avoir, et qu'ils ont malgré tout, quoique non développée comme telle. Dire que l'on n'a pas de recette, c'est sous-entendre que les lecteurs auraient attendu une recette plutôt qu'une éthique: dommage! Ou c'est s'excuser de ne pas répondre à leur attente, ou au contraire se glorifier de ne pas fixer l'avenir dans un moule: veut-on préserver l'absolu de la doctrine morale, ou au contraire garder aux propositions leur relativité? La formule "pas de recette", lorsqu'on la questionne de près, s'avère porteuse de présupposés non clarifiés sur l'intention de son propre discours et sur l'histoire sociale dans laquelle ce discours intervient.

§ 6.

Une orientation de l'économie

Qui aura la charge de soumettre les moyens de l'économie à ses finalités, sinon l'État, arbitre et gérant des conditions-cadre de l'économie, comme de toute la vie sociale? De fait, l'État moderne a acquis des instruments pour organiser la vie économique. C'est le Synode de l'Église réformée néerlandaise qui, en 1980, dans son "bilan de la situation du travail", soulignait le plus nettement l'acquis que représentaient dans les pays européens les instruments de **politique économique** et leur contrôle démocratique:

"Pour marquer la différence avec les étapes antérieures, nous caractérisons notre régime comme **une économie de marché orientée**. Régime encore capitaliste dans son principe. Par exemple, la production pour le marché reste la base d'une grande partie des activités économiques. Mais le cadre où ont lieu ces activités est en partie déterminé par l'État. La concertation entre employeurs et employés, voire tripartite (État et partenaires sociaux), joue un rôle évident.

La croyance en la maîtrise possible des grands problèmes économiques a subi un coup sérieux ces dernières années. La perspective de croissance doit largement être abandonnée. L'objectif du plein emploi s'impose de nouveau de manière beaucoup plus aiguë. Mais les vieilles recettes économiques semblent ne plus fonctionner.

Imagination, résistance et courage sont nécessaires pour affronter la situation. Et il faut malgré tout nous demander si nous n'allons pas à nouveau – et peut-être d'une façon pour le moins aussi radicale – au-devant d'une réorientation des finalités de la société et des modalités du travail, en particulier si nous faisons intervenir ici notre responsabilité pour un ordre mondial juste et viable.

Comme nous ne pouvons désormais plus fuir en nous fiant à la perspective de progrès matériels, on peut espérer que cela libérera de l'énergie pour nous concentrer sur la qualité de la vie et sur le contenu et l'organisation du travail." (NsNHK80, p.24)

Le langage de ce document est susceptible d'une double interprétation: il décrivait une perspective historique – celle du rôle renforcé de l'État dans l'économie –, mais faisait davantage qu'un simple constat parce qu'il encourageait cette évolution. En disant que nous vivions dans un régime "encore capitaliste", il admettait – tout en assurant ses arrières du côté des conservateurs et des employeurs – la nécessité d'instituer des correctifs politiques. En disant que l'économie de nos pays était "orientée", il ouvrait une porte par où allaient pouvoir s'engouffrer de multiples désirs de changement, puisque l'instrument de ce changement semblait donné: l'État.

Quelle politique économique?

La formule "économie de marché orientée" a d'ailleurs été reprise dans le document de la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société, mais précisément comme une option pour l'avenir, et non comme un acquis du passé. On peut se demander laquelle des interprétations dit la vérité... à moins que la vérité soit la contradiction, la différence de politique économique entre les Pays-Bas (déjà "orientés") et d'autres pays d'Europe (encore "à orienter"). Ce qui serait déjà un mécanisme acquis aux Pays-Bas devrait devenir réalité dans d'autres pays aussi (et dans toute la Communauté Européenne); en effet, les auteurs professaient clairement:

"Nous avons opté pour un ordre économique renouvelé, orienté selon certains critères." (EiECS85, §5.1, cf.3.5)

Dans la première version de ce document, celle de janvier 1984 ("*Unemployment and the Future of Work seen in the Context of the European Community. Responsibilities for the Churches*", §5.1, p.26), les auteurs disaient encore avoir opté – comme les Néerlandais – pour une "économie de marché orientée". Ils ont substitué ultérieurement la formule "ordre économique renouvelé" à celle venue des Pays-Bas, peut-être par crainte de donner une approbation trop rapide à un régime déjà existant. Ceux qui ont obtenu cette modification du texte n'ont sans doute pas remarqué qu'ils provoquaient un changement de vision de l'histoire, puisqu'ils plaçaient une perspective d'avenir là où se trouvait un choix politique immédiat, consistant à ancrer l'éthique économique sur les pouvoirs étatiques mandatés pour "orienter" l'économie de marché. Un "ordre renouvelé" n'existant évidemment pas encore, on y a perdu une forme d'enracinement dans une histoire passée et présente. N'était-ce pas pour cet enracinement que les auteurs avaient "opté"?

Il est clair que la politique économique est devenue un instrument indispensable aux yeux de l'éthique. La Commission sociale allemande reconnaissait à l'État un rôle planificateur face à la crise, mais seulement pour faciliter l'économie de marché: non pas donc pour "gérer la régression du travail" (c'est l'option "alternative" des Westphaliens), mais au moins pour la "faire fonctionner sans frottements".

"La tâche de la politique du marché du travail est de créer les conditions pour faire fonctionner sans frottements les rééquilibrages multiples (*reibungsloses Funktionieren der Umschichtungsvorgänge*) entre les entreprises et les divers marchés du travail sectoriels. (...) Dans le cadre d'une politique des structures agissant de manière planifiée, tous les instruments de la loi sur l'encouragement de l'emploi devraient être utilisés." (DcEKS82, §85, cf.118)

A titre de propositions à court terme (§86–129), l'étude n'adressait cependant à l'économie que des vœux en matière de gestion du personnel et se montrait entièrement soumise et compréhensive en matière de rentabilité. Et parmi ses "perspectives de solutions plus larges et plus incisives" (§130–142), bien moins détaillées que celles à court terme, aucune ne concernait la gestion de la production. Les travailleurs, en revanche, étaient invités à plusieurs reprises à faire les frais des difficultés¹. Était-ce bien là une politique économique? La Commission sociale allemande n'est pas allée au bout de sa propre pensée, puisqu'elle saluait elle-même le rôle de l'État face aux fonctionnements structurels de l'économie et souscrivait en outre à l'argument de la nécessaire "volonté politique".

A.13 La lutte contre le chômage requiert **une volonté politique**, une volonté d'agir dans l'économie avec un but social, une vision claire tant de la part des responsables politiques que des décideurs économiques.
(Politique, mod. revendicative) (19 sur 38)

Les organismes d'Église s'adressent souvent – explicitement ou implicitement – aux autorités de l'État, en leur soumettant des revendications ou en faisant simplement appel à leur volonté politique. Nous reviendrons en 4^e Partie sur leur approche des processus politiques proprement dits, des conflits sociaux et des rapports de forces dans la société. C'est là que nous ferons le point sur les différences socio-politiques entre les organismes d'Église, les uns soutenant les syndicats et associations de victimes de la crise (revendication "sociale" S.8, défendue par 7 organismes), les autres soutenant l'initiative privée et les entreprises

¹ C'est ce que plusieurs critiques allemands ont appelé une "solidarité asymétrique" (F.R. Volz, "*Asymmetrische Solidarität. Zum Gesellschaftsbild der Studie 'Solidargemeinschaft...'*", in *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1983, p.316–327. – Cf. DbKDA83, p. 8ss.; G. Brakelmann et S. Katterle in "*SWI-Studienhefte*" N°4, 1984).

(revendication "défensive" D.10, défendue par 5 organismes). Ici, nous aborderons quelques propositions et revendications, pour lesquelles il est précisément fait appel à la volonté des autorités comme des citoyens.

Mais peut-on croire à des chances de réussite au cas où une véritable politique économique se mettrait en place, avec des mesures structurelles bien pensées? Le Ministère social allemand se montrait pessimiste:

"Si nous continuons à penser et à faire comme jusqu'ici, nous aurons un avenir de chômage. Pour être réalistes, nous devons à vrai dire nous y attendre. Même s'il était possible d'imposer dans notre société des mesures de politique économique et de politique structurelle, la brièveté du temps disponible ne leur permettrait guère d'y changer quelque chose." (DbKDA82 III, p.19)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Déclarer simplement que l'État a la charge d'orienter l'économie a déjà représenté pour certains organismes d'Église une expression novatrice, une valeur en soi, une perspective, donc un enjeu. Avant même de donner à cette "orientation" un contenu et des formes déterminées, la parole d'Église estimait devoir en rappeler la légitimité dans une société menacée à nouveau par le laisser-faire. Quand elle demandait le développement d'une volonté politique, c'était donc avant tout dans l'idée de laisser à l'État le souci de la situation, en encourageant l'opinion publique à le soutenir par un engagement collectif, par une volonté générale.

2. La discussion avec le néo-libéralisme actuel n'a guère été menée: le rôle de l'instrument politique, si critiqué dans les milieux économiques, semble aller de soi, à entendre ce qu'on en disait ou ce qui allait même sans dire. Discuter et défendre le rôle exact de l'État dans une économie de marché aurait obligé notamment à préciser sa fonction de distribution ("le social") et sa fonction de détermination des conditions-cadre ("l'économique"), ainsi que sa fonction d'arbitrage entre les deux par la fiscalité, les budgets publics et la monnaie. On lit tout cela dans l'éthique économique d'A. Rich; mais les organismes d'Église n'ont pas été nombreux à suivre sa pensée à cette période.

Choix économiques proposés à la société

Il n'incombe pas à la politique économique seule de donner une réponse à la crise. La tâche d'orienter l'économie est aussi et d'abord une responsabilité des forces sociales responsables, donc des partenaires économiques eux-mêmes. Plus loin dans ce paragraphe, nous passerons en revue les arguments de type revendicatif lancés par des organismes d'Église dans le débat public à l'adresse de l'État. Mais antérieurement à ces revendications politiques, les organismes d'Église ont effectivement formulé des **vœux envers la société en général**, concrétisant leurs valeurs et leurs objectifs.

Cette distinction que j'ai tenu à introduire entre valeurs, vœux et revendications tient à la relation fort différente que les trois types de formules entretiennent avec leurs destinataires, qui induit un rapport différent à l'histoire sociale:

– Les **valeurs** à l'impératif (discutées au § 5) sont directement susceptibles d'être assumées par le lecteur ou l'auditeur, s'il accepte les convictions de l'éthique présentée.

- Les **vœux** sont des contributions éthiques dont la réalisation dépend d'acteurs sociaux autres que les auteurs et leur lecteurs ou auditeurs, donc de destinataires explicitement désignés ou implicites (et qui ont probablement leur propre système de valeurs, sans qu'on en parle).
- Les **revendications** politiques dépendent, elles, des rapports de forces au sein de l'État et n'ont d'influence historique que si elles peuvent être portées tôt ou tard par une majorité au pouvoir.

Il m'a souvent été difficile, à vrai dire, à la lecture des textes, de faire de cas en cas la différence. Avait-on affaire à un argument exprimant un engagement autonome des personnes ou des groupes (valeur, impératif), ou s'agissait-il de vœux lancés à la cantonade sans que leur réalisation soit entre les mains de ceux qui les lancent? Et dans ce cas avait-on plutôt affaire à des "revendications" envers des responsables politiques ou plutôt à des "vœux" à l'optatif?

Le premier vœu largement présent dans les publications étudiées consistait à demander **des investissements**. "Il faut **créer des emplois**", criait-on – mais à qui le criait-on?

E.11 (0.4) La société connaît un certain nombre de besoins qualitatifs pour lesquels **il faudrait investir** des forces et d'abord de l'argent (privé ou public): là, le travail ne manquerait pas, si l'on voulait bien y investir pour permettre à des chômeurs d'en vivre.
(Vœu "économique") (27 sur 38)

E.18 Des **activités indépendantes** pourraient trouver des "créneaux" qui leur permettraient de se développer si la société les encourageait (*self-employment*).
(Vœu "économique") (10 sur 38)

Sans même chercher dans le secteur alternatif, les idées économiques ne manqueraient pas pour développer un travail de qualité, ayant un sens (selon l'impératif "alternatif" A.12 introduit au § 5): il y aurait des besoins sociaux et environnementaux d'ordre qualitatif qui pourraient requérir des forces salariées ou ouvrir des créneaux particuliers à des activités indépendantes. Dès 1980, la Commission sociale de l'Église de Rhénanie en avait établi une longue liste jugée faisable (DcRHS80, §III.2.1–7, p.44–56; seul le §2.8, p.57, s'élargissait à une "économie alternative" encore en débat).

Mais qui va les réaliser? La structure financière de tels projets est restée fragile, et on se demande qui va apporter les investissements attendus. La question des ressources et des risques n'a pas été posée par la plupart des documents. Même l'étude rhénane a laissé de côté l'examen des ressources financières qui pourraient être à disposition pour les investissements créateurs d'emplois dont elle parlait (à part certaines subventions publiques). Et du coup, dans l'étude publiée deux ans plus tard par la Commission sociale de l'Église allemande (DcEKS82), ces secteurs de développement qualitatifs sont évoqués exclusivement au §123, et comme des domaines "qui pourraient faire l'objet d'investissements privés ou publics": admirable optatif! L'étude britannique de 1979 donnait, elle, un seul exemple: un financement par une fondation charitable... Pour le reste, l'emploi semblait devoir dépendre totalement des grandes compagnies (qui assurent un tiers de l'emploi total) et du service public (qui en assure un second tiers), responsables des "activités créatrices de richesses" (*wealth creating activities*, GbCEI79, §74).

Un second aspect de la réflexion éthique sur les investissements est la qualité de la production ou des services qu'ils vont promouvoir: il s'agit de ne pas laisser investir sans

prudence et de ne pas accepter n'importe quelle production pour n'importe quels emplois. Dans plusieurs ministères sociaux ou industriels des Églises d'Europe, on a commencé à travailler dans le sens d'une éthique de la production en développant une **éthique des produits**, donc une critique de la qualité écologique et sociale des produits, menée en relation avec des conseillers spécialisés en "*corporate responsibility*" ou des comités d'actionnaires des grandes entreprises. L'exigence d'une "production axée sur les besoins" (ainsi SbKCS82, p.47) a été prise de plus en plus au sérieux; mais les documents s'en sont rarement fait l'écho. Les critères de la qualité des produits sont, par exemple, ceux qu'a énumérés le Ministère social allemand: "l'économie d'énergie, la compatibilité écologique, la réparabilité, la contribution à la paix et l'acceptabilité sociale" (DbKDA82b, §5)². Il s'agit notamment d'effectuer une évaluation éthique de l'impact des nouvelles techniques de production.

Le troisième aspect d'une éthique de la production, c'est évidemment de veiller aux **besoins des producteurs** et à leurs conditions de travail, à la place de l'être humain dans le processus de production, à la **qualité des emplois** proposés dans le cadre du constant développement des techniques et de la productivité. L'objectif, sur lequel nous reviendrons en 3^e Partie, est ici une "humanisation du travail":

"Une telle stratégie ne saurait se contenter d'amortir socialement les effets des nouvelles techniques sur les lieux de travail: elle interviendra jusque dans le processus d'application de la technique, et même dans le processus de sa conception. Ce sera le seul moyen de démontrer avec plus d'évidence de quoi est faite aujourd'hui l'avancée technique." (DbKDA82b, §7, fin)

A.11 (0.11) Le travail lui-même doit bénéficier de **conditions plus humaines**: ce ne sont pas seulement des emplois, mais de bons emplois, physiquement et psychiquement acceptables, que les travailleurs et les chômeurs attendent.
(Vœu "alternatif") (26 sur 38)

S.4 Nul ne devrait exploiter **la fragilité des plus faibles**, leur insécurité, leur "flexibilité", en leur imposant des conditions de travail ou d'indemnisation inférieures à la normale.
(Vœu "social") (22 sur 38, 1 avis contraire)

Un des documents qui a le mieux développé cet argument, quoique sans aucun éclairage théologique, fut la brochure des Quakers britanniques, datant de 1973 déjà et manifestement écrite par un praticien expérimenté (George Clarke, le responsable de leur Commission industrielle):

"La hausse de la productivité (...), poursuivie pour elle-même et avec des intentions étroitement économiques, ne peut que continuer à réduire la part nécessaire de l'élément humain dans le processus productif. Même si l'on accepte la croissance économique comme remède, celui-ci ne peut agir qu'à court terme, car les deux mécanismes se nourrissent l'un l'autre. N'est-il pas essentiel que nous reprenions le contrôle de nos propres destinées plutôt que de permettre à un système industriel sans âme de gouverner nos existences? Ne devrions-nous pas mettre en question la finalité des hausses de productivité? Les problèmes humains que nous affrontons actuellement (et le chômage n'en est qu'un) ne sont rien en comparaison de ceux que nous rencontrerons durant la prochaine décennie si nous ne répondons pas aux défis sociaux montant à l'horizon." (GpQRS73, p.42; cf.p.30s.)

² Les thèses de ce document sont tirées de: DpKDA82 I, W. Belitz, §4, p.12ss.; J.Espenhorst, §5, p.51ss.; Kl.Fütterer, II, §2.1-5; DbKDA82a, III, p.8s. – Cf. NbrKS81, §1.2; NpHKA83, p.27ss.

"Reprendre le contrôle", ce sera aussi une responsabilité politique, dont il va être question dans un instant; mais c'est d'abord un engagement personnel que tous devraient assumer, tant dans les entreprises que dans la société en général, et dont découleraient en toute logique démocratique les décisions et mesures politiques correspondantes. Voici par exemple les conclusions de la conférence sur le futur du Pays de Galles, où fut posée la question économique brûlante de l'avenir de la région:

"Pour le chrétien, le processus industriel ou économique n'est donc pas seulement une création de richesses (*wealth*) mais une création de valeur (*worth*). Il ne devrait pas seulement apporter une 'valeur ajoutée' aux produits mais également aux producteurs. Nous devons donc mettre en question une conception de la viabilité industrielle axée exclusivement sur le profit. Nous devons également nous demander comment une société qui a appris à mesurer les gens essentiellement par le travail qu'ils font va pouvoir conférer une 'valeur' aux gens sans travail." (GbWAI80 II, p.2)

Un dernier aspect de l'éthique économique est encore touché par ce même document, dans la conclusion personnelle de Ray Taylor, l'organisateur de la conférence. Il disait son souci à propos de **l'affectation des richesses créées** par la productivité économique, posant implicitement la question des prélèvements fiscaux sur les fortunes et les profits:

"On devrait débattre bien davantage de la question de savoir si nous ferons un usage public ou privé des ressources." (ibid.)

Cet appel au débat ne disait évidemment pas encore si l'avenir économique à apporter au Pays de Galles devait être industriel, touristique, ou autre. Mais il montrait au moins que, pour le bien d'une région brutalement privée de son ancienne industrie minière, beaucoup allait dépendre de la part de ressources que les détenteurs de fortunes auraient l'obligation ou la volonté de céder à un usage public, par la fiscalité ou par l'investissement. De telles considérations n'ont pas été fréquentes dans nos documents.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Les investissements en mains privées suivent leur propre pente et n'arrosent pas également tous les secteurs créateurs d'activités et d'emplois: ici, on en a trop, ailleurs trop peu. Qui les orientera? Et par quels moyens: la contrainte d'État ou d'autres types d'attraits et d'incitations? L'éthique devrait en dire davantage pour être véritablement une éthique de l'activité économique. Comme cette dernière a affaire à des **problèmes quantitatifs**, l'éthique ne saurait se réfugier dans le qualitatif: son éclairage doit porter sur ces décisions en matière de quantités à produire, à investir et à distribuer. Comment se déterminent de tels choix? Et ne sont-ils pas chargés d'une forte densité éthique, dans la mesure où ils concernent finalement l'approvisionnement et la prospérité même de la société?

2. Ces questions se posent d'autant plus que la réflexion éthique a tendance à s'opposer à une économie de pure croissance et aux investissements peu créateurs d'emplois, destructeurs de l'environnement et de l'humanité des travailleurs, qui offrent "trop" aux classes supérieures et laissent "trop peu" au tiers-monde. C'est la critique formulée en particulier par les éthiciens et économistes néerlandais qui prônent une "économie du juste-assez" (*economie van het genoeg*) et refusent une économie du "toujours-

plus": leur cri est qu'on en a "assez d'avoir trop, et assez d'avoir trop peu" et qu'il faudrait "assez pour tous"³.

3. Pour développer une éthique de l'économie, il est impossible d'opérer avec une opposition simple entre travail et capital et de refuser totalement la perspective du capital (par ex. DbHNS75a, §14, 19). Cette opposition me paraît à vrai dire valable et même indispensable sous l'angle de l'éthique du travail, afin de faire respecter l'humanité face à la rentabilité; mais sous l'angle de l'organisation de la production et de l'investissement, donc de l'économie en général, la perspective doit être celle de la gestion des ressources matérielles, exprimées en capitaux en particulier. Pour la même raison, il n'est pas suffisant de défendre une position "de classe" et de plaider pour le socialisme (par ex. IbFCE76): une suppression de la propriété privée des moyens de production et de l'économie fondée sur le profit ne garantirait pas encore l'application d'une éthique de la production économique au sens de la gestion efficace des processus et des produits.

3. L'économie – en particulier dans sa réponse à la crise de l'emploi – doit être éclairée par une véritable **éthique de l'approvisionnement** offrant une vision d'ensemble de la production et de la distribution, des besoins à couvrir et des investissements à faire. Elle seule permettrait de dépasser l'approche essentiellement commerciale de l'économie, qui reste partielle et donc largement irrationnelle, en se fondant consciemment et rigoureusement sur l'intégralité de l'humain.

4. Il reste évident, à la lecture de nos documents, que la connaissance des problèmes économiques internes à l'Europe s'est beaucoup moins bien développée chez nous que la connaissance des problèmes de production du tiers-monde. Si on prend à titre d'exemple le document suisse sur le travail en Europe et dans le tiers-monde (HiBBF83), il y était question d'ouverture de marchés, de capital-risque, de moyens de transport et de matières premières, dans des termes concrets, à propos du tiers-monde (p.10s.). Mais ces mêmes termes techniques étaient totalement absents des passages où le document parlait des conditions économiques internes de nos pays. Ces dernières étaient presque entièrement réduites à leur aspect individuel (éthique du travail, ainsi qu'un mot sur l'éthique des produits), bien que la question posée au début du paragraphe ait été: "Que peut-il naître de nouveau dans notre propre monde du travail?"...

Sacrifices, modération, restrictions

Une possibilité réaliste de dégager des ressources consisterait à consommer moins, à se modérer et à se restreindre, puis à rassembler les ressources ainsi épargnées. Une parole d'Église, notamment de type "défensif", se présente souvent comme mandatée – par Dieu? – pour requérir cette forme d'engagement personnel. Mais qui appelle-t-elle à ces sacrifices? La divergence entre divers courants est particulièrement nette sur ce point, comme elle l'est à propos de la valeur du progrès technique.

³ Goudzwaard/de Lange, 1986. Le titre de leur livre peut se traduire: "Assez de l'opulence, assez de l'indigence" ou: "Trop c'est trop – trop peu c'est trop peu". Des étapes antérieures de leur réflexion se sont reflétées dans d'autres documents d'Églises des Pays-Bas. Le rapport du Synode de l'Église réformée néerlandaise de 1980 comportait par exemple en annexe un résumé de ces idées (NsNHK80, p.69).

Certains se refusaient totalement à toute restriction, volontaire ou non. D'autres entendaient n'imposer qu'à eux-mêmes et à ceux qui les suivraient cette discipline personnelle de modération. D'autres enfin en faisaient une règle sociale, une éthique en soi, adressée à tous. Mais ces restrictions revêtent bien évidemment des significations très différentes selon que la personne qui se restreint est un privilégié relativement riche ou un défavorisé relativement pauvre. L'éthique chrétienne pensait de préférence au premier lorsqu'elle développait une critique de la consommation en cherchant à lui fixer des limites équitables⁴. Elle a d'ailleurs pris soin de se distancer d'une formulation simpliste de l'ascèse chrétienne.

L'appel aux sacrifices est représenté par trois arguments typiquement "défensifs", des vœux qui font appel à "tous", puisqu'il y a, selon cette option, une "responsabilité de chacun" face à la crise (valeur "défensive" dominante D.4, rappelée au § 5). Rappelons aussi que la tendance jugée dominante, selon cette perspective, est la pression de l'économie vers une "mobilité" accrue qu'il faudrait accepter (tendance D.6). Mais on constate que les vœux de cette catégorie s'adressent non seulement à "tous", mais plus particulièrement aux syndicats de travailleurs:

- D.5 Tous sont appelés à **prendre leur part de sacrifices** pour un nouvel équilibre social: ceux qui ont du travail devraient en faire moins, pour que les chômeurs en aient, et tous devraient accepter ou même choisir de faire "un pas en arrière" par simplicité chrétienne.
(Vœu "défensif") (9 sur 38, dont les 4 conférences épiscopales)
- D.7 **Syndicats et employeurs** devraient faire un effort commun: ce sont eux les premiers à devoir unir leurs forces pour trouver et soutenir des solutions.
(Vœu "défensif") (14 sur 38, mais pas une seule des conférences épiscopales)
- D.9 Les syndicats de travailleurs devraient **modérer leurs exigences**.
(Vœu "défensif") (5 sur 38)

La pression des circonstances peut aussi contraindre d'autres forces sociales, si l'on suit les options "alternatives" et "sociales": l'exigence de sacrifices retomberait alors sur les catégories sociales privilégiées, ainsi que sur les entreprises, qui devraient s'organiser pour fournir un emploi à tous ceux qui y auraient "droit" ou qui du moins y seraient aptes.

- A.2 Il faudrait au moins appliquer ou instituer la reconnaissance d'un **droit au travail** afin de ne pas priver d'emploi des personnes prêtes à travailler.
(Vœu "alternatif") (10 sur 38)

Au moins dans les pays où la constitution et la législation prévoient le "droit au travail", un ensemble de mesures auraient dû être prises dès le début de la crise: on doit admettre qu'elles ne l'ont guère été, ni de la part de l'État, ni de la part de l'économie, alors qu'elles auraient pu l'être si les milieux économiques avaient développé davantage d'imagination. On se contente pour l'instant – et ce depuis 20 ans – des emplois temporaires subventionnés et autres revenus d'insertion pour chômeurs de longue durée. Il faut trouver mieux. Imaginer cependant un gouvernement qui tenterait vraiment d'appliquer le droit au travail et d'organiser la répartition du travail, c'est un vœu dont la réalisation amènerait à imposer des obligations aux entreprises ou des frais aux contribuables (et j'ai donc classé cet argument parmi les vœux, bien qu'il ait la forme d'une revendication adressée à l'État). Plus

⁴ Cf. DbWBS77, §3 (matérialisme, bien-être privé); DcEKS79 (*Anspruchsdanken*); GbCEU85, §3.16; GpCVS78, p.5; NbRKS80, p.16,23; SbKCS82, p.27; etc.

grave: lorsque des organismes d'Église ont plaidé pour le droit au travail sans dire qu'il n'était pas directement applicable (n'étant pas un droit subjectif), ils ont fort mal joué de l'optatif, puisque personne n'avait en réalité pouvoir de répondre à ce vœu.

Était-il plus clair de faire appel directement aux privilégiés?

S.3 Vu la division sociale, le devoir de consentir à des **sacrifices** incombe aux **privilégiés**, qui devraient fournir aux plus menacés la part de sécurité qui leur revient.
(Vœu "social") (13 sur 38)

Dans la logique d'une éthique du partage, cet argument est parfois lancé dans le débat. Il est arrivé qu'on aille jusqu'à l'adresser directement aux privilégiés, pour que l'appel éthique atteigne personnellement ses destinataires. Mais il s'agissait plus fréquemment d'opinions générales mises en discussion dans la société, avec l'espoir qu'elles puissent déboucher sur des décisions (politiques?) contraignant les plus riches à des sacrifices envers les plus défavorisés.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Les organismes qui prennent la parole d'un point de vue d'Église devraient viser à une certaine qualité de leur propre travail, qui ne me paraît pas atteinte lorsque les réponses les plus simplistes sont données. Souvent, ces réponses ne communiquent même aucune espérance, et encore moins une certitude de foi. Elles reflètent les conversations de personnes ou de groupes sociaux dépassés par les événements et apeurés, qui croient devoir gérer une économie comme un bon ménage gère sa bourse.

2. Qui fera passer les privilégiés à la caisse pour les autres? Un organisme d'Église qui lance un appel à des sacrifices s'adresse (implicitement peut-être) à des groupes sociaux précis pour réveiller leur conscience morale, mais il n'y parvient pas s'il se limite à demander une décision individuelle. L'appel ne prend son sens et son poids d'éthique sociale que s'il est généralisé et transformé en loi, si donc il devient revendication explicite. Sous la forme d'un appel à la conscience, en outre, cette parole n'est qu'un écho bien limité et partiel à l'interpellation prophétique de l'Évangile.

§ 7.

Une éthique "alternative" de la production

Ce que la langue française académique appelle une alternative est un choix entre deux solutions. Ce que l'on appelle aujourd'hui une "alternative" est une seule et unique solution, nouvelle et différente de ce qui l'entoure et la précède. Il s'agit en l'occurrence d'une proposition de rationalité sociale offerte en alternative à la rationalité technique. L'alternative au sens académique du terme n'existerait pas s'il n'y avait pas un choix, rendu possible par la proposition d'une solution de rechange, d'une "alternative". Le choix éthique devant lequel notre société se trouve a été présenté sous la forme d'interrogations très pertinentes par la Commission sociale de Rhénanie en 1980:

"Faut-il, à cause de ses effets sociaux négatifs (liquidation d'emplois), freiner ou même stopper le processus de rationalisation économique, structurel et technique? Ou faut-il fondamentalement s'en réjouir parce qu'il libère de plus en plus d'individus des formes d'emplois les plus difficiles à humaniser et parce qu'il pourrait leur donner la liberté d'exercer des activités sensées d'une tout autre espèce? Cette question ne saurait être tranchée exclusivement du point de vue des effets sur l'emploi, car il faut prendre en compte également les exigences de l'écologie, l'humanité des conditions de travail, l'efficacité économique et la justice globale." (DcRHS80, p.22)

Cette Commission n'avait pas attendu la crise pour s'intéresser de près aux effets des restructurations économiques: elle entendait défendre "l'identité des intéressés" face aux nouvelles exigences de mobilité telles qu'on les vivait en 1971, posées par une économie et une vie urbaine en constant changement (DcRHS71, p.31), et réclamait aussi une participation à la planification de l'avenir urbain (p.18). Des "programmes structurels" auraient dû à ses yeux être élaborés pour "orienter dans la direction souhaitable" les évolutions en cours (p.8). Dans son rapport de 1980, la même Commission s'est montrée plus précise dans l'application économique de ses thèses, établissant une analyse détaillée du marché des produits "qualitatifs" qui permettraient une croissance de l'emploi sans croissance quantitative (DcRHS80, §III.2, p.46-56, à propos de la production écologique et des moyens de transport, et §III.7, p.72-74, à propos du travail social). Elle est aussi allée jusqu'à évoquer l'**économie alternative**, brièvement certes, mais plus positivement que la Commission sociale de l'Église allemande deux ans plus tard (qui la juge "guère praticable", DcEKS82, §127ss.).

Plusieurs documents ont développé une critique des conditions de production sous des aspects plus particuliers: l'infrastructure, l'écologie, "l'approvisionnement" en général (*Versorgung*). Ils favoriseraient volontiers une "**croissance qualitative**" (par ex. NbrKS80, p.14, 23; DsWFL83, p.6; et même la Commission allemande: DcEKS82, §123!). Nous n'entrerons pas dans davantage de détails à ce sujet: l'évaluation éthique des diverses formes de la croissance et de la technique mériterait à elle seule une étude et sortirait donc du cadre de celle-ci. Il en a été question notamment dans le cadre des travaux du Département "Église et Société" du Conseil Oecuménique des Églises (voir le rapport de sa Conférence de 1979, déjà cité, AiWCC79). Et la question a encore été à l'ordre du jour en Europe lors de conférences réunissant des participants de divers pays occidentaux sous l'égide du service "*Ecumenical Research Exchange*", l'une en 1981 sur la croissance (EiERE81), l'autre en 1984 sur le changement social (E.R.E.+ M.C.K.S., 1985).

La crise a conduit la plupart des Églises européennes à un langage plus critique. Peu à peu, au tournant des années 1980, l'idée de "**travailler autrement**" et de proposer de nouveaux types d'emplois ou d'activités a fait son chemin. En 1984, ce changement de point de vue sur le chômage s'est même trouvé exprimé en Suisse dans une brochure du Centre Social Protestant du canton de Vaud, "*Chômer – Travailler autrement*", très novatrice par rapport à la situation suisse de l'époque (HbVDS84, p.32ss.). En France, c'est en 1985 que le Conseil de la Fédération Protestante de France a jugé nécessaire, à son tour, d'inviter la société à développer une véritable "**économie sociale**", une action "en marge de l'économie marchande et de ses lois":

"C'est pourquoi la notion d'économie sociale – une économie qui ne serait pas complètement intégrée dans les échanges marchands, mais apporterait un soulagement significatif aux difficultés et aux misères actuelles – doit faire l'objet d'une réflexion sérieuse." (FcFPF85, fin)

Trois ans auparavant, en Allemagne, la Commission sociale de l'Église de Westphalie invitait sans ambages à "gérer le processus de régression du travail lucratif" et à développer "parallèlement de nouvelles formes d'activités", sans forcément y chercher des "emplois" au sens traditionnel du terme (DcWFS82, §4, p.26). Il s'agissait précisément de "travailler autrement" (§7.4, p.50ss.), perspective reprise dans les publications de niveau national du Ministère social allemand: pour corriger "l'économie actuelle", qui était en train de brader "l'intégralité" de l'être humain dans la vision biblique (DbKDA82a III, p.5), il fallait une **économie alternative**. Son visage a été esquissé à grands traits au travers de propositions concrètes d'orientation de l'investissement¹ dans les domaines de l'habitat, des déchets, de la dépollution (y compris évidemment l'exigence d'une conversion des fabriques d'armement).

A.3 Au lieu d'attendre une hypothétique croissance industrielle, il faut **des alternatives à la croissance** pour éliminer le chômage sans dommage aux équilibres sociaux, nationaux et internationaux, ni aux équilibres écologiques. (Vœu "alternatif") (17 sur 38, 11 avis contraires, auxquels s'opposent 7 refus explicites de la prétendue nécessité de la croissance)

Il ne m'a pas paru juste de qualifier cet argument de "revendication" adressée aux autorités politiques, puisque ce projet n'a pas encore trouvé de véritable enracinement économique susceptible d'être étendu par obligation légale à toute la société. Il en va de même des arguments voisins que je citerai ensuite. J'ai donc présenté toutes les propositions "alternatives" comme des vœux, même là où seul l'État était interpellé.

L'appel aux alternatives est, on le voit, aussi contesté que la critique du progrès technique. Rappelons le détail des positions, tel qu'il découle du tableau de la 1^e Partie (sur 38 organismes d'Église, dont 12 n'en parlent pas):

– Des "**alternatives**" étaient souhaitées par 8 organismes, sans opposition de principe à la croissance, mais avec l'appel à une "croissance qualitative" (NsGKNdd, NrRKSdd, NcCRN85, AcCRB81, DcRHS80, DsHAV85, GbQRS83, HbBBF83).

¹ "*Accents de la croissance qualitative*", DbKDA82b, §5+7, texte tiré en partie de: DpKDA82 I, W. Belitz, p.11, et J. Espenhorst, §4s., p.47–52. – "*Travailler autrement*": DpKDA82 I, W. Belitz, p.23, et H. Metzger-Weyreter, p.118ss. – Cf. la synthèse de H.W. Jablonowski, in "*SWI-Studienhefte*" N°7, 1985, p.57–101.

- Toute croissance était en revanche jugée **inadéquate** par 7 organismes (dont deux synodes nationaux, français et néerlandais, FsFPF79, NsNHHK80; et DcWFS82, malgré son avis favorable au progrès technique; DbKDA82, DbKTG79, DcHNNK76; NiPKZ83).
- La croissance économique était jugée **préférable** aux "alternatives" par 11 organismes (EiECS85, FsMPE85 et DcEKS82, malgré leur critique du progrès technique; DcCRD82, GbBCC77, GbURS81, GbMLU82; les synodes anglicans GsCEG72–84, les rapports anglicans GbCEI79–85, dont le dernier s'intitulait d'ailleurs "*Croissance, Justice et Travail*"; FbALS83, HbGES78).

Est-ce en effet gérer l'économie que de créer une économie parallèle? L'économie actuelle ne pourrait-elle être maîtrisée qu'à condition... d'en sortir? Pas si simple! L'une ne va pas sans l'autre. Certes, une création d'activités alternatives est une tâche urgente dans la crise actuelle du travail, mais elle ne parviendra à fournir des activités qu'à certaines personnes: ce n'est pas une véritable gestion de l'économie, ni donc une politique économique. Voudrait-on se limiter à créer des niches d'activités significatives? La Commission sociale de l'Église allemande avait de bonnes raisons de déclarer cette alternative "guère praticable" (DcEKS82, §127).

Les responsables du Ministère social westphalien ont pourtant vu plus loin et ont voulu répondre à cette position éthique dominante, représentée par la Commission allemande. Celle-ci minimisait trop la nécessité de changer les formes du travail et ne mentionnait les activités alternatives que comme une "activité de pionniers" qui devrait se suffire à elle-même et ne pas compter sur "les surplus de l'économie de marché"! Chômeurs et travailleurs n'étaient donc manifestement pas encouragés à prendre des initiatives originales: les valeurs de la liberté d'entreprendre, que cette Commission savait tant vanter par ailleurs, devaient rester réservées à ceux qui peuvent se les payer (ibid. §127–129).

Les Westphaliens, eux, entendaient contribuer à une approche plus large et plus fondamentale. L'appel à une économie parallèle était pour eux une manière de reconnaître, d'accepter et de favoriser la "régression du travail lucratif": c'était donc un premier signe de la nécessité de changer en profondeur toute la gestion de l'économie, option fort opposée à la thèse officielle de la course à la croissance et au plein emploi classique.

Le Ministère industriel allemand a publié, en seconde partie de son grand document de 1982, un texte où le pasteur Klaus Fütterer plaidait pour une "correction des actuels modèles de progrès et lignes directrices". Il annonçait que sa critique allait toucher des tabous, parce qu'il fallait justement les "sortir d'une fausse vérité, anhistorique et dogmatique, pour les restituer à leur historicité et à leur vérité relative" (p.11s.; dans le livre, p.33s.). Suivait une évaluation critique nuancée des "modèles de progrès" qui ont nom: croissance, marché et concurrence, rationalisation, efficacité, science et technique (avec leur "auréole religieuse", p.24 ou 59), concentrations, etc.

Sa réponse consistait à montrer des choix en matière de "**stratégies correctrices**" face à la crise, chacun de ces débats lui fournissant l'occasion de développer des perspectives "alternatives" dans le sens d'une éthique de l'approvisionnement:

- le plein emploi;
- le temps libre;
- la juste distribution du revenu national;
- la sécurité sociale;
- la formation;

- les structures participatives;
 - l'humanisation du monde du travail
- (in DpKDA82 II, p.31–59; dans l'édition en livre, p.73–128).

Et son ultime thèse mérite d'être citée, car elle lançait tout le débat sur la manière d'introduire des "alternatives" et sur leur degré d'urgence et de probabilité. Pour l'auteur, il fallait à la fois une réforme des pratiques courantes et une économie parallèle:

"A l'avenir également, on ne saurait renoncer à la machine et aux processus mécanisés de travail. Mais **l'industrialisation nécessite une réforme profonde**. Elle doit en quelque sorte être remise debout. Au lieu de la mécanique, c'est l'humain qui doit déterminer la structure fondamentale du travail et de la vie. (...)

L'industrialisation n'a pas seulement besoin d'être réformée en profondeur, mais également d'être **doublée en parallèle**. Plutôt que de poursuivre un développement presque linéaire dans une direction de plus en plus extrême, l'évolution de l'avenir du travail doit et peut devenir **plus diverse et multiple** que jamais." (ibid., p.61s. ou 133s.)

Nous reviendrons en 3^e Partie sur les alternatives concernant le travail et sa place dans la vie de chacun. Nous cherchons à voir ici comment le vœu d'une économie alternative est présenté et défendu. L'alternative consiste, là où l'économie actuelle touche ses limites, à indiquer une autre économie possible qui fournisse du travail à faire, des ressources à distribuer, une qualité de vie à développer. Pour le dire en une tournure paradoxale: elle affirme qu'il y a un **potentiel économique au-delà de l'économie**. Et s'il ne se développe pas, il devrait pouvoir se développer.

Espoir illusoire? La question est laissée ouverte, mais le vœu est lancé, même par des organismes d'Église de plusieurs catégories. Manifestement, le besoin de solutions alternatives est largement présent.

Mais qui va le mettre en œuvre? L'alternative est-elle la tâche de la société ou de l'État?

Le pasteur britannique Roger Clarke, animateur du Ministère dans l'Industrie, qui a présenté quelques projets alternatifs dans son livre "*Work in Crisis*" (1982), restait vague lorsqu'il évoquait les "mesures" qui s'imposeraient, n'indiquant pas comment les responsables "économiques" et "politiques" devraient se répartir la tâche de les mettre en œuvre:

"Ce survol de la scène sociale actuelle et des possibilités à venir aidera à dessiner certains objectifs sociaux souhaitables; il incombera ensuite à des mesures économiques et politiques de s'orienter de manière telle que nous puissions atteindre ces buts particuliers." (p.XIX, cf. p.106ss., 144)

Les collaborateurs de l'Institut social de l'Église allemande, qui défendaient un projet "alternatif", s'étaient fixé un objectif économique général de "transition vers une société post-industrielle". Mais leur conclusion montrait bien que cette réponse à la crise du travail rencontrait des résistances politiques:

"La question demeure ouverte de savoir si la nouvelle répartition du travail ainsi décrite est politiquement réalisable dans les délais voulus (...). Mais elle est une chose nécessaire si la société veut être en mesure de maîtriser les crises de transition vers une société post-industrielle sans abandonner ses bases démocratiques et sociales." (DpEKS78, p.244)

Cette **opposition du "nécessaire" et du "réalisable"** révèle une réelle difficulté. Peut-on admettre que "la question demeure ouverte" si l'on défend des solutions "alternatives"? Bien des questions, en fait, sont laissées sans réponse:

- Qui doit décider?
- Qui doit réaliser?

- Qui doit payer?
- Que doivent devenir les structures de production existantes?

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Les arguments alternatifs, on le constate, se comprennent à l'**optatif**: même formulés à l'indicatif, ce sont **des vœux**. Ils contiennent une perspective historique implicite: la réalité, n'ayant pas encore satisfait aux besoins des gens, a encore en elle des possibilités de développement, qui sont présentées à l'impératif et concrétisées à l'optatif en pratiques et en projets. Cette affirmation de possibilités (performative) repose sur la conviction – implicite ou parfois explicite – que l'économie a une finalité en relation avec la vie et peut être conduite à **mieux servir la vie**. Cet objectif vital du processus économique est-il réellement poursuivi? Ou est-ce une croyance illusoire propre à l'option "alternative"? Que faudrait-il en pratique pour que "l'économie pour la vie" soit un projet économique responsable... – et bientôt une réalité?

2. Est-ce seulement la vision alternative qui se donne pour finalité la vie, la survie et la viabilité? On parle de "développement durable", mais le terme "**viabilité**" me paraît, du point de vue éthique, plus riche que "durabilité" pour traduire *sustainability*. Un "développement durable" exige-t-il des structures alternatives pour soutenir la vie? Ce n'est pas la thèse de l'éthique d'A. Rich, qui pose **le service de la vie** comme critère de toute économie et vise une démarche lente de médiation entre l'objectif éthique et l'état de fait de la réalité économique. Trouvera-t-on cependant dans l'économie de marché, au même degré, le sens de ce qui est vital? La question serait à débattre avec les économistes eux-mêmes, dans la mesure où ils veulent bien aborder les questions éthiques: y a-t-il à leurs yeux, derrière des projets de développement technique et d'investissement financier, une éthique de la vie et des besoins vitaux, individuels et collectifs?

3. Les alternatives inquiètent: où et comment "l'autre" de l'économie pourrait-il naître en son sein? En formulant de cette manière philosophique le problème de toute alternative, on fait voir que son enjeu est la perception de l'historicité. Défendre un projet "alternatif" revient à avoir une vision de "**l'autre**" **dans l'histoire**. L'éclairage de l'Évangile sur l'histoire soutient une telle vision, mais il n'est pas le seul et se trouve en débat public avec d'autres éclairages: ses catégories messianiques peuvent servir à poser des questions pertinentes sur la naissance de la vie et sur le service de la vie.

4. Plusieurs modèles "alternatifs" laissent apparemment à l'État **le souci de réaliser** leurs propositions – faute de savoir indiquer d'autres moyens d'en décider... Ainsi, dans son enquête sur les publications d'Églises d'Europe relatives au chômage (MCKS 1986), Dick Koelega mettait en évidence les positions favorisant des "transformations", mais laissait ouverte la question du sujet de ces transformations: les Églises citées confiaient-elles à l'État la mise en place d'une économie "transformée"? Cela équivaldrait à charger l'État d'anticiper une évolution que la population n'a pas encore faite dans sa pratique. Concrètement, cela impliquerait de convaincre les partis au

pouvoir de la justesse de thèses "alternatives" non soutenues par leurs électeurs, ou éventuellement de faire recours à des partis politiques de l'opposition pour convaincre une majorité d'électeurs. Cette dimension politique est régulièrement passée sous silence, de même que les aspects structurels et financiers: qui créera quels types d'entreprises, avec quels capitaux? Même avec un soutien de l'État, les positions "alternatives" auraient besoin d'être accompagnées d'un projet historique cohérent d'évolution économique, parce que l'État devra fonder ses décisions sur une vision claire des innovations à instituer.

5. Dans l'élaboration d'alternatives, la responsabilité de l'État n'est que seconde. Prioritaire est la conception d'un projet par les moyens du dialogue polémique avec les forces économiques – celles-là mêmes dont on attend qu'elles se laissent réformer. Sans ce dialogue (sans doute conflictuel), on n'obtiendra pas un projet qui soit véritablement une réforme, un nouveau chemin pour l'économie en direction de sa finalité. Ensuite seulement, les forces favorables au projet pourront recourir aux moyens d'action et aux moyens de pression utiles, pas seulement étatiques, à l'égard de ceux qui bloqueraient l'évolution et empêcheraient l'économie d'atteindre le but choisi. Les moyens de pression et la fonction de l'État ne devraient pas intervenir avant que l'on ait atteint un premier consensus sur la gestion des ressources matérielles, financières, techniques et humaines. En effet, l'appel aux moyens du pouvoir ne doit pas être utilisé pour voiler une impuissance effective devant l'ampleur des difficultés à maîtriser.

6. Une éthique alternative impliquerait au moins une **éthique de la technique**, voire même une éthique des ressources du monde en général. Un de ceux qui l'ont souhaitée et élaborée, F.R. Volz, remarquait une regrettable division du travail au sein des Églises entre ceux qui suivent les questions scientifiques et techniques et ceux qui s'occupent du monde du travail. Du coup, dans les débats sur le chômage et la crise, l'éthique de la production a été reléguée à l'arrière-plan. Le secteur "social" de l'Église éprouve en effet une impression d'incompétence sur les problèmes de gestion des ressources matérielles (in "*SWI-Studienhefte*" N°2, 1982, p.477s.). J'ai personnellement limité mon enquête aux documents d'Églises relatifs au travail et au chômage, tout en étant intéressé aux aspects techniques de l'économie. Mais c'est précisément dans leurs textes sur le travail et le chômage que les Églises devraient situer le travail dans son contexte économique.

7. La part de rêve chez les "alternatifs" est souvent soulignée. Mais l'économie "classique" n'est sans doute pas moins chargée de rêves et d'illusions, jusque dans ce qu'elle prétend réussir. Chacune des options économiques me semble avoir en elle une part de rêve, d'illusion, que les autres remarquent bien sûr, mais sur laquelle elle est elle-même aveugle. Une des caractéristiques du rêveur comme du somnambule est l'ignorance des risques: n'y a-t-il pas un certain nombre de risques que les "classiques" ignorent et négligent, les yeux fermés, et dont l'économie "alternative" cherche à se rendre maîtresse (en ignorant peut-être certains de ses propres risques)? L'économie classique, en les tolérant, laisse ces risques devenir des cauchemars – le chômage en tout premier lieu – de sorte que l'on se trouve avec le soi-disant "rêve alternatif" face au "cauchemar classique"... Est-il permis de penser qu'un débat éthique plus attentif aux dynamiques

historiques pourrait contribuer à lever cette double hypothèque? Est-il permis de croire, en outre, que la dynamique de prospérité instaurée par le Royaume de Dieu peut, à sa manière, donner réalité aux rêves?

Laisser la croissance au tiers-monde?

Vu l'intense souci des Églises pour le développement des pays du tiers-monde depuis les années 1960, on pouvait s'attendre de leur part à une comparaison de la crise européenne avec la situation de ces pays. Cela ne veut pas dire que toutes aient souscrit à l'argument suivant, qui complète l'argument "alternatif" sur la croissance:

A.4 La croissance, c'est dans **le tiers-monde** qu'il la faut et qu'on l'attend depuis longtemps, et les pays industrialisés ne doivent pas chercher à ses dépens à résoudre leur propre crise.
(Vœu "alternatif") (22 sur 38)

Est-il juste de demander pour le tiers-monde une croissance qui présente des risques écologiques et que l'on critique ou même refuse pour soi-même? Mais est-il juste d'en priver le tiers-monde dans la mesure où elle est positive? Est-il possible de choisir le terrain sur lequel son développement sera stimulé? Parmi les 22 organismes favorables à cet argument, il y en a huit (tous les Britanniques, tous les Français, et la Commission sociale allemande) qui ne se contentent d'ailleurs pas de souhaiter la croissance pour le tiers-monde, mais l'appellent également de leurs vœux pour les pays européens, sans y voir apparemment de concurrence ni de contradiction.

Dans les travaux du Conseil Oecuménique, l'objectif de croissance était mis au service de la survie des populations les plus pauvres et affamées du monde. Comme cela exigeait de comprendre et d'orienter les mécanismes mondiaux², on a donc élaboré le projet d'une "**économie politique**" visant un exercice du pouvoir au service de la vie:

"L'économie positive, bien qu'elle permette théoriquement la fixation d'objectifs sociaux et individuels variables, fonde des développements économiques qui semblent en pratique être inévitablement orientés vers une croissance continue, une production en hausse et une accumulation du capital. Une économie politique, en revanche, offre de meilleures chances de modifier la direction et la vitesse de la croissance et de réaliser des objectifs sociaux tels que la justice et la viabilité en relation avec l'usage des ressources." (AiWCC79, p.127; cf. AiWCC78, p.84s. et 92ss.)

Treize ans plus tôt, la conférence "Église et Société" n'était pas seulement partie en guerre contre les injustices du sous-développement, mais avait commencé par se réjouir de la "croissance de la productivité économique qu'il faut accueillir comme un don de Dieu, qui donne aux hommes de nombreux pouvoirs dont il faut user pour le bien commun" (AiWCC66, section I, §1, cf. §41).

De ce bien commun, on est à vrai dire encore loin : comme l'écrivait en 1983 le Ministère industriel oecuménique des Pays-Bas (DISK), l'économie de notre monde est

² Voir en particulier la série de brochures publiée sous le titre "*An Ecumenical Approach to Economics*" par la "Commission pour la Participation des Églises au Développement" (C.C.P.D.) du Conseil Oecuménique des Églises, y compris le N°5 sur le travail et le chômage. La faiblesse théologique de ce dernier document, que ses auteurs reconnaissaient, ne devrait pas rabaisser l'importance de la recherche de la Commission sur une économie mondiale qui satisfasse aux besoins essentiels de tous.

désormais caractérisée par des phénomènes tels que: 1) "l'internationalisation", 2) "la monopolisation", 3) l'extension des "sociétés commerciales et financières" (NiDIS83, p.80ss.). La même année, le document des œuvres d'entraide suisses se demandait comment répondre au chômage du tiers-monde, et il en revenait à sa manière lui aussi à l'économie politique:

"Ni la vieille division, ni la 'nouvelle division internationale du travail', ni la libéralisation du commerce mondial qu'elle entraîne, ni des nationalisations, ne parviendront à résorber la masse des chômeurs qui ne sont pas qualifiés pour le secteur le plus moderne. Il s'agit donc de fixer d'autres priorités. Un processus de réexamen devrait être mis en route, d'autant plus que notre propre société présente également des signes de nouvelles tendances dans l'évolution économique, qui vont déterminer les conditions de travail à l'avenir. (...)

Peut-on à l'avenir abandonner simplement l'activité économique au libre jeu du rapport des forces? Ne faudrait-il pas plutôt constituer, tant sur le plan national que sur le plan international, un Conseil soutenu par les milieux de la politique, de l'économie, de la science et des Églises, qui aurait à examiner l'utilité et la désirabilité des développements économiques et politiques?" (HiBBF83, p.5,10)

Hélas, le propos de ce document tournait court: destiné au public des paroisses, il s'achevait, non pas sur une éthique des investissements, mais sur "ce que nous pourrions faire comme individus" (p.11).

Ceux qui allaient plus loin restaient divisés: tout en reconnaissant généralement l'interdépendance entre les pays industrialisés et le tiers-monde, ils l'interprétaient de manière variable et en tiraient des conséquences diverses. Pour les uns, il faudrait laisser au tiers-monde la chance de bénéficier de toute la croissance future; pour les autres, il faudrait soutenir la croissance dans les pays dont l'économie servirait de locomotive à la croissance de tout le reste de la planète...³

Des appels à un développement du tiers-monde ont figuré de longue date dans les documents d'organismes d'Église qui se préoccupaient, au temps de la croissance folle des pays industrialisés, de la venue de ressortissants du tiers-monde comme travailleurs à bon marché. On demandait que leur exil forcé ou leur recrutement direct ne soient plus tolérés, mais combattus par un frein à la croissance de nos pays et un développement des autres (cf. EiETM70, DbEKS75, IbAGA81, NbrKRM82 par ex.). Les immigrés, victimes de forces qui les dépassaient, tant dans leur pays d'origine que dans leur pays actuel, incarnaient une contradiction qui appelait des propositions, des ouvertures, la recherche de nouvelles possibilités. La conscience des grands mécanismes économiques me paraît donc avoir été meilleure à cette période dans les organismes traitant des migrations que dans les ministères sociaux ou industriels (cf. encore "*Les immigrés dans l'économie suisse*", HcCSI82).

Mais à quoi ont pu servir ces "vœux", ces appels au développement du tiers-monde – parfois même formulés à l'impératif "il faut", comme dans un document européen (EiETM70, p.2) – à un moment où la politique de recrutement, déjà très avancée, ignorait superbement aussi bien l'enjeu de réduire la croissance en Europe du Nord que celui de développer les régions d'origine? Une telle parole d'Église méconnaissait manifestement les potentialités réelles et franchissait trop vite le saut entre l'histoire espérée et l'impératif immédiat. C'est le

³ Voir par ex. DsSHO76; DbKTG79; DcRHS80; DbAEU82+84; DbEAA76; DbKDA82+85+86; FbFPS71; FsFPF79; FcFPS82; FbVIL82; GbBCC77; GsCEG78; GbCEI79; GbCES85; GbCOI71; GpCVS78; GpMAI81; GbMET77; GcSCN78+85; GbWAI79; SbKCS82. – On ne peut pas parler d'une abondance de textes intéressés à la question, mais on voit qu'ils proviennent de divers horizons.

propre de "l'optatif", tel qu'on le retrouve maintenant à propos de la croissance en crise et de ses alternatives.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Refuser le protectionnisme, l'autodéfense des pays riches et leur croissance à tout prix est sans doute une manière d'offrir des chances à une certaine croissance du tiers-monde. Mais, en l'absence d'une éthique de notre développement futur qui soit réfléchie en relation avec le développement mondial, on pourrait craindre que les pays industrialisés veuillent être le paradis de nouveaux projets économiques hautement sophistiqués (centrés sur la recherche, qualitatifs, requérant davantage de capital que de travail) et "laisser" au tiers-monde les productions de masse utilisant une forte main d'œuvre, si possible bon marché. Lorsque des organismes d'Église laissaient donc entendre que le tiers-monde avait droit à sa part de croissance et d'exportations et que cela légitimerait même une réduction de l'emploi en Europe, elles négligeaient de se demander par qui ces nouveaux flux commerciaux seraient gérés en réalité.

2. C'est dans les pays industrialisés que se trouvent les centres de pouvoir de l'économie mondiale. Il ne serait donc pas logique d'attribuer les causes de la crise du travail à une évolution "mondiale" qui leur échapperait. Cette dernière est suivie à l'avance, voire préparée, par les centres des entreprises transnationales, largement ancrés dans notre continent: leurs opérations (transferts de lieux de production, extension des échanges commerciaux, etc.) faisaient tantôt l'objet de descriptions explicites dans nos documents européens, tantôt elles y étaient simplement supposées connues. Or cette force économique des grandes entreprises mondiales a été favorisée par une parole d'Église cherchant à faire accepter aux Européens ces nouvelles relations commerciales internationales. Est-ce bien ce que les Églises voulaient lorsqu'elles parlaient du tiers-monde?

§ 8.

Les mesures politiques revendiquées

Nous en arrivons aux demandes adressées aux autorités politiques, discours que j'ai appelé de type "revendicatif". Certaines revendications ont implicitement attribué à l'État la capacité de mener en parallèle une double gestion de l'économie, l'une où elle suivrait ses lois propres, l'autre qui serait une gestion alternative ou sociale de l'économie.

Une telle **complémentarité** était déjà la thèse de W. Belitz et J. Espenhorst ("*nebeneinander*", in Gremmels/Segbers, 1979, p.206). Leur collègue Klaus Fütterer ajoutait que cette complémentarité "ne réussira que si la politique cesse de considérer comme sa tâche prioritaire le niveau du produit national brut et un premier rang dans le développement de la haute technologie, l'un et l'autre quasiment identifiés au bien commun" (dans la publication du Ministère industriel allemand DpKDA82 II, p.62, ou dans son livre, p.134). Dans d'autres contextes, l'auteur préférait voir l'alternative devenir **réforme sociale** (p.40s. ou 91; p.58 ou 125).

Si "l'alternative" se veut "réforme", elle a donc besoin de la politique pour naître; et si elle se voit en "complémentarité", elle fait appel à la politique pour survivre! Dans les deux cas, l'éthique économique finit donc par sortir d'elle-même et se fier à l'action politique, puis administrative: elle demande à l'autorité de maîtriser les forces économiques trop puissantes qui lui échappent.

Conditions-cadre, structures et contrôles

Écoutons donc successivement ce que diverses publications, comparées dans notre tableau d'arguments, demandaient à l'État d'entreprendre pour répondre à la crise (ce qui concernait l'organisation du travail sera présenté en 3^e Partie):

- E.10 (0.5) Il incombe à **l'État d'assumer des responsabilités** plus précises en matière de régulation de l'économie, par l'établissement de nouvelles conditions-cadre pour faire face à la crise de l'emploi.
(Politique "économique") (26 sur 38)
- E.9 L'emploi a besoin d'être stimulé par d'autres mesures encore qui doivent constituer une politique active de **régulation du marché du travail**, pouvant aller jusqu'à un accroissement de l'embauche dans les services publics indispensables.
(Politique "économique") (19 sur 38)
- E.13 Il faut un encouragement à la **formation professionnelle** et aux recyclages.
(Politique "économique") (16 sur 38)

Responsabilités générales concernant l'économie, responsabilités particulières concernant le marché du travail: en les rappelant, les organismes d'Église n'annonçaient au fond ni à l'opinion publique ni aux autorités rien de neuf – à moins que le néo-libéralisme galopant et l'inefficacité administrative ne se soient conjugués pour faire douter un large public de cette double responsabilité gouvernementale? Si l'Église s'est trouvée ainsi obligée d'en rappeler l'importance, c'est qu'elle n'allait pas de soi: l'exigence éthique devait donc refaire la preuve de l'exigence politique. Mais l'Église ne doit pas non plus manquer à sa

propre responsabilité de dire une parole "performative", d'ouvrir des portes nouvelles dans l'histoire sociale: elle ne saurait donc se contenter de redire la légitimité de l'action politique, en principe déjà reconnue.

Quelques organismes d'Église ont proposé isolément des mesures particulières, que j'ai qualifiées de "défensives", car elles utilisaient la marge de manœuvre des individus et s'appliquaient dans les conditions économiques actuelles, sans changements de règles ni de structures. Je les ferai suivre de deux propositions "économiques" de même nature:

- D.10 Il faut encourager **la libre entreprise et l'esprit d'initiative** pour sortir de la crise économique.
(Politique "défensive") (5 sur 38: la Commission et le Synode de l'Église allemande et la Conférence catholique-romaine d'Allemagne, ainsi que deux commissions sociales britanniques, celles des Méthodistes et des Réformés)
- D.11 Il faudrait prendre des mesures contre les personnes qui recourent **abusivement** aux indemnités de chômage et autres prestations sociales.
(Politique "défensive" D.11) (6 sur 38: la Commission sociale allemande, les deux Synodes réformés néerlandais, et 3 conférences épiscopales)
- D.12 Il y a **abus** de la part de certains travailleurs privilégiés: il faudrait donc réduire le nombre autorisé des **heures de travail supplémentaires** qu'ils peuvent accomplir et réprimer le **travail "souterrain"**, "au noir".
(Politique "défensive") (Heures supplémentaires: 7 organismes, dont ceux des trois régions périphériques de Grande-Bretagne, ainsi que 3 conférences épiscopales. – Travail illégal: 5 organismes divers)
- E.16 Il faut un contrôle de l'État sur la manière parfois abusive dont sont utilisées les **subventions** publiques.
(Politique "économique") (3 sur 38)
- E.17 Il faut une **imposition** fiscale des entreprises procédant à des investissements d'automatisation.
(Politique "économique") (2 sur 38)

A l'heure où des pans entiers de la vie du travail et de la vie économique sont mis en question par la crise, est-ce apporter une véritable ouverture éthique, une parole authentiquement chrétienne, que d'évoquer ce genre de mesures tout à fait particulières? Reconnaissons tout d'abord que, sauf la première (purement "défensive"), elles concernent des problèmes réels du fonctionnement de l'économie: **des abus**. Proposer à l'État l'adoption d'une loi réprimant un abus, c'est effectivement un rôle propre de l'éthique, quand bien même son rôle ne commence ni ne finit par cela.

On se demandera peut-être en quoi consiste l'abus lorsque des entreprises automatisent leur production. Il tient d'abord au fait que le remplacement de travailleurs par des machines affaiblit la structure sociale de la région où l'entreprise est implantée: ses décisions devraient alors être influencées par une contrepartie fiscale équivalant à la responsabilité sociale de l'entreprise envers sa région. D'autre part, une partie de la fiscalité, notamment les contributions de sécurité sociale, repose actuellement sur les rapports de travail, favorisant donc les entreprises qui utilisent peu de main-d'œuvre face à celles qui ne peuvent pas s'en passer. Le développement de l'informatisation fait perdre ses bases à cette fiscalité sociale, qui doit être remplacée par des bases nouvelles. A côté de la taxation de l'énergie consommée

(demandée par plusieurs), un des organismes d'Église néerlandais a fait cette proposition de taxation de l'investissement lui-même. Il n'a pas eu d'écho, sauf dans la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société.

Redistribution et politique sociale

Les propositions deviennent plus incisives là où elles vont dans le sens d'une redistribution des ressources:

- E.12 L'allocation des ressources économiques doit être **orientée** volontairement vers les besoins collectifs connus, vers la création d'emplois, vers les investissements que le marché néglige.
(Politique "économique") (23 sur 38)
- E.14 Il faut une **politique régionale** en faveur des régions touchées par un chômage massif.
(Politique "économique") (7 sur 38, surtout britanniques)
- E.15 Il faut une priorité à la **réindustrialisation** (idem).
- S.5 Les besoins des chômeurs doivent être couverts par de meilleures **mesures de politique sociale**, des indemnités financières et des formules spéciales d'occupation temporaire.
(Politique "sociale") (22 sur 38)
- S.6 Les richesses produites par l'économie doivent être **partagées** pour fournir en particulier les ressources nécessaires aux chômeurs ou même à un revenu de base assuré à tous.
(Politique "sociale") (21 sur 38)

Il est difficile de décider si ce dernier argument indique une "politique" expressément revendiquée ou un "vœu" souhaité à l'optatif. Le partage des richesses paraît d'abord de l'ordre de l'utopie; mais si on le compare aux vœux appelant individus ou groupes sociaux à des sacrifices, il se présente comme une véritable mesure politique, destinée à modifier l'équilibre de la société, et que l'État peut mettre en œuvre seul, en en choisissant l'intensité, dans le cadre de sa pratique fiscale. Aussi optative qu'elle soit, elle m'a donc paru être une "revendication".

L'ensemble de ces arguments dessine un programme politique relativement classique, même si son application reste controversée entre les partis politiques. Le poids d'une parole d'Église aura peut-être aidé à faire pencher la balance des dépenses publiques un peu davantage du côté des besoins sociaux mentionnés: incitation à des investissements socialement utiles, consolidation structurelle des régions en déclin ou éventuelle réindustrialisation (là où elle est plausible), établissement de mesures sociales, accroissement des transferts fiscaux.

Notons que, dans ses principes fondamentaux, cette politique – de type social-démocrate ou centre-gauche – était soutenue par plus de la moitié des 38 organismes réunis dans le tableau de la 1^e Partie. Ils étaient 23, 22 et 21 à appeler l'État à **orienter l'usage des ressources** dont le pays disposait, d'une part l'investissement (leur "allocation"), d'autre part les prestations (leur "distribution"), enfin la fiscalité (leur "transfert").

C'est ainsi que les organismes chrétiens qui se sont exprimés ont imaginé et voulu une réponse de notre société à la crise qui la frappait. On le sait, cet ensemble de principes n'a pas été accepté ni mis en œuvre comme tel par les majorités politiques de la plupart des pays

européens. La réalisation des exigences éthiques ne pouvait pourtant être simplement laissée aux décideurs économiques, si l'on en juge par l'éventail de critères que leur posait, par exemple, la Commission sociale de l'Église de Rhénanie:

"La tendance du développement technique à une rationalisation sous le signe de la rentabilité économique ne peut être jugée sensée qu'à certaines conditions:

- 1. que les conséquences sociales négatives de la réduction des emplois soient réparties équitablement;
- 2. que les emplois proposés soient humainement valables;
- 3. que le développement soit écologiquement défendable;
- 4. que la technique soit économe en matières premières;
- 5. qu'il ne s'ensuive pas un frein à la réduction des déséquilibres économiques et techniques extrêmes de la planète.

Ces conditions impliquent d'inclure des points de vue politiques, donc non-techniques et non-économiques dans la décision, au-delà de la simple continuation des développements et applications techniques." (DcRHS80, §I.7, p.22s.)

Il y a une résistance éthique, et non pas simplement passéiste, à la "modernisation" de la production qui tend à laisser de côté des groupes sociaux entiers. Mais l'argumentation peut varier. Ainsi, contre cette évolution, la Mission Populaire Évangélique de France ne défendait expressément aucun des arguments généralement présentés: ni partage des ressources, ni investissements "alternatifs", ni politique active d'emploi, ni participation des salariés à la gestion, ni valorisation de l'existence hors du travail professionnel! Je dois préciser: mon tableau indique la présence ou l'absence d'arguments, mais l'absence d'un argument ne signifie pas son rejet. En se taisant, la Mission Populaire ne contredisait pas. Peut-être voulait-elle seulement rester concise et aller à l'essentiel. Toute son argumentation était axée sur la conquête d'une plus grande représentativité du mouvement ouvrier, par ses syndicats notamment, mais aussi par son expérience propre:

"Une restructuration socio-économique qui ne tiendrait pas compte des composantes de l'identité ouvrière peut aboutir à un blocage social complet. Une véritable modernisation ne peut pas se faire en négligeant l'histoire sociale qui a modelé les mentalités." (FsMPE85, § 2)

C'est bien d'une lecture de l'histoire sociale qu'il s'agissait: celle-ci fonde-t-elle des acquis inscrits dans les mentalités et les habitudes, des données à ne pas changer? Ou l'histoire présente-t-elle des tensions à résoudre par des voies nouvelles? Ici se jouait la différence d'argumentation éthique.

Pour assurer le poids et la représentativité des groupes sociaux concernés, salariés et chômeurs, dans les décisions politiques, la Mission Populaire française n'était pas seule à demander que les autorités politiques, dans leur manière de gérer la crise, reconnaissent les associations et mouvements qui se font porte-parole de ces groupes sociaux:

S.8 Il faut soutenir les **syndicats** de travailleurs, les associations de chômeurs, les groupes de protestation créés lors de situations d'urgence: les victimes de la crise et du chômage ont le droit et le devoir de s'exprimer sur leurs besoins dans des structures autonomes, et l'Église peut et doit les y aider.
(Politique "sociale") (7 sur 38; 1 avis contraire)

Nous reviendrons sur cet argument dans la 4^e Partie, consacrée aux rapports de forces. Les sept organismes d'Église qui le soutenaient (français, allemands, anglican, écossais et suisse) avaient **une vision de la vie politique** dans laquelle les groupes concernés par une situation difficile sont invités à s'exprimer démocratiquement, à se faire représenter dans l'étude de la situation et dans la recherche de solutions, voire dans l'administration de ces

solutions. La société ne devrait pas seulement répondre à la crise en gérant l'économie avec les responsables économiques (qui sont assurément touchés), mais en écoutant tout autant les autres groupes sociaux touchés et en les aidant à s'organiser pour s'exprimer. Les licenciements massifs ont par exemple déclenché une solidarité entre chômeurs qui se sont groupés et organisés: ces associations devraient devenir des partenaires de la discussion publique.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. La présence de revendications de politique fiscale, structurelle et industrielle indique que les organismes d'Église ont effectué une analyse de situation qui ne s'est pas limitée à la constatation de problèmes sociaux et à l'attente supplicative de leur solution. Ils sont entrés dans le détail du fonctionnement économique et des instruments politiques fixant ses **conditions-cadres**: orientations structurelles, fiscalité, mesures du marché du travail, etc. C'est ainsi seulement que l'on fournit en effet une contribution originale à la solution de la crise, d'un point de vue éthique – à condition de gérer les divergences politiques plutôt que de les taire! Lorsque des organismes d'Église renoncent à préciser concrètement la politique plus généreuse qu'ils revendiquent pourtant, ils se contentent d'ajouter simplement leur poids à celui des politiciens de centre-gauche, des syndicats et du mouvement ouvrier en faveur d'améliorations sociales (et ce n'est pas rien). Dans la mesure où ils entendent en revanche défendre des revendications politiques particulières, celles-ci doivent inclure des contributions spécifiques et détaillées, si possible chiffrées, qui se différencient des modes de calcul habituels.

2. Pour formuler des revendications politiques adéquates à la crise actuelle, la parole éthique doit reposer sur une analyse des structures économiques qui reconnaisse l'évolution des **formes de concurrence au niveau mondial**. Nos sociétés sont en crise économique à cause de phénomènes mondiaux qui les dépassent. Les œuvres d'entraide des Églises en parlent, mais leur discours est souvent relégué du côté de la générosité caritative et de la politique extérieure de développement des pays pauvres, au lieu d'être relié à l'analyse de la situation économique dans son ensemble et à la recherche de mesures de politique intérieure également. D'autre part, l'éthique économique ne peut pas se contenter du discours de services sociaux qui réclameraient "des créations d'emplois" sans pouvoir dire par qui ni où des emplois pourraient être créés, ni combien, ni à quel prix, ni pour quelle durée, au vue de la situation de concurrence réelle. Les Églises aussi, pour leur parole éthique, ont donc besoin d'économistes mettant des convictions et des compétences au service de cette parole publique.

3. La crise de certaines **régions** est une partie de la crise de l'économie nationale, mais ressentie plus vivement, comme une plaie à refermer plus rapidement. Les organismes d'Églises régionales (Alsace-Lorraine, Pays de Galles, Ecosse, Ruhr en Westphalie, etc.) ont présenté souvent des discours plus concrets et des revendications plus pointues là où il s'agissait de la survie du tissu social de leur région, dépendant totalement d'un tissu économique détruit. C'est un constat qui se vérifie dans des régions

minières comme dans des régions agricoles (et ce sont parfois les mêmes, en outre), concurrencées par des produits bon marché d'autres continents.

4. Parmi les mesures sociales revendiquées par les organismes d'Église, il faut faire une place à part aux **programmes d'emplois subventionnés** créés par les autorités du marché du travail. Diverses expériences ont été faites par des services ecclésiastiques (Ministères industriels ou sociaux, services diaconaux), dans lesquels un effort de création de tels emplois a été entrepris de longue date. Beaucoup d'imagination a été déployée pour rendre viables les emplois ainsi financés par l'État. Il a été d'autant plus pénible, pour les services concernés, de voir les autorités modifier constamment les lois relatives à ces emplois et en réduire régulièrement le financement au long des années de crise. Les publications d'organismes d'Église offrent de multiples références concrètes à de tels programmes dans tous les pays d'Europe.

Une nouvelle synthèse

Le Bureau social anglican percevait déjà en 1979 la nécessité de préparer l'avenir du travail en mettant en place une série de changements économiques concrets:

- "de nouveaux produits et services";
- "de nouvelles entreprises";
- et "une nouvelle organisation", notamment sous la forme coopérative¹.

Dans son rapport à plusieurs voix de 1985, la parole a été donnée, entre autres, à un industriel intéressé aux questions écologiques, John Davis: prenant pour point de départ le bilan adressé en 1980 au Président des États-Unis d'Amérique sous le titre "*Global 2000*", il a plaidé contre le gaspillage et pour les techniques de "conservation" (produits et services destinés aux "4R": Réparation, Reconditionnement, Réutilisation et Recyclage, GbCEI85, §4.6+16). Il se sentait proche des thèses défendues par les Églises des Pays-Bas et suggérait à la sienne d'en suivre la voie:

"Si nous avons le souci de satisfaire les besoins humains, tant de la génération actuelle que des futures, dans un environnement stable, nous devons refuser de souscrire au culte de Mammon qui tient pour 'économiquement désirable' un gaspillage (...) du seul fait qu'il implique des transactions financières." (§4.21 et 26)

En disant cela, l'auteur touchait à une question essentielle: le mode de calcul de la richesse d'un pays, d'une région, d'une économie. De lui dépend souvent la formulation de ce qui sera "économiquement désirable". Pour bien mettre en œuvre des alternatives économiques, il faut en effet refuser de calculer la qualité des structures actuelles sur une base purement financière, en particulier ne pas se réjouir de toutes les transactions financières comme contributions au produit national brut (PNB), quelles que soient leur cause, leur sens et leur valeur effective. Des participants au "Réseau Travail & Économie dans les Églises d'Europe"² ont cherché à recueillir de nouvelles données quantitatives et qualitatives pour affiner l'instrument de mesure de l'économie réelle: au lieu du PNB, il faut en effet un

¹ GbCEI79, §62–69. – Cf. GpNWI84, p.11; GpQRS83 et l'exemple donné par les employés de l'entreprise *Lucas Aerospace*, souvent cité, par ex. aussi dans EiERE81, p.140, et SbKCS82, p.47.

² Voir la série de consultations intitulées "*Humanising the Market Economy*" (3 volumes, Manchester), notamment les contributions de Christa Sprunge et de Hans Diefenbacher, qui résume et présente ses travaux de la FEST (Heidelberg).

instrument adapté à son objectif et permettant de dresser un bilan plus complet et plus cohérent des pertes et profits de l'économie comme un tout. Plusieurs organismes d'Église ont été capables de jeter ce regard critique sur les instruments de mesure et autres "indicateurs" économiques et, au niveau microéconomique, de demander par exemple d'inclure les coûts sociaux dans les calculs des entreprises qui les provoquent (ainsi DcRHS80, §III.2, p.44; SbKCS82, p.47; AiWCC78–79). La Commission sociale de l'Église allemande le disait aussi, malgré son option généralement "défensive" (DcEKS82, §91, 120, 125); et elle a même évoqué comme possible un objectif de croissance qualitatif plutôt que quantitatif ("*es könnte*", §123).

De là cette thèse du Ministère social allemand, dont on retrouve l'esprit également ailleurs:

"En lieu et place de bilans d'entreprises, il faudrait introduire à l'avenir un bilan économique intégral de tous les coûts et de tous les bénéfices, incluant les coûts des conditions structurelles de la production (l'infrastructure) et de ses effets externes (...); plutôt que de laisser l'économie s'orienter elle-même, il faudrait l'utiliser comme instrument d'approvisionnement des humains et de sauvegarde de la terre. L'économie ne doit avoir à l'avenir d'autre rang que celui d'instrument destiné à réaliser l'approvisionnement de la population selon des objectifs à définir démocratiquement." (DbKDA82b, §6)

Le thème central d'une éthique de l'économie est ici nommé: **l'approvisionnement**, et il justifie une forme de **planification**. Ce thème a encore été développé dans la prise de position séparée publiée par le Comité de ce même Ministère social, qui s'est hasardé à envisager l'évolution du système économique en direction d'un **régime économique mixte**:

"Les objectifs écologiques et économiques, une fois définis de manière obligatoire, peuvent tout à fait être réalisés sur un marché libre. Il s'agit de parvenir à une planification des objectifs d'approvisionnement à atteindre ensuite dans un régime de marché libre." (DbKDA82a III, p.9)

Dans son analyse précise et nuancée, clairement échelonnée en niveaux successifs, l'éthique économique d'A. Rich aboutit également à une telle "**économie de marché régulée**", à laquelle il ne fixe aucun régime déterminé (Partie II, chap.6, §6.3–4). C'était, selon les termes du Conseil Oecuménique des Églises, la perspective d'une "société responsable", déclarée en 1948 déjà et définie en 1966 par la Conférence "Église et Société" (cf. AiWCC66, sect.I, §11 et 26). Et c'est encore dans cette direction que se sont portés les travaux de la conférence européenne sur la croissance (EiERE81), puis ceux d'autres éthiciens³, ainsi que l'appel du Centre de Villemétrie avec Claude Gruson: soumettre les décisions techniques à un **contrôle démocratique** et à "des perspectives d'avenir explicites", sous la forme d'un "projet pluraliste" capable de gérer les contradictions (FbVIL82, p.12).

Pour donner à l'économie un projet, des conditions-cadre qui l'orientent vers un objectif social démocratiquement choisi, il fallait bien admettre que, dans certaines limites, le pouvoir politique prenne le pas sur les pouvoirs économiques. Cette priorité a aussi été défendue par la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société dans ses positions de principe sur l'avenir de l'Europe, car ici se trouvait en jeu la position de l'économie européenne dans le système mondial.

Ce débat a atteint jusqu'à l'Église de Zurich elle-même: sa "Dispute de 1985", qui commençait par une certaine confiance en l'économie, citée plus haut, a déclaré finalement

³ Cf. pour le détail l'article de Hans Ruh dans le "*Handbuch der christlichen Ethik*", 1978, vol.2, p.402ss., y compris la liste des "indicateurs sociaux" de l'OCDE, significatifs de la qualité de la vie (p.406ss.).

être parvenue à la conviction qu'il fallait maintenant, comme Église, chercher activement "une éthique de responsabilité" pour l'économie et même "**un autre système économique**":

"Nous appelons l'Église comme institution à examiner s'il pourrait exister un autre système économique, différent aussi bien de l'économie de marché que de l'économie planifiée. Il faudrait pour cela avoir recours aux valeurs présentes dans le Nouveau Testament pour en tirer de nouvelles idées pratiques et des modèles dans le domaine de l'activité économique." (HbZHD85, recommandation à l'Église n°6, cf. aussi n°4)

L'appel à réexaminer notre système économique était lancé. Les résultats se font encore attendre. La tâche de le réorganiser ne fait que commencer.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Une des premières revendications d'une éthique économique alternative est un **bilan intégral de l'économie**, sur la base de critères sociaux et écologiques orientés au service de la vie. Si la production doit satisfaire à un objectif éthique, son instrument de mesure doit y satisfaire également, et c'est la tâche des autorités politiques d'y pourvoir. Le "bilan économique intégral" ainsi obtenu ne devra pas inclure seulement dans ses calculs les coûts cachés (ou évidents) liés à certains défauts de la production nationale, mais l'ensemble des dettes contractées par le système de production des pays riches envers les producteurs paralysés ou affamés du reste du monde. Un tel bilan ne pourra probablement que confirmer la thèse de la crise fondamentale du système économique mondial.

2. Si des organismes d'Église affirment que cette crise du système appelle une **réorganisation fondamentale**, et s'ils en revendiquent la mise en œuvre politique, il est juste d'attendre d'eux des précisions et des propositions. On tiendra certes pour indispensable que les organismes diaconaux ou les ministères industriels des Églises revendiquent des modifications législatives de détail, la création d'emplois associatifs ou alternatifs subventionnés, le financement de services sociaux pour les victimes de la crise, etc. Mais rien ne remplace un travail éthique de dialogue avec les partenaires économiques et sociaux, qui permette de rendre concrètes et solides les propositions fondamentales de réorganisation à lancer dans l'opinion publique. C'est par de telles propositions que l'on se montrera capable d'ouvrir effectivement, dans un présent de crise, la recherche d'un avenir de prospérité.

§ 9.

Perspectives éthiques et bibliques

Le parcours que nous venons de faire à travers les arguments des organismes d'Église nous a fait découvrir un certain nombre de perspectives convergentes, sur lesquelles en conclusion il s'agit de faire le point de manière plus systématique. Nous y ajouterons des références bibliques, pour montrer comment des récits et des paroles qu'on lit ou prêche à partir de la Bible peuvent aiguillonner la réflexion éthique actuelle.

Nous suivrons approximativement le même plan qu'aux paragraphes précédents (§ 5–7), commençant par les exigences générales d'une éthique de l'économie pour aboutir à des projets spécifiques à défendre.

Quelles normes de réussite en économie?

L'éthique de l'économie s'occupe en premier lieu de l'usage des ressources du monde et de leur répartition. Derrière la logique des faits, derrière la distribution inégale de ces ressources, derrière les chances variables de ceux qui tentent d'en créer ou d'en échanger, il n'y a apparemment pas de normes. Et on dit souvent qu'il faut laisser à ceux qui jouissent de l'accès aux ressources le libre choix de leurs moyens et de leurs fins, naturellement égoïstes.

Le problème de l'éthique est de déterminer où et comment elle peut aider à évaluer la qualité des fins poursuivies et la réussite des choix effectués par les protagonistes de l'économie. Elle constate des réussites du fonctionnement actuel de l'économie, mais aussi une crise et des effets néfastes qui en découlent. Elle pose alors la question d'une logique autre, refusant le dualisme entre faits économiques et valeurs sociales en échec. Socialement, comment définir et atteindre une réussite économique?

Dans la Bible, c'est le défi que Jésus lançait: choisir le service de Dieu contre celui de Mammon. Celui qui cherche un éclairage éthique de la pratique économique a déjà fait ce choix! Il ne laisse pas l'économie suivre ses propres lois; il veut tenter de soumettre ce domaine à Dieu, garant de la véritable "réussite": qualité de la nature créée, qualité de la vie humaine, qualité du partage social au profit des faibles. L'éthique économique est à la recherche d'un chemin vers une telle finalité, une "normalité" qui ne soit pas simple soumission à la loi de l'Argent.

Choisir d'appeler la réussite "**prospérité**" plutôt que "profit" ou "bien-être", c'est entrer dans l'économie par la dimension qui, en elle, est déjà **service de la vie**. Le niveau auquel on se place alors indique un choix de servir Dieu, et donc la vie humaine et sociale dans son intégralité, plutôt que Mammon, la fécondité divinisée pour elle-même, la productivité comme profit ou bénéfice. Par cette parole de Jésus, on n'a toutefois rien dit encore de précis à celui qui entreprend sa recherche éthique: on a seulement confirmé son choix. En fait, ce qu'il attend désormais comme éclairage biblique et comme promesse divine, ce sont des indications concernant la finalité même de l'usage des ressources gérées par l'économie.

La possibilité d'appliquer des normes éthiques à l'économie est souvent mise en doute. Nous sommes ici devant le premier enjeu de l'éthique économique: sera-t-elle simplement possible? L'intervention éthique – d'où qu'elle vienne, et en l'occurrence celle des Églises –

suppose l'option anthropologique suivante: par leurs choix, tous les humains (donc les responsables de l'économie aussi) se soumettent inévitablement à des normes et peuvent débattre des normes qu'ils appliquent. Soit donc les économistes retrouveront, pour débattre d'éthique, leur propre capacité éthique; soit la norme humaine et sociale s'imposera à eux de l'extérieur, par la pression de la rue ou par celle de l'État.

Une prospérité inatteignable?

Pour justifier un débat sur les normes à accepter ou à rejeter, dans une pratique humaine et sociale aussi prédéterminée que l'économie, il faut avoir la conviction que cette pratique n'est pas entièrement soumise à sa logique actuelle, mais peut être orientée vers une autre logique. L'économie, comme telle, aurait une histoire à venir. Les finalités posées par l'éthique ne sont pas une mainmise de l'extérieur, venant mettre l'économie au service d'un autre but que le sien propre: c'est le but même de l'économie, sa réussite, **la prospérité**, qui prend dans l'approche éthique un visage nouveau. Une éthique de l'économie tente de maîtriser les causes – justes ou fausses, discutables, critiquables – de son fonctionnement, jusque dans sa crise, pour la réorienter vers le but qu'elle a toujours cherché implicitement et n'aurait jamais dû perdre de vue. Il y a **une attente** dans la réalité économique et sociale. On ne peut effacer l'attente de prospérité, présente même au cœur de la différence entre pauvres et riches, dans le désir du riche de faire fructifier sa richesse autant que dans l'attente du pauvre d'y avoir part.

La Bible est pleine d'images de plénitude et d'abondance, de terres bénies et de ruisseaux régénérateurs, de pluies bienfaisantes et de germinations inouïes, images représentant tantôt le passé, tantôt l'avenir, mais finalement toujours aussi le présent de la vie économique de l'époque biblique. Décrire la volonté divine de prospérité, c'est en rappeler le besoin fondamental, comme moteur initial de toute l'activité économique, mais aussi de la vie humaine dans son projet instinctif immédiat. Avant même d'avoir un programme, des recettes ou des projets pour l'économie, l'éthique cherche ainsi, au cœur de celle-ci, quel est son ressort fondamental. Et l'éthique des Églises recherche ce ressort fondamental dans la création même de Dieu, un absolu toujours vécu par l'être humain dans son simple statut de créature, avec la vie qui lui est donnée et qu'il sert. Les programmes, eux, ne sont que relatifs.

Les textes prophétiques contiennent aussi des promesses, des orientations positives pour l'avenir historique du monde matériel, tirant leur substance de son avenir eschatologique ultime. Les promesses d'abondance, de prospérité et de sécurité font partie des promesses de bénédiction résumées dans l'annonce du "Royaume de Dieu". Cette bénédiction "économique" est une arme contre l'arrogance d'une économie qui voudrait tout maîtriser par son effort et son efficacité, dans l'illusion ou le rêve de faire naître par ses actes un "royaume de prospérité". Mais c'est aussi une arme contre la résignation d'une économie qui se croirait à jamais incapable de cette prospérité de rêve. De la même manière, l'éthique chrétienne devrait pouvoir adresser à l'économie, lorsqu'elle la juge imparfaite, une parole de salut qui l'ouvrirait à sa **finalité humaine ultime**.

Car la parole d'Église ne doit pas seulement s'indigner et dénoncer ce qui n'est pas normal, pas juste; elle ne peut pas non plus simplement opposer à cela des valeurs, des vœux ou des revendications. Derrière ses discours critiques ou prospectifs, optatifs ou revendicatifs, dont elle ignore d'ailleurs s'ils changeront par eux-mêmes directement la réalité, elle adresse une **parole d'espérance, une parole performative**, porteuse de "salut", de "délivrance" à ses yeux, par la seule grâce de l'expérience évangélique qu'elle atteste. Elle s'inspire du

témoignage biblique, qui renvoie à une expérience de libération: une humanité soumise à des exigences sacro-saintes (la loi captée par l'autorité) a pu devenir une humanité recevant une bonne nouvelle (la grâce de l'Évangile). Cette conversion est possible.

De fait, une parole éthique qui dessine une économie équilibrée et efficace, capable de produire et de distribuer, a déjà cessé d'être sous la loi des règles actuelles, des échecs et des privilèges qui divisent: elle anticipe la grâce d'une société prospère et solidaire, avenir promis à notre histoire présente. Y croyons-nous assez pour ne pas nous limiter au simple reflet du présent et oser parler de cette prospérité à venir? Ou sommes-nous les bénéficiaires trop heureux d'une relative prospérité pour en faire explicitement une valeur, une finalité? Éprouverions-nous quelque gêne à garder cet objectif au vu de la pauvreté persistante de tant de pays, due aux échanges mondiaux inégaux? Fausse pudeur! Car le développement même de ces pays a le sens d'une prospérité partagée.

La prospérité partagée, un acte de foi

Le chemin vers la prospérité est un sujet de débat. Non pas premièrement de débat politique face à ceux qui détiennent le pouvoir! Mais de débat éthique sur les finalités, d'abord, entre divers courants de pensée et d'expérience, parmi lesquels les témoins de l'Évangile apportent leur expérience propre. Comment l'économie sera-t-elle rendue prospère et humaine par ses moyens propres? Les objectifs de l'économie peuvent-ils être discutés ou sont-ils déjà indiscutables?

Dans ce débat, l'avis des détenteurs du pouvoir économique est évidemment attendu. Ils sont invités à y participer, au même titre que les autres groupes sociaux. Sans hostilité de principe? Peut-être avouera-t-on un peu de méfiance, due à trop d'expériences antérieures où des représentants de l'économie n'ont su exprimer d'autre principe, au sujet des ressources communes de l'humanité, que leur accumulation privée, au mépris des défavorisés, des victimes, et souvent aussi des équilibres naturels. Relativiser ce principe n'est pas d'abord affaire de morale imposée d'en-haut, mais affaire de conviction sur **la qualité des ressources** gérées par l'économie: la conviction que la terre offre les moyens d'une **prospérité partagée**. Jusqu'à quel point trouve-t-on cette conviction et cet intérêt pour la prospérité et la vie chez les administrateurs du système économique, si prompts à mépriser les principes "alternatifs"? Et ces pragmatiques qui se veulent constructifs le seront-ils donc dans ce cas?

On ne peut sans doute jamais être purement constructif et positif. Tout message prophétique positif sur des possibilités ignorées inclut une critique de l'aveuglement de ses auditeurs, une accusation envers de faux dieux, une parole de jugement contre les principes et pratiques illusoire. Il n'y a pas lieu d'opposer une parole "constructive" à une parole "critique", puisque la structure même de toute parole éthique comporte la double dimension de la promesse (qui donne le but) et du jugement (qui arrête les conduites d'échec).

Les descriptions bibliques des statues d'idoles sont constamment ironiques et critiques, que ce soit chez les prophètes ou dans le rêve du roi Nabuchodonosor interprété par Daniel. On dessinera de même une image critique de l'économie: la prospérité serait son rêve et pourrait même être sa réalité, à en juger par son capital de ressources, mais sa dynamique effective est fragile et contradictoire, puisqu'on y trouve à la fois l'échange et l'égoïsme, à la fois l'égalité et la domination, à la fois la satisfaction et la spoliation. Le capital des ressources disponibles n'est pas partagé, mais accumulé en mains privées. L'éthique doit éclairer l'impuissance du capital à rendre la société prospère, dans ces conditions-là, en même temps

qu'elle doit dire la possibilité d'une prospérité partagée en regardant l'histoire de l'économie à partir de son avenir.

La vertu dominante d'une éthique de l'économie doit être celle qui fait le choix de servir le vrai Dieu et d'accueillir son offre de prospérité: **la foi** sous la forme de **la vigilance**, capacité de rompre avec la fatalité et les logiques aveugles, de prendre distance avec le "cours des choses". Nous ajouterons plus loin aussi: la foi sous la forme de la supplication à Dieu pour qu'il épargne à notre économie la "tentation" de l'échec.

Interrompre les lois blessantes

L'éthique commence, surtout si elle est inspirée par l'expérience chrétienne, par dire et exprimer ce qu'elle sait de l'échec des meilleures finalités, de la paralysie des meilleures pratiques. Elle dépasse le stade des principes généraux, non en en déduisant des règles, mais en exposant des faits qui leur sont contraires: le scandale de l'humanité blessée, qui inspire soucis et inquiétudes, ou même révoltes et accusations.

Mais d'où vient la blessure, et comment évolue-t-elle? Quelle part de la société est touchée? Et quelle autre part est responsable? Pourra-t-elle passer d'une situation vécue comme "anormale" à un respect de normes humaines et sociales? De fait, les normes éthiques d'humanité, de partage et de plénitude de vie, se heurtent aux "**lois**" dures et discriminatoires des processus économiques, défendues par les responsables de l'économie et souvent déclarées intangibles.

La parole éthique, sans sortir des processus de l'économie, s'attache à faire la critique de leurs effets, de la crise qu'ils connaissent, des échecs patents auxquels ils aboutissent trop souvent. Sa méthode, à partir de là, sera **inductive**: elle cherchera de l'intérieur la solution aux problèmes rencontrés, plutôt que de déduire systématiquement de principes abstraits une économie toute neuve. Les économistes sont prompts à critiquer et même à rejeter toute exigence éthique ou politique qui méconnaîtrait les mécanismes proprement économiques, en la déclarant non pertinente pour leur pratique. Les organismes d'Église le savent et en tiennent généralement compte, sans toutefois laisser le dernier mot à ces "lois". Le subordination de toute la vie humaine à la logique de l'effort compétitif engendre des difficultés bien réelles, surtout lorsque les échanges et les coopérations sont organisés – ou justement pas organisés – de telle sorte que des victimes sont laissées au bord du chemin.

La parole particulière de l'éthique chrétienne, comme d'ailleurs de l'éthique juive, inspirée de la même Bible en l'occurrence, développe une solution à partir d'une **logique de l'interruption**: le **sabbat** interrompt la semaine de travail. Une éthique fidèle au Dieu biblique ne peut pas être une éthique de l'efficacité seule: le septième jour n'est pas seulement fait pour récupérer des forces de travail, il est interruption créatrice et créatrice, pour le patron comme pour l'ouvrier, pour le compatriote comme pour l'immigré, et il ouvre des perspectives autres sur la finalité initiale et ultime. Nous en reparlerons évidemment en 3e Partie en relation avec l'éthique du travail.

La logique de l'évolution des structures économiques avait conduit – déjà à l'époque biblique – à des échecs accumulés de génération en génération, et donc à une dérive. Aussi en proposa-t-on finalement l'interruption, dans l'esprit même du sabbat: on lança l'idée d'une "année sabbatique", remettant à zéro les compteurs de l'histoire économique du pays tous les 50 ans, cette "année de grâce" qu'un fameux passage du Lévitique imagina de proclamer (Lév 25), ce temps exceptionnel où s'interrompraient la fatalité de la pauvreté (personne

n'exploite son prochain), l'inhumanité de la dépossession (chacun retrouve sa terre) et la domination d'un Israélite sur son frère (les esclaves pour dettes sont libérés). Ainsi le sabbat hebdomadaire se serait multiplié en années de grâce tous les sept fois sept ans.

Ce programme a-t-il jamais été réalisé dans l'histoire d'Israël? Quoi qu'il en soit, l'éclairage biblique indique ici manifestement une logique autre que celle des lois économiques. La proclamation d'une telle "année de grâce" pour "aujourd'hui" a été la première intervention publique de Jésus selon l'Évangile de Luc, parole évangélique par excellence que plusieurs de nos documents ont rappelée (Lc 4,18ss.; cf. EiERE83, p.69; SbKCS82, p.8.; DbKDA82a III, p.7; DbKDA86, §II.1.a, p.13).

Comment articulera-t-on une autre logique à l'intérieur de celle de l'économie? On fera d'abord appel aux instances législatives pour établir des **lois correctrices** qui canalisent ou même arrêtent la logique propre, le cours incontrôlé des lois économiques.

La responsabilité d'organiser et d'orienter

Il s'agit de poser les **conditions-cadre** de la pratique économique. C'est le rôle de l'autorité politique, de l'État. Chacun sait que les lois du marché et de l'économie, avant d'être l'objet de discussions critiques de la part d'organismes d'Église, sont partiellement sous le contrôle d'institutions publiques, ne serait-ce que par les droits de propriété, par les règles de police ou la fiscalité.

L'établissement des règles de la propriété n'a pratiquement pas été discuté par les publications d'Églises examinées ici, à l'exception des *Denkschriften* allemandes (DcEKS78 sur "*Efficiencce et concurrence*", puis la plus récente sur "*Bien commun et intérêt particulier*"). Le fait que la crise économique et ses effets dépendent de décisions prises par des propriétaires de biens économiques dans le cadre de leur droit de propriété n'a pas conduit à des critiques fondamentales à ce sujet. La loi fondamentale allemande prévoit un "devoir social" de tout propriétaire: c'est souvent à cet acquis juridique que les publications éthiques allemandes peuvent se référer pour inciter le législateur et le gouvernement à établir des règles plus exigeantes (*Sozialpflichtigkeit des Eigentums*). Mais là où les autorités ont renoncé à légiférer, cette clause reste inefficace au niveau de l'application des lois.

Dans la mesure où une éthique vise à promouvoir un projet plus concret d'orientation économique, et en particulier un contrôle plus rationnel de l'État sur les équilibres fondamentaux et sur les conditions sociales, elle ne peut pas se dispenser de réfléchir à l'ensemble du **système juridique** mis en place pour encadrer les pratiques économiques.

Pour l'éthique chrétienne, il existe à ce sujet des références bibliques – également dans le livre du Lévitique – autres que celles de type "sabbatique": les lois fondamentales sur l'amour du prochain, sur les droits de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger, sur la limitation du prêt à intérêt, etc. Plus loin dans l'Ancien Testament, les récits fustigeant les comportements illégitimes des rois d'Israël confirment la validité de ces lois de Dieu envers et contre les pouvoirs qui se croient au-dessus d'elles. Que l'on pense par exemple au récit fort critique décrivant les moyens employés par le roi Achab pour s'approprier la vigne de Naboth, voisine de son palais (I Rois 21). Les auteurs de la Bible avaient conscience des relations de cause à effet entre l'arrogance des pouvoirs incontrôlés et la souffrance des victimes sociales: il en résultait un appel implicite ou explicite à une autre juridiction, au "droit de Dieu", supérieur au roi lui-même, mais dont l'application était cependant placée entre ses mains,

puisqu'il était juge face aux autres pouvoirs de la société. L'interprétation du droit de Dieu était la tâche des prêtres et des prophètes. La parole prophétique en tirait tout son poids.

Au-delà de l'établissement du droit, l'État doit aujourd'hui assumer une certaine **orientation** du fonctionnement économique et de l'évolution des structures. Les publications éthiques ont donc raison de demander que tels ou tels types d'investissements soient encouragés, que telles mesures de soutien aux régions fragiles soient assurées, que tels besoins sociaux élémentaires ou plus spécifiques soient couverts, que des formations et des emplois supplémentaires soient créés et subventionnés, etc. L'éthique chrétienne, qui parle volontiers de la "qualité de la vie", a tout lieu de la concrétiser ainsi par des réflexions sur la quantité des biens et services à produire. Une part des décisions concernant l'allocation des ressources relève de l'économie elle-même, notamment celle d'investir ici plutôt que là. Mais même l'État libéral dispose de moyens de rendre financièrement plus attractifs les investissements qui lui paraissent indispensables, ou au contraire de décourager fiscalement des pratiques défavorables ou nuisibles. Ceux qui sont visés ne sauraient se plaindre d'être dépossédés puisque aucun intérêt privé n'est favorisé par les lois ou les taxes incriminées, contrairement au cas de Naboth spolié au bénéfice du palais royal.

Il n'est pas inutile à une parole éthique, même d'Église, de se fonder sur une étude soigneuse des budgets publics et des barèmes fiscaux, permettant de présenter des propositions concrètes de programmes applicables. Les ressources de nos pays sont essentiellement entre des mains privées, certes; mais elles sont l'objet de démarches publiques qui doivent manifester à leurs propriétaires les besoins de la collectivité à laquelle ils appartiennent.

Comment chacun gère ses ressources

S'il est un "sujet" incontesté de l'activité économique, c'est bien le capital, l'ensemble des ressources accumulées dans nos sociétés. Puisqu'elles sont généralement déposées entre des mains privées, elles exigent des fruits sous peine de changer de mains. Une parole éthique attentive au capital de ressources disponible et à l'approvisionnement général des groupes sociaux ne doit donc pas commencer par définir l'action de l'État, mais par s'enquérir de la marge de manœuvre des propriétaires mêmes de ces ressources. Or les documents que nous avons examinés n'en parlaient guère:

- De quoi sont faites ces ressources, exprimées en capitaux?
- Comment se développent-elles?
- Leurs exigences de rentabilité sont-elles exagérées ou réelles?
- Peut-on les multiplier à l'infini et peut-on les répartir équitablement?

Autant de questions qui portent sur le fonctionnement central de l'économie, et qui devraient être le premier objet de l'éthique économique.

Plus grave même: les questions générales du commerce et de l'argent, des finances et des coûts – qui font assurément partie des préoccupations éthiques autant que des préoccupations pratiques en économie – ont quasiment été passées sous silence. Quand les organismes d'Église parlent "investissements", ils envisagent leur destination, mais rarement la provenance de l'argent. Les questions qui intéressent proprement les économistes – financements, débouchés, choix de produits, rentabilité, gestion des ressources – restent largement extérieures à beaucoup des interventions éthiques étudiées ici. Ma conclusion, paradoxale, est que **l'éthique économique des Églises n'est généralement pas destinée à l'économie.**

Le refoulement des problématiques proprement économiques n'a-t-il pas d'emblée préparé l'échec des meilleures propositions d'alternatives éthiques? L'éthique peut et doit restituer la finalité de prospérité jusque dans sa teneur concrète, matérielle, corporelle¹, et dans son impact sur la production, les échanges et la distribution. J'ai eu l'occasion de remarquer déjà plus haut que, vis-à-vis des problèmes du tiers-monde, les œuvres d'entraide des Églises ont mieux appris à parler le langage de l'économie, et pas seulement celui de l'aide publique au développement. En revanche, là où il est question de l'économie de nos propres pays, on n'a pas su fournir des études solides et détaillées orientant les choix et les décisions précises d'entreprises ou de branches particulières.

Pour éclairer d'un témoignage biblique les questions relatives à **l'approvisionnement** de notre société, des organismes d'Église pourraient recourir par exemple au récit de **la manne** donnée dans le désert au peuple hébreu durant sa traversée. Par le fait même de proposer un approvisionnement totalement inouï, totalement distinct des formes effectives et actuelles, le récit s'impose comme source de réflexions éthiques sur les besoins et sur leur satisfaction, sur les sources de richesses et sur les processus d'accumulation (Exode 16). Quels sont les risques inhérents à l'usage des ressources, et quelles sont les modalités d'approvisionnement qui en tiennent réellement compte? C'étaient déjà, sans doute, les questions qu'on se posait à l'époque des rédacteurs bibliques, et que le récit reflétait.

Le système est en cause

Comme diverses publications l'indiquaient, c'est le système qui est en crise, parce qu'il ne tient pas sa promesse, la promesse d'un revenu à quiconque serait prêt fournir un travail. Les suggestions sur la réorganisation de l'économie sont diverses. Elles impliquent une analyse, un bilan du fonctionnement national et international de ce système, qui laisse en mains privées tout l'avenir de la société, et cela à l'échelon mondial.

Quand le Conseil Oecuménique insistait pour l'élaboration d'une véritable économie politique, il prenait l'analyse par le bon côté, à condition de bien entendre par là la façon dont l'économie concerne l'ensemble de la société, et non pas seulement la façon dont l'État pourra y introduire des régulations. C'est en effet d'abord à la recherche des possibilités réelles, des conditions matérielles et de leurs "alternatives" qu'il faut s'atteler, afin de rendre convaincante la parole performative disant qu'un autre fonctionnement de l'économie est plausible et afin de susciter des innovations, des essais. La recherche d'alternatives n'est pas l'affaire de l'État, à ce stade, mais bien de ceux qui ont la conviction de devoir changer le fonctionnement du système.

C'est donc pour moi un étonnement de voir si peu d'organismes d'Église traiter directement cette question du système économique, ce choix du type de société à développer, alors qu'ils posent souvent eux-mêmes la question. Même si c'est le grand sujet de conflit entre partis politiques, même si une pudeur compréhensible retient les Églises de "se mêler de politique", comme elles l'ont trop fait dans le passé, elles ne sauraient décidément faire comme si ce grand conflit de l'économie politique ne mettait pas en jeu des images de la vie et de l'humain, donc aussi la vérité même qu'elles annoncent. Les ministères sociaux des Églises sont souvent habités par le souci d'une société juste et font l'effort de travailler avec une

¹ Ma propre inspiration théologique à cet égard doit beaucoup à Jürgen Moltmann, qui insiste sur la corporalité dans la plupart de ses œuvres.

certaine compétence à une nouvelle rationalité économique². Mais les Églises qui les portent ne soutiennent pas assez ces réflexions économiques par une éthique politique correspondante, et leur silence politique laisse planer un doute sur la cohérence de la vision de l'histoire et de l'éthique sociale qui les anime.

Une éthique du système économique, au sens d'un projet de société et d'économie axé sur la "**viabilité**" ("juste, participative et viable"), avec une évaluation critique des programmes des partis nationaux et des instances internationales, serait chose importante et urgente. L'être humain n'y apparaîtrait pas seulement comme critère abstrait ou comme bénéficiaire de mesures sociales. La réflexion sur les diverses dimensions de son existence, sur son "**intégralité**" aux multiples facettes, inspirerait plutôt une conception de l'économie qui soit précisément intégrale plutôt que commerciale ou financière. Un dialogue avec les praticiens de l'économie libérale actuelle devrait être maintenu, parce que leur connaissance des mécanismes est réelle, même s'ils ne partagent pas la critique fondamentale des échecs du système. Peut-être seraient-ils intéressés à introduire dans leur pratique le souci de la vie, la volonté de "viabilité" et la capacité d'autocritique et de réforme dont la société a besoin.

Pour étoffer et imager sa parole, une Église peut tirer de la Bible des portraits de sages organisateurs de la vie économique et sociale. Ce qui frappe, c'est qu'avant d'être promus à leur rôle de gestion, ils ont fait preuve de sagesse divinatoire et analytique. De grands noms comme les "devins" Joseph et Daniel représentent premièrement la capacité de révéler le sens de certains rêves tragiques – tel le rêve des vaches maigres, souvent cité incomplètement en relation avec la crise – avant que leur destin les amène à incarner la sagesse organisatrice des bons administrateurs (Gen 37 ss.; Dan 2 ss.). Comme tels, ces personnages ont donné de génération en génération l'image d'une double sagesse aux fonctionnaires chargés de ce même rôle officiel: comprendre et gérer l'avenir économique et social.

Dans le Nouveau Testament, le livre des Actes des Apôtres s'achève lui aussi exemplairement sur la manière dont une crise a été gérée. Le risque de naufrage du bateau où l'apôtre Paul n'était qu'un prisonnier a été maîtrisé grâce aux capacités de prévision et de mobilisation dont ce prisonnier a su faire preuve. Il a lui aussi lancé un appel concernant d'abord l'approvisionnement du groupe concerné, puis sa cohésion sociale, mais c'est comme "visionnaire", grâce à sa vision divine de **la fin comme réussite**, qu'il a pu montrer cette maîtrise.

Le combat contre la peur

Mais la vision de la réussite n'est-elle pas qu'un rêve, aux yeux de beaucoup? Non seulement ceux qui ne portent pas un regard critique sur les risques sociaux et écologiques inhérents à notre mode de production, mais même certains de ses critiques, ne voyant que la distance entre l'idéal et la réalité, traitent d'irréalisables les propositions alternatives. Comment réduire l'affrontement entre les normes proclamées et une réalité qui n'y satisfait pas? Cet affrontement reste excessivement rude puisque même une commission d'Église a été amenée à avouer son échec et son impuissance:

² Ainsi en va-t-il dans des pays et des régimes d'Église aussi différents que l'Allemagne (DbKDA82, DbHNS75a), la France (Missions dans l'industrie, FbMMI77), la Grande-Bretagne (GbIMA82, GbWAI80), les Pays-Bas (NiDIS77, NrRKS85a-b), la Suède (SbKCS82) ou la Suisse (HcFPS50, HiFES76, HbGEI76a-b). Et ce ne sont que des exemples, renvoyant à des citations dans les paragraphes qui précèdent.

"On doit reconnaître le droit au travail, alors qu'en même temps nous savons qu'il n'existe aucun moyen de réaliser ce droit dans la société actuelle." (NbRKS81, § I.3)

"Aucun moyen"? Nous avons vu précédemment avec quelle unanimité les organismes d'Église répètent n'avoir ni recette ni programme: serait-ce donc vrai? La peur et l'échec auraient-ils le dernier mot? Une éthique messianique n'est pas démunie devant ce désespoir ou l'hypothétique espoir d'une délivrance: elle sait les accueillir et les transformer en attente d'un avenir.

Certes, c'est aussi parler prophétiquement, dans une situation donnée, que de réveiller la peur et la conscience, là où l'absence de peur signifie qu'on reste aveugle aux risques réels découlant des pratiques habituelles. Mais il s'agit de révéler les risques pour combattre la peur, puis d'inviter à la prudence.

On retrouve aussi dans la Bible cette lutte contre l'ignorance des risques, contre l'illusion, contre l'aveuglement, en de grands tableaux qui pourraient inspirer la méditation d'organismes d'Église à l'heure de prendre la parole. La façon dont les grands prophètes avaient décrit la fin de l'arrogance commerciale des grandes puissances voisines d'Israël, et en particulier de Babylone, a tellement marqué les pensées et les mémoires qu'on en retrouve l'écho dans le Nouveau Testament, dans l'Apocalypse (ch.18), avec l'identification du commerce impérial romain à celui de Babylone. L'annonce apocalyptique de l'effondrement de ce commerce, en des termes terribles, rappelle ce qu'Ésaïe et Ézéchiël avaient dit de Babylone (références dans les notes de la Traduction Oecuménique de la Bible).

Rester impuissant sans se résigner

Au naufrage, au cauchemar, à la peur, vaut-il mieux répondre par le rêve et l'espoir, par l'indifférence et l'obstination, ou encore par la consolidation égoïste de quelques planches de salut individuel? La crise laisse chacun dans l'impuissance, même ceux qui cherchent l'avenir. Elle peut induire, faute de rêve, à des tentations de repli. Sur le ton "défensif", on cherche alors un chemin dans les données actuelles de l'économie et de la société, en utilisant nos maigres marges de manœuvre individuelles: renoncement, sacrifices, restrictions. On se résigne. Le riche lui-même se trouve dans l'impuissance, ne sachant plus comment faire progresser la prospérité universelle et régresser la pauvreté des victimes, dans une économie déséquilibrée. Impuissance, aussi, lorsqu'il se croit menacé dans la sécurité de ses ressources s'il se met à les partager.

La parole d'Église rejette toute résignation, mais ne tire personne immédiatement ni miraculeusement de l'impuissance: elle apprend d'abord à supporter et à ne pas avoir de solution!

"En se plaçant d'un point de vue théologique, nous l'avons constaté, l'on ne découvre pas de solutions techniques, et l'on ne voit pas non plus changer comme par magie les intentions et les rapports de force entre les "acteurs", qu'ils soient économiques, sociaux ou politiques. Mais en se plaçant d'un point de vue théologique, l'on voit se préciser des enjeux pas tout de suite apparents, des choix à faire là où l'on vous prétendait qu'il n'y avait pas d'alternative, des questions ou des situations auxquelles on ne prêtait pas tellement attention, des contradictions et des incohérences et des violences graves trop souvent camouflées..." (FbMRP80b, p.7)

L'expérience de la crise et de l'impuissance est certes difficile à supporter: les réformateurs sociaux en sont conscients, même et surtout lorsqu'ils n'en parlent pas, et les maîtres actuels de l'économie le sont parfois aussi, quoique l'on puisse douter de leur réel désir de supprimer les structures qu'ils savent être à l'origine de leur impuissance. Pour mener notre

tâche éthique à bien, il n'est pas possible de nous dispenser de la conscience de **la délivrance possible mais absente**, perspective messianique précisément ouverte par la Résurrection de Jésus-Christ, par le Royaume de Dieu promis et par l'espérance qui en naît. La première tâche de l'éthique chrétienne qui se laisse conduire par cette expérience évangélique, **avènement et inachèvement** du Christ Libérateur, consiste à dévoiler et à supporter l'impuissance, à reconnaître l'évolution actuelle comme ambivalente et dangereuse. Sa première "solution" sera de ne pas en avoir.

Les organismes d'Église qui ont des paroles "défensives" les entendent peut-être parfois de cette façon: la reconnaissance de nos limites et de notre impuissance à changer une situation peut nous amener à réduire nos exigences, à nous modérer. Mais ce "sacrifice" n'est pas à mes yeux le contenu premier de l'éthique chrétienne.

Il reste que l'éthique chrétienne n'a pas le privilège magique de pouvoir réussir ce que les autres ne réussissent pas. Elle ne peut que chercher et demander la bénédiction promise de Dieu: le témoignage biblique nous enseigne le langage de la supplication. C'est le langage des Lamentations et de certains Psaumes, partant de la constatation d'une situation sans issue. Et il est donc possible, par une parole d'Église, de communiquer cette façon d'espérer: **quêter l'avenir sur le mode "supplicatif"**, dans une impuissance reconnue, mais sans résignation.

Devant l'économie en crise, on entend facilement des responsables politiques ou économiques impuissants – et ceux qui leur emboîtent le pas – évoquer une éventuelle reprise conjoncturelle, un hypothétique avenir aux chances inconnues, en disant simplement: "il faut y croire"... – ce qui sous-entend que l'on n'y croit pas! Par la **supplication**, la parole chrétienne va enseigner à "y croire" autrement, à chercher une issue à la crise, à s'ouvrir à ce que l'on n'a pas encore reçu, et peut-être à savoir dire que l'on "y croit" au nom d'un Dieu qui nous a appris à "croire" sans nous illusionner. Sa bénédiction reste-t-elle absente en situation de "crise"? Supplier, c'est tendre les mains, imaginer, essayer, inventer...

Projets concrets et éthique de la technique

Affirmer la possibilité de renaître de l'échec à la progression, comme de la mort à la vie, c'est une parole d'espérance. Mais elle reste sans contenu – donc pure position d'attente, et peut-être de supplication – si elle ne prend pas ensuite la forme de vœux, de programmes, d'actions. Le projet d'une éthique économique consiste donc à reconstruire la production de biens et de services à partir de leurs finalités: éthique de la gestion, éthique de la technique, éthique de la croissance, éthique de l'approvisionnement de la société, éthique des richesses et de l'investissement. Une telle éthique ne représente ni un programme dont la réalisation se laisserait ensuite dérouler, ni un encouragement à un groupe social particulier à prendre en mains l'organisation de l'économie. Il s'agit plutôt d'indiquer la possibilité d'une meilleure prospérité et d'un meilleur partage.

L'éthique débouche donc sur des propositions et des pratiques qui sont fonction de la situation (dans le prolongement des "maximes" dont parle l'éthicien A. Rich). Une éthique de l'économie peut s'inspirer des travaux sur les critères des sciences et des techniques. Les projets et alternatives doivent notamment respecter le contexte de la nature créée, ses ressources limitées, ses rythmes et ses exigences. Et il n'y a de projet que lorsque l'on sait dire comment passer du souhait à certaines réalisations.

Le partenaire le plus proche d'une éthique chrétienne de la production est constitué par les mouvements dits "**alternatifs**", avec leurs économistes imaginatifs et novateurs. Et ses

destinataires pratiques, susceptibles de la réaliser, sont ceux qui pourraient investir et gérer, que ce soit au niveau d'entreprises particulières ou de branches de l'économie, dans la recherche de productions "alternatives". Il ne s'agit pas seulement d'ouvrir des créneaux pour des produits artisanaux, comme l'a cru la Commission sociale allemande dans ses paragraphes dépréciatifs sur "l'économie alternative" (DcEKS82, §127ss.). C'est d'une innovation économique qu'il s'agit, et non d'un "retour à la nature" idéalisant la vieille économie pré-industrielle.

Il n'y a pas lieu de rêver d'une économie sans dureté. La production a toujours été vécue comme dure et aléatoire, malgré les meilleures techniques. C'est chose évidente en agriculture, face aux rythmes imprévisibles de la nature. Dans des sociétés mal prémunies contre le pillage et la guerre, il était courant aussi de subir la destruction de ce que l'on avait patiemment construit. Le récit du commencement de l'humanité qui, dans la Bible, a tenté de dessiner les grandes lignes de la condition humaine a montré la sueur couvrant le front de toute personne au travail. Ce récit, souvent utilisé en éthique du travail (nous en parlerons en 3e Partie), me paraît en réalité éclairer bien davantage le contexte naturel et social, les conditions extérieures du travail, la relation au monde matériel.

Si le sol est déclaré maudit, si la terre est cause de peine pour le travailleur, si de même l'environnement social ne se laisse pas facilement maîtriser par le réformateur social, cet aspect pénible n'est toutefois qu'un des aspects du récit fondamental de la Genèse (Gen 2-3). L'autre est positif: ce même être humain a pour condition initiale, selon l'intention de Dieu, de cultiver un jardin béni plutôt qu'un sol maudit. La nature dans laquelle l'être humain travaille, les conditions de son économie et de sa production en particulier, seraient foncièrement favorables: une bénédiction initiale a offert des fruits dont il reste possible de jouir. La recherche d'alternatives aux conditions actuelles de production repose encore sur cette même conviction. Même dans les impasses d'une logique économique écrasante, elle attend la naissance de circuits nouveaux de production et d'échanges, dont elle ne rêve pourtant pas qu'ils puissent restaurer le jardin d'Eden.

La réalisation des meilleurs projets est freinée par une résistance des choses, par cette dureté, cette limite à laquelle on achoppe toujours à nouveau: l'improductivité, la crise, l'échec. La malédiction est une relation en échec: colère contre la matière, colère contre nous-mêmes ou contre autrui accompagnent cet échec et nous font déclarer que "nous ne voulons plus travailler dans de telles conditions". Le texte de la Genèse, distinguant le jardin béni et le sol maudit, tentait clairement de répondre au même type de questions que la gestion des ressources et de la production pose encore aujourd'hui. Comment ferons-nous reculer la dureté et l'échec? Que pourrons-nous faire germer de neuf sur cette terre, à la sueur de notre front?

Une société conviviale

L'éthique de l'économie n'aboutit pas seulement à des projets dans l'ordre de la production: il faut évidemment aussi réorganiser le domaine de la distribution. Une juste redistribution des ressources ne reste qu'un vœu et une hypothèse tant que des calculs et des schémas d'organisation ne sont pas proposés.

Face à la crise et aux échecs de la gestion économique, l'éthique doit ouvrir une perspective pour la société toute entière, et pas seulement pour les producteurs de biens et de services. Dessiner une prospective, calculer des alternatives, inventer des issues, c'est à l'intérieur même des questions de gestion économique que cela se passe, qui doivent répondre à des objectifs sociaux dans une logique de distribution autant qu'à la logique d'une

production efficace et rentable. Quand on parle d'une "**éthique de la vie**" et d'une finalité de "**prospérité**", ces termes désignent premièrement les réalités matérielles de la production et de la circulation de biens et de services, mais ils impliquent aussi les destinataires de ces biens et leur accès aux ressources. Il importe de travailler en dialogue avec la science économique jusque sur les coûts des transferts financiers entre riches et pauvres et sur l'organisation des mesures sociales que l'on souhaite préconiser.

La parole d'Église s'exprime ici à partir de la pratique messianique de Jésus-Christ: ses repas avec les riches comme avec les pauvres, avec les commissaires fiscaux comme avec les autres impurs, indiquent vers quoi conduit la production. La pratique économique est invitée à se vivre comme une **convivialité** où les éléments matériels sont destinés à être consommés en commun, partagés, transformés en fête. Jésus a répandu et multiplié la pratique de partage du pain, à laquelle il s'est finalement identifié lui-même par le geste eucharistique. Ce partage n'était pas seulement acte de distribution, car Jésus s'intéressait aussi à l'**abondance** du Royaume de Dieu, exprimée en paraboles qu'il tirait de la production agricole et de l'organisation des repas. D'autres aspects de la pratique de Jésus accompagneront encore la suite de notre démarche, en 3^e et 4^e Parties: la confiance comme condition du travail, puis la coexistence comme dépassement des conflits sociaux.

Ni maîtrise ni miracle

Même si c'est nécessairement une autorité qui est appelée à acquérir la meilleure vue d'ensemble des besoins de la société, il ne s'agit pas de transmettre à cette autorité extérieure à l'économie la maîtrise totale des processus économiques. Il ne s'agit en rien d'exercer sur l'économie un acte d'autorité qui instituerait un autre usage des ressources ou imposerait leur gaspillage "social". C'est sur le chemin de la prospérité que les mécanismes mêmes de l'économie doivent être réorientés et ses structures réorganisées, puisque la crise montre combien le but est manqué. Il faudrait un miracle, dit-on, pour que l'économie produise de nouveau des richesses à partager...

Lorsque l'on veut ironiser sur les gestes évangéliques de Jésus-Christ, on choisit volontiers les récits de miracles, à cause de leur improbabilité. Si la fin de la crise, la prospérité partagée, la réussite économique, sont elles aussi improbables, ne doit-on pas tenter de comprendre la force du miracle comme révélation d'une espérance? Au lieu d'ironiser, ou tout en ironisant, on peut conférer du poids au récit de miracle. La situation de crise d'une foule sans ressources a amené Jésus, nous dit-on, à réaliser la multiplication des pains. En quoi offre-t-il encore à la crise d'aujourd'hui une semblable convivialité? Il n'y a pas de miracle – et pourtant... ne pourrait-il pas surgir, en un lieu imprévu, une production imprévisible de ressources à partager?

C'est à l'affût de telles chances que se trouvent les organismes d'Église qui s'expriment à l'heure de la crise. Jésus-Christ a en effet fait acte de production en anticipant une convivialité enrichie de ressources imprévues. Cela ne veut pas dire qu'il ait apporté partout et automatiquement une solution miraculeuse aux crises. Mais le miracle est le contenu concret de la supplication, dont nous parlions plus haut. Nous allons le constater en suivant, pour terminer cette 2^e Partie, le modèle de supplication qu'est le "Notre Père", la prière enseignée par Jésus-Christ à ses disciples. Les trois premières demandes sont des supplications concernant le Règne de Dieu, précisément comme réussite "miraculeuse" d'un monde en crise, et elles font appel:

– à son "Nom", puissance créatrice opérant les miracles;

- puis à sa "Venue", achèvement miraculeux par excellence;
 - enfin à sa "Volonté", objectif de Dieu dans ses miracles "sur la terre comme au ciel".
- La suite du "Notre Père" est encore plus directement reliée aux questions économiques.

"Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour"

Après avoir dit le Qui, le Comment et le Pourquoi, la supplication enseignée par Jésus-Christ concerne immédiatement le Quand et le Quoi: il s'agit d'aujourd'hui, et il s'agit de ressources partagées: "notre pain".

Derrière cette demande, il y a ce que les peuples revendiquent de tout seigneur, roi ou souverain, bon ou mauvais. Non pas le pain mérité par chacun proportionnellement à son effort, mais le pain commun dont tous ont besoin pour la journée. Le pain, non le gain!

La parole d'Église qui pose des revendications à l'État repose sur cette conviction que les ressources sont communes, que leurs utilisateurs doivent avoir en vue le tissu social et le contexte régional et national des décisions économiques qu'ils prendront, que les besoins élémentaires de tous devront être couverts par une juste part de ces ressources, gagnée sous forme de services payés ou transférée par le biais de la taxation.

Une parole éthique transforme donc la conviction en principes d'organisation. Mais organiser et chiffrer les transferts est tâche de l'État, dans notre régime économique. Or sa réponse ne sera qu'une petite part de celle de Dieu à la prière montant vers lui, mais une part réelle: ceux qui ont besoin "aujourd'hui" de leur part de notre pain à tous, s'ils n'ont pas d'emploi ni de rente, n'ont guère d'autre recours chez nous que les services publics ou subventionnés. Et leur appel à un meilleur partage ne souffre pas de délai sous peine de mort, lente ou rapide selon qu'ils vivent en Europe ou ailleurs sur la planète, où le chômage est encore pire et où la production économique est loin de fournir à tous le "pain de ce jour".

"Nous remettons à nos débiteurs"

La situation de crise où certains se trouvent les oblige à contracter des dettes, qui ne sont pas seulement des "offenses"... et qui sont beaucoup plus difficiles à "remettre" que de simples "offenses". Les règles de la société soumettent à pression ceux qui ne satisfont pas aux exigences, aux lois de la productivité. Notre société est loin d'avoir relâché cette pression envers ceux qui se retrouvent débiteurs, incapables de subvenir à leur propre vie, fourvoyés dans le maquis des lois. Bien qu'indemnisés en principe, les chômeurs sont soumis à de multiples chicanes, réductions et restrictions.

Les gens que la crise a touchés, laissés dans l'impuissance et l'inégalité des chances, bloqués dans une situation historiquement inextricable, ne recevront une parole d'Évangile, une "bonne nouvelle", que si cette situation est levée, si l'on parvient à leur "remettre" ce dû. Comment le liquideraient-ils par eux-mêmes?

La prière proposée par Jésus-Christ inclut ce geste de remise que nous pouvons tous faire, imprévisible et inattendu pour nos "débiteurs" et autres offenseurs (le terme original a ce double sens). Le premier pas peut ainsi être fait par ceux qui ont des droits, au bénéfice de ceux qui n'en ont plus.

Le choix d'une telle attitude peut inspirer des suggestions éthiques et des revendications politiques, des choix pratiques et des dialogues sur les alternatives avec les divers partenaires de la société. Une éthique qui implique ainsi son propre premier pas a des chances de réalisation qu'une autre n'a pas. C'est une éthique des alternatives essayées pas à

pas, des hypothèses et des innovations permettant à certains groupes sociaux ou à certains types d'activités de revivre. C'est une éthique des tentatives, pour faire que l'économie sorte de la crise et remplisse davantage son but, même à court terme.

Entre naufrage et salut, entre cauchemar et réussite, la place du geste alternatif me paraît justifiée par la possibilité d'entrer en lutte contre l'échec et contre la peur: c'est une grâce, et c'est une nécessité. La peur tentera toujours de suggérer que les alternatives ne sont que rêve, puisque c'est effectivement leur statut initial, avant que le chemin de leur réalisation ne soit entamé. Mais une fois tentées et déployées, les alternatives peuvent aussi démontrer que la peur nous avait rendus aveugles à de réelles possibilités.

A-t-on vraiment essayé, dans une économie normale, de "remettre des dettes", de les acquitter? Ceux qui prient le "Notre Père" en disant qu'ils l'ont fait, l'ont-ils vraiment fait? Même la partie de cette prière dont l'accomplissement ne tient qu'à nous seuls reste largement un rêve, ne devenant que peu à peu réalité. Car elle annonce un comportement par excellence "alternatif"...

"Remets-nous nos dettes"

Une éthique supplicative est le développement de cette demande-ci. Elle souhaite que vienne la fin de l'échec et de la crise de nos pratiques économiques normales. Elle reconnaît qu'elles ne tiennent pas leurs promesses, qu'elles tirent des bénéfices sans contrepartie, qu'elles n'assurent pas la part de tous au même titre que la nôtre propre. Nous qui avons des débiteurs, nous reconnaissons notre "dette": nous sommes en réalité débiteurs envers tous et envers Dieu.

Les questions autocritiques les plus profondes que l'on puisse se poser, en particulier dans l'éthique sociale appliquée à une société entière, sont celles de cette prière. Car une société est inévitablement "endettée", débitrice envers des partenaires. Ceux qui reconnaissent Dieu dans ces partenaires savent ce que cette supplication entraîne: l'attente d'être soulagé d'un échec et de pouvoir repartir sur de nouvelles bases, la conscience d'une relation nouvelle à recevoir avec ceux que l'on ne parvenait plus à satisfaire.

Le dialogue éthique avec l'économie n'est pas mené par l'Église du haut de sa science éthique ou de son intégrité morale: il est mené du plus profond de l'échec partagé, de la distance reconnue entre l'idéal convivial et la réalité, une réalité en crise et en dette. Certes, reconnaître cette distance suppose un espace de liberté vis-à-vis de ce que l'on est et de ce que l'on fait. La parole critique ou autocritique, le jugement prononçant une "dette", n'est pas autre chose que l'ouverture de cet espace, dans lequel peut naître un avenir différent, un accueil de la délivrance, assurément toujours partiel. On sait bien – mais on oublie vite, en éthique – que la théologie chrétienne, par le thème du péché, indique l'existence de cette distance, constamment donnée, mais destinée à être comblée. La délivrance peut être accueillie à travers cette supplication d'être sauvés de notre échec et acquittés de notre dette.

Dans la mesure où il existe dans le travail des économistes une place pour cette expérience, il y a aussi une place pour le travail des théologiens en dialogue avec eux: il y a place pour le travail même de Dieu, creusant dans cette réalité historique l'attente de son Royaume. La supplication n'est pas une absence d'action, elle est une forme très particulière d'action qui consiste à laisser agir. Notre histoire sociale, d'un point de vue théologique, a surtout besoin de cette "pratique" qui est la reconquête de son ouverture contre tous les mécanismes de fermeture.

"Ne nous soumetts pas à la tentation"

La tentation est la crise dans laquelle on perd pied. Cette supplication est donc l'appel à n'être pas exposés à une plus grave crise encore. Elle ne prend pas la tentation, la crise, comme une anomalie passagère et remédiable, comme un mauvais pas dont on pourra sortir par une relance ou une croissance. Elle prend la crise comme un danger inhérent aux forces de malheur, aux limites de l'existence humaine: ce risque plane constamment, et rien ne peut l'éviter avec assurance.

L'économie fonctionne sous tension, elle vit de ces tensions qui ne se résolvent pas... ou trop brusquement. Reconnaître ces tensions, et construire un "bilan intégral", comme disait l'un de nos documents, pour agir en fonction d'elles, c'est regarder la pratique économique sous un autre point de vue que celui de ses succès, de ses produits, de ses transactions réussies. Une éthique économique qui se reconnaît sous le risque de la crise développe une autre approche des données économiques, un autre bilan des capitaux investis ou prêtés, un autre compte des pertes et des profits. Elle ne peut pas voiler ce qui serait porteur de la crise, mais doit le révéler, puisqu'elle supplie de pouvoir en être épargnée. Elle ne peut pas demander à l'État de pourvoir à toutes les garanties de sécurité puisqu'elle sait les risques en partie imprévisibles. Elle ne peut pas renoncer à la protection solidaire et collective organisée par toute la société au moyen des lois publiques, puisque nul ne sera seul responsable de la crise qui le toucherait comme une "tentation", comme un effondrement.

Accueillir l'ultime délivrance, la prospérité et la convivialité comme but de l'économie, ne doit pas signifier que l'on ignorerait toutes ces résistances de la réalité actuelle et ces tensions qui empêchent d'atteindre le but et font perdre espoir. Bien au contraire: c'est lorsque notre espérance de prospérité est mise en veilleuse ou réprimée que nous cessons de pouvoir affronter obstacles, tensions et impuissances. Dans l'attitude de supplication, au contraire, l'espérance reste vive et crie:

– "Délivre-nous du Mal !"

Aborder avec la perspective de la prospérité (promise!) les difficultés mêmes devant lesquelles l'économie se déclare impuissante, et dont les exemples ne manquent pas actuellement, reste la meilleure contribution que l'éthique chrétienne puisse offrir à la solution de la crise. Elle ne le fera nullement de l'extérieur, avec des remèdes miracles; elle le fera, et elle l'a déjà fait, de l'intérieur, avec persévérance et imagination.

3^e Partie

REVISER L'ETHIQUE DU TRAVAIL

§ 1.

Chômer, travailler: nouvelles questions éthiques

Dans cette seconde approche, les documents d'Églises cesseront d'interpréter la vie économique et l'histoire sociale comme telles. Nous abordons en effet ici ce que les publications ont dit des questions anthropologiques et existentielles que la crise posait à une vision de l'être humain: l'éthique devient éthique du travail. Sommes-nous devant un changement du sens du travail, de sa place dans la vie, ou seulement de sa répartition?

Comme on l'a vu en 2^e Partie, la crise économique n'a pas été perçue comme une crise passagère, mais comme une crise du système sur lequel le travail avait été construit. Pas étonnant, donc, que la place du travail ait paru devoir se modifier à son tour et que les Églises aient eu quelque chose à en dire, après avoir défendu de diverses manières l'éthique du travail à travers les derniers siècles (§ 1). L'économie passait (et passe encore) par une période où elle s'est mise à déclarer superflus, pour sa croissance, un fort pourcentage de ses travailleurs, sans savoir leur offrir d'autres perspectives que des indemnités de chômage temporaires et conditionnelles. Aussi examinerons-nous quelle image de la situation des chômeurs les publications d'Église ont voulu donner (§ 2).

Nous entrerons ensuite dans une réflexion qui ne portera plus uniquement sur le travail professionnel, mais sur les activités humaines dans le contexte plus large de la société d'une part, de l'existence individuelle d'autre part (§ 3). Les tâches nécessaires à la vie et à la société ont en effet pris des formes diverses, souvent non rémunérées; et d'ailleurs une partie de ces besoins ne sont de loin pas encore couverts, alors même que de nombreux chômeurs ne demanderaient qu'à pouvoir remplir un rôle social utile. Nous évoquerons la variété d'activités non lucratives qui ont été mentionnées dans des documents d'Églises (§ 4). Ce faisant, nous serons amenés à nous demander si, aux yeux de l'éthique chrétienne, la véritable activité et la véritable créativité ne se trouvent pas en dehors du travail rémunéré. On pourrait donc dire finalement que **le travail salarié n'est pas vraiment du travail**, de même que l'ordre économique s'est révélé ne pas être un ordre.

A propos de l'organisation de l'emploi salarié, la contribution de l'éthique chrétienne se concrétisera en traitant plus précisément de deux questions: la dignité des conditions de travail (§ 5) et la réduction de la durée réglementaire du travail (§ 6). En effet, développer la qualité des emplois offerts et mieux en répartir la quantité entre les personnes disponibles, c'est ce que permettrait aux yeux des Églises notre économie productive qui accumule de plus en plus de ressources avec toujours moins de salariés. Il en découlera aussi une approche différente des questions de rémunération du travail, c'est-à-dire de la redistribution des ressources (§ 7). Cette 3^e Partie se terminera de nouveau par une reprise éthique et biblique de tout le parcours effectué au travers de nos documents (§ 8).

Posons d'emblée une formulation tout à fait typique des réflexions qui vont suivre, une citation tirée des analyses communes au Ministère industriel de l'Église de Westphalie et à

celui de l'Église allemande. Nous avons déjà lu en 2^e Partie leur bilan critique de l'économie, bilan négatif en raison des effets de la crise sur le travail et la consommation des individus. Ils ajoutent donc, d'un point de vue anthropologique, ce constat critique particulièrement fort:

"Là se brise la structure de base de notre existence telle qu'elle est promise et imposée à l'individu dans notre société: travail lucratif – consommation – loisirs et liberté – bonheur surtout dans le progrès matériel – succès, vie réussie (chacun se forge son propre bonheur)." (DbKDA82, §4, identique à DcWFS82, §5.1)

"Structure promise et imposée"! Le système économique promettant récompense à l'efficacité des travailleurs n'a pas tenu cette promesse, contenue dans sa structure de base. C'est ce que ce même Ministère westphalien voyait déjà venir en 1976, en une formule quasi identique:

"La question est de savoir si on pourra maintenir à la longue le lien qu'établit la conception économique du travail entre besoins – travail – jouissance – croissance – maximalisation de sa propre position et concurrence." (DcWFS76, p.47)

Mais est-ce une pure perte d'emplois, ou est-ce aussi un gain de liberté? La crise du travail qui commençait provoquait l'incertitude, le dilemme ainsi décrit à la page suivante:

"Faut-il combattre au nom des victimes la réduction du nombre des travailleurs engagés dans la production, ou faut-il l'encourager au nom de la liberté offerte?" (DcWFS76, p.48)

Lors du *Kirchentag* de 1979, un groupe de travail lançait déjà un appel à réévaluer le travail, mais en même temps il insistait encore sur la reconnaissance d'un droit au travail. Il restait pris dans la même incertitude au sujet des mutations du travail, continuant d'appeler l'État et le patronat à maintenir et à développer des emplois, à défricher de nouveaux secteurs de croissance, tout en saluant positivement l'ébranlement des valeurs de productivité (DbKTG79). Comment donc rééquilibrer la place du travail dans la vie et humaniser les conditions de travail? Ces débats ont traversé le début des années 1980, culminant dans les grèves de 1984. Placé devant la même question en 1985, un autre *Kirchentag* fit le point sur ces débats, mais sans parvenir à aucune thèse ni résolution (DpKTG85). Le débat restait ouvert... Combien d'années faudra-t-il pour approcher d'une solution?

Premières approches d'une question neuve

Les premières publications ayant ouvert la voie à ces nouvelles réflexions éthiques datent, on l'a dit, de 1976 (cf. 1^e Partie). Elles ne provenaient pas seulement d'Allemagne, mais aussi des Pays-Bas. La brochure des services diaconaux néerlandais, après une description des effets psychologiques et sociaux du chômage, posait déjà des questions fondamentales sur le sens du travail dans notre société:

"Lorsque le travail est si central et que l'existence humaine est essentiellement vécue comme activité professionnelle, il est évident que le chômage représente un grave malheur. Car ne pas avoir de travail signifie alors perdre sa propre identité : on est privé non seulement de bien-être, mais aussi de statut social, de considération. (...)

La valorisation du travail indiquée ci-dessus subit cependant actuellement une forte évolution. Il est peut-être prématuré de dire qu'une nouvelle éthique du travail se fait jour. Mais, alors qu'on acceptait autrefois communément la formule 'on vit pour travailler', peu nombreux sont aujourd'hui ceux qui y souscriraient.

La formule actuelle est plutôt : 'on travaille pour vivre', et cette vie comporte une valorisation toujours plus grande du temps libre.

La réduction du temps de travail, la transformation passée et présente du travail par la mécanisation et l'automatisation, la pénurie d'emplois due à cette évolution: tout cela ne permet plus d'identifier 'travailler' et 'vivre'. Ce n'est d'ailleurs assurément pas une vision très biblique,

sans compter qu'une autre conception du travail est en train de naître, pour laquelle le travail est bien davantage que l'exécution d'opérations productives dans notre système professionnel." (NbDIA76, p.8)

On vient de le lire: en 1976, il semblait "prématuré" d'annoncer une nouvelle éthique. Ce qui allait se passer dans la vie sociale n'était pas encore réellement perceptible. En revanche, il ne semblait pas prématuré à ces services diaconaux d'Église de proposer une mise en question et une nouvelle réflexion sur l'éthique vécue.

En Irlande, en 1981, le Conseil des Églises examinait quatre issues possibles à la crise de l'emploi avec leurs implications éthiques. Les trois solutions "classiques" – à commencer par le statu quo – présentaient le risque de conduire à une perte de liberté des travailleurs, tandis que la quatrième, à savoir abandonner les objectifs absolus de la croissance quantitative et du plein emploi, permettrait "de dépasser l'éthique du travail". Il s'agirait d'introduire une distinction entre emploi et travail, entre activité lucrative et contribution à la vie sociale. Les auteurs ne proclamaient pas cette quatrième voie comme une nécessité qui s'imposerait désormais immédiatement, mais simplement comme une recherche de théoriciens:

"Il se pourrait bien que le concept de travail doive évoluer pour inclure un plus grand nombre de choses que par le passé. Certains parlent de dépasser l'éthique du travail dans la mesure où l'on n'escompte pas que chacun doive avoir un emploi payé. (...) Mais une telle évolution conceptuelle exigera de profonds changements de nos valeurs et de nos vies. Elle ne saurait être utilisée pour voiler les effets nocifs du chômage sur une masse de gens, ni leur besoin d'activités sensées et créatrices, de reconnaissance sociale, ni la nécessité d'un fort secteur de production dans l'économie. Quant à savoir si ces idées sont davantage que des utopies attirantes comme il en apparaît périodiquement dans l'histoire (en l'occurrence celle de la 'société post-industrielle'), ce n'est pas encore clair pour l'instant, mais il se pourrait que des éléments de ce type de réflexion prennent de l'importance à l'avenir." (GbIRC81, §VII/5/iv)

"Il se pourrait": la parole d'Église n'était pas "performative", elle ne déclarait pas à l'indicatif qu'un changement était en train d'advenir, mais en faisait une hypothèse mise au conditionnel. Sans attendre cependant la confirmation historique de cette hypothèse, les auteurs de ce document se demandaient déjà "comment l'Église peut aider les gens à traverser le traumatisme du changement vers une identité nouvelle" (§VIII/4).

Telle serait d'ailleurs la tâche la plus significative d'une Église en matière éthique, également selon l'avis du Synode général des Anglicans: "permettre aux gens de s'adapter au changement sans craintes inutiles" (GsCEG80)! N'était-ce pas indiquer, sans le dire expressément, qu'un changement important était en cours?

Dans le protestantisme français, notamment chez les responsables des Missions dans l'Industrie, voici comment on a fini par évaluer le changement, en 1985 seulement:

"Cette réflexion s'opère dans le temps d'une mutation: entre ce qui était une société organisée pour produire et consommer par le moyen du travail salarié... et ce qui devient une société où les formes de la reconnaissance et de l'exclusion sociales se diversifient. D'où la remise en cause de la 'religion du travail'... alors que des milliers de personnes en manquent... N'assistons-nous pas à la naissance d'un nouveau mouvement social ? (FbMPI85, p.1s.)

Ces mots sont un extrait des thèses produites par les représentants des Églises protestantes engagés dans l'action avec les chômeurs, qui ont tenu à mettre sur le papier leurs réflexions éthiques. Ils l'ont fait en décrivant la situation présente de cette double manière:

– d'une part, ils ont **affirmé** qu'il y avait "mutation",

– et en même temps... ils ont **demandé si** nous n'assisterions pas à "la **naissance** d'un nouveau mouvement social".

Derrière cette expression interrogative, il y avait pourtant, me semble-t-il, une **affirmation cachée**. Par son interrogation, le document proclamait en fait la possibilité de déployer un mouvement social nouveau (acte performatif). Voulant "partager la Parole qui libère et crée la Justice", au nom de l'Évangile, les acteurs du protestantisme ont réellement cherché à offrir aux chômeurs non seulement des occasions de travail, mais aussi une "réponse... plus large: ouvrir une reconnaissance sociale" qui pourrait passer par d'autres voies (pp.4–7). Mais ils savaient qu'ils adressaient cette parole d'espoir à des chômeurs pour lesquels la mutation était et devait rester marquée d'un immense **point d'interrogation**; car ils voyaient combien les exclusions sociales "se diversifient". La forme choisie fut donc celle de l'interrogation rhétorique, subtilement dubitative.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Une lecture de l'histoire sociale sert souvent de soubassement aux considérations proprement éthiques: le **faire** de l'humanité contemporaine lui serait dicté par son **être** nouveau actuel, par ce qui devient présentement possible et réel, par les "alternatives" qui surgissent. "**L'indicatif**" commande "**l'impératif**": comme le travail change et va changer, il faut changer notre travail! Plusieurs des paroles d'éthique du travail que nous citerons plus loin reposent sur cette structure de pensée: l'histoire sociale dicte sa loi. Il n'y a alors nulle lecture "performative" venant proclamer une autre histoire, des possibilités imprévisibles: il s'agit de s'adapter à celles qui sont en cours, à l'évolution technique et économique, en corrigeant et améliorant simplement la pratique sociale.

2. La crise du travail ne peut être appelée "mutation" sans impliquer la conscience d'une **issue** supposée à cette crise (voir 2^e Partie, § 2). Comment donc parler des possibilités de "travailler autrement"? Après notre 2^e Partie consacrée aux processus économiques sous-jacents, nous posons ici la question de la conception de l'être humain et de ses exigences éthiques. Une contribution "anthropologique" à l'éthique – surtout comme parole d'un organisme d'Église – devra prendre la forme d'un message libérateur, d'une parole de type "**performatif**". Mais, pour devenir concrète, elle devra aussi parler ensuite au "**comparatif**", en cherchant à faire reculer "de plus en plus" les contraintes actuelles, comme des "puissances" déjà vaincues.

3. Pour poser une éthique du travail, on ne saurait donc se contenter de la formule "que le travail soit pour l'homme, et non l'homme pour le travail" (par ex. HiBBF83, p.9), formule chère à la doctrine sociale catholique. Même complétée d'une batterie plus précise de "critères de l'humain", cette formule éthique ne dessine qu'une idée directrice, un "**optatif**" sans teneur historique. Des critères ne parviennent à prendre sens et portée dans l'histoire que par les concrétisations qui en sont proposées. – Inversement, une simple description de faits et de tendances à "**l'indicatif**" ne soutiendrait pas à elle seule une orientation éthique: il faudrait que la récolte de ces faits ait elle-même déjà été inspirée par une capacité spécifique de "recherche des faits", une "**heuristique**" de nature "prophétique". Cette heuristique a pour tâche, face à la crise, de se mettre

en quête des signes une histoire ouverte, par exemple des ébauches de réorganisation du travail.

L'ancienne éthique inadéquate

L'Assemblée générale de la Mission Populaire Évangélique de France, en 1985, invitait ses partenaires à ne pas confondre "les évolutions souhaitées par certains" – la dévalorisation du travail salarié – avec "la réalité effective vécue par beaucoup" (FsMPE85, §4). Cet organisme était en effet l'un des rares à tenir avant tout à donner son "vrai sens" au travail, et non pas à lui trouver une nouvelle forme ou une nouvelle place dans l'existence. Les valeurs humaines et les vœux de changement social devaient plutôt se concrétiser précisément dans cette "réalité effective vécue", et non dans un second domaine qui lui serait extérieur.

Mais nos documents entendaient de toute façon, dans leur grande majorité, valoriser le sens du travail professionnel, même ceux qui par ailleurs plaidaient pour une nouvelle éthique.

E.2 (0.6) Le travail professionnel a une **signification propre** qui ne se réduit pas à l'argent gagné: rien ne saurait compenser sa perte.
(Valeur "économique") (28 sur 38)

Ce que peut être cette signification du travail, nous l'examinerons encore. Mais la situation nouvelle tient au fait que l'emploi salarié est en train de perdre de son poids dans l'existence. Le travail cesse d'avoir ce caractère central qui semblait une évidence aux yeux d'une éthique traditionnelle comme dans la pratique pluriséculaire de l'emploi salarié.

L'éthique du travail n'a certes pas toujours existé sous la forme où nous en avons hérité. Il est bon de rappeler son histoire, comme l'ont fait certains des documents d'Églises que nous parcourons. Une étape de cette histoire passe par les Réformateurs Luther et Calvin, et on la résume volontiers comme "**l'éthique protestante du travail**". Bourgeoise à l'origine, elle est devenue l'une des caractéristiques de la pratique de l'ère industrielle. La discussion de ce que Max Weber a écrit sur l'éthique protestante et le système capitaliste a montré que ce n'est pas directement l'éthique réformée, mais son utilisation séculière et sécularisée qui est véritablement "éthique du travail" et qui a aidé au développement de "l'esprit du capitalisme".

De manière générale, la présentation de cette "éthique traditionnelle" par nos documents a été peu détaillée, plus sociologique que théologique, plus séculière que protestante, en fin de compte. Voici comment la Commission sociale de l'Église allemande la défendait elle aussi, à partir de l'éthique luthérienne de la "**vocation**":

"L'éthique de Luther affirme que chacun est appelé par Dieu dans son activité séculière, sa profession, et que ses efforts professionnels prennent leur sens en tant que service du prochain. (...) L'avènement de la technique et de la science a conféré à l'effort personnel une valeur préalablement inconnue. La notion d'effort a concentré en elle l'éthique du travail et du métier issue du protestantisme, qui appelait à un travail dur et constant et à un renoncement aux dépenses inutiles. (...) Sous l'influence du libéralisme, la société bourgeoise du 19^e siècle a imposé le principe d'efficacité dans l'économie et la société. L'efficacité, c'était alors essentiellement ce que l'on reconnaissait économiquement et politiquement comme tel et qui se laissait en outre mesurer et comparer. (...) Le principe d'efficacité a atteint son plus grand dynamisme là où il a pu bénéficier d'un système de concurrence réglé avec transparence et de possibilités évidentes d'appropriation personnelle. Mais en même temps l'ancienne éthique bourgeoise d'honorabilité passa à l'arrière-plan, et une éthique de pur savoir-faire se répandit. (...)

On peut cependant dire, dans une vision globale de l'histoire récente, que le principe d'efficacité a fait passer la coopération économique à un degré supérieur de productivité. Des initiatives remarquables, ainsi libérées, ont donné au terme d'efficacité une teinte constructive et démocratique. Un type d'homme est apparu 'qui a pour norme l'efficacité et trouve son sens dans son œuvre', comme disait Ernst Jünger." (DcEKS78, §33, 35, 37)

Ces notations historiques laissent entrevoir une certaine ambivalence de l'éthique du travail rationnel et efficace. Et devant cette ambivalence, le lecteur se demande s'il va pouvoir continuer de lui donner son approbation. L'effort d'aménager le monde, le service du prochain et de la vie collective, résultent-ils des "initiatives remarquables" de la société libérale et de ce "type d'homme" qui lui correspond? Ou ce type d'homme est-il précisément celui qui succombe par trop à une "éthique du pur savoir-faire" (*Tüchtigkeit*)? Peut-on, sans autre perspective, se lancer dans l'effort de "modérer son environnement, son comportement relationnel et son affirmation de soi", comme si l'on avait une fois pour toutes sa justification derrière soi, en tant que personne libérée connaissant son salut? N'y a-t-il pas effectivement une limite à cette éthique du travail comme productivité et efficacité?

On a longtemps cru pouvoir répartir justification et efforts entre les "deux règnes" de la doctrine luthérienne classique. Nos efforts feraient partie du règne de la Loi, notre justification du règne de l'Évangile. Certains textes d'organismes d'Église ou de théologiens ont d'ailleurs abordé l'éthique du travail totalement sous l'angle de l'intériorité: ils ont mis en discussion la valeur attribuée par l'individu à son activité professionnelle, en vue de lui faire accepter une **transcendance religieuse**. Certains ont même présenté cette perspective religieuse comme une compensation à l'impossibilité de se transcender sur le plan économique. Ce fut le cas des textes de Michael Bartelt (DpEKS82; cf. déjà DpEKS79) ou de l'Église d'Alsace-Lorraine (FbALS83, p.99ss.), par exemple¹. Était-ce déjà un dépassement de l'éthique du travail? N'était-ce pas plutôt la confirmation de son poids dans l'existence matérielle des personnes?

Mais, même selon Luther, l'action de Dieu ne se laisse pas restreindre ainsi. Des études plus serrées de sa pensée ont conduit à de nouvelles contributions en éthique économique (par exemple Scharffenorth, 1978; Marquardt, 1983; Duchrow, 1986). La thèse de Marquardt est que, pour Luther, la vie concrète – et donc aussi la vie économique – est le lieu du conflit inévitable entre Dieu et les idoles (Mammon surtout).

Sur la question du rapport entre grâce de Dieu et travail humain, le document écossais de 1967, dont le souci a été de relier lieux théologiques et existence professionnelle, révèle à quel point l'ancienne éthique tombait dans le travers de tout centrer sur cette vie de travail. On peut même y constater un renversement dans le sujet des verbes: ce que Dieu a donné par grâce, devient... ce à quoi notre travail a "droit"! En citant cela ici, j'entends faire sentir le changement de regard que les réflexions ultérieures ont apporté. Le paragraphe choisi est celui où la grâce aurait pu être mise au centre, puisque le document y parlait du don de l'Alliance et de la Promesse – or c'est le travail qui va s'y trouver en évidence:

"Trois choses sont promises: 1) que les enfants d'Abraham posséderont la terre de Canaan; 2) que la terre sera fertile; 3) que Dieu sera avec eux en cet endroit.

Il est pardonnable de ne pas remarquer la portée de ces choses pour notre situation économique contemporaine. Mais il faut se rappeler que pour des peuples de paysans et de bergers le droit à la terre est l'équivalent du droit au travail; la fertilité de la terre représente le droit de jouir des fruits de son travail; et la promesse que Dieu sera là avec eux, c'est la promesse que leur travail

¹ Cf. aussi les divers articles de la revue "*Botschaft und Dienst*" 1976/5, 1978/2, 1981/4. – Mais on constate que le ton a changé deux ans plus tard, dans le numéro 1983/4 !

ne se réduira pas à travailler pour manger et à manger pour travailler de nouveau, en une ronde absurde, mais qu'il aura une signification positive dans le contexte du travail de Dieu lui-même." (GbSCI67, §6a)

L'éthique traditionnelle du travail est centrée sur l'effort de **produire** et de **gagner sa vie**. Certains organismes d'Église soutenant le premier de ces efforts, donc l'éthique de l'efficacité créatrice, se sont cependant permis de regretter qu'il ne serve aux salariés qu'à gagner de l'argent pour leur vie. C'est en particulier le document allemand "*Effizienz et Konkurrenz*", cité à l'instant, qui a vu là une préoccupation "à court terme", jugée typique de l'état d'esprit des salariés. Cette préoccupation les distinguerait des employeurs, eux-mêmes préoccupés du long terme, lequel "est une donnée déterminante" (DcEKS78, §101; cf. aussi GbCEI79, intr.). Admettons que le long terme géré par les investisseurs est plus ample et plus déterminant que les projets d'un ouvrier. Mais n'est-ce pas premièrement une question de volume disponible et de valeur financière plutôt qu'une différence de psychologie des groupes sociaux? Les employeurs n'ont-ils pas eux aussi pour but la rentabilité à court terme de leur entreprise?

De longue date, l'éthique chrétienne, fondée sur le témoignage biblique, a considéré la foi comme une limite à l'effort individuel, une **limite au désir de succès** en particulier. En ce sens, divers documents d'Églises ont proposé une critique de l'éthique du travail centrée sur les succès de l'*homo economicus*, du moins une critique des motivations qui animent l'exercice individuel d'un métier, sans toutefois faire en même temps l'analyse critique de l'économie et de l'histoire sociale telles qu'elles fonctionnent en vertu de ce même principe abstrait de l'*homo economicus*. L'intention semblait être simplement de pousser la personne au travail à se fixer d'autres finalités que la pure efficacité: par ex. DbHNS75a, §19, et DbHNS75b, §11; GcSCN83, p.123ss.; GbMET81a, §V.6+8 (repris in GbMLU82, §III.1+3) et GbMLU82, §V.1; NsNHK80, p.47; etc.

Que cela puisse avoir un lien avec la foi et l'expérience du salut, c'est encore la Commission allemande qui l'a souligné lorsqu'elle en est venue à relativiser son plaidoyer en faveur de l'efficacité:

"Les normes du succès, de la croissance, de la réussite et de la facilité, doublées du principe scientifique de causalité, ont pris les traits d'une loi universelle de l'existence. Et certains de ces traits sont crispés, légalistes. Dans la mesure où l'être humain oublie la source de son salut, travail et efficacité cessent de constituer un service du monde et des humains pour devenir l'unique sens de la vie. Le succès est élevé au rang d'un dieu moderne de notre temps." (DcEKS78, §72; cf. §81)

Mais à ce légalisme du succès, dénoncé à juste titre, qu'opposait-on? Au lieu de caractériser le service de l'intérêt général par un contenu réel et par une finalité significative, on opposait au légalisme du succès **un autre légalisme, administratif** celui-là, censé pallier les déficiences d'engagement personnel, rendre les employés efficaces et à les attacher à leurs obligations. L'étude justifiait en effet l'institution de "stimulants" à l'intention des travailleurs (*Anreize*, sanctions comprises, §80s.). C'est finalement **le sens du devoir** qui était appelé – mais par quelle théologie? – à orienter l'efficacité du travail:

"C'est dès l'enfance qu'il faudrait poser suffisamment tôt des bases fiables pour le sens du devoir: savoir renoncer à des besoins et des désirs immédiats au profit d'obligations communautaires et sociales. (...) Chez bien des peuples, les efforts obligatoires envers la famille de l'individu ont priorité sur ses devoirs d'efficacité envers la société et ses structures. Cette limite au devoir d'efficacité a aujourd'hui largement disparu. La foi en l'universalité de l'amour paternel de Dieu a fortement contribué à faire percevoir l'universalité de la fraternité

entre tous les hommes. La motivation née de l'ambiance familiale sécurisante se trouva ainsi élargie à la création toute entière, qui tire son existence de la bonté paternelle de Dieu. (...) Assurément, cette foi a aujourd'hui pâli chez bien des gens. Mais on est de plus en plus conscient dans le monde entier du fait que tous les humains sont des frères qui ont des obligations réciproques et ne peuvent se passer les uns des autres." (DcEKS78, §75s.)

Peut-on considérer que ce sens du devoir mutuel ait porté suffisamment de fruits dans notre économie d'efficacité pour en qualifier le résultat global de "constructif et démocratique" (§37)? On trouve encore une orientation similaire en 1982 dans l'étude sur le chômage publiée par la même Commission allemande (DcEKS82, par ex. §126).

Déjà en 1968, dans l'étude de cette même Commission sociale consacrée à la participation des salariés dans les entreprises (*Mitbestimmung*), la partie théologique avait peine à dire clairement si l'être humain est doué du sens du travail par nature ou par vocation:

"Le message de l'Écriture Sainte atteste que l'être humain est revêtu d'une dignité particulière qui s'exprime dans sa vocation à être adulte et à façonner le monde. Cette dignité se fonde dans la relation d'immédiateté de l'être humain avec Dieu. Cette immédiateté est révélée en Jésus-Christ. La prédication de l'Évangile annonce à l'homme qu'il est collaborateur de Dieu." (DcEKS68, §3)

Cette "dignité" de travailleur est-elle donc "annoncée" à l'être humain par l'Évangile comme une qualité nouvelle (acte performatif), ou n'est-elle que révélée par lui, comme une donnée "immédiatement" constitutive de l'être humain (donné ontologique)? Dans ce mélange entre "devoir-être" et "être", entre "vocation" et "immédiateté", il reste impossible de savoir si, selon les auteurs, l'être humain est devenu, devient ou deviendra "collaborateur de Dieu" par sa nature, par son travail ou par son salut! Or cette citation n'est pas extraite d'un développement théologique plus large: ces quatre phrases étaient les seules de toute cette étude à qualifier théologiquement le travail, et elles le faisaient d'une façon totalement positive, en négligeant la critique théologique de l'immédiateté...

Il y avait certes des décennies de méfiance pastorale et bourgeoise envers la vie professionnelle et industrielle à rattraper, à contrebalancer, à corriger. Tout l'effort de "*Life and Work*" ("*Le christianisme pratique*") entre les deux guerres, repris par le Conseil Oecuménique notamment dans son étude sur le sens du travail, puis suivi d'expériences nouvelles de ministère en milieu ouvrier, a donc abouti à ce message positif sur **la valeur profonde de l'activité professionnelle**. Il y a déjà dans le document du Conseil Oecuménique de 1950 une volonté de critiquer et de dépasser les "critères purement matériels" qui à la fois dévalorisent et valorisent excessivement le travail ("seulement une source de gain ou alors un moyen de maîtriser l'univers", AiWCC50, p.7).

Cette valeur du travail est encore marquée par le titre du document méthodiste britannique de 1977: "*Travail et Témoignage*". L'expression théologique de cette brochure n'était pas aussi fine et précise que sa présentation des phénomènes économiques et sociaux. Consciente de s'adresser à un monde en mouvement, cette théologie a choisi d'arrimer le travail à un Dieu stable, dont l'être structurerait l'être des humains, fût-ce à travers la déchirure du péché et l'interpellation éthique de la loi divine. Elle prenait **Dieu comme sujet d'une définition du travail** qui ne se laisse pas atteindre par les bouleversements professionnels actuels. Ce que le travail "est", c'est ce que Dieu "est", veut ou dit.

Il en allait de même dans l'ancien document suisse de 1950, où, malgré une claire dénonciation des conséquences du péché humain, il était finalement dit que Dieu en préparait "l'abrogation", retour à la dignité de l'être créé. L'affirmation de cette dignité n'était toutefois

formulée ni selon une modalité "future" ni à "l'optatif", mais bien sur le mode "descriptif", à l'indicatif présent:

"La dignité de l'homme (...) signifie que Dieu veut faire participer l'homme, avec ses forces et ses aptitudes, à la sollicitude que Dieu manifeste aux hommes eux-mêmes. L'homme et son œuvre en sont anoblis: le travail prend alors sa signification, qu'aucun salaire ne peut compenser; Dieu assigne au travail la mission de servir à la conservation de l'espèce humaine. C'est dans ce sens que s'opère une coopération de l'homme à l'œuvre divine." (HcFPS50, §VIII, p.24; cf. §IV, p.12s.)

Dès le tournant des années 1980, pour des raisons que les paragraphes suivants montreront pas à pas, les organismes d'Église se sont généralement exprimés de manière critique au sujet de cette valorisation traditionnelle du travail professionnel, tant dans l'éthique classique que dans l'économie contemporaine. L'éthique de l'effort et de l'obligation s'est mise à perdre ses principales justifications, à travers la situation de chômage et de crise et la fin du plein emploi, et les organismes d'Église n'ont plus été disposés à la sauver telle quelle. Des Églises ont choisi de boudier la fonction morale qu'on attendait d'elles.

A.5 L'éthique de productivité, cette "**éthique du travail**" à laquelle chacun a toujours cru devoir se soumettre dans notre société, **n'est plus adéquate** au stade actuel de l'évolution économique et sociale.
(Tendance "alternative") (20 sur 38)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. C'est l'**illusoire noblesse du travail** qui est entrée en crise, et les Églises ont dû percevoir cette crise encore davantage que les organisations syndicales, elles qui avaient cultivé dans leurs exhortations éthiques classiques l'image pré-industrielle de l'œuvre noble, celle du paysan cultivant la terre et celle de l'artisan à son ouvrage. Ce n'est pas d'abord une crise de l'éthique, mais une crise de la société produite par son économie.

2. Doit-on valoriser ou regretter le fait que l'être humain, par son emploi, récolte **un gain**? Un appel à d'autres priorités que le gain peut sans doute se comprendre du point de vue de l'éthique individuelle et du style de vie. Mais dans un système économique reposant sur le salariat, il n'y a pas de regret à avoir au sujet de ce gain en argent, qui reste, pour le salarié, le produit normal et unique de son travail. Et l'entreprise elle-même entend aussi – et même davantage – être essentiellement rentable.

3. Les discours inspirés par une perspective religieuse ont malheureusement – et très classiquement – tendance à soumettre la vie normale des gens à une critique des buts poursuivis. Sans proposer d'alternative aux conditions de production et au travail moderne, ils leur attribuent de graves défauts moraux ou spirituels et, par de "nouveaux buts", cherchent à détacher spirituellement les gens de leur vie matérielle. Or cette recherche de **buts différents** ne représente pas encore en elle-même un dépassement de l'éthique du travail. Certes, certains des anciens arguments moraux et spirituels se retrouvent actuellement porteurs de propositions significatives et nouvelles, malgré leur caractère traditionnel. Le développement des conditions économiques se met en effet à rendre plausible un véritable

dépassement d'une visée purement matérielle de la production. Mais l'usage de tels arguments spirituels doit être prudent pour ne pas être rétrograde.

Développer une éthique nouvelle

A.6 (0.7) Il faut développer **une nouvelle éthique** chrétienne autour du travail: non pas simplement une "éthique du travail", mais une réconciliation de la vie avec le travail dans toutes ses dimensions.

(Valeur "alternative") (29 sur 38)

A.7 **L'être humain** est davantage que son travail, alors que notre société commet l'erreur de requérir de tous trop de travail, sur la base d'une éthique excessivement centrée sur l'existence professionnelle.

(Valeur "alternative") (21 sur 38)

Dans la brochure de l'un des responsables de la Mission industrielle de Manchester, l'éthique nouvelle a été présentée comme une **nécessité** et une **tâche**: il va falloir tout repenser (*a total rethink*), et les critères de cette révision ont été formulés comme une série d'optatifs disant ce qu'il "faudrait" préconiser ou faire (GpMAI81, p.30–32). Les huit thèses finales sur cette éthique nouvelle comportaient à chaque phrase l'un ou l'autre des verbes modaux: *should, could, can, will have to, must, need to...* Le Comité industriel de l'Église anglicane a lui aussi lancé un appel à une "éthique pour aujourd'hui" comme une "nécessité" (*a need*, GbCEI79).

Ouvrons cependant bien les yeux! Le Collège méthodiste britannique de Luton s'est aussi employé à critiquer, dans son dossier de 1982, les excès de l'éthique du travail, sa tendance à une auto-justification, quantifiée, crispée, injuste et nocive. Il s'est aussi référé à l'incarnation de Dieu et à l'avènement de son Royaume, au fait que Jésus apporte "la vie en abondance". Ceci est une grâce, sans doute. Mais il nous faut lire de plus près. Car cette grâce, selon le document, nous proposerait des tâches nouvelles à accomplir: cette vie du Christ signifierait qu'il existe encore d'autres besoins humains à satisfaire, à côté du travail... et qu'il faudrait avoir "le souci de la qualité de la vie humaine dans sa totalité" (GbMLU82, §III, p.11, et §V, p.2). Voilà la grâce redevenue exigence!

De même, le document pouvait paraître affirmer, comme d'autres, la nécessité d'une nouvelle éthique ("nous devons changer d'attitudes", §V, p.3). Mais l'intention des auteurs était en réalité de mieux répandre parmi les travailleurs une attitude favorable à l'industrie et une certaine flexibilité... En outre, ils n'avaient pas en vue le changement de signification du travail lui-même, mais une révision de nos "styles de vie" de consommateurs (§ II.2/ii) et de la subordination "instrumentale" du travail à notre désir de consommer (§ III, p.1, identique à GbMET81a, § V.6.1).

En outre, les auteurs vantaient expressément la valeur de l'ancienne éthique artisanale décrite par C.Wright Mills (*craft ethic*, p.2s.; cf. de même le document européen EiECS85, §4.5, fin), et défendaient "l'éthique protestante du travail" dans son intention essentielle, regrettant le déclin de la signification positive du travail (p.9ss.; GbMET81a, §V.8).

Une nouvelle éthique ne se trouve donc pas encore prête, disponible, assurée. Elle requiert des réflexions plus approfondies. Sa valeur de base serait le besoin et le droit de chaque être humain à participer à la vie de tous. Cette valeur éthique de **participation** a été l'un des trois piliers d'une éthique sociale selon les travaux du Conseil Oecuménique des Églises dans les années 1970 (voir 1^e Partie, § 1, sur la "société juste, participative et viable"

selon AiWCC78), et on continue de s'y référer volontiers en relation avec cette forme particulière de "participation à la vie sociale" qu'est l'emploi. On peut y voir une conséquence de l'éthique de **responsabilité** qui avait été l'axe éthique du Conseil Oecuménique des Églises dès 1948, par exemple dans son étude sur le sens du travail. Elle se voulait réponse au "chaos" du système existant, par un double espoir: l'espoir d'une **issue** et l'espoir d'une **vision** acceptée et partagée.

"Nous pouvons espérer qu'une issue hors du chaos social et moral du travail moderne sera révélée à ceux qui feront consciemment ou inconsciemment de leur travail quotidien une offrande et une prière à Dieu. En particulier, une pleine acceptation de la vision chrétienne de l'homme comme étant essentiellement une personne aurait un effet révolutionnaire dans la conduite des affaires aujourd'hui..." (AiWCC50, p.13)

L'hypothèse d'une autre "conduite des affaires aujourd'hui", exprimée au conditionnel et sur le mode "optatif", sera-t-elle un jour confirmée? La restitution d'une "pleine acceptation de la vision chrétienne", comme idée directrice de la société et des affaires, ressemble davantage à une issue imaginaire qu'à une hypothèse vraisemblable... Or, comme le disait le survol doctrinal du Ministère industriel écossais en 1967, la parole théologique intervient alors que "la situation est urgente"!

"Chaque époque doit redécouvrir pour elle-même la portée de l'Évangile. Pour nous, la situation est urgente. Nous venons à peine de saisir la période de la révolution industrielle que déjà elle est dépassée et relayée par la nouvelle révolution technologique. (...) Ce que l'on attend des théologiens, c'est qu'ils fassent leur métier propre plutôt que de bricoler en dilettantes sur les problèmes et objectifs concrets de l'industrie. Mais en même temps nous devons tenter d'éviter la maladie des théologiens: leur manie d'enfermer la théologie dans le cercle de ses propres questions." (GbSCI67, début)

Sans rêver d'influencer la "conduite des affaires", sans faux optimisme ni illusions, les organismes d'Église se sont mis à proposer des critères et des pratiques d'une nouvelle éthique sociale, et donc aussi d'une nouvelle éthique du travail. C'est la conséquence des démarches éthiques que j'ai décrites sous le titre de "l'appel à la justice" au début de la 1^e Partie. Une Conférence a été réunie en septembre 1984 à Driebergen pour examiner la signification des critères œcuméniques de justice, de participation et de "viabilité" pour la société et l'économie d'Europe occidentale, avec notamment diverses contributions néerlandaises sur cette question du travail². Plusieurs publications néerlandaises liaient d'ailleurs directement le travail au respect de ces valeurs œcuméniques et le chômage à leur violation.

Ainsi, lorsque le rapport du Synode 1985 des *Gereformeerde Kerken* des Pays-Bas parlait de "responsabilité", il ne formulait pas seulement un critère éthique, mais posait d'abord un jugement prophétique sur la violation de ce critère par une société où règne le chômage:

"Chaque être humain porte une part de responsabilité envers l'existence et la coexistence sociale. Lorsque cette responsabilité ne peut plus s'exercer, on a affaire à une situation devenue inhumaine et peu sociale, et donc injuste." (NsGKN85, §II, p.19)

Et les dix thèses finales de la brochure du Conseil des Églises des Pays-Bas, parue en 1985 également, portaient des titres suffisamment explicites pour tracer une ligne éthique cohérente:

² Travaux publiés sous le titre "*Church, Society and Change. Policies and Strategies towards a Just, Participatory and Sustainable Society*", par les centres ERE et MCKS, 1985, en particulier une présentation en anglais des principaux scénarios proposés aux Pays-Bas.

"1) Nouvelle notion du "travail". 2) Société de justice, de participation et de viabilité. 3) Redistribuer l'emploi rémunéré. 4) Une autre éthique du travail. 5) Travailler tout en étant indemnisé: le revenu de base. 6) Avoir son mot à dire. 7) L'exemple à donner. 8) Un service social obligatoire. 9) Le Tiers-Monde. 10) Changer la TVA." (NbRKS85, § IV, p.23-26)

Le risque découlant de la non-participation de certains groupes sociaux à la vie économique commune, c'est la division de la société, le maintien d'une catégorie d'exclus du marché du travail.

D.2 (0.1) On assiste à des phénomènes de **division de la société**: la vie collective est marquée par l'égoïsme de certains groupes professionnellement privilégiés. (Tendance "défensive") (26 sur 38)

Dans un rapport soumis au Synode de l'Église réformée France de 1981, on a ainsi pu entendre, face à la situation de crise, une parole "prophétique" annonciatrice de dangers et de possibilités:

"Nous avons conscience que les systèmes d'indemnisation ou d'allocations ne sont que moindre mal, et qu'ils sont souvent perçus comme attentatoires à la dignité de ceux mêmes qui en bénéficient. Aussi nous sentons-nous intéressés par toutes les recherches visant à **partager le travail** plus équitablement. A cet égard, nous mettons cependant en garde contre une des interprétations du thème de la 'société duale'. Ce type-là du partage du travail aboutirait à distinguer deux secteurs: (...) un véritable '*apartheid* à visage humain' (Jacques Sallois)." (FsERF81, rapport p.108; cf. aussi FbALS83, p.98)

La "société duale" fut aussi le souci du Comité écossais Église et Nation, qui y répondit par un appel théologique au partage et à la participation de chacun:

"Dans les années à venir, il ne semble pas très vraisemblable de s'attendre à voir chaque personne vivre le plein emploi tout au long de sa vie de travail. Mais une vue fondamentale de l'Église chrétienne consiste à dire que la volonté de Dieu pour chaque personne en Grande-Bretagne, comme dans tout autre pays, est qu'elle ait l'occasion de faire l'expérience de 'la vie en abondance' tant matériellement que spirituellement." (GcSCN82, p.99)

En 1986, dans un rapport de la Commission sociale de l'Église de Rhénanie, le ton du jugement devint critique et vigoureux:

"Un système où ne règne que le droit du plus fort, et où des millions d'individus demeurent dans l'incapacité de gagner leur vie, perd toute légitimité et toute reconnaissance. Dans la mesure où la communauté chrétienne a pour tâche de défendre les défavorisés, elle ne saurait approuver ni tolérer un tel désordre." (DcRHS86, p.18)

Le "système" était perçu comme "**désordre**", progressant à rebours du bon sens, et cela légitimait l'appel à **une éthique de résistance**.

On trouvait déjà en France en 1971 sous la plume de Claude Gruson (pourtant "réformiste" et non "révolutionnaire") une semblable formule de jugement, abstraite et générale, au cœur du rapport "*Église et Pouvoirs*". L'économie était vue comme "dominée par les forts", ne laissant pas à tous les mêmes chances de "s'adapter":

"On peut craindre que, dans l'avenir, n'appartienne qu'aux travailleurs dotés d'une bonne formation générale la possibilité de s'adapter aux constants remaniements qui s'observent sur le marché du travail (...). Ce durcissement d'une activité économique dominée par les forts, de laquelle les faibles risquent d'être éliminés, par laquelle ils sont manipulés s'ils s'y maintiennent, est radicalement incompatible avec l'Évangile." (FbFPS71, §4.7)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Lorsque le rapport français disait "l'Évangile", il évoquait indirectement l'action même du Christ. Il prenait position du point de vue des "faibles", des victimes, contre les changements qui leur étaient imposés. En effet, une Église doit savoir les écouter – notamment les chômeurs – et entendre leur demande d'être **reconnus comme premiers intéressés dans l'analyse** de l'histoire économique. Leur impression au sujet des structures du travail n'est pas qu'elles changeraient, s'allégeraient ou s'assoupliraient. Leur sensation – plaintive, révoltée ou résignée – est plutôt déterminée par ce qui les gêne, ce qui ne va pas, ce qui empire encore. Quand donc un organisme d'Église présente expressément l'évolution actuelle comme positive, il doit prendre garde à la vision implicite ou même explicite qu'il véhicule face aux victimes de cette évolution, quand bien même il serait vrai que certains acquis soient effectivement positifs.

2. L'objectif d'une nouvelle éthique n'est pas simplement une réduction du temps de travail. Il s'agit de **la signification même du travail**, du sens que chacun donne à son activité, rémunérée ou non, et de la répartition entre nos diverses activités – y compris celles des personnes "sans profession" ou des "bénévoles" ou celles qu'accomplissent parfois des chômeurs dans leur temps disponible. Ces divers groupes sociaux, et en particulier les chômeurs que l'on critique facilement, mais à qui on n'apporte pas une offre suffisante d'emplois, n'ont-ils pas le besoin et le droit, comme chacun, de "participer" à la vie collective?

Ne plus s'identifier à son emploi

Combien y a-t-il de travail pour combien de travailleurs?³ La question n'est pas seulement économique: tout dépend de la définition anthropologique et sociale du terme "travail" et des activités qu'il recouvre ou exclut, et la réponse devra donc finalement être d'ordre éthique. On peut constater que la parole d'organismes d'Église a annoncé et revendiqué dès le début des années 1980 ce nouveau sujet de débats sociaux: on a soulevé ce nouvel enjeu et point d'accrochage de l'éthique du travail, problème à la fois quantitatif et qualitatif dépassant celui des emplois salariés au sens strict. Face au développement des technologies et des formes de production, la première conséquence que l'on a tirée a donc été l'argument suivant:

A.8 (0.10) Chacun doit consacrer **moins de temps** de son existence à ses activités professionnelles, pour restituer son sens au sabbat, au **repos**, sans demander simplement une réduction du temps de travail réglementaire.
(Vœu "alternatif") (26 sur 38, 2 avis opposés)

Cet argument de notre premier tableau (1^e Partie, § 3) va se retrouver dissocié, plus bas, dans le tableau synthétique que nous allons présenter, en deux arguments distincts: la diminution du temps consacré aux activités professionnelles d'une part (A.8a), le poids à donner au repos et au "sabbat" d'autre part (A.8b).

Dans notre premier tableau, deux organismes demeuraient opposés à cet argument, et nous nous demandions déjà pourquoi. Le premier, le Collège Industriel des Méthodistes

³ Tel était le titre de certains débats allemands de 1984–1985, signalés plus loin au § 3.

britanniques, plutôt préoccupé de gestion et de conduite du personnel (GbMLU82), me semblait jouir d'une trop forte insertion dans le monde de l'industrie pour se laisser enthousiasmer par des rêves "alternatifs". L'autre, la Mission Populaire Évangélique de France, soucieuse de l'existence ouvrière concrète (FbMPE85), n'était pas prête à défendre une approche originale sur laquelle le milieu populaire reste difficile à convaincre. Il faut à ce milieu de bonnes expériences pour qu'il croie à la possibilité de changements dans la façon de travailler et de gagner sa vie.

On va découvrir, dans le tableau ci-dessous, que l'argument a été accepté ultérieurement dans l'ensemble formé par quatre des Missions françaises dans l'industrie et en milieu populaire. En effet, plusieurs organismes s'étaient mis en quête des possibilités de vivre le travail autrement et de l'alléger:

- La Mission populaire de Marseille, dans sa contribution au Synode réformé de 1981 (FbMPM80), a réuni des témoignages de personnes ayant choisi de **travailler moins** au milieu des années 1970 (et même de défenseurs du "droit à la paresse").
- De même aussi en Suisse, la brochure du Centre social protestant vaudois (HbVDS84, cf. déjà HbVDS83).
- L'étude d'Alsace-Lorraine de 1983 comportait des témoignages ou des projets semblables (FbALS83, pp.52–64, 97–101) dont on espérait, face à la sidérurgie en crise, une alternative ou un complément viables. Hélas, l'étude n'élaborait sur cette base aucune éthique économique, mais seulement un style de vie de la personne, de la famille et de la communauté locale.
- Pour certains, enfin, l'argument de la diminution du temps salarié faisait partie d'une option non pas alternative, mais conservatrice, "défensive": ceux qui ont du travail devraient en faire moins, pour que les chômeurs en aient, dans un esprit de sacrifice (argument D.5 au tableau de la 1^e Partie, défendu par 9 organisme d'Églises, dont les 4 conférences épiscopales).

En 1979, la première synthèse allemande des efforts d'organismes d'Église face au chômage proposait, sous la plume du théologien Yorick Spiegel, une petite "théologie du travail" reprenant quelques attentes insatisfaites à l'égard du travail, sous la forme de principes éthiques élémentaires: **coopération, créativité, autonomie, détente, égalité...** Autant de principes à teneur "utopique" qui devaient orienter le regard vers un avenir autre que l'emploi salarié: le travail **autodéterminé**⁴. C'était aussi cette perspective qui se dégagait, en 1982, des travaux réunis de responsables du Ministère industriel allemand (*Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt*, DpKDA82, vol.I–III), en particulier du pasteur westphalien W. Belitz⁵:

"Pour prendre une orientation éthique nouvelle face aux exigences considérables de notre avenir social, il importe de se rappeler que le type d'existence caractéristique de la société industrielle qui se trouve actuellement en crise a toujours été en conflit avec les enseignements de la tradition chrétienne. (...)

Notre avenir dépendra pour une part de la possibilité qu'il y aura de revitaliser l'intégralité de notre vie active. Nous vivons une étonnante contradiction: quantitativement, la part du travail économique dans notre vie diminue de plus en plus, mais il continue à dominer qualitativement la structuration de la vie individuelle et collective. Toutes les autres activités et variantes de la

⁴ Yorick Spiegel, «Was können die Kirchen tun?», in: Gremmels et Segbers (éd.), *Arbeitslosigkeit, Herausforderung der Kirchen*, 1979, p.176.

⁵ W. Belitz, théologien du Ministère social de Westphalie, a aussi collaboré à l'étude du KDA et contribué également à DpKTG85, DpWFS85, p.55ss., et aux deux recueils de Gremmels/Segbers, 1979 et 1981; cf. aussi in *"Botschaft und Dienst"*, 1983, N°4.

'*vita activa*' en petit et en grand – telles que l'ensemble des tâches domestiques de reproduction et d'éducation, toutes les pratiques de loisirs, souvent plus satisfaisantes que le travail lucratif – jouissent d'une valorisation sociale nettement moindre que le travail professionnel. (...) Il importe de développer parallèlement au processus de réduction des emplois une transformation des attitudes envers le travail." (DcWFS82, §5.2, en partie identique à DpKDA82 I, §6.3, p.33ss.)

Les thèses du KDA ont été résumées et critiquées par Ulrike Schmidt en quelques remarques pointues, mais justifiées:

"En raison de sa conception complexe et critique du travail (travail autodéterminé), l'étude axe sa stratégie avant tout sur le secteur du non-travail (activités non lucratives), ou du moins sur la transformation de la conscience subjective; d'autre part, il y a libération dans le domaine même du travail là où il est autodéterminé. Que l'accent soit ainsi mis sur le nécessaire changement des valeurs et représentations, et qu'il ne soit pas fait assez de place aux questions de structures politico-économiques, cela tient au fait que l'étude part d'une hypothèse ('la crise du travail est la crise de sa conception sécularisée, devenue quasi religieuse') et en déduit une interprétation de la crise avant tout comme crise de la civilisation du travail (*Arbeitsgesellschaft*). Cela se répercute sur les considérations théologiques faites à propos de la crise et de l'avenir du travail. A partir d'une interprétation négative de la sécularisation comme 'religion industrielle', l'étude développe une conception chrétienne du travail reposant sur une lecture non pas relationnelle, mais ontologique de la doctrine traditionnelle de la création. (...) Cette approche court le risque d'avoir une fonction de superstructure théologique pour les nouvelles formes du travail." (U.Schmidt, 1984, in "*SWI-Studienhefte*" N°5, p.92)

La critique s'adressait ici en particulier à W. Belitz. Ses propositions, à vrai dire, tentaient elles-mêmes de dépasser les culs-de-sac de l'éthique antérieure trop portée à justifier et figer la conception économique et lucrative du travail (*Oekonomisierung*, cf. DpKDA82 I, p.4s.). Les récents débats sur l'avenir du travail, les ouvertures nouvelles et les espoirs représentés par les thèses d'André Gorz et d'autres, ont laissé entrevoir une conception plus large des activités humaines. Et l'espérance chrétienne doit donc aussi savoir – disait W. Belitz – tracer le chemin d'une possible "**réconciliation de la vie et du travail**", "opposition efficace aux tendances à l'aliénation" dans la vie quotidienne (DcWFS82, §4, p.25).

Il ne suffit toutefois pas de "revaloriser" les activités non salariées. Comment cette valorisation, aussi nécessaire soit-elle (nous le verrons plus loin), offrirait-elle déjà la réponse à la crise sociale actuelle? Les doutes d'U.Schmidt ont sans doute été partagés (cf. Strathmann et al., in "*Die Mitarbeit*", 1983). Reconnaissons toutefois que les responsables du Ministère industriel allemand ne proposaient pas seulement cette réponse: la première réponse, pour eux, était une redistribution des emplois et des revenus, la seconde une humanisation des conditions de travail, dont l'autodétermination n'était qu'un élément (W. Belitz l'a opportunément rappelé dans DpWFS85, p.50).

Ne découvre-t-on pas des affinités entre cette option "alternative" et celle dite "défensive", lorsque la première laisse aussi entendre que le travailleur pourrait choisir de prendre son travail en mains? L'option que j'ai appelée "défensive" est portée à faire simplement appel à la responsabilité de l'individu et à son style de vie, sans préparer pour de tels choix un cadre social et légal adéquat.

D.4 Il y va de la **responsabilité de chacun**, car les choix quotidiens de chacun pèsent dans la balance de l'avenir de la société.
(Valeur "défensive") (7 sur 38).

L'appel est adressé à chacun: devenir responsable de sa vie à la manière dont l'entrepreneur indépendant est responsable de son entreprise. Pour reprendre les termes du document méthodiste britannique "*Travail et Témoignage*", notre activité professionnelle est acte de gestion, responsabilité de l'être humain créé à l'image de Dieu:

"La notion d'image de Dieu se réfère à la qualité d'intendant de la création (*stewardship*), ou peut-être mieux: à la gestion de la création (*managership*). La gestion de la création implique une responsabilité. Une double responsabilité: celle de l'exploiter et celle de la sauvegarder." (GbMET77, p.37)

Cette idéologie est même fréquemment proposée, on le sait, à des personnes ayant perdu leur emploi, qu'on incite à devenir des *managers* de leur vie professionnelle. C'était déjà le cas dans la brochure du Pays de Galles appelée "trousse de survie", plusieurs fois rééditée et copiée depuis 1975:

"Peu d'individus peuvent s'en remettre à la chance pour se trouver des occasions d'emploi. (...) Vous devez vous mettre comme employé à plein temps à gérer (*managing*) votre entreprise personnelle, à faire du *marketing* pour vos qualifications et vos compétences sur un marché saturé et disputé." (GbWIM75/84, p.23; GbSCI75, §5, p.26)

Tout en nous demandant si réellement les travailleurs aiment à se voir en gestionnaires responsables du monde, nous pouvons envisager une reprise positive de cette vision éthique qui l'élargirait à d'autres activités utiles au-delà du seul travail professionnel.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Quand une éthique se présente comme "nouvelle" et comme une forme de "réconciliation", elle use de termes **apocalyptiques et messianiques**, où les auditeurs se trouvent placés devant un choix radical entre "ce qui passe" et "ce qui vient". Il est évident que, dans ce cas, la décision éthique s'impose: ils choisiront "ce qui vient", s'ils y trouvent "des chances d'un nouvel épanouissement de leur existence" (DcWFS82, §7.4)⁶. Cette perception dynamique de l'histoire sociale peut cependant entrer en tension avec une perception théologique qui discernerait – voyez les similitudes de pensée – "l'aube d'une ère nouvelle" et un "nouvel être" de l'humanité. Or les mêmes auteurs westphaliens entendaient précisément envisager désormais le travail humain à la lumière du Royaume de Dieu. D'une part, donc, ils développaient une interprétation de la crise actuelle sans référence à l'histoire de Dieu ni à son Royaume, quoique sur un ton apocalyptique. Mais d'autre part ils appelaient les croyants à accomplir leur travail dans la "perspective" du Royaume de Dieu, qu'ils identifiaient curieusement à un simple respect de la vie et à une vision de justice et de paix.

2. En cherchant une définition du travail qui en élargisse le sens et les perspectives, cette nouvelle éthique fait ressembler toujours davantage le travail humain à une prestation autonome, à une **entreprise indépendante**, à la "gestion" d'une parcelle de vie sociale (un *managership* selon la citation méthodiste GbMET77). C'était déjà dans cette direction que l'éthique du travail traditionnelle était parfois allée, lorsqu'elle mettait l'accent sur la capacité de chacun de se réaliser par son travail.

⁶ Voir en 2^e Partie ma remarque sur l'adjectif allemand "*epochal*" utilisé dans ce contexte.

L'encyclique "*Laborem exercens*", publiée par le pape Jean-Paul II en 1981, est même allée jusqu'à dire que l'être humain, en travaillant, pourrait "avoir conscience que, même s'il travaille dans une propriété collective, il travaille en même temps '*à son compte*'" (§15, allusion aux régimes communistes). Il s'agirait donc d'interpréter notre travail personnel en dehors de ses contingences sociales réelles. Cette anthropologie, dans les nouvelles approches, se retrouve appliquée à un registre plus large: à toute l'existence avec ses divers secteurs et ses activités multiples. Chacun semble ici devoir mettre en œuvre une capacité de "gérer" en maître plusieurs tâches, une créativité responsable. Mais ne serait-il pas suffisant de dire que chacun gère les diverses facettes de son temps et de ses relations vitales? L'Évangile présente en premier lieu une anthropologie de la faiblesse: certes, la force ultime de Dieu vient heureusement restaurer en l'être humain un équilibre, mais sans y semer pour autant une vocation de *manager* – ni d'ailleurs une mentalité d'esclave!

3. N'a-t-on pas trop dit que, par ses fruits, tout travail serait béni? Dieu aurait-il ainsi partie liée avec ceux qui réussissent dans leurs efforts et leur "efficience"? Tout l'Évangile est l'affirmation du contraire. Ce que nous appelons ici **bénédition** n'est pas ce que notre travail produit comme fruits par son effort propre, sur le modèle du travail de "l'entrepreneur" béni dont les richesses se multiplient. La bénédiction du Dieu de l'Évangile est une parole créatrice que reçoit celui dont le travail paraît **maudit**, celui qui paraît irrémédiablement faible et aliéné, celui dont la dignité humaine est bafouée, celui qui se trouve exclu du bénéfice de certains privilèges. La bénédiction est anticipation d'un "bénéfice", d'un "bienfait" non encore reçu, au lieu même de cette "malédiction", de ce "méfait". Que faut-il faire pour que ce ne soit pas qu'un espoir et un rêve?

Les multiples dimensions du travail

L'évolution de l'éthique face aux transformations de la production n'a pas cessé de préoccuper les Églises durant la décennie 1975–1985. Le tableau qui suit montre les principaux arguments théologiques, anthropologiques et sociaux utilisés en relation avec l'éthique du travail.

Peut-on dire que le travail professionnel soit désormais devenu moins central dans une image chrétienne de l'existence? Voit-on plus clairement la quantité et la qualité de travail que la vie requiert? – C'est ce que nous allons indiquer par un tableau comparatif, avant d'entrer dans les détails aux prochains paragraphes.

POUR L'INTERPRÉTATION DU TABLEAU:

1. Par rapport à notre premier tableau, "*Comment on parle de la crise*" (§ 3 de la 1^e Partie), celui-ci présente deux différences importantes:

- Il inclut **des éléments de théologie du travail**. Les arguments théologiques sont divers (création, Royaume, salut en Christ, loi d'amour... – dix au total, présentant des modalités temporelles différentes), mais on découvre qu'ils perdent de leur importance dans plusieurs documents de 1982–1985.
- S'y ajoutent des **critères éthiques** et des éléments d'une vision de **l'être humain** (anthropologie): la référence à la créativité ou à la transcendance divines, l'objectif

ultime de liberté, les valeurs d'égalité, de responsabilité, d'intégralité (anthropologique), l'appel à gérer de manière responsable les ressources du monde et à résister au mal, à accepter la peine et l'imperfection, voire l'aliénation du travail humain, l'appel à ne pas avoir peur et à espérer.

2. Certains arguments de notre premier tableau sont repris ici, en une formule synthétique, en lien avec les autres thèmes d'éthique du travail. De la sorte, on pourra en tirer des corrélations.

Tendances:

- D.2 Non à la division sociale qui menace! (Tendance "défensive")
 A.5 Éthique de productivité devenue inadéquate actuellement. (Tendance "alternative")

Valeurs:

- E.2 La travail a un vrai sens, une signification propre. (Valeur "économique")
 D.1 Travail = Service (tout travailleur peut servir son prochain). (Valeur "défensive")
 A.6 Autre éthique chrétienne (réconcilier vie et travail). (Valeur "alternative")
 A.7 Humain = Davantage (l'être humain est davantage que son travail). (Valeur "alternative")
 A.14 Objectif social durable, à long terme. (Valeur "alternative")

Vœux:

- A.2 Droit au travail à faire reconnaître ou instituer. (Vœu "alternatif")
 A.8 a: Moins de temps pour le travail payé (plutôt d'autres activités, cf. arguments A.9 et A.12);
 b: Davantage de temps pour le repos et le "sabbat" (argument dissocié ici). (Vœu "alternatif")
 A.11 Humanisation des conditions de travail. (Vœu "alternatif")

Politiques:

- E.7 Distribution équitable, partage ou répartition du travail entre tous. (Politique "économique")

3. Ce tableau présente des textes permettant de suivre **plusieurs étapes de la discussion sur la valeur du travail**. Leur ordre est chronologique.

Deux Commissions sociales allemandes (de l'EKD et de Westphalie) s'y retrouvent deux fois, parce qu'elles ont publié à quelques années de distance des textes assez différents. En revanche, les Églises anglicane et écossaise, les *Gereformeerde Kerken* et le Conseil des Églises des Pays-Bas ont publié entre 1979 et 1985 des documents successifs similaires ou complémentaires, qui sont reflétés sur une même colonne, leurs diverses dates étant remplacées par "**dd**".

4. Comme deux organismes se trouvent deux fois dans le tableau, on trouvera donc les publications de 23 organismes sur 25 colonnes. Six d'entre eux n'ont pas été présentés dans le tableau de la 1^e Partie (**codes soulignés**).

Voici la liste des codes des documents, tels qu'ils sont placés verticalement en tête des colonnes:

- avant 1978:** DbHNS75a – DcHnk76 – DcWFS76 – GbBCC77 – DcEKS78
vers 1980: NsNHK80 – DcRHS80 – FsERF81 – GbIRC81
vers 1982: GbMLU82 – SbKCS82 – DcEKS82 – DsEKD82 – DbKDA82 – DcWFS82 – HiBBF83
diverses dates: FsMPIdd (= *FsMPE85* + FbMPI85 + FbMRP80–81) – GbCEIdd (= 79–85, 6 documents) – GcSCNdd (= 80–85, 9 doc.) – NbrKSdd (= 80–85, 3 doc.) – NsGKNdd (= 82 + 85)
vers 1985: NbgKI84 – NiDIS84b – HbVDS84 – EiECS85.

On notera que trois Églises sont représentées d'une part par leur Ministère social ou industriel et d'autre part par leur autorité officielle: Hesse-et-Nassau (DbHNS et DcHnk = la *Kirchenleitung* = direction), Allemagne (DcEKS et DsEKD = le synode) et *Gereformeerde Kerken* des Pays-Bas (NbgKI et NsGKN = diverses sessions du synode).

L'ETHIQUE DU TRAVAIL 1975 – 1985 : Théologie / éthique / politiques**33 arguments dans 23 organismes (44 documents)**

Organismes d'Église: codes: - pays - type d'organisme - nom abrégé en trois lettres - date	D b H N S 7 5	D c H N K 7 6	D c W N F 7 7	G b B C K 7 7	D c E K S 8	N s N H K 8	D c R H S 8	F s E R F 8	G b I R C 8	G M L U 8	S b K C S 8	D c E K D 8	D s E K D 8	D c W F B 8	H i B F S 3	F M P I d	G b C E I d	G c S R N d	N s G K S d	N b G K I 8	N i D I S 8	H v D I S 8	E i E C S 8		
THEOLOGIE																									
Créativité, transcendance / 19	-	x	x	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	-	x	-	-	x
Dieu a créé le travail / 8	-	-	-	x	x	x	-	x	x	-	x	-	-	-	x	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-
Dieu crée toujours / 14	x	-	x	x	x	-	x	x	-	x	-	x	x	-	-	x	-	x	x	x	-	-	-	-	x
Dieu régnera / 11	-	-	-	-	-	x	-	x	-	x	x	-	x	-	x	x	x	-	x	x	-	-	-	-	x
Son règne commence / 10	-	-	-	-	x	-	-	-	-	x	-	x	x	x	-	x	x	x	x	-	-	-	-	-	x
Jésus a dit / fait / 15	x	-	x	x	x	x	x	-	-	-	x	-	-	-	-	x	x	x	x	x	x	-	x	-	x
Imiter Jésus / 5	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	x	-	-	x	-	x
Libérés en Christ / 14	-	-	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	-	-	x	-	x	-	-	-	-	x	-	x
Pas par nos efforts / 17	x	-	x	-	x	x	x	x	-	x	x	x	x	-	x	x	-	-	-	x	x	x	-	x	x
Dieu pour le faible / 7	-	-	-	-	x	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-	x	-	-	-	x	-	x	-	x
ETHIQUE																									
Finalité de liberté / 13	x	-	-	x	x	x	-	x	x	x	x	-	-	-	-	x	x	-	x	-	-	-	x	-	x
Droit égal de chacun / 10	x	-	x	x	x	-	x	-	x	-	x	-	-	-	-	-	-	x	-	x	-	x	-	-	-
Devoirs devant autrui / 19	x	x	x	x	x	-	x	x	-	x	x	x	x	-	x	x	-	x	-	x	x	x	-	x	x
Gestion responsable / 18	x	-	x	x	x	x	x	x	-	-	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	-	x	-	-	x
Résister au mal / 13	x	-	-	x	x	-	x	x	-	-	x	-	x	-	-	x	x	-	x	x	-	x	-	x	-
Intégralité, valeur / 13	x	x	-	x	-	-	x	-	-	x	-	x	x	x	x	x	-	x	-	x	-	-	-	-	x
Critique du succès / 13	x	x	x	-	-	x	x	-	-	-	x	-	x	x	-	x	x	x	x	-	-	-	-	-	x
Sueurs, injustice / 13	x	-	x	-	x	x	x	-	x	-	x	x	-	-	-	x	-	-	x	x	x	-	-	-	x
Imperfection fondamentale / 10	x	-	x	-	x	-	x	x	-	-	x	x	-	x	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-
Aliénations, manques / 18	x	-	x	x	x	x	-	x	x	-	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	-	-	x	x	-
Espoirs et non peurs / 8	x	-	-	x	x	-	-	x	-	x	-	-	-	-	-	x	x	-	x	-	-	-	-	-	-
TENDANCES ET VALEURS (selon tableau principal)																									
Non à la division / 19	x	-	x	x	x	x	x	x	x	X	x	x	x	-	x	-	-	x	x	x	x	-	x	-	x
Eth. du travail inadéquate / 16	-	-	x	-	x	x	x	-	-	x	-	x	x	x	x	x	x	-	x	x	-	x	-	x	x
Vrai sens du travail / 21	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	-	x	x	x	-
Travail = service / 13	-	-	x	x	x	x	x	x	x	x	x	-	x	-	-	-	-	x	-	x	-	-	-	-	x
Autre éthique chrétienne / 19	-	x	x	x	-	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x	-	-	-	x
Humain = davantage que le travail / 19-2	0	x	x	x	0	x	x	x	-	x	x	-	x	x	x	x	x	x	x	x	-	x	-	x	x
Objectif social durable / 13	-	x	-	x	-	x	x	-	-	x	x	x	-	x	x	-	x	x	-	x	-	-	-	-	x
VOEUX ET POLITIQUES (selon tableau principal)																									
Droit au travail / 12-1	x	-	x	x	-	0	x	x	x	-	x	-	x	-	-	-	x	-	-	x	-	-	x	x	-
Moins de travail payé / 17-1	-	x	x	-	-	x	x	x	-	0	-	-	-	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Repos, sabbat / 15	-	-	x	-	x	x	x	x	x	-	x	x	x	-	x	x	x	-	-	x	-	-	x	-	x
Humaniser le travail / 20	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	-	x	-	x	-	x	-	x	-
Distribution du travail / 21	x	x	x	x	-	x	x	x	x	-	-	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	-

x = argument présent / 0 = argument refusé / -- = argument absent

Diversité de l'éthique du travail

Du tableau qui précède, on peut tirer un certain nombre de constatations sur les formes que l'éthique du travail a revêtues. Certains des éléments varient en fonction des options des organismes qui se sont exprimés, d'autres en fonction du moment où le document a été publié.

L'argumentation théologique était presque absente de certains documents (DcHnk76, DbKDA82, NbGKI84, NiDIS84b, HbVDS84). Et là où elle existait, elle était variable: l'œuvre de Dieu, c'est tantôt sa création projetée dans le passé, tantôt sa transcendance présente ou son règne inauguré, tantôt l'instauration future de son Royaume... Les documents français et suisses ont plutôt souligné la perspective eschatologique du Royaume de Dieu, les documents britanniques se sont surtout référés à sa création continue, les documents néerlandais à l'imitation de Jésus.

Seuls cinq documents du début de la période ont proposé à la fois une éthique de la **liberté** et une éthique de **l'égalité**. Chez plusieurs organismes, le souci social reposait sur la valeur d'égalité. Mais chez d'autres, qui ont davantage mis l'accent sur le travail lui-même et sur la production, c'est la **liberté** qui représentait la finalité éthique du travail.

La critique de l'idéologie économique du "**succès**" n'est pas une constante, elle a même été moins fréquente dans les plus récents documents. Là où on la rencontrait, elle se doublait souvent du thème biblique de la "**sueur**" au travail et/ou de celui de **l'imperfection** humaine fondamentale, arguments dont la fréquence a également baissé à la fin de la période.

Plusieurs arguments sont largement communs à une grande majorité des publications considérées:

- la valeur de **la créativité humaine** qui ajoute un sens transcendant aux activités purement économiques;
- l'affirmation que l'être humain reçoit cette valeur **comme un don** et ne la conquiert donc pas par ses propres efforts ou son "efficacité";
- la conviction qu'elle implique des **devoirs** envers autrui et une responsabilité de **gestion** envers la création;
- l'expérience des **aliénations** et des manques qui rendent ambivalente la vie de travail;
- le refus de laisser s'installer la **division sociale** qu'ils constatent entre ceux qui ont du travail et ceux qui n'en ont pas (argument "défensif" D.2);
- le constat et la critique de **l'inadéquation croissante de l'ancienne éthique** – souvent dite "éthique protestante du travail" – qui valorisait l'activité professionnelle comme telle (argument "alternatif" A.5);
- le projet de développer une **éthique chrétienne nouvelle** (valeur "alternative" A.6);
- la conscience que **l'être humain** vaut davantage que son travail (valeur "alternative" A.7);
- l'appel, face au chômage massif, à **distribuer le travail entre tous** (argument politique "économique" E.7): ce thème a remplacé peu à peu celui du "droit au travail", qui a reculé;
- le rappel que le travail a malgré tout une **signification** propre (valeur "économique" E.2);
- et l'exigence d'une **humanisation** des conditions de travail (vœu "alternatif" A.11).

Ces accents critiques, les deux derniers mis à part, sont relativement nouveaux par rapport à ceux des décennies antérieures, où l'on a surtout voulu trouver une signification inhérente aux activités économiques et professionnelles pour elles-mêmes.

On peut encore repérer qu'une partie de l'argumentation a disparu ou changé entre les années 1975 et 1985:

- La valorisation du **travail comme service** (valeur "défensive" D.1), quasi unanime au début de la période, a presque complètement disparu ensuite.
- Le **droit au travail** (vœu "alternatif" A.2) n'a plus été affirmé, dans la seconde moitié de la période, comme garantie d'une juste distribution des emplois. Mais en 1980 déjà, l'Église réformée néerlandaise refusait expressément une telle garantie et s'abstenait aussi d'affirmer une signification éthique propre de l'activité lucrative.
- L'appel à "**moins de travail payé**", qui valorise les activités **non professionnelles** (vœu "alternatif" A.8a), est devenu quasi unanime à la fin de la période (ceci est d'autant plus remarquable que les documents néerlandais et suisse de ces années-là ne déployaient pas un grand nombre d'arguments).

Le Collège méthodiste anglais de Luton (GbMLU82), fidèle à son argumentation "défensive" déjà signalée, a au contraire évité de déplacer ainsi l'accent du travail professionnel vers les activités non professionnelles, comme il s'est abstenu de valoriser le repos du sabbat. Il défendait néanmoins l'idée – théologiquement fondée, mais contredite par le propos général de la publication – que l'être humain ne conquiert pas sa valeur par ses efforts professionnels!

Deux documents allemands du début de la période, celui de Hesse-et-Nassau et le rapport de l'EKD "*Effizienz et Konkurrenz*", ont **refusé de dire** que l'essence de l'être humain serait en dehors de son travail, ni qu'il faille une éthique nouvelle et un objectif social plus large que la seule croissance économique: le travail devait être vécu comme un service, selon le second d'entre eux (qui sera cité au § 3).

En revanche, les diverses publications allemandes de l'année 1982 (année du synode de l'EKD sur le travail) ont présenté, malgré leurs origines diverses, plusieurs traits communs:

- l'intention de développer une **éthique nouvelle** et de voir l'être humain au-delà de son travail;
- la recherche du **vrai sens** du travail, mais le refus de l'ancienne éthique du travail inadéquate;
- le recours à des critères éthiques tels que **l'intégralité** (*Ganzheitlichkeit*) de l'humain, plutôt qu'au critère du "service";
- l'absence curieuse des perspectives de liberté, d'égalité et d'espoir;
- l'absence de référence à un appel de Dieu ou du Jésus historique.

A en juger par nos tableaux, l'invitation à la solidarité envers les chômeurs et à une révision de la place du travail dans l'existence n'a pas visé essentiellement les autorités, sauf lorsqu'on les chargeait d'appliquer un hypothétique "droit au travail". Elle a été adressée à tous et à chacun. Elle concernait en effet quiconque était en mesure – par ses choix éthiques – de rendre possible (ou précisément impossible) une distribution du travail entre tous, donc aussi bien les employés eux-mêmes et leurs syndicats que les employeurs, leurs organisations et l'opinion publique. L'intervention des organismes d'Église se comprend ainsi comme une contribution à la recherche de nouveaux équilibres satisfaisants pour tous. Restera pourtant, finalement, la question de la mise en œuvre de cette éthique dans les structures sociales.

§ 2.

Le chômage, privation d'humanité?

La recherche d'une nouvelle éthique du travail et de la vie a été inspirée par la découverte et l'analyse de l'expérience des chômeurs. Une parole d'Église refuse d'en faire des exclus et d'admettre que les autres continuent à travailler beaucoup, voire trop, et qu'il n'y ait pas de solidarité ni de statut social clair pour ceux qui n'ont pas d'emploi.

Comment a-t-on tenté d'exorciser la discrimination envers ceux qui étaient touchés plus directement par la crise de l'emploi? Et comment a-t-on manifesté la réalité vécue des chômeurs à ceux qui ne la comprenaient pas encore, soit parce qu'ils venaient d'y être confrontés par la perte de leur emploi, soit parce qu'ils n'en étaient pas directement touchés? Une partie de cet effort d'explication se retrouve dans chaque document. Dans l'impossibilité de les passer tous en revue, je propose ici une synthèse établie à partir des publications les plus exemplaires dont les descriptions ont été particulièrement détaillées¹.

La Commission Oecuménique Européenne pour l'Église et Société a préféré, quant à elle, considérer que les chômeurs n'étaient pas une "classe à part" et poser d'emblée que leur problème était celui de notre société elle-même. Or ces mots si importants étaient malheureusement si peu familiers, en 1985 encore, qu'ils n'ont pas été correctement traduits dans l'édition française du document. Le titre du §3.1 "*Unemployment: A Problem of Society itself*" est devenu "*Le chômage: un problème de société en soi*", c'est-à-dire exactement le contraire du sens véritable: "un problème de la société elle-même", et justement pas un problème "en soi"!

"La première chose qu'il faut dire à la lumière de l'analyse, c'est que le chômage n'est pas d'abord un problème de ceux et celles qui sont sans emploi: c'est **un problème de la société elle-même**. Cela paraît évident, mais il n'est pas inutile de le répéter: l'opinion publique a plutôt tendance à considérer les chômeurs et les chômeuses comme une classe à part. (...) Le vrai problème n'est pas l'impossibilité de revenir au plein emploi dans l'avenir – et son corollaire, une classe de chômeurs – mais celui-ci: comment organiser la société de manière à ce qu'elle offre des possibilités d'emploi à tous ceux et celles qui souhaitent travailler?" (EiECS85, §3.1)

Nous prendrons néanmoins le détour que beaucoup de documents proposaient et commencerons par considérer diverses facettes de la description des difficultés auxquelles la catégorie spécifique des chômeurs est exposée: leur situation objective, leurs réactions, leur évolution psycho-sociale.

¹ DcHnk76 (Partie II), DcWFS76, DpWFS78 (article de J.Espenhorst, "*Das menschliche Problem der Arbeitslosigkeit*"); FbMRP80a (originalité: accompagner les statistiques d'une liste de questions que l'on se pose à leur propos) et FbMRP81 (originalité: expressions tirées de l'écoute directe des chômeurs et du dialogue avec eux); GpCEI81 (§6–29) et GpCEI82 (§II.A–C); GbMLU78 et GbMLU82 (§II.2.i et VI.4s.); GiTIM84 (Brochure "*Workless, not workshy*" surtout); DcEKS82, §7–22,33ss.; NbGKI82b; NbHKH83; EiECS85, §2.1+3. – Sur les jeunes: DcWFS85, p.21–26. – Mêmes thèmes traités de façon moins détaillée dans des résolutions ou rapports de synodes: DsEKD77; DsSHO76, annexe; DsWFL76, §III.1; DsWFL84, début; DsHAV85, §I; GcSCN82, p.96ss. – Mêmes thèmes encore dans des présentations synthétiques du problème du chômage: DiEKB85a, §2; DbKDA85, p.54; DbKDA86, p.6,10s. (sur la "nouvelle pauvreté", cf. aussi GbCEU85, chap.1); DbHAS83, §1s.; DbHNS75b, §7s.; HbVDS77, début; GbBCC77, §9–17; GbCEI79, §22; NbDIA76, p.7s.; NiDIS84a, §I.A, p.1–7; EiERE83, p.9,25, 57,60ss.

La situation objective du chômeur

Une première série de données ont semblé significatives aux Églises qui établissaient des documents d'information relativement détaillés:

- **la quantité** des chômeurs, leur proportion dans la population active, la durée de leur chômage;
- **qui est touché**, les **groupes** particulièrement menacés, éventuellement les secteurs économiques ou les régions;
- éventuellement **quelques causes** économiques générales du chômage, structurelles plutôt que conjoncturelles;
- **les effets** du chômage sur la situation **financière** des chômeurs, les réglementations en vigueur en matière d'indemnités, de dettes, etc.;
- les conséquences portant sur **l'existence quotidienne** des individus (rythme de vie) et des **familles** (tensions);
- la perte des **qualifications** acquises, le besoin et l'offre de recyclages;
- la nécessité de **travaux temporaires** subventionnés par des budgets spéciaux.

On constatera d'emblée que ces données de fait, aussi importantes soient-elles pour combler des lacunes d'information considérables, ne sont pas les seules possibles et qu'une option préside à leur choix – d'ailleurs peu différente de celle de la presse lorsqu'elle choisit d'informer le public sur le sujet. Mais la presse se veut "neutre" dans son approche des données de fait. De la part d'un organisme d'Église, le cas où l'on parle de manière "neutre" à l'intention d'un destinataire "neutre" est un cas-limite, celui par exemple où l'on s'adresse à l'administration publique pour lui demander une intervention protectrice. Il se peut que des textes d'Église doivent parfois ressembler à ceux de services sociaux ou de syndicats s'adressant à l'État. Mais telle n'est pas la forme que doit prendre une parole de l'Église à ses propres membres, ni surtout son message direct aux chômeurs et aux travailleurs menacés. Telle n'est pas la forme principale d'une parole évangélique.

La description de l'existence des chômeurs dans nos documents ne s'arrêtait toutefois pas à l'énumération de données factuelles: elle incluait des **informations psycho-sociales**. Un grand nombre de publications ont eu le légitime souci de montrer de quelle façon les chômeurs ressentaient le fait d'être privés de leur emploi². Ces sentiments des chômeurs ont été décrits généralement (mais pas nécessairement) sur un mode négatif, comme une "perte". La plupart des publications citées ont donné quasi intégralement la même **série de caractéristiques** dont voici la synthèse:

- | | |
|--|-------------------------------|
| – perte de perspectives, | – perte de confiance, |
| – perte de la santé physique et parfois mentale, | – perte des contacts sociaux, |
| – perte du sentiment d'être utile, | – perte du pouvoir d'achat, |

² EiECS85, §2.2; EiERE83, p.9,37; DcHnk76 (Partie I; mais voir aussi ci-dessous); DsSHO76, annexe; DsEKD77; DcEKS82, §5s., 46,50; DiEKB85a, §2; DsEKD86; DbLIE82; DcRHS86, p.110; DcWFS82, §6.2 (p.38–43); DsWFL84; DbKDA86, p.6; FbMRP80a; FbALS83, p.59s.; FsMPE85, §1; GpCEI81, §30–33 (§102: "tragédie"); GpBBI81, p.16; GbMLU78 et GbMLU82 (§VI.1); GbQRS83, p.9–13 (rapport d'une rencontre de chômeurs); GiTIM84 (Brochure "Workless, not workshy", §3, schéma de la courbe montante et descendante des sentiments); HcGES78+81; HbVDS84, p.12s.; NbDIA76, p.7s.; NbGKI82b; NsGKN85, §IV; NbHKS81 et NbHKH83 (le second développe le premier); NbDIH83 (p.11s., liste de caractéristiques); NpHKA83, p.22; NiPKZ83, §3; SbDIA83, p.56s.

- perte de la motivation et de l'habileté au travail, – perte de l'épaisseur du temps,
- perte du respect de soi et d'autrui.

L'épaisseur de l'expérience humaine des chômeurs est ainsi restituée, mieux qu'à travers les données matérielles et sociales mentionnées en premier lieu: l'argent, la vie de famille et les chances professionnelles. Le sentiment le moins souvent cité est la perte de motivation au travail. Ce trait est toutefois confirmé – avec le "cercle vicieux" de l'absence de travail et de l'absence de motivation – par les services spécialisés gallois et néerlandais (GbWIM80b et NbDIH83), ainsi que par le responsable westphalien J. Espenhorst, qui ajoute:

"Une contre-question: Qu'est-ce qui pourrait d'ailleurs les motiver? le stress du travail? son caractère pénible? ou le salaire, guère supérieur aux indemnités de chômage?" (DpWFS78, §3.2.d, p.166)

Pour certains documents, l'approche proprement éthique commence avec l'approche psycho-sociale des chômeurs, parce qu'elle met en jeu **une anthropologie implicite**. Ce que "l'homme normal" possède, "eux" ne le possèdent pas et en sont "handicapés". On rencontre une approche similaire dans des textes sur les malades ou sur les personnes âgées: il apparaît que leur expérience consisterait aussi en une "perte" de traits humains jugés essentiels. L'expérience des chômeurs est ainsi le double renversé des meilleures expériences du travailleur. De fait, une anthropologie positive se lit en creux dans la liste ci-dessus: l'anthropologie de **l'homme actif et sain**, avec ses perspectives, sa confiance, sa santé, ses contacts, son utilité, son pouvoir d'achat, sa motivation, son habileté, son emploi du temps, son respect de soi (et peut-être d'autrui...). Le jugement analysant la situation du chômeur émane de quelqu'un qui ne l'est pas et qui, pour sa part, ne souffre pas d'une limitation de sa capacité d'agir. Il pose cette capacité comme **norme implicite**: "eux", ils ne sont pas comme "nous" (cf. par ex. DbEAA76, § 1; DcEKS82, § 46).

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. La lecture des statistiques et d'autres données sociologiques sert généralement à déterminer l'urgence de mesures sociales. Par la communication des informations (pas toujours comparables ni complètes) qui proviennent en particulier des administrations publiques, les organismes d'Église visent un "public informé" qui sera ainsi conduit à confirmer la responsabilité des services publics (ou des services d'Église subventionnés, dans certains pays), responsabilité souvent supplétive ou parfois préventive ou encore... vainement espérée!
2. Il faut sans doute parler des effets du chômage sur la situation financière, familiale, personnelle des chômeurs – sur leur intimité donc – pour que leur existence soit prise au sérieux. Mais on entend trop la voix de "spécialistes" décrivant ce qui frappe les chômeurs comme victimes, et non pas ce qu'ils disent et font eux-mêmes en tant que sujets. On veut faire sentir au lecteur combien, à côté de "nous" qui ignorons la situation et ne sommes pas menacés, les chômeurs, "eux", sont menacés et doivent être protégés. Au prix d'une relative violation de leur intimité, on distingue entre "eux" (qui n'ont pas ceci ou cela) et "nous" (qui l'avons).
3. Le fait que ce discours ne soit qu'un écho indirect du témoignage des chômeurs doit nous rendre prudents. Car dans la réalité, ce sont les chômeurs qui parlent: le "nous" est dans leur bouche! Et ils ne s'expriment

pas sur le mode descriptif, mais sur celui de la plainte et de l'accusation: "Vous ne savez pas ce que c'est..." – "Vous n'avez rien à craindre, vous..."³. Trop souvent, on hésite à présenter la réalité telle qu'ils l'expérimentent et l'expriment eux-mêmes, on y met des guillemets: la parole d'une victime, nécessairement subjective, est facilement **suspecte de subjectivité**. Une parole d'Église, si elle se tient à l'Évangile, ne peut pas ignorer ces conditions de communication: elle ne doit pas faire comme s'il était déjà "évangélique" de respecter un autrui **dont** on parle, tout en jugeant excessif, subjectif ou agressif ce qu'il dit **lui-même** quand il nous parle directement. Il a "quelque chose à nous dire" sur nous-mêmes (on le dit de même du malade parlant à ceux qui se croient en santé).

4. Une parole d'Église ne saurait souscrire, selon le critère de l'Évangile, à une vision centrée sur la "force" de l'être humain. A la lecture de l'approche psychologique résumée ici, on voit un tableau pesant et massif des problèmes du chômeur. Mais les caractéristiques énumérées laissent penser que l'être "normal", contrairement au chômeur, échapperait à ces côtés fragiles et peu conquérants de la condition humaine. L'Évangile, lui, a partie liée avec cette fragilité davantage qu'avec notre force.

Exclusion, sentiment de culpabilité et révolte

Que diraient-ils, ces chômeurs, s'ils avaient la parole? Selon les documents français, une réaction compréhensible – à laquelle il faut savoir répondre – consiste à "se donner le change":

"On se donne le change quand on veut masquer une blessure: amour propre, blessure physique, situation risible, ridicule, ne pas être plaint, pudeur d'importuner les autres. (...)

Un demandeur d'emploi ne peut pas retrouver un emploi sans tricher sur son passé. Être vrai, cela peut conduire à se faire juger, humilier." (FbMRP80a, p.3; cf. FbMRP81, p.4)

Un document de la Mission industrielle de Paris donnait la parole à un cadre, lui-même au chômage et participant à l'action d'aide sociale de cet organisme:

"Alors, comment peut-on agir sur le plan concret?

Je dirai d'abord: en déculpabilisant, en déculpabilisant la personne privée d'emploi et son conjoint, sous trois aspects:

(...) vis-à-vis de sa famille,

(...) vis-à-vis de ses capacités professionnelles,

(...) vis-à-vis de l'argent qu'il reçoit." (FbMRP80a, p.5s)

La parole attendue devait apporter une nouvelle définition de la réalité, opposée à la définition négative que le chômeur entend autour de lui ou porte même en lui:

– Non, tu n'as pas manqué à ta responsabilité envers ta famille!

– Non, tu n'as pas échoué ni manqué de capacités propres!

³ Voir les témoignages rassemblés dans les publications de certains ministères sociaux:

– le témoignage en "vous" en tête de la brochure du Centre Social Protestant vaudois, complété plus loin de témoignages en "je" (HbVDS84, p.5 et 15–20);

– l'enquête approfondie des Alsaciens (FbALS83, p.49ss.);

– les recueils de témoignages particuliers de Berne, des Pays-Bas, de Westphalie (HbBES77, NiDIS78, rapports de rencontres de la série "*Mitteilungen*" du Ministère social de Villigst);

– le rapport des Quakers britanniques sur une rencontre de chômeurs (GbQRS83); etc.

– Non, ce que tu reçois comme argent n'est pas une aumône!
La teneur évangélique d'une telle parole est évidente à mes yeux.

D'autres, en réponse à l'accusation (ou à l'auto-accusation) qu'ils ressentent, se révoltent. Et la révolte est d'autant plus dure qu'on pressent en soi-même l'accusation d'être un mauvais citoyen. Un document pastoral néerlandais répercutait cette impression:

"Quelques réactions:

- 'Quand on est chômeur, on est mort pour la société, en fait.'
- 'Celui qui ne travaille pas ne compte pas. On est biffé (*afgeschreven*).' (...)
- 'De plus en plus, c'est comme si on avait attrapé une maladie contagieuse.'" (NbHKKH83, § II)⁴

Plusieurs organismes d'Église ont fait écho à ces révoltes, mais généralement sans en intégrer l'expression dans leur propre position. Comme on le verra plus loin, on préfère souvent que la révolte des chômeurs ne soit qu'une "étape" de leur portrait psycho-social. Pourtant, les Ministères sociaux, en particulier en France, et jusqu'au plus récent document de la Fédération Protestante⁵, mais aussi le Ministère industriel allemand (DpKDA82 III, p.20–24), ont régulièrement insisté pour que les Églises organisent des "lieux de parole" pour écouter la parole critique des chômeurs et pour avoir des contacts directs sur le modèle "voir – juger – agir" (GbSCI81):

"Pour que de telles choses puissent s'exprimer et s'écouter, il est nécessaire et possible de créer des lieux de libre parole où les gens puissent se retrouver par milieux socio-professionnels similaires." (FbMRP81, p.4)

Il y en effet deux manières d'aider, l'une où l'on donne de l'aide, l'autre où l'on accompagne une démarche autonome. Les documents d'Église ont appuyé (à des degrés différents!) les deux manières de faire:

- S.9 Des groupes d'Églises doivent apporter leur **aide aux victimes** du chômage.
(Valeur "sociale") (25 sur 38)
- S.10 Les gens moins touchés par la crise doivent se sentir tenus d'apporter leur **soutien aux victimes**, aux défavorisés de la société: il s'agit de prendre le parti des faibles, de se mettre de leur côté.
(Valeur "sociale") (17 sur 38)

Lorsqu'un organisme d'Église a su écouter la propre voix des chômeurs et se faire porte-parole des personnes marginalisées par notre système économique, il a cessé de décrire leur situation en marquant ce qu'ils n'ont plus ou ne sont plus, mais a davantage souligné ce qui leur est fait, ce qu'ils **subissent**:

- leur "**déclassement**" ou "exclusion"
(DsWFL76, § II.3; DcHnk76, § 2, p.3; FbALS83, p.54–61; HiAGS77, p.13; GpWIM80b; NiPKZ83, § 3);
- leur "**marginalisation**", dure expérience que les discours officiels voilent volontiers sous des "éléments idéologiques" ou sont portés à déformer, notamment par la "culpabilisation" des intéressés, comme l'écrit le Ministère social allemand

⁴ Ce document a une disposition tout à fait remarquable: au lieu de suivre l'ordre habituel (que nous suivons aussi ici), il l'a renversé et a commencé par une discussion critique et biblique de l'idéologie du travail, continuant par les réactions et impressions des chômeurs (§II) et par les appuis qu'on peut leur donner en paroisse (§III), pour finir par les explications économiques (§IV) et les informations quantitatives et juridiques (§V + annexe). La richesse du contenu du document est aussi remarquable que sa structure.

⁵ "Travail – Partage – Exclusion II", 1996 (FbFPS96), p.22ss. sur les "lieux d'écoute".

(DbKDA86, §II.1.d, p.16; cf. AiWCC79, p.163s.; EiERE81, annexe §A.5; GbCEU85, §3.18);

– leur "**stigmatisation**"

(GcSCN83, p.124, cf.122; DbKDA82, § 6; DbKDA86, p.10; DcWFS82, § 5.1, p.27s.; cf. "mécanisme du bouc émissaire", DcWFS76, p.20);

– les **préjugés**, par exemple envers de jeunes chômeurs refusant certains emplois

(réponse: "On ne doit pas le prendre en mal...", DbWBS77, §III).

Les chômeurs ne **sont** pas vulnérables, mais sont malhonnêtement **rendus** vulnérables (NbDIH83, p.11s.; DbHNS75b, § 7; EiECS85, § 2.2). Et ils ne sont pas les seuls: les travailleurs encore employés se voient imposer des "renoncements" dans un rapport de forces qui leur est défavorable (DcWFS82, § 6.3; DbKDA83, passim). On a tendance à laisser porter par les chômeurs et les travailleurs les plus défavorisés les conséquences des difficultés économiques.

Les responsables du ministère social de Bad-Boll expliquaient les préjugés envers les chômeurs par une secrète envie, inconsciemment présente chez ceux qui se sont trop pliés au réel (DbWBS77). Il faudrait donc, là où les chômeurs sont les accusés et les exclus, retourner l'accusation à l'adresse des accusateurs, pour tenter de déraciner les mécanismes de l'exclusion. Le Synode de l'Église de Bavière déclarait en 1975 déjà qu'il voyait dans le chômage "non pas seulement une crise structurelle, mais aussi un durcissement de la crise de l'humain":

"Une souffrance imméritée frappe certains groupes au nom des autres, sans qu'il soit possible de s'y soustraire par ses propres forces." (DbBAS75, § III.1)

Cette analyse critique n'était pas isolée dans des documents d'organismes qu'on pourrait juger sensibles aux ressentiments des chômeurs, comme certains le pensent peut-être. On la retrouvait en effet par exemple dans le rapport européen cité au début, qui voyait là "un problème de la société elle-même", et dans le rapport très circonspect de la Commission sociale de Rhénanie:

"Les effets des changements et perturbations économiques sont compensés principalement aux dépens des travailleurs individuels. (...) L'individu paie ainsi de la perte de son emploi des évolutions économiques et des décisions sur lesquelles il n'a pratiquement pas d'influence. Il subit le chômage comme un destin que le système économique lui inflige. (...)

Le fait de subir une exclusion forcée d'un secteur de l'existence très hautement valorisé dans la conscience commune peut détruire l'individu et le plonger dans une crise personnelle sérieuse. (...) La répartition du travail et du chômage par le biais du marché du travail a pour effet d'éliminer principalement les plus faibles et les moins productifs." (DcRHS80, § 3, p.12 et § 4, p.15s.)

Le chômeur se sent facilement tenu pour coupable et finit soit par interioriser, soit par refuser cette étiquette. Autour de lui, des gens se demandent si l'échec tiendrait à lui-même, devenu pour une raison ou une autre un "incapable"⁶. Comme souvent, l'individu est poursuivi par l'accusation de vouloir "profiter", d'être un "faux chômeur", comme on parle de "faux réfugiés" ou de "faux malades". Une éthique de résistance aux préjugés mériterait d'avoir ici

⁶ DsHNS75b, §8; DcHNS76, §I.5; DsKuw76, p.407; DbWBS77, §III; DsWFL77, annexe; DcRHS80, §I.4; DbLIE82, p.1; DcWFS82, §6.2.4, p.42; DpKDA82 III, p.18; DbKDA85, p.10,57; GpWIM80b; GiTIM84 (Brochure "*Workless, not workshy*", §3; et le titre de la brochure!), NbHKH83, NbDIH83. – En 1985, le Ministère industriel allemand estimait que des progrès avaient été faits en matière de réduction des préjugés (DbKDA85, p.55).

sa place dans un discours d'Église, avec un développement critique sérieux, à la fois théologique et sociologique. A juste titre, le Ministère allemand refusait toutefois de parler d'une "nouvelle sorte de lutte de classe" entre chômeurs et travailleurs, car la discrimination est d'un autre type (DbKDA82, identique à DcWFS82, contre d'autres textes allemands).

Le chômage – ainsi va le soupçon – ne serait-il pas un recours **abusif** à la solidarité sociale? Même des organismes d'Église se faisaient porteurs de ce soupçon, avec cet argument:

D.11 Il faudrait prendre des **mesures contre les personnes qui recourent abusivement aux indemnités** de chômage et autres prestations sociales. (Politique "défensive") (6 sur 38)

Ce sont six organismes seulement, sur les 38 de notre premier tableau, qui ont cru devoir évoquer ainsi les abus de certains chômeurs. Mais ces six étaient fort officiels: les deux Synodes réformés des Pays-Bas, la Commission sociale allemande et trois Conférences épiscopales catholiques. Généralement soucieux d'équilibre social dans leurs interventions, ces responsables officiels d'Église semblent ne pas avoir vu que les chômeurs ont en principe droit aux prestations sociales et que divers autres abus, largement incontrôlables, se produisent dans des groupes sociaux bien plus assurés et puissants que les chômeurs.

En réplique à cette attitude, deux documents allemands sont allés au contraire jusqu'à justifier ces "abus" de certains chômeurs, en disant que leur comportement reste conforme à la loi générale de comportement que notre société s'est donnée à elle-même: la loi de l'avantage personnel et du meilleur usage possible des ressources disponibles, la "rationalité mercantile" ("*rational und marktgerecht*", DsWFL77, annexe; de même, DcRHS80, § I.4, p.14).

"Pour la recherche de solutions à ce problème, il faut partir du fait qu'il s'agit de résoudre la contradiction fondamentale entre les modes de comportement typiques de la société économique (imposer ses propres intérêts, obtenir un gain ou exploiter les chances du marché) et les modes de comportement que présuppose le système de sécurité sociale (responsabilité solidaire, intérêts collectifs)." (DsWFL77, annexe)

Les accusations globales contre les chômeurs doivent être retournées à ceux qui organisent l'emploi. En particulier, le refus des chômeurs de reprendre n'importe quel emploi – qu'on leur reproche facilement – traduit souvent une critique justifiée envers la qualité du travail offert et des conditions de travail en général (DcRHS80, *ibid.*). Porter un jugement sur les refus et autres "abus" des chômeurs, comme sur leur refus de devoir changer de domicile ou de métier, est souvent une manière d'ériger une **norme implicite**: la capacité de **se plier au réel** et de suivre les exigences de l'évolution actuelle. Toute la question est de savoir si cette norme a sa place en éthique chrétienne.

Lorsqu'on a repéré une tendance à la mobilité, doit-on en faire une exigence?

D.6 L'évolution technique et économique exige de chacun une **mobilité accrue**. (Tendance "défensive") (15 sur 38)

L'acquisition d'une certaine souplesse et d'une "faculté d'apprentissage" est sans doute une bonne chose:

"On devrait finalement aussi parvenir à un changement des mentalités, en ce sens que tous les salariés, dès leur jeunesse, se préparent (*sich einstellen*) à devoir plus tard éventuellement changer soit de région soit de qualification professionnelle, de sorte que ces changements, le moment venu, ne soient plus nécessairement ressentis chaque fois comme un malheur." (DsKuw76, p.407)

Mais est-ce là une parole d'Évangile? Quand on dit les choses de cette manière, l'adaptation semble devoir reposer toute entière sur les capacités de l'individu, sur sa "mobilité" personnelle. Nous allons voir comment des publications d'Église ont tenté d'apporter pour cela une aide psychologique aux personnes concernées.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Perdre son travail représente une grave crise d'identité quand on vit dans une société où la place de chacun est définie par son emploi. Hannah Arendt a caractérisé une telle société comme une "civilisation du travail" (*Arbeitsgesellschaft*, dans "*Condition de l'homme moderne*", 1958, tr.fr. 1961, rééd. 1983), et cette expression est revenue au premier plan des discussions au début des années 1980, puis plus récemment. Mais l'Église de Hesse-et-Nassau l'utilisait, dans ce contexte, en 1976 déjà (DcHnk76, § 5, p.16). La nouvelle situation a rendu de plus en plus urgente la révision de l'éthique du travail, de sa place dans la société et de l'identité sociale des personnes.

2. **L'autodéfense des chômeurs** – qui consisterait pour eux à avoir leurs propres organisations et à se faire soutenir par une solidarité élargie – a été mentionnée comme un argument en la Partie (argument "social" S.8, soutenu par 7 organismes sur 38); nous en trouvons cependant si peu de mentions que nous n'en avons pas encore parlé jusqu'ici... Seuls quelques organismes d'Église en ont fait le centre de leur pratique et/ou de leur réflexion: le Synode de l'Église de Hanovre (DsHAV85, § IV), la Commission sociale de l'Église de Rhénanie (DcRHS80, § I.8, p.24s.), le Ministère social de Westphalie⁷, l'organe central du Ministère industriel allemand (DbKDA82+85; cf. aussi DbLIE82, p.2), le Centre Social Protestant du Canton de Vaud (HbVDS84), la Mission Populaire Évangélique de France (avec les Missions dans l'industrie, FbMPI85). Nous y reviendrons en 4e Partie.

3. Les formules théologiques qui établissent un rapport indirect à Dieu passant par "les Autres" n'ont jamais joué de rôle dans les descriptions relatives aux chômeurs que nous venons de résumer. Des organismes d'Église ont donc pu parler d'eux sans dire immédiatement que leur expérience de chômeurs est, pour la foi chrétienne, le lieu d'une présence de Dieu ou d'une rencontre du Christ. Ils ont manifestement négligé ce qui aurait été théologiquement essentiel: annoncer que **Dieu "s'identifie"** au peuple des "autres" et que, du même coup, il "nous" identifie à "eux", à ces gens distants de "nous" (voir par exemple SbDIA83, p.32ss.). Comme croyants au Christ, ce qui est à "nous" et dont "eux" sont privés ne nous appartient plus et doit être distribué. Les besoins des "autres" ne sont ni plus ni moins légitimes que les "nôtres", du point de vue de l'égalité à

⁷ La **Commission** sociale de Westphalie, dans son rapport au synode qui nous sert de référence (DcWFS82), a quasiment passé sous silence cette dimension (cf. §6.2.2). Je mentionne néanmoins cette Église ici en raison des contacts réguliers entretenus par le **Ministère** social westphalien avec les mouvements de chômeurs (*Arbeitsloseninitiativen*) non seulement de la région, mais de tout le pays (cf. DbWFS83, DpWFS85, DbWFS86).

défendre par motif de foi. Et leurs manques à "eux" révèlent nos besoins à "nous" aussi, des plaies qui fragilisent chacun: être menacé dans son emploi, potentiellement déqualifié, contraint à changer son rythme de vie, pas sûr de satisfaire à ses obligations familiales et sociales, etc.

Comme un deuil ?

Dès 1978, l'un des responsables du Ministère social de Westphalie, J. Espenhorst, a tenté de synthétiser dans un article les expériences successives des chômeurs avant, pendant et après leur première année de chômage. Selon lui, des sentiments négatifs et positifs, de révolte et d'espoir, sont présents simultanément à ces divers moments. La première année est la plus dure: on y ressent le sentiment d'être superflu, mais en même temps une capacité d'adaptation au chômage.

"Une partie des chômeurs découvrent toujours plus nettement qu'ils ont désormais du temps pour des choses qui leur plaisent. (...) Une partie des chômeurs se sont organisés financièrement, ils arrivent à vivre. Et que peut leur offrir le travail, dans une position de subordonnés? (...) A la question de la motivation des chômeurs, il faut répondre par une contre-question: par quoi pourraient-ils être motivés?" (DpWFS78, §3.2.d, p.166)

Une présentation plus structurée de la situation psycho-sociale du chômeur est parvenue à y distinguer **des étapes évolutives**, des ébranlements successifs de la conscience du chômeur, s'achevant parfois sur une étape finale d'acceptation.

Cette description s'est inspirée – sans le dire explicitement – des travaux sur le deuil et sur l'approche de la mort, et notamment sur les phases de confrontation à la mort menaçante telles que les a perçues et décrites Élisabeth Kubler-Ross. Partant de cette inspiration commune, ces réflexions diffèrent néanmoins d'une publication à une autre sur plusieurs points, et on se demande pourquoi... En particulier, la seconde phase du processus est-elle crispée ou détendue, agressive ou nonchalante? Et la dernière phase, là où elle est positive (elle se trouve être négative dans un des textes), exprime-t-elle seulement l'espoir d'un "nouvel équilibre" ou véritablement le constat d'une "adaptation" retrouvée?

S'agit-il donc finalement de données empiriques sérieuses, "scientifiques", contrôlables et contrôlées – ou chaque auteur est-il autorisé à les modifier au gré de ses expériences et de ses préoccupations propres? Cette succession de phases entend-elle tracer une perspective de "normalité" ("il est parfaitement normal de passer par certaines étapes", GbWIM75/84, p.3), et ne craint-on pas dans ces conditions de laisser au bord de la route les personnes dont la psychologie – trop insouciant à l'heure du choc, ou trop désespérée à l'heure des choix raisonnables – ne suivrait pas la ligne indiquée?

Une dizaine de publications, présentées ici par ordre chronologique, ont choisi de résumer ainsi "les effets psychologiques du chômage", dans un chapitre inspiré souvent par la première brochure de ce genre: celle du Pays de Galles intitulée "*Licencié? Votre trousse de survie personnelle*" (1975, rééditions 1980 et 1984). Les auteurs de cette première version ont écrit, en préface à sa réédition, que ce chapitre de deux pages "s'est avéré particulièrement utile" (GbWIM84, p.2). Il a en effet inspiré dans toute l'Europe la description psychologique d'un "**processus d'apprentissage**" en quatre (ou sept) étapes.

La diversité des données s'explique sans doute par les buts et les orientations des publications, qui s'adressent à leur propre public, soit pour aider directement un chômeur ou un futur chômeur à comprendre ce qui lui arrive, soit pour favoriser le dialogue d'assistance des conseillers ou des pasteurs en leur fournissant des données qui les aident à parler de façon

constructive aux chômeurs. Mais était-ce une raison pour modifier la terminologie, la formulation des sentiments éprouvés à chaque étape? L'écriture ne paraît pas relever d'une méthode psychologique empirique.

Organismes	Les quatre (ou sept) étapes psychologiques du chômage						
Pays de Galles, Ministère industriel ⁽⁸⁾	le choc, immobilisation et tension		le retrait défensif, la banalisation, et même l'euphorie		l'acceptation (<i>acknowledgement</i>), amertume et dépression	l'adaptation, action et "maîtrise normale", confiance croissante	
Église d'Ecosse, Comité industriel ⁽⁹⁾	le choc, le deuil, tension et désorientation	le déni, la minimisation, mécanismes de défense et de surestimation de soi		dépression, perte d'espoir		réalisme, vue équilibrée des choses, réorganisation de l'existence	
Églises d'Argovie ⁽¹⁰⁾	le choc et l'abattement	autodéfense et banalisation		abandon des buts irréels et demande d'aide		nouvelle conscience de soi et adaptation	
Église anglicane, Comité industriel (GpCEI81, §30s) ⁽¹¹⁾	le choc et l'abattement		le retrait défensif	amertume dépressive et acceptation		adaptation	
Le même rapport, citant un psychologue de Londres	le choc		l'épuisement			adaptation	
Collège méthodiste industriel de Luton (GbMLU82, §VI.3)	le choc	euphorie et nonchalance	manque de respect de soi	critique de soi et laisser-aller	dépression	acceptation	réengagement ⁽¹²⁾
Église d'Ecosse, Comité Église & Nation (GcSCN82, p.97)	le choc et l'abattement		le retrait défensif		acceptation	adaptation	
Pastorale réformée des Pays-Bas (NbHKK83, p.10)	le choc et l'abattement		résistance et agressivité	la dépression et l'isolement		acceptation et action	
Église réformée des Pays-Bas (NpHKA83, p.21)	le choc et l'abattement		résistance et agressivité			acceptation et action	détente (<i>gelatenheid</i>)
Ministère industriel de Cleveland (GiTIM84, p.9)	le choc	optimisme	pessimisme		fatalisme		
Mission industrielle de Paris (FbMRP81) ¹³	8 chocs, tous négatifs, pas toujours successifs.						

⁸ "Redundant? A Personal Survival Kit" (GbWIM75/84).

⁹ Adaptation du document précédent (GbSCI75/83).

¹⁰ Pour leur travail (HiAGS77, p.11), W.Franke et S.Grosswiler ont probablement utilisé le document du Pays de Galles, bien qu'aucune référence n'en soit donnée. Car la traduction allemande de 1975 de ce document, établie en Suisse par l'Institut "Église et Industrie" de Zurich (mentionnée en préface de la réédition galloise), aura certainement circulé en Argovie aussi.

¹¹ L'auteur, P. Brett, cite explicitement le document du Pays de Galles.

¹² Ce peut être plusieurs choses: un emploi, une entraide locale, une activité indépendante ou coopérative.

¹³ "L'itinéraire des chercheurs d'emploi".

Dans son article déjà cité sur le même sujet, le responsable westphalien J. Espenhorst laissait entrevoir, au bout de la première année de chômage, un aboutissement qui n'a rien du "réalisme" ni de "l'adaptation":

"Alors que la première année de chômage s'accompagne d'une accoutumance à cet état, on finit par en avoir par-dessus la tête" ("*bis zum Überdruss ausgekostet*", DpWFS78, § 3.3.d, p.168).

L'orientation des documents consiste généralement à faire accepter au chômeur sa situation initiale comme donnée, de même qu'on doit prendre pour donnée une maladie fatale. L'interlocuteur du chômeur se sent en présence d'un être condamné, et toute l'attention est concentrée sur sa "traversée du désert", sur le maintien de ses forces psychiques et de ses capacités sociales en vue d'une situation nouvelle. Il se peut qu'effectivement aucune autre issue ne se présente à telle situation individuelle, mais cela n'explique pas encore l'ensemble de la situation collective des chômeurs. Or lorsque de telles descriptions deviennent l'information unique ou principale qu'un organisme d'Église transmet aux chômeurs concernés et aux pasteurs pour leur travail de conseil et d'accompagnement, il faut se demander si ceux-ci y trouveront une réelle compréhension de ce qui arrive après la perte d'un emploi.

On constate que ces descriptions psycho-sociales transforment les premières étapes dures et négatives – choc et révolte – en mauvais moments à dépasser. L'analyse est sous-tendue par **une théorie implicite de la délivrance**, laissant entendre que **le temps** doit délivrer les êtres de leur révolte. Regardons-y de plus près, dans le texte initial du Pays de Galles:

"Bien souvent, c'est le changement lui-même que nous craignons le plus, parce qu'il menace ce qui est familier et assuré. Mais pouvez-vous réellement dire que vous avez toujours voulu faire ce que vous faites actuellement? N'avez-vous jamais souhaité pouvoir tenter autre chose? Avez-vous connu tant de satisfactions et si peu de frustrations que vous ne puissiez rien imaginer de meilleur pour déployer vos talents particuliers et votre tempérament personnel? (...)

Un licenciement n'est peut-être pas le genre de changement que vous auriez directement recherché vous-même, mais il y a au moins une chance pour qu'il soit une occasion à saisir (*opportunity*) plutôt qu'une menace." (GbWIM75/84, p.5; cf. aussi GbSCI75, p.1s.)

Non sans humour noir, les auteurs faisaient remonter à la mémoire du chômeur ses mauvais souvenirs de travailleur, ses frustrations et son désir d'autre chose. Est-ce le message de l'Évangile sur la situation des chômeurs?

La brochure du Comité écossais déclarait prophétiquement que "de l'autre côté du changement, la vie offre une nouvelle issue" ("*life has a way of opening out again*", p.19) et décrivait donc, après le choc initial, un "processus de stabilisation" qui doit réussir, mais qui peut durer plusieurs semaines et "varie beaucoup d'un individu à l'autre", comme la guérison d'une blessure. Les auteurs savaient et prédisaient déjà un avenir que le chômeur, lui, ignorait encore:

"Par la nature des choses, cette phase d'euphorie sur votre situation ne va presque certainement pas durer. (...) Ce qui arrive, c'est que le pendule des émotions balance d'un extrême à l'autre: de l'Euphorie à la Dépression. (...) C'est là que vous aurez particulièrement besoin du soutien et de la compréhension d'autres personnes, à la fois de membres de votre famille et peut-être aussi de gens qui ont passé par la même expérience pénible et y ont survécu. (...) C'est en fait une bonne chose que s'ouvrir de plein gré et de parler à d'autres de votre situation. (...) Un juste respect des opinions et idées des autres et une acceptation de leur aide vous permettront de parvenir à une appréciation plus équilibrée de votre situation, de vos ressources intérieures et de l'option qui s'ouvre désormais à vous." (GbSCI75, p.17s.)

Avec le schéma des Méthodistes britanniques de Luton (GbMLU82), la "connaissance" de l'évolution plausible des personnes s'exprimait même plus nettement encore: d'étape en étape, le temps allait finalement amener le chômeur dépressif à une situation de "réengagement social", peut-être même sans qu'il ait retrouvé un emploi. On sent là le désir de donner une impulsion aux chômeurs, que l'on juge socialement isolés... et peut-être dangereusement!

A l'inverse, la brochure de la Mission industrielle de Cleveland (GiTIM84), posant le "fatalisme" en dernière étape, faisait exception. Pour elle, le chômeur doit être invité à faire front à des risques, y compris à la dernière étape où il devra construire une attitude personnelle non fataliste. Cela conduira évidemment – point n'est besoin de le dire – à une acceptation active de la situation, à laquelle toute la brochure tendait précisément.

Dans le document d'animation de l'Église réformée des Pays-Bas (NpHKA83), par une curieuse modification, la phase de dépression et d'isolement a été supprimée, et la phase d'acceptation finale s'est trouvée doublée d'une étape supplémentaire pour le cas où "une véritable solution du problème ne se réalise pas": la "détente" (*gelatenheid*), signifie alors quasiment résignation. La dépression est reconnue comme un risque, mais présentée comme "une rechute dans une phase antérieure", sans doute celle du "choc". C'est bien un signe de **l'usage idéologique** du schéma, censé permettre au pasteur ou au conseiller d'aider "l'autre" à "avancer" sur un chemin de salut. Une telle aide a certainement sa place, une telle évolution également, mais on doit (et on peut!) se passer de les introduire sous un tel camouflage pseudo-scientifique.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Montrer à des chômeurs que leurs propres sentiments sont partagés par d'autres personnes dans la même situation est une forme de solidarité qui fait du bien. En ce sens, ces considérations psychologiques étaient effectivement utiles. Faire sentir la mobilité des réactions humaines à travers le temps est aussi favorable. Mais présenter angoisses et révoltes comme des phénomènes psychiques indépendamment des situations sociales qui les provoquent est une façon de réduire la réalité... sous prétexte de réalisme et d'adaptation. Une société qui a institué et diffusé certaines formes d'emplois, de qualifications et de rythmes de vie, et qui ensuite se déclare non responsable de leur disparition, ne peut qu'inspirer révolte et angoisse à ses victimes. La parole d'Église ne devrait pas les encourager à l'adaptation sans leur dire quelle société, quelle réalité du travail, les appelle désormais de "s'adapter" et dans quelles limites spirituelles ils y sont tenus.

2. Face à une mort qui sera inéluctable, il est possible de penser qu'un réel travail de deuil implique de traverser les étapes psychologiques décrites par E. Kubler-Ross en direction d'une délivrance possible. Mais face à une situation économique, qui implique des responsabilités collectives, les mêmes étapes représentent seulement un moyen de se délivrer psychologiquement et individuellement du poids des facteurs économiques – à supposer que l'on parvienne à sauter du choc à l'euphorie, de la dépression à l'action raisonnable. C'est là peut-être une délivrance aux yeux des conseillers et des pasteurs, mais ce n'en est guère une pour les chômeurs. Admettons que, dans certaines régions totalement

désindustrialisées, l'on n'ait éventuellement plus d'autre issue que de faire le deuil de tout nouvel emploi, parce que l'on reste sans perspectives et apparemment sans moyens d'action. Mais qui est dépourvu de tout moyen d'action? Chez qui doit-on prôner le renoncement et faire taire la révolte?

3. Les personnes au travail passent elles aussi par des processus d'adaptation à de nouvelles conditions de production ou formes de service, qui ne sont pas plus faciles à traverser qu'un licenciement ou une recherche d'emploi, et qui sont souvent également ressenties comme un deuil. Et d'autres expériences professionnelles, sociales, relationnelles, peuvent également y ressembler. Cette comparaison permet surtout de rendre humain et vivable le drame vécu. Inscrite dans une parole d'Église, elle incite à aborder les "deuils" sociaux avec une réponse qui ait la même force de renouvellement que l'espérance de résurrection devant la mort. Mais, dans la forme que les documents cités des années 1970–1980 lui ont donnée, cette comparaison ne permettait pas encore d'opposer aux pertes d'emplois une nouvelle vision du travail.

§ 3.

Une nouvelle place du travail dans la vie

La crise durable de l'économie ne doit pas nécessairement impliquer que l'on attribue durablement aux travailleurs sans emploi le statut peu heureux de "chômeur": le "non-travail" peut être réparti autrement dans la vie des individus et entre les différents groupes sociaux. Si l'on parvenait à faire que l'emploi rémunéré soit seulement l'une des faces de la vie, sa perte temporaire ne pourrait plus être regardée comme un deuil.

La structure financière et technique dominante qui dessert le marché des biens et des services fonctionne et croît dans l'ensemble du monde, elle rapporte assez de richesses pour financer des prestations sociales. Mais leur répartition effective ne permet pas encore que tous puissent en vivre, chacun ayant sa part de travail payé.

Nombreux sont ceux – y compris dans les Églises – qui ont pensé qu'il faudrait trouver une forme de redistribution de ces richesses et qu'alors on pourrait partager le travail (et du même coup le non-travail), c'est-à-dire inciter les salariés à consacrer une partie de leurs forces et de leur temps à d'autres tâches nécessaires, à d'autres activités qu'au travail rémunéré, étant entendu qu'on leur assurerait alors un revenu sans les accabler du qualificatif de "chômeurs". C'est donc à la fois une thèse économique et une thèse éthique qui servent de point de départ à la recherche d'une nouvelle place du travail dans la vie.

L'éthique est sollicitée de formuler le rôle et la place que le temps en emploi doit avoir dans l'existence personnelle, à côté d'autres activités qui sont aussi du travail. Ensuite, elle doit poser aussi des critères pour une répartition des emplois et des revenus, ainsi que pour une réduction du temps de travail réglementaire, comme nous le verrons plus loin. L'éthique se construit sur l'arrière-fond d'une crise de l'emploi devenue crise du sens:

"Le chômage ne peut se réduire à un problème économique, il est aussi la manifestation d'une crise culturelle plus vaste, susceptible de désagréger à terme le tissu social de notre société. (...) Un détour éthique et théologique apparaît indispensable si, au vu des impasses actuelles auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui, nous cherchons une solution à la question de l'importance du travail." (EiECS85, §4.0–1)

Lorsque la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société déclarait ainsi qu'il y avait "crise culturelle", elle entendait justifier sa propre approche et son enracinement théologique. Remarquons qu'elle s'exprimait, comme précédemment, en termes "prophétiques", "**performatifs**". En disant ce que le chômage "**est**", elle visait en réalité à **faire qu'il le soit!** Elle tenait à annoncer que c'était "la manifestation d'une crise culturelle", parce qu'elle voulait qu'il en sorte un réexamen de l'éthique du travail, la recherche d'une "solution". Elle en attendait que se réduise la fascination du travail lucratif chez ceux qui en ont encore assez (ou même trop): le jugement porté par chacun sur son activité professionnelle devait s'intégrer dans des perspectives éthiques plus vastes et plus significatives.

Cette étude européenne s'inspirait en particulier des discussions menées précédemment aux Pays-Bas pour élargir la vision du travail. Selon le Synode 1980 de l'Église réformée néerlandaise, il était temps d'envisager une "réorientation des finalités de la société et de l'organisation du travail, incluant la responsabilité pour une société mondiale plus juste et plus

vivable" (NsNHK80, p.24). Voyant le travail se transformer, l'appel de ce Synode se référait à l'histoire que Dieu lui-même nous a "permis de vivre":

"Le travail est le produit d'une énergie et d'une direction. Il nous est permis de vivre dans le champ énergétique de Dieu. L'énergie nous est fournie et la direction nous est tracée en Jésus-Christ, l'Homme nouveau. Nous avons été appelés en Jésus-Christ et par lui à revêtir l'être nouveau (Ep 4,24). Il s'agit d'entrer coopérativement à son service. C'est une vocation inouïe – non pas au sens de devenir les fondés-de-pouvoir de Dieu (de la firme 'Dieu & Cie'), ni au sens où Dieu deviendrait le garant et l'associé de l'esprit d'entreprise humain. Dieu reste l'initiateur et la limite, qui refuse sa bénédiction à tout ce qui, dans le mouvement productif de Dieu, n'est pas au service de la venue de son Royaume. Tout travail qui s'y oppose va sombrer dans le néant ou devoir subir un pénible retournement." (NsNHK80, p.45)

Là où elle pressent le risque du "néant" dans l'évolution actuelle, l'éthique chrétienne refuse de céder le terrain économique à l'efficacité pure¹: c'est pourquoi elle choisit ici de mettre en route ce "pénible retournement" du travail lucratif traditionnel.

La vie avant l'efficacité

Face à ce que l'on a déclaré être "le défi du chômage", dès la fin de l'année 1975, le ministère social de l'Église de Hesse-et-Nassau (Francfort) publiait déjà un feuillet de 4 pages appelant de ses vœux une réponse théologique. On pouvait y lire que le véritable "défi" viendrait... de la doctrine chrétienne elle-même, opposée à la doctrine de "l'efficacité" et du "succès"! Dans cette brochure, la théologie critiquait les causes du chômage et lançait son propre défi à la prétention de l'économie de connaître le sens ultime de la vie²:

"Une nouvelle réflexion théologique sur le rôle du travail dans la vie humaine (...) peut partir de la constatation que les chômeurs, dans notre pays (à la différence de ceux du tiers-monde), ont été produits essentiellement par l'application du principe d'efficacité en économie et dans la politique du personnel sous la forme d'un calcul des coûts et des avantages. C'est ce calcul qui a rendu certains travailleurs superflus. (...)

D'un point de vue théologique, le principe d'efficacité représente la forme moderne de la justification par les œuvres, dans la mesure où l'efficacité constitue 'non seulement un instrument de maintien et d'épanouissement de la vie, mais l'ultime source de sens' (J.M. Lochman). Les chrétiens doivent opposer à cette 'dureté structurelle' une 'défense de la grâce', faisant voir que 'le travail est un droit, mais non une justification de l'être humain' (id.). Il y a là un défi à la théologie issue de la Réforme dans son centre même : dans la doctrine de la justification.

Il conviendrait de reprendre sur cette base la réflexion sur l'éthique professionnelle, en envisageant le travail au sens biblique comme créateur de communauté. Le travail (comme aussi la propriété) doit permettre la vie en servant la coexistence solidaire des êtres humains, ce qui exige de le détacher de sa subordination aux principes d'efficacité et de concurrence, à ce darwinisme social qui veut faire survivre les plus efficaces aux dépens des faibles." (DbHNS75b, § 10s.)

La Direction de la même Église, dans sa brochure de l'année suivante, indiquait très explicitement les références de sa critique éthique, à savoir les principes posés lors des Assemblées du Conseil Oecuménique des Églises à Uppsala en 1968 et à Nairobi en 1975:

¹ Contre la logique de l'efficacité ("*het prestatiedenken*"), voir divers passages du rapport de ce Synode: NsNHK80, p.47s., 52; cf. aussi NbHKH83, p.7. – Sur la "réorientation" de l'économie, voir la citation de ce même document en 2^e Partie.

² Cf. l'année suivante la brochure de la Direction de cette même Église (DcHnk76, p.7ss.), puis, presque dans les mêmes termes, les thèses du Ministère social de Bad Boll (DbWBS77).

"Une situation économique différente, avec une croissance économique moindre, un bien-être restreint et une durée du travail réduite, va requérir aussi des objectifs différents dans la vie collective et personnelle. La question d'un 'autre style de vie', débattue lors des assemblées œcuméniques d'Uppsala et de Nairobi, se pose avec une urgence accrue. Nous devons cesser de glorifier le travail lucratif, le succès économique et la consommation. (...) Un autre style de vie, ce n'est pas un retour nostalgique à une vie simple, mais une activité sociale avec et pour les laissés-pour-compte, les gens menacés et défavorisés." (DcHnk76, p.13s.)

La nécessité de changer d'objectifs était une opinion largement répandue dans les documents que nous avons examinés et présentés synthétiquement en 1^e Partie. La Commission sociale de Westphalie liait ce changement éthique nécessaire à la forme de désespoir que la jeunesse ressentait devant son avenir professionnel, social et humain:

"Les transformations qu'on observe actuellement dans l'attitude générale envers la vie, notamment chez de jeunes chômeurs ('no future', 'null Bock auf nix'), requièrent un réexamen du rapport de la vie et du travail." (DcWFS82, §4, p.25)

Cette Église faisait souvent allusion à des transformations en cours, observables, venant justifier son éthique. Voilà donc une éthique qui semblait avoir, par chance, la réalité de son côté! En fait, des perspectives si réjouissantes – il eût mieux valu le dire explicitement³ – étaient posées par une parole de caractère "performatif": une proclamation, une promesse, face à une réalité dont les traits essentiels restaient beaucoup plus douloureux que réjouissants et qui présentait au premier abord plutôt des failles que des chances.

A.14 La société doit se donner, dans une situation de crise, **un objectif social à long terme.**
(Valeur "alternative") (17 sur 38)

C'est en 1977 qu'en Grande-Bretagne, le Conseil des Églises a lancé dans le débat public quelques considérations sur la nécessité "impérative" d'un "nouvel objectif social" (voir l'argument A.14 de notre tableau de la 1^e Partie, repris en 2^e Partie, § 5). Cet objectif se concrétisait par une "**éthique nouvelle de la vie**" dont le groupe de travail esquissait le programme en ces termes:

"L'éthique protestante a conféré au travail une forte légitimation; ses résultats en termes de prospérité ont paru confirmer sa valeur. Aujourd'hui, un nouvel objectif social est nécessaire, qui devrait être axé sur l'épanouissement du potentiel des êtres humains, en se basant sur une compréhension de notre interdépendance mutuelle. Il devrait nous permettre de manifester la valeur que nous attribuons aux êtres humains et le respect que nous éprouvons à l'égard de l'ordre créé dans son ensemble. Il devrait nous aider à voir la vraie relation entre travail et loisirs, à fixer la juste différence entre l'un et l'autre et la contribution de l'un à l'autre. (...) Sans une telle 'éthique de la vie' capable de donner sens et cohérence à notre activité économique, nous ne ferons guère de progrès vers une société meilleure." (GbBCC77, §67/iii, cf. 65/iii)

Divers thèmes et critères étaient déjà touchés dans ce passage: **l'épanouissement, l'interdépendance, le respect** des êtres et des choses, ainsi que le besoin de **sens, de cohérence** et de **progrès**. L'enjeu était encore formulé comme une relation entre travail et loisirs. Plus tard, on remplacera ce dernier terme par "activités" et "contributions à la vie". Notons bien, cependant, que le mot "**contribution**" figurait déjà ici. Et son orientation était précisée par les mots "épanouissement" et "interdépendance".

³ W.Belitz inscrivait à vrai dire une note d'espérance dans le titre d'un paragraphe: "Dix points – pour l'avenir du travail, espérons-le" (DpKDA82, §5) et sollicitait, sous ce titre, des "protections de la vie" devenues indispensables face aux lois du travail qui, bien que dépassées, demeuraient menaçantes.

Ce passage se retrouve cité dans la partie éthique du document du Conseil des Églises d'Irlande de 1981, sans autre élément nouveau. On en trouve aussi un écho dans le dossier que l'Église réformée britannique a publié, également en 1981, pour stimuler la réflexion dans ses paroisses:

"La pensée économique chrétienne qui a façonné la fameuse 'éthique protestante du travail' requiert actuellement une réévaluation radicale, et nous espérons assister à la naissance d'une nouvelle philosophie du travail de nos jours. (...)

Il est maintenant nécessaire de développer une nouvelle éthique, **une éthique de la vie**, plus adaptée aux besoins et conditions de notre temps. Elle devra exprimer notre souci chrétien envers la qualité de la vie humaine dans sa totalité. Devrait en découler une conception plus large du travail lui-même, incluant non seulement l'emploi rémunéré, mais aussi le travail domestique et le service rendu à la collectivité. Cela va exiger une relation nouvelle entre travail, prospérité et rémunération, en lien avec un objectif social qui réponde aux besoins de chaque individu. Une telle éthique reflétera en outre l'interdépendance croissante des peuples de ce monde surpeuplé, selon la formule 'une société juste, épanouissante, participative, vivable'. Cette éthique de la vie pourrait être, plutôt qu'une nouvelle éthique, une réinterprétation de l'ancienne. (...)

Un retour à la 'vie simple' n'est pas la réponse cherchée, car sans la technologie moderne il serait encore plus difficile de faire vivre la population du monde: une société nouvelle, pour être vivable, doit être viable économiquement." (GbURS81, Introd. et Papier 1, §II-III)

Dans plusieurs documents d'avant et après 1980, on a l'impression que cette "nouvelle éthique" est présentée comme une pure nouveauté, espérée et désirée comme si jusque là rien encore n'en avait été donné ni connu, comme si le présent et le futur devaient se déterminer entièrement à neuf. Les Réformés britanniques, dans la citation précédente, faisaient preuve d'une ultime prudence à ce sujet: la nouvelle éthique ne sera peut-être, finalement, que "réinterprétation de l'ancienne"! Quelle en sera donc la nouveauté?

Cette demande d'une "éthique de la vie" a correspondu, rappelons-le, à un large courant, dans les publications d'Église dès ce moment-là, comme l'ont montré les arguments synthétisés en 1^e Partie:

- A.6 (0.7) Il faut développer **une nouvelle éthique chrétienne** autour du travail: non pas simplement une "éthique du travail", mais une réconciliation **du travail avec la vie** dans toutes ses dimensions.
(Valeur "alternative") (29 sur 38)

Il s'agissait de situer le travail dans l'ensemble de la vie humaine. Mais de quelle **définition de "la vie"** cette éthique allait-elle s'inspirer? Pour définir "la vie", le mot "qualité" ne semblait pas suffire, en effet, ni le mot "totalité". Ainsi la Commission de l'Église d'Ecosse, au moment de définir cette "éthique de la vie toute entière" qui devrait offrir au travail "un contexte plus confiant, mais aussi plus humble", l'a orientée en pratique sur un ensemble de relations sociales, sur "la collectivité":

"Les composantes d'une éthique chrétienne doivent inclure le partage, l'humanité à l'échelle du monde, une éthique de la vie toute entière offrant leur juste place au travail, à l'activité et aux loisirs, ainsi qu'un statut de la personne reposant non pas sur son pouvoir d'achat mais sur la contribution que chacun peut apporter au bien-être de l'ensemble de la collectivité." (GcSCN83, p.123)

Cette perspective plus large sur le travail – toute activité qui peut contribuer à la vie de la collectivité – s'éclairait à partir d'une approche théologique de la "plénitude de vie", dans **la**

dynamique de la Résurrection, donc par une ouverture proprement chrétienne à des changements dans la fonction sociale et humaine du travail:

"Avec la venue de Jésus – Homme Nouveau remportant la victoire là où l'Homme Ancien avait échoué – nous sommes invités à célébrer l'avènement du Royaume de Dieu. (...) La compréhension chrétienne du travail consiste à le placer dans le contexte de ce que Jésus offre comme une plénitude de vie. (...) Il doit y avoir place en lui pour l'adoration et la célébration en raison du rôle central du Dieu qui donne vie." (GcSCN83, p.125)

On retrouvait cette offre d'une "plénitude" dans des publications de Suisse comme d'Allemagne, avec la dynamique historique d'une "promesse" et du "but":

"Aujourd'hui, une théologie du travail doit partir de la promesse d'une plénitude et d'une intégralité de la vie pour relativiser la dimension économique de l'activité humaine et la rattacher à la source absolue du bien et du sens pour l'être humain." (HiBBF83, p.9)

"Les êtres humains ont besoin de sens et d'espérance, d'assurance et d'amour, de coexistence et d'entraide, ils ont besoin d'alternatives, de liberté d'innover, d'un but où le Dieu et Créateur de cet univers mette un terme à tout ce qui est au service de la mort et rende manifeste ce qu'est la vie en plénitude: ne plus devoir souffrir de la faim de pain, de justice, de communion et de paix. Pour cela, nous avons besoin d'un ordre économique qui soit au service de la vie voulue de Dieu pour cette terre." (DpKDA82 III, §1.2.7, p.8)

Il existe en théologie une seconde manière de parler des "choses essentielles de la vie", celle dont se sont servies deux publications: les "*Principes sociaux*" de l'Église méthodiste d'expression allemande⁴ et les "convictions de base" du Conseil des Églises des Pays-Bas. Ici, la limite mise au travail humain provient de sa dépendance envers **le don de la Création**, de la terre offerte aux humains:

"Bien que les textes bibliques disant quelque chose du travail soient rares, il semble néanmoins correct de concevoir le travail en relation avec la culture, la préservation et le souci de la terre créée par Dieu et confiée à notre garde. La Bible nous rappelle que nous ne pouvons pas réaliser par du travail les choses essentielles de la vie. Le travail doit plutôt être situé dans le contexte de la quête d'une société plus juste et plus vivable. (...)

Aucune organisation sociale ne devrait laisser le travail devenir la norme qui évalue le statut d'un individu, ni la mesure fixant sa valeur à ses propres yeux, bien qu'il puisse jouer un certain rôle à cet égard. Le travail ne devrait en aucun cas être organisé de telle sorte qu'il devienne impossible de donner une signification à la vie d'une personne." (NbRKS81, §I.2 + II.1)

Dans un rapport déjà cité de la Commission écossaise, on lisait que, par le moyen de notre travail, Dieu devrait pouvoir recevoir l'adoration de sa création toute entière:

"Dans la Bible, Dieu est le travailleur par excellence, et il nous appartient de travailler avec lui et sous sa conduite, en prenant soin du Jardin de la Création où il nous a placés, et en lui offrant en retour non seulement notre travail comme adoration, mais aussi l'adoration de toute la création à travers nous. C'est pour cela que nous sommes faits depuis le commencement – mais c'est de cela que nous sommes déçus, par notre révolte et notre péché." (GcSCN83, p.123)

Notre travail est-il donc adoration par sa réussite ou échec irrémédiable? Si l'on en reste purement à notre travail professionnel, c'est probablement l'échec programmé de tout projet d'adoration. Mais nous avons cité au début de ce paragraphe la réponse évangélique qu'a donnée ce même document: "l'histoire ne s'arrête pas là", et le travail humain trouve par le Christ une "plénitude de vie" et donc une signification élargie (ibid., p.125).

⁴ "*Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche*", Christl. Verlagshaus, Stuttgart, mai 1978, 20p. (référence: p.4ss.).

Il existe encore un troisième contexte de vie au sein duquel le travail trouve sa limite théologique: non plus la promesse d'une ultime plénitude, non plus l'antécédence d'une création donnée, mais **l'assurance du salut offert par Grâce**. Il ne manquera pas de contradicteurs ancrés dans la logique de productivité pour dire que la grâce risque de couper les ailes au "principe d'efficience", tout comme le sabbat venait arrêter tout effort un jour sur sept. Le débat sur la valeur de l'effort humain se pose donc à l'intérieur de l'Église et de sa doctrine.

Or le privilège absolu accordé par l'industrie au principe d'efficience a été vigoureusement battu en brèche au début des années 1970 par plusieurs catégories sociales, et de graves doutes ont surgi à propos des mécanismes de l'économie de marché. Cela a amené la Commission sociale de l'Église allemande à s'interroger sur les limites à ne pas dépasser dans ces critiques, d'un point de vue évangélique. Elle a rendu publique sa réflexion dans l'étude intitulée "*Considérations d'éthique sociale sur la question du principe d'efficience et de la société de concurrence*" (en abrégé "*Effizienz et concurrence*", "*Leistung und Wettbewerb*", 1978). Cette étude est restée, comme telle, unique en Europe, alors même que ces deux principes déterminaient bel et bien la vie économique de tous nos pays⁵.

"Ce qui a été souligné jusqu'ici, c'est l'importance de l'efficience et de la concurrence pour l'aménagement du monde, pour l'épanouissement des forces de la personne humaine, ainsi qu'au titre de pratique sociale, donc pour la vie collective. En revanche, efficience et concurrence n'indiquent pas comment la personne humaine trouve son salut. Dans la foi chrétienne, on se découvre reconnu comme personne humaine et accepté – avant toute efficience et indépendamment de toute efficience – par un cadeau de l'amour de Dieu. (...) Le salut des humains s'opère dans un domaine de notre vie qui ne se laisse ni quantifier, ni mesurer, ni évaluer, ni créditer, ni payer: le domaine de l'amour gratuit et immérité, de la grâce. La venue d'un tel salut est décrite par la tradition chrétienne comme une justification. (...) Elle fonde une liberté intérieure de la personne, à partir de laquelle celle-ci se rend efficiente:

- la personne n'a pas besoin de son efficience pour se justifier;
- elle est libérée de la peur de perdre sa valeur humaine si elle échoue dans son effort d'efficience;
- connaissant son salut, elle n'a pas besoin de subordonner son action par priorité à son amour-propre ou à l'estime d'autrui;
- elle peut donc se demander simplement dans chaque situation ce qu'il est juste et matériellement correct de faire (*das Rechte und sachlich Richtige*) pour modeler son environnement, son comportement relationnel et son affirmation d'elle-même." (DcEKS78, §70s.)

On notera que ces mots ne parvenaient à formuler qu'en négatif la force libératrice de l'œuvre du salut, alors même que "les structures hostiles à la vie et les institutions mortes doivent céder devant le pouvoir ressuscitant de l'amour de Dieu" (§64), et cela jusque dans les difficultés professionnelles. La "proximité humaine du Crucifié" va jusque là; mais de quoi sera fait le chemin de la transformation et de la délivrance espérée? Le document ne le disait pas en positif, son principal souci étant de définir la légitimité d'un système économique fondé sur l'efficience et sur la concurrence.

A vrai dire, il n'a été guère plus facile d'exprimer cette "réalité gracieuse" dans le système économique de l'autre moitié de l'Europe d'alors, la société socialiste des pays de

⁵ Voir le sommaire complet de ce document DcEKS78, reproduit dans notre annexe 1 (présentation par pays). Nous examinons ici les aspects anthropologiques et éthiques, réservant à la 4^e Partie l'examen de ce que ce document disait des rapports de forces dans la société.

l'Est, comme en témoigne cet extrait de la brochure d'Allemagne de l'Est commémorant l'œuvre de Luther:

"Ce n'est pas le travail qui est fautif si la vie ne réussit pas; c'est plutôt que le travail ne réussit pas parce que nous n'avons pas trouvé face à la vie l'attitude juste. Luther peut sembler étrangement indifférent à la division sociale du travail dans la mesure où il n'en tire pas un jugement sur l'individu. En revanche, là où le travail décide seul de la valeur de la personne qui le fait, on se met à l'utiliser pour se justifier soi-même et en même temps pour condamner les autres." (AbDDR82, p.46)

Même si elle était au service d'intérêts collectifs et non plus privés, en régime socialiste, la morale de l'efficiencé (*Leistung*) gardait son poids social et son austérité. Comment limiter son champ d'application légitime lorsque l'on croit à la gratuité de la vie donnée à chacun?

Luther, sur ce point comme sur d'autres, distinguait les deux points de vue d'où l'on doit considérer la vie: l'un "devant Dieu", l'autre "devant les hommes". Sa doctrine du "métier-vocation" ne se laissait réduire ni à l'exécution de tâches "devant les hommes", ni à la réponse à l'appel divin: elle comportait précisément une dialectique en son cœur même, une limite qui est son propre critère interne. Et l'Église d'Allemagne de l'Est y a recouru pour dire jusqu'à quel point elle acceptait la division du travail et le principe d'efficiencé dans la vie économique. Elle le faisait d'ailleurs déjà dans des études antérieures à la brochure sur Luther, mais "non destinées à la publication".

L'intention de cette Église était que l'on sache d'une part "libérer le travail d'attentes fausses" – à savoir d'un égoïsme qui se rendrait malade à force de chercher une richesse ou une satisfaction individuelles, même en régime socialiste – et que d'autre part l'on accepte de reconnaître les inévitables contraintes collectives (AbDDR81, p.15) et les limites de l'efficiencé individuelle.

"Le travail, avec ses réalisations économiques, culturelles, intellectuelles et autres, n'est qu'une des expressions de l'être humain (...): l'essence de l'être humain précède l'économie." (AbDDR79, p.23ss.)

Dans les documents sur le travail publiés par la Commission sociale de l'Église de Suède, luthérienne elle aussi, on ne trouvait pas le même examen critique des limites de l'effort humain⁶. Car cette commission avait pris ses distances vis-à-vis du dualisme luthérien et s'était même attachée à réfuter l'interprétation restrictive de la doctrine des "deux gouvernements" de Dieu. L'être humain au travail est à ses yeux avant tout le partenaire du Dieu créateur actif dans toute sa création (par ex. SbKCS77, p.53, 151ss.; SbKCS82, p.7–11).

En revanche, selon la première étude de la Commission sociale de Westphalie, en 1976, les efforts humains tombent expressément "sous le verdict du péché" s'ils entendent remplacer la grâce divine, en créant eux-mêmes plénitude et bonheur:

"La limite mise par la Bible à l'importance de tout travail résulte de sa réponse à la question de savoir d'où vient la vie authentique pour les humains: ils ne justifient pas leur vie eux-mêmes par leurs efforts (*Leistung*), c'est Dieu qui les justifie, et son amour rend tous les humains égaux. La vie qui a valeur pour Dieu – le salut – est grâce et non pas effort, vie donnée et non pas gagnée (Rm 3,24). L'être humain reste livré à une réalité austère et sans grâce tant que la conception économique du travail prédomine et que les chrétiens spiritualisent leur message relatif à la réalité gracieuse." (DcWFS76, p.38)

⁶ Voir cependant la valorisation du repos, opposée au fait d'être "possédé" par son travail (SbKCS82, p.16s.).

Voici aussi l'affirmation d'une claire conviction à ce sujet dans la résolution issue du Synode 1981 de l'Église réformée de France:

"Dieu propose aux hommes un salut gratuit. Contre toute idolâtrie du travail, nous croyons que l'essentiel n'est pas à produire: il est donné. Comme les autres activités humaines, le travail est relativisé, il n'est pas en lui-même une activité salvatrice, il n'y a pas de rédemption par le travail. La vie des hommes trouve son sens ultime dans l'attente de ce Royaume auquel Dieu travaille depuis la création du monde et qui s'est manifesté en Jésus-Christ. La vie consiste à le chercher et à le signifier avec la conviction que tout le reste sera donné par-dessus.

C'est pourquoi notre travail n'est pas vain non plus. (...) Il y a une promesse sur ce que réalisent les hommes." (FsERF81, p.136)

Ici, Dieu est sujet: ce qu'il "propose", ce qui "est donné", Dieu y "travaille" lui-même, et c'est son Royaume, commencé avec la création du monde. Cette perspective prenant l'histoire comme travail de Dieu ne fonde pas précisément la nécessité de travailler, mais plutôt **la limite à tout travail humain** (cf. de même DcRHS80, p.6). S'il y a bien "une promesse sur ce que réalisent les hommes", ce n'est pas notre "rédemption" qui en dépend.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Qu'est-ce qu'une "éthique de la vie"? D'un point de vue théologique, c'est une définition de l'existence humaine à partir de ce qui lui est donné, et non de ce qu'elle produit: le Père lui donne la création, le Fils la grâce du salut, et le Saint-Esprit lui donne la régénération et le Royaume de plénitude. L'être humain ne cherche donc ni à se justifier moralement, ni à se légitimer par ses œuvres. L'ensemble des dimensions de son existence forme le contexte de ses activités professionnelles, et dans ce contexte l'accent est mis sur toute activité favorisant l'interdépendance des personnes, le sens et la cohérence de la vie vécue, en particulier le souci de la collectivité, sociale, domestique et familiale, dans laquelle chacun vit. Comme le dit bien l'étude allemande, ce contexte est "un domaine de notre vie qui ne se laisse ni quantifier, ni mesurer, ni évaluer, ni créditer, ni payer" (DcEKS78, §70).

2. Une des études d'Allemagne de l'Est, comme d'ailleurs d'autres publications que j'ai appelées "défensives", proposait carrément une éthique chrétienne de renonciation à la réussite individuelle (AbDDR79, p.50s.). Devant une situation socio-politique qui paraissait bloquée, les auteurs défendaient l'argument du sacrifice de tous et de chacun au bénéfice de l'ensemble. Mais était-ce la seule réponse possible à pareille situation, la seule preuve qu'on ait "trouvé face à la vie l'attitude juste" (AbDDR82, p.46, cité plus haut)?

3. On rappelle volontiers que Jésus a repoussé le Tentateur en faisant référence à ces mots de l'Ancien Testament: "*L'homme ne vivra pas du pain seulement*", et "*Adore le Seigneur ton Dieu et sers-le, lui seul*" (cf. par exemple AbDDR82, p.48). Mais cette double parole n'a plus seulement servi à orienter le travail en corrigeant sa motivation (comme dans l'ancienne éthique du travail-vocation), mais est venue le limiter en inspirant désormais une définition différente de sa place dans l'existence. La grâce de Dieu, son offre gratuite de plénitude et de vie, a fondé une nouvelle éthique de l'activité humaine, limitant le rôle du travail professionnel. Les auteurs des documents allant dans ce sens ont repris ici les ressources

théologiques bibliques et traditionnelles pour les appliquer à la nouvelle situation.

4. "D'abord vivre, ensuite travailler", pour être davantage qu'un slogan, a besoin d'un développement éthique. Une simple description de ce "vivre", reposant seulement sur la grâce, la plénitude et l'espérance, n'indique pas encore assez comment se tissent entre les personnes des réseaux de communication et d'échange, et donc une vie de travail. Il importerait de poser, à partir de là, comment se déploient par exemple les services et le commerce, l'emploi salarié, le bénévolat, etc.

Le repos comme accueil de la vie

Immédiatement après avoir dit que Dieu met sa Création à la disposition de l'être humain, la résolution du Synode réformé français a tenu à souligner la nécessité du **repos** comme limite au travail. Comme le rapport préparatoire de ce Synode l'avait écrit, l'activisme incessant n'est pas seulement de l'orgueil, mais de la frénésie, négation de notre finitude et de notre besoin de repos:

"A l'image du Dieu créateur, dont le travail s'achève et se célèbre dans le repos, l'être humain qui travaille a besoin de repos. Le repos n'est pas une cessation du travail, mais une libération de ses contraintes." (FsERF81, p.111)

L'offre de Dieu qui précède le travail humain introduit donc en fait trois limites à une éthique de l'effort et du travail, si l'on résume les données bibliques:

- le don de la création, comme cadre de vie,
- le repos sabbatique, comme accueil et louange à la vie,
- et la plénitude messianique, comme libre plaisir de jouir de la vie.

Ces limites doivent mettre un frein à la "religion du travail", puisqu'il s'agit à chaque fois d'une grâce à recevoir sans effort. Ne pas les reconnaître, c'est s'adonner à **une idolâtrie du travail**. Cette triple lecture de la Bible a amené les organismes d'Église à défendre fermement l'argument suivant:

A.8 (0.10) Chacun doit consacrer moins de temps de son existence à ses activités professionnelles, pour **restituer son sens au sabbat, au repos**.
(Vœu "alternatif") (26 sur 38, 2 avis opposés)

Cet argument a été largement soutenu (également déjà dans le document genevois de 1965, HbGEI65, p.11s.), mais certains organismes ne l'ont curieusement pas repris, alors même qu'ils développaient par ailleurs une riche argumentation (par exemple ceux de Bavière, de Hesse-et-Nassau, d'Angleterre, d'Ecosse). Voici comment il a été défendu en Irlande:

"Le septième jour ne fait plus partie des jours de travail comme un jour de repos nécessaire au travail. Il a son but propre, qui va au-delà de ce que peut réaliser le travail. Dans Genèse 2,2s., le jour du repos de Dieu vise l'institution de la louange (*worship*); le rythme des jours ouvrables et fériés pointe au-delà de lui-même et vise la totalité de la vie humaine, dont la finalité n'est pas la prestation de travail, mais une réalité au-delà de cela, indiquée par le 'repos' de Dieu. (...) Dans la foi chrétienne, le sabbat est désormais le premier jour de la semaine, non le dernier: jour de louange et de communion avec le Seigneur ressuscité." (GbIRC81, p.9)

Manifestement, on avançait avec prudence pour introduire un "but propre" du jour de repos. On pourrait croire que certaines Églises avaient de la peine à équilibrer leur parole sur le travail par une vraie parole sur le plaisir de jouir de la vie dans le calme et le repos. Peut-

être craignaient-elles de retomber dans l'ancienne dévalorisation du travail (c'est sa dignité qu'elles voulaient faire reconnaître!) et de renforcer la méfiance fréquente envers le message chrétien, tenu pour "anti-économique". Mais peut-être craignait-on aussi de souscrire trop vite au désir humain de repos et de plaisir... plutôt que d'inviter à la louange et au culte! Or le sabbat des Juifs est bien une interruption du travail pour le non-travail, comme l'indiquait par exemple la brochure de la Diaconie néerlandaise:

"Le temps de notre vie en est marqué, étalonné, circonscrit. Cela veut dire que les grandes décisions sur notre vie sont déjà prises, que nous n'avons pas besoin de nous conquérir une place au soleil, puisque la place est donnée: c'est vivre face à Dieu. Nous n'avons pas besoin de nous justifier par notre travail. (...)

C'est pour cela que le repos précède toutes nos activités: le premier jour de l'existence humaine est celui du repos de Dieu, du sabbat. L'être humain reçoit une place dans le cœur de Dieu. (...)

En conséquence, quelqu'un qui vit sans activité productive reste carrément nécessaire: son service **continue**, et il consiste à travailler à l'intégralité de la création de Dieu, à son ultime sabbat." (NbDIA76, p.12)

Le repos comme justification gratuite de celui qui n'œuvre pas, cette interprétation du thème a pris de l'importance dès l'extension du nombre de personnes sans emploi, en 1976. On a pu la lire cette année-là dans le rapport du Ministère social de Westphalie (DcWFS76, p.35), puis en 1979 à la conférence œcuménique mondiale de Boston (AiWCC79, p.34).

Il ne suffisait toutefois pas de poser en principe l'importance du repos pour savoir comment en tirer, dans des cas concrets, des normes applicables qui soient cohérentes avec cette exigence. La question s'est posée à la Commission sociale de l'Église d'Allemagne lorsqu'elle a dû formuler une **évaluation éthique du travail de nuit et du travail en équipes**. Sur les motivations profondes du repos, voici ce qu'elle a écrit:

"L'acceptation de sa responsabilité devant Dieu exclut aussi bien une existence de mollesse et de précautions qu'une tolérance envers une répartition injuste des charges au sein de la société (inévitables seulement en apparence). La responsabilité de l'existence devant Dieu inclut la gestion du temps: il doit servir au travail et au repos d'une manière telle que les chances de vie offertes par Dieu à la personne humaine puissent être réalisées. En ce sens, l'institution du sabbat ne concerne pas seulement le temps sans travail, mais aussi le travail lui-même: il reçoit une limite qui le relativise." (DcEKS80, §III)

Mais, avant même ces considérations éthiques, le document avait déjà posé la thèse selon laquelle le travail de nuit, aussi risqué soit-il, ne saurait être aboli, parce qu'il répond à des nécessités techniques, économiques et sociales (nuancées cependant par la suite). L'examen critique de ces nécessités n'a manifestement pas été conduit en fonction des critères théologiques et éthiques, et il n'a pas même cherché à traiter des difficultés de "gestion du temps" pour les ouvriers contraints au travail de nuit. A quoi devaient donc servir les considérations éthiques finales tendant à mettre le travail au "service de l'homme"? Et pourquoi exprimer encore en conclusion – prudemment et indirectement! – un certain désir de voir abolies les équipes de nuit, aussi souvent que possible? Une telle conclusion suppose que l'éthique puisse parfois s'appliquer uniquement à titre hypothétique et à moyen terme, avec une série de transitions, et de préférence en compensant les profits perdus...

Une rigueur bien plus grande a été mise par les organismes d'Église à la défense du **repos du dimanche**. Sa justification dans notre société tient, selon les thèses communes des protestants et catholiques allemands, à une volonté de dépasser "production et rentabilité":

"Du dimanche, l'être humain et la société en ont besoin pour découvrir que la production et la rentabilité ne constituent pas le sens de la vie. L'économie doit servir l'être humain et

l'épanouissement de sa vie entière, elle n'a pas le droit de soumettre l'humain aux exigences économiques." (DiEKB85b, §2)

Mais ces thèses ne voulaient évidemment pas dire que l'existence d'un dimanche férié suffirait par elle-même à remplir cet objectif et à donner sens au mot "vie".

PERSPECTIVES CRITIQUES

1. Dans l'appel au repos sabbatique, on distingue mal entre ce qui est **ordre** et **offre**, entre ce qui est **exigence** (règle à suivre, temps à gérer) et ce qui est **grâce** (chance offerte de se reposer et de dire merci). Le repos est-il un besoin insatisfait, imposant l'obligation de s'arrêter, ou est-il un soulagement offert, révélateur d'une nécessité cachée? Il serait plus exact d'éviter une interprétation du repos par le "besoin", puisque le sabbat est plutôt une initiative, une grâce venant du Dieu biblique, offerte à la finitude humaine.

2. Ce repos sabbatique s'explique-t-il par **le repos** de Dieu – comme on l'a lu plus haut – ou par **le travail** de Dieu, comme on le lit dans le rapport de l'Église de Rhénanie? "L'homme peut se reposer puisque Dieu agit" (DcRHS80, p.6s.). Curieusement, cette justification théologique du sabbat est l'inverse de l'autre, mais son effet social sera le même.

3. On peut s'étonner que l'argument de la triple limitation du travail par la grâce soit demeuré absent de plusieurs documents, à commencer par celui du Conseil Oecuménique de 1950. En revanche, l'éthique du théologien Karl Barth, publiée à la même époque, reflétait fort bien ces trois limites (KD III/4, 1951). L'éthique du travail y venait en effet en dernière position:

- Juste auparavant, il y avait l'éthique du respect de la vie (§55).
- Elle était précédée de celle du plaisir (§54).
- Et le tout était commandé par une section liminaire sur le jour de repos (§53/1), comme introduction à cette éthique de la liberté.

Comment valoriser le non-travail?

L'éthique de la vie doit traiter finalement de notre emploi du temps, s'il s'agit de travailler moins afin de vivre davantage. Mais avons-nous bien tous le loisir de faire autre chose que de travailler et manger? Et si on a ce **loisir**, le travail cédera-t-il véritablement le terrain à la liberté, à l'adoration et au plaisir de vivre? Si nous reprenons l'argument A.8 cité plus haut, sa première moitié proposait à chacun de consacrer moins de temps à son activité professionnelle, mais il reste à dire de quoi sera faite l'autre partie de son temps, ce temps de "non-travail".

- A.9 Le temps consacré à des **activités domestiques ou sociales** est un temps d'authentique travail et doit être valorisé comme tel, ce qui permettrait de mieux réunir travail et vie.
(Vœu "alternatif") (24 sur 38)

Certains ont mis en exergue le temps à consacrer à des recyclages et des formations professionnelles complémentaires (argument "économique" E.13, 16 organismes sur 38), soit pour éviter le chômage, soit pour valoriser positivement un temps de chômage.

Dans divers pays, des publications d'Église ont invité à une diminution volontaire du temps de travail comme partie intégrante de l'appel à un nouveau style de vie, plus communautaire et socialement utile. Ainsi par exemple la brochure de la Diaconie suédoise:

"Un nouveau style de vie: il pourrait se caractériser par la simplicité matérielle, une vie communautaire plus généreuse, un épanouissement culturel plus riche et un équilibre entre loisirs et travail." (SbDIA83, p.94)

Même suggestion en Suisse, de manière implicite, dans la brochure du Centre social protestant vaudois:

"Que des éléments de la dynamique évangélique comme la non-accumulation de biens, le dépouillement de notre style de vie, soient remis à l'honneur." (HbVDS84, p.32)

Mais l'appel à un "autre style de vie" s'identifie-t-il nécessairement à un retour à une vie plus simple, à un moindre degré de consommation et donc à une réduction volontaire de notre temps de travail lucratif? On peut se poser la question.

...A moins qu'il s'agisse de répondre au vœu du "Groupe d'employeurs protestants allemands" qui défendait sa conception de la tâche de l'Église:

"Créer un climat où les divers groupes de population soient consciemment disposés à faire des sacrifices au bénéfice de leur prochain au chômage, voire même à renoncer – temporairement peut-être – à des droits acquis." (DbAEU84, §VIII)

On retrouve un argument connu, mais minoritaire:

- D.5 Tous doivent prendre **leur part de sacrifices** pour un nouvel équilibre social: ceux qui ont du travail devraient en faire moins, pour que les chômeurs en aient. La "simplicité" chrétienne nous pousse à faire "un pas en arrière". (Vœu "défensive") (9 sur 38)

Mais pourquoi donc Jésus avait-il fait quitter leur travail à ses disciples, après avoir déjà quitté le sien? La rupture avec la vie productive, dans son cas, n'avait certainement pas pour but d'effectuer un sacrifice ni des économies. Au contraire:

"Jésus lui-même dépose ses outils de charpentier, détache ses disciples de leur activité économique et ajoute: 'Ne travaillez pas pour la nourriture qui périt' (Jn 6,27).

Cela ne veut pas dire qu'il ne respecte pas le travailleur. Au contraire! (...) Il dit lui-même qu'il est venu pour servir. Concrètement: pour se charger du destin de ceux qui sont courbés sous le poids de l'existence, pour restaurer leur vie, la 'sauver', remettre des gens debout, les faire ressusciter à une vie nouvelle, leur donner la perspective d'une vie en paix. Il recrée. Le travail a donc dans la Bible un sens beaucoup plus large que l'activité productrice: il inclut tout acte rendant la terre vivable et habitable." (NbDIA76, p.11)

C'est à Jésus qu'est attribué ici l'acte éthique essentiel: "il recrée". Proclamation au présent actuel? Ou simple compte-rendu (au présent historique) de ce que les récits rapportent de Jésus? La formulation n'était pas claire à cet égard. Formulation plus claire, en revanche, là où l'on parlait de Jésus en termes de **libération** reçue, par exemple avec ce rappel de la Diaconie suédoise:

"Il cherche à nous libérer de trop nous inquiéter de notre propre subsistance." (SbDIA83, p.46)

Plusieurs publications ont laissé entendre que les changements en cours requerraient avant tout une meilleure **maîtrise du temps de non-travail, de loisir... ou de chômage!**⁷ Quand bien même elles négligeaient de la sorte la profondeur de la crise de l'emploi et des

⁷ Par exemple: GbMET81a, §V.8.1 (repris in GbMLU82, §III, p.12); FbALS83, p.99s.

changements économiques en cours, elles mettaient en évidence l'importance d'une limite au travail lucratif, d'une part en renforçant le sens du repos et du "sabbat", mais surtout en valorisant tout ce que l'être humain effectue comme activités autres que professionnelles. Il s'agissait pour elles de développer une occupation significative du temps libre, des "loisirs"⁸.

La motion du Synode Général de l'Église anglicane de 1978 s'est contentée, face au chômage, d'appeler déjà à "un usage créatif du temps libre" (GsCEG78), et celle de 1983 de demander un changement des "attitudes et pratiques" en matière de travail en vue de "minimiser les conséquences du chômage" (GsCEG83). Des propositions ont été faites pour rétablir certains équilibres menacés, mais sans remettre en question l'inégalité devant le travail qui se manifestait dans l'extension du chômage. La réflexion éthique restait à faire, en 1985, puisque le document-questionnaire lancé dans l'Église anglicane par sa Commission sociale semblait encore partir des mêmes prémisses (GbCES85, p.11ss.). Ce thème des loisirs a gardé par la suite une place, quoique plus restreinte, dans la constitution d'une "éthique de la vie"⁹.

Pourtant, en 1982, deux théologiens britanniques liés au Ministère industriel de leur Église avaient publié de nouveaux travaux sur la théologie du travail: Roger Clarke en Ecosse et Paul Ballard au Pays de Galles, chacun dans une région marquée par un chômage massif. Soucieux d'une **égalité de tous devant le travail** (tant rémunéré que bénévole ou domestique), ils développaient une théologie englobant ces multiples perspectives, sans privilégier le "temps libre". P. Ballard écrivait par exemple, dans une ultime perspective eschatologique, portant sur la vie globale et donc aussi sur le travail:

"Selon le sens que nous avons donné au travail, celui-ci inclut toutes les relations positives de service, de responsabilité, de réciprocité, contenues dans le terme de *shalom*. Ce terme offre en réalité une critique de l'opposition moderne entre travail et loisir. Le *shalom* n'est pas la liberté face au travail, mais l'interpénétration harmonieuse de la responsabilité et du plaisir, grâce à laquelle le travail, aussi dur et répétitif soit-il, n'est pas une charge, mais une nécessité épanouissante. (...) La foi chrétienne affirme comment Dieu s'identifie lui-même avec les pauvres et les défavorisés. L'Évangile est véritablement pour les pauvres. Dans notre société, les chômeurs font véritablement partie des déshérités (...). Il est très important d'apprendre à admettre que le 'travail' au sens d'emploi ne définit pas nécessairement le statut social d'une personne. Mais c'est bien autre chose que de passer d'une 'éthique du travail', protestante ou non, à une 'éthique du loisir'. Ce qu'il faut, c'est redécouvrir comment des besoins, personnels et sociaux, des attentes, un statut, peuvent être remodelés dans des circonstances économiques nouvelles. Et pour cela, il faut une sorte de vision ou de perspective sur ce qui en découle, incluant pour les chrétiens une conscience d'être des créatures de Dieu connaissant la réalité du péché et la rédemption." (P.Ballard, 1982, pp.56 et 60)

Le responsable anglican des questions industrielles avait lui aussi déjà ouvert la problématique de "l'avenir du travail" dans un rapport de 1982 (GpCEI82), en citant notamment les travaux d'Alvin Toffler (*The Third Wave*, 1980) et de deux syndicalistes, Clive Jenkins et Barrie Sherman (*The Collapse of Work*, 1979, et *The Leisure Shock*, 1981), qui réduisaient la division entre existence professionnelle et loisirs.

⁸ DsWFL75, §II; DcEKS78, §128-132; de même en Grande-Bretagne, la motion du Synode général de 1978 citée plus haut (GsCEG78) et plusieurs publications de cette période. – Un cas particulier: un document méthodiste britannique, issu d'une conférence tenue en 1984, a même envisagé un "ministère pour le temps de loisir" (Methodist Home Mission Division, "*Ministry to People at Leisure*", mai 1985, 45p.).

⁹ Cf. par ex. le chap.5 de l'étude de David Welbourn (GpNWI84), ainsi que sa contribution au recueil collectif "*The End of Work?*", 1980, p.31–50.

La série de brochures du Ministère industriel de Cleveland a exposé plus expressément cette "vision d'une moindre quantité de travail rémunéré pour chacun de nous à l'avenir", avec tous les changements qui allaient en découler, tant financiers que sociaux, y compris la redistribution des emplois (notamment la brochure "*Travailler? Vous voulez rire!*", GiTIM84, p.12ss.). La réflexion s'achevait sur cette conclusion qui liait explicitement son affirmation "performative" à Jésus-Christ, chemin, vérité et vie:

"Aussi douloureux que soient les problèmes dans notre jugement actuel, nous SOMMES CAPABLES de nous adapter positivement à de nouvelles modalités du travail (...). Les Églises doivent mettre en évidence les groupes les plus exposés aux risques et demander (formule à implications politiques intenses) que nous nous mettions tous à prendre notre part de leurs fardeaux. La vision d'une quantité nettement moindre de travail pour chacun de nous à l'avenir (et de davantage de loisirs aussi) PEUT REELLEMENT être riche d'espoir et d'intérêt." (GiTIM84, "*Work?...*", §6, p.15)

En Allemagne de même, la réflexion théologique sur le travail a pris un virage au début des années 1980, marqué notamment par les publications de J. Moltmann ("*Recht auf Arbeit, Sinn der Arbeit*", 1979), de Gremmels/Segbers ("*Am Ort der Arbeit*", 1981), de W. Belitz (DpKDA82 I), de Kl. Fütterer (DpKDA82 II). On a débattu la question également au *Kirchentag*, ce grand Rassemblement de l'Église allemande, sous le titre: "**Combien de travail? Quel travail?**"¹⁰. Des groupes de discussion y ont examiné les modèles de réduction du temps de travail, de création d'emplois et de politique régionale, ainsi que la division internationale du travail, le vécu des chômeurs et la révision de l'éthique protestante du travail.

En Italie, la revue de la Jeunesse protestante "*Gioventù Evangelica*" a publié une série de diverses contributions sur le travail. Leurs auteurs ne partageaient pas cette euphorie devant l'extension du temps libre. Pour eux, il s'agissait plutôt de **recupérer un sens pour le travail**, distinct de ce que l'on peut chercher et trouver dans le "temps libre". Un texte prenait position face aux tendances quelque peu irritantes ou inquiétantes que l'on se mettait à percevoir:

"Aujourd'hui, après une période où le temps de travail – ou de militance – a paru avoir tué bien des exigences 'vitales' et existentielles, plusieurs groupes et notamment des jeunes tendent à adhérer pleinement à la suggestion capitaliste et à abandonner le temps de travail à ceux qui y commandent, pour 'se réaliser' dans 'le temps de vivre'. Mais (...) on ne peut pas rendre créatif le temps libre sans changer le temps de travail, c'est-à-dire sans toucher à ce que l'on produit et à la façon de produire." (IpGEV80, n° 61, p.5)

Déclaration formelle: "on ne peut", qui sous-entendait une autre déclaration, non explicitée, à savoir qu'il serait possible de devenir "créatifs" dans notre travail professionnel. La créativité de notre temps libre – défini souvent de façon un peu simpliste comme "règne de la liberté" – dépendrait en réalité de la créativité qu'il nous serait possible d'exercer durant notre temps de travail.

"**Pour le travail, mais contre son idéologie**", disait le troisième numéro de la série, se référant à l'étude d'un syndicaliste "*Le travail comme idéologie*" (Accornero, 1980):

"Voilà un livre qu'il vaut la peine de lire également dans les milieux protestants, autant parmi la génération soucieuse de 'l'éthique protestante du travail' et de son éventuelle réactualisation pour aujourd'hui que parmi les plus jeunes qui ont bien du mal à se reconnaître ou à 'se réaliser' dans cette éthique. (...) En parlant **éthique du travail**, on est tenté de parler beaucoup d'éthique

¹⁰ "*Wieviel Arbeit brauchen wir? Welche Arbeit brauchen wir ?*", titre des recueils collectifs de documents à l'intention du *Kirchentag* de 1985, DpKTG85, in "*EPD-Dokumentation*" 1984/53 et 1985/31. – Sous un même titre, il s'était tenu à Kassel en 1983 une conférence du Ministère social de Kurhessen-Waldeck, dont les exposés constituent le N°2 des "*Materialhefte des Sozialpfarramts*". Voir aussi déjà ci-dessus § 1, p.181s.

– pour la proposer ou la refuser – et fort peu de travail. (...) C'est avant tout l'idée du travail héritée du passé qui est actuellement en crise: à quoi sert-il donc, demande Accornero, de viser à une approche idéologique de la catégorie et du problème du travail, comme semblent souvent le faire les syndicats et les partis de gauche?" (IpGEV81 n° 68, pp.8,10)

L'auteur ne plaide cependant pas pour la recherche d'alternatives extérieures au travail salarié, mais pour **la soumission de ce travail à des fins** qui puissent lui donner sens. Car en lui-même, le travail n'est qu'un moyen, sans vertus rédemptrices ni noblesse intrinsèque.

Un autre article du même numéro posait toutefois la question: un **travail non salarié** est-il possible? Mais la réponse était cherchée dans la transformation des structures économiques elles-mêmes, le problème essentiel étant ici le salariat comme tel.

"Éthique protestante du travail et transformations dans le travail et chez les travailleurs: le besoin s'est un peu fait sentir de rediscuter tout cela. (...)

Mais je crois qu'il faut reconnaître avec lucidité **qu'il ne s'agit pas du passage 'du règne de la nécessité à celui de la liberté'**. Il existe une nécessité capitaliste, impérialiste, d'exploitation, que nous combattons; mais il existe par ailleurs aussi une nécessité **du** travail et **au** travail. La lutte entre liberté et nécessité est un conflit permanent dans l'individu et dans la société. Quelqu'un disait que la lutte de classe, ou la lutte entre l'ancien et le nouveau, continue toujours, même si ses frontières changent.

Aussi s'agit-il peut-être, même aujourd'hui, de vivre **la nécessité** non pas sur le mode du refus ou de l'acceptation, mais comme l'unique route concrète du changement, et de vivre demain **la liberté** non pas comme une libération, mais comme une responsabilité et une solidarité collective." (IpGEV80, N°72, p.13+16)

Dans la ligne d'une telle "réconciliation" à l'intérieur même du travail, la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société a proposé, dans son étude de 1985, que l'*homo ludens*, "l'homme joueur", porteur de valeurs éthiques positives, vienne désormais compléter l'*homo faber* et l'*homo economicus*, "l'homme artisan" et "l'homme économique", afin de retrouver **l'intégralité** de l'être humain aliéné comme travailleur:

"On devrait redonner de la place à l'*homo ludens* en cherchant à rétablir la valeur de la créativité, de l'imagination et de la gratuité des activités de l'homme." (EiECS85, §3.3)

Les verbes "rétablir" et "redonner" supposent que l'homme ait autrefois mieux su être créatif et humain, ce dont on peut douter. Est-ce vraiment en retournant à une situation d'autrefois que l'on répondra à la quête de l'humain?

Où va-t-on chercher et trouver cette "humanité", cette "intégralité"? Dans un passé perdu, dans un idéal souhaité, dans un présent à continuer, dans un futur hypothétique... ou dans une identité promise et anticipée?

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. L'argument invitant à consacrer moins de temps au travail professionnel doit être approfondi et développé de manière plus conséquente. Car il ne fait à lui seul ni une vraie "vie" ni une stratégie contre le chômage. Il se contente d'exprimer un vœu éthique, une hypothèse à "l'optatif"; et la réalité fait **obstacle**, comme toujours, à l'accomplissement d'un tel vœu éthique. Dans le cas présent, cette réalité n'est pas seulement la loi extérieure de la rentabilité, mais même la tradition sociale intériorisée par l'individu. Comment l'individu peut-il décider d'un nouveau rythme de travail? Quelles **structures sociales** qui le concernent seront touchées par ce choix? Conservera-t-il son emploi s'il évoque devant son employeur

l'hypothèse d'un tel choix? Sera-t-il véritablement en mesure de devenir par simple choix un *homo ludens*, valorisant la créativité et le jeu comme lieux d'une existence plus libre?

2. En défendant une éthique des loisirs et des autres activités non lucratives, on est tenté de reconnaître et d'admettre dès le départ que certains travaillent et d'autres non, sans analyser mieux cette inégalité. On laisse croire que l'individu serait libre de changer et n'aurait qu'à s'en prendre à lui-même s'il ne retrouvait pas l'équilibre de la vie... Le stress d'un emploi trop dur, d'un licenciement ou d'un temps de chômage influe sur la capacité d'initiative des personnes et peut réduire leur aptitude à développer d'autres dimensions de l'existence.

3. Que restera-t-il de positif au "non-travail" si on veut restituer au travail lui-même – par excès d'optimisme peut-être – "toutes les relations positives de service, de responsabilité, de réciprocité" (Ballard, loc.cit.)? Puisque le travail au sens professionnel se limite à un espace et à un temps déterminés de l'existence, il faut admettre que les "relations positives", le *shalom* et la plénitude de la vie, débordent précisément ce temps et cet espace et donnent sens et valeur au "non-travail". Ce dernier sera autant fait de simplicité que d'exubérance, de culture que de convivialité, de loisirs et de jeu que de formation personnelle et professionnelle, sans oublier cette "solidarité collective" dont parlait notre auteur italien et toutes ces activités nécessaires mais non salariées, sujet du prochain paragraphe. Il en résultera aussi un contre-modèle face à l'emploi aliéné, sujet des paragraphes suivants.

§ 4.

Valoriser les activités non lucratives

Rejoindre "la vie", est-ce vraiment quitter le travail et ses crispations, ses rythmes, ses nécessités? Est-il possible d'entrer ainsi dans un "règne de la liberté" fait de libres activités domestiques et sociales où l'individu se rendrait "directement utile" et où son activité paraîtrait "immédiatement sensée" après avoir été librement choisie? On a parfois donné de ces autres activités une image peu réaliste.

La réconciliation du travail et de la vie doit assurément passer par une valorisation des activités non lucratives, qu'elles soient productives ou sociales, domestiques ou communautaires. Mais ce n'est pas une raison pour les idéaliser: elles peuvent être aussi pesantes et insatisfaisantes que tout emploi rémunéré, et l'absence de cadre formel n'est pas forcément synonyme de légèreté.

Le réalisme éthique incite à parvenir à un nouvel équilibre entre les diverses dimensions de l'existence humaine, comme entre les divers besoins que nos activités peuvent chercher à satisfaire à travers une variété d'engagements. L'économie informelle n'est qu'un des secteurs d'activité qui mérite une nouvelle approche éthique. Il faut ajouter aussi le bénévolat (dont l'évaluation pose problème, cf. Bovay et al., 1994), l'action politique, l'animation sociale, etc. – et, plus important encore, le secteur des activités domestiques, traditionnellement accomplies par les femmes.

Économie informelle et activités bénévoles

L'argument a été défendu par un certain nombre d'organismes d'Église:

- A.12 **Des activités** qui donneraient son vrai sens au travail comme contribution à la vie sociale, il y en aurait beaucoup à entreprendre si l'on regardait aux besoins non satisfaits de la société plutôt qu'aux tendances de l'économie.
(Valeur "alternative") (22 sur 38)
- E.11 (0.4) La société connaît des besoins qualitatifs pour lesquels il faudrait **investir des forces** et d'abord de l'argent (privé ou public): là, le travail ne manquerait pas, si l'on voulait y investir pour permettre à des chômeurs d'en vivre.
(Vœu "économique") (27 sur 38)

Cette approche de l'activité humaine, outre qu'elle est étrangère aux perspectives de type conservateur ou "défensif", est restée étrangement absente de l'ensemble des publications françaises du tournant des années 1980, à une exception près: un numéro de la revue "*Foi et Vie*". C'est un groupe d'étude réuni autour de Jacques Ellul qui proposait, à la veille du Synode de l'Église réformée de France de 1981, un "retournement radical", à vrai dire étayé par une théologie du travail très classique:

"Il faut procéder à un retournement radical (envisagé par un tout petit nombre de théoriciens et dans quelques communautés) avec une utilisation maximale de la productivité technique... et une reconversion du travail vers une activité de qualité, très faiblement productrice. (...) Les secteurs nouveaux seraient ici l'agriculture et l'artisanat." (J. Ellul et al., FbFEV80)

Plusieurs documents britanniques ont insisté sur la valorisation de "l'économie informelle" comme lieu de "travail sensé" (quoique moins rémunérateur)¹. De même, en Allemagne, le rapport de la Commission sociale de l'Église de Westphalie, ainsi que d'autres textes d'auteurs individuels ou collectifs du Ministère social, ont donné des **exemples de travaux "alternatifs"**². On en trouvait également dans le chapitre éthique de l'étude de la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société (EiECS85, §4.5). La brochure anglicane sur "*Croissance, justice et travail*" (GbCEI85) s'est même quasiment limitée à encourager "l'économie informelle".

Les exemples cités dans ces divers documents concernaient un large éventail de secteurs, allant bien au-delà de l'économie informelle:

- l'amélioration de l'habitat et de l'environnement;
- le jardinage et la protection de la nature;
- l'artisanat, le bricolage de réparation ou de récupération;
- l'animation sociale;
- le service aux handicapés et aux toxicomanes;
- l'aide au voisinage, aux personnes âgées et aux jeunes;
- le soutien scolaire;
- la prévention médicale;
- l'action politique d'autodéfense ou de sensibilisation (dite "travail pour le Royaume de Dieu").

Les auteurs voyaient dans ces activités autogérées à échelle humaine "de nouvelles formes de travail proches de la création, confraternelles et intégrales" (DcWFS82, §5.2, et DbKDA82, §6.3), formule reprise de W. Belitz, qui les considérait en outre "théologiquement dans la ligne du Royaume de Dieu" (DpKDA82 I, p.35; déjà in Gremmels/Segbers, 1979, pp.205, 210). Comme cet auteur était à la fois au service de l'Église de Westphalie et membre du Ministère industriel de l'Église d'Allemagne, on retrouvait ses thèses simultanément dans les publications de ces deux institutions³:

"Plutôt que de se résigner ou de se marginaliser, on doit saisir la chance de pouvoir refaire du travail et de la vie une totalité sensée, puisque l'évolution technologique permet de soulager l'individu des conditions largement aliénées du travail lucratif.

Il ne s'agit pas maintenant de voir là des 'tâches nouvelles de gestion des loisirs', mais des chances d'exercer, grâce au temps devenu disponible, de nouvelles formes d'activités collectives qui offriront ce que le travail industriel offre de moins en moins: le lien à une communauté, l'action commune et l'expérience de la réussite." (DcWFS82, §4)

Cette idée d'un "**autre style de vie**" dominait l'éthique de ces auteurs, jusque dans leur approche des structures économiques elles-mêmes, à la suite du développement de la conscience écologique au début des années 1970 (cf. déjà DpEKS78 et DcHNC76, cité ci-dessus).

¹ GbCEI85, chap.4 et 5.4s. (les "4 R": *réparer, rénover, réutiliser, recycler*); GbTIM84, passim; GbCEU85, §9.104–111 (à titre subsidiaire seulement).

² DcWFS82, §7.4; de W. Belitz DpKDA82 I, p.35, et DpWFS85, p.67; de Kl. Fütterer DpKDA82 II, p.67ss.; de même le rapport officiel DbKDA82 et déjà le premier document cité ci-dessus DcHNC76.

³ Voir au § 1 ci-dessus la critique d'Ulrike Schmidt à son sujet, ainsi que d'autres références et citations.

Ces thèses se rapprochent des recherches néerlandaises qui allaient en direction d'une nouvelle éthique du travail et voyaient dans celui-ci "**tout effort, toute peine ou joie de réaliser quelque chose**", en l'interprétant comme une expérience théologique, celle "de l'Esprit créateur de Dieu, de la puissance salvatrice du Christ et de l'attente du Royaume", envers et contre toutes les formes d'aliénation de la vie active (NbRKS80, pp.2 et 7s.; cf. ci-dessous la reprise de ces thèmes dans l'étude européenne EiECS85). En vertu des critères posés, c'est directement le style de vie dominant que l'on jugeait devoir soumettre à la critique et à une "réorientation": le critère de "satisfaction des besoins" ne saurait en effet inciter simplement à rechercher des alternatives marginales.

On rencontrait donc aux Pays-Bas une valorisation des activités extra-professionnelles, autonomes ou communautaires, de loisirs, d'entraide ou de bénévolat, dont un large éventail paraissait pouvoir offrir des occupations possibles et significatives, "du travail" au sens large (par ex. NbRKS80, p.19; NbRKS81, §§II.6 et IV.5). Aux yeux des rédacteurs travaillant pour le Conseil des Églises, une existence active sensée devait inclure une part de bénévolat, qui paraissait seul capable de permettre la communication. Pour justifier cela, ils se référaient à des réflexions déjà plus anciennes sur la triple signification du travail: production, communication, réflexion (travail dans le domaine matériel, dans le domaine relationnel, dans le domaine spirituel). Ces distinctions dans la notion même de travail avaient été proposées par un scientifique néerlandais engagé dans son Église, C.J. Dippel⁴ (cité in NsNHK80, p.43; NbHKH83, p.5; EiECS85, §4.3–5, et même AbDDR80, p.22!). Le comble est de devoir constater que même les chômeurs n'ont souvent pas le moyen – pas le droit! – de consacrer du temps à une activité utile et sensée au moment où ils perçoivent l'indemnité à laquelle ils ont droit. La brochure du Conseil des Églises des Pays-Bas proposait donc de reconnaître aux chômeurs la possibilité de se rendre utiles, tant qu'on n'aurait pas réussi à répartir le travail de manière à ce qu'ils n'en soient pas privés (NbRKS85a, p.20s.,24).

Mais à propos de bénévolat, le Synode de l'une des Églises réformées a su fort bien dire que "même l'activité bénévole la plus significative n'offre aucun revenu et laisse les gens concernés dans l'impuissance et la dépendance sociales" (NsGKN85, §II, p.19; cf. déjà NbGKI84, p.18s.). Il importe effectivement de veiller à ne pas faire de ceux qui ont perdu leur emploi les cobayes d'une nouvelle répartition des activités dans le temps de nos vies, aussi légitime qu'un tel changement puisse être en principe. C'est ce qu'écrivait l'autre Synode réformé:

"Dans une certaine approche, on se concentre sur le temps devenu libre. Mais il nous faut prendre garde à ne pas faire de nécessité vertu en cherchant des solutions dans le sens d'un changement de l'éthos du travail, au risque de camoufler la situation et de propulser les chômeurs dans le rôle de pionniers d'une nouvelle éthique." (NsNHK80, p.51)

La prudence est bien requise⁵, et on ne saurait proposer n'importe quelles "activités" comme alternative au travail rémunéré, comme l'écrivait aussi en Angleterre la Commission anglicane des zones urbaines pauvres:

"On peut défendre l'idée qu'il y a potentiellement de quoi fournir un statut social à chacun, vu que tout travail est porteur d'un certain statut social... et qu'il y a bien assez de travail à faire. Cette approche comporte quelques difficultés. (...) Une personne sans emploi a moins de

⁴ Sur Dippel, cf. P. van Dijk, 1985.

⁵ Le secrétaire de l'Église néerlandais qui a insisté sur ce point, Jan van Veen, a participé au groupe de travail de la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société et lui a communiqué sa prudence et son refus de prendre les chômeurs comme "pionniers d'une nouvelle éthique du travail" (EiECS85, §4.4, fin).

chances de 'faire quelque chose d'utile' à son domicile ou dans des groupes bénévoles ou autres (quoique ce soit parfois le cas). D'autre part, pour des gens sans emploi rémunéré traditionnel, considérer que d'autres formes de travail puissent être épanouissantes et valorisantes impliquerait non seulement un changement d'attitude de leur propre part, mais aussi de la part de la société. La société nous valorise en fonction de l'emploi qui est le nôtre et du niveau de notre salaire, et nous avons tendance à nous regarder de la manière dont la société nous regarde. L'Église doit affirmer que chacun de nous est valorisé pour lui-même par Dieu, à l'image de qui nous sommes faits, sans que cela dépende de ce que nous faisons. Elle doit continuer à explorer et à interpréter les relations humaines dans notre société en mutation. Mais il est également nécessaire, dans une situation où notre vision future du 'travail' est incertaine, **d'explorer toute une gamme de mesures pratiques afin d'encourager et d'aider les gens à entreprendre des activités créatrices et utiles.**" (GbCEU85, §9.107–110, souligné dans le texte)

Prenons ici comme exemple le document du diocèse de Birmingham de 1981: son auteur, D. Claringbull, s'attachait à réexaminer le rapport entre le travail et les loisirs, entre l'emploi rémunéré et l'activité bénévole, socialement responsable. Pour cela, il insistait sur la nécessité de développer un effort de formation, tenant compte du risque de déqualification des "surveillants de machines" face à une "élite technocratique" (cf. l'argument E.3 rappelé ci-dessus). Mais par cette formation, disait-il, il faudrait offrir mieux que des compétences professionnelles: des moyens de s'adapter aux changements à venir (cf. l'argument E.13), éventuellement sans aucune carrière professionnelle formelle, donc des "compétences existentielles" (des *life skills*⁶, GpBBI81, p.33ss.). L'objectif serait, selon l'auteur, d'améliorer de deux façons la condition des chômeurs: d'une part, qu'ils bénéficient de cette formation, de ces "*life skills*", et d'autre part qu'ils reçoivent un "revenu garanti", justifié par le postulat d'une égalité financière. Cette proposition ne s'adressait cependant qu'aux chômeurs et semblait leur réserver le secteur des activités bénévoles et sociales. La perspective restait donc malheureusement prisonnière de la division sociale, puisqu'elle séparait des employés qui garderaient un emploi formel, d'autres personnes qui offriraient une autre contribution à la société, et d'autres encore qui jouiraient de leurs loisirs avant tout. N'était-on pas loin d'une "éthique de la vie", malgré l'objectif de formation et l'égalité financière proposée?

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Si l'Église a pour mission de "poser des questions 'ultimes' sur la nature de l'existence humaine" (GpBBI81, p.40), on aurait pu attendre un examen plus attentif des diverses formes sociales de cette existence – emplois, activités, loisirs, etc. – et des chances inégales qu'elles offrent dans la société. Et la parole éthique aurait aussi pu dégager la voie en direction de l'égalité "ultime" des humains. Car, sur ce point, une parole d'Église devrait bel et bien affirmer, plutôt que de "poser des questions". Elle ne saurait accepter en silence la pression économique à la baisse de l'emploi, l'inégalité devant le travail, la division sociale entre chômeurs et employés
2. L'objectif de formation et d'acquisition de "compétences existentielles" concerne en fait, non pas les chômeurs spécialement (seraient-ils moins compétents?), mais toutes les catégories sociales. Apprendre à vivre ensemble et à vivre dans une société qui change et qui se bloque n'est pas chose facile ni évidente, et il n'est pas sûr que les soirées à la télévision

⁶ Cette expression a aussi été utilisée dans un texte du Pays de Galles (GbWAI80 II, p.3), et on la retrouvera encore dans la brochure anglicane de 1985 (GbCES85, p.12).

suffisent à combler les manques de la population à cet égard. Il est important de développer des capacités sociales, non pour savoir "s'adapter", mais pour rester créatif et imaginatif face aux nouveaux obstacles.

3. Devant la tendance actuelle à relativiser l'engagement professionnel et à lui imposer une durée irrégulière et une mobilité accrue, l'accent de l'éthique du travail doit consister à le réintégrer dans l'ensemble des rythmes et activités de l'existence humaine. La vie est active dans l'ensemble de ses diverses facettes. Il doit donc être possible à tous et à chacun, par l'organisation légale des conditions de travail et de la sécurité sociale, d'exercer librement et à tour de rôle les diverses activités d'importance vitale, tant productives que domestiques, tant politiques que sociales, et de contribuer ainsi à la survie de tous et à l'épanouissement de chacun. Toute activité utile est un travail qui pourrait donner droit à une forme de revenu.

Le travail domestique, affaire des femmes?

Si l'éthique du travail veut reconquérir l'intégralité de la vie, les tâches domestiques et communautaires, dites "féminines", en font partie. Voici ce qu'en disait en 1982 un document du Ministère féminin de l'Église de Bavière:

"La division des tâches entre hommes et femmes avec sa rigoureuse séparation et ses fortes différences de valorisation est pour nous destructrice de l'intégrité de la vie (*Ganzheit*). (...) Le point de départ d'une réorientation consiste à réorganiser et à faire converger famille, activité économique et vie publique." (DbBAS82, § IV)

Deux ans auparavant, un premier rapport publié par ce même Ministère féminin de l'Église de Bavière détaillait la privation que représente pour l'homme le fait de n'être et de ne pouvoir être "que dans son métier", requis par lui tout entier intérieurement et extérieurement (DbBAS80, brièvement repris dans DbBAS82, § III.4). La question qui se pose à l'heure de la crise du travail, c'est donc de savoir s'il convient de chercher à tout prix à reconstituer pour tous les travailleurs masculins un "plein emploi" au sens du traditionnel "métier à plein temps" avec ses exigences quasi absolues, empêchant un réel partage des tâches sociales et domestiques.

Ce que les femmes sollicitent en matière d'organisation du travail, c'est en effet une approche mutuellement partagée de l'intégralité de la vie. Elles ne demandent pas seulement d'être respectées avec les particularités de leur situation et de bénéficier de certaines mesures sociales spécifiques. Elles posent plus généralement la question d'un nouvel équilibre, d'une nouvelle répartition des tâches socialement nécessaires. Ainsi par exemple l'étude anglicane sur les questions féminines, écrite par Rosemary Dawson:

"Les tensions entre les exigences domestiques et professionnelles retombent de manière disproportionnée sur les femmes. (...) Les femmes ont une plus forte propension que les hommes à lâcher leur emploi pour s'occuper d'un parent. (...) Les soins indispensables aux enfants, aux invalides et aux personnes âgées font partie des tâches les plus importantes accomplies par la société. L'essentiel en est assumé par des femmes. Elles ne reçoivent pourtant guère de soutien public pour cela." (GbCEI86, pp.25, 28s.)

Cette dimension de la parole des femmes n'a pas véritablement trouvé sa place dans les réflexions théologiques et éthiques des documents reçus et signalés ici⁷.

Inversement, ce que la société attendait des femmes, en période de crise de l'emploi, c'était souvent la renonciation à tout emploi rémunéré dans la mesure où leur mari gardait un emploi rémunéré. Dans les divers pays d'Europe, on a pu retrouver ces mêmes réactions, ces hésitations au sujet de la demande d'emplois (et d'indemnités de chômage) de la part des femmes mariées au chômage. Les organismes parlant au nom des Églises n'ont pas accepté une telle régression, bien que certaines Églises y aient souscrit dans leur pratique d'employeur. Les publications éthiques ont décrit les raisons pour lesquelles les femmes, autant que les hommes, ont le droit et le besoin légitime de pouvoir exercer une activité lucrative. Et elles ont tenu à mettre au clair leur conception de la famille et de la place respective de la femme et de l'homme par rapport au travail professionnel et par rapport aux tâches domestiques, éducatives et sociales.

La première moitié de la brochure anglicane citée à l'instant était d'ailleurs précisément centrée sur les fragilités de l'emploi féminin et sur les limites mises officiellement à l'indemnisation des femmes mariées comme chômeuses. Venait ensuite une analyse en termes de rapports de domination qui débouchait sur un plaidoyer pour la justice, l'égalité, la mutualité des relations et s'achevait sur ces mots:

"Le règne de Dieu qui vient, déjà présent et actif en Jésus, inclut et appuie les femmes comme partenaires à égalité dans la vocation humaine à servir et à façonner le monde pour Dieu et pour le bien. Aussi longtemps que les hommes se taillent la part du lion pour ce qui est de déterminer et de façonner la société, les idées et les performances des femmes sont perdues. Pour que les femmes acquièrent une place égale dans le monde, il leur faut trouver leur propre voix et rompre le silence." (GbCEI86, p.43)

Plus loin, le document proposait un élargissement de la pratique masculine du travail par deux autres perspectives: "l'intendance" des ressources, et le "service volontaire" rendu à autrui. Ces dimensions de la vie, qui se trouvaient initialement écrasées, voilées et minimisées, doivent en effet devenir significatives. Telle est d'ailleurs la réflexion théologique que le titre-slogan de cette étude entendait susciter, au-delà du premier sourire qu'il provoquait inévitablement: "*And all that is unseen...*", toutes ces "*choses invisibles*", elles ont été créées en même temps que "toutes les choses visibles", selon le *Credo*, par "le Père Tout-Puissant, Créateur du Ciel et de la Terre". L'intention était claire: elle était de dire que ce Dieu ne détourne pas les yeux de ce qu'il y a "d'invisibilité dans toute une part du travail accompli par les femmes" (GbCEI86, p.3), alors qu'il subsiste socialement une différence injuste entre la visibilité masculine et l'invisibilité féminine.

Une perspective de stricte égalité des sexes a aussi été défendue par le document de Suède sur le monde du travail, y compris sous la forme très concrète d'un partage du temps de travail:

"Il faudrait sérieusement envisager la journée de travail de six heures." (SbKCS82, p.34)

Mais l'étude envisageait aussi – comme le document anglais d'ailleurs – un "dédommagement économique" pour les tâches domestiques et éducatives, qu'elles soient assumées par l'homme ou la femme, de manière à soutenir un choix véritablement libre entre activités professionnelles et activités domestiques.

⁷ Les documents que j'ai reçus des Églises sur ce sujet sont peu nombreux, car leurs secrétariats n'ont pas souvent pensé aux femmes quand je leur ai demandé leurs publications relatives aux travailleurs.

On est loin des premières discussions sur le chômage des femmes, où l'on se contentait de souligner leurs handicaps particuliers et leur besoin d'emplois à mi-temps, comme l'avait encore fait le sous-groupe "chômage des femmes" lors du synode de 1976 de l'Église de Kurhessen-Waldeck (DsKuw76, pp.398–401).

Les nouvelles formes d'embauche en extension depuis quelques années, telles que le travail "sur appel", incarnent malheureusement souvent le contraire même du partage des tâches: une surcharge pour les personnes déjà employées, et une limitation stricte de la durée d'emploi de certaines femmes, embauchées seulement selon les besoins. Ce système profite de leur présence à la maison pour leur demander une disponibilité extrême, contre des conditions d'emploi particulièrement précaires. La critique de ce système, amorcée dans les Églises d'Europe en 1986 au sein du Réseau Travail & Économie⁸, devrait avoir sa place dans toute étude un peu détaillée sur l'avenir du travail.

Manifestement, les évolutions en cours requièrent une réflexion éthique et une information très approfondie sur les chances respectives des femmes et des hommes de trouver leur place dans la vie économique. Plusieurs documents qui n'étaient pas centrés sur cette question y faisaient d'ailleurs au moins une allusion, et le "Forum œcuménique des femmes chrétiennes d'Europe" lui a consacré une partie des travaux de son assemblée générale de 1986. Sa déclaration finale repérait une série de problèmes en indiquant des solutions que l'on "pourrait" ou "devrait" introduire⁹. De même aussi la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société, dans son rapport de 1985:

"Chaque homme et chaque femme a le droit d'être participant à travers la créativité inhérente à toute activité humaine. (...) Cette participation doit se traduire par la recherche d'une nouvelle conception de la place et du rôle du travail dans la vie humaine, qui mettrait fin à l'attribution des différentes formes de travail à des catégories de personnes distinctes: ceux et celles qui ont un travail professionnel rémunéré dont la finalité première est la **production**; ceux et celles qui fournissent des **services ou travaux d'entretien** (bricolage, entretien, réparation, etc.); et ceux et celles qui exercent une **activité bénévole** le plus souvent non rémunérée: travaux ménagers, aide aux personnes âgées, aux handicapés, cours d'alphabétisation. Chacun et chacune devrait avoir la possibilité d'organiser ses activités en y incluant tour à tour les trois formes de travail." (EiECS85, §4.5)

Des organismes d'Église avaient commencé à réfléchir au rôle de la femme et de l'homme au moment où l'emploi féminin s'élargissait¹⁰. L'exigence de justice et d'égalité avait inspiré des propositions de politique sociale, avec toutes les conséquences juridiques et politiques qui "devraient" en découler, vœux à l'optatif au-delà desquels les documents n'avançaient cependant pas. L'opinion générale au sein des Églises n'a évolué que lentement et partiellement, de sorte que ces exigences de simple justice n'allaient pas encore de soi au moment où la crise de l'emploi est survenue. Même dans le recueil Gremmels/Segbers de 1981, les pages sur le travail féminin en sont restées à l'optatif: leur auteur, Werner Krämer, s'est contenté de commenter le témoignage d'une ouvrière syndiquée (pp.80–91).

⁸ Voir les contributions données à la Conférence de Manchester, notamment par Christa Springe, in "*Divisions of Labour*", Manchester 1986 (Réseau Travail & Économie dans les Églises d'Europe, W.E.N.).

⁹ Forum œcuménique des femmes chrétiennes d'Europe, "*Partager la vie, construire l'espérance*", 1986; notamment: rapport final, p.8; contributions, p.13 et 33–40; déclaration sur le travail, p.41–43.

¹⁰ Par exemple en Ecosse ("*Les femmes au travail dans les années 1970*", GcSCN71) et en Allemagne (Synode de l'EKD de 1955 déjà, cf. "*SWI-Materialdienst*" 1982/1, p.39; mémorandum sur le travail à temps partiel, DcEKS65; étude, DcEKF79).

La question des ménages à "double revenu" – dont j'ai rappelé à l'instant à quel point elle agitait les esprits – a suscité au sein du Synode de l'Église de Westphalie la demande d'un rapport spécifique de sa Commission sociale, paru en 1984. Une première publication sur la situation des femmes avait été faite en 1977 déjà (DcWFS77). Mais la question ne semblait pas encore claire... puisqu'il fallut ce nouveau rapport, d'un contenu essentiellement informatif (DcWFS84). La question de départ impliquait un accent sur les questions financières, fort importantes assurément. Mais les thèses principales auxquelles aboutit la réflexion furent politiques: d'une part un **partage du travail** avec une extension des possibilités du temps partiel, et d'autre part une forme de **répartition des revenus**. Seuls des moyens politiques peuvent en effet prendre réellement en compte "l'avenir de la famille, et en particulier celui des rôles de la femme et de l'homme" (§ 5; cf. fin du § 3). Comme le premier rapport, celui-ci s'est donné pour tâche de "rendre la discussion plus objective" (*versachlichen*, DcWFS77, p.8).

Le Ministère social de cette Église avait cependant aussi une autre parole à prononcer: lorsqu'il relatait ses expériences pratiques, il parlait de semaines de discussions avec des chômeuses, présentant leurs problèmes propres tels qu'elles les exprimaient elles-mêmes. Il voyait dans de telles rencontres la possibilité de développer leur "participation à la politique" ("*Mitteilungen*" N°25 et 26, 1979). Un regret, pourtant: ces femmes chômeuses étaient présentées, écoutées et aidées comme un des "groupes à risques sur le marché du travail" (à côté des autres groupes que sont les jeunes, les immigrés, les handicapés, etc.). Les femmes sont-elles simplement un "groupe" dans la structure de la population active actuelle? Et est-ce véritablement chez elles qu'il y aurait des "risques" en relation avec l'organisation économique?

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Le cas du travail féminin doit éveiller un soupçon au sujet du concept fréquemment utilisé de "groupes à risques": son application aux femmes, qui constituent davantage qu'un "groupe" sur le marché du travail, oblige à problématiser son usage. Non pas forcément pour l'éliminer totalement de certaines approches descriptives du marché du travail, faisant reconnaître des incompatibilités entre l'organisation de ce marché et des situations humaines particulières, mais pour le soumettre à une critique éthique. De quel côté se trouvent les "risques"? Et qui sont ceux qui n'en auraient pas? La formule "groupes à risques" pose une division artificielle entre des groupes de demandeurs ou demandeuses d'emploi et les autres salarié-e-s: y a-t-il réellement des groupes "à risques" et des groupes "sans risques"?
2. Une reconquête de l'intégralité humaine n'a rien de commun avec une attitude condescendante de protection envers un "groupe défavorisé" de la société. Les dimensions de l'existence humaine que vivent certains groupes particuliers ne sont plus des "risques" si l'on cesse de poser comme absolue la forme classique de l'emploi salarié productif et rentable. D'autres exigences humaines et d'autres dimensions sociales font partie de la vision intégrale de l'existence au sein de laquelle le travail salarié doit trouver sa place, légitime mais limitée et correctement située.
3. L'avenir du travail et sa place dans la vie doivent être examinés en fonction de l'activité humaine en général, sans laisser les tâches domestiques et sociales à l'extérieur du champ d'analyse. Les demandes de

flexibilité formulées par les entreprises, calculées uniquement en fonction de leur propre rentabilité, doivent recevoir une réponse liée aux autres exigences de flexibilité, provenant d'autres besoins: ceux de la vie de famille comme ceux de la vie sociale, de la santé personnelle comme de la qualité relationnelle de l'existence. On ne saurait déléguer systématiquement ces activités à des catégories spécialisées, notamment aux femmes. Le temps du travail professionnel de chacun, et notamment des hommes, ne devrait pas être indéfiniment extensible au détriment de la part requise pour ces autres activités indispensables à la vie.

§ 5.

Donner sens aux activités professionnelles

Dans la recherche d'une réconciliation entre le travail et la vie, nous avons commencé par dégager des qualités définissant cette vie, puis des espérances face à l'exclusion du chômeur, enfin des facettes diverses de l'activité humaine. Nous avons parcouru des secteurs qui ne sont souvent pas reconnus comme "travail" et qui pourtant requièrent du temps de nos existences, et pas forcément du temps bénévole ou librement choisi. La dernière thèse de notre dernier paragraphe soulignait le besoin de flexibilité dans toute la vie des personnes, et non pas seulement dans la conduite des entreprises.

Nous en arrivons maintenant aux deux paragraphes plus spécifiquement centrés sur les activités professionnelles elles-mêmes. Pour pouvoir déterminer les exigences essentielles de l'emploi salarié et la forme à lui donner, l'éthique du travail doit définir un sens de cette activité, une qualité particulière qui lui revient au milieu des autres activités de l'existence humaine. C'est ce que la revue *Gioventù Evangelica* appelait "le problème de fond", auquel elle ne donnait d'ailleurs pas non plus de réponse explicite, dans cette conclusion à sa série d'articles sur le travail:

"Le problème de fond reste celui du sens du travail, à savoir pourquoi on l'accomplit, qui en décide, ce que l'on doit produire ou ne doit pas produire, pour quel usage et pour qui."
(IpGEV81, n° 72, p.15)

Dans leur grande majorité, les documents d'Église tenaient à affirmer un sens propre au travail professionnel, mais comme une exigence et une quête plutôt que comme un acquis et une certitude.

E.2 (0.6) Le travail professionnel a une **signification propre** qui ne se réduit pas à l'argent gagné: rien ne saurait compenser sa perte.
(Valeur "économique") (28 sur 38)

Une des formulations de cette exigence de sens, largement présente dans les publications d'Église, consistait à dire que le travail professionnel doit être vécu comme un service d'autrui:

D.1 La première qualité qu'il faut reconnaître à tout travailleur est de **pouvoir servir son prochain**.
(Valeur "défensive") (16 sur 38)

Cet argument avait parfois, mais pas nécessairement toujours, une tonalité rétrograde et "défensive" face aux mécanismes de l'économie contemporaine. Car il était loin d'aller de soi que l'emploi salarié puisse y être vécu comme un service: la logique propre de l'économie ne reconnaît pas l'investissement personnel (durée, rythmes, sentiments, priorités) requis des travailleurs pour un tel service.

Mais les organismes d'Église n'accusaient pas systématiquement l'économie de rendre impossible le service d'autrui dans l'activité professionnelle. Plutôt que de dire "service" et d'en parler dans la relation interpersonnelle directe, ils ont dit "contribution" et ont situé cette contribution en relation avec l'ensemble de la vie. C'est bien là le sens humain véritable de

l'emploi (aussi bien que de toute activité). Mais quelle valeur cette contribution a-t-elle aux yeux des employeurs?

Faire tout dépendre de la rentabilité?

Les structures matérielles et économiques déterminent les formes et les conditions de ce service: les dépenses ne doivent pas être supérieures aux profits, évidemment, mais en outre les ressources investies dans l'activité doivent bénéficier d'une rentabilité qui soit aussi attractive que possible. Le Synode de l'Église de Bavière, après avoir rappelé que le travail est "mandat de Dieu", a quitté immédiatement la théologie pour formuler le "**conflit fondamental**" devant lequel la question de l'humanité du travail professionnel nous place:

"L'être humain y est considéré avant tout comme force de travail et facteur de coûts en raison de l'obligation d'atteindre un maximum de productivité et de rentabilité. Cette fonctionnalisation de l'être humain au travail est en contradiction avec l'intégralité de sa condition et de sa dignité." (DsBAY77, §II)

Le Synode savait d'ailleurs donner un nom à cette technique d'organisation: "le taylorisme". De nouveaux noms ont été donnés entre-temps aux nouveaux avatars de cette fonctionnalisation du travail centrée sur la rentabilité, en particulier dans la période actuelle d'extrême flexibilisation. Avec le groupe de travail de l'Église suédoise, on doit constater que cette gestion du travail ne sait pas reconnaître qu'elle "possède une limite": elle néglige le souci qui doit être le sien de maintenir "des conditions de travail telles que le travail puisse être vécu comme sensé et créateur" (SbKCS82, p.27). L'économie a peine à reconnaître, en effet, que le sens de l'activité humaine puisse poser une limite à sa propre exigence de rentabilité. On passe donc ici de l'économie à l'éthique. Quant à savoir où se situera précisément cette limite, cela doit rester ouvert et faire légitimement l'objet de débats sociaux et politiques, ainsi que de négociations entre partenaires, comme nous le verrons encore dans la 4^e Partie.

Mais les organismes d'Église ont en général tenu à souligner que cette limite existe et que le conflit entre humanité et productivité ne doit pas systématiquement être résolu en faveur de la productivité¹. Ce conflit était d'ailleurs déjà souligné par exemple par le document suisse de 1950 (HcFPS50). Mais, à la même époque, il ne l'était pas dans les deux publications de la Commission sociale de l'Église du canton de Vaud². La première se limitait à un historique des conditions de travail partant de l'Antiquité et s'arrêtant au siècle passé, sans référence à l'organisation rationalisée et "tayloriste" de l'emploi au 20^e siècle. Et la seconde tentait de justifier bibliquement un système de rémunération du travail, sans chercher nullement à le confronter aux pratiques contemporaines.

Encore en 1950, dans sa proposition d'étude sur le sens du travail, le Conseil Oecuménique des Églises a pris en revanche clairement pour point de départ cette constatation négative:

"La dignité du travail n'est pas respectée. Ce fut la cause d'une bonne partie du chaos moral et spirituel d'aujourd'hui. (...)

¹ Voir à la fin du paragraphe suivant le tableau synthétique des arguments relatifs à l'humanisation du travail, dont une ligne est consacrée à cet argument.

² "*Les conditions de travail*", juin 1951, et "*La rémunération du travailleur*", décembre 1951, par le professeur P. Jaccard.

On rencontre dans le monde entier, comme une part de la révolution sociale de notre temps, un désir de voir le travail des hommes prendre une signification au-delà des besoins matériels auxquels il sert. Cette quête d'un sens du travail est devenue un élément important de la quête du sens de la vie. L'attrait du marxisme et d'autres idéologies sur les esprits des gens a précisément été dû au fait que bien des gens ont cru y trouver une issue hors de la frustration et de la confusion qu'ils ressentaient au sujet du sens de ce qu'ils faisaient." (AiWCC50, début)

L'intention de répondre à "l'attrait du marxisme" ne conduisait toutefois pas l'équipe du COE à développer une éthique de l'économie elle-même ni une vision de l'histoire sociale: l'éthique qu'ils proposaient se limitait au "sens du travail", comme le titre le disait. Et ce sens existe! Dieu appelle chaque être humain, non pas à telles ou telles conditions de travail, mais à sa tâche spécifique, à son **travail vu comme un service**. Et Dieu appelle les "responsables" à permettre à leurs subordonnés de le vivre ainsi, c'est-à-dire prioritairement en relation à lui-même et à autrui. Le projet œcuménique était de dialoguer avec les décideurs pour en faire des personnes réellement "responsables": un projet viable?

Une tentative dans ce sens a été entreprise par le Ministère industriel d'une des Églises réformées néerlandaises. Dans un premier rapport, il exprimait l'espoir de restaurer – ou peut-être d'instaurer – en régime capitaliste une fidélité collective au commandement divin de service et d'amour (NbGKI81). Un second document invitait les décideurs à recalculer leurs coûts. Dans une logique de profit et de rentabilité, écrivait-il, il apparaît juste de rechercher des profits, des avantages supérieurs aux coûts engagés; mais ce n'est pas une raison pour cacher des coûts réels. D'une manière qui se voulait réaliste, ce Ministère plaidait pour une autre logique, une organisation du travail où "on donne et on reçoit, et il faut bien un certain équilibre réciproque, mutuellement assumé":

"Une personne qui retire un avantage doit en assumer le coût: les charmes et les charges vont de pair! (...) A vrai dire, le couple avantages/coûts ou charmes/charges recèle toute une gamme de valeurs qui diffèrent d'individu à individu, de pays à pays, d'une période de civilisation à une autre. (...) Et que se passe-t-il en cas de déséquilibre? Il n'est alors plus question de prospérité, c'est plutôt le contraire: un dommage est causé par le travail que l'on fait. Autrement dit, le coût est trop élevé." (NbGKI82a, p.15s.)

L'étude n'a pas davantage développé cette logique économique des coûts cachés, mais elle a suggéré quatre angles sous lesquels, dans la vie professionnelle, des dommages risquaient d'être causés et où les conditions seraient donc à corriger: par rapport à **l'individu**, par rapport à **autrui**, par rapport à **la nature** et par rapport à **l'avenir** (p.14 et 31). Entre ces quatre angles, l'étude évitait soigneusement de mettre un ordre de priorités.

Le Synode de l'autre Église réformée des Pays-Bas s'exprimait, lui, comme si le domaine économique était gouverné par une force hostile inconnue poussant la société à faire le contraire de ce que l'on souhaiterait d'elle, à chercher croissance et concentrations plutôt que de retrouver taille humaine. Où serait le vrai progrès?

"Nous devons nous garder de considérer trop facilement l'évolution du monde comme une seule ligne ascendante, comme une sorte de crescendo. Il est manifeste que de nouvelles formes d'exploitation et de servitude se développent constamment. (...) Bien que de tous côtés on ait reconnu l'urgence de travailler à plus petite échelle, on constate qu'en pratique le travail à plus grande échelle s'impose toujours davantage." (NsNHK80, p.35,38)

Notre existence économique est soumise à des puissances déterminantes qui ont nom Argent et Consommation, qualifiées de véritables "divinités" par le Ministère social de Bavière en 1975 pour expliquer les absurdités et inconséquences du monde du travail:

"Une croissance économique accélérée, une hausse de la consommation, se trouvent divinisées et passent pour des panacées, ce qui prolonge et renforce la conversion forcée des travailleurs aux divinités matérialistes Argent et Consommation. (...) Les gens se font ainsi attacher à des conditions sociales où ils sont obligés de sacrifier leurs forces vives, tant corporelles qu'intellectuelles et psychiques, uniquement pour la survie de l'économie et de leur emploi. Ne faudrait-il pas plutôt l'inverse: faire servir l'économie, mieux que jusqu'ici, au maintien et au déploiement de ces forces humaines?" (DbBAS75, §II)

N'est-il pas légitime de demander à cette société, comme on a pu l'entendre en Grande-Bretagne, de retrouver son caractère "miséricordieux" (*compassionate*, GbCEU85, §3.18)?

Une part de la population, de plus en plus nombreuse parmi la jeunesse notamment, s'est mise à refuser de jouer le jeu de cette société et de son économie. On trouve dans plusieurs publications d'Églises des allusions à ces **sentiments d'allergie et de rejet** face au travail salarié. Le problème tient au fait qu'en général, on a ignoré les limites du travail humain: on l'a cru tout-puissant. Cette limite négligée et refoulée a donc eu tendance à ressurgir, faisant front à l'exigence économique, sous la forme de ces attitudes très critiques face aux conditions aliénantes du travail et de la vie économique. La tendance à une "érosion des vertus bourgeoises" n'est pas née à la fin des années 1960, mais a trouvé une expression à cette période et s'est répandue jusque dans la classe moyenne (voir par ex. NbrKS81, § III). L'évaluation proposée par la Direction de l'Église de Hesse-et-Nassau (Francfort) dès le début de la période de crise, en 1976, a su noter qu'on allait devoir en tenir compte:

"Une éthique théologique du travail doit développer des critères qui à la fois soient reliés à la réalité et rendent compte de la tradition biblique.

Or il faut prendre garde en particulier à un profond changement d'attitudes envers le travail et la consommation qui est en train de se dessiner à long terme chez bien des gens.

Dès avant la situation de crise économique, des sondages ont fait apparaître un '*processus d'érosion des vertus bourgeoises*' (Elisabeth Nölle-Neumann) (...). Parmi les causes à l'origine de ce déplacement de valeurs, il faut sûrement compter l'excessive valorisation du travail et de l'efficacité selon le critère du succès économique et de l'utilité. (...)

L'Église tient à la haute valeur du travail comme mandat du Créateur chargeant l'être humain de déployer ses forces et ses capacités et de les mettre au service du prochain. Il y a là une nette critique envers la tendance, prédominante chez nous, à axer le travail trop unilatéralement sur le succès économique. L'économie n'est pas un but en soi. Elle doit permettre la participation responsable et le bien-être de tous. Si tel n'est pas son but, elle perd sa légitimité éthique. Si en revanche elle y tient, elle ne peut accepter qu'un grand nombre d'individus restent exclus de la vie professionnelle." (DcHnk76, p.5+9)

A se focaliser "trop unilatéralement sur le succès économique", déclarait cette Église, l'économie ne trouve pas sa légitimité: elle la perd! Car, thèse essentielle, "**l'économie n'est pas un but en soi**". On rejoint ainsi ce que j'ai nommé en 2^e Partie une "éthique de l'approvisionnement", impliquant des finalités plus larges que le succès de la production et de la consommation:

- "**la participation responsable**", qui relie l'économie à l'offre d'activités professionnelles (pour ne pas voir les chômeurs "exclus de la vie professionnelle");
- "**le bien-être de tous**", qui relie l'économie à la jouissance commune des richesses produites, finalité de l'activité économique.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Curieusement, le document allemand cité ici (DcHnk76, p.9) n'a pas donné au travail d'autre fondement théologique que le "mandat du Créateur" (déjà posé dans un précédent document de cette Église, DbHNS75a, §19, cité au prochain paragraphe). Mais si ce mandat demande à chacun de "déployer ses forces et ses capacités", quelle limite va-t-on y mettre? Est-ce bien dans un tel "mandat" que le travail et l'effort, la recherche du succès, vont pouvoir trouver leur limite? La "participation" et le "bien-être" sont-ils à mériter par un effort accru de chacun? Non, le mandat de dominer la terre et de créer des richesses n'est précisément pas la seule volonté de Dieu. Et avant tout mandat, c'est plutôt **une offre gratuite de participation et de bien-être** que le Créateur adresse aux humains, limitant leur orgueil de créateurs.

2. On dit encore trop fréquemment que, dans la vie de travail, l'exigence éthique essentielle serait d'aimer son prochain, comme si les conditions modernes de la division du travail n'avaient pas précisément modifié, restructuré, réduit ou même supprimé les relations humaines dans la plupart des pratiques professionnelles. Ainsi, une éthique qui inviterait la société à être "miséricordieuse" devrait peut-être commencer par déclarer et poser, par une parole "performative", le renversement de la logique sociale dominante. Il lui faudrait ensuite indiquer comment il sera possible de prendre le chemin de cette compassion et d'en réaliser les conditions. La parole d'Église n'a pas lieu d'être naïve face à la société, aux pressions qui s'y exercent et aux règles de comportement qui y prévalent. Seules certaines institutions sociales sont en mesure d'inventer des comportements "miséricordieux" et des relations d'amour dépassant la marge de manœuvre restreinte des individus.

3. Si l'on se dit soumis à une domination sans parvenir à la personnaliser, cela équivaut à dire la présence de puissances adverses. Celles-ci ne sont nullement mythologiques, malgré les symboles qui les désignent parfois, ni d'ailleurs hypothétiques, à en juger par les sacrifices que tant d'être doivent consentir pour elles. Mais qui est effectivement l'Ennemi? Argent, Consommation, Croissance, Taylorisme? En a-t-on assez dit par ces abstractions? Savoir nommer l'Ennemi reviendrait peut-être à savoir tracer la voie d'une **libération du travail**. Comment l'être humain en retrouvera-t-il la maîtrise et, par là, le sens?

Pas seulement l'économique

Selon la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société, le sens du travail a changé entre le temps des Réformateurs et celui des Utilitaristes, entre le 16^e et le 18^e siècles, au cours du processus de sécularisation et de rationalisation décrit par Max Weber:

"Les valeurs reconnues par la société industrielle dépendent pour une large part d'un concept du travail réduit et sécularisé qui trouve ses origines dans la pensée des réformateurs protestants. Ces derniers toutefois éprouveraient aujourd'hui quelque peine à reconnaître la conception large qu'ils avaient du travail dans la surestimation accordée au travail rémunéré." (EiECS85, §3.3)

Sans prétendre revenir en deçà de la sécularisation et de la modernité, comme si l'humanité avait été plus pleine antérieurement, il reste vrai qu'à cette époque la figure abstraite et déshumanisante de l'*homo economicus* s'est progressivement imposée, justifiant la critique que l'étude de la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société en a donnée. Pour ses auteurs, libres de toute nostalgie de l'*homo faber* antique ou médiéval, la nouvelle perspective éthique devait être centrée plutôt sur la créativité, sur l'*homo ludens* (cf. ci-dessus, fin du § 3). Je ne crois toutefois guère que cette proposition puisse à elle seule renouveler le sens et les conditions de l'activité professionnelle dans notre contexte moderne, et surtout en période de crise.

En revanche, pour relativiser l'activité professionnelle en fonction d'objectifs extérieurs au travail qui puissent déterminer son sens, ce document a esquissé une éthique plus large, celle d'une "**gérance de la création**". Ces mots ont ici cessé de désigner un pouvoir que Dieu aurait donné à l'homme "industriel" ou "artisan" et qui se reconnaît aux merveilles de la technique et aux réussites de l'économie. Ils indiquent plutôt une double responsabilité de l'être humain face à la création: "maintenir la création **ET** l'entraîner vers ses objectifs ultimes" (je souligne, §4.3), responsabilité impliquant plusieurs partenaires: autrui, la terre, et surtout Dieu lui-même, qui donne la vie. Ces perspectives sont reflétées dans les titres de la partie théologique de l'étude:

"1. Parler de l'homme avant de parler du travail.

2. Le travail de l'homme et de la femme, reflet de la libération et de la réconciliation, porteur d'espérance.

3. Le travail: un reflet de la créativité, un effort pour maintenir la création et l'entraîner vers ses objectifs ultimes.

4. Le travail et l'édification d'une société de vie en communauté.

5. L'avenir du travail." (EiECS85, chap. 4, traduction officielle)

Ces pages décrivaient des dons faits à l'humanité pour la délivrer et délivrer son travail de son enfermement destructeur. Le chemin que ces dons lui ouvrent est celui de l'intégrité retrouvée non seulement d'elle-même, mais de la création, "confiée à l'homme sous la forme d'une gérance", laquelle "ne peut être sacrifiée à des intérêts à court terme" (§4.3). Le travail a pour fonction de susciter, sur toute la terre, selon les besoins, de l'espace "où vivre dans la paix et la justice envers chacun". En ce sens, notre monde ne paraît pas près de manquer de travail... Mais productivité et "créativité" sont passées, on le voit, au second plan – alors que la première version du document avait encore placé le chiffre 3 (création) avant le chiffre 2 (réconciliation)! On trouve d'ailleurs dans le document la trace de ce déplacement: la perspective de la réconciliation a été placée volontairement – et après coup – à la première place, alors qu'on avait précédemment suivi l'ordre du *Credo* (création, réconciliation, communication; cf. première version du document, janvier 1984), ordre qui est resté celui de la conclusion du chiffre 4.

"En résumé, nous avons appris la signification de l'appel de Dieu pour notre vie de travail à travers l'étude de ce qui nous a été révélé sur la nature et sur l'être de Dieu. L'amour de Dieu, qui se manifeste dans la Trinité, s'exprime dans l'activité créatrice et les actes de rédemption par lesquels l'amour de Dieu triomphe de la corruption de la vie et de l'existence de l'être humain. (...) Ainsi, l'activité humaine retrace et reflète ce qui est au cœur de déploiement de la Trinité." (EiECS85, §4.4)

Avouons que cette ultime conclusion est d'une logique douteuse: est-il possible d'affirmer une qualité théologique de **toute** activité humaine comme reflet de la Trinité? N'a-t-on pas dit à l'instant qu'il s'agit d'un **appel** de Dieu? La bonne réponse à cet appel est-elle d'emblée donnée dès que quiconque travaille, professionnellement ou non, librement ou non?

C'est ce qu'ont laissé entendre les divers paragraphes de ce chapitre, chacun d'eux se présentant comme une définition de la nature du travail: "Tout travail peut...", "Tout travail représente..." (§4.2; cf.4.1, 4.3, 4.4, 4.5). En réalité, les auteurs reconnaissaient aussi que cette possibilité d'envisager le travail ne s'ouvrait qu'à travers l'appel du Christ dans sa Passion, sur le chemin de son Royaume:

"De la même manière que sa passion était une marche libératrice, nous sommes invités à ouvrir un chemin dans un monde qui, en dehors du Christ, est sans cesse menacé par les forces du chaos. Placé dans la perspective du Royaume, tout travail peut procéder d'une vision nouvelle de la réalité." (EiECS85, §4.2)

La présence du Dieu créateur à l'arrière-plan de tout travail humain ressortait également de l'étude de la Commission sociale allemande "*Effizienz et concurrence*", comme de bien d'autres documents d'Églises. Nous avons certes lu plus haut comment cette étude abordait la difficulté d'être à la fois "justifié" par pure grâce et "efficient" à la mesure de son propre effort. Mais elle entendait principalement réaffirmer **la signification théologique de l'efficacité économique** dans la ligne de la création de Dieu:

"L'être humain est appelé à se voir comme le collaborateur de la création de Dieu. L'humanité (*Menschengeschlecht*) est invitée à mettre la nature et la technique au service de la communauté humaine (*Menschengemeinschaft*). (...) L'être humain est institué gérant du monde pour le garder et le modeler en tant que création de Dieu." (§56s.)

On retrouve, comme dans le document précédent, la double responsabilité à l'égard du monde: à la fois "le garder **ET** le modeler" (je souligne). Voilà ce qui était dit de l'action humaine. Rien de plus n'était dit pourtant de l'œuvre et de l'intention mêmes du Dieu créateur. Quoique créateur, il n'était le sujet grammatical d'aucun verbe, dans ces paragraphes. A croire qu'il serait surtout intéressé à faire travailler l'humanité... Sa force et sa volonté se cachaient derrière des "valeurs spirituelles, morales et éthiques" que ce travail était appelé à servir – ou plutôt "devrait viser", car l'optatif restait ici privilégié:

"Effizienz et concurrence sont au service de la réalisation de valeurs sociales (*gesellschaftlich*, litt. sociétales); elles ne constituent donc pas en elles-mêmes des valeurs éthiques. Ce qui est décisif, c'est de déployer des efforts d'efficacité en vue de finalités et d'objectifs défendables d'un point de vue éthique. Une société d'efficacité et de concurrence, qui ne peut se passer de croissance, devrait concentrer davantage que jusqu'ici cette croissance sur les secteurs où l'on n'a pas à craindre de raréfaction des ressources naturelles, avant tout sur les services. La croissance devrait viser davantage certaines valeurs spirituelles, morales et éthiques, la coexistence sociale et l'aménagement de l'environnement." (§59)

Mais aucun des paragraphes ultérieurs dans lesquels reparaisait le thème du "service à la collectivité" (§82s., 93, 124) n'en précisait les implications. Au contraire, il était même question d'un "libre choix des finalités que poursuit l'effort d'efficacité" (§116). N'est-il pas difficile de devoir librement choisir des finalités dans le cadre d'une éthique non définie? D'autant que la société et l'économie imposent toujours leurs propres finalités! En quoi donc sommes-nous finalement "créateurs" par notre activité professionnelle?

Certains, dans cette société, sont en outre trop fragiles pour satisfaire aux exigences économiques qui leur sont imposées. L'étude se voulait aussi bien respectueuse de leur faiblesse que de leurs chances professionnelles:

"Le Dieu en qui nous croyons comme chrétiens est fort précisément dans la personne du faible et pour lui. Les personnes qui échouent face à l'exigence d'efficacité ne doivent pas être considérées comme un rebut de moindre qualité. Une personne professionnellement incapable finit souvent par s'épanouir si elle reçoit une tâche différente, correspondant mieux à ses dons." (§126)

Une formulation à l'indicatif tentait ici de décrire un mécanisme psychologique en vue d'appeler au respect de la dignité humaine des plus faibles. Ce souci était présenté comme un fonctionnement "naturel" qui aurait sa logique évidente, alors qu'il s'agissait en réalité d'un appel purement "optatif". Qui va en effet offrir à un employé incapable une telle chance de "s'épanouir"? Et jusqu'où l'épanouissement pourra-t-il primer sur l'efficacité? De même, on reste à se demander jusqu'où la solidarité pourra contrebalancer la compétition lorsqu'on voit que l'étude décrivait cette complémentarité comme un mécanisme apparemment naturel:

"Plus une société applique réellement et naturellement le principe d'efficacité et d'échange des prestations d'une part (*Leistung und Gegenleistung*), mais aussi d'autre part la règle d'égalité et de solidarité entre tous, plus elle est respectueuse de la dignité humaine." (§23; cf.§134)

Le langage de tout ce document recourait fréquemment à de telles formules générales de type descriptif, au présent de l'indicatif: les choses "sont" ainsi... – et donc elles doivent fonctionner ainsi et non autrement, parce que l'humain et le réel l'exigent. C'est encore l'optatif qui se cachait sous ces indicatifs, tout comme il s'exprimait directement: "il faudrait" ("*sollte*") ou "il faut" ("*muss*", "*darf nicht*") ou "il faudra". Et même, quatre ans plus tard, dans l'autre étude de la même commission, on lisait un optatif redoublé: "il faudra réussir à organiser le travail de telle sorte que..." (DcEKS82, §59–64). N'est-ce pas expressément un vœu pie?

Nous nous attardons sur cette étude parce qu'une Église a ici tenté d'évaluer les principes de l'activité professionnelle que sont "efficacité" et "concurrence", sans toutefois y parvenir. Son discours a ignoré les situations de conflits ou de blocages. Il s'est volontairement situé au niveau des principes et des risques généraux, restant si nuancé que chaque situation particulière pourra, selon les points de vue, tantôt échapper aux dangers mentionnés et tantôt précisément y succomber. D'ailleurs, à la fin, les deux objectifs éthiques, efficacité et solidarité, ont fini par se paralyser mutuellement dans un équilibre paradoxal des contraires:

- une "union de la continuité et du changement",
- une "convergence mutuelle entre des décisions décentralisées",
- et finalement un "contrôle des pouvoirs politiques et économiques par des contre-pouvoirs" (§139, l'avant-dernier). L'éthique du travail devenait là une éthique du jeu des pouvoirs.

La Commission sociale avait pourtant pressenti qu'en profondeur, la qualité du travail comme création est liée à des valeurs d'engagement, plus difficiles à défendre aujourd'hui qu'hier. Mais elle s'est contentée de les exprimer implicitement, comme évidentes, comme un acquis de la tradition, aujourd'hui négligé. A ses yeux, cet acquis, authentiquement protestant, devait apporter une légitimation (et non une critique!) à la société d'efficacité:

"Les valeurs généralement reconnues dans notre société ont changé par rapport à celles d'autres générations. Avec la sécularisation, elles se sont éloignées des fondements spirituels de la Réforme. Cela explique pour beaucoup que l'efficacité même se soit mise aujourd'hui à faire problème." (DcEKS78, §72)

L'efficacité semblait donc finalement devoir reposer en elle-même, sur les "fondements" de la théologie issue de la Réforme. Il n'était plus question de la subordonner explicitement à des "finalités" ni à un "service" qui se définiraient par notre collaboration à la création divine.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. En quoi le fait de travailler est-il donc un "service"? L'examen des finalités de l'efficacité économique – on le voit – a tourné court. Le document allemand "*Effizienz et Concurrence*", parti d'une trop rapide identification entre le travail humain et la création de Dieu, a finalement donné pour but à l'humanité... l'humanité elle-même, concrétisée par des "valeurs sociales" (*gesellschaftlich*). En pratique, ces valeurs de société étaient économiques: développement du secteur des services, promotion de la "coexistence sociale", sauvegarde de l'environnement. N'était-il pas un peu léger de les qualifier de "valeurs spirituelles, morales et éthiques"? Je les appellerais plutôt "qualitatives". Elles ne suffisent cependant pas à étayer une "éthique de l'approvisionnement" telle que je l'ai appelée de mes vœux en 2^e Partie. Et elles ne disent pas encore **pour quoi** l'être humain est appelé à travailler...

2. Face aux mécanismes mis en place par l'*homo economicus*, l'Église n'a pas la garde d'un passé jugé meilleur, mais qui ne l'était pas. Elle n'a pas à "rappeler" des valeurs oubliées, ni à demander de "revenir" à une vue plus calme des processus économiques, ni à "restaurer" une hypothétique intégrité antérieure de l'être humain. On peut relire aujourd'hui avec intérêt, à ce sujet, un chapitre du célèbre ouvrage de Harvey Cox, *La Cité séculière* (1965), qui décrivait le marché du travail aux États-Unis durant les années 1960 sous le titre "*L'émancipation du travail par rapport à la religion*" (chap.8).

3. Une définition métaphysique, anthropologique ou théologique du but de l'activité humaine se situe à un tel degré d'abstraction qu'on se demande s'il restera ensuite possible de rejoindre le travail réel. Il subsiste constamment un écart entre la réalité du travail et les définitions de ce qu'il est censé "être" par nature. Reconnaissons pourtant l'intention essentielle de ce type de parole: poser **une autre logique humaine**, ne pas laisser le travail et l'économie suivre leurs propres lois, ne pas les laisser s'enfoncer dans leurs insuffisances. Mais il faut davantage qu'une anthropologie pour dire le sens de l'activité professionnelle.

La "dure réalité" du travail et ses ambivalences

La théologie se donne souvent pour tâche de tracer un chemin éthique en révélant une "ambivalence" de la situation humaine et la nécessité de choisir son chemin. En décrivant ainsi le travail comme un mélange d'obéissance envers le Créateur et de révolte contre lui, de "réponse" et de "séparation", de "progrès" et de "péché", peut-on dire que l'on se dote d'un instrument critique d'analyse de la réalité? Relisons un des plus anciens textes de la Diaconie réformée des Pays-Bas:

"Ce travail s'effectue en réponse à l'activité créatrice de Dieu. Même dans son travail, l'être humain est un être répondant. (...) L'activité humaine se double cependant de peine et de souci. La Bible parle de séparation entre Dieu et l'être humain, entre l'être humain et son prochain, mais aussi entre les humains et la nature, comme conséquence du péché. La vie humaine souffre donc comme telle de la rupture du réel. (...) Cela confère à nos réalisations un caractère ambigu: d'un côté, nous travaillons à notre progrès; mais en même temps, nous faisons violence à notre milieu de vie. (...) Le pain n'arrive pas sur notre table sans travail. Mais la vie est davantage que le travail." (NbDIA76, p.9s.)

Ce même document a développé par ailleurs la limitation biblique du travail par le repos et le non-travail (citations plus haut au § 3).

La critique de "l'ambivalence" des choses humaines a été reçue comme un élément classique de l'anthropologie théologique, tant en Allemagne qu'aux Pays-Bas. De même que certains organismes cités en 2^e Partie décrivaient une "ambivalence du changement social" et un "double visage" de la technique, de même certains ont cru devoir décrire un "double visage" du travail (*Doppelgesicht*, DcEKS82, §51s., renvoyant à DcEKS78; DcRHS86, § A.I.1.f, p.6). Et comme on utilise dans ce cas l'adverbe "*simultanément*", classique dans la doctrine luthérienne du péché et du pardon, le lecteur sent peser une accusation envers l'humanité pécheresse en même temps que l'affirmation d'un sens:

"Tout ce que l'homme développe, produit, provoque et effectue est simultanément créateur et destructeur." (DcEKS82, §58)

Cette vision, qui peut sembler accusatrice, se voulait en fait réaliste, respectueuse d'une "**dure réalité**", et finalement prudente dans son évocation du péché, comme on le constate aussi en Suède, en Grande-Bretagne, en France comme en Allemagne:

"La doctrine de l'Ancien Testament sur le travail se caractérise par une constante **ambivalence**. (...) Ce que Jésus dit est marqué de respect et de réalisme à l'égard des conditions données de la vie humaine. Que nous ayons à porter la responsabilité du travail et de sa juste place dans notre vie, cela apparaît clairement dans l'enseignement de Jésus et dans son attitude concrète devant la dure réalité." (SbDIA83, p.44s.)

"Il se peut que cette ambiguïté dans l'attitude des gens envers leur travail tienne à sa nature même. La théologie chrétienne pourrait nous conduire à défendre cette idée, car elle est réaliste..." (GbCEI79, §17; cf. tout le chap.I, §1-18)

"Le travail n'a pas de sens univoque. Il est vécu et ressenti dans une tension entre pôles antagonistes: vocation / perversion; création / aliénation; vie / mort, sans que jamais l'un de ces aspects occulte complètement l'autre. C'est bien ainsi que les écrivains bibliques le comprennent: le travail est lu dans la Bible à la fois comme malédiction et bénédiction, comme peine et œuvre." (FsERF81, p.135; cf. p.115 à propos de Genèse 3)

"Dans la Bible, Dieu est le travailleur par excellence, et il nous appartient de travailler avec lui et sous sa conduite, en prenant soin du Jardin de la Création où il nous a placés, et en lui offrant en retour non seulement notre travail comme adoration, mais aussi l'adoration de toute la création à travers nous. C'est pour cela que nous sommes faits depuis le commencement – mais c'est de cela que nous sommes déçus, par notre révolte et notre péché. Aussi y a-t-il désormais dans tout effort humain, et donc dans le travail, un élément de malédiction; et le travail, prévu pour être bon, créateur et constamment relié à Dieu, revêt aussi, comme nous le savons tous, un aspect de mal, de destructivité, de division et d'aliénation. Pourtant, à en juger par la Bible, ce n'est pas là la fin de l'histoire. Car avec la venue de Jésus, l'Homme Nouveau (...), hommes et femmes ont à aller récupérer pour Dieu tous les secteurs de la vie déchue sur terre, y compris la vie de travail." (GcSCN83, p.123s.)

"Pour la foi biblique, la révolte contre Dieu (orgueil de l'être humain) est cause de la perte du paradis et de la mortalité des humains. (...) Cultiver et garder la nature ne préserve pas l'être humain de sa propre disparition. Cela permet la vie sans supprimer la mort. Telle est la limite biblique face à une idolâtrie du travail. La participation au travail de Dieu ne fait pas de l'être humain le créateur du bonheur infini." (DcWFS76, p.32)

Ce dernier document était le seul à rappeler que le texte de la Genèse porte sur **la mort** des humains, et non pas seulement sur leur travail, et qu'il en résulte une limite, une finitude de l'effort et du travail humains qui n'est pas seulement celle de la peine et de la sueur.

Et d'autre part le document écossais était le seul à évoquer, en deux mots très peu explicites pour des lecteurs non initiés à la doctrine chrétienne, une succession historique de statuts théologiques différents de l'être humain: "*nous sommes déchus...*", et "*désormais...*", pourtant "*avec la venue de Jésus...*" – sans dire à quels moments de quelle histoire ces changements, pourtant graves, sont survenus.

Le document de 1982 de la Commission sociale allemande sur le chômage est allé jusqu'à affirmer directement la relation entre cette "dure réalité" humaine, apparemment naturelle et inévitable, et **le chômage lui-même**:

"La Bible décrit la réalité du travail avec lucidité et réalisme. Le travail humain n'est pas seulement fait de joies, mais aussi de peines et de lutte pour la vie. Il est frappé d'"aliénation" dans la mesure où d'autres en décident et où l'on n'y voit pas une activité sensée. Le travail humain, loin d'incarner seulement le succès, l'espoir et le service, est toujours simultanément sous la menace de conflits entre êtres humains ou d'insignifiance. Les difficultés du gagne-pain et du chômage font partie, dans la Bible, de la dure réalité du travail." (DcEKS82, §50s.)

Faut-il s'y résigner? Oubliant apparemment ce qu'on vient de lire, le texte continuait sur un tout autre ton. Il cessait soudain de décrire cette ambiguïté comme fatale et constante, et il ouvrait une perspective différente, celle que nous poursuivons dans cette 3^e Partie:

"Au coeur même de la réalité menacée du travail humain, Dieu vient à la rencontre de l'être humain. En ce lieu précisément, les initiatives de réconciliation et de délivrance venant de Dieu se concrétisent, pour garantir à l'existence humaine tout ce que ses besoins fondamentaux et sa qualité humaine requièrent. Selon la volonté de Dieu, les humains doivent pouvoir recevoir ou dignement acquérir ce dont ils ont besoin pour vivre." (DcEKS82, §51)

Quelles initiatives de Dieu? Et comment répondent-elles à l'ambiguïté initiale de la bénédiction et de la malédiction? Hélas, on ne l'apprendra pas ici...

En revanche, on l'apprenait en France. Le rapport préparatoire au synode de l'Église réformée de France de 1981 déclarait en effet:

"Le travail n'est pas toujours une question pertinente pour la Bible. Les grandes oppositions ne vont pas du **travail** au **repos**, mais de la **marche** au **repos**, de la **captivité** à la **libération**. (...) Dans la Bible, personne n'est appelé à se complaire dans la servitude. Il n'y a pas de vocation à la souffrance laborieuse." (FsERF81, p.114s.)

"Le récit évangélique de Marc 3,1-6 nous montre (...) un homme à la main paralysée, un homme amputé de son pouvoir créateur. Le jour du repos, le jour où tout travail, toute activité devait cesser, Jésus rend à un homme non seulement la possibilité de travailler, mais (si on est attentif à la dimension symbolique de la main: saluer, consoler, bénir, caresser) il le réinscrit dans l'histoire." (p.118)

Sans faire davantage de théologie sur ce sujet, sans revendiquer non plus une politique plus précise, ce document reconnaissait luttas et conflits: "les relations de subordination, de domination, voire d'exploitation sont présentes dans le processus même de travail" (p.112s.). Les chrétiens sont donc "particulièrement intéressés" par "tout effort d'amélioration" (p.110s.).

Dix ans plus tôt, dans le célèbre rapport "*Église et Pouvoirs*" de la Fédération protestante de France, on discernait déjà une conjonction entre l'Évangile de libération et un choix de réformer l'organisation économique.

"La dynamique libératrice de l'Évangile est orientée vers la critique des pouvoirs. Dans son esprit, elle interdit de leur prêter – qu'il s'agisse du pouvoir politique ou du pouvoir économique – un caractère sacré, de leur conférer une légitimité absolue." (FbFPS71, §3.2)

Le document n'avait pas en vue spécifiquement les rapports de travail, mais en général les rapports de pouvoir. Son opposition aux "puissances" dominant l'existence sociale

s'exprimait donc de façon très radicale, si radicale même qu'elle devait pousser toujours plus loin sans s'arrêter à aucune amélioration partielle, fût-elle d'inspiration sociale-démocrate. Passionnés de vérité critique et désacralisant tous les pouvoirs, au nom de l'Évangile comme seule absolue légitimité, les auteurs et leurs héritiers ont tenu à mettre systématiquement en évidence, dans la vie sociale, les traits qui contribuent à relativiser les structures formelles. Il n'est pas sûr que leur réflexion leur aurait permis d'adhérer réellement, dans le sens où le Synode y a appelé, à "tout effort d'amélioration", chaque amélioration éthique demeurant inévitablement relative. Leur regard était plutôt critique qu'éthique.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Pourquoi s'attache-t-on souvent à redire simplement l'expérience ambiguë que l'homme retire de son travail, comme si c'était elle qui constituait le message propre de la Bible en général et de la Genèse en particulier? Repérer dans l'Ancien et le Nouveau Testament une ambiguïté éprouvée naturellement par chacun permet évidemment de démontrer **le réalisme biblique**. On présente alors la foi biblique comme pleinement consciente des ambivalences notoires du travail: à la fois il relève et ne relève pas de notre pleine responsabilité, à la fois il a et n'a pas une dimension communautaire, à la fois il est et n'est pas allégé par la technique, et à la fois il peut et ne peut pas être rationnellement choisi ou abandonné ou librement remplacé par chaque travailleur. Mais cette ambivalence est-elle vraiment péché, rupture, et la peine du travail peut-elle véritablement s'expliquer par les "mauvais objectifs" poursuivis (DcWFS76, p.33)? Le but éthique de ces réflexions est probablement d'empêcher que les expériences négatives faites par chacun dans son travail ne viennent le détourner d'une interprétation éthique de ce dernier. Que les textes bibliques présentent, fort lucidement, ce "double visage" du travail – perte et gain – rassurera peut-être l'auditeur, surtout lorsqu'il y découvre une interprétation de ses peines et de ses pertes susceptible d'en réduire la fatalité. Est-ce cependant déjà apporter une contribution éthique et théologique à la situation actuelle du travail que de lui tendre la Bible comme un miroir reflétant ses ambiguïtés? On constate combien cet éclairage éthique demeure flou: où est l'obéissance, où est la révolte? Et à quels aspects pénibles du travail cette révolte apporterait-elle un début d'explication? Le chemin éthique de la vérité du travail n'en ressort pas encore clairement.

2. Si l'on parcourt les citations données plus haut, on note que presque tous les verbes étaient au présent de l'indicatif et qu'ils avaient pour sujet l'être humain ou son travail. Là où le texte biblique racontait une histoire dont Dieu fut le sujet (au passé!), nos documents décrivent une ambiguïté quasiment ontologique: la Bible devient, dans une telle interprétation (existentielle?), un miroir sans histoire. Même pour appliquer l'anthropologie luthérienne paradoxale, où l'être humain est "simultanément" pécheur et juste, il serait indispensable de donner une lecture dynamique de l'ambivalence humaine et de comprendre la justice comme réponse au péché. On ne trouvait pas cela dans les textes... La tradition du travail comme punition, fatalité et peine, liée au péché originel, remonte loin et semble avoir la vie dure.

3. Interprétée en dehors de l'histoire, la "malédiction" biblique finit par apparaître comme un destin éternel. "Depuis quand" une malédiction pèse-t-

elle sur nos efforts humains? Et jusqu'à quand? Car elle ne saurait être le dernier mot de l'anthropologie biblique. Il s'agit, d'ailleurs, d'une sélection arbitraire dans le texte de la Bible. En réalité, il n'a pas seulement été dit à Adam: "Tu travailleras à la sueur de ton front". De la lecture des textes (Genèse 1-3, et même la suite), on efface souvent les autres dimensions du travail qui s'y trouvaient également:

- pas seulement un héritage de la "chute", mais aussi du "paradis"...
- pas seulement un esclavage, mais aussi une maîtrise...
- pas seulement labourer, mais aussi cueillir et "garder"...

En outre, c'est **la dureté de la terre même** qui était cause de la "sueur". Il est donc abusif de s'y référer partout où la peine actuelle du travail est causée par des conditions humaines et sociales (celles du chômage par exemple). Le texte de la Genèse rappelait qu'il y a dans la nature, dans les conditions physiques du travail, une limite matérielle qu'aucune amélioration technique ne peut franchir. Ceux qui l'interprètent aujourd'hui ne doivent pas extrapoler en assimilant à cette dureté du sol toutes les contraintes sociales qui rendent le travail pénible. Car celles-ci relèvent de la décision humaine, de l'organisation sociale et du choix d'exploiter ou non le travail d'autrui.

Que devient l'humain?

On voit qu'il ne suffit pas de poser "l'humain" et "l'éthique" de manière abstraite et générale pour pouvoir en tirer rapidement des critères d'évaluation de l'existence professionnelle et une correction de ses insuffisances. Il y a certes des conditions clairement destructrices et inhumaines qui exigent une "humanisation" du travail³. Mais il y a également manque d'humanité au-delà de ces expériences, selon une définition plus large de l'humain. Pour l'indiquer, certains documents d'Église ont recouru explicitement à la sociologie ou à la psychologie du travail, citant Peter Berger (GbIRC81) ou Abraham Maslow (GpNWI84, chap.4), accompagné d'Adam Smith, Karl Marx, Fred Herzberg (GbCEI79, chap.1, rappel rapide de leurs constats), non pas toutefois pour soumettre leurs intuitions empiriques à une évaluation éthique, mais pour les poser en témoins d'une approche éthique de l'être humain.

Il faut dire aussi que, d'une option éthique à une autre, l'humanité de l'être humain prend des couleurs et des voies fort diverses, entraînant d'autres impératifs éthiques. On peut le voir en repérant les visions de l'humain et de son historicité dans les divers arguments cités en 1^e Partie:

- L'option "défensive" identifie l'humain à la **capacité de servir** que chacun doit déployer (argument D.1) et dans la **responsabilité propre** que chacun doit assumer dans ses choix quotidiens (argument D.4). Elle juge donc que cette humanité s'est **perdue** dans une société fonctionnalisée et matérialiste qui manque du sens du service et de la responsabilité.

³ Voir plus haut, en 2^e Partie, § 5: les "valeurs" servant de référence éthique conduisent à juger des processus économiques en général, et pas seulement des conditions du travail.

- L'option "économique" tient déjà pour pleinement humaine la **signification du travail** qui ne se réduit jamais à l'argent gagné par lui (argument E.2). A ses yeux, cette humanité est **présente** dans l'engagement de chacun, dans la valeur inaliénable de son travail.
- L'option "alternative" ne peut déclarer humaine que l'intégralité de **toute la vie**, dans ses diverses dimensions, réunies en une nouvelle éthique (argument A.6), au-delà de l'existence professionnelle (argument A.7). Elle ressent l'humanité comme **éclatée, naissante, et à conquérir** dans un nouvel équilibre à venir.
- L'humanité est vue en outre comme une **réalité interpersonnelle** où le travail a valeur de contribution à la vie commune (argument A.12). Dans des activités utiles, des auteurs "alternatifs" saluent l'expression d'une humanité **parallèle et informelle**.
- L'option "sociale", elle, dit l'humanité **écrasée et victime** dans la vie des plus faibles, et appelle les privilégiés à soutenir cette humanité des "**autres**" en prenant leur parti (argument S.10). Elle voit l'humanité **résistante**, présente mais cachée dans l'aliénation.

Aucun de ces arguments ne se limite à une seule "option éthique". Ils sont presque tous également présents dans des textes d'autres "options", et on en trouve donc souvent plusieurs côte à côte dans l'argumentation. Cela signifie qu'implicitement plusieurs "histoires de l'humain" se trouvent envisagées en parallèle. Qu'est-ce donc que "l'humain"? On aura compris que la question reste ouverte et en débat.

Lorsqu'on appelle le travail professionnel à se mettre "au service de l'humain", dans laquelle de ces histoires veut-on donc l'engager? Sur ce point, un premier effort de clarification a été fourni par ceux qui se sont préoccupés concrètement des conditions de travail, réclamant qu'elles soient humaines – ou du moins "humanisées". Il nous faut présenter maintenant quelques textes consacrés à ces programmes d'humanisation des emplois.

§ 6.

Humaniser les conditions de travail

Le projet de donner son plein sens à l'activité professionnelle n'aboutira réellement que s'il parvient à ouvrir des pistes pour en améliorer la qualité et les conditions et pour en faire une activité aussi humaine que possible. Une éthique des années de crise doit continuer de promouvoir – comme l'éthique des années de croissance – une amélioration de la qualité des emplois et de la dignité des travailleurs, ce qu'on a appelé une **humanisation** de leurs conditions de travail.

Il ne suffit pas de définir les conditions idéales d'une activité professionnelle équilibrée, son "intégralité". Il importe aussi de reconnaître que domination et servitude existent, qu'une pression est exercée sur les travailleurs pour les conduire à l'efficacité, que les entreprises elles-mêmes sont asservies à des contraintes en raison de la concurrence, et qu'une "déshumanisation" gagne du terrain. Dans quelles limites est-elle justifiée par le processus économique lui-même? Cette **aliénation** du travailleur, que personne ne peut nier, exige d'être, sinon éliminée totalement, du moins rigoureusement réduite, aux yeux des organismes d'Église qui prennent la parole. La crise rend assurément ce problème plus aigu; elle rend plus difficile la recherche de solutions, mais elle n'en dispense pas.

A partir de l'affirmation générale d'une "intégrité" et d'une "**dignité**" de l'être humain, diverses publications d'Église ont esquissé de nouvelles perspectives pour une possible libération de l'existence professionnelle, tantôt formulées comme des principes ou des vœux, tantôt comme des projets, revendications ou programmes. Elles défendaient un meilleur épanouissement des travailleurs dans leur emploi: créativité, communication et sécurité¹. La formule la plus originale a été celle du pasteur R. Taylor dans son résumé d'une conférence tenue au Pays de Galles:

"Pour les chrétiens, le processus industriel et économique ne porte pas seulement sur la création de richesses (*wealth*) mais sur la création de dignité (*worth*). Il devrait apporter une 'valeur ajoutée' non seulement au produit, mais au producteur également. Nous devons donc mettre en question une conception de la viabilité purement orientée sur le profit." (GbWAI80 II, p.2; cf. GbWAI79, p.3, §b)

C'est une "plénitude de vie" que l'organisation du travail doit permettre de servir, en instaurant dans l'activité professionnelle une **cohérence nouvelle entre travail et vie**. Une étude détaillée de l'humanisation du travail nous entraînerait au-delà des limites de la présente recherche. Le tableau qui terminera ce paragraphe mentionnera simplement un certain nombre de thèmes et indiquera dans quelles publications d'Églises ils sont présents.

L'intégrité du travail

La Commission sociale du Conseil des Églises des Pays-Bas ne partait pas d'un idéal abstrait du travail, mais des attitudes de fuite et de rejet de la part de travailleurs toujours plus nombreux, qui se montraient critiques à l'égard de l'éthique dominante du travail comme

¹ DsEKD77, §I; DbBAS75, §II-III, p.6-9; DbHNS75a, §11,19; DbHNS81; HcGES78, p.2,7s.; NiDIS81, p.95ss.; cf. l'idée de libération et d'"exode" dans NiDIS83, p.92ss.

emploi salarié, sous les contraintes de l'organisation industrielle et les exigences d'efficacité de la production de masse (§III.3s.). Elle était en cela cohérente avec les exigences éthiques et les dimensions de "l'humain" citées précédemment, et définissait clairement ses vœux (à l'optatif):

"Le travail comme effort et peine, comme moyen d'assurer et de maintenir la vie, doit reposer sur la coopération entre partenaires, sur la promotion de la créativité et la préservation de la terre, le service de l'humanité et de la société. Il est essentiel que le travail satisfasse de manière adéquate le besoin d'être reconnu et offre des occasions de communication, de collégialité et de participation aux décisions. (...) Des efforts devraient être accomplis en vue de réduire le degré d'aliénation et de domination. Les possibilités à cet égard seraient plus grandes dans une société qui serait moins axée sur l'efficacité que ne l'est la nôtre." (NbRKS81, §II.2+4)

Et la conclusion venait d'elle-même: le travail le plus pénible doit être réparti entre tous, les inégalités sociales doivent être effacées; chacun doit finalement avoir sa part d'activités aussi bien professionnelles que domestiques et communautaires (§IV.2+3).

Une telle vision de l'être humain dans son "**intégrité**" – une anthropologie fondamentale – a posé dans la plupart des documents le cadre de référence pour l'analyse des enjeux concrets, ainsi que pour les propositions pratiques. C'est un appel à respecter dans leur "**intégralité**" les diverses dimensions de l'humain. La consultation du Conseil Oecuménique des Églises sur l'éthique économique, en 1978, parlait ainsi de la nécessité d'une "pensée intégrée", d'une "vue hologrammatique" (*sic*, c'est-à-dire sans doute "holistique"), inclusive et intégrale (AiWCC78, p.92s., proposition 2.a+c; cf. AiWCC79, p.125s., début du rapport de la section VIII).

Les représentants protestants français engagés dans l'action avec les chômeurs ont affirmé leur vision de la dignité des travailleurs:

"La véritable dignité, c'est la possibilité de gagner sa vie, de faire des choses réellement utiles, de communiquer son savoir et de l'enrichir, de développer des liens, de bâtir des projets, en un mot de créer.

Personne ne peut obliger un autre à créer: créer suppose liberté de ne pas créer. Mais nul ne peut interdire à d'autres de créer. C'est pourtant ce qui se passe actuellement pour les peuples du tiers-monde réduits à la famine et pour ceux qui, chez nous, n'ont d'autres solutions que la soupe populaire et un toit de fortune." (FbMPI85, p.1s.)

Créer n'est pas synonyme de produire, ni de réussir: ni l'efficacité, ni le succès, dont on a fait la critique plus haut, ne sont appelés à dominer l'esprit du travail professionnel et à en déterminer à eux seuls les conditions concrètes. C'est en revanche là ce qui arrive lorsque des exigences de rentabilité viennent écraser les employés et les empêcher, tout comme les chômeurs, de rester créatifs, coopérants et utiles les uns avec les autres.

En Allemagne, la résolution du Synode de 1982 sur le "sens du travail" a énuméré des "convictions chrétiennes de base" qui posaient d'abord la dignité de l'être humain comme créature et image de Dieu, puis la déployaient en diverses directions: **partenariat, responsabilité, respect mutuel, service partagé, mandat de travailler, grâce reçue avant tout travail, service envers autrui et envers la création** (DsEKD82, §2.c). Pour entrer à partir de là dans les détails de la vie professionnelle, la résolution du Synode s'est servie de formules interrogatives, plutôt qu'affirmatives, laissant ainsi le soin aux lecteurs d'imaginer un droit du travail, des conditions de travail et des structures sociales répondant à ces dimensions humaines essentielles. On retrouvera plus bas cette forme interrogative dans la citation du synode de l'une des Églises régionales d'Allemagne.

Revenons aux critères de base. Ces dimensions de notre "humanité" auraient-elles été autrefois plus pleinement vécues qu'aujourd'hui? On doit se poser cette question lorsque l'on constate que ce Synode, à plusieurs reprises, présentait son éthique comme la "**récupération**" d'une intégralité perdue, révélant donc une curieuse perception de l'histoire sociale comme dégradation de l'intégrité humaine². Sa résolution demandait en effet par exemple (je souligne) "que le travail soit à **nouveau** reconnu dans la signification qui est la sienne pour une découverte du sens de l'existence humaine", et que les chrétiens sachent s'opposer "lorsque l'être humain ne se considère **plus** que comme l'objet de processus contingents (théorie de la contingence) ou de lois préexistantes (théorie déterministe), par exemple des contraintes économiques et techniques" (DsEKD82, §1.c). Et elle affirmait:

"Le chômeur (...) ne vaut pas moins que celui qui a du travail. Quand l'Église **rappelle** cela, elle entend aider les gens de notre époque à **récupérer** leur existence, divisée entre les secteurs de l'habitat et du métier ainsi que du temps de travail et du temps libre." (*aus der Zerrissenheit zurückzuholen*, je souligne, §2.b)

A lire la partie historique de la résolution, on apprenait en effet que la tradition du "métier" (*Beruf*), faite de persévérance et de discipline, se serait "dissoute" avec la sécularisation (§2.a).

Humaniser les conditions de travail, ce n'est donc pas se limiter à faire respecter le droit en le complétant par l'amour, c'est faire reconnaître de nouveaux droits, une meilleure justice, voire une nouvelle qualité de vie. En intervenant dans le débat public de leur pays, les organismes d'Église ont souvent cherché à fournir des cadres de réflexion éthique qui puissent servir de base à des accords qui seraient signés entre partenaires sociaux ou à des textes législatifs qui resteraient à négocier. Or la pratique juridique impose, avant de traiter de solutions concrètes, de les asseoir sur des critères ou axiomes de nature supérieure, sur une **philosophie du droit** qui suppose une anthropologie. C'est à sa discussion que l'anthropologie chrétienne entendait apporter sa contribution: les Églises la défendaient donc dans une situation de communication bien particulière, où elles ne disaient pas le message évangélique dans toute sa profondeur et son historicité. Cependant, l'éthique chrétienne comme telle ne saurait se réduire à un tel discours "de circonstance".

C'est pourtant ce que l'on constate dans des publications telles que l'étude de la Commission sociale allemande "*Effizienz et Concurrence*": les données théologiques ne sont pas parvenues à maîtriser les données empiriques, et l'étude restait contradictoire dans sa propre structure de pensée. Dans son article critique, E. Mechels a dû consacrer deux parties à ce qu'elle disait de la **servitude du travail**, l'une intitulée "*Ce qui fait sortir de servitude*", l'autre "*Ce qui tient en servitude*"³. En effet, à lire l'étude, au bout du compte les servitudes semblaient subsister – malgré une réminiscence biblique indirecte ("des horizons d'espérance") introduisant de timides propositions d'améliorations sociales:

"Toutes les tentatives de créer une société parfaite succombent au risque d'avoir pour résultat une société inhumaine. Néanmoins, il faut formuler des objectifs et indiquer des horizons d'espérance pour des changements. (...) Chaque génération a pour tâche d'instaurer, selon l'état de ses connaissances, des conditions de concurrence et de travail qui fassent 'sortir de la servitude', réellement et symboliquement." (DcEKS78, §69)

² Lorsque le pasteur westphalien W. Belitz parlait de "revitaliser l'intégralité de la vie active" (DcWFS82, p.30; cf. p.50ss.), il laissait aussi entendre que celle-ci aurait été meilleure autrefois qu'aujourd'hui.

³ Mechels, 1980. Cet article, de manière générale, propose une remarquable discussion des principaux débats de l'éthique économique.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Doit-on opposer les "horizons d'espérance" à la quête d'une "société parfaite"? N'est-ce pas détruire l'espérance que de lui ôter son goût pour une perfection? Certes, des risques d'échec accompagnent toutes nos "tentatives de créer"; mais ce n'est pas une raison pour dénigrer constamment l'espérance de perfection et son image d'une "société parfaite", utopie directrice de nos actions. Elle représente davantage que "des horizons d'espérance pour des changements" jugés possibles à court terme: elle cherche plutôt, à moyen terme, à rendre des changements possibles en anticipant l'ultime perfection. Face à l'aliénation de l'humain, la parole éthique formule des exigences et un idéal, une intégrité souhaitable à "**l'optatif**": il ne lui suffit donc pas de déplorer l'imperfection de toutes choses humaines. Elle doit ensuite s'exprimer sur le mode "**revendicatif**" et sur le mode "**comparatif**": poser ce qui peut être rendu meilleur, moins pénible, plus libre, en adressant aux autorités les demandes qui relèvent de leur compétence à moyen terme. La défense de principes abstraits a pour but – et souvent pour résultat – de justifier des solutions comparativement meilleures et plus justes. Les exigences posées au départ permettent alors de mesurer non pas la distance totale entre la réalité présente et sa finalité ultime, mais le **progrès partiel**, espéré ou effectué.

2. On ne peut pas généraliser l'affirmation de l'ambivalence par excellence, selon laquelle tout travail serait "à la fois" servitude et liberté, "à la fois" valorisé et dévalorisé. Dans l'existence professionnelle de la majorité des gens, qui sont **salariés** d'autrui, il est vrai que des fragments d'autonomie et de valorisation voisinent constamment avec des éléments de **dépendance** et de **dévalorisation**. Cela ne relève pas de la nature humaine, mais des conditions sociales. Car les employeurs, pour leur part, ne vivent pas de la même ambivalence: ils se déclareront sans doute dépendants, eux aussi, mais ne le sont cependant pas de décideurs gouvernant leur travail, mais de circonstances économiques et de **cadres structurels** qui leur sont imposés. Ils ne les ont assurément pas choisis, mais ont bel et bien eux-mêmes décidé d'y entrer par leur choix de gérer une entreprise. La liberté d'entrer ou non dans ce domaine conflictuel leur a appartenu et continue à leur appartenir et à les valoriser (même comme cadre supérieur salarié). C'est cette liberté et cette valorisation qui, en revanche, n'existent pas pour ceux et celles qui ne possèdent pas les moyens d'une existence d'indépendant.

Peut-on être "humain" dans son activité économique?

Lorsque le Synode de l'Église régionale du Schleswig-Holstein a examiné les perspectives de l'Église sur le monde du travail, en 1976, il l'a fait à partir d'une vision de l'intégralité humaine inspirée de l'Évangile, en soumettant clairement plusieurs aspects de la vie professionnelle à son interrogation critique:

"Les tensions dans lesquelles notre Église se trouve:

- Nous prêchons la justification par grâce... mais dans le monde du travail, la source de justification n'est-elle pas le succès et tout ce qui permet ce succès?

- Nous prêchons salut et plénitude à l'être humain tout entier... mais dans le monde du travail, n'est-il pas toujours sollicité pour une partie seulement de ses facultés? De là la question de l'identité et de l'intégralité de la personne.
- Nous prêchons la non-violence et l'humilité, la capacité de se laisser aider et de porter aide... mais dans le monde du travail, ne valorise-t-on pas l'activité, le dynamisme, la capacité de s'imposer, de résister dans la concurrence ?
- Nous prêchons que la valeur de l'être humain lui est annoncée par Dieu... mais dans le monde du travail, la valeur d'une personne ne dépend-elle pas de la négociation de ses prestations et du jugement portés par ses collègues?
- Nous prêchons la liberté d'un chrétien adulte... mais dans le monde du travail, n'a-t-on pas largement tendance à disposer des gens en vertu d'une logique autonome et de contraintes qui paraissent inaltérables?
- Nous prêchons l'Évangile de la Croix et de la Résurrection pour toute la vie humaine... mais n'en sommes-nous pas réduits en règle générale, à atteindre seulement les gens de façon partielle dans leur habitat et leurs loisirs, en nous accommodant du fait que le monde du travail est régi par d'autres lois et d'autres promesses?

Nous reconnaissons que la plupart de nos paroissiens sont fortement marqués par les conditions de leur lieu de travail, mais sans se retrouver eux-mêmes ni retrouver leurs questions et expériences correspondantes dans les cultes et autres manifestations paroissiales.

Nous reconnaissons que le monde du travail moderne subit l'influence historique de conceptions développées, consciemment ou non, comme une expression de la foi dans le cadre de l'Église chrétienne (p.ex.: éthique chrétienne primitive du travail, éthique luthérienne de la vocation, éthique économique réformée, conception du patriarcat)." (DsSHO76, §I)

Là où la vie consiste à "s'imposer", "juger", "disposer", "contraindre", on doit bien constater que "le monde du travail est régi par d'autres lois" que celle du Christ. Même les thèses des Méthodistes suisses, malheureusement très mal informées du point de vue sociologique, prenaient pour point de départ de leur tableau du monde du travail diverses expériences insatisfaisantes et douloureuses (HbMET81).

Et le synode de l'Église Réformée de France, dans sa résolution de 1981, décrivait comment notre société fait obstacle aux dimensions essentielles de l'humain, aux qualités humaines auxquelles le travail "est appelé" – apparemment par sa nature même et sa dignité intrinsèque:

"1) Le travail est appelé à fournir à chaque être humain les conditions de sa subsistance et de son épanouissement. Les chrétiens ne peuvent se résigner [...aux inégalités sociales et internationales].

2) Le travail est appelé à contribuer à la construction de la personne humaine et à sa reconnaissance sociale. (...) Dans notre société de profit, la division sociale du travail et son émiettement, les contraintes de discipline et de rendement réduisent une grande partie des travailleurs à être des instruments sans responsabilité ni pouvoir de décision. (...)

3) Le travail est appelé à être un lieu privilégié de solidarités humaines. Mais il est aussi organisé dans des relations de domination, qui s'étendent à l'ensemble de la société et provoquent des luttes en retour pour plus de justice." (FsERF81, p.135s.)

Les Westphaliens avaient eu, dans la même ligne, ces mots très significatifs d'un témoignage encore plus explicitement chrétien:

"Dans la perspective néotestamentaire, l'incarnation et l'œuvre rédemptrice du Christ détruisent à la racine la division des humains en maîtres et serviteurs, sans l'éliminer à vrai dire. (...) Face au travail économiquement libre, il doit y avoir le travail diaconalement obligé (*diakonisch gebundene Arbeit*), comme une alternative qui (...) part de l'affirmation que les humains doivent être frères et sœurs dans leur travail à la sueur de leur front, et non des maîtres au front haut sans sueur et des serviteurs en sueur au front bas." (DcWFS76, p.34, 38s.)

Dans sa brochure de 1984, le Centre social protestant du canton de Vaud a proposé à la fois un examen critique des conditions actuelles du travail – aliénantes, mais corrigibles – et l'ébauche d'un programme de transformation sociale dont la pointe ultime puisait aussi à une inspiration biblique:

"Après Marx qui a mis l'accent sur les causes extérieures qui rendent le travail aliénant, différents penseurs chrétiens ont essayé de remettre le travail à sa place; ils ont montré qu'il est lui-même aliénant:

- lorsqu'il est identifié à **toute** l'activité humaine;
- par son aspect **pénible**;
- s'il est **réduit** à une marchandise (capitalisme libéral) ou **détaché** de toute propriété privée (société collectiviste).

Mais il ne s'agit pas maintenant, après les excès contraires, de condamner le travail. (...) Il faut tenir compte d'un élément nouveau: l'emploi typique change de formes; il n'est plus forcément salarié (mais indépendant ou partiellement bénévole, par exemple), ni ferme et stable, ni à plein temps; et il n'est plus forcément le seul revenu familial.

Les Églises pourraient, pour leur part, encourager (par la catéchèse, par certains ministères spécialisés) la notion de changement, voire de mobilité, et le faire sans oublier que la responsabilité et la rémunération participent aussi de la valeur du travail. Elles pourraient également être le moteur d'une recherche en direction:

- d'un minimum nécessaire à la vie,
- d'un développement de la qualité de cette vie,
- d'un meilleur partage de la quantité de travail (horaire, temps partiels) et du niveau de vie (une certaine péréquation),
- d'un bénévolat bien compris, modernisé et revalorisé,
- d'une retraite mieux préparée et mieux vécue.

Ce sont là les possibilités de l'u-topie (ce qui est ailleurs ou n'existe pas encore), puisque signes avant-coureurs du Royaume: lutte contre le fatalisme économique, acceptation des réalités conflictuelles, apprentissage des solidarités, en un mot lutte contre l'idolâtrie du travail." (HbVDS84, p.31s.)

Une diversité de formes de travail et d'activités, une diversité de revenus et de rémunérations, une notion de changement et de mobilité, un abandon du fatalisme et de l'idolâtrie: autant de possibilités ouvertes à la responsabilité et aux choix des travailleurs, sans que l'on soit cependant sûr d'éviter l'aliénation et les "réalités conflictuelles". Le Centre social vaudois ne s'avancait pas plus loin. Mais il indiquait – énigmatiquement – de quel côté une porte serait ouverte:

"La **dynamique œcuménique** ouvre encore de nouveaux horizons qui ne seront pas sans conséquences sur notre style de vie, donc sur les notions de travail et de chômage. (...) Ici le travail est relié à la notion de libération." (ibid.)

Est-il possible de sortir de notre mode de production et de consommation pour servir la justice, la paix, l'intégrité de la Création? Est-il plausible de "libérer le travail"? La brochure visait plutôt à demi-mot – et pour autant que les Églises veuillent bien devenir "le moteur d'une recherche" en ce sens... – à faire reconnaître aux milieux économiques et à l'État les nouvelles conditions générales de l'activité professionnelle. Car c'est à ce niveau que l'on pourrait poser des exigences collectives telles qu'un "minimum nécessaire à la vie", une meilleure "qualité" de vie jusque dans les horaires de travail, et "une certaine péréquation".

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Les documents qui en appellent à une "humanisation" faite de mesures politiques ou économiques supposent que la société se veuille humaine, qu'elle s'oblige à réaliser des critères d'humanité. La question est de savoir si l'économie, dans la dynamique de son histoire propre, se trouve ainsi fondée sur une "humanité" qu'il s'agirait de développer, ou si le projet d'humanisation vient l'appeler à une autre dynamique, dont les bases – vraisemblablement juridiques et donc politiques – devraient alors être posées plus clairement. Si des Églises retiennent la première hypothèse, la doctrine théologique sous-jacente sera celle de **la création déjà parfaite**, alors que pour la seconde, la théologie percevrait **l'avènement libérateur** du Royaume de Dieu au profit de cette humanité captive. Je crois que l'Évangile relève plutôt de la seconde lecture et annonce la naissance de "la vie" là où les "forces du chaos" dominent encore; car il offre à tous le chemin du Christ comme une dynamique d'humanisation.

2. Dans ces conditions, il est normal de voir l'éthique chrétienne rejoindre dans certaines de ses affirmations les revendications syndicales et celles du mouvement ouvrier. Le propre d'une éthique chrétienne n'est pas de savoir seule dire ce dont l'être humain a besoin (ne le sait-il pas lorsqu'il souffre d'en être privé?), mais d'en **déclarer la possibilité et donc la nécessité**. C'est comme parole "**performative**" que l'éthique chrétienne a son statut propre, qui la distingue des programmes socio-politiques et des catalogues de revendications, mais qui simultanément fait d'elle **l'alliée du changement social**. Elle ouvre à une histoire future du travail humain.

Des alternatives pratiques

Lorsque des organismes d'Église ont signé des interventions sur les conditions actuelles du travail, ils ont souvent pris pour point de départ les privations et servitudes exprimées par les employés. Un document du Ministère industriel néerlandais a même renoncé à développer une analyse et s'est contenté de classer et d'organiser la matière de nombreux témoignages exprimés dans des groupes de travailleurs (NiDIS81).

On a pu aussi trouver dans les Églises une catégorie particulière de témoignages directs: des récits personnels de responsables de Ministères industriels ayant eux-mêmes travaillé en entreprise pour un stage temporaire (ces documents, dont j'ai reçu des exemples de Villigst, Genève et Paris, sortent cependant du champ de la présente recherche). Leurs observations sont venues confirmer et visualiser plusieurs expériences négatives du monde du travail. Deux études détaillées au moins en ont plus particulièrement traité:

- en Westphalie, un recueil du Ministère social (Villigst), "*Beiträge zur Humanisierung der Arbeitswelt*" ("*Mitteilungen*" N°23, 1977);
- en Suède, le livre de la Commission sociale "*Dignité du Travail*" (SbKCS77), qui couvrait les principales questions de la vie professionnelle en général.

On a vu paraître aussi des analyses poussées avec un maximum d'objectivité, par exemple des statistiques de maladies et d'autres **risques pour la santé**, confirmant leur lien avec certains types d'emplois⁴. Sur ce point, un aspect très controversé, spécialement en

⁴ De tels détails sont fournis par le rapport préparatoire du synode de Bavière de 1977 (DbBAS77) et par une étude non publiée de l'Église d'Allemagne de l'Est sur la santé (AbDDR81). Une synthèse des recherches sur

Allemagne, a été le **travail en équipes**, particulièrement porteur de risques à cause de sa part de **travail de nuit** (cf. le rapport déjà cité de la Commission sociale allemande sur le travail en équipes de nuit, DcEKS80; également DbBAA79 et DbSGM76). Mais les documents officiels allemands qui en ont parlé (DcEKS78 et DsEKD82) ont aussi tenu, par souci de rester socialement "équilibrés", à rappeler les **risques de stress** chez les cadres!

Parmi les expériences négatives, on citera celle qui a été plus particulièrement ressentie à l'occasion de la crise:

E.3 Les changements techniques ont pour conséquence une **déqualification** des travailleurs, un gaspillage de leurs capacités acquises de longue date.
(Tendance "économique") (10 sur 38, 1 avis contraire)

Si enfin l'on dresse la liste des thèmes abordés par les divers documents, liste qui servira à notre tableau final, on peut constater combien d'aspects divers l'expression "**conditions de travail**" recouvrait en réalité:

- les relations humaines: les problèmes de hiérarchie, de pressions sur les travailleurs,
- de segmentation et de non-communication dans l'entreprise;
- les rythmes de travail: le problème de la monotonie et celui des cadences;
- la motivation et la qualité du travail: les problèmes de démotivation et de surcharge,
- la question de l'absurdité ou du sens du travail;
- la santé au travail: le problème de l'usure (sans même parler des risques d'accidents);
- la rémunération: le problème de la limite entre salaire correct et exploitation;
- les conditions écologiques de la production: les risques de détruire une part de la nature;
- les pressions à la rentabilité (l'obstacle par excellence à toute amélioration);
- le travail en équipes (exemple extrême d'aliénation selon plusieurs organismes d'Église);
- les moyens d'action: l'organisation syndicale, l'aide aux faibles, la formation (exemples généralement retenus comme importants par des organismes ecclésiastiques).

De ces analyses, il ressort un double projet éthique, ainsi défini dans notre tableau d'arguments:

S.4 **Nul ne devrait exploiter la fragilité** des plus faibles, leur insécurité, leur "flexibilité", en leur imposant des conditions de travail ou d'indemnisation inférieures à la normale.
(Vœu "social") (22 sur 38, 1 avis contraire)

A.11 (0.11) Le travail lui-même doit bénéficier de **conditions plus humaines**: ce ne sont pas seulement des emplois, mais de bons emplois, physiquement et psychiquement acceptables, que les travailleurs et les chômeurs attendent.
(Vœu "alternatif") (26 sur 38)

Curieusement, cet appel à "l'humanisation" des conditions de travail n'a pas été prononcé par un organisme social tel que la Mission Populaire Évangélique de France, alors qu'il l'a été par le Collège Industriel méthodiste, généralement d'esprit plutôt "défensif". Sans

travail et santé en 535 pages a été publiée par l'Institut de l'Église allemande: "*Arbeit und Gesundheitsgefährdung*", par vingt auteurs (in "*SWI-Studienhefte*" N°2); sur le travail en équipes, spécialement p.95-107.

doute la Mission Populaire avait-elle conscience de devoir laisser des revendications de ce type à d'autres milieux, dans la situation française. Les syndicats eux-mêmes n'abordaient guère ces questions pour elles-mêmes, indépendamment des catalogues de revendications plus généraux sur lesquels ils mobilisaient leur base.

Il est intéressant de signaler que le document méthodiste britannique évoquait une partie des thèmes liés à l'humanisation du travail sous le titre "*Management*" (GbMET77): il montrait ainsi qu'à ses yeux la question relevait des méthodes de gestion, donc de la conception du pouvoir et des relations dans l'entreprise.

Lorsqu'il s'agissait de dire à quoi l'humanisation s'oppose, le Ministère social de Hesse-et-Nassau (Francfort) dénonçait précisément le **taylorisme** et ceux qui l'appliquent. Sa publication, centrée sur le sujet de l'humanisation en dépit (ou en raison) de la crise qui commençait, contenait un appel à restreindre la libre disposition des propriétaires sur les moyens de production, afin de rendre possible une humanisation du travail qui réponde vraiment aux besoins des travailleurs. Mais d'abord, quels sont ces besoins? Les exigences sont fort claires:

"Par son travail, l'être humain devient coopérant (collaborateur) de la création permanente de Dieu: c'est là sa dignité d'image de Dieu. Cette dignité de l'être humain implique qu'il puisse déployer dans son travail l'intégralité de sa personne. Il ne doit pas s'y trouver démembré, réduit à quelques fonctions complémentaires aux machines, ou subdivisé en un producteur de travail économique et un consommateur de loisirs.

Il faut donc protester contre le taylorisme, qui est contraire à la dignité humaine. Le travailleur ne doit pas être 'instrumentalisé', rabaissé au rang d'instrument pour quelque but que ce soit, pas même pour l'objectif de la rentabilité. Le mot de Jésus à propos du sabbat s'applique aussi ici: les institutions humaines et leurs buts doivent être au service de l'être humain, et non l'inverse. L'humanité doit donc passer avant la rentabilité." (DbHNS75a, §19)

Cette comparaison évangélique, bien qu'elle ne soit ni exégétiquement exacte (le sabbat est-il une institution humaine?), ni socialement explicite (à quel moment les buts cessent-ils d'être "au service de l'être humain?"), exprime néanmoins une vérité théologique et éthique importante.

Mais l'essentiel est cette "promesse d'une libération du travail", sur laquelle débouchaient les conclusions théologiques qui suivaient:

"La Bible l'atteste: le travail d'esclaves n'est pas voulu par Dieu ni immuable; il est l'œuvre d'êtres humains. Dieu a libéré Israël de la servitude d'Égypte, et lorsque Jésus annonce la 'libération des captifs', cela inclut la promesse d'une libération du travail. (...)

Dans les faits, le droit de disposer de la propriété des moyens de production entraîne en même temps le droit de disposer des travailleurs employés. Une restriction de ce droit par le droit à un travail humainement digne prendrait en compte l'unique justification éthique de toute domination: une domination a pour fonction de rendre service aux faibles (Jésus: Si quelqu'un parmi vous veut être le maître, qu'il soit votre serviteur à tous)." (DcHNS75a, §19s.)

Pour dépasser le "conflit fondamental" entre rentabilité et intégralité, entre point de vue des employeurs et point de vue des travailleurs, l'Église de Bavière a exprimé par la voix de son Synode de 1977 un jugement particulièrement cinglant (il y a "contradiction" avec la vérité humaine) et a immédiatement proposé quelques "premiers pas concrets" (il y a "exigence d'intervenir"):

"L'humanisation du travail appelle donc un engagement qui fait partie des tâches de l'Église. Mais l'humanisation ne doit pas se limiter aux effets négatifs du travail: elle doit viser le conflit fondamental du travail industriel, à savoir le fait que l'être humain y est considéré avant tout comme force de travail et facteur de coûts en raison de l'obligation d'atteindre un maximum de

productivité et de rentabilité. Cette fonctionnalisation de l'être humain au travail est en contradiction avec l'intégralité de sa condition et de sa dignité. Le synode ne possède pas de solution globale à apporter à ce conflit; mais il reconnaît l'exigence d'intervenir pour des conditions de travail plus humaines. On pourrait envisager comme premiers pas concrets la réduction des tâches monotones ou nocives, la constitution de groupes semi-autonomes, la diminution de l'excessive parcellisation du travail par un élargissement et un enrichissement des tâches, la limitation du travail à la chaîne et aux pièces." (DsBAY77, §II)

Cette liste de "pas concrets" correspondait à un vrai programme, bien que la modestie des auteurs leur ait fait avouer qu'ils restaient loin d'une "solution globale":

- réduction des tâches monotones ou nocives;
- constitution de groupes semi-autonomes;
- enrichissement des tâches;
- élargissement des tâches, diminuant l'excessive parcellisation du travail;
- limitation du travail à la chaîne et aux pièces.

On a pu retrouver un même souci dans l'Église de l'Allemagne de l'Est, dans la publication parue lors de l'année Luther 1983, dès le début du chapitre sur la conception luthérienne du travail. Le passage à une économie socialiste, restant tributaire du taylorisme, de la segmentation et de la rationalisation du travail industriel, n'avait apporté ("provisoirement"?) aucune réponse au conflit fondamental entre la personne et son emploi, entre son humanité et sa rentabilité; il avait seulement supprimé l'appropriation privée du bénéfice de cette rentabilité.

"Malgré des conditions allégées et un temps de travail réduit, le travail parcellisé n'est pas un travail facile, même en société socialiste. (...) Nous partons ici de l'idée que, provisoirement du moins, la division du travail est nécessaire et ne se laisse pas abolir. La promesse d'une 'vie pleine' offerte par l'Évangile doit donc nous atteindre dans ce monde du travail parcellisé – sinon elle ne nous concerne pas. Une 'vie pleine' est-elle possible malgré la division du travail? (...)

Cela soulève des problèmes qui n'existaient pas encore comme tels du temps de Luther. Le problème de la division du travail n'était alors perçu que dans la hiérarchie des états sociaux: la société bourgeoise à ses débuts était subdivisée en statuts sociaux imposés de naissance, fixant à chacun sa place dans la division sociale du travail. C'est face à cela que Luther a élaboré son éthique de la vocation professionnelle, qui reconnaît à chacun une 'vocation' de Dieu, quel que soit son statut de vie et de travail. (...)

Le travail parcellisé indique lui-même aux travailleurs avec clarté la relation collective entre tous: puisque mon travail est au service de mon prochain, je rends honneur à Dieu, je fais passer le résultat du travail devant mon propre effort, me révélant ainsi disciple de Jésus-Christ (cf. Mt 25,40). La division n'est donc plus une coupure dans ma personne (une aliénation) exclusivement, mais en même temps une participation à la subsistance de tous (partage et solidarité)." (AbDDR82, p.43, 45s.)

Donner un sens évangélique à une situation humaine où il y a "coupure" et "aliénation", pour en faire une "participation à la subsistance de tous", n'était-ce pas enjoliver l'échec de tout projet de changement? Est-ce cela la "promesse d'une vie pleine"? L'acceptation du système industriel semble ici aller fort loin, de même que dans les positions de la Commission sociale de l'autre Allemagne, qui poussait son soutien à "l'efficacité" capitaliste jusqu'au point de reconnaître comme moralement légitimes les "stimulants" destinés aux travailleurs (*Anreize* – sanctions comprises: DcEKS78, §80s.): lorsque leur sens

du devoir s'effrite, il serait juste de les stimuler pour les rendre sensibles à la nécessité d'être véritablement efficaces.

Durant la décennie précédente, à Genève, au Ministère dans l'industrie, le pasteur Maret avait exprimé différemment cette "promesse d'une vie pleine" – avant d'être brusquement interrompu par sa mort prématurée. Ce qu'il soulignait, c'est que le Christ avait touché précisément **les points sensibles** de notre existence professionnelle et que la parole évangélique était donc porteuse d'une réforme de nos conditions de travail par la communication du Christ à nous:

- contre notre surmenage, le repos du Christ;
- contre le découpage de notre temps, son éternité, offrant "le temps de la grâce et de la patience";
- contre nos rêves de rester libres, la discipline du Libérateur, par lequel "toutes les puissances d'asservissement sont ébranlées et menacées" (HbGEI65, §IV-VI).
- Et notre appartenance absolue au Christ déterminerait non seulement notre existence personnelle, mais également toutes les relations sociales (§VII-X).

Par exemple aussi les droits des salariés dans les entreprises! Le Ministère genevois a été durant les années 1960–1970 un des piliers de la revendication de participation ou "*Mitbestimmung*"⁵. Telle a été en effet l'une des réponses fréquemment proposées par les organismes d'Église à la subordination des travailleurs: leur donner "voix au chapitre" dans les décisions de leur entreprise. Il s'agirait pour eux d'acquérir une "représentation" de leurs intérêts, à côté d'autres intérêts, par un ensemble de mécanismes démocratiques.

Nous ne chercherons pas ici à prendre connaissance de tous les documents, généralement antérieurs à notre période, qui ont traité de la participation des salariés dans les entreprises. Qu'il soit dit simplement que cette ancienne revendication a pris durant la période de crise une signification et une importance plus grandes encore qu'en temps de croissance. Mais cette participation n'est pas seulement une question de pouvoir, comme nous le verrons en 4^e Partie; c'est aussi en soi une exigence éthique. L'interprétation théologique du travail comme "tout effort, toute peine ou joie de réaliser quelque chose" – selon l'expression des Néerlandais – implique une responsabilité de chacun dans toutes ses activités.

S.7 Les travailleurs doivent pouvoir **donner leur avis et prendre part** à la préparation des décisions concernant le maintien ou la disparition de leur emploi: la crise rend encore plus nécessaire l'ancienne revendication de participation des salariés à la gestion économique.
(Vœu "social") (24 sur 38)

Déjà en 1950, dans le document du Conseil œcuménique des Églises, la recherche de nouvelles relations hiérarchiques dans l'entreprise constituait un aboutissement de la réflexion:

"Une des exigences requises pour donner sens au travail industriel aujourd'hui consiste à accroître le sentiment d'équité et de justice chez le travailleur en lui donnant réellement voix au chapitre dans l'organisation et la direction du travail de son entreprise." (AiWCC50, p.15)

Défendue par diverses voix tout au long de la période que nous examinons, cette exigence a pris une couleur particulière lorsque le théologien G. Brakelmann a opposé à la "société d'efficience" qu'il critiquait une "**efficience cogérée et autogérée**" (Brakelmann,

⁵ Voir aussi les travaux d'Arthur Rich à l'Institut d'éthique sociale de la Faculté de théologie de Zurich.

1984, p.136ss.). Mais cette proposition, qui s'est voulue élégante et réaliste, a sans doute été appelée à finir comme tant d'autres **au rayon des utopies**. Serait-ce le sort de toute humanité dans le monde de l'économie?

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Le document d'Allemagne de l'Est, en invitant le travailleur à discerner dans son activité professionnelle le "service de son prochain", ne répondait pas à l'isolement réel qui pèse aux travailleurs et ne leur ouvrait pas encore un accès à l'inaccessible intégrité de leur travail. Interpréter la servitude comme un service, ce n'est pas encore l'humaniser! En revanche, il ouvrait une perspective sur la relation collective comme "**participation à la subsistance de tous**", quand bien même la propriété collective instituée en régime communiste ne satisfaisait pas à son objectif de libération des travailleurs, puisqu'elle ne conférait à ces derniers aucun poids dans les décisions, faute de mécanismes démocratiques.

2. La responsabilité de l'humanisation est assurément entre les mains de la direction des entreprises, du *management* comme l'écrivaient les Méthodistes. Mais, en face, sous une forme ou une autre, il y a **l'expression des intérêts des employés**. Lorsque des travailleurs voient leurs intérêts lésés et qu'ils sont trop faibles pour se faire entendre, la représentation de leurs intérêts sera-t-elle l'affaire de commissions d'entreprises, de l'État, des syndicats, de groupes d'employés? Ce sont des questions dans lesquelles sont entrés par exemple les documents allemands consacrés au travail en équipes: ils ont cherché à défendre les travailleurs concernés, non pas en posant des exigences idéales et abstraites face aux problèmes d'organisation, mais en définissant des procédures de négociation et de représentation des intérêts de ces travailleurs (DcEKS80, DbBAA79, DbSGM76). L'humanisation devient donc ainsi une affaire de pouvoir en même temps que de principes. Ce sera le thème de notre 4^e Partie.

Présentation sous forme de tableau

Les publications qui vont apparaître de manière synthétique dans notre tableau sont celles qui ont traité des conditions de travail avec une attention particulière et un regard relativement large. Elles évoquaient risques et problèmes, ainsi que les enjeux d'une "humanisation". Notons que le tableau ne permettra pas de savoir **comment** a été abordé, dans tel document, le thème qui y est présent. Il peut aussi bien avoir fait l'objet d'une description empirique, d'un appel à défendre un enjeu ou d'un programme d'améliorations pratiques.

Comme on l'a vu, le tableau va inclure un bon nombre d'aspects essentiels des "**conditions de travail**":

- les **relations** humaines: les problèmes de hiérarchie, de pressions sur les travailleurs,
- de segmentation et de non-communication dans l'entreprise;
- les **rythmes** de travail: le problème de la monotonie et celui des cadences;

- la **motivation** et la qualité du travail: les problèmes de démotivation et de surcharge, et la question de l'absurdité ou du sens du travail;
- la **santé** au travail: le problème de l'usure (sans même parler des risques d'accidents);
- la **rémunération**: le problème de la limite entre salaire correct et exploitation;
- les conditions **écologiques** de la production: les risques de détruire une part de la nature;
- les pressions à la **rentabilité** (l'obstacle par excellence à toute amélioration);
- le travail en **équipes** (exemple extrême d'aliénation selon plusieurs organismes d'Église);
- les **moyens d'agir**: l'organisation syndicale, l'aide aux faibles, la formation⁶.

Il aurait été intéressant d'introduire dans le tableau une rubrique citant les nouvelles **méthodes d'organisation** du travail (enrichissement et élargissement des tâches, groupes semi-autonomes); mais cela n'a pas été possible pour la simple raison que seuls les services spécialisés allemands en parlaient.

DOCUMENTS CITES DANS LE TABLEAU

L'origine et l'intention des documents cités sont variables. On en trouvera ici le détail, dans l'ordre des colonnes du tableau. On notera que certains documents, *soulignés italiques*, figuraient déjà au tableau "Éthique du travail", au § 1 de cette 3^e Partie; certains en outre, **soulignés gras**, figuraient également parmi les 38 du tableau de la 1^e Partie.

- Le plus ancien document cité est un procès-verbal de stage interconfessionnel tenu en **Suisse** en 1970 (HiAKI70). Il est suivi de deux autres documents suisses: l'un de l'Église méthodiste, l'autre de l'Église zurichoise (HbMET81, HbZHI84). Dans aucun de ces cas, cependant, il ne s'agit d'une véritable étude ou prise de position.
- Le document sur la situation économique et sociale soumis en 1973 à l'Assemblée de la Fédération protestante d'**Italie** était particulièrement détaillé et typique (IbFCE73).
- Viennent ensuite neuf documents d'**Allemagne** (sur un total de 23), dont quatre datent de la fin des années 1970. Ils proviennent des organismes suivants:
 - *le Ministère social de l'Église de Hesse-et-Nassau (DbHNS75a)*;
 - le Synode du Schleswig-Holstein en 1976 (DsSHO76, cité plus haut);
 - le Ministère social de l'Église de Bavière (DbBAS77; cf. plus haut la citation de son Synode, manifestement bien informé: DsBAY77);
 - deux fois *la Commission sociale de l'Église allemande*, à savoir:
 - *son étude de 1978 "Efficiencence et Concurrence" (DcEKS78)*,
 - puis: son rapport de 1980 sur le "*Poids du travail en équipes de nuit*" (DcEKS80);
 - le Ministère social de Bad-Boll dans le Wurtemberg (vers 1980, sans date, DbWBS00, bref descriptif de la vie des ouvriers);
 - l'Association d'employeurs protestants allemands (DbAEU82);
 - **le Synode de l'Église allemande (de l'Ouest) (DsEKD82)**;
 - et une commission des Églises protestantes d'Allemagne de l'Est (AbDDR80).
- En **Grande-Bretagne**, la question des conditions de travail et de leur humanisation a été étonnamment peu traitée. Le document anglican retenu n'était d'ailleurs pas consacré au travail en général, mais à l'avenir technologique. On aura donc:

⁶ Ce sont là les exemples généralement retenus comme importants par des organismes ecclésiastiques.

- le rapport "Travail et Témoignage" de la Mission intérieure méthodiste (GbMET77);
- **un rapport du Ministère industriel de l'Église anglicane (GbCEI79).**
- En **France** et aux **Pays-Bas**, avant la tenue des synodes réformés sur le travail, divers organismes avaient rédigé des rapports. J'ai choisi de retenir les textes suivants:
 - celui de la Mission populaire de Marseille (FbMPPM80);
 - **ceux du Synode de l'Église réformée de France (FsERF81);**
 - **ceux du Synode de l'Église réformée des Pays-Bas (NsNHK80);**
 - celui du Ministère industriel de l'autre Église réformée aux Pays-Bas, *Gereformeerde Kerken*, à l'intention de son synode (NbGKI81).
- De la Commission sociale de l'Église de **Suède**, on comparera:
 - d'une part son livre de 1977 sur la dignité du travail (SbKCS77),
 - d'autre part: *sa brochure d'étude de 1982 (SbKCS82).*
- Enfin, à titre de comparaison et de référence, on aura les rapports de deux conférences mondiales du **Conseil Oecuménique des Églises**:
 - la première tenue en 1966 ("*Église et Société*", AiWCC66);
 - la seconde tenue en 1979 ("*Foi et science dans un monde injuste*", AiWCC79).

L'HUMANISATION DU TRAVAIL **Enjeux / Aliénations / Obstacles / Moyens**

Organismes d'Église (23): codes: - pays - type d'organisme - nom abrégé en trois lettres - date	H	H	H	I	D	D	D	D	D	D	D	D	D	G	G	F	F	N	N	S	S	A	A	
	i	b	b	b	b	s	b	c	b	c	b	s	b	b	b	b	s	s	b	b	b	b	i	i
	A	M	Z	F	H	S	B	E	W	E	A	E	D	M	C	M	E	N	G	K	K	W	W	
	K	E	H	C	N	H	A	K	B	K	E	K	D	E	E	P	R	H	K	C	C	C	C	
	I	T	I	E	S	O	S	S	S	S	U	D	R	T	I	M	F	K	I	S	S	C	C	
	7	8	8	7	7	7	7	7	0	8	8	8	8	7	7	8	8	8	8	7	8	6	7	
	0	1	4	3	5	6	7	8	0	0	2	2	0	7	9	0	1	0	1	7	2	6	9	
<u>ENJEUX / ALIENATIONS</u>																								
Responsabilité <> Hiérarchie /19	x	-	x	x	x	x	-	x	x	-	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	x	
Autonomie <> Pressions / 10	-	-	x	x	-	-	-	x	x	-	-	x	-	-	x	x	-	x	-	x	-	x	-	
Coopération <> Segmentation/13	x	x	-	-	x	-	x	x	-	-	-	-	x	x	-	-	x	x	x	x	x	x	-	
Communication <> Isolement /11	x	x	x	-	x	x	-	x	-	-	-	-	x	x	-	-	x	-	x	-	-	-	-	
Créativité <> Monotonie / 17	-	-	x	-	x	x	x	x	-	-	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	-	
Rythme de vie <> Cadences / 9	-	-	-	x	x	-	x	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	x	-	x	x	-	-	
Motivation <> Sanctions / 7	-	x	-	-	x	x	-	x	-	-	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Équilibre <> Surcharge / 8	-	x	-	-	-	x	-	x	-	-	x	-	x	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	
Sens, intérêt <> Absurdité / 17	x	x	x	-	x	-	x	-	-	-	x	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	
Santé <> Usure / 19	x	-	-	x	x	-	x	x	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	x	x	
Rémunération <> Exploitation/14	x	-	-	x	x	-	x	-	x	-	-	x	x	x	-	x	x	x	x	x	-	-	-	
Écologie <> Destruction / 8	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	x	x	x	x	-	-	-	
<u>OBSTACLES</u>																								
Loi de rentabilité / 15	x	-	x	-	x	x	x	-	x	x	-	x	x	x	-	x	-	x	x	-	-	-	-	
Travail en équipes / 7	-	-	-	-	-	-	-	x	x	x	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	x	-	-	
<u>MOYENS</u>																								
Défense syndicale / 10	-	-	-	x	x	-	-	x	-	-	-	-	-	x	-	x	x	-	-	x	x	x	x	
Souci des faibles / 4	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	
Formation continue / 6	x	-	-	-	-	-	x	-	-	x	-	-	-	-	x	-	x	-	-	-	x	-	-	

N.B.: Le tableau ne différencie pas les types de réponses données (critique des aliénations, défense de principes, suggestion de progrès), ni l'intensité des changements préconisés dans les divers documents, mais indique simplement les thèmes abordés "x" ou non abordés "-".

Une exception: l'accent mis sur la rentabilité dans l'Église de la République Démocratique Allemande est souligné "x" afin de ne pas laisser croire à une opposition de systèmes économiques sur ce point.

Constatations

On voit que les documents les plus riches étaient ceux qui prenaient explicitement la situation du travail pour thème (DbHNS75a, DcEKS78, DsEKD82, AbDDR80, GbMET77, NsNHK80, NbGKI81, et surtout FsERF81 et SbKCS77+82), mais non pas – curieusement – ceux qui recueillaient les impressions des travailleurs eux-mêmes, lesquels ont laissé bien des thèmes dans l'ombre (HiAKI70, DbBAS77, DbWBS00, FbMPM80).

Les quatre thèmes les plus fréquents sont ceux de la **domination hiérarchique**, de la **monotonie**, de **l'absurdité** et de **l'usure physique**. On rejoint là les expériences de subordination, de servitude et d'aliénation déjà reflétées plus haut. Mais il est étonnant de voir que les effets du taylorisme – **segmentation, isolement, cadences** – ont été négligés par plusieurs documents, alors qu'ils devraient précisément être combattus par des programmes d'humanisation.

Ces problèmes précis de la pratique industrielle actuelle ont également été ignorés dans la publication du patronat protestant allemand, qui n'a mentionné que les quatre premiers grands thèmes. La réflexion des Méthodistes suisses n'a même cité qu'un seul de ces quatre thèmes! En revanche, elle a abordé, comme les Allemands et les Néerlandais, le problème du *stress*, de la surcharge de travail. Le souci de la démotivation ou de la motivation des travailleurs, qui semble avoir été peu abordé malgré son importance, s'est sans doute aussi exprimé indirectement à travers celui de l'absurdité ou du sens du travail. Mais n'y aurait-il pas eu davantage à dire sur la façon de motiver les récalcitrants?

Il apparaît difficile de comprendre que presque tous les thèmes mentionnés soient absents du rapport de la Conférence du Conseil Oecuménique de 1979, même dans la partie consacrée à l'application du principe de justice à la situation du travail. En comparaison, le rapport de la Conférence de 1966 paraît clairvoyant, sauf au sujet des obstacles au changement et de la question écologique, qui en est restée absente comme de la plupart des publications des années 1970.

Quant aux **moyens d'action**, la protection spéciale due aux faibles, qui aurait pu être un enjeu important pour des organismes chrétiens, n'a curieusement pas été à leurs yeux une question essentielle en matière d'humanisation du travail, pas même dans le rapport de la Commission sociale allemande sur le travail en équipes. Ce rapport a d'ailleurs laissé de côté plusieurs autres thèmes très pertinents: on se demande pour quel motif.

Le mutisme des Allemands, des Néerlandais et des Suisses sur **le rôle des syndicats** – dans des pays où ces derniers sont pourtant actifs et modérés – s'explique peut-être par une certaine prudence des organismes d'Église, qui ont voulu défendre leur point de vue d'Église sans sembler "inféodés" à une doctrine ou à une pratique syndicales. De fait, lorsqu'il s'agit de plaider pour la dignité des travailleurs, il est vrai que l'Église peut et doit parler par elle-même. Mais, pour la mise en œuvre pratique de programmes d'humanisation, il aurait été légitime qu'elle reconnaisse la nécessité d'une représentation syndicale des intérêts des travailleurs concernés.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. L'éthique fait valoir des enjeux. Les enjeux de l'humain face à l'aliénation du travail sont-ils assez forts pour faire reculer tels types de travail, telles formes de domination, telles divisions sociales, tels mécanismes administratifs pervers? L'exigence éthique répond en anticipant – sans la réaliser pleinement – la plénitude de vie promise à l'humanité. Parce qu'elle **reconnaît** l'humain, elle dit **qu'il faut humaniser!** Elle révèle l'ultime communauté de besoins entre tous les humains: besoin de garanties et de chances, besoin de sécurité et d'épanouissement. Et elle expose cette attente partagée comme une exigence immédiate d'humanité meilleure. Certes, dire "il le faut" ne fait pas encore une politique, mais c'en est l'indispensable ressort. L'éthique défend des enjeux et les traduit en programmes, avec les forces sociales susceptibles de se mobiliser pour les réaliser.

2. Promettre et anticiper une libération face à l'aliénation, une responsabilité contre la domination hiérarchique, une créativité dans la monotonie, une coopération par-dessus la segmentation, une communication malgré l'isolement: de tels projets éthiques sous-tendent les programmes d'humanisation et leur confèrent une qualité humaine et sociale. L'anticipation réussit dans la mesure où les résultats obtenus sont **meilleurs d'un point de vue "comparatif"** que ce qui était subi précédemment. L'éthique chrétienne s'y intéresse de manière insistante et active. Mais la contribution proprement théologique, celle que la parole d'Église ne devrait pas manquer d'offrir, n'est pas tellement dans ces programmes eux-mêmes que dans la proclamation de leurs finalités et la démonstration de leur nécessité, dans ce travail d'anticipation qui est **un travail sur la contradiction elle-même.**

3. A ce sujet, l'éthique catholique-romaine pose un principe qu'aucun de nos documents protestants ne défend au même titre, en affirmant sans ambages que **le travail a priorité** sur le capital. Comment cela doit prendre forme dans une législation ou une pratique, dans une organisation économique ou des décisions d'entreprises, c'est une autre question, diversement traitée, avec bien des nuances et des compromis. En outre, sur ces concrétisations, il y a d'ailleurs souvent accord entre les confessions, même lorsque les protestants n'ont pas posé strictement la priorité du travail. Les organismes d'Église protestants disent plutôt s'engager principalement pour **la dignité** de tous les humains dans leur travail.

§ 7.

Partager le travail, mais comment?

Permettre à tous de travailler et de gagner de quoi vivre, c'est l'exigence éthique nouvelle que la crise impose à l'économie et à la politique, dans la mesure où la réflexion éthique juge ce double besoin essentiel du point de vue anthropologique. Il en résulte une double revendication de **distribution** – des emplois et des revenus – qui constitue depuis une vingtaine d'années le projet éthique dominant chez les organismes d'Église répondant à la crise de l'emploi.

Comme l'écrivait en 1985 le Conseil des Églises des Pays-Bas, "le sens de l'existence n'est pas seulement dans un travail rémunéré" (NbRKS85a, p.22ss.). La question du travail traduit donc en fin de compte celle du sens de l'existence, posée avec une acuité particulière dès l'instant où l'on se demande **combien de temps** une personne peut consacrer à ses activités et contributions à la vie sociale, comme le requiert une "éthique de la vie".

En 1978 déjà, les collaborateurs de l'Institut de sciences sociales de l'Église allemande plaidaient pour une **solidarité** qui devrait déterminer les structures mêmes du marché du travail (p.238ss.). Ainsi se prononçaient-ils pour la reconnaissance d'un droit au travail, dont la réalisation supposait des mesures politiques qui auraient pu aller loin:

"Le problème consistant à répartir le travail d'une nouvelle manière dans la société, en vue d'une plus grande justice, ne trouvera de solution que si de nouveaux pas sont faits également en direction d'une redistribution des revenus et de la fortune." (DpEKS78, p.229, cf. 245)

Pour certains, en revanche, l'appel au partage sollicitait essentiellement une décision et un engagement de chaque personne. Ainsi les protestants de la ville de Dortmund en 1982:

"Si travailler doit être davantage que gagner sa vie et doit constituer une part consciemment gérée de notre existence, il faut que le travailleur individuel reçoive les moyens d'une gestion plus flexible de son travail et de son temps de travail." (DbDTM82, §8)

Pour d'autres, ce n'était pas un appel adressé aux individus, mais bel et bien un **appel aux responsables politiques et économiques**, un appel intégrant d'ailleurs plusieurs demandes diverses, variables d'une option éthique à une autre:

- E.9 une politique active de régulation du marché du travail,
- E.7 (0.8) une juste répartition du travail entre tous ceux qui peuvent travailler,
- E.8 une réduction du temps de travail réglementaire,
- D.8 une réduction du temps de travail sans maintien du salaire,
- D.12 un frein aux heures supplémentaires et au travail illégal, "au noir",
- D.13 une amélioration des possibilités de travailler à temps partiel,
- A.2 la reconnaissance d'un droit au travail,
- A.10 un revenu de base des sans-emploi, déconnecté de tout travail.

L'appel chrétien au partage

Après bien des années de crise, en 1982, l'Assemblée des Réformés britanniques a lancé aux responsables économiques et politiques un appel à "faire des plans", sans pourtant

en esquisser elle-même les critères, si ce n'est implicitement entre les lignes de sa déclaration. En voici le texte intégral:

"L'Assemblée appelle les leaders de notre nation, a) à reconnaître ouvertement que même après la fin de la récession il subsistera un fort chômage, b) à ouvrir une discussion sur les effets de celui-ci sur notre vie nationale et à examiner d'urgence un partage du travail sur le plan national, et c) à faire des plans pour une société où un nombre croissant de personnes n'auront pas d'emploi rémunéré, et notamment à propos du temps de travail, de l'âge de la retraite, de la formation professionnelle et des mesures de recyclage, du niveau et de la nature du revenu des personnes sans emploi rémunéré, et des moyens de faire accomplir un travail contribuant utilement à la vie du pays." (GsURC82)

Quelques Églises régionales allemandes ont aussi plaidé expressément pour la distribution du travail comme option "alternative". C'est souvent elle qui avait le dernier mot... – du moins en théorie, car la stratégie restait à inventer. Mais la question était si **controversée** qu'elle a été au centre de grèves dans plusieurs pays d'Europe. En 1986, une publication de l'Église de Rhénanie faisait le point de ces débats contradictoires:

"Autant la nécessité de combattre le chômage n'est sérieusement contestée par personne à l'heure actuelle, autant en revanche la définition de stratégies appropriées est encore disputée. L'Église ne peut ni ne doit vouloir trancher la dispute entre experts concernant les détails d'une voie juste, mais elle doit s'exprimer là où l'on touche à des questions de principes d'éthique sociale. Or de telles questions se posent aussi bien dans l'une que dans l'autre des options stratégiques de base qui sont ouvertes dans ce contexte: celle visant à créer davantage de possibilités de travail pour pouvoir fournir des emplois à davantage de personnes, et celle visant à répartir entre davantage de travailleurs le volume actuel de travail." (DcRHS86, §A.III.1.a)

Ce qui est étonnant dans ce texte, c'est l'indication d'une double voie possible, de deux "options stratégiques". Car la même Église, dans son rapport de 1980, avait déjà fait le choix de la seconde de ces stratégies: la voie écologique et sociale du partage, sans croissance autre que qualitative (DcRHS80, §I.7-8, p.22ss.). Faute d'avoir reçu l'adhésion souhaitée, dans son environnement social et sans doute même en son propre sein, voici donc que cette Église, six ans plus tard, ne présentait plus ce choix que comme une hypothèse de travail – privilégiée, certes – à côté d'une autre, la solution économique classique.

L'Église de Hanovre faisait montre de la même attitude (ambivalence affirmée, avec une préférence explicite pour une croissance réduite) et concluait en appelant "les responsables à faire tout ce qui permettra de réduire le nombre des chômeurs" (DsHAV85, §IV). Un tel appel n'allait-il pas être ignoré?

D'autres orientations s'offraient pourtant, parmi lesquelles le Synode de l'Église d'Allemagne a clairement revendiqué celle qui puisse assurer une "compensation des charges entre ceux qui ont un capital ou un revenu et ceux qui sont sans travail" (DsEKD86; cf. déjà DsEKD82, §4b), autrement dit un **compromis éthique**, basé sur les rapports de forces dans la société (dont nous reparlerons dans notre 4^e Partie). Les Allemands ont un nom pour ce compromis, base philosophique de tout le système de la sécurité sociale: la "**communauté solidaire**" (*Solidargemeinschaft*, cf. le titre du document DcEKS82 et ses §66ss., ainsi que l'étude antérieure sur la sécurité sociale, DcEKS73, §22 et 28). Ce terme s'applique à l'ensemble des relations sociales fonctionnant sur le mode de la mutualité.

Mais il arrive que ce terme de *Solidargemeinschaft* ne prenne pas le sens d'une mutualité, mais bien celui d'un soutien solidaire: une "communauté solidaire des plus forts avec les plus faibles", contre toute stigmatisation et marginalisation de ces derniers, fut ainsi le vœu de la Commission sociale de Westphalie (DcWFS82, §5.1; cf. aussi DpWFS85). Une

expression similaire, "*Solidarhaftung*", avait d'ailleurs déjà été utilisée dans une résolution de son Synode en 1977 pour réclamer une solidarité face au chômage (DsWFL77, annexe 1). Des mouvements d'Église se sont aussi réclamés de cette solidarité dans une prise de position de 1980 sur le temps de travail, où ils cherchaient à définir des modalités de financement supportables pour les petites entreprises (DbEAA80c, §3.3).

On retrouve ce même appel à la solidarité sociale dans diverses publications européennes ultérieures (du milieu des années 1980), aux Pays-Bas, en France, en Grande-Bretagne, ainsi qu'à la Commission œcuménique européenne (NbRKS84b, GbCEU85, EiECS85 par exemple).

Le Ministère industriel néerlandais a parlé d'une "communauté de destin" (*lots-verbondenheid*, NiDIS84b, p.9; cf. le cadre social du travail selon NpHKS83, p.1ss.). Le Comité chrétien français de solidarité avec les chômeurs a posé la garantie du minimum vital comme une "absolue nécessité":

"Le CCSC invite les chrétiens de France, au nom des exigences de l'Évangile, à refuser la fatalité d'une société duale et, pour cela, à mettre en œuvre aussi bien un partage plus juste du travail et des revenus que le soutien d'activités nouvelles créatrices d'emplois. Il rappelle l'absolue nécessité, dans une société développée, que chacun dispose d'un minimum vital." (FiCSC86)

Excellent rappel (que l'on retrouve évidemment ailleurs, par ex. HbBBF83, §4, DbHNS75a, §4)... – mais le Comité français n'aurait-il pas dû préciser **par qui et comment** ce partage doit se concrétiser, et comment il peut concerner à la fois le travail et les revenus? Un travailleur, aussi disposé qu'il soit à "prendre le parti des victimes", peut-il par exemple diminuer librement par lui-même son temps de travail? Ou pourra-t-on, comme le demande la Mission Populaire, membre du Comité, modifier l'organisation de l'entreprise avant de changer le travail?

"Diminuer le temps de travail des uns pour permettre l'embauche des autres implique une reconnaissance effective du droit d'expression et la participation à la maîtrise de l'outil de travail." (FbMPI85, §III.4).

Bien que l'appel à la participation soit une exigence juste et quasi unanimement soutenue, comme indiqué plus haut, elle ne résoudra cependant pas les difficultés inhérentes à une réorganisation du travail et des revenus.

Des règles de droit pour un partage

Devant le langage purement optatif de beaucoup d'acteurs sociaux, le Centre social protestant du canton de Vaud s'exclamait:

"Il faudrait... il faudrait... en fait il faudrait que le chômeur soit considéré comme un être humain à part entière." (HbVDS84, p.35)

Pour éviter que les risques de la crise soient supportés par les personnes licenciées, la première et la plus ancienne revendication a été de satisfaire un **droit au travail** pour toutes les personnes aptes à travailler – droit fixé d'ailleurs comme tâche de l'État dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et dans les lois de certains pays industrialisés. Quelques organismes d'Église y faisaient encore appel au début de notre période, avant que son inefficacité soit devenue évidente:

- A.2 Il faudrait au moins appliquer ou instituer la reconnaissance d'un **droit au travail** afin de ne pas priver d'emploi des personnes prêtes à travailler.
(Vœu "alternatif") (10 sur 38)

Cette reconnaissance dépasse manifestement le domaine juridique, comme le disait avec clarté l'Église de Rhénanie, qui avait pourtant élaboré elle-même des propositions juridiques:

"Au-delà des perspectives juridiques, c'est comme tâche politique que le droit au travail doit être mis en débat, pour se demander quelle valeur lui est reconnue, à côté d'autres objectifs économiques et de politique sociale (...), comme protection juridique apportée à l'unique et décisive ressource économique des non-propriétaires, en face des libres droits de disposition des propriétaires de moyens de production." (DcRHS80, p.19s.)

Formulée ainsi, comme tâche et non comme optatif, l'exigence éthique peut quitter le domaine de l'idéal, et c'est ce que les acteurs concernés attendent d'elle. C'est en fait un appel à l'action d'un **État de droit** :

"Une société qui se veut un État de droit social doit tenir pour intolérable le fait que les conséquences de la récession (...) doivent finalement être supportées par les membres défavorisés de notre société." (DcRHS80, §III.4)

Ainsi, en Bavière, après une première session du Synode sur la crise en 1975, où ne furent abordées que des possibilités d'action paroissiale, on en organisa une seconde deux ans plus tard qui fit précisément appel à ce "droit humain fondamental" au travail. On déclara que ce "droit" n'était en réalité rien d'autre qu'un "devoir d'agir" de l'État: "*il faudra répartir*"!

"Le droit au travail est de plus en plus reconnu comme un droit humain fondamental. (...) Si nous devons être contraints de vivre avec un chômage plus durable, il faudra répartir la quantité limitée de travail de telle sorte que tous ceux qui en veulent puissent y avoir part. Cela concerne spécialement aussi la jeune génération. Solidarité et renoncement sont demandés au chrétien par cette exhortation biblique: 'Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ' (Gal 6,2)." (DsBAY77, §III)

Le recours au droit semble, à la fin de ce passage, se doubler d'un appel au renoncement, censé assurer la solidarité entre ceux qui travaillent et ceux qui perdent leur emploi. Or une telle solidarité n'a pas été réalisée (sauf sur le plan financier de l'assurance-chômage et de la fiscalité), bien que le chômage ait été plus que durable entre 1977 et aujourd'hui...

A quoi devait donc servir l'impératif "*il faudra répartir*"? A quoi a-t-il servi, sinon à décevoir ceux qui avaient pu le croire efficace?

Même sous cette forme peu exigeante qu'aurait constitué une "répartition de la pénurie d'emplois", et même accompagné expressément d'une disponibilité au renoncement, le recours juridique et politique à un "droit au travail" a échoué¹. Et il n'a pas été plus heureux en Suède, malgré le régime social plus développé de ce pays: dans le document de la Commission sociale chrétienne, le droit au travail n'a été mentionné que comme une exigence, sans précision juridique ni politique (SbKCS82, p.31,46).

Devant l'impossibilité du plein emploi et du droit au travail, on en est venu à revendiquer de l'État d'organiser une forme ou une autre de **répartition ou redistribution des emplois**.

¹ Cf. DcEKV79, fin: "La solution reste à trouver." – Des solutions ont été proposées par divers auteurs allemands, qui se sont reflétées dans les publications d'Églises que nous citons (Hengsbach et Sohn, in DiDRA78; Brakelmann, in Moltmann et al., 1979).

- E.7 (0.8) Le travail devrait être consciemment **distribué et justement réparti** entre tous ceux qui peuvent travailler, car il manque aux uns tandis que d'autres en ont trop et que les besoins ne manqueraient pas.
(Politique "économique") (31 sur 38)

Comment organiser une telle distribution des emplois? Certains organismes se sont contentés de formuler cette revendication générale de "répartir mieux et plus justement les emplois" (par ex. DpKDA82 III, p.22; GsURC82), ou de répartir tant le travail que les autres activités et les revenus (NbrKS80+85; DbKDA82, §6; DcWFS82, §5.2, p.31s.; cf. DbWFS85, p.38ss., J. Espenhorst).

Nous avons déjà rencontré en 1^e et 2^e Parties l'argument confirmant le rôle de l'État dans les conditions-cadre du travail. Nous y joignons ici celui qui concerne directement la tâche de distribution des emplois, soutenu par plus des trois-quarts des organismes examinés:

- E.9 L'emploi doit être stimulé par diverses mesures constituant une **politique active de régulation du marché du travail**, pouvant aller jusqu'à un accroissement de l'embauche dans les services publics.
(Politique "économique") (19 sur 38)

Il faut d'abord distinguer deux pratiques qui ont l'air proches: **laisser choisir** n'est pas **répartir**. La brochure "*Personne sans travail!*" du Conseil des Églises des Pays-Bas mettait ce problème en évidence. L'une des pratiques était défendue par une école, l'autre par une autre (NbrKS85a, p.6–9). Voici la thèse du "**libre choix**":

"Les entreprises ne vont plus pouvoir offrir un emploi à l'avenir qu'à un petit nombre de gens. Ce seront surtout des jeunes, hautement qualifiés. La plupart des gens ne travailleront plus en entreprise que pour une assez petite part de leur vie active, et même dans certains cas pas du tout. Dans cette optique, les gens qui ne sont pas ou plus nécessaires comme force de travail recevront un autre rôle dans l'économie. Ils pourront être insérés dans le secteur non productif: habitat, éducation, enseignement, assistance. (...) Les revenus pour ces gens devront être gagnés dans le secteur productif. (...) Dans cette optique, les gens doivent en principe rester libres de choisir s'ils veulent ou non travailler dans le secteur productif." (ibid., p.8s.)

En face de cette thèse, il y a celle qui fait appel à une répartition des emplois et des activités à remplir. Défendue dans le mouvement ouvrier en général, elle a aussi été soutenue par la plupart des organismes d'Église.

Mais qu'en est-il de sa **mise en œuvre pratique**? Comment a-t-on choisi entre les divers instruments qui s'offrent en la matière?

- Plusieurs documents ont renoncé à se prononcer.
(DcRHS86, p.16; DsHAV85, §III; GbIRC81, p.21ss.)
- D'autres ont proposé de simples listes de mesures possibles qui permettraient de réduire l'offre de temps de travail.
(par ex. NbDIA76, p.6; DcEKV79, §3; DcRHS80, p.67; DcEKS82, §133; DbDTM82, §8; DcHnk83, §1.4; GbCEI79, §67-73; GbWAI79, p.2; GbURS81, "*Future*", p.1; GiTIM84, "*Work?...*", p.13s.; GbCEI85, chap.1; GcSCN85, p.96)
- Les possibilités pratiques ont parfois fait l'objet d'un examen plus détaillé du point de vue de l'éthique sociale.
(DcRHS80; NbGKI84; GcSCN83a-b+85; GpNWI84, D. Welbourn, chap.6; R. Clarke, 1982, p.124ss.; G. Bäcker, in "*Die Mitarbeit*", 1983, p.294ss.; A. Kruppa, in "*Botschaft und Dienst*" 1983, N°4, p.40–49; G. Mathon, in "*Le Supplément*", 1981, N°137, p.288ss.; FbFPS87, publication construite sur la distinction entre objectifs communs et points de divergence)

Et précisons ici que les auteurs de certaines de ces publications, souvent eux-mêmes économistes, n'ont pas craint d'examiner les calculs les plus détaillés et de se pencher sur **les contraintes économiques** liées à leurs revendications éthiques (par exemple DcRHS80, p.66ss., 74ss.). Il serait bon d'abandonner le préjugé si répandu attribuant aux représentants d'Églises une incapacité à saisir la dimension économique des problèmes.

La Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société a bien posé les principes essentiels:

"Le partage solidaire (...) signifie que les charges doivent être partagées. Cet acte de solidarité ne devrait pas se limiter aux travailleurs (employés ou au chômage); nous devons nous dresser contre la tendance qui veut faire porter le poids de la crise du chômage par les travailleurs. (...) Ceci étant dit, nous sommes convaincus que, pour faire face au déséquilibre entre les offres et les demandes d'emplois, le travail disponible doit être réparti grâce à des mesures qui veilleront à ce que les heures de travail soient partagées." (EiECS85, §5.2, fin)

Mais comment? La Commission restait d'une extrême prudence. L'idée du *job sharing* – qui lui semblait à tort être le modèle de partage prédominant (division d'un même emploi entre deux personnes, par exemple un couple) – ne constituait pas un bon modèle à ses yeux. Mais elle ne semblait connaître aucun autre modèle apparaissant plausible soit aux Églises, soit aux pays d'Europe concernés, soit aux promoteurs de solutions nouvelles. L'application de ses propres hypothèses aurait d'ailleurs dû être travaillée plus en détail, puisqu'elle entendait à la fois répartir l'emploi et ne pas peser sur les travailleurs seuls.

Contrairement à l'Église d'Ecosse, qui encourageait un partage du travail ("*work sharing*"), les avis de l'Église anglicane sont demeurés, sinon hostiles, du moins réservés. Les résolutions du *General Synod* n'y ont fait aucune allusion. La Commission des affaires industrielles ne défendait aucun modèle explicite, mais seulement des valeurs générales (GbCEI79, §70–73; cf. toutefois GpCEI82, §III.B.4, citant Clarke, 1982). Le modèle était encore critiqué dans la brochure de 1985 par l'évêque Wickham, qui soutenait pourtant une réduction du temps de travail et citait favorablement André Gorz (GbCEI85, §1.26)...

Réduire le temps en emploi n'équivaut-il pas à partager le travail? Sans doute; mais la critique de la notion de "partage" visait en fait essentiellement le système du "*job sharing*". Le souci (justifié!) de ces critiques était que l'on se mette à redistribuer les emplois sans garantir aux employés à temps partiel les revenus nécessaires. Plusieurs documents britanniques expriment une nette opposition au "partage" ainsi compris (par ex. aussi GcSCN82, p.101; GbCEU85, §9.68s.). Ils ne semblaient pas envisager que le partage puisse suivre d'autres voies, qui à vrai dire ne seraient pas réalisables sur simple décision des individus concernés. De fait, une flexibilité individuelle ne suffit pas à faire un partage.

Favoriser **l'emploi à temps partiel** n'est pas non plus un modèle qui aurait recueilli immédiatement une large adhésion:

- D.13 Autre forme de partage du travail, plus souvent demandée: accroître les possibilités juridiques et pratiques de n'exercer qu'à **temps partiel** son activité lucrative.
(Politique "défensive") (10 sur 38)

Parmi les 10 organismes s'exprimant en ce sens, il y en avait cinq d'Allemagne et trois Conférences épiscopales catholiques-romaines: l'intérêt pour ce thème semble être resté limité à certains milieux (cf. encore DpEKS78, p.236ss.). Or ces milieux étaient peu attentifs au fait que, chaque fois qu'on plaide pour le développement du travail à temps partiel, on devrait

tenir compte de la différence de signification d'un tel projet selon qu'il entraîne une réduction proportionnelle ou partielle du **revenu** des personnes concernées. La liberté d'organiser son temps n'est réelle que si on ne la "paie" pas trop cher, proportionnellement aux avantages retirés². La revendication du développement des temps partiels signifie donc plutôt que les autorités devraient lever les obstacles à ce type d'emplois, afin d'offrir un choix effectif.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

La discussion sur les formes possibles de flexibilité de l'emploi met en jeu une dimension éthique significative du point de vue des employés concernés: la qualité d'autonomie que peut offrir une souplesse accrue. Mais elle risque d'être utilisée et dénaturée essentiellement au service des buts de l'entreprise. "*Qui fixe la mesure du 'travail sur mesure'?*", demandait donc dans son titre même une conférence de l'Académie protestante de Tutzing³. Sous cette forme interrogative, c'est une question éthique essentielle qui était posée, la question du pouvoir. Mais c'est aussi un véritable programme de travail en éthique: l'examen des **critères d'une flexibilité acceptable**, permettant d'arbitrer entre les partenaires – employeurs, employés, clients – qui se veulent tous "responsables de la mesure" et qui ont tous leur idée de ce qui devrait être assoupli, "flexibilisé". Ces idées sont inévitablement contradictoires, et la discussion éthique cherchera, par-delà ces conflits, à anticiper un hypothétique accord sur des critères.

Être prêts au renoncement?

Malgré ce qui vient dit, plusieurs organismes d'Église prêchaient aux travailleurs le renoncement individuel, présenté comme un partage de leur propre emploi avec les personnes sans emploi. La Commission sociale de l'Église allemande défendait expressément un "renoncement solidaire" (DcEKS82, §131). Avec une telle approche, elle exposait inévitablement l'Église à des critiques, notamment de la part des travailleurs et de leurs syndicats – et elle en était consciente (§147). Était-ce donc la bonne manière de démontrer, comme le voulait la Commission, que l'Évangile concerne la vie de la société?

"L'Évangile de Jésus-Christ doit et peut concerner toute la vie de l'individu et de la société, et précisément en temps de crise." (§146)

Même appel au partage dans la résolution – généralement "défensive", comme on l'a vu – du Synode des *Gereformeerde Kerken* des Pays-Bas:

"On pensera ici aux lois sociales de l'Ancien Testament, merveilleusement illustrées par le petit livre de Ruth. Le Nouveau Testament lance lui aussi régulièrement l'appel à ne pas tout garder pour soi, (...) illustré par exemple dans le fameux passage sur les abus lors de la communion (I Co 11,17ss.). (...) On voit aussi dans l'enseignement et la manière d'être de Jésus lui-même, selon ce qu'en disent les évangiles, comment il intervient pour ceux à qui il ne reste plus de chances dans l'existence. Quoique nous ne trouvions chez Jésus aucune recette pour une société juste, il est clair que les contours du Royaume de Dieu sont tout autres que ceux de notre

² Pour un examen critique de l'idée d'étendre le travail à temps partiel, cf. Ledeganck, 1984, p.136ss.

³ M. Held, W. Schanz, éd.: "*Wer setzt das Mass für die 'Arbeitszeit nach Mass'?*", in "*EPD-Dokumentation*" 1986/51. Voir notamment la liste de 27 critères dressée par M. Held et W. Schanz pour la conférence (p.39–47).

société." (NsGKN85, §II, p.18, avec référence aux paraboles de Mt 20,1ss. et 25,14ss.: les ouvriers de la onzième heure et les talents)

Aux yeux de ce Synode, la solidarité avait donc une claire motivation évangélique. Il me paraît donc d'autant plus regrettable d'avoir aussi voulu faire passer cette solidarité par une culpabilisation. Le Synode prononçait en effet ce verdict: garder tout son travail pour soi, quand d'autres en manquent, ce serait... du vol! L'instauration d'une égalité devant le travail et devant le revenu relèverait d'un devoir de justice, de la loi même de Dieu. En 1982 déjà, ce Synode en avait tiré la conclusion que voici:

"La grande question pour notre société est donc de savoir si les gens sont prêts à faire un pas en arrière au profit de ceux qui sont le plus lourdement frappés par les changements de la situation économique et qui rencontrent de ce fait de sérieux problèmes, tant matériels qu'immatériels.

La solidarité mutuelle n'implique-t-elle pas dans ces circonstances l'acceptation de mettre à disposition d'autrui une part de temps de travail et de revenu?" (NsGKN82, p.29s.)

Pour qu'il y ait place pour tous, chacun – chacun, sans nuances ni distinctions – devrait faire un "pas en arrière"... Cet argument est représentatif de l'argumentation des organismes que j'ai appelés "défensifs":

- D.5 Tous sont appelés à prendre **leur part de sacrifices** pour un nouvel équilibre social: ceux qui ont du travail devraient en faire moins, pour que les chômeurs en aient. La simplicité chrétienne pousse à accepter ou même à choisir de faire "un pas en arrière".
(Vœu "défensif") (9 sur 38 organismes d'Églises, dont les 4 Conférences épiscopales)

Le même Synode ajoutait directement, à vrai dire, un complément politique à cette thèse: il faudrait dépasser la polarisation des forces sociales, économiques et politiques. Nous examinerons en 4^e Partie la valeur d'un tel jugement politique, mais nous pouvons déjà constater que la réalisation de thèses sociales demeure subordonnée – même pour cette Église dont les propositions visent plutôt l'individu que la collectivité – à une éthique politique. Cette Église, en 1985 comme en 1982, a adressé aux autorités des revendications favorables au "plein emploi":

"L'évolution actuelle risque de voir la société se diviser en deux groupes: les personnes avec travail et revenu, et celles sans travail et avec une indemnité. (...) Une politique de plein emploi est donc aussi nécessaire pour prévenir la désintégration de la société." (NsGKN85, §III, p.20; cf. aussi le rapport de son Ministère industriel, NbGKI84, p.17).

Mais il s'agissait d'un "plein emploi" dans lequel l'emploi rémunéré ne prendrait plus tout le temps de l'existence.

Quelques documents se sont tournés vers les individus pour leur proposer une manière précise de faire ce "pas en arrière": ils les ont priés de **renoncer aux heures supplémentaires** s'ils avaient déjà le "privilège" d'être employés dans une entreprise ou un service où le travail ne manquait pas. D'autres documents ont appelé à **réprimer le travail illégal, "souterrain"** (par ex. DcEKS82, §131ss.; DiEKB85a, §1.c).

- D.12 Il y a des **abus** de la part de certains travailleurs privilégiés: il faudrait réduire le maximum autorisé des **heures supplémentaires** qu'ils peuvent accomplir et réprimer le **travail "souterrain", "au noir"**.
 (Politique "défensive")
 (Heures supplémentaires: 7 organismes, dont ceux des trois régions périphériques de Grande-Bretagne et trois Conférences épiscopales.
 – Travail illégal: 5 organismes)

Une telle intention ne peut toutefois pas se réaliser en dehors des rapports de pouvoir qui existent dans les entreprises. Du travailleur ou de l'employeur, qui va en effet décider du temps de travail, de cas en cas? Et l'embauche de chômeurs comme nouveaux employés s'ensuivra-t-elle véritablement? Il n'est guère possible de généraliser un tel appel au renoncement, ni d'en faire une règle. En outre, des différences dans les pratiques d'un pays à l'autre rendent difficile de définir une stratégie unique (signification des heures supplémentaire dans le système britannique du travail, cf. GbCEU85, §9.70–72; GcSCN78, p.111; signification de l'emploi souterrain dans l'économie italienne, etc.).

Le double thème des heures supplémentaires et du travail illégal a aussi trouvé place dans la résolution du Synode de Westphalie de 1983 (DsWFL83, §3, p.7). A vrai dire, on voit clairement qu'il s'agissait d'une adjonction apportée après coup à un texte bien préparé; car ce double thème était absent du document préparatoire de la Commission sociale (DcWFS82). Une autre adjonction clairement perceptible concernait l'allègement des charges des entreprises (p.8). On sent ici l'influence des milieux patronaux sur les débats du Synode, dont les positions habituelles n'étaient pas si "défensives"...

La Section des affaires sociales du Conseil des Églises des Pays-Bas a proposé de **réduire nettement le maximum normal** d'heures de travail. A ses yeux, tant selon sa brochure de 1980 que selon la reprise publiée en 1985, on travaillerait généralement trop: les heures de travail dépassant **quatre jours par semaine** seraient déjà à considérer comme des heures "supplémentaires", des heures de trop ("*over-work*", NcRKS85, p.23, thèse 3). Son objectif prioritaire était une forte réduction du temps de travail réglementaire, plutôt qu'un développement des activités à temps partiel, afin qu'il n'y ait, selon le titre de la brochure, "*personne sans travail*". On est donc passé ici d'un appel au renoncement individuel à un projet politique: nous l'aborderons à l'instant.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Les appels "défensifs" s'expriment comme si la réalité s'imposait à tous telle qu'elle est et ne pouvait pas changer ni subir aucune influence, et comme si l'unique solution à la crise tenait donc aux comportements des personnes. Ils invitent "les gens" (en général) à "accepter de..." et à "être prêt à...": l'impératif moral exprimé de cette façon repose sur l'idée que "les gens" auraient tendance à ne pas adapter leurs comportements aux exigences de la réalité, alors que celle-ci parlerait apparemment un langage clair.

2. La perspective de la solidarité – du partage du temps de travail, en l'occurrence – implique-t-elle nécessairement un "pas en arrière" de la part des employés? La relation entre employés et chômeurs ne repose pas simplement, comme cela semble ici sous-entendu, sur les épaules des premiers, qui seraient capables ou incapables de "réduire leurs prétentions" et de "se montrer solidaires". Ils sont en réalité pris ensemble dans une même dépendance envers des décisions qui leur échappent. Lorsque des entreprises ont choisi de réduire l'emploi pour rester compétitives, elles n'ont pas non plus cherché à respecter une solidarité, pourtant légitime, envers ceux et celles qu'elles avaient employés puis licenciés. Mais nul n'imagine de les appeler à faire "un pas en arrière"...

3. L'invitation à réduire les heures supplémentaires et le travail au noir est difficile à promouvoir par d'autres milieux que les Églises. Les uns sont trop proches des employeurs, les autres des travailleurs, intéressés les uns comme les autres à des formes d'emploi et de gain supplémentaires. Mais c'est un argument "défensif" qui a plutôt une fonction politique de sauvegarde des équilibres existants. L'Église paraît pouvoir le défendre parce que l'État y tient, mais que personne d'autre n'a d'intérêt réel à le défendre. Est-il cependant juste de faire porter aux Églises et à leur éthique la responsabilité de postulats politiquement irréalisables (faute d'un rapport de forces adéquat)? Une fois de plus, on constate que des arguments éthiques applicables en morale individuelle ne suffisent pas à éclairer le choix d'une stratégie sociale.

La réduction du temps de travail réglementaire

La répartition des emplois la plus plausible est celle qui se ferait par le moyen d'une réduction du temps de travail normal dans chaque emploi. Il existe divers moyens de le réduire, qu'il faudra probablement combiner (certains ont déjà formulé cette conclusion):

- diminution de l'horaire **hebdomadaire**;
- prolongation des **vacances**;
- période de **formation de base**;
- temps de **formation continue**;
- abaissement de l'âge de la **retraite**;
- etc.

E.8 Pour répartir le travail, il faut procéder à une **réduction du temps de travail réglementaire**, que ce soit sur la semaine, l'année ou la vie de travail (vacances, formation et retraite rallongées), afin de diminuer l'offre individuelle de travail. (Politique "économique") (28 sur 38)

Selon les pays, la durée du travail fait l'objet, soit d'une loi, soit d'accords entre les partenaires sociaux, soit des deux (loi-cadre suivie d'accords). Et elle fait en outre l'objet de désaccords et de conflits, sociaux et politiques, ouverts ou latents. Quoi qu'il en soit d'un pays à l'autre et d'un parti à l'autre, on peut dire que la parole d'Église intervient toujours dans des processus difficiles de négociation. En formulant par exemple un chiffre d'heures de travail hebdomadaires qui paraît justifiable, des organismes d'Église reflètent ou modifient le rapport de forces existant. Il est rare qu'ils choisissent de le faire très explicitement.

Le document européen parlait en 1985 de 36 heures "et si nécessaire... 32" (EiECS85, §5.2). Les documents allemands de 1984 tournaient aussi autour du débat sur la semaine de 35 heures, de même que celui de la Mission industrielle parisienne (FbMRP80b). La brochure volontairement provocatrice du Conseil des Églises des Pays-Bas de 1980 visait une semaine de 5 jours de 5 heures de travail (NbRKS80, cf. les réactions in NbRKS85, annexe).

Quel que soit son niveau, une réduction du temps de travail – légale ou contractuelle selon les pays – serait un geste significatif et valable, surtout s'il est introduit d'emblée à l'échelon européen et inséré dans une gamme d'autres mesures de politique économique:

"La Communauté Européenne, au travers de ses diverses instances, et en concertation avec les divers partenaires sociaux, devrait prendre une initiative (...): il est important que des mesures soient prises au niveau européen pour encourager ce processus." (EiECS85, §5.2)

Ce n'est pas seulement pour rééquilibrer le marché de l'emploi que la réduction du temps de travail hebdomadaire serait significative; elle le serait aussi pour ce qu'elle apporterait aux employés concernés, en réponse à certaines de leurs aspirations. La Mission industrielle parisienne décrivait à cet égard **quatre types d'aspirations théologiquement fondées**:

- les **sabbatiques**: avoir du temps;
- les **salariales**: garder son pouvoir d'achat;
- les **solidaires**: répartir l'emploi;
- et les **sociales**: avoir son mot à dire (FbMRP80b, p.2s.).

On pouvait lire les aspirations des salariés protestants allemands, la même année, dans la déclaration de leur mouvement faïtier, signée en commun avec le mouvement des familles protestantes. Partant du "temps comme catégorie sociale" et des "implications temporelles spécifiques des besoins familiaux", elle débouchait sur la revendication de la semaine de 35 heures (DbEAA80, passim). On était en 1980, donc avant les grandes négociations et grèves de 1984! L'année même de ces grèves, le Mouvement des travailleurs protestants de Hesse-et-Nassau résumait les avantages d'une réduction substantielle du temps de travail en une remarquable synthèse, dont voici les sous-titres et une des thèses finales:

- "– **En perspective: un nouveau rapport entre le travail et la vie par la réduction du temps de travail.**
- **La signification de plus en plus grande du sabbat.**
- **Travail et loisirs.**
- **Travail et sens de la vie.**
- **Travail et santé.**
- **Travail et famille.**
- **Travail et participation politique."** (DbHNA84, passim)

"Une réelle cogestion (*Mitbestimmung*), c'est-à-dire une participation aux processus de décision qui définissent nos propres processus de travail, cela exige du temps, du temps hors travail. La disponibilité des délégués du personnel n'y suffit pas. (...) Du coup, on verrait les gens mieux comprendre que, d'un point de vue éthique, le travail est davantage que l'activité lucrative, qu'il est 'participation active au processus social' (Moltmann)." (DbHNA84, fin)

Même dans le groupe d'organismes que j'ai appelés "défensifs", la revendication d'une réduction du temps de travail a été formulée parfois avec insistance, par exemple dans l'étude du Ministère industriel des *Gereformeerde Kerken* des Pays-Bas (rapport préparatoire au Synode déjà cité):

"Notre conclusion doit donc être que la réduction du temps de travail, dans notre situation, devra se faire (...) à grands pas et en un temps aussi court que possible." (NbGKI84, p.19, cf. p.V)

L'étude avouait à vrai dire (en p.6) que "l'enthousiasme chez les travailleurs est très limité"! Mais elle soutenait l'idée par une série d'arguments sur le mode "comparatif" ("davantage", "meilleur", "humaniser"), avec une ultime hésitation:

- Davantage d'emplois.
- L'humanisation du travail.
- L'humanisation de l'existence.
- Un meilleur usage des capacités de travail.
- Davantage de temps libre.

Quant à savoir si cela se réalisera dans la pratique, on ne peut pas encore le dire avec certitude." (NbGKI84, p.12)

En effet, cette mesure, pourtant praticable, reste aussi celle qui a divisé et divise encore jusqu'à aujourd'hui les partenaires sociaux et les partis politiques! Il n'est donc pas étonnant qu'au moment des négociations et grèves allemandes de 1984, plusieurs organismes d'Église se soient prononcés en faveur de la revendication syndicale, sans souscrire nécessairement au détail des arguments et exigences des syndicats (les mouvements de travailleurs protestants de Bavière et de Hesse-et-Nassau, DbBAA84 et DbHNA84; le Ministère industriel allemand dès 1983 lors d'un conflit dans une entreprise particulière, DbKDA83–85; le Groupe Oecuménique "Église et Syndicat", DiOKG84).

La réponse du patronat protestant allemand (DbAEU84, cf. DbAEU82) n'a été qu'un long exposé économique, sans argumentation éthique, mais comportant deux pages de "conséquences pratiques pour l'Église" sous-tendues par une éthique du sacrifice et de l'effort. L'enjeu à long terme n'y était pas discuté.

L'étude néerlandaise qui avouait "l'enthousiasme très limité" des employés – avait-elle véritablement raison? – n'hésitait pas à les inviter à prendre même leur part du coût de cette réduction peu enthousiasmante de leur travail. Elle disait qu'ils devraient **renoncer au maintien de leur niveau de salaire** lors de la réduction de leur temps de travail. Autrement dit, leurs syndicats devraient accepter de ne pas exiger une pleine compensation salariale des heures de travail supprimées (NbGKI84). Divers autres organismes d'Église ont pris une position semblable, y compris la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société, qui défendait étrangement sur un plan européen cet argument resté pourtant minoritaire dans ses propres Églises membres (EiECS85). Seules 12 voix sur les 38 publications examinées ont défendu cet argument selon notre tableau de la 1^e Partie:

D.8 Il faudrait rendre possible une réduction du temps de travail en **renonçant à la pleine compensation** de la perte de salaire correspondante, afin d'assurer des emplois aux chômeurs.
(Vœu "défensif") (12 sur 38)

Non seulement la réduction du temps de travail est controversée, mais en outre cet argument de la non-compensation salariale des réductions du temps de travail est un point de controverse entre partenaires sociaux⁴.

⁴ Pour une discussion détaillée, cf. Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt: "Arbeitszeitverkürzung", KDA-Intern, février 1984, N°10, paru à l'occasion des négociations et grèves de 1984.

Plaider dans un sens ou dans l'autre, c'est donc offrir le soutien de l'Église à l'une des parties: c'est un choix politique. Le comble de l'hypocrisie consiste donc à défendre cet argument contre l'exigence des syndicats **SANS MEME** soutenir expressément la revendication d'une réduction du temps de travail réglementaire. Alors que le débat sur ce sujet était brûlant et public au début des années 1980, les Églises protestante et catholique d'Allemagne ont hélas précisément joué ce piètre jeu (voir en 1^e Partie, § 3, à la présentation de l'argument).

PERSPECTIVES CRITIQUES:

L'éthique du travail se doit de mener ses réflexions avec clarté et cohérence aussi loin que possible sur le chemin de la réalisation pratique: faut-il ou non distribuer l'emploi sur un plus grand nombre de personnes? Qu'il y ait, dans la mise en œuvre de l'option retenue, des choix tactiques et des compromis à accepter à certains moments, c'est une question d'un autre ordre: elle relève des valeurs et des pratiques propres à l'éthique des conflits, que je qualifierai en 4^e Partie de pratiques "correctives", relevant d'une éthique du provisoire. Ces considérations ne devraient pas réduire au silence l'éthique du travail elle-même dans sa recherche d'un juste équilibre entre les parts d'emploi rémunéré et les parts d'autres activités dans la vie des divers groupes sociaux. A vrai dire, au bout de la réflexion éthique, on en arrivera inévitablement, sur un tel sujet, à une décision (contractuelle ou légale) mettant en jeu l'équilibre politique des partenaires en présence.

La souveraineté sur notre temps

Dans ce débat éthique et cette recherche de critères répondant aux besoins réels des travailleurs, un des arguments les plus importants est l'invitation à rendre aux travailleurs la **maîtrise de leur temps**, la "souveraineté" sur leurs vies. La thèse formulée par Rüdiger Weiser, responsable du Ministère industriel allemand, vaut pour beaucoup d'autres contributions:

"Au cœur de toute stratégie de réduction du temps de travail, il faut viser à hausser la compétence et la maîtrise des travailleurs sur leurs conditions de travail, c'est-à-dire à les mettre en état de redevenir sujets de leur travail."⁵

Non seulement le chômage ne doit plus être ce temps malheureux et opaque que chacun cherche à esquiver autant qu'il le peut; mais il s'agit même de viser pour **tous les actifs** à une réduction consciente et équitable du temps professionnel et à un accroissement du temps de non-travail, que nous avons évoqué précédemment en citant entre autres les témoignages réunis par la Mission populaire de Marseille (FbMPM80), par le Centre social protestant vaudois (HbVDS83+84) et par le Groupe d'étude d'Alsace-Lorraine (FbALS83).

Les organismes d'Église ne se sont pas contentés d'appeler à une nouvelle vision du travail et à un respect de la dignité des travailleurs, mais ils ont aussi tenu à montrer la nécessité de **transformer la structure du temps vécu** des individus.

⁵ R. Weiser, "*Gestaltung der Arbeit nach Massgabe der Gesundheitssicherung*", in "*SWI-Studienhefte*" N°2, 1982, p.383-413 (citation p.401s.).

"C'est le temps intermédiaire entre le Jardin d'Eden et le Royaume de Dieu. Ce n'est pas le moment de perdre son temps. Il s'agit de se laisser prendre par le mouvement de Dieu vers son Royaume." (NbRKS85a, p.16)

C'est dans ce cadre élargi, dans cet appel à une "souveraineté" sur nos existences, que divers thèmes évoqués plus haut prennent leur sens, en particulier la discussion sur le travail domestique et la répartition des tâches dans le couple.

"Par une organisation flexible du temps de travail, la possibilité doit être offerte de subordonner le temps de travail aux besoins vitaux, même à l'âge actif. (...) Il faut en particulier se demander s'il n'existerait pas des moments de l'existence où l'on pourrait accroître le temps consacré à la famille (...) Une solution serait par exemple le congé parental." (DcWFS82, §7.2, p.49)

"Le pain ne vient pas sur notre table sans notre contribution. Le devoir et le droit de s'en occuper impliquent simplement de procéder à une répartition du travail. C'est en ce sens que le travail fait partie de l'authenticité de notre humanité: l'humanité comme co-humanité, se réalisant au service de la libération d'autrui.

De là la nécessité du partage, d'une répartition qui doit cependant porter sur tout ce qu'on vise par le travail: également donc sur le travail non rémunéré, tant domestique que social. Mais c'est bien là qu'il s'agit d'un vrai travail, directement lié à nos besoins." (NbHKKH83, §I.3, p.7)

Les femmes appellent plus résolument que les hommes à un réel partage: il concerne la gestion du temps autant que l'équilibre des tâches, professionnelles, sociales et domestiques, et la justice des revenus. Il s'agit, disait le Ministère féminin de l'Église de Bavière en 1982, de retrouver "l'être humain au centre de la production":

"Une réorientation suppose que la vie familiale, l'activité économique et la vie publique soient réorganisées et reliées mutuellement de telle sorte que l'homme ait la chance de se montrer responsable dans sa vie familiale." (DbBAS82, §IV; cf. aussi DcWFS84, GbCEI86, etc.)

Mais quelle est la part de liberté et quelle est la part d'obligations dans cette répartition? Pouvons-nous accomplir "souverainement" tout ce qui contribue à "nos besoins"? La définition des **obligations légales** de chaque personne devrait découler en dernier ressort de cette réflexion anthropologique et éthique, articulée dans un débat d'éthique politique. Comme certaines tâches indispensables pour la société, parfois pénibles, sont mal payées ou laissées à des bénévoles ou même ne sont confiées à personne, deux Commissions sociales, l'une néerlandaise et l'autre suédoise, n'ont pas hésité à imaginer que chaque personne soit appelée à consacrer à ces tâches délaissées une part de son temps de vie sous la forme d'un service social obligatoire⁶. Mieux vaut cela, peut-être, que de confier ces tâches à des chômeurs en emplois temporaires subventionnés! Mais n'a-t-on vraiment pas de meilleure solution que l'obligation de servir?

"Participer, selon les normes bibliques, n'est pas seulement un droit, mais aussi un devoir. Il est possible de répartir entre davantage de personnes non seulement le travail professionnel, mais aussi d'autres formes de travail (tâches domestiques, bénévolat). Et il faut poser le principe d'une obligation de service social pour les tâches nécessaires qui sinon ne se feraient pas." (NbRKS85, thèse 8, p.25)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. L'éthique du travail doit reposer sur une anthropologie qui réexamine à la fois la structure des tâches nécessaires à la vie et la structure du temps des personnes. Elle pourra orienter d'une part leur gestion du temps dans le

⁶ NbRKS80, p.20; NsNHK80, p.53,57ss.; NbHKKH83; NbRKS85, p.25. – La Diaconie suédoise pense à des tâches diaconales aussi: SbDIA83, p.89.

sens d'une véritable **maîtrise du temps**. Et elle pourra orienter d'autre part leur contribution à la vie sociale dans le sens du **partage des tâches**, en posant de nouvelles priorités et en esquissant leurs applications concrètes, tant économiques que sociales.

2. Il y a clairement une limite à l'image idéale de l'être humain gérant "souverainement" son temps. Le choix de ses tâches et l'emploi de son temps ne sont pas seulement affaire de "souveraineté" et de liberté: tant les individus que la société ont affaire à **des nécessités**. Pour le partage des emplois et pour la distribution des tâches socialement nécessaires, l'autorité politique doit tout faire pour orienter les choix, mais pas exclusivement par des lois et des contraintes. Elle doit encourager, pour les actifs, une réduction consciente et équitable du temps professionnel, par des mesures qui assurent revenus et prestations de sécurité sociale même à celles et ceux qui consacreront moins d'heures au travail rémunéré (temps réglementaire abaissé ou temps partiel choisi). Il incombe à l'autorité d'éviter que les tâches socialement nécessaires, surtout lorsqu'elles sont pénibles, soient assumées par du personnel mal rétribué ou bénévole.

3. Dans une éthique du partage, la collaboration de chacun aux tâches collectives doit se faire sans recourir à un service social obligatoire, qui serait un curieux dérapage. On ne saurait présenter le projet d'une vie équilibrée et libre sous les traits d'une obligation et d'une organisation rigoureuse, voire d'un devoir moral, auquel notamment les croyants devraient savoir se plier volontairement (on a peine à admettre le ton légaliste du manifeste NbPKZ83, §4,6). Certes, la vie collective peut imposer des contributions non volontaires. Mais "participer" doit rester la qualité éthique positive d'une activité libre et non contrainte.

Des revenus pour tous

Parmi les mesures économiques souhaitées par les organismes d'Église, on rencontre souvent la demande qu'un **partage des revenus** vienne compléter le partage du travail. Ce qui était en jeu derrière cette expression encore générale et vague, ce n'était pas simplement l'offre d'indemnités et de mesures d'assistance financière, donc de "politique sociale", mais plus radicalement l'organisation – éthique et économique – d'une véritable "**distribution des ressources**" (*wealth sharing*).

- S.5 Les besoins des chômeurs doivent être couverts par **de meilleures mesures de politique sociale**, des indemnités financières et des formules spéciales d'occupation temporaire.
(Politique "sociale") (22 sur 38)
- S.6 L'économie produit **des richesses qui doivent être partagées** pour fournir en particulier les ressources nécessaires aux chômeurs ou même un revenu de base assuré à tous.
(Politique "sociale") (21 sur 38)

Dans notre société, si l'on excepte les rentiers bénéficiant de diverses indemnités (invalidité, retraite, perte de gain en cas de maladie ou autre, etc.), c'est essentiellement **l'activité salariée** qui assure un transfert de ressources vers ceux qui n'en reçoivent pas

comme propriétaires de biens productifs. Il vaut donc la peine de se demander ce qu'ont pu dire nos documents à propos de la rémunération des emplois. Faisaient-ils l'analyse du principe même du salariat (et non pas simplement du montant des salaires, trop bas ou trop hauts, comme dans le document écossais GcSCN82b) par opposition à d'autres formes de revenus?

On doit constater que, bien qu'elle soit classique, **la critique du salariat** a totalement disparu des documents étudiés. Leurs auteurs ne se confrontent plus aux problèmes éthiques inhérents au salariat comme système d'organisation du travail, pas même dans certaines études extrêmement générales et fondamentales comme "*Travail et Témoignage*" des Méthodistes britanniques (contrairement à l'Église catholique, qui en parle par exemple explicitement dans "*Mater et Magistra*", §74–87, et dans "*Laborem exercens*", §19).

Or la question était encore sensible, même en Suisse, au lendemain de la dernière guerre. Dans un rapport de la Commission sociale de la Fédération des Églises protestantes de la Suisse, dont le professeur André Biéler était l'un des responsables, on pouvait lire une critique – que je n'ai retrouvée dans aucun des documents plus récents – disant sans autre commentaire que "le régime traditionnel du salariat ne respecte pas suffisamment la dignité de l'ouvrier" (HcFPS50, p.8). Cette thèse peut être interprétée comme un appel à dépasser fondamentalement ce régime, mais aussi – à en juger par le chapitre traitant du salaire – comme un appel à fournir des compléments au salaire, provenant de caisses de compensation:

"Ce n'est pas l'œuvre seulement qui est digne de recevoir un salaire, mais bien l'homme qui, avec sa famille, vit du produit du travail accompli." (p.27).

Cette question de la composition des revenus se trouve seulement abordée dans un passage de l'étude de la Commission sociale allemande de 1973 sur la sécurité sociale⁷:

"Dans la composition des revenus, deux principes également légitimes se trouvent en contradiction. La justice commande d'une part de faire correspondre une prestation dans l'économie à une contre-prestation. Mais d'autre part, la situation personnelle et les besoins légitimes de l'individu requièrent dans une certaine mesure une compensation indépendante de toute prestation. (...)

Mais il serait contraire au commandement d'amour, qui prend l'être humain au sérieux comme image de Dieu, de le mettre dans une attitude purement passive et de ne plus l'inciter à assumer aussi lui-même des tâches de solidarité sous sa propre responsabilité. (...)

L'exigence humanitaire enracinée dans le commandement d'amour représente aujourd'hui la base essentielle de la justice sociale; elle n'est que partiellement respectée dans nos lois sociales, à savoir là où des prestations de solidarité sont assurées sans contributions préalables." (DcEKS73, §21-28; cf. DcEKS78, §98ss.)

Le commandement d'amour, dans la mesure où il doit remplir cette fonction de "base de la justice sociale", était présenté ici comme une exigence non religieuse, "quelque chose de connu, d'inséparable de l'humanité véritable", que pourrait reconnaître la conscience éthique de plusieurs peuples, même étrangers à la foi chrétienne (§4). Le document ne lui apportait curieusement pas davantage de justifications ni d'orientations, notamment théologiques, alors qu'il se servait – on vient de le lire dans la citation – d'une interprétation assez particulière de l'amour comme exigeant la "propre responsabilité" d'autrui. Là où l'on refuse d'offrir à autrui une aide sans contre-prestation, là où l'on persiste à "l'inciter à assumer aussi lui-même des tâches", peut-on véritablement prétendre respecter le "commandement d'amour qui prend l'être humain au sérieux"? L'heure de l'amour n'est-elle pas par principe celle de la **gratuité**?

⁷ Voir aussi les mentions des systèmes de salaire dans DbHNS75a, §10+16, et DbKDA82, §8.2.

La Commission sociale suédoise répondait de façon nuancée, balançant entre idéalisme et réalisme. Une position chrétienne doit certes reconnaître que Dieu veut une justice égalitaire, voire une justice répondant aux besoins plutôt qu'aux mérites. Mais les auteurs poussaient à regarder plus loin:

"Doit-on donc prendre ses distances à l'égard du principe du mérite? Cela ne va pas de soi, car on doit aussi tenir compte de l'égoïsme humain. Sans un certain rapport entre prestations et salaires, il pourrait peut-être y avoir quelque difficulté à organiser une vie professionnelle qui fonctionne. (...) Si l'on préconise une justice faite d'une combinaison entre les principes du mérite, de l'égalité et du besoin, aucun des systèmes de rémunération ne va être prédominant, ni le système de rémunération des prestations, ni le principe du salaire égal, ni le principe des besoins." (SbKCS82, p.32s.; cf. SbKCS77, chap.5)

Les auteurs tenaient cependant à "marquer une limite au travail comme unique contenu de la vie" en proposant de réfléchir à un maximum de salaire à ne pas dépasser, notamment dans nos pays riches en regard du tiers-monde où le minimum vital n'est pas même atteint (même souci par ex. en Ecosse, GcSCN82b, et aux Pays-Bas, NbRKS80, p.21s.).

Mais, mises à part les indemnités spécifiques de la sécurité sociale, la rémunération reste-t-elle la seule manière de distribuer des ressources à ceux qui n'ont que leur travail à offrir à la société? Ou cette distribution pourrait-elle se faire indépendamment de l'emploi salarié? C'est dans cette direction nouvelle que sont allées les recherches de certains spécialistes, au tournant des années 1980, et plusieurs documents d'Église leur font écho. Leurs propositions les plus novatrices allaient dans le sens d'une forme ou une autre de "**revenu de base**"⁸.

A.10 Pour concrétiser une éthique nouvelle, on pourrait **déconnecter revenu et travail**, en assurant un **revenu de base** à chaque personne choisissant de ne pas être employée, plutôt que d'indemniser spécialement les chômeurs et les invalides. (Vœu "alternatif") (12 sur 38)

Cette allocation – qu'on l'appelle "salaire social", ou "allocation universelle", ou "impôt négatif", ou "revenu garanti" – serait une participation à la productivité économique générale, un **revenu déconnecté de tout travail** et provenant immédiatement du produit national brut par le biais de la fiscalité. Il remplacerait toutes les indemnités et allocations, étant versé en lieu et place des diverses compensations habituelles aux personnes sans travail (et même, selon certains modèles, aux personnes employées, pour alléger la part de revenu due par les employeurs).

D. Claringbull, responsable social du diocèse de Birmingham, formulait dès 1981 une série de conclusions personnelles, fondées sur des critiques de l'idéologie du travail (P.D. Anthony, 1977, et E.F. Schumacher, 1979), afin de répondre à ceux qui déploraient le prétendu déclin de l'ardeur au travail:

"Une éthique de la vie est une philosophie alternative. Il ne s'agit **pas** d'une vie de loisirs. Il s'agit de donner dans notre société une valeur et une récompense à la contribution apportée par quelqu'un à la collectivité sous une forme autre qu'un emploi rémunéré. (...) Il sera donc important politiquement de trouver un système permettant de répartir les richesses produites par les nouvelles technologies selon d'autres modalités que la rémunération des emplois. De là la

⁸ Cf. les travaux de A. Gorz (Gorz, 1983; cf. son article in "*La Revue Nouvelle*", Bruxelles, avril 1985), G. Adler-Karlsson (article du "*Tages Anzeiger*", Zurich, 5.1.1987), et d'autres, qui ont inspiré des projets relativement élaborés dans divers pays d'Europe. On connaît entre-temps en langue française les travaux de Philippe van Parijs, Jean-Marc Ferry, Dominique Méda, du Groupe "Europe 99", etc.

nécessité d'un salaire social (revenu garanti) qui soit un droit et non un apport charitable." (GpBBI81, p.28s.)

Et c'est en 1980 déjà que la Section des Affaires sociales du Conseil des Églises des Pays-Bas diffusait une petite brochure intitulée "*Sur le travail et le revenu – Travailler doit être davantage que produire un revenu*", pour proposer aux Églises la discussion d'un changement radical du système du travail. Son modèle incluait non seulement un revenu de base, mais un temps de travail salarié réduit à cinq heures par jour (pour permettre à chacun d'exercer des activités sociales et domestiques aussi bien qu'un emploi professionnel).

"Dans la mesure où on donne à chaque adulte un droit à un revenu de base, le bénévolat devient en un certain sens du travail rémunéré. À côté du droit à un revenu de base, il y a aussi un devoir de travailler dans un ou plusieurs des trois types de travail: professionnel, volontaire et domestique, pour autant que l'on soit du moins apte à travailler. Par un travail professionnel rémunéré économiquement, les gens sont en mesure de compléter leur revenu de base. Pour la sécurité sociale, le revenu de base doit remplacer les prestations du minimum vital; mais les prestations supérieures devraient rester liées, comme actuellement, à des revenus complémentaires provenant d'un travail professionnel." (NbRKS80, p.20)

Cinq ans plus tard, dans une annexe à leur nouvelle brochure, les auteurs confirmaient l'orientation générale de leurs thèses de 1980, tout en acceptant certaines critiques relatives au revenu de base, qu'ils prenaient soin de citer et de discuter (NbRKS85, p.20s., 29s.).

Dans le même temps, la réflexion était également lancée en Ecosse. L'Assemblée de l'Église a commandé en 1983 à son Comité spécialisé une étude sur le "salaire social". Cela s'est avéré si "immensément compliqué" que le sujet a été élargi, l'année suivante, à "la distribution de la richesse", incluant la recherche d'une "philosophie de la fiscalité plus largement acceptée" (GcSCN84, p.140). Le rapport initial de 1983 s'était donné pour objectif une révision de "notre attitude générale vis-à-vis du Travail Salarié" (*Paid Work* avec majuscules) et avait marqué en une phrase la ligne des futures recherches à ce sujet:

"Comment le faire exactement, cela fait l'objet de nombreuses prises de position. Une voie qui mérite examen est celle du salaire social et de la redistribution du Travail Salarié encore disponible. (...) Si les gens, de ce fait, vont pouvoir gagner moins par leurs propres efforts, la collectivité dans son ensemble a le devoir de fournir davantage, par une redistribution des ressources de la société dans son ensemble." (GcSCN83a, p.124s.)

Le thème "Revenu et travail" a été choisi en 1985 comme l'un des axes de réflexion que proposait la Commission sociale de l'Église anglicane sous le titre "*Buts de notre société future*". La première suggestion mise en consultation à ce chapitre était précisément de constater la fin du plein emploi, d'en tirer les conséquences et de "poser le principe d'un 'dividende national' (par exemple un impôt négatif sur le revenu), avec un complément pour un travail accompli qui soit beaucoup plus bas qu'actuellement" (GbCES85, p.13). Mais cela restait à la forme interrogative. Même forme, aussi, la même année, dans la prise de position des Missions populaire et industrielle de France, malgré l'affirmation initiale disant "que des perspectives restent ouvertes":

"Donner à chacun le droit matériel de vivre? Il n'y a pas plus de paresseux ou de tricheurs parmi ceux qui sont au chômage que parmi ceux qui ont un emploi: pourquoi le droit de manger pour les uns et pas pour les autres? La dépense causée par la répartition d'un minimum vital serait-elle plus lourde que le coût du chômage? (coût social, humain, bureaucratique...) Le minimum vital ne serait-il pas un moyen efficace de supprimer le chantage au chômage, le paternalisme des organisations charitables, la détresse des chômeurs en fin de droits?" (FbMPI85, p.3)

La Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société, en défendant à son tour l'étude d'un tel modèle, encore non élaboré et hypothétique, mentionnait deux **risques** à

éviter:

- celui de "réduire les personnes recevant des subsides à une dépendance permanente qui ne pourrait que renforcer leur marginalisation",
- et celui de voir "de telles mesures devenir un moyen d'échapper au partage du travail rémunéré".

L'objectif devait rester une intégration économique autant qu'une intégration sociale des personnes concernées (EiECS85, §5.3.1, cf. NbRKS85, p.24). Les capacités de travail de chacun doivent être sollicitées: il s'agit précisément d'éviter de payer les chômeurs pour... ne rien faire! Le partage des revenus doit permettre celui des activités.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Affirmer la nécessité, par motif éthique, de "donner dans notre société une valeur et une récompense à la contribution apportée par quelqu'un" (D. Claringbull, GpBBI81, loc.cit.), en valorisant des personnes actives non professionnellement, c'est une proclamation de type "prophétique". Les considérations que l'auteur invoquait à la base d'un système de "salaire social" me paraissent avoir un caractère "**performatif**". Et, comme pour toute parole performative, sa force tient à son autorité. Par quelle autorité est-il conduit à parler ainsi? Bien qu'il ne le dise pas, l'Évangile pourrait bien jouer un rôle à l'arrière-plan d'un tel discours.

2. La recherche de solutions doit manifestement aller au-delà de la revendication classique d'une indemnisation financière des chômeurs, ressentie comme élémentaire. Elle doit viser des modalités de redistribution plus novatrices et administrativement plus simples, correspondant à la situation nouvelle. La distribution d'indemnités à des chômeurs en grand nombre pour "ne rien faire" ressemble à un gaspillage de forces, alors que les tâches non rémunérables ne manquent pas. Une **véritable garantie de revenu** rendrait plus libres les choix de chacun: le choix d'accomplir ou non une activité lucrative productive, le choix de se consacrer ou non à des activités sociales utiles, le choix de vivre dans un équilibre bien réfléchi à la fois son emploi et ses activités non lucratives. Il ne suffit pas, en éthique chrétienne, de traiter la question des revenus en référence à la critique classique de "la consommation"⁹, en lui cherchant une "limite" équitable au sens d'une ascèse, alors que la réalité impose d'examiner plus sérieusement la répartition économique des richesses entre catégories sociales et entre régions du monde. Tant que le travail lucratif est quasiment la seule source de revenu et de sécurité sociale à long terme pour la majorité des personnes, il n'est guère étonnant que les possibilités de partage des ressources restent réduites ou difficilement extensibles.

3. La valeur du projet est d'ordre éthique. En lien avec la discussion du sens du travail et des activités, il est indispensable de parler de **revenus répondant aux besoins** des personnes, sans s'en tenir aux revenus salariaux des emplois formels. Mais la mise en œuvre d'une solution impliquera encore d'autres analyses, relevant de notre troisième approche: l'éthique

⁹ Cf. DbWBS77, §3 (matérialisme, bien-être privé); DcEKS79 (*Anspruchsdenken*); GbCEU85, §3.16; GpCVS78, p.5; NbRKS80, p.16,23; SbKCS82, p.27; etc.

des rapports de forces. A qui appartient le travail, à qui appartiennent les ressources, à qui appartient le pouvoir de décider? On ne peut pas imaginer un système de redistribution sans soulever rapidement ces questions-là, celles de notre Partie suivante. L'éthique du travail n'est pas simplement la définition de sa signification anthropologique ni celle du vécu personnel qui lui correspond. Elle pose simultanément la question du pouvoir et celle des moyens donnés à l'être humain de **contribuer à sa propre subsistance** à travers celle de la société à laquelle il appartient. Les indemnités distribuées par la sécurité sociale relèvent d'une autre logique, celle du handicap: il est temps de se rendre compte que la majorité des personnes sans emplois ne sont pas des handicapés. Le transfert de ressources à ceux qui n'ont pas de rémunération doit relever d'une autre logique que celle de l'assurance, si ces personnes reçoivent en même temps la possibilité de contribuer utilement à la vie.

§ 8.

Perspectives éthiques et bibliques

Nous allons conclure cette Partie, comme la précédente, en posant quelques éléments d'appréciation éthique, qui tenteront d'esquisser une éthique de l'activité (et de l'emploi salarié entre autres), mais dont l'orientation s'enracinera en partie dans des expériences bibliques et dans des perspectives messianiques.

Nous allons en effet chercher essentiellement à préciser **le sens et les formes de l'activité** humaine en tant que **contribution à la vie de tous**. Or, envisager ainsi notre commune responsabilité, notre unique et commune humanité comme acteurs du travail, la contribution active de chacun pour tous, – un tel projet indique une dimension du Royaume de Dieu. Une éthique qui prend cette orientation messianique n'entend nullement nier les contradictions actuelles, mais tend plutôt à **anticiper** leur ultime résolution dans le Royaume de l'achèvement, de l'ultime solidarité entre tous les humains. Du point de vue formel, c'est le projet idéal et utopique d'un **équilibre** de la vie personnelle dans la vie sociale. D'un point de vue théologique, il s'agit d'une parole de **salut** exprimant la perspective d'une plénitude. Alors que, dans notre Partie précédente sur l'économie, cette perspective était celle de la "prospérité" de notre terre, on verra dans celle-ci que le travail des humains est orienté vers une autre qualité de plénitude: "**l'intégralité**" des relations, la qualité de l'existence. La tâche d'une éthique du travail, dans cette perspective, équivaut à anticiper une liberté et une responsabilité partagées, une solidarité sociale réelle et la fin des privilèges. Elle ne se laisse donc pas subordonner aux règles des rapports de forces et de la faisabilité, que notre Partie suivante examinera.

Le partenaire principal de cette éthique, et en même temps son destinataire, est la "**société civile**", l'opinion publique informée, les associations et les partis qui inspirent la fixation du droit et des structures-cadres de l'économie. L'éthique leur parle de l'être humain dans son travail et ses autres activités parce qu'elle entend que, pour eux, l'économie ne se présente pas comme une maîtresse, mais comme une servante du bien commun. Là où l'éthique du travail est parole d'Église, elle pose en outre, face aux expériences d'aliénation, d'absurdité et d'injustice, le témoignage d'autres expériences libératrices et d'exigences correspondantes en matière d'humanité et de justice.

L'éthique du travail et de l'activité est inévitablement une éthique de la liberté en société, de la contribution de chacun – réelle mais limitée et variable – à la vie de tous. Telle est sans doute la meilleure définition que l'on puisse donner du travail, indépendamment des différences entre emploi rémunéré et autres activités. Dès l'instant où l'on quitte cependant l'abstraction de cette formule générale pour entrer dans la diversité concrète, on voit reparaître les différences entre types d'activités, et l'éthique n'y conserve son sens qu'à condition de fixer précisément, pour chaque activité, la forme que pourrait prendre cette contribution libre et responsable. Alors même que le travail peut apparaître comme une simple donnée naturelle, biologique ou psychologique, voire comme une pure nécessité physique, il se vit en réalité de diverses manières. Cette diversité du travail peut aller jusqu'à en faire l'initiative "alternative" de pionniers, et parfois un combat ou une conquête spirituelle.

On le voit: le travail met en jeu une **question existentielle** plus profonde: qu'est-ce qui fait – ou fera ou pourrait faire ("optatif") – l'authentique activité humaine? Et il en découle directement une **question historique** correspondante: dans quelles conditions cette activité authentique et «intégrale» peut-elle ou pourra-t-elle se réaliser? Du point de vue d'une éthique chrétienne, il convient de recourir à l'Évangile pour répondre: dans quelles conditions la libération évangélique peut-elle ou pourra-t-elle se refléter? Propose-t-elle une approche spécifique de l'activité humaine, un chemin particulier vers son intégralité? A l'aide de références bibliques, nous serons conduits à montrer quelques options originales, imprévues, que l'activité humaine peut assumer lorsque son attention est attirée vers la plénitude finale de Dieu, libérant la vie humaine en totalité.

Espérer avant d'opérer

Devant la crise de l'emploi, les plaidoyers classiques pour le travail comme engagement et comme devoir passent de plus en plus à côté de la réalité économique et sociale. Ils ont soudain perdu une grande part de leur pertinence. Quoiqu'on voie aussi des employés totalement soumis aux exigences et aux rythmes de leur entreprise, on ne parvient généralement plus à faire peser cette même exigence sur la masse des chômeurs et des employés désécurisés. Quelle raison la théologie chrétienne aurait-elle d'ailleurs de restaurer ou de confirmer cette exigence d'agir et de se hausser? L'Évangile ne saurait confirmer ni renforcer le souci très humain de gagner et d'exister, d'opérer et de réussir – la "*Leistung*" – alors qu'il pose précisément à l'être humain des priorités inverses! A ses yeux, la prétention humaine à atteindre des degrés supérieurs de qualité et de performance mérite cette interrogation critique, qui fut celle de l'apôtre Paul:

"Qu'as-tu que tu n'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'enorgueillir comme si tu ne l'avais pas reçu? Déjà vous êtes rassasiés! Déjà vous êtes riches! Sans nous vous êtes rois!" (I Co 4,7s.)

L'éthique de l'ambition et de l'effort n'est pas le premier mot de notre vie, du point de vue de la foi. Les paroles d'Église ne peuvent donc pas se donner pour tâche de marteler une morale sévère de performance et de motivation, de fidélité à l'emploi et d'efficacité. La théologie chrétienne est plutôt en mesure de répondre à la question du sens du travail à partir d'autres ressources qui sont les siennes: celles qui présentent toute œuvre comme secondaire en regard de la **grâce**, toute action comme prolongeant une **méditation**, et toute réussite comme œuvre du Dieu qui fait **croître** ce que nous avons semé (I Co 3,6–8). L'activité humaine est **intendance** – qu'elle ait ou non la forme d'un emploi rémunéré –, et il s'agit d'éviter qu'elle redevienne une "*Leistung*" dont nous nous enorgueillerions, une **performance** de notre effort et de notre efficacité dont nous tirerions des privilèges les uns contre les autres. Et ne regrettons pas qu'en outre les conditions de cette intendance soient régulièrement appelées à changer !

Existe-t-il **une doctrine de l'efficacité en perspective évangélique**? Ce serait elle qui pourrait inspirer l'éthique sociale concrète, les propositions d'organisation du travail, de lois et de structures sociales. Certaines paraboles de Jésus-Christ lui sont consacrées, en particulier celle dite des «talents» (Mt 25,20ss.) qui aboutit à la reconnaissance d'un "bon et fidèle serviteur" dont l'effort – le service "en peu de choses" – est récompensé par une tâche... plus grande encore! On en a tiré au cours de l'histoire une idéologie de l'excellence qui se reflète dans l'évolution même du mot «talent». Alors que la parabole parlait d'un prêt reçu temporairement, on a mis l'accent sur des acquis dont les plus riches pourraient se prévaloir durablement (et de génération en génération par l'héritage), au point d'être dispensés des dures tâches de la production. Une autre parabole parle de serviteurs, certes efficaces, mais se

qualifiant eux-mêmes de «quelconques», car ils «ne font que leur devoir» et rien d'extraordinaire (Luc 17,10). L'efficacité n'est rien d'autre que la réalisation de ce que la personne est en mesure de contribuer à la vie, étant donné ce qu'elle a reçu.

Dans une de ses paroles sur les riches, Jésus précise d'ailleurs la grande différence entre riches et pauvres: les pauvres pleurent et ont une consolation à attendre, alors que, comme riches, «vous avez votre consolation» et risquez donc de vous retrouver incapables au sens du Royaume de Dieu (Luc 6,24). De ce point de vue, **même l'efficacité économique n'est pas efficace.**

En quoi peuvent consister aujourd'hui un effort et une efficacité allant vers le Royaume de Dieu? Le point de départ d'une telle parole éthique ne sera pas une «éthique du travail», mais une «éthique de la vie» et une «réconciliation du travail et de la vie». Son moteur n'est pas dépendant de l'efficacité de la machine économique et garde toute son énergie même lorsque le plein emploi semble de l'ordre du rêve inaccessible, lorsque l'emploi professionnel et rémunéré ne semble plus offrir à tous assez de chances de contribuer à leur propre vie et à celle de leurs proches et de la société autour d'eux. Pour que l'activité humaine trouve ici son sens, il s'agit de montrer le chemin d'une nouvelle réalité, de nouvelles possibilités.

Dès lors, parmi les promesses bibliques qui pourraient aiguillonner la réflexion, on devrait chercher celles qui sont centrées sur la vie de l'individu, qui concernent son style de vie et ses choix, sa vocation, et qui l'incitent à prendre un chemin. On en trouve dès les premières pages de la Genèse. Le cultivateur Caïn, confronté à la malédiction de ses propres choix, à un sol qui "ne donne plus sa force" depuis l'exclusion violente du berger Abel (Gen 4,12), doit prendre le chemin de l'errance, mais d'une errance protégée et productive dans diverses techniques. Le nomade Abraham, portant encore le nom d'Abram, est appelé à quitter son pays et sa famille, avec une femme pourtant stérile. Une promesse de Dieu – "Je te donnerai" – suffit à orienter le chemin et le choix du patriarche: pour le coup, voici quelqu'un qui "ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu" (Dt 8,3; Mt 4,4). Et ce ne sont pas que des paroles!

On peut retenir aussi la formule originale de la Mission dans l'Industrie de la Région Parisienne, qui, en 1980 déjà, en relation avec la revendication de la semaine de travail de 35 heures, était partie des "questions qu'on ne peut manquer de se poser si on se place d'un point de vue théologique, si on se demande à quoi l'Esprit du Christ peut pousser les hommes et les femmes de notre temps":

"Jésus, et d'autres avant et après lui, n'ont pas hésité à appeler les gens et leurs sociétés à modifier très sérieusement leurs façons de vivre et de s'organiser..." (FbMRP80b, §2.1 et 2.4).

Jésus-Christ déclarait en effet: "Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur" (Mt 6,21), et il orientait la recherche de notre trésor du côté "où ni les mites ni les vers ne font de ravages, où les voleurs ne percent ni ne dérobent", appelant cet espace "le ciel" bien que le Royaume de Dieu annoncé par lui soit en train de commencer sur terre. Les heures de repas et de convivialité offerte gratuitement étaient beaucoup plus significatives, pour Jésus, que les heures de travail.

"Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice." (Mt 6,33)

Dans la critique du style de vie dominant et dans la quête d'un autre sens de l'activité humaine, la vertu principale est celle qui sait rompre avec les mécanismes infernaux, intérieurs et extérieurs, et anticiper une humanité pleine et réussie: **l'espérance**. Cette vertu se

traduit par la «modestie» ou d'autres **formes d'équilibre** que l'apôtre Paul énumère dans ses catalogues de vertus.

Devant une existence professionnelle épuisante ou aliénée, trop lourde ou trop vide, travailleurs ou chômeurs savent assez dire qu'il n'y aurait "plus rien à espérer de cette vie-là", en sous-entendant qu'il y aurait en fait beaucoup à espérer. L'éthique chrétienne doit savoir répondre que l'on peut espérer, dans cette vie, mais autre chose et autrement. C'est en retrouvant l'art, peut-être enfantin, de "souhaiter" et de formuler l'idéal ("l'optatif") – mais sans rêver – qu'on entre dans un "nouveau style de vie", dans des chances et des ouvertures nouvelles, sociales autant qu'individuelles. Mais qu'on ne demande pas à cette éthique de l'espérance et de «l'optatif» de répondre aussi aux deux autres questions de l'éthique économique, celle de la prospérité à long terme et celle des rapports de forces à court terme! Les souhaits ont leur place dans une **éthique "anticipatrice"** de l'humain devant l'inhumain, mais ne suffisent pas à l'expression d'une éthique "supplicative" devant l'apparente fatalité (voir notre 2^e Partie), ni à la recherche, proposée en 4^e Partie, d'une éthique "correctrice" face à des relations sociales perturbées.

On pourrait aller jusqu'à interpréter la vertu d'espérance comme **sainteté** si l'on savait quel sens donner à ce mot dans l'existence professionnelle et dans une nouvelle éthique du travail: non plus la sainteté de l'ascèse et du zèle au travail, mais celle de **l'équilibre** joyeux et de **l'intégralité** du vivant. Pour "faire du bon travail", la sainteté veut une rupture avec les conditions inhumaines: c'est ainsi que l'espérance, comme chacune des vertus, instaure une distance avec le "cours des choses". Pour se mettre «à l'œuvre» et pouvoir «opérer», les humains ont besoin d'abord de pouvoir «espérer» et voir la direction de leur action.

Qui jugera de la qualité finalement atteinte par le travail accompli? L'apôtre Paul en parle dans une de ses lettres, à propos de travaux certes extérieurs à la production, puisqu'il s'agit de ceux des témoins du Christ, constructeurs d'Églises comme lui-même, mais en répondant bel et bien à la question de la valeur d'œuvres humaines inégales:

"Nous travaillons ensemble à l'œuvre de Dieu (...). J'ai posé le fondement, un autre bâtit dessus. Mais que chacun prenne garde à la manière dont il bâtit. (...) Que l'on bâtisse sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin ou de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour du jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun." (I Co 3,6–15)

Construire un nouvel équilibre

L'anthropologie théologique a volontiers mis en évidence des **relations vitales**, parfois cachées, dans lesquelles se déroule l'existence humaine: *la relation à autrui, la relation à soi, la relation à la terre et la relation à Dieu*. Vu l'intérêt traditionnel de l'anthropologie chrétienne dans ces quatre directions, on y a cherché aussi des réponses aux questions éthiques nouvelles posées par l'emploi. Il y a à vrai dire un certain risque à reprendre d'anciennes argumentations dans un contexte transformé: le risque de proposer du rêve plutôt qu'une orientation éthique. Il n'appartient ni à l'éthique ni à l'Église de proposer du rêve sous couvert de réalité, ni d'ailleurs de priver quiconque, au nom de la dureté du réel, de son équilibre et de son épanouissement. Souhaiter un travail équilibré et juste, respectant l'intégralité des relations et dimensions humaines fondamentales, n'est-ce pas **utopique** plutôt que réel, dans la situation actuelle? Et pourtant c'est la requête de l'humain. Et cette dimension utopique a pleinement droit d'existence en éthique, à condition d'être présentée et reconnue comme telle, c'est-à-dire de s'insérer dans **une perspective historique consciente**, et non

comme la simple expression d'un "optatif" de rêve, extérieur aux données réelles de la situation.

En éthique théologique, il est souvent tentant de dire que le monde industriel moderne aurait eu pour effet de priver l'être humain d'une partie de son humanité, qu'une dimension spirituelle lui manquerait, dimension dont l'Église aurait la charge. Contrairement à certaines philosophies sociales, je ne vois pas de preuves d'une telle perte d'humanité à travers l'histoire moderne. Et contrairement à certaines éthiques du sens, qui ne cherchent le sens que comme une dimension transcendante et anhistorique du vécu, je défends une éthique de l'orientation sociale du travail humain. Elle cherche à donner forme à ce travail de manière sensée, mais sans prétendre livrer aux travailleurs de l'ère industrielle et post-industrielle un supplément d'âme (on dirait aujourd'hui: une "dimension supplémentaire" s'ajoutant à leur "intégralité").

Non pas que la reconnaissance de la dimension du sens me paraisse superflue! Au contraire! Précisément parce qu'elle est nécessaire et que sa conquête reste fragile, je ne crois pas qu'il faille la défendre comme transcendante, en dehors de ses diverses concrétisations sociales. C'est là où l'humain croit tenir le sens de son existence, ou au contraire le perdre, que sa vie crie à Dieu, toujours, de joie ou d'inquiétude, même lorsqu'elle ne le dit pas ou l'ignore. On sait comment l'auteur du Psaume 127 se moquait par exemple du travail acharné qui manque son but:

"Si le Seigneur ne bâtit la maison, ses bâtisseurs travaillent pour rien.

Si le Seigneur ne garde la ville, ses sentinelles veillent pour rien.

Rien ne sert de vous lever tôt, de retarder votre repos, de manger un pain pétri de peines!

A son ami qui dort, il donnera tout autant."

Où sera-t-il possible d'anticiper l'humanité espérée, et quand, et pour qui, et à quelles conditions? Pourra-t-on ainsi, par exemple, subordonner l'économie à un objectif de toute la société et la plier à user du travail humain uniquement d'une façon qui soit bonne "pour l'homme", "pour autrui", "pour la terre", "pour Dieu"? Et où pourra-t-on appliquer concrètement – autre exemple – les objectifs œcuméniques de justice, de paix, d'intégrité de la création en matière d'emploi, comme on y aspire aussi en matière d'énergie, d'écologie ou d'économie du développement? Les relations vitales et les conditions extérieures dans lesquelles se vit le travail ne sont pas extérieures à l'éthique et à l'anthropologie bibliques: on ne saurait bâtir une éthique de la volonté des individus sans situer cette volonté dans son cadre historique et devant les choix qui se posent à elle. Et tout ne lui appartient pas: nous ne maîtrisons pas les conditions de sa réussite dans la situation présente.

L'identification aux perdants de la crise

Il y a aujourd'hui des gens qui "travaillent pour rien", des chômeurs qui "veillent pour rien": rien ne leur est donné, même dans leur sommeil! Où est Dieu, s'il ne bâtit plus la maison ni ne garde la ville? Il faut sans doute reconnaître sa présence dans l'échec de cette maison et de cette ville. Du côté des perdants. Nous savons par les événements fondateurs de la foi chrétienne, par la passion de Jésus-Christ, que la justice est grâce, cachée sous la condamnation. La parole de l'Église peut donc reconnaître et faire reconnaître l'humanité véritable précisément là où on la nie et la refuse.

La situation de l'emploi ne se définit pas à partir de ceux qui en sont pourvus et heureux, mais **à partir de ceux qui en sont privés ou écrasés**. L'éthique biblique s'est trop souvent limitée à l'affirmation banale de l'ambivalence du travail, qui produit à la fois du pain

sur nos tables et de la sueur à nos fronts, comme si le sens de notre vie pouvait tenir à nos peines et à notre effort. Mais voyons plutôt les perdants de la crise: des travailleurs qui perdent leur emploi ou sont contraints de changer de forme de travail, ou qui subissent des conditions plus précaires ou sont tenus pour invalides, inaptes à tout emploi. Voyons ces **effets négatifs** qu'a produits la logique technique de la productivité, transformant le travail humain non seulement en une marchandise soumise à contrat, mais en un instrument asservi à sa seule loi (l'allemand peut dire "*instrumentalisiert*" et "*oekonomisiert*"). L'éthique du travail doit aboutir à une réflexion sur ces conditions instables, à une critique de leur logique unilatérale, en partant d'une autre logique, celle des **relations vitales** que le travail met en jeu: la communauté de vie de l'entreprise, le rythme personnel et familial des employés, la vie sociale de la région et du pays, la cohésion entre travailleurs et habitants, etc. Contre l'individualisation de la relation d'emploi, contre la segmentation du marché du travail, l'éthique plaide les relations d'appartenance sociale.

La division sociale du travail entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés ne saurait être laissée à l'extérieur de l'éthique du travail: elle est au contraire déterminante, puisqu'elle tranche socialement entre les soucis contradictoires de "**l'humanité**" et de "**la rentabilité**". Alors qu'ils devraient faire ensemble partie des tensions normalement présentes dans toute réalité historique, ces deux soucis se trouvent répartis entre deux groupes sociaux distincts et opposés. Nous nous demanderons dans la prochaine Partie comment l'éthique peut juger et maîtriser les rapports de pouvoir dans lesquels l'emploi s'organise ainsi. Il s'agirait de faire jouer à la productivité son rôle normal dans la vie économique – un rôle assurément positif, réel, reconnu, mais subordonné et limité, et non absolu – alors qu'en régime libéral cette productivité s'accumule presque exclusivement entre les mains des propriétaires privés, bénéficiaires des hausses de productivité. Mais ceux-ci, prenant leurs décisions sans débats ni contrepoids, n'entrent pas volontiers en dialogue sur une logique différente qui partirait de la position des "perdants".

Or l'éthique, surtout l'éthique chrétienne inspirée par la position du Christ, doit prendre pour point de départ l'expérience des victimes et la révolte des "perdants". Ceux que la logique économique prive de leur humanité, comme employés ou comme chômeurs, sont les signes de cette logique asservissante, les révélateurs de ce qu'on doit cesser de faire. Je l'ai dit: ils ne sont pas "les autres", mais "nos semblables". Sous le signe de la Croix de Jésus-Christ, nul n'est davantage "humain" qu'un autre: les porteurs de l'éthique chrétienne ne se prennent pas pour les sauveurs des autres, ni pour les accompagnants du deuil des autres. Leur propre expérience se nourrit des recherches en psychologie, en sciences du comportement, en médecine sociale.

L'appel éthique à une humanisation des emplois et à une distribution des activités et des revenus ne sollicite pas une générosité de bien-portants envers des démunis, mais une **reconnaissance de la fragilité commune**, en attente d'une grâce qu'elle entrevoit et anticipe. Il traduit le sens d'une **appartenance ouverte à tous** et débouche sur un partage où chacun contribue à toute la vie. Les objectifs ainsi dégagés doivent rester aussi cohérents que possible avec l'expérience de souffrance à laquelle ils veulent répondre. La logique éthique inspirée du Christ met au premier plan l'insécurité commune, le manque d'emplois, l'abandon de beaucoup à l'inefficacité et à la non-productivité, le besoin de chacun en approvisionnements de toutes sortes, **la demande de vivre**. Dans cette logique, il s'agirait pour les partenaires de la vie économique et sociale d'être en principe reconnus coresponsables, c'est-à-dire d'avoir à assumer ensemble dans leur contradiction même à la fois le souci de la production et celui de

la qualité de vie, au lieu de les laisser se diviser entre un souci des employeurs pour la rentabilité et un besoin d'humanisation dans les autres groupes sociaux. C'est la perspective du Serviteur de Dieu, dont la fragilité n'est nullement résignée:

"Il ne criera pas, il n'élèvera pas le ton, il ne fera pas entendre dans la rue sa clameur. Il ne brisera pas le roseau ployé, il n'éteindra pas la mèche qui s'étiole." (Es 42,2s.; cf. 49 et 53)

C'est aussi l'unique perspective que peuvent choisir ceux qui ont entendu Jésus-Christ prendre parti pour les écrasés et demander de l'attention pour les "plus petits d'entre ses frères": ces «petits» sont porteurs d'un appel à agir, simplement parce qu'ils sont affamés, assoiffés, ou nus, ou malades, ou prisonniers (Mt 25, 35–45). Et Paul en tirait cette conclusion pratique évidente:

"Qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient un commun souci les uns des autres; ainsi, si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance, et si un membre est glorifié, tous les membres partagent sa joie." (I Co 12,26)

Le Maître s'était lui-même fait Serviteur, allant jusqu'au geste symbolique raconté par l'Évangile de Jean: le geste de l'esclave lavant les pieds des hôtes avant leur repas (Jean 13).

Le travail n'a pas toute la place

En situation de crise du travail, comment le travail peut-il et doit-il être vécu, si l'on entend permettre à chacun de réaliser la dignité et la plénitude de sa vie, tant dans son activité professionnelle que dans son existence personnelle et sociale? Telle est la question centrale, qui détermine en particulier la place à attribuer à l'activité professionnelle, dans sa pratique individuelle comme dans son organisation collective. Car il s'agit de quitter cette "civilisation du travail" qui n'a plus assez de travail pour tous.

Le travail peut-il, en situation de crise, se vivre selon les **valeurs d'autodétermination et de responsabilité**? Est-il possible de définir tout travail comme une responsabilité, alors que la détermination des buts du travail n'appartient qu'à une minorité de gestionnaires de l'économie, voire simplement à la logique du système? Et tous, tant employeurs qu'employés, ne sont-ils pas foncièrement dépendants de conditions qui les restreignent et limitent leur marge de manœuvre? C'est l'existence du "gestionnaire", de l'indépendant, qui sert de **modèle implicite** pour plusieurs des réflexions d'anthropologie et d'éthique du travail, y compris dans les nouvelles propositions de gestion individuelle du temps. Cela est évident pour tous les projets d'activités indépendantes (*Eigenarbeit, self-employment*), mais aussi pour la conduite "flexible" de la vie de travail, pour l'organisation d'un couple sur la base du partage du temps, ou pour l'usage social et politique d'une partie du temps libre, appelée parfois "temps social" (P. Spescha, 1981). Sans vouloir nier que de telles décisions puissent être prises en toute autonomie et de façon responsable par les personnes concernées, il faut toutefois exprimer un doute au sujet du modèle comme tel. Les conditions sociales dans lesquelles quelqu'un peut décider de "travailler autrement" ou de "choisir un autre style de vie" sont plus déterminantes que le modèle ne le laisse entrevoir.

Le modèle "rétro" de l'artisan indépendant reflète un fonctionnement social inapplicable dans la société actuelle, car il cherche à restaurer une unité autrefois donnée entre l'exercice du métier et l'engagement de la vie, entre le temps contraint et le temps géré. Même la philosophie de la "vie active" développée par Hannah Arendt croyait encore pouvoir compléter le "travail" par des "œuvres" et des "actions" qui seraient capables de le "dépasser"... comme «autrefois» (dans un passé reconstruit par l'interprète et par toute une culture conservatrice de l'artisanat).

Et pourtant, sans passer par ce retour à l'image hypothétique de «l'artisan d'autrefois», l'éthique de la vie implique bel et bien un **modèle diversifié d'activités humaines**. En matière de travail, on balance encore trop entre quantité et qualité: devant le manque d'emplois, les uns estiment devoir proposer des mesures de justice économique et sociale (cf. 4^e Partie), et les autres insistent plutôt sur la qualité du travail et de la vie. Il n'y a pas à choisir, mais à articuler les deux discours. Il s'agit de mener un débat éthique sur les alternatives qui s'offrent pour l'accomplissement des tâches socialement utiles, sans regarder d'emblée à leur rémunération ni à leur statut économique. Il s'agit aussi de promouvoir la reconnaissance de certaines activités non directement utiles ou efficaces, selon les capacités des personnes. Il s'agit enfin de préparer chacun à une activité possible, par une formation adaptée à son caractère et à ses capacités. Ces alternatives sont une question de qualité de vie davantage que de statut.

Des divers discours de l'éthique, que recouvrent nos 2^e, 3^e et 4^e Parties, c'est ici celui qui est le plus **proche de l'idéologie**, avec les avantages et les risques que cela comporte: on s'adresse à tous sans distinction, on donne un sens véritable aux activités de chacun, mais on menace de déformer cette vie et de ne pas laisser à chacun sa pleine dignité, que l'on entend pourtant servir.

Plusieurs documents ont jugé que **ce qui est dit du travail dans la Bible** se présentait comme une évidence et n'était quasiment pas souligné par des récits ou des paroles spécifiques. Je crois au contraire que plusieurs situations vécues et attestées par la Bible ont indiqué des points de vue critiques. Que l'on entende par exemple le récit du Qohélet sur l'abandon de son statut social antérieur, ou celui de Ruth sur son choix d'un statut précaire, ils s'accompagnent l'un comme l'autre d'une évaluation implicite de ce que leur apporte ou non l'activité rémunératrice.

"J'ai vu toutes les œuvres qui se font sous le soleil; mais voici tout est vanité et poursuite de vent. (...) Je me suis tourné vers toutes les œuvres qu'avaient faites mes mains et vers le travail que j'avais eu tant de mal à faire. Eh bien, tout cela est vanité et poursuite de vent..." (Qo 1,14; 2,4–11)

"– Je voudrais bien aller aux champs glaner des épis, derrière quelqu'un qui me considérerait avec faveur. (...) Alors Booz dit à Ruth: – Tu entends, n'est-ce pas, ma fille? Ne va pas glaner dans un autre champ; non, ne t'éloigne pas de celui-ci! (...) J'ai interdit aux jeunes gens de te toucher, n'est-ce pas?" (Rt 2,2+8s.).

Il était bon de s'entendre rappeler dès le début de cette Partie qu'il ne s'agit pas de devenir tous des "*managers*", des "fondés-de-pouvoir de la firme Dieu&Cie" (NsNHK80, p.45), comme le rappelait d'ailleurs Jésus-Christ lui-même en présentant la contre-image de l'homme aux grands greniers:

"– Insensé, cette nuit même, on te redemande ta vie; et ce que tu as préparé, qui donc l'aura?" (Luc 12,20)

Les **limites** mises par la Bible au travail humain ont déjà été mentionnées plus haut. Elles sont offre plutôt qu'ordre, se manifestant par le don de la Création, puis par celui du sabbat, celui de la justification par grâce, enfin par l'accomplissement messianique. Mais elles s'imposent aussi par le simple vécu:

"70 ans, c'est parfois la durée de notre vie, 80 si elle est vigoureuse; et son agitation n'est que peine et misère: c'est vite passé, et nous nous envolons." (Ps 90,10)

Si l'on dit que "le travail doit permettre la vie", on envisage donc une éthique du travail qui soulignera moins son "agitation", son rôle économique de créer et produire, d'amasser et de rassasier, comme dans la traditionnelle éthique de la "profession", et davantage son rôle

relationnel comme "activité": *délivrer et offrir, cueillir et recueillir, voire même donner et abandonner, livrer et laisser*. De tels objectifs se subordonnent à des besoins d'autrui, auxquels l'activité humaine doit répondre dans le mouvement de Dieu: besoins des uns, servis par l'activité des autres. "Vous avez reçu gratuitement: donnez gratuitement!", disait Jésus-Christ (Mt 10,8). L'éthique chrétienne ne souscrit donc pas à une idolâtrie du succès et des résultats du travail, mais elle ne lui préfère pas pour autant la mentalité de jouissance et de consommation, ni davantage celle de l'abstention et du sacrifice (ni la danse ni les lamentations, ni la glotonnerie et l'ivrognerie ni l'ascèse au désert, mais "la sagesse juste": Mt 11,16–19). Elle légitime l'effort d'une autre manière: non par ce qu'il va nous faire gagner, mais par ce qu'il va nous permettre de vivre. Manfred Rohloff le décrit dans sa "naturalité" et dans sa "socialité" (Rohloff, 1997, pp.18–39 et 203–231).

Il est possible, dans une vision chrétienne de l'être humain, d'aborder l'éthique de la vie et du travail avec **une confiance, une assurance** face à la vie. Consciente de son indépendance à l'égard des normes dominantes et du jugement naturel, cette confiance sera plus forte que toutes les crises de confiance. Elle représente ici le ressort éthique essentiel, comme la convivialité était le ressort de l'éthique économique (voir notre 2^e Partie) et comme la coexistence sera l'objectif de l'éthique des rapports sociaux (4^e Partie).

Plusieurs passages du livre des Proverbes développent une sagesse de l'activité humaine qui pourrait concerner notre thème, par son rejet énergique de la "paresse". Mais un des meilleurs exemples bibliques de cet équilibre de relations diverses dans l'existence humaine est donné au chapitre 31 par le portrait étincelant d'une femme débordant d'activités professionnelles et sociales. On en reste cependant à se demander, devant cette description: l'apparent épanouissement de cette femme est-il réellement équilibré, sage et voulu par elle-même?

Plus généralement, une fois que l'on a posé le sens des activités et efforts humains, il reste encore à en définir **les buts et les formes** dans la vie concrète: nous allons y venir, en ne perdant pas de vue leur historicité, leur relativité, leur caractère de réponse à des situations déterminées.

"Soyez vraiment attentifs à votre manière de vivre: ne vous montrez pas insensés, mais soyez des hommes sensés, qui mettent à profit le temps présent, car les jours sont mauvais."
(Eph 5,15s.)

Orienter les structures sociales

Une nouvelle éthique de la vie et du travail, si elle est acceptée, va se refléter – comme celle qui l'a précédée – dans de nouvelles **lois et structures sociales**. Celles-ci fixeront un certain type de relation entre périodes de l'existence (formation, emplois, responsabilités sociales, congés, loisirs, vie familiale, retraite, etc.), ainsi qu'entre activités, emploi et existence, entre ressources gagnées et prestations reçues, entre privé et public. Le débat éthique entre les opinions et forces en présence (si la démocratie fonctionne...) précède et produit une telle évolution des structures. Pour assurer une juste répartition des activités entre les personnes et entre les périodes de la vie de chacun, pour assurer particulièrement la répartition de l'emploi rémunéré et des revenus, il faudrait parvenir à des structures et des lois qui facilitent les choix personnels et qui valorisent notamment les activités non professionnelles utiles ou gratuites, l'action sociale et politique, l'éducation et le bénévolat, les tâches domestiques et familiales, donc le **temps de toute la vie**, y compris bien sûr le temps du repos!

Le défi consiste à inclure dans une législation cohérente l'immense variété des activités humainement significatives, qui méritent le temps qu'on leur consacre. Prendre chacun une part de ce temps, et partager ainsi ce temps entre tous, ce serait répondre à l'exigence d'équilibre entre les diverses composantes de la société, quand bien même les fanatiques de la production et de l'économie et les politiciens inspirés par eux ne se laissent pas facilement entraîner sur de tels chemins... Qui cédera volontiers le privilège qui lui permet de gagner un peu plus qu'autrui ? C'est par espérance d'une justice et d'une humanité meilleures que la société peut tenter de se doter de règles de partage. Dans la mesure où l'éthique proposée promeut la contribution de chacun à la vie de tous et permet donc à chacun d'y trouver sa part, elle peut être traduite dans des lois sans rien avoir d'un collectivisme forcé. Aussi longtemps qu'au contraire on n'y parviendra pas, dans le court terme, on traversera encore le temps du conflit social et de la négociation (voir notre 4^e Partie).

Pour proposer un ressort aux lois et aux mesures de politique économique et sociale, l'éthique chrétienne affirme un sens de la vie, une commune humanité, et donc l'exigence d'une «**intégralité**» de la vie humaine. De même que, dans notre 2^e Partie, l'affirmation des chances d'une économie prospère tenait à une parole "performative" capable de dire la finalité de l'histoire et les motifs d'y croire en dépit de la crise, ici aussi l'éthique requiert de même un acte "performatif" qui dise le sens et l'exigence de "l'humain". L'Évangile donne d'espérer et invite à une fête de la convivialité. Il fait naître – c'est ce que Paul appelle "le fruit de l'Esprit" – des **anticipations fraternelles** de cette humanité (Gal 5,22–26). On est en droit alors d'exprimer des exigences de l'humain – ces idéaux "éthiques", au sens restreint du terme – alors même qu'il ne serait pas juste de s'en contenter pour trancher dans des conflits ou prendre des décisions à court terme dans une négociation sociale.

Cette 3^e Partie aborde donc une **éthique à moyen terme**, impliquant une perception **linéaire** de l'histoire vécue aujourd'hui et demain. Elle doit à mes yeux s'orienter vers la possibilité d'être humain et vers l'horizon d'une libération à l'égard des structures dominantes – horizon du Royaume de Dieu – et poser sur le mode "optatif" des **objectifs possibles en rupture avec les pratiques inhumaines**, par exemple l'établissement de principes en matière de droit du travail:

- des exigences humaines et sociales de "flexibilité", face aux demandes économiques de "flexibilité", fort différentes;
- la "souveraineté" sur notre temps familial, social et personnel;
- la sécurité physique et la santé;
- une sécurité financière pour les périodes de la vie sans emploi rémunéré;
- une liberté et une responsabilité qui soient réelle participation et non idéologie;
- et même une valorisation de "l'efficacité", valeur humaine réelle face à l'épuisement et au stress.

Dans la Bible également, on est amené à rencontrer un projet d'existence qui, à partir de la promesse reçue, se dote de **structures de fonctionnement nouvelles, "alternatives"**, tout en supportant à court terme conflits et contradictions. Plusieurs épisodes des Évangiles présentent des invitations à ne pas maintenir les structures habituelles de fonctionnement de la société comme des lois ou des règles absolues. On en vient même, dans la parole du Christ, à envisager l'option inverse, extrême: ne plus devoir peiner et produire pour se nourrir ou s'habiller, ou ne plus devoir économiser pour l'aumône aux pauvres:

"Regardez les oiseaux du ciel... Observez les lys des champs... Ils ne peinent ni ne filent."
(Mt 6,25-29)

"Pourquoi tracasser cette femme? C'est une bonne œuvre qu'elle vient d'accomplir envers moi. Des pauvres, en effet, vous en avez toujours avec vous; mais moi, vous ne m'avez pas toujours."
(Mt 26,10s.)

Jésus-Christ lui-même a cessé son travail de charpentier pour organiser une activité destinée à faire naître la liberté et la fête, et il a tiré ses disciples de leurs activités professionnelles pour en faire des "ouvriers dans la moisson" de cette histoire libératrice de Dieu (Mt 9,36ss.), des "pêcheurs d'humains" (Mt 4,19). Il s'est déclaré "maître même du sabbat" (Mc 2,27s.) et donc de toutes les structures qui doivent être utiles à la vie, car "faites pour l'être humain". Mais il a dû faire face au "Diviseur", à "l'Ennemi" habitant les projets contraires.

Réconcilier les économies formelle et informelle

Il ne saurait être question de cautionner par une éthique les hiérarchies traditionnelles entre activités différentes, entre catégories sociales, entre professions, surtout si elles sont sources de conflits latents ou patents, ni d'échelonner métiers et formes de travail selon leur prétendue valeur intrinsèque: ce serait "inacceptable et indéfendable" pour Jésus-Christ, comme l'écrivait la Diaconie suédoise (SbDIA83, p.46). Il s'agit plutôt de rechercher pour chaque activité de quelle manière elle peut être instrument pour le service de la vie. Cela est particulièrement difficile pour un certain nombre d'activités que l'on dévalorise généralement et que l'on classe soit dans "l'économie informelle", sans statut, soit dans les travaux précaires de l'économie formelle, sans dignité et même sans sécurité dans leur statut. Il s'agit en outre d'aller vers la fin des dominations, en anticipant la solidarité sociale au-delà des privilèges et des divisions, grâce offerte à ceux que la réalité sépare en de multiples catégories économiques ou sociales. Par le seul fait de développer une éthique dans laquelle on ne fasse pas de différence de principe entre tâches d'exécution et tâches de gestion, on anticipe déjà **l'égalité au-delà de l'exploitation** du travail d'autrui.

Mais comment donner ensuite forme concrète à cette solidarité entre gens actifs? La cohérence exige que la nouvelle "éthique de la vie" et les "activités alternatives" proposées correspondent à la réalité des catégories sociales visées (salariés, chômeurs, groupes "à problèmes", employés sans statut, fonctionnaires et cadres à statuts, indépendants et professions libérales), sans pourtant rester figées dans les structures formelles existantes. Les habitudes et les traditions de l'emploi salarié sont aujourd'hui à tel point intériorisées par chacun que les règles de l'économie formelle et quantitative priment sur toutes les autres formes d'activités et sur tout ce qui pourrait être proposé, imaginé et découvert comme alternatives économiques ou sociales. On le voit par exemple au chapitre de la distribution des revenus: notre société reste axée sur le salariat, bien qu'on ne cesse de rencontrer des conflits dus à la séparation entre ce qui est rémunérable et ce qui ne l'est pas.

L'imagination dans ce domaine peut-elle être stimulée par des expériences bibliques? Le travail tel qu'il était vécu à l'époque biblique n'était pas encore majoritairement du type salarié. Les structures sociales, totalement différentes, conféraient des cadres particuliers aux diverses activités. On ne saurait donc scruter les témoignages bibliques sans contrôler historiquement et exégétiquement qu'ils puissent vraiment répondre aux questions actuelles qu'on leur pose. A qui s'appliquait réellement l'image d'Adam "travaillant et gardant" le jardin d'Eden? A quelles couches sociales la Bible faisait-elle miroiter, sous condition de fidélité religieuse, une bénédiction prenant des formes telles que pluies ou ruisseaux, lait et miel,

vignes et blés, fécondité animale, touchant "tes vaches pleines et tes brebis mères, ton panier et ta huche, tes greniers" (Dt 28,2–8)? La promesse n'est pas généralisée: à nos efforts et à nos travaux, la promesse biblique n'assure par principe ni succès ni abondance (si ce n'est dans sa plénitude ultime), ni légèreté ou facilité, ni aucune sorte de garanties sociales – si ce n'est le droit de glaner et grappiller (Lév 19,9s.; Dt 24,19ss.) ou l'attachement à des propriétaires (bergers affectés à un troupeau, fermiers ou intendants responsables d'une propriété, travailleurs disponibles sur la place publique au titre de "journaliers" occasionnels comme dans Mt 20,1–16). Seuls les prêtres, lévites et fonctionnaires royaux, vu leur statut social extérieur à la production, bénéficient des revenus réguliers de la dîme.

Si certains appellent aujourd'hui de leurs vœux – à juste titre – une société de miséricorde ("*compassionate*"), on doit avouer que ce n'est pas la miséricorde qui caractérisait la société des époques bibliques... moins encore que la nôtre! A côté de la production et du commerce, activités indépendantes de rares propriétaires, soumises aux aléas de la nature et de la guerre, les contraintes n'épargnaient aucun autre secteur de vie et d'activité: ni les activités domestiques, ni les activités d'esclaves, ni les obligations sociales et militaires, ni les corvées auprès des rois (I Sam 8; I Rois 4–5 et 12), ni les sacrifices devant les prêtres (Néh 10,33–40 et 13,10–14). Au temps du Nouveau Testament, de même, il s'agissait encore de trouver son chemin, dans chaque métier, entre un système fiscal organisé par l'Empire romain et un système judiciaire aboutissant à l'esclavage pour dettes.

On peut donc comprendre le désir et le besoin d'en sortir, d'accéder à **d'autres activités** et relations, hors de "l'économie formelle" de ces temps: **prophétiques** au temps d'Israël, **messianiques** au temps du Christ. Comme Amos avait quitté sa tâche de berger pour devenir prophète, comme les premiers disciples du Christ ont lâché leurs filets de pêcheurs pour le suivre, la première communauté chrétienne s'empresse de "sortir de cette génération dévoyée" pour passer beaucoup de **temps** en commun et mettre beaucoup de **biens** en commun, afin de permettre l'éclosion de gestes forts et créatifs: partages et prières, "signes et prodiges", guérisons et apaisements (Actes 2,40–47; 5,12–16; 6,1–4). Les récits des Évangiles parlent d'une sorte de fête ou de noce qui vient interrompre l'activité productive ou familiale habituelle et donc perturber des projets naturels des invités:

"Ils se mirent à s'excuser tous de la même façon. Le premier dit: Je viens d'acheter un champ, et il faut que j'aille le voir; je t'en prie, excuse-moi. Un autre dit: Je viens d'acheter cinq paires de bœufs, et je pars pour les essayer; je t'en prie, excuse-moi. Un autre dit: Je viens de me marier..." (Mt 22,18ss.)

La fête aura lieu néanmoins, selon cette parabole que racontait Jésus-Christ et par laquelle il éclairait son propre projet. Cette fête réunira des invités moins préoccupés d'efficience, qui sauront s'en réjouir et saisir le "temps du salut" au moment où il passe et où il s'offre. "Aujourd'hui, si vous entendez sa voix..." (Héb 4,7; cf. Luc 19,9). Cette voix du Christ, la voici qui s'élève et qui dit, selon l'Évangile de Jean:

"Travaillez non pas pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure dans la vie éternelle et que le Fils de l'Homme vous donnera." (Jn 6,27)

Humaniser les formes d'emplois

Les exigences d'humanité n'expriment pas seulement une perspective de salut, un horizon de libération. La théologie affirme que l'être humain a été créé selon ce qu'il doit devenir: il a dans sa "nature humaine" ces besoins et ces exigences qu'il s'agit de satisfaire et qui font l'objet de débats entre les diverses idéologies. Humaniser, c'est rendre plus humain ce qui ne l'est pas encore pleinement, mais qui a droit à l'être. L'éthique du travail, sans idéaliser

ni idéologiser le travail salarié, doit produire une amélioration (comparative) de la qualité de la vie, une réduction de l'aliénation dans les conditions d'emploi. Elle pose pour cela la vision d'une activité véritablement humaine, capable idéalement d'assurer aux personnes *responsabilité, autonomie, coopération, communication, créativité, rythme de vie, motivation, équilibre, sens et intérêt, santé, rémunération, écologie*. Cette proclamation de l'humain, anticipant sa réussite ultime, vient répondre aux servitudes supportées par les salariés dans les conditions de travail que leurs supérieurs hiérarchiques leur fixent, et par exemple:

- anticiper **la santé** de tous contre l'usure physique de certains et le stress de beaucoup,
- anticiper une vie bien **rythmée** et "paradisienne" au cœur des cadences professionnelles "infernales",
- soutenir une organisation **diversifiée** des processus de travail pour diminuer leur excessive parcellisation: enrichissement et élargissement des tâches, autonomie partielle, information et consultation du personnel,
- permettre **l'autonomie** d'employés qui soient motivés par autre chose que des stimulants et des sanctions,
- promouvoir une activité **équilibrée** sans surcharge d'heures ni responsabilités stressantes,
- offrir une véritable **rémunération** de l'effort humain au-delà de toutes les formes d'exploitation de la peine d'autrui,
- et poser finalement, contre l'absurdité, le sens et **l'intérêt** du travail et la **participation** au choix de ses orientations essentielles.

Il sera toujours tentant de réduire ces exigences de l'humain face aux contraintes d'une situation donnée, et c'est ce que l'actualité au jour le jour conduira fatalement à accepter pour obtenir des améliorations progressives: la vision intégrale se traduira en réformes partielles. Mais une parole d'Église, exprimant une éthique théologiquement fondée, devra tenter de ne pas écouler sa charge libératrice, fondée sur la Résurrection du Christ, même lors de la discussion de projets plus particuliers. Cela la rendra solidaire de démarches syndicales, mais pourrait parfois aussi la distinguer de certains groupes se contentant d'améliorations immédiatement négociables, alors même qu'elle reste prête à des compromis ultérieurs. Aliénations et humiliations ne devraient pas la faire reculer, puisqu'à la source de notre foi en l'humanité délivrée, il y a justement l'aliénation et l'humiliation du Christ condamné, cette "malédiction" où, avec lui, nous nous retrouvons privés de notre humanité. Tout recommence à partir de là, et tout est possible à partir de là.

Pour cette raison, une parole d'Église ne devrait pas se contenter de décrire quelques traits douloureux ou injustes comme déparant une existence professionnelle généralement belle. Si elle s'est vraiment laissée convertir par la Parole de la Croix et s'est dé faite de toute autre approche de la réalité, une éthique chrétienne du travail devrait prendre comme **perspective sur la totalité** de la vie professionnelle les expériences d'insécurité et de dépendance qui sont celles des groupes sociaux les plus menacés. Hélas! Les documents d'Églises se veulent souvent trop "raisonnables" pour s'exprimer ainsi. Il leur semble suffisant de revendiquer un "plus" d'humanité et d'intégralité... au lieu de chercher à apporter une Résurrection au cœur de toute aliénation, une libération dans toute servitude. C'est seulement dans la négociation, thème de notre 4^e Partie, que l'on peut se donner pour objectif temporaire des améliorations comparatives et des compromis, des "plus" et des "corrections".

L'expérience biblique la plus forte en matière de libération, anticipant celle du Ressuscité, c'est **l'Exode** d'Israël, le chemin de délivrance qui a constitué le peuple en

distinguant son Dieu de tout autre. Une éthique du travail d'inspiration biblique comporte inévitablement une parole de jugement contre les travaux forcés sous la domination de Pharaon et de ses successeurs de toutes espèces (cf. par ex. CCBI 1997, p.108). Au début du livre de l'Exode, non seulement la logique de l'exploiteur est fort bien décrite, mais les diverses réactions dans le clan des opprimés le sont également. Et tout au long de la Bible juive, la mémoire de Dieu reste la mémoire de celui qui "fait sortir de la maison de servitude" (Dt 5,6; etc.) et qui "fait entrer dans le repos" (Dt 3,20; Ps 95,11; Hébr 4,3–11; Ap 14,13).

Cette expérience inspire encore l'Apocalypse finale de la Bible chrétienne, Révélation ultime d'un Dieu qui "effacera toute larme de leurs yeux" (Ap 7,17; 21,4). Cet apaisement est déjà attendu par le prophète Esaïe, en lien avec la promesse métaphorique d'un **festin de noces final** (Es 25,6–8; Ap 19,9): la fin des larmes est donc bien, à l'heure du festin, la fin du labeur. Les priorités de Dieu sont autres que celles de la production, avec ses contraintes extérieures et ses exigences intérieures.

C'est en ce sens que l'anthropologie théologique admet une "**priorité**" du travail sur le capital – notion classique dans la doctrine sociale catholique pour indiquer un choix éthique en faveur de règles juridiques et administratives offrant aux employés, face aux contraintes du "capital", un "plus" d'humanité dans leurs conditions de travail. L'éthique en tire l'exigence politique, particulièrement nette dans les témoignages de cette 3^e Partie, de réorganiser le marché du travail.

Partager et répartir les emplois

L'éthique du travail doit parler ici de la durée du travail et de la quantité des emplois, participant ainsi au débat public sur les solutions à la crise et aux inévitables polémiques qui entourent l'organisation juridique de tout marché (régimes d'autorisations, maxima légaux, normes concurrentielles, etc.). Polémiques et conflits tiennent aux blocages que chacun des partenaires économiques oppose aux solutions proposées par l'autre; mais le blocage principal provient du néolibéralisme de certains partis politiques qui refusent même d'ouvrir le débat sur une organisation légale de ce secteur. Bien que ce marché soit si douloureusement conflictuel, on y applique trop fréquemment, faute de véritables négociations et argumentations, la théorie mythologique du laisser-faire comme prétendue «loi naturelle».

A cette étape de la discussion sur les emplois, l'éthique ne propose évidemment plus des options pour les individus, comme lorsqu'il s'agissait de définir l'équilibre des diverses activités dans la vie personnelle; elle ne s'adresse plus non plus aux entreprises pour y revendiquer une priorité de l'humain sur le capital. La contribution éthique vise ici un système de droit qui permette la **coordination politique et administrative** entre les diverses composantes de l'économie, avec leurs coûts et leurs bénéfices pour la collectivité dans son ensemble. Car il faut assurer que la société n'abandonnera pas à une concurrence incontrôlée ni la durée des emplois, ni le paiement des salaires et contributions sociales, ni les règles du contrat de travail, ni d'autres règles essentielles à la vie professionnelle.

La décision de réduire le temps de travail a deux aspects éthiques:

- a) l'équilibre de la vie de chacun avec toutes ses tâches et activités,
- b) la distribution des emplois entre toutes les personnes aptes à un métier.

a) Sur le premier aspect, la législation fixant la durée normale du travail "à plein temps" doit tenir compte des besoins des personnes pour l'ensemble de leur temps. Le vœu utopique serait que chacun soit, dans la plus large mesure possible, "souverain sur son temps",

responsable de "gérer son temps". La durée normale du travail n'assure une "humanité" de la vie que si elle respecte l'équilibre général des activités humaines. Les critères d'humanisation mentionnés précédemment se trouvent tous requis à nouveau pour éclairer ce débat concernant l'organisation du temps de notre vie: *responsabilité, autonomie, coopération, communication, créativité, rythme de vie, motivation, équilibre, sens et intérêt, santé, rémunération*.

b) Le second aspect – la redistribution – met en jeu la structure des emplois en général, y compris leur financement, leur mobilité, leurs qualifications, et cela dans toute l'économie (tant publique que privée, tant formelle qu'informelle). Une législation sur le partage du travail est inséparable d'une analyse des conditions de financement et d'exercice des diverses activités économiques, donc d'une vision d'ensemble des emplois disponibles et des ressources pour financer les rémunérations et contributions sociales correspondantes. C'est avec légèreté que certaines réflexions éthiques posent des exigences en matière d'emploi sans avoir calculé l'investissement correspondant; mais c'est la même légèreté qui pousse les milieux économiques à refuser simultanément de créer davantage d'emplois et de fournir les impôts accrus qui permettraient d'en créer ailleurs.

La réduction du temps de travail peut prendre diverses formes: l'allongement de la formation (et sa rémunération), l'abaissement de l'âge de la retraite, le financement de congés en cours d'emploi ou entre deux emplois, les congés parentaux, la durée des vacances et de "l'année de travail" et bien sûr la durée hebdomadaire de l'emploi normal à plein temps. Tout cela fait l'objet de législations ou d'accords négociés collectivement, de sorte qu'il paraît peu sérieux de formuler des positions éthiques à ce sujet qui s'adresseraient à l'individu comme s'il avait encore à choisir de "renoncer" ou de "tenir" à des droits qui lui sont attribués par la loi. Les négociations paritaires ou les processus législatifs imposent sans doute des "renoncements", des compromis, mais qui sont l'affaire des associations, syndicats et partis, et non des individus seuls. Les documents d'Église devraient en tenir compte, comme nous allons le voir en 4^e Partie.

Si une éthique du travail aboutit à des propositions de réglementation de sa durée et de son organisation, elle paraît quitter le domaine de l'exigence humaine fondamentale pour se mêler de négociations de détails. Mais il ne serait pas sage d'épargner à l'éthique, sous prétexte de pureté, cette confrontation avec les conditions effectives de sa propre mise en œuvre. La modalité sémantique de l'éthique reste la même ici aussi: il ne s'agit pas d'une revendication politique (même si les propositions sont politiques), ni d'obligations morales (même si la dignité des humains est en jeu), mais bien d'une proclamation de l'exigence humaine et des besoins essentiels des personnes. L'éthique qui entre dans ces détails de la vie économique ne cesse pas de rechercher l'humain, en pleine conscience de la relativité des décisions politiques effectives qui seront prises ensuite.

Le dialogue éthique sur les relations sociales peut prendre parfois un tour très personnel. C'est le cas dans la Bible lorsque l'apôtre Paul écrivait au maître Philémon comment il pourrait accueillir son ancien esclave Onésime en fuite. Il a rappelé des exigences éthiques, mais il n'a rien imposé ni fait imposer par d'autres à un propriétaire pleinement dans ses droits, et il n'est pas venu le contrôler ni le sanctionner. Paul reconnaissait que le maître avait alors en lui-même la capacité éthique de prendre la décision humaine que Paul attendait.

"Je n'ai rien voulu faire sans ton accord, afin que ce bienfait n'ait pas l'air forcé, mais vienne de ton bon gré. (...) Si donc tu me tiens pour ton frère en la foi, reçois-le comme si c'était moi. Et s'il t'a fait quelque tort ou s'il a quelque dette envers toi, porte cela à mon compte. C'est moi, Paul, qui l'écris de ma propre main." (Phm 14–19)

Sa parole écrite, sa lettre, a ainsi promu cet ancien esclave au statut de «frère» de son ancien maître, grâce à leur commun attachement au Christ. Paul a proposé ce nouveau partage, ces nouvelles relations de travail et de vie, entre celui qui avait des droits comme propriétaire et celui qui n'en avait pas encore par les lois sociales ("selon la chair"), mais qui en avait déjà par la grâce de Dieu ("selon le Seigneur"). Paul ne précise rien de ce nouveau statut, si ce n'est qu'il lui donne la qualité de «frère». Le reste sera imaginé par les deux partenaires s'ils peuvent s'accueillir et s'écouter.

Ce qui, dans la situation de cette lettre, devait imprégner une relation entre deux individus, on devrait pouvoir le retrouver aujourd'hui dans la discussion politique à mener sur le partage des emplois: une capacité d'écoute chez les détenteurs de «droits acquis» face à des nécessités nouvelles. Ceux qui ont été ressentis comme des oppresseurs fermés doivent se retrouver plus libres et pris au sérieux, à travers l'interpellation qui leur est adressée. L'intervention éthique n'a pas toujours besoin d'exprimer davantage que la nécessité de parvenir à une égalité et à une redistribution, puisque l'essentiel restera de toute manière à inventer et à négocier entre partenaires.

Distribuer autrement les revenus

Une éthique du travail dont la perspective s'élargit à la diversité des activités doit poser la question des divers revenus que la personne peut tirer de cette activité multiple, incluant les temps en "emploi" comme ceux de "chômage". Les salaires doivent-ils rester la source essentielle des transferts de ressources? Qu'en sera-t-il des personnes non actives? Quelle valeur les autres transferts ont-ils par eux-mêmes, selon les activités exercées par leurs bénéficiaires? Et leur niveau est-il juste? Il faut reconnaître que la société moderne est jusqu'ici restée désespérément sans ressources pour les non-propriétaires, car – contrairement à d'autres sociétés – elle ne garde pas de ressources communautaires à disposition pour un partage. Elle traite donc ses propres citoyens sans emploi presque aussi mal que les vagabonds sans racines. La responsabilité en incombe à notre système économique et politique défini par les propriétaires économiques. Les obligations sociales des propriétaires y sont généralement niées ou réduites, alors que la tradition inspirée par la foi chrétienne les avait affirmées.

Pour contribuer aujourd'hui à une réflexion sur la redistribution des revenus, l'éthique chrétienne aura cependant à rattraper un certain retard. Car elle a passé trop longtemps sous silence sa propre critique traditionnelle envers un système économique sans grâce ni miséricorde qui rémunère ceux qui rapportent, mais se limite à indemniser conditionnellement les autres. Elle aurait pu retrouver dans sa Bible la trace de ce très ancien conflit qui remonte à l'opposition entre le sédentaire, propriétaire agricole, et le nomade, berger faisant passer ses troupeaux sur des terres théoriquement «communes»: malgré le privilège de Dieu envers le nomade, le conflit entre Caïn et Abel avait mal fini pour ce dernier...

Si une personne contribue à la vie sociale de plusieurs manières par ses activités, et non pas seulement ni constamment par un emploi salarié, elle devrait recevoir en retour de la société de véritables revenus. La sécurité sociale n'est pas la seule possibilité, en principe, en matière de **transferts sociaux**. Une refonte des mécanismes de redistribution (de la politique sociale) doit aller vers une couverture plus continue, et non vers une réduction des dépenses sociales, au moment où s'accroissent les besoins des personnes en dehors des emplois salariés. Au lieu d'appauvrir la sécurité sociale, il serait au contraire temps d'en faire un réel mécanisme de redistribution de la richesse produite, capable de soutenir une réduction du temps de travail et une répartition des emplois.

Mais la question de l'éthique du travail devient ainsi une question de la société sur elle-même, sur sa volonté de s'organiser consciemment. Jusqu'à quel point la société pourra-t-elle, dans son ensemble, se vouloir maîtresse des ressources accumulées en mains privées? Jusqu'à quel point voudra-t-elle organiser elle-même leur redistribution partielle en direction de ceux qui n'y ont pas consacré leur propre temps de travail, parce qu'ils l'ont utilisé à d'autres nécessités, à d'autres activités? Le sens de **la fiscalité** est en grande partie celui-là: fournir des revenus, directement ou indirectement, à celles et ceux qui exercent des activités autres qu'économiques. Les ressources en capitaux issues d'une production largement automatisée devraient être soumises à des contributions au moins équivalentes à celles de sécurité sociale prélevées sur les salaires là où il y a des employés plus nombreux.

Si les personnes non salariées n'étaient plus réduites au sort de "chômeur", mais pouvaient et devaient gérer leur temps avec d'autres activités, leurs revenus ne devraient pas rester des "indemnités" subordonnées à mille chicanes: leurs prestations différentes dans la société – comme celles des ménagères par exemple – pourraient être rémunérées par un **revenu de base** (ou allocation universelle). Avec une telle sécurité, les salaires n'auraient plus besoin d'atteindre les mêmes montants, en particulier ceux des hommes mariés, et les allocations familiales seraient englobées dans ce "revenu de base". Durant les années étudiées ici, cette idée n'était pas encore un modèle élaboré, de sorte que nous la rencontrons pour l'instant à l'optatif, comme une formule de type utopique, quoique de plus en plus d'économistes se soient mis à la chiffrer et à en prévoir l'organisation matérielle. Elle représente un élément d'une réflexion éthique qui cherche à concrétiser, face à la crise du travail, un partage des revenus comme des activités entre toutes les personnes aptes à travailler.

Dès le temps du Deutéronome, le cri des ouvriers non payés et des pauvres sans ressources a été considéré comme une menace pour les riches devant Dieu. A ceux qui ne pensent qu'à leurs projets de riches et à leurs profits d'employeurs, la loi biblique rappelle l'attente vitale de leurs ouvriers:

"Tu lui donneras son salaire, le soleil ne se couchera pas sans que tu l'aies fait, car c'est un malheureux, et il l'attend impatiemment" (Dt 24,14s.; cf. Jér 22,13–17; Jq 5,1–6).

Aujourd'hui, ce ne sont plus seulement les personnes employées qui attendent ainsi, mais l'ensemble des personnes sans accès à d'autres revenus. D'autre part, selon la loi biblique, les parts revenant à la veuve et à l'orphelin, ainsi que celle de l'hôte étranger, étaient un dû incombant à une collectivité bien organisée. L'attention de Dieu pour son peuple s'exprime par ce cadeau du "pain de ce jour", que les disciples du Christ ont été invités à demander dans leur prière, celui-là même que Dieu avait symboliquement offert chaque matin à son peuple au désert sous la forme d'une quantité de **manne** toujours adaptée aux besoins familiaux (Ex 16,16–18).

Rappelons la surprise créée par le Maître, dans la parabole de Jésus-Christ citée plus haut, lorsqu'il rémunère tous ses journaliers au tarif d'un jour entier, même lorsqu'ils n'ont pas travaillé plus d'une heure. Leurs besoins journaliers priment sur leur travail effectif, aux yeux de celui qui "veut être généreux" (Mt 20). Cette parabole est souvent citée dans les textes chrétiens d'éthique économique parce qu'elle reconnaît une **priorité autre** que la rémunération de l'efficiency, la priorité du besoin, posée par le Maître de la parabole. Cette histoire racontée ne définit pas un programme éthique, mais peut en inspirer l'orientation, puisqu'elle est donnée par Dieu, en Maître généreux.

Ce Maître ne distribue pas ses ressources en fonction de la productivité de ses ouvriers, mais pas non plus sous forme de petites aumônes, puisqu'il tient compte de leurs besoins journaliers. Son ressort éthique est l'originalité chrétienne par excellence, telle que les chrétiens ne l'ont certes pas toujours vécue, mais telle que Jésus-Christ l'a lui-même présentée:

"Vous le savez, les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur!" (Mt 20,25s.)

L'apôtre Paul insiste pour que chacun s'attache à travailler pour sa propre subsistance, comme il le fait lui-même (2 Th 3,8-12); mais il ajoute qu'il pourrait, comme apôtre, être considéré comme un ouvrier que d'autres auraient à nourrir. La formule "*L'ouvrier mérite son salaire*" est citée par lui dans ce contexte, non pas pour vanter la relation revenu – emploi (ou salaire – effort), mais pour déclarer juste et plausible une vie sans travail rémunérateur où l'on serait simplement "ouvrier" des affaires de Dieu (I Tim 5,18; cf. aussi Luc 10,7 et Mt 10,10). Même cet ouvrier-là, qui semble recourir systématiquement à la charité des autres, reste un ouvrier par ses autres activités et, comme tel, "mérite son salaire": belle leçon de redistribution des ressources à ceux qui choisissent une autre voie que l'emploi professionnel!

C'est la gratuité et la générosité de Dieu lui-même qui font école: grâce, accueil, hospitalité, aumônes sont les marques d'un nouveau style de vie, inspiré par la foi. L'éthique chrétienne ne peut pas faire comme si ceci n'était pas le centre de son option, la découverte essentielle que Dieu veut faire saisir aux sociétés comme aux personnes atteintes par sa Parole.

Tenir ferme dans les conflits

L'éthique du travail, de la vie et des ressources dessine un certain nombre de choix à partir d'exigences humaines fondamentales, elle pose des formules idéales à l'optatif et des progrès possibles au comparatif. Elle s'offre ainsi au débat avec d'autres approches éthiques concurrentes. Elle est même prête aux conflits, individuels ou collectifs, au nom d'une espérance et d'une exigence plus grandes que la réalité immédiatement accessible.

Pour répondre à des questions telles que la juste répartition du travail, des activités et des revenus, il est indispensable de garder toute son espérance et sa confiance dans les capacités de l'être humain. Il n'y a plus lieu, à ce niveau, de proposer simplement la foi en une promesse eschatologique d'ultime prospérité, et il serait prématuré de se contenter de solutions de compromis à court terme ou d'appels à caractère relationnel ou social (invitations à la révolte ou à la soumission, à l'action politique ou sociale, à la solidarité ou au compromis). Non qu'il faille exclure de l'éthique ces autres dimensions! Bien au contraire: on leur donnera pleinement leur place en montrant qu'elles répondent à d'autres questions – mais non à toutes, et notamment pas à celles du travail et de la vie.

Mais cette proposition d'une éthique de la vie conduit elle-même à faire un pas de plus. Elle incite à chercher – thème de notre dernière Partie – comment des progrès réels, des **améliorations "comparatives"**, pourront naître des débats et conflits sociaux. Il faut montrer qu'il est non seulement nécessaire, mais possible de faire reculer l'aliénation. Mais la mise en œuvre de cette espérance se pose en termes de rapports de forces entre classes sociales. Les individus ne sont pas seuls en face d'échecs et d'aliénations qu'ils pourraient tenter seuls de faire reculer: ils sont en face d'aliénations sur lesquelles ils n'ont généralement pas prise lorsqu'ils dépendent d'autrui pour leur travail. La parole de bénédiction vient leur offrir **une**

fermeté, une issue autre que la fuite loin de ces conditions de travail aliénantes, bien que la réaction de fuite soit compréhensible.

La troisième dimension de l'éthique économique va donc demander comment les rapports de forces sociaux peuvent être amenés à évoluer pour rendre effectives certaines des exigences posées. Souvent, il s'agit d'exigences correspondant en partie aux intérêts et aux revendications des catégories sociales concernées, s'exprimant dans les démarches de leurs syndicats ou d'autres groupes qui les défendent. Comment les différents acteurs sociaux vont-ils prendre en compte les exigences humaines fondamentales?

C'est cette troisième modalité de l'éthique, différente des deux premières, que nous allons développer dans notre petite 4^e Partie.

Après la plénitude d'une prospérité espérée, après l'intégralité de la vie revendiquée, nous chercherons la réalisation d'une histoire négociée. L'espérance attend assurément avec confiance de voir se réaliser le tout de l'éthique. Mais elle n'a pas l'illusion d'en accomplir davantage que la part la plus accessible, qui résultera des rapports de forces soutenus par les intéressés dans les conditions présentes.

4^e Partie

ASSUMER LES RAPPORTS DE FORCES

§ 1.

Le pouvoir de décision dans l'économie

Qui est appelé à mettre en œuvre les valeurs défendues par l'éthique de l'économie? En introduction déjà, nous avons clairement posé que l'ensemble de la présente recherche allait parcourir une "triple éthique" dont la troisième dimension serait celle de la mise en œuvre, celle du court terme. Cette 4^e Partie va s'y attacher brièvement.

C'est d'éthique sociale qu'il est question, même lorsque l'on parle d'activités, d'emplois, de temps de chômage et de temps de travail. Et c'est encore d'éthique sociale qu'il est question lorsque l'on se demande **qui**, dans la société, dispose des moyens de mettre en œuvre l'éthique préconisée. La question du sujet de l'éthique ne se pose pas de la même façon en éthique sociale qu'en éthique individuelle. Tant la vie professionnelle (3^e Partie) que les processus économiques (2^e Partie) ne peuvent pas se décider par simple choix de l'individu: il n'en a pas le pouvoir. Que disent les Églises de cette **question du sujet social** qui se pose à leur éthique comme à toute autre?

La vie d'une société et ses débats internes, ses processus de décision publics et privés, ses choix au sujet de son propre avenir, rien de tout cela n'est défini une fois pour toutes. Et le regard messianique d'une éthique chrétienne ne peut manquer d'être sensible à cette historicité de la société. La convivialité n'y est pas encore réalisée de manière satisfaisante, pas même dans la mesure du possible. **La société n'est pas sociale**, faut-il dire, et cela justifie une intervention à court terme. L'éthique, si elle entend donner forme à une société juste et humaine, doit s'adresser non seulement à ceux qui prennent les décisions parce qu'ils en ont une fonction politique ou sociale significative, mais tout particulièrement à ceux qui ont un pouvoir parce qu'ils gèrent les entreprises privées ou ceux qui n'ont pas d'autre pouvoir que leur style de vie, de consommation ou d'activité. L'Église porteuse d'une parole éthique ne peut pas se dispenser de cette articulation de son discours avec les forces sociales en présence.

Nous n'allons pas développer ici une analyse critique de la place des organismes d'Églises dans les rapports sociaux: elle serait sans doute utile, mais relèverait d'une autre approche, plus sociologique, que celle que je mène ici. Nous continuerons à examiner la façon dont les Églises s'expriment dans leurs publications, et tout d'abord ce qu'elles disent des entreprises, lieu de pouvoir et de décision dans notre système économique, mais aussi lieu de conflits et de rapports de forces (§ 1). Nous passerons ensuite au niveau de l'État, qui fixe le cadre de l'exercice des activités économiques comme de la sécurité sociale des personnes, et à qui on recourt volontiers pour la réalisation de postulats éthiques, soit dans les lois, nationales ou internationales, soit dans leur application (§ 2). Nous reviendrons ensuite au rapport des forces sociales en regardant de plus près ce qui est dit – ou non dit – du rôle des syndicats de salariés dans le jeu des partenaires sociaux (§ 3). Mais nous finirons notre parcours par ce qui est un important moteur du changement social: la société civile, ses lieux d'action et d'engagement, ses différents milieux sociaux, y compris les Églises elles-mêmes (§ 4). Le sujet de la mise en œuvre de l'éthique serait-il l'opinion publique? Ou ses diverses

composantes sont-elles toutes trop préoccupées par la défense d'intérêts particuliers pour être porteuses de valeurs éthiques pour l'ensemble de la société? Et les Églises sont-elles capables d'exercer une action qui se veuille réellement thérapeutique et responsable, dans ce jeu des forces sociales?

Les Églises n'ignorent nullement les difficultés des entreprises et leurs responsabilités à la fois économiques et sociales. Elles attribuent à l'économie la première place dans la mise en œuvre des exigences humaines et sociales issues de la réflexion éthique.

Le pouvoir d'investir et d'exploiter

Les difficultés que l'économie rencontre, les contraintes de la concurrence internationale qui sont à l'origine de la crise et les causes financières des licenciements ont généralement été présentées avec une certaine compréhension dans les publications examinées. Les pressions s'exerçant sur les échanges internationaux n'ont plus laissé aux entreprises européennes une marge de manœuvre aussi large que précédemment, et elles ont été poussées à de nouveaux efforts de rentabilité. Cela n'aurait pas dû empêcher toutefois, suggérerait-on, qu'elles restent solidaires de leurs concurrents des pays pauvres et qu'elles gardent un souci prioritaire des conséquences sociales d'éventuels licenciements (ainsi par ex. DcEKS82, §40, 90ss., 116ss.; GbCEI79, §43ss.; FcFPS82, p.3,6).

Pour freiner la peur des employés devant le développement de l'informatique, certains organismes, comme les Anglicans en 1979, ont avancé des arguments qui manifestaient leur connaissance des mécanismes au niveau de l'économie d'entreprise, mais qui, à vrai dire, apparaissent actuellement bien optimistes et naïfs face à une évolution que l'on savait rapide:

"Il existe une importante limite à la vitesse avec laquelle on pourra introduire les nouvelles technologies: c'est le taux d'expansion possible dans la demande de nouveaux produits. (...) Aucun industriel ne va introduire des systèmes microélectroniques sans tenir compte du niveau de la demande intérieure de ses produits ou services. Si trop de personnes sont exclues de leur emploi, la demande va baisser et il constatera une réduction de ses profits. Bref, il sera moins porté à continuer d'investir à la vitesse antérieure.

(...) Il faudra recruter des gens, les déplacer, les installer, les former et les intégrer à de nouvelles sociétés et à de nouvelles disciplines: tout cela contribuera aussi à ralentir le processus de changement et à lui faire prendre un tempo plus contrôlable." (GbCEI79, §30+32)

Il reste que la notion même de **rentabilité** mérite une discussion éthique et un élargissement des points de vue. Les calculs de rentabilité dépendent en effet de facteurs et de critères qui se trouvent pris en compte ou non, de devoirs sociaux qui sont reconnus ou ne le sont pas, de coûts assumés ou non. Une clarification éthique est ici indispensable. C'est ce que plusieurs organismes d'Église ont tenu à souligner, comme on a déjà pu le lire dans notre 3^e Partie à propos de l'humanisation des conditions du travail. Ainsi par exemple le Synode de l'Église allemande:

"Les chrétiens sont convaincus que les relations de travail ne doivent pas être faites de domination et d'asservissement, mais de partenariat et de responsabilité personnelle, de respect mutuel et de service partagé. – Quelle sera la conséquence de cela pour l'époque actuelle, concrètement en matière de droits et devoirs des propriétaires de capitaux et des employés, et donc en matière de droit des entreprises, ainsi que de structure des salaires et des profits?" (DsEKD82, §2.c)

Les "*Perspectives sur l'économie*" de l'Église anglicane posaient le principe d'une combinaison entre rentabilité et éthique, sans trop indiquer la manière de surmonter les conflits entre ces objectifs contradictoires:

"Le point de départ adopté ici, c'est que la motivation par le profit est un mécanisme acceptable, puisque le profit vient récompenser la capacité de gérer et l'investissement. Cependant, ce mécanisme ne reste acceptable que dans la mesure où il est à la fois freiné par les pressions de la concurrence sur le marché (ou par des contraintes extérieures là où les marchés n'exercent pas des contrôles adéquats) et sous-tendu par un sens de la responsabilité et de la prudence du côté de décideurs qui chercheraient à organiser leurs affaires selon des méthodes compatibles avec les critères chrétiens de justice et d'équité, de souci d'autrui et de responsabilité." (GbCEI85, §5.20)

La suite du chapitre de cette même brochure (§5.21–29) concrétisait l'appel à un certain **contrôle éthique** (*ethical scrutiny*) des décisions des entreprises face à la réalité sociale et écologique, mais aussi à un **encadrement légal et politique** en matière de concurrence, de formation, d'encouragement ou d'orientation.

"Il est important que les marchés fonctionnent réellement de la manière qu'on exige d'eux – récompensant les efficaces, évitant les abus de pouvoir des monopoles, encourageant un usage responsable des ressources." (§5.26)

On aurait pu imaginer que, face à la crise, les organismes d'Église s'adressent avec encore plus de force et de précision aux décideurs économiques, qu'ils interpellent ces "sujets" de l'économie qui auraient eu le pouvoir de modifier les conditions générales de leur activité. Mais s'il est une remarque générale que l'on peut faire sur les paroles d'Églises relatives à l'économie, c'est bien celle-ci: les problèmes de concurrence et de rentabilité des entreprises, à supposer qu'ils aient été sérieusement abordés, ont vite été perdus de vue. Ayant passé en revue ailleurs¹ les principales publications d'Églises des années 1980, je suis parvenu à la conclusion que **les documents d'Églises ignoraient le capital et sa gestion**. Ou plus exactement, ils semblaient y voir un mécanisme fonctionnant par lui-même sans sujets concrets, sans responsables. Certes, on savait dire qu'il y a des structures, des investissements, des entreprises, une organisation du travail. Mais la manière dont les décisions sont prises sur ces questions, les choix existants et leurs conséquences, les buts poursuivis, tout cela ne faisait généralement pas l'objet d'une analyse éthique expresse. Difficile, dans ces conditions, de proposer aux entreprises et à l'économie en général la mise en œuvre de règles éthiques pour une réponse à la crise...

Malgré ce relatif silence, on note qu'une série de vœux concernant la pratique économique ou ses implications sociales étaient pourtant exprimés par les organismes d'Églises au titre d'une stratégie contre la crise (selon notre tableau de la 1^e Partie). Il y avait donc **une demande implicite** à l'adresse des entreprises de se préoccuper de réaliser des vœux éthiques:

- E.11: Il faudrait **investir** pour répondre aux besoins que connaît la société.
- A.2: Le **droit au travail** devrait être réalité.
- A.3: Au lieu de chercher à croître, l'économie devrait prendre des voies "**alternatives**" plus justes et plus viables.
- A.4: Au lieu de concurrencer les **exportations** du Tiers Monde, l'économie devrait les laisser accéder à la croissance.

¹ Cf. mon exposé à la conférence des Communautés de travail réformée et catholique suisses Église et Industrie du 14 novembre 1983: "*Peut-on ne rien dire du capital quand on parle du travail?*" (Thévenaz, 1983, 1985).

- A.10: La distribution des **revenus** devrait être dissociée de la participation à la production par le travail.
- A.11: Les **conditions de travail** devraient être améliorées, humanisées.
- S.3: Ce sont les privilégiés de la société qui auraient le devoir de faire des **sacrifices** vu la situation de crise et de division sociale.
- S.4: Il faudrait ne pas exploiter la **fragilité** des plus faibles, leur insécurité, aussi bien dans l'organisation du travail (pour une "flexibilité" des travailleurs) que dans sa rémunération².
- S.7: Les travailleurs devraient jouir de la **participation** aux décisions.

Tout cela ressemble fort à un catalogue de réforme des entreprises et de la pratique économique. Dans la mesure où cette éthique à l'optatif prenait pour sujet implicite du changement les entreprises elles-mêmes, il faut en conclure que l'éthique économique des Églises faisait appel à **une réforme des entreprises par elles-mêmes** – à moins qu'on interprète tous ces vœux comme des mesures politiques à prendre, donc comme une éthique sur le mode "revendicatif" adressée à l'État. Question ouverte: qui doit donc réorganiser l'économie?

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Cette éthique économique, bien qu'adéquate par son contenu à l'ampleur de la crise, a tendance à demander aux responsables d'entreprises ce qu'elle n'a pas le courage d'exiger des responsables du droit et de la politique économique. Elle ne rejoint donc pas véritablement les chefs d'entreprises dans les tâches qui sont les leurs. Il s'agit essentiellement d'un ensemble d'acteurs privés, et il est donc difficile de s'adresser à eux de façon convaincante au nom de valeurs communes, puisque le principe de leurs actions et de leurs relations consiste à ne gérer que leur propre part de la production ou des services, déterminée essentiellement par leur intérêt privé. Une vision élargie de leur "**intérêt bien compris**" n'est que le premier niveau de mise en œuvre d'une éthique économique appliquée.

2. La pratique économique est à l'articulation du privé et du public et ne se définit intégralement ni par l'une seulement ni par l'autre de ces dimensions. Même les responsables d'entreprises pourraient se voir comme partie intégrante d'un mécanisme qui les dépasse et donc accepter que le déploiement de la justice dans la vie économique relève de **la société exprimant sa volonté politique**. La mise en œuvre de l'éthique sociale incomberait alors aux forces représentatives de la société, à l'éventail d'une opinion publique plurielle relayée par l'État. Mais comment ce pouvoir démocratique s'articulera-t-il avec celui des personnes au travail d'une part, et d'autre part avec celui des entreprises privées elles-mêmes?

3. On a souvent déclaré, en éthique chrétienne, et surtout dans l'éthique économique de l'Église catholique romaine, que "*le travail doit avoir priorité sur le capital*". Et il est vrai que les documents des Églises protestantes se sont intéressés plus expressément aux problèmes des

² Le Collège méthodiste de Luton s'oppose à cet argument social S.4.

travailleurs qu'à ceux des gestionnaires du capital. Il n'est pas vrai en revanche que la dépendance du travail envers le capital ait été analysée dans le cadre des Églises d'une manière telle qu'il en ressorte des propositions éthiques de choix prioritaires en faveur du travail et à la charge du capital. Si l'on voulait d'ailleurs que le sens d'un tel choix éthique puisse apparaître clairement et que l'exigence d'une décision en faveur des travailleurs puisse être posée, il me paraît que la gestion du capital et l'exploitation du travail devraient avoir été analysées dans leurs modalités concrètes. Cela n'a guère été fait.

Qui a du pouvoir dans les entreprises?

Par leurs synodes, les Églises de France, d'Allemagne et d'Italie ont su exprimer le refus du "pouvoir des uns sur la nature et le contenu du travail" de tous les autres (FsERF81, p.112; DsEKD82, §1.c; IbFCE76, p.38). Mais comment faire pour que ce pouvoir n'en soit pas un, alors qu'il existe de fait depuis plusieurs siècles?

La discussion de cette question a accompagné toute l'action et la réflexion éthique des Églises dès après la deuxième guerre mondiale. La brochure publiée en 1950 par la Commission sociale de la Fédération des Églises Protestantes de la Suisse sur "*Le message social de l'Église dans notre économie*", brochure déjà citée en 3^e Partie, définissait l'entreprise comme une "communauté" faite de fraternité et de paix, malgré le maintien d'un ordre hiérarchique, "dans cette estime et cet engagement réciproques devant la dignité de l'autre". On remarquera à ce sujet, dans la citation qui suit, le recours marqué à l'optatif:

"La liberté illimitée de l'entrepreneur qui a conduit à la haine et à la lutte, qui a provoqué une concurrence sans égards et qui a favorisé une exploitation égoïste des matières premières appartenant à la collectivité, devrait donc être limitée. (...) L'Église doit toujours rappeler avec force aux chefs et à leurs subordonnés qu'ils sont au service de la collectivité, pour la gloire de Dieu qui a appelé tous les hommes, sans distinction de leurs dons et de leurs aptitudes, à former le peuple de son Royaume." (HcFPS50, p.19s.)

Mais ce n'est pas simplement le problème des individus, mauvais ou bons, qui se trouvent aux commandes d'entreprises.

Parmi les divers Ministères industriels, celui des Pays-Bas a par exemple publié en 1977 une brochure sous le titre "*Vision de la société industrielle en débat*", qui évaluait les critiques (marxistes notamment) de l'organisation économique et discutait de la gestion des entreprises, des limites imposées par le marché contemporain à la liberté des entreprises, ainsi que de la question du profit (cf. ce qu'en disent des travailleurs: NiDIS81, p.100ss.).

Les mêmes questions ont été posées en régime socialiste, si l'on en croit les études (non destinées à la publication) de la Fédération des Églises protestantes de la République démocratique allemande, notamment celle sur "*Le monde du travail en R.D.A.*":

"Les producteurs immédiats ne sont pas devenus, grâce à la socialisation des moyens de production, les sujets libres et autonomes du processus de production. (...) Le manque de responsabilité globale à la base et l'accroissement des réglementations et contrôles d'en haut se renforcent mutuellement. Cette problématique est aggravée par la tendance aux technologies lourdes. (...) Le fait que ce processus comme tel ne parvienne pas à développer des activités créatrices et un épanouissement de la personnalité formée dans toutes ses dimensions a tendance à être tantôt encore partiellement ignoré, tantôt relégué à l'arrière-plan en raison de l'objectif de productivité accrue et d'économie de la main d'œuvre rare." (AbDDR80, §5.2, p.17ss.)

Lorsque les Missions françaises dans l'industrie ont cherché à élargir les "projets de la gauche", dans une brochure diffusée à la veille d'élections en 1977, elles ont aussi fait appel à une "concertation" et à un pouvoir accru de la base salariée dans la vie des entreprises, voire même à une "décision collective chaque fois que c'est possible" (FbMMI77, p.18ss.). Mais il restait peu de choses de ces voix éthiques constructives dans le rapport de base du Synode de l'Église Réformée de France de 1981, qui faisait surtout écho à la voix de la critique, sans doute pleinement justifiée:

"Pour améliorer sa vie, un groupe plus puissant a épuisé des forces humaines, détruit d'autres vies, compromis le renouvellement des ressources naturelles ou épuisé leur stock. Ce cri de souffrance n'est-il pas le signal que le travail est détourné de sa vocation? (...) La majorité est renvoyée à une besogne ingrate n'ayant d'autre sens que la satisfaction des besoins élémentaires de leur famille. Mais cette satisfaction n'est même pas toujours assurée." (FsERF81, p.107)

Dans l'étude de la Commission sociale de l'Église suédoise, l'analyse portait même sur le problème de **la propriété privée des moyens de production**, traité en détail (chap.5, p.35–43). Mais, là comme ailleurs, on débouchait sur la question des limites à la libre disposition des propriétaires, limites déjà acquises en partie dans la Suède sociale-démocrate:

"Les propriétaires des moyens de production ont le pouvoir sur l'économie et l'évolution sociale. (...) Leur pouvoir sur les moyens de production a été limité par la lutte du mouvement syndical et par la législation sociale. Néanmoins, c'est encore à la propriété privée que continue de revenir le pouvoir sur une grande partie de la production. (...) Des profits sur la production sont nécessaires: ce qui est en cause, c'est le pouvoir sur ces profits. (...) Est-ce donc au travail ou au capital que doit revenir le droit de propriété et donc le pouvoir sur la production? Ou à tous deux? (...) Les Églises doivent être partie prenante des débats relatifs à la démocratisation du pouvoir sur la production et sur la propriété." (SbKCS82, p.42)

Le document énumérait l'ensemble des points sur lesquels l'Église pourrait apporter son soutien éthique au **mouvement ouvrier** dans ses revendications politiques (et donc dans les projets du parti social-démocrate au pouvoir en Suède): cogestion des entreprises, planification, critique de la consommation et de la croissance, orientation démocratique de la production... Des motifs éthiques étaient chaque fois indiqués, accompagnés aussi de références bibliques.

Suffisait-il – comme le faisait par exemple le manuel méthodiste britannique "*Travail et Témoignage*" – de plaider pour le "bon employeur", le "**manager à visage humain**"? Sans doute est-ce toujours le meilleur témoignage d'un "manager chrétien" que de donner à sa pratique de direction une orientation éthique personnelle. Les Méthodistes, qui en comptent parmi leurs membres laïcs actifs, ont de bonnes raisons de les former à ce "témoignage" particulier qu'ils ont à accomplir à la place qui est la leur dans l'économie (GbMET77, chap.3; de même l'Assemblée générale de l'Église d'Ecosse, GcSCN70, p.119s.). Mais est-ce déjà la solution à la crise économique et sociale?

Dans la même ligne, on parle ailleurs de la "**responsabilité sociale de l'entreprise**"³. Et les services spécialisés des Églises protestante et catholique de Suisse, pour justifier leur soutien à une participation accrue des salariés dans les entreprises, vantaient la bonne volonté des nouveaux chefs d'entreprises et la donnaient pour gage d'un avenir meilleur:

"L'idée que les choses ne peuvent continuer ainsi fait peu à peu son chemin. (...) Dans bien des entreprises déjà, le style des rapports de service a changé ou est sur le point de l'être. (...)

³ Cf. par exemple la brochure de l'Union Internationale Chrétienne des Dirigeants d'Entreprise (UNIAPAC), "*Pour un plan social de l'entreprise*", 1981.

Lorsque l'on a affaire à des chefs d'entreprise larges d'idées, la question de la participation – ou du moins le droit du travailleur à faire part de son avis au sujet de son poste de travail ou à propos de la production, particulièrement lorsqu'il s'agit de problèmes sociaux – ne rencontre presque plus d'opposition de principe." (HiFES76, p.1)

On parlait ici comme si l'histoire sociale était sur le point de changer: les réflexions des Églises faisaient une lecture optimiste de l'histoire, imaginant que des "chefs larges d'idées" pouvaient devenir les sujets du changement. Ces sujets n'ont pas rendu possible, bien au contraire, l'évolution dont on les disait porteurs.

Le Conseil des Églises des Pays-Bas a choisi en 1984 de produire une brochure pour faire réfléchir à nouveau à une "éthique de l'entreprise" (NbRKS84a). Les auteurs se montraient parfaitement conscients de relancer un sujet qui avait peu de succès dans l'opinion et sur lequel les propositions de progrès réalisables manquaient encore. Ils ont complété leur analyse par diverses déclarations (notamment des syndicats) réunies lors d'une conférence sur le sujet de la participation dans les entreprises, en mars 1985 (NbRKS85b).

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Une fois de plus, la parole éthique suppose une vision de l'histoire sociale. Les organismes d'Église qui prononcent des vœux de réforme de l'économie sont-ils en mesure d'insuffler aux dirigeants d'entreprises la force de mettre en œuvre les convictions nouvelles dont ils leur attribuent la mise en œuvre? Sinon, il resterait à se demander par quelle autre force les entreprises seront conduites à se réformer effectivement.

2. A défaut d'un ministère spécifique dans les entreprises, qui est loin d'avoir été développé dans toutes les Églises d'Europe, ce sont les ministères spécialisés en éthique qui, par leurs dialogues réguliers avec des représentants de l'économie, ont la plus grande capacité de faire apparaître leurs possibilités de choix et leurs alternatives effectives.

Conflits et négociations

Il ne suffit pas cependant d'appeler les entreprises à prendre des décisions, car elles ont leurs intérêts propres, et leurs calculs de rentabilité passent souvent au premier plan. Les intérêts des partenaires en présence – ceux de l'entreprise comme ceux de l'économie en général – sont divergents: employés, clients, voisinage, région, etc.; et ils sont souvent vécus sur le mode du conflit. Pour envisager concrètement la mise en œuvre de l'éthique, on devra donc placer au premier plan de la réflexion critique la question de **la gestion des conflits**, que l'on trouve par exemple très développée dans les travaux des Méthodistes britanniques. On l'abordera aussi plus bas, au § sur l'action syndicale, où on lira notamment ce qu'écrivit l'Église anglicane sur les "*Hivers de mécontentement*" du peuple britannique (GbCEI81). Mais comment s'exprimait le vœu des Méthodistes de ce même pays?

"Il n'y aura de réconciliation que si nous produisons des organisations sociales et industrielles dans lesquelles les réalités du pouvoir soient reconnues et par lesquelles les conflits puissent être maîtrisés et gérés de manière créatrice. Ce n'est pas trop dire que d'affirmer que l'avenir de notre pays dépend de l'établissement d'une vraie société industrielle démocratique." (GbMET77, p.30; cf.47)

Difficile de savoir quelle revendication minimale envers l'État devrait découler de ce vœu général! Mais reportons-nous à l'approche théologique, fort explicite, qui sous-tendait ces positions des Méthodistes britanniques:

"L'initiative vient de Dieu, les ressources sont le Christ, et si Dieu entend placer le chrétien entre Lui et d'autres gens, il n'y a rien d'autre à faire. (...) Si les chrétiens sont destinés à être *in loco Christi*, ils n'ont pas à essayer d'être le Christ, mais à Le laisser être Lui-même en eux, ce qui est fort différent. Tout le poids du Nouveau Testament est mis sur le fait que seul l'Amour communiqué par des gens est capable de toucher adéquatement la condition de l'être humain, c'est-à-dire essentiellement sa peur. (...) Jésus lui-même rencontrait les gens là où ils étaient et non là où ils étaient censés être, et il rencontrait automatiquement un besoin qui leur tenait à cœur et non un besoin qu'ils étaient censés avoir. Ainsi l'Église cherche-t-elle à déployer l'intuition qu'avait Jésus, sa compréhension des gens à sauver et à aider, ainsi que de leurs situations de vie." (GbMET77, p.58s.)

Un autre document méthodiste estimait que les questions éthiques étaient "embrumées par des positions politiques de droite ou de gauche" et qu'une "approche moins politisée" était nécessaire, faite de respect de la vérité, d'amour des gens et d'acceptation du processus de production (GbMET81, §V.4, p.43). Dans la mesure où la politisation conduisait à un refus de traiter les questions éthiques elles-mêmes, cette critique était justifiée; dans la mesure, en revanche, où on espérait aimer les gens en dehors de leurs conflits d'intérêts, dus à des situations sociales divergentes, il s'agissait d'une vision illusoire de l'histoire sociale.

La volonté d'obtenir un "compromis bien ciblé" entre "les deux côtés" de l'économie a été fortement exprimée par le dossier du Collège industriel méthodiste de Luton (GbMLU82, §V.2.f): elle était concrétisée par deux propositions, celle d'un instrument d'arbitrage des conflits entre employeurs et employés (§VII.3) et surtout celle d'un Conseil économique et social, chargé d'élaborer un plan socio-économique de 10 ans (§VII.1).

Notons que de telles propositions ont également été formulées en Suisse dans le document de la campagne œcuménique de Carême de 1983, notamment l'idée d'un "Conseil économique et social". Politiquement, elle était probablement irréaliste et elle le reste encore dans les rapports de forces actuels. Mais du point de vue éthique, elle indique l'orientation d'une solution négociée et signale un instrument réalisable, d'ailleurs déjà existant sur le plan international, au sein de la Communauté Européenne et à l'Organisation Internationale du Travail (cf. HiBBF83).

Plusieurs commissions d'Églises – néerlandaise, genevoise, écossaise, allemande par exemple – se situent comme les Méthodistes britanniques dans la perspective d'une **négociation entre partenaires sociaux** (cf. NiPKZ83; HbGEI65, §VII; GcSCN81, p.110s.; DcKUW80; également le Cercle d'employeurs protestants allemands, DbAEU82+84, et le Mouvement de travailleurs protestants allemands, DbEAA82).

Mais la notion de "partenariat", souvent utilisée pour décrire cette situation de négociation, révèle-t-elle ou camoufle-t-elle les divergences d'intérêts, les tensions dans les rapports sociaux réels? C'est la question que posait l'un des promoteurs du débat social dans l'Église allemande, l'éthicien Walter Sohn, dans son *Éthique du conflit social*. Il y soulignait la spécificité éthique du conflit dans le cadre des "exigences des organisations modernes", tout en reconnaissant que l'éthique sociale chrétienne n'avait pas encore offert un véritable "examen détaillé de ce que devrait impliquer une action responsable dans ce genre de situations" (Sohn, 1971, p.184–187). Depuis lors, des travaux éthiques sur la paix et la résolution non-violente des conflits ont certes été menés, mais sans qu'une véritable éthique du conflit social ait été développée. Parmi les cinq thèses de Sohn, relevons notamment la première:

"Il serait peu réaliste de vouloir demander à des organisations représentant des intérêts de renoncer par elles-mêmes à des succès possibles ou à des moyens qui en ouvriraient la voie, si ce n'est dans une mesure limitée. On ne peut y parvenir que par le moyen de règles obligatoires. Une action responsable dans un conflit social s'exprime donc dans le fait de collaborer à la création et au développement de telles réglementations, empêchant les abus de pouvoir de l'une des deux parties sans supprimer le conflit lui-même." (p.185)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Rencontrer les gens dans leurs tensions et leurs peurs, cela exige davantage qu'un ministère: une **vision éthique et historique** de ces tensions et de ces peurs. La dénégation des conflits, l'accusation globale de "politisation" et l'appel au renoncement ne sauraient remplacer une telle éthique des forces sociales de l'économie.

2. Ainsi le temps ambivalent de l'attente du Royaume de Dieu devient-il le temps d'un **travail conscient sur les intérêts contradictoires**. Quoi que l'on puisse dire du détail des propositions avancées, leur orientation tient compte de cette densité particulière donnée à l'histoire humaine par l'avènement du Royaume de Dieu. A tout le moins, il s'agit là de propositions positives de construire du neuf, de travailler sur les contradictions et les tensions, non dans le cadre d'une gestion administrative appliquant des mesures politiques, mais dans le cadre de négociations où les plus faibles tentent de faire reculer les plus forts.

Démocratie et participation

Nous en arrivons ici à l'enjeu éthique que les Églises soutiennent le plus constamment et de manière relativement unanime. Le pouvoir d'investir et d'organiser ne doit pas rester entièrement entre les mains des propriétaires privés, disent-elles. Il doit être **partagé** avec ceux qui sont touchés par les décisions prises, notamment lorsqu'elles concernent les choix techniques essentiels et, en conséquence, les futures conditions du travail.

S.7 Les travailleurs doivent pouvoir **donner leur avis et prendre part** à la préparation des décisions concernant le maintien ou la disparition de leur emploi: la crise rend encore plus nécessaire l'ancienne revendication de participation des salariés à la gestion économique.
(Vœu "social") (24 sur 38)

Les Églises ont défendu dans toute l'Europe, depuis longtemps, des formules de **participation des travailleurs à la gestion des entreprises**. C'était aussi considéré comme un moyen d'éviter, dans un certain nombre de cas, de soumettre les entreprises économiques à des contrôles et des décisions de l'État. Certaines formules de participation ont été réalisées dans des secteurs de l'économie allemande après la guerre et surtout dans les entreprises de Suède depuis 1977 (cf. SbKCS82, p.35, 48).

Une meilleure consultation des employés n'est pas encore une démocratisation du pouvoir économique. Il s'agit plutôt, sans nier la responsabilité de la direction dans les entreprises, de chercher à réduire son caractère de domination extérieure de certains sur d'autres, même si ce n'est pas facile. C'est ce que visaient les plus actifs des organismes d'Église, surtout leurs Ministères industriels, comme on le lisait dans le programme de celui

des Pays-Bas par exemple (cf. aussi les débats publics et les brochures du Conseil des Églises, signalées plus haut: NbRKS84a et NbRKS85b):

"Il faut citer comme thèmes importants actuellement: (...)

- la démocratisation des rapports de travail, notamment en raison du fait que nous voyons actuellement un durcissement croissant des positions dans les entreprises, conduisant à des licenciements massifs et à des grèves;
- la libération par rapport à des situations de dépendance qui réduisent l'humanité à une fonction (...);
- la répartition du pouvoir entre tous les membres de l'entreprise, alors que nous voyons encore constamment une tendance à sa concentration dans de petits groupes (...);
- la stimulation d'un véritable intérêt et d'une participation de tous à propos des finalités de la production, qui sont actuellement encore déterminées par un très petit groupe de gens, essentiellement soucieux de rentabilité." (NiDIS80, p.16s.)

La démocratisation de la production a été appelée par certains à s'étendre au-delà du cercle des travailleurs concernés: dès que des choix techniques ont des conséquences sur toute une région ou un pays, il s'agit de développer une participation des intéressés au contrôle démocratique des changements technologiques. Ce fut le thème de la conférence européenne sur la croissance (EiERE81) puis de l'appel de Villemétrie (FbVIL82), comme déjà de travaux du Conseil Oecuménique des Églises (cf. par ex. AiWCC78, p.88; AiWCC79, p.128s.). Avec cette revendication, on passe à vrai dire au thème du prochain paragraphe: au rôle de l'État.

Pour la Grande-Bretagne, on trouvait la mention de la *industrial democracy* comme moyen d'avancer vers une nouvelle organisation du travail à la fois dans les publications du Comité industriel anglican (GbCEI79, §67) et dans celles des Méthodistes. Ajoutons que la brochure méthodiste signalait l'argument du "*contrôle ouvrier*", mais lui opposait l'absence d'unité syndicale à ce sujet et l'argument patronal contraire (GbMET77, p.11); elle défendait plutôt la "gestion participative" comme style de management (p.14s.). Cela n'offre cependant pas encore une meilleure maîtrise des employés sur leur existence professionnelle. Mais le même document consacrait un autre chapitre aux conflits, au pouvoir et à la participation (chap.6, p.29s.) et plaidait alors précisément pour la "démocratie industrielle", expression "sensée" et "responsable" de cette part de pouvoir qui "est descendue (*permeated*) à travers les divers échelons jusqu'à la base".

David Jenkins, dans "*Human Rights in Industry*" (1979), posait en fait l'ensemble des questions essentielles relatives aux rapports de pouvoir, y compris celle de la propriété des moyens de production (une nationalisation ne serait pas la panacée) et celle des procédures de négociation, d'arbitrage et de contrôle. Sous un tel titre, en Allemagne ou en Suisse, c'est le thème de la participation que les responsables des Ministères industriels auraient développé: ici, seules quelques lignes lui étaient consacrées (p.25).

Pour l'Allemagne, depuis l'étude sur la participation (cogestion, *Mitbestimmung*) publiée en 1968 par la Commission sociale de l'Église évangélique d'Allemagne (DcEKS68), suivie d'une étude parallèle en Westphalie (DcWFS69), le sujet n'a été repris que sporadiquement, quoique la revendication ait subsisté (mention au synode de l'Église d'Allemagne, DsEKD82, §2.c; rapport d'une conférence œcuménique régionale, DiDRA78; document d'une Église régionale, DcKUW80, seule publication officielle sur le sujet).

On notera la prudence du titre donné par le Ministère industriel aux rapports de ses deux conférences sur ce sujet au cours de la période examinée: "*Matériaux et préalables à un nouveau droit de l'entreprise*" ("*Materialien und Vorüberlegungen zu einer neuen Unternehmensverfassung*", 1980 et 1981), prudence correspondant à la déception et à la

résignation de nombreux milieux en cette matière. Ce Ministère ne l'a d'ailleurs reprise spécifiquement dans aucune publication ultérieure, bien qu'il ait constamment cité la *Mitbestimmung* comme l'un de ses objectifs éthiques essentiels (DbKDA82, §7; DbKDA83, p.9,15; DpKDA82 III, p.4; Kl. Fütterer, in DpKDA82 II, p.51ss., et dans son livre p.111ss.; cf. aussi l'introduction de "*SWI-Studienhefte*" N°2, 1982, p.15 et 22, et K. Archer et al., "*Industrial Democracy: Ways forward in Britain and West Germany*", 1978).

En Suisse, la Commission sociale de la Fédération des Églises protestantes écrivait déjà en 1950 que "la crise sociale de notre temps" était marquée par les trois caractéristiques suivantes (sans compter trois autres caractéristiques, plus culturelles et spirituelles):

- "1. Il existe un contraste frappant entre la participation du citoyen à la vie politique, dans une démocratie, et sa participation morale à la vie économique du pays.
2. Le prolétariat est en général exclu d'une participation déterminante au sort des entreprises et des professions.
3. Le régime traditionnel du salariat ne respecte pas suffisamment la dignité de l'ouvrier." (HcFPS50, chap.II, p.8)

C'est en ayant recours à l'État pour un projet de loi que les syndicats suisses ont cherché à obtenir cette participation dans les entreprises. Ils ont été soutenus en cela par les Églises, qui étaient hostiles au statu quo (tout en hésitant entre le projet syndical et un contre-projet). Mais le projet a suivi, selon les termes du service de presse des syndicats chrétiens de Suisse (4.2.1986), "un vrai chemin de croix": lancée en 1971, rejetée en 1976, l'initiative syndicale avait fait l'objet d'un contre-projet gouvernemental, rejeté lui aussi, suivi de projets de lois infructueux en 1976, 1980, 1984 et 1987. Le texte adopté en 1993 ne reflète plus l'idée initiale.

Le soutien des Églises à cette idée s'était exprimé en 1972 déjà dans une première approche, due au prof. Arthur Rich pour l'Institut d'éthique sociale de l'Université de Zurich et au directeur de l'Institut de la Fédération des Églises Protestantes de la Suisse, Hans Ruh (cf. HbFPS72). Ce dernier Institut a ensuite participé en 1976 à la rédaction d'un document œcuménique diffusé à la veille du vote sur l'initiative syndicale (HiFES76), de même que l'Église méthodiste de Suisse, qui posait cette thèse fondamentale:

"Une coexistence et une collaboration à visage humain ne peuvent se réaliser qu'à la condition que tous les intéressés puissent participer à la détermination des bases, des buts et des conditions de la coopération attendue d'eux." (HbMET76)

Deux Églises cantonales – Genève et Zurich, disposant l'une et l'autre d'un Ministère industriel – ont également publié avant le vote des réflexions sur la question. A Genève, tant le Ministère industriel que le Conseil exécutif de l'Église faisaient reposer leur approbation à la participation sur "l'impulsion de la foi" (HcGEC74, §2.8; HbGEI73 I, §3.4, p.8s.; cf. HbZHI74). Le document du Ministère industriel proposait même une critique du pouvoir en général, fondée théologiquement, et en concluait:

"La participation pourrait être une étape vers un contrôle démocratique du pouvoir économique." (HbGEI73 I, §3.3, p.7)

L'échec du vote populaire signifie-t-il que cette démocratisation est impossible ou qu'elle doit prendre une autre voie?

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. La charge d'espoir qui a accompagné les débats sur la participation, dans l'Église de Genève notamment, mériterait un examen théologique critique, ||

si l'on veut éviter de voir l'espoir se convertir en résignation ou en rêves illusoires. Il est indispensable de critiquer la conception de l'histoire qui était sous-jacente à l'espoir fou de parvenir à démocratiser l'économie en modifiant le cadre légal des entreprises par une structure de participation. Si l'on rêve d'un "contrôle démocratique du pouvoir économique", chacune des "étapes" à franchir sera inévitablement un combat contre ceux qui refusent de se laisser ainsi encadrer et organiser, sans même parler de "contrôler". Veut-on développer cette éthique économique conflictuelle? Et le peut-on à l'heure de la concurrence mondiale et des grandes concentrations multinationales?

2. Comme une idée ne sera jamais en train de "faire son chemin" sans que des sujets la portent, elle n'aura de chances d'aboutir que si ces sujets marchent bel et bien vers ce but. Le parlement et le peuple suisse étaient-ils prêts à marcher vers ce but? En l'occurrence, on pouvait en douter, sauf de la part des syndicats, qui se sont montrés "sujets éthiques" en lançant leur projet d'article constitutionnel. Mais, tout en soutenant l'idée, les Églises n'ont pas su s'exprimer plus nettement en faveur de ces syndicats qui la portaient. Qui d'autre, depuis lors, a permis à cette idée de "faire son chemin"?

3. La question éthique de la participation est-elle une fin ou un moyen? Si elle est l'expression de l'humanité délivrée, elle relève des fins, que nous avons abordées à en 3^e Partie. Mais dans la mesure où elle désigne le chemin pour atteindre des fins, elle n'est qu'un moyen juridique, un instrument dont la validité doit se mesurer dans les rapports de forces effectifs. Confondre **la règle idéale de participation** – expression d'espérance justifiée – avec **la mise en œuvre pratique** d'une éthique dans les entreprises, c'est ignorer la spécificité des questions de pouvoir. Dans l'ordre économique existant, les responsabilités des travailleurs ou de leurs représentants se limitent à la recherche et à la revendication de solutions justes. Ils n'ont aucun pouvoir de les réaliser, si ce n'est en négociant avec leurs partenaires économiques.

4. Si des organismes d'Église portent l'objectif d'une démocratie économique, ils devraient commencer par soulever expressément les questions économiques fondamentales, notamment celle de **la propriété privée** des entreprises. Car tant que l'économie est entièrement entre les mains des propriétaires privés et des cadres chargés de la gestion, les seuls sujets susceptibles de réaliser des enjeux éthiques sont l'économie elle-même (qui ne le voudra que dans d'étroites limites) et une communauté d'États suffisamment forte pour résister aux pressions financières.

§ 2.

Gestion publique de la crise? L'appel à l'État

De très larges pans du discours éthique sur la crise, et en particulier dans la parole des organismes d'Église, s'entendent comme des revendications adressées explicitement ou implicitement à l'État. Le statut de ce discours est celui d'une "éthique sociale" au sens le plus restreint, c'est-à-dire la formulation de normes générales et d'exigences plus concrètes qui sont appelées à constituer la base philosophique d'un droit encore à promulguer. Les conditions de cette promulgation, pourtant attendue, semblent échapper aux auteurs du discours éthique qui se taisent à son sujet.

Nous avons déjà rappelé en 2^e Partie que la nécessité d'une intervention de l'État pour orienter l'évolution de l'économie est une évidence dans la politique des États modernes. La question posée ici n'est donc nullement de savoir s'il faut une politique économique ni même de mettre en discussion et en opposition les politiques présentées par les documents d'Églises. Ce que vise notre interrogation dans ce chapitre, c'est la question du **rapport de l'éthique à sa réalisation**. Lorsque l'éthique économique soulève des enjeux sociaux, des questions d'approvisionnement, de justice ou d'équilibre social, à qui doit revenir la tâche de répondre à ces enjeux sociaux?

Un discours d'Église, en particulier, se présente-t-il comme un idéal général, un ensemble de normes anthropologiques, ou peut-il impliquer une parole concrète sur sa propre réalisation? Parler de sa réalisation implique assurément de faire allégeance à des institutions, à des partenaires par lesquels des changements pourront être établis. Mais suffit-il de dire que notre allégeance va à Dieu seul, comme on l'a proclamé au Rassemblement Oecuménique de Bâle en 1989? Est-ce à dire que Dieu réalisera les postulats éthiques sans passer par les instances jugées secondaires?

"Nous sommes tous membres du corps unique du Christ. Comme Dieu change les cœurs et les esprits, nous formons une alliance les uns avec les autres. C'est à lui que va notre allégeance première. Toutes les autres **loyautés** (nationales, culturelles, sociales, etc.) sont d'importance secondaire. C'est là le fondement de notre engagement en faveur de la justice, de la paix et de la sauvegarde de la création." (§ 77)

Même justice, paix et sauvegarde de la création sont des tâches confiées à des instances humaines: auxquelles va-t-on donc faire confiance, et dans quelle mesure?

Dans son survol des premières publications sur la crise du travail (in "*Pastoraltheologie*" 1981/7), Chr. Gremmels n'évoquait pas les stratégies en termes politiques. Il disait certes:

"Que des décisions politiques soient ici nécessaires, ce devrait être l'une des revendications." (ibid., p.346)

Mais, pour le reste, il évoquait une stratégie "alternative" dont la réalisation aurait impliqué l'exigence suivante:

"Qu'un consensus popularisé (*popularistische Einigkeit*) s'établisse pour dire que les impératifs essentiels de survie de notre société seraient détruits en cas de primauté de l'économie." (p.349)

Rappel des devoirs du politique

Le premier niveau d'intervention d'organismes d'Église auprès de l'État consiste à lui demander le respect pratique de critères humains et de libertés sociales, que la loi a déjà établis dans le but de contrebalancer les libertés commerciales. L'État a en effet la tâche d'arbitrer entre des libertés qui doivent légalement se limiter mutuellement. Or la crise économique et sociale a affaibli cette protection de l'État.

S.2 L'existence du chômage est porteuse de **forces destructrices** pour les individus touchés, mais aussi pour la société, pour sa cohésion et ses potentialités tant économiques que culturelles.
(Tendance "sociale") (21 sur 38)

On trouve donc dans des publications d'organismes d'Église tout un éventail de revendications concrètes adressées aux autorités politiques. Nous avons résumé aux §§ 6 et 7 de la 2^e Partie une série de **propositions politiques, de mesures à prendre**, sans nous arrêter alors au fait qu'elles sont exprimées sur le mode "revendicatif". C'étaient par exemple les mesures suivantes dans le domaine économique:

- une redistribution des emplois (argument E.7);
- une réduction du temps de travail réglementaire (argument E.8);
- une politique active de régulation du marché du travail (argument E.9);
- l'établissement de nouvelles conditions-cadres face à la crise de l'emploi (argument E.10);
- l'orientation d'investissements vers les besoins et services nécessaires (argument E.11);
- l'allocation organisée des ressources économiques (argument E.12);
- l'encouragement de la formation professionnelle et des recyclages (argument E.13);
- une politique régionale au profit des régions menacées (argument E.14), etc.

A cela s'ajoutaient des mesures dans le domaine social:

- la reconnaissance d'un droit au travail (argument A.2);
- une amélioration de la politique sociale au bénéfice des victimes de la crise (argument S.5);
- la redistribution des richesses et le financement de mesures sociales (argument S.6).

Même le Cercle d'employeurs protestants d'Allemagne fédérale faisait appel à la responsabilité de l'État, mais seulement pour les mesures suivantes:

- l'encouragement à la prise de risques;
- la loyauté de la concurrence;
- les mécanismes de protection sociale;
- la formation (DbAEU82, § II–III).

Plus généralement, c'est l'expérience ouvrière qui suscite l'effort éthique, par les besoins humains et sociaux qu'elle perçoit. Les publications d'Églises la prennent pour point de départ, toujours central. Aliénation et inhumanité des conditions de travail en sont les formules critiques essentielles: elles appellent l'exigence d'une humanisation comme réponse éthique, particulièrement importante aux yeux d'organismes d'Église, tant face aux conditions du chômage que face à celles des emplois. La loi est appelée à évoluer ainsi. Cela est devenu plus urgent encore depuis l'on s'est mis à constater, comme le professeur suisse Th. Leuenberger, que la politique avait abandonné en pratique l'objectif de plein emploi. Il s'exprimait ainsi lors d'une conférence œcuménique réunie à Glasgow:

"Les politiques de plein emploi et même les politiques visant à long terme un plein emploi sont essentiellement rhétoriques: l'abandon général d'une telle politique est survenu en réponse à des contraintes économiques et à une nouvelle philosophie de la gestion économique de la crise." (in Davis/Gosling, 1985, p.14)

Deux Églises au moins ont rappelé que le souci social avait autrefois été l'affaire de l'Église, mais que l'État moderne en a repris la charge. Non seulement la charge, mais – selon la Commission écossaise – "le devoir de prendre soin des plus pauvres"!

"Mais l'Église a encore la mission de s'assurer que l'État l'assume loyalement, avec un égal souci de tous les citoyens." (GcSCN82, p.97)

L'État social serait-il ainsi désormais le bras séculier de l'Église pour l'exercice de son éthique de justice et d'égalité? Le Synode néerlandais des *Gereformeerde Kerken* est plus hésitant, mais confirme cet appel à l'État:

"Les Églises auraient peut-être dû se demander plus précisément si l'État allait pouvoir et vouloir continuer à assumer ces tâches même dans des périodes plus difficiles. Mais vu que l'État met la main sur les revenus, les Églises doivent bel et bien demander de lui une organisation sociale équitable qui protège les faibles." (NsGKN85, § III)

"*C'est à la puissance publique de veiller à ce que...*", déclarait le communiqué de l'Assemblée de la Fédération Protestante de France au début de la "crise de l'emploi" en 1979. La lutte contre la crise est en effet souvent présentée comme quelque chose qui exige une volonté politique qu'il faudrait encourager et susciter, afin de **pousser à une action de l'État**. Rappelons quelques arguments de notre tableau de la 1^e Partie, largement soutenus:

- E.6 La politique économique des États occidentaux est **manifestement en échec**, lorsque l'on constate l'ampleur de la crise et du chômage dans la plupart de ces pays.
(Tendance "économique") (19 sur 38)
- A.14 La société doit se donner, dans une situation de crise, **un objectif social à long terme**.
(Valeur "alternative") (17 sur 38)
- A.13 La crise requiert une **volonté politique** d'intervenir dans l'économie avec une vision claire, donc une volonté d'agir qu'il faut encourager et susciter chez les décideurs tant politiques qu'économiques.
(Politique "alternative") (19 sur 38)

Les Groupes d'hommes de l'Église allemande ont posé comme base de leur programme centré sur la vie économique le fait que le travail constitue un "mandat divin" et doit satisfaire aux principes éthiques de "relationalité" et de "participation". Il en découlait une série d'impératifs, nuancés dans leur contenu, mais stricts dans leur formulation, incombant soit aux individus, soit aux institutions (mot désignant ici les entreprises), soit à l'État, et destinés à rendre possible le "**droit social fondamental au travail**" (DbMAN00). On remarque à vrai dire des nuances dans le ton, une gradation: les individus "doivent être prêts à partager", les institutions "doivent tout faire pour créer et maintenir des emplois", l'État "a l'obligation de prendre des mesures", et "celui qui fait ici obstacle à l'action de l'État viole les principes éthiques de relationalité et de participation".

Il est évident qu'un tel programme s'inscrit **dans une polémique sur les obligations réciproques** de ces divers partenaires: le devoir propre de chacun n'est reconnu comme tel que dans un conflit d'interprétations, et le discours éthique joue dans un tel cas un rôle effectif

en durcissant ou en affaiblissant les obligations de l'un des partenaires. Dans le document cité, on aspire manifestement à un renforcement du rôle de l'État, mais uniquement dans le domaine social, puisque l'on ne formule pas de fortes obligations à imposer aux entreprises. Nous aurons à envisager dans un paragraphe ultérieur la possibilité d'un autre rapport à la politique, à partir des expériences des services sociaux des Églises.

Encore un mot sur ce même document: il était le premier à étendre l'obligation de l'État jusqu'à **une politique internationale du travail**, seul moyen d'atteindre au meilleur niveau d'emploi possible (DbMAN00, §5, dernière thèse; cf. DbKTG79, §1). Mais rien de plus n'était dit sur les conditions d'une telle politique, ni sur les structures juridiques qu'elle se donnerait. La formulation d'un "droit au travail" a-t-elle une signification juridique internationale? La mise en œuvre juridique concrète d'une telle politique restait un vœu pie, même dans l'espace limité de la Communauté Économique Européenne. Le document cité en parle d'ailleurs lui-même comme d'un "postulat", ce qui est l'expression la plus faible de la gamme des impératifs et obligations.

La Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société n'est pas résignée pour autant: elle s'est lancée, vis-à-vis des politiciens européens, dans une opération de persuasion du type de celles pratiquées par les instances ecclésiastiques officielles allemandes, néerlandaises et françaises dans leur pays. Elle reconnaissait à vrai dire que cette persuasion était difficile à obtenir dans les Communautés Européennes: elle déplorait que la "volonté politique" manque... (EiECS85, fins des § 3.4 et 5.1). Mais quand et comment va-t-elle enfin cesser de manquer?

La question politique de la réalisation d'un projet éthique n'est pas plus facile à résoudre à l'échelon d'un continent, même organisé en des institutions supranationales, qu'à l'échelon national ou régional. Elle reste donc posée.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. L'ensemble du programme politique que reflète le document européen constitue une **stratégie contre le matérialisme du marché**. Mais quelle en est la force porteuse? Elle repose avant tout, me semble-t-il, sur un intense **volontarisme**: il faut vouloir autre chose que ce que les lois naturelles de l'économie vont engendrer. Il faut le vouloir et faire en sorte que "les responsables" le veuillent. Pourtant, les propositions émises – aussi justes et importantes soient-elles – ne font pas encore une stratégie; et d'ailleurs, est-il plausible d'entendre renverser des pratiques politiques si l'on en reste, comme organisme d'Église, à ne pas vouloir faire de politique? Peut-être y parviendrait-on... mais à condition de se donner au moins une approche de l'histoire sociale qui tienne compte des mécanismes politiques et sociaux effectifs. On ne saurait prononcer une parole éthique sur la crise à meilleur compte.

2. Faute de réflexion historique et politique, c'est un curieux mélange de volontarisme et d'absence de stratégie qui s'avère être le trait marquant et commun de l'intervention éthique des organismes d'Église. Ce n'est d'ailleurs pas seulement vrai de l'Europe, car la Lettre pastorale des Évêques des États-Unis d'Amérique "*Justice économique pour tous*" débouchait sur un même appel à la "volonté politique" comme moyen de mettre en œuvre les postulats éthiques (derniers mots du chapitre III). Ce

qui tient lieu de stratégie, c'est l'appel aux politiciens. On veut les convaincre d'avoir la "volonté politique" qui actuellement leur manque pour réaliser ce qui aurait dû l'être.

3. Les Églises qui s'expriment ainsi croient-elles – et sur quelle base? – disposer des ressources morales nécessaires pour convaincre les décideurs, à défaut de disposer d'une stratégie? Suffit-il d'avoir posé et démontré des formules et des arguments de type "revendicatif" pour avoir pleinement rempli sa tâche d'organisme d'Église face à la société et à ses responsables politiques? De tels arguments ne sont pas faciles à manier en éthique chrétienne, que leur contenu soit conservateur ou progressiste: que l'on choisisse de faire confiance à l'État d'aujourd'hui ou confiance à l'État de demain, on laisse le même fossé entre espoirs et réalités, entre attentes et possibilités. On ne reconnaît pas la forme réelle des processus politiques.

4. En outre, laisser entendre que **la réponse à la crise du travail** puisse être l'œuvre de l'État et **le résultat d'une politique**, représente une déviation par rapport à la vérité évangélique dont les Églises ont à rendre témoignage à leurs destinataires. La justice pour laquelle l'éthique chrétienne plaide ne s'arrête pas aux décisions directement maîtrisées par les fonctionnaires des administrations publiques: elle peut et doit être approchée à travers un ensemble de processus sociaux et politiques où aucune force sociale ne s'arrogera le dernier mot.

5. Une démocratisation des décisions économiques implique de donner du poids d'abord au cercle des travailleurs directement concernés, puis à un plus large cercle de personnes concernées, dans la mesure où des choix techniques auront des conséquences sur toute une société. Cette question du **contrôle démocratique des changements technologiques** a été un des thèmes majeurs de la conférence européenne sur la croissance (EiERE81), de l'appel de Villemétrie (FbVIL82), ainsi que des conférences du Conseil Oecuménique des Églises (par ex. AiWCC78, p.88; AiWCC79, p.128s.). Les décisions visées ici ne concernent pas la distribution, mais la production; elles ne sont pas sociales, mais proprement économiques: il appartient à la responsabilité politique des États, non de contrôler de telles décisions, mais d'en organiser le contrôle démocratique.

Vers une politique européenne commune?

Une étude portant comme celle-ci sur les publications d'un grand nombre de pays d'Europe occidentale se justifie entre autres, dans la période présente, par l'extension des domaines dans lesquels les États tentent une approche coordonnée des questions au niveau de toute l'Europe. Il nous faut examiner rapidement dans quelle mesure les documents rassemblés envisageaient déjà cette éventualité.

Le constat est d'une maigreur surprenante. Certes, on indiquait ici ou là l'existence de problèmes semblables dans d'autres pays d'Europe, voire peut-être la recherche de solutions par des administrations internationales, notamment celles de la Communauté Européenne (par ex. GbBCC77, §18–20; GbCEI81, §14; GbWIM78, p.2,5s.; GcSCN85, p.94; FbMRP80a, p.2). Mais il est remarquable qu'aucune comparaison internationale n'ait été faite pour décrire la situation économique et en particulier l'ampleur du chômage, ni dans les documents d'Allemagne, ni dans ceux des Pays-Bas, d'Italie ou de Suède (ni bien sûr en Suisse, où l'on

avait conscience d'être un pays moins touché que les autres¹, sans être pourtant une économie isolée au niveau européen et mondial – loin de là!). Seul le Groupe des entrepreneurs protestants allemands, parlant du temps de travail, faisait une rapide comparaison des heures de travail réglementaires dans les divers pays et de leur influence positive ou négative sur le taux de chômage (DbAEU84, p.11).

Mais l'inventaire pourrait quasiment s'arrêter là. Les organismes d'Église croyaient-ils chacun à la force économique de son pays et à sa volonté de résoudre seul ses problèmes?

Une phrase, totalement isolée, dans le texte du Comité du Ministère industriel allemand disait à vrai dire ceci:

"Comme les unités économiques transnationales déterminent fortement l'orientation de l'évolution économique, il faut parallèlement créer ou développer la transnationalité des instances politiques." (DbKDA82a III, p.9)

Et une des cinq thèses du Ministère masculin de cette même Église plaçant pour le droit au travail reconnaissait que les cadres nationaux "ne suffisent pas toujours":

"Les États nationaux doivent s'unir en entités économiques régionales, internationales ou même globales pour pouvoir mieux résoudre les problèmes du chômage." (DbMAN00, §5)

C'est un appel déjà international, européen dans son projet, qu'avait lancé le Centre français de Villemétrie en 1982 (FbVIL82). Il a donné naissance à un réseau européen de contacts et d'études. Conscient de l'évolution des "structures lourdes" de l'économie et de l'administration, le groupe signataire de l'Appel entendait favoriser la circulation internationale d'informations indispensables à la prise de décisions rationnelles. Il se donnait la rude tâche de chercher à promouvoir **une décentralisation à partir d'une structure d'information centralisée**, et cela dans un monde où les décisions ont tendance à se prendre d'une part dans des entreprises multinationales, d'autre part dans des cercles de négociation internationaux. Soucieux d'une orientation plus sociale et d'une plus grande démocratie, l'Appel estimait techniquement possible de mettre en œuvre, grâce aux moyens modernes d'information, un "projet pluraliste gérant les contradictions les plus dangereuses" (p.12). On se demande toutefois comment se créera une telle autorité européenne de planification, à la fois centralisée et décentralisée.

Évidemment, la compréhension des perspectives européennes est la plus précise et la plus développée dans les organismes de coordination européenne des Églises:

- La Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société (EECCS), qui a consacré ses efforts à la réflexion critique sur l'intégration politique de l'Europe et qui vient de devenir en 1998 partie intégrante de la Conférence des Églises Européennes (KEK);
- Le Comité des Églises auprès des Migrants en Europe (CCME);
- La Communauté de travail Européenne Église et Société Industrielle (ECG), qui regroupe les services de Mission industrielle des Églises de nombreux pays (voir EiECG79);
- Le service (aujourd'hui fermé) "*Ecumenical Research Exchange*" (ERE).

Lors de la conférence sur la croissance que ce dernier service a organisée en 1981, on notait déjà que les principales décisions techniques et financières se prenaient au niveau

¹ Son "cas particulier" a été largement étudié et expliqué: cf. Manfred Schmidt, *Der schweizerische Weg zur Vollbeschäftigung*, 1985.

international (EiERE81, p.145 et 152). Et dans leur publication de 1983, les animateurs d'ERE définissaient leur propre projet dans ce contexte européen en dressant très franchement leur constat dans les termes suivants²:

"Cette étude n'est pas davantage qu'une première tentative, sans doute insuffisante, pour stimuler la réflexion éthique et l'action au sujet de la pauvreté et de la dépendance au sein de la Communauté Européenne. Le fait qu'elle n'ait quasiment pas de précédent manifeste une curieuse déficience de la théologie européenne. Bien que l'on ait récemment souligné de divers côtés la nécessité pour la théologie de devenir 'contextuelle', une analyse et une réflexion théologique sur notre contexte spécifique d'Européens de l'Ouest sont choses rares, et elles se fondent généralement sur des données socio-économiques très insuffisantes, manquant de vues sur les structures et le fonctionnement de nos institutions européennes, sur l'activité des entreprises transnationales, etc. Et en particulier, la théologie européenne n'a jusqu'ici prêté quasiment aucune attention à la Communauté Européenne en tant qu'institution déterminant indéniablement notre contexte européen dans une large mesure. (...) Par exemple, la relation causale entre une intégration économique et politique de plus en plus poussées d'une part, et une marginalisation croissante de certaines régions et de certains groupes sociaux d'autre part, a été négligée jusqu'à présent." (EiERE83, p.67)

Dans les milieux de la Mission industrielle, on avait échangé entre pays d'Europe depuis longtemps, et un récent rapport le confirmait:

"Ce sont des problèmes qui (...) concernent l'avenir de l'Europe, de ses structures, de ses valeurs." (EiECG79, §III.2.f)

On savait le rôle des circuits commerciaux et financiers internationaux dans la genèse de la situation de crise actuelle (ibid., §II.5). Et à défaut d'atteindre à une maîtrise mondiale des problèmes qui se posent, on revendiquait au moins un changement coordonné des politiques économiques et sociales européennes. Ainsi, lorsque les Églises d'Alsace-Lorraine, avec l'appui de la Fédération Luthérienne Mondiale, se sont mises à la recherche d'une réponse à la crise sidérurgique, elles ont su dire que "la solution proposée dans l'immédiat", à savoir la réduction des horaires de travail à 35 heures par semaine, ne se ferait jamais dans une seule région ou un seul pays:

"Cette réduction devrait être mise en pratique au niveau européen pour ne pas mettre en situation d'infériorité la Lorraine." (FbALS83, p.70)

En Ecosse, le rapport sur "*Les aspects sociaux du chômage*" a même intégré dans sa description du contexte international une perspective critique sur les pays industrialisés en général:

"Les économies occidentales dans leur ensemble réagissent actuellement de façon extrêmement lente à l'enjeu de créer des emplois nouveaux, de sorte que des déplacements de main d'œuvre vont inévitablement se produire, à la fois sous l'effet des hausses de productivité et, vu la perturbation de nos structures d'emploi actuelles, par de nouveaux développements des techniques nouvelles." (GcSCN82, p.100)

Les auteurs de ce rapport tenaient la croissance économique internationale pour indispensable à la réalisation de "chances latentes de développement" qui existaient malgré les apparences. Sur le plan intérieur, en revanche, "l'économie britannique, telle qu'elle est structurée actuellement, est en déclin à long terme". Sans en dire davantage, le rapport laissait

² Voir encore le rapport de la conférence sur le changement social tenue à Driebergen en 1984: "*Church, Society and Change*" (E.R.E. et M.C.K.S., 1985), de laquelle est issu deux ans plus tard le "Réseau Travail & Économie dans les Églises d'Europe" (WEN).

entendre que la croissance des économies occidentales formait un tout, dont dépendaient aussi les chances de l'avenir britannique.

L'Institut d'éthique sociale de la Fédération des Églises protestantes de la Suisse, conscient du rôle du système bancaire suisse comme place financière internationale, lui a consacré un long rapport qui n'ignore pas ses relations avec l'Europe (I.E.S., "*Les banques suisses face à l'éthique sociale*", Études et Rapports, N°31+32). Parlant de la circulation des "pétrodollars" et de "l'euromarché", qui échappent largement à tout contrôle public, les auteurs faisaient la constatation suivante:

"Il faut exiger par conséquent que l'on s'assure d'une manière ou d'une autre – par des instances de contrôle supranationales ou par la coopération d'institutions nationales, par exemple – que l'activité financière internationale reste au service de l'humanité. (...) La Suisse ne devrait pas se contenter de participer à un réel contrôle international. Elle devrait, vu l'importance de sa place financière, chercher activement à promouvoir une réglementation en ce sens." (N°31, p.19s.; cf. N°32, p.35)

L'étude s'achevait sur une liste des instruments internationaux envisageables (p.32; cf. thèse N°12, p.63), sans toutefois examiner les nouveaux pouvoirs que de telles institutions exerceraient sur l'économie elle-même (et non seulement sur les pratiques bancaires).

En Angleterre enfin, c'est au rapport d'un groupe de travail de l'Église anglicane que nous allons emprunter les réflexions les plus significatives et les plus développées sur l'interdépendance internationale de l'économie. Ce sont d'ailleurs les Églises de ce pays, connu pour avoir été le plus insulaire d'une part et le plus axé sur les relations mondiales d'autre part, qui ont consacré à l'Europe le plus de place dans leurs réflexions (alors que l'on parle si volontiers de "la circonspection britannique" opposée à "l'ouverture néerlandaise"! – ainsi EiECG79, §III.2.b).

Dans le rapport d'étude "*Perspectives sur l'économie*", la description des progrès sociaux des années 1950–60 et de leur difficile continuation au cours des années 1970, au lieu de se limiter au Royaume-Uni, s'est étendue à "l'Europe" et aux "pays industrialisés de l'O.C.D.E." (GbCEI84, §3.18–21 et 25); mais la comparaison a été menée dans le but essentiel de faire ressortir la moins bonne performance britannique face à "plusieurs de nos concurrents" (déclin industriel plus marqué et taux d'inflation supérieur jusqu'en 1983), et non pas de faire naître une perspective européenne sur l'évolution économique.

Il en allait différemment des chapitres 6 et 7 (rédigés tous deux par John Hughes, Principal du "Ruskin College" d'Oxford):

"Les tensions critiques qui affectent le travail et les salaires ne sont pas simplement un problème temporaire de chômage dû à une récession brève. Dans toute l'Europe, des experts prévoient que les niveaux de chômage actuels vont persister ou empirer. En Grande-Bretagne, le chômage de longue durée s'est considérablement accru. Entre fin 1980 et fin 1983, le nombre des personnes au chômage depuis plus d'un an a quasiment quadruplé. Des changements majeurs dans l'organisation du travail et une nouvelle dimension de partage et de participation dans la vie économique apparaissent actuellement, par exemple à la Commission des Communautés Européennes et à d'autres agences, comme une nécessité requérant une approche internationale coordonnée." (ibid., §6.5)

La présentation de la "souveraineté partagée" mentionnait par exemple le commerce extérieur (§7.23,26), puis se poursuivait avec l'évocation des fluctuations monétaires, également gérées en commun jusque dans les décisions de dévaluations (§7.27). La conclusion pratique et politique suivante s'imposait, préluant à quelques ultimes vœux en matière de politique intérieure:

"L'autorité unilatérale de l'Etat-Nation contemporain se trouve donc soumise à de lourdes contraintes. La notion de pouvoirs effectivement 'souverains' ou faisant la loi en matière d'économie internationale est source de frustrations dans la pratique. Une stratégie meilleure consisterait à saisir les chances d'une approche partagée et concertée des problèmes d'emploi et de développement, à la fois sur le plan intérieur et sur le plan international. Des institutions telles que la Communauté Européenne disposent d'un potentiel qui n'a pas encore été pleinement mesuré dans le sens d'une coordination plus étendue des politiques de création d'emplois." (§7.31)

Concrètement, cette conclusion rejoint la suggestion évoquée par le rapport luthérien d'Alsace-Lorraine: chercher des politiques coordonnées de partage du travail, d'organisation du travail, mais aussi en matière monétaire.

Cela impliquerait également de parvenir enfin à dépasser les compétences strictement restreintes de l'Union Européenne dans le domaine social, comme par exemple la Commission Oecuménique Européenne pour Église et Société l'a demandé en vue d'une réelle politique commune face au chômage.

"La Communauté, à défaut d'une véritable politique économique et industrielle commune, n'est pas en mesure de mettre en œuvre une politique sociale commune, laissant ainsi non résolu le problème du chômage. (...) En raison du manque de politiques communes que nous avons signalé, la Communauté n'est pas en mesure d'exercer un contrôle total sur les décisions qu'elle pourrait vouloir prendre dans le domaine économique. (...)

Comparée à d'autres entités régionales importantes, la Communauté européenne apparaît particulièrement mal armée pour répondre à ses propres besoins. (...)

Comment éviter, à long terme, le démantèlement total des systèmes sociaux existants, étant donné les impératifs contraignants que des forces extérieures à la Communauté européenne, plus libres par rapport aux implications sociales, font peser sur l'économie de la Communauté européenne, forçant celle-ci fatalement à une plus grande compétitivité sur le marché mondial?" (EiECS85, §2.3.2s.)³

Ces remarques montrent que la réflexion chrétienne sur l'Europe ne conduit pas à déléguer l'avenir du continent à une autorité continentale en qui l'on déposerait toute sa confiance. Les questions restent ouvertes, et les membres d'Églises reçoivent le défi d'aider l'Europe à "répondre à ses propres besoins".

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Le document de la Commission Oecuménique Européenne précise que la situation "ne laisse pas beaucoup d'espoir". N'est-ce pas le signe de la nécessité d'un travail éthique plus approfondi, qui devrait porter non pas seulement sur les politiques européennes possibles, mais sur les forces sociales européennes réellement capables de les appliquer? Ce manque d'espoir explique peut-être le recours à quelques propositions d'interventions étatiques, que les auteurs de ce document défendaient sans avoir le soutien des diverses Églises d'Europe (cf. §1). Y avait-il davantage d'espoir de voir ces mesures adoptées par la Commission, puis par le Conseil des Ministres des Communautés Européennes? Une des tentations fréquentes des documents ecclésiastiques consiste à demander aux politiciens de combler par des mesures administratives les lacunes sociales

³ J'ai corrigé le texte français, qui parle par erreur deux fois de politique "sociale" dans la première phrase. Répétition sans doute symptomatique d'un réel souci !

devant lesquelles nous n'avons "pas beaucoup d'espoir". Une éthique théologique aurait autre chose à dire.

2. Jusqu'à quel point les orientations d'une politique européenne commune pouvaient être partagées dans les diverses Églises, il est difficile de le dire, vu le silence de leurs publications à ce sujet. Il devait pourtant être de plus en plus évident qu'une éthique économique ne traiterait véritablement son objet qu'à condition de se situer au niveau où l'économie évolue et opère les choix les plus déterminants pour son avenir et pour le nôtre. Rien ne nous permet malheureusement, sur la base des documents rassemblés, de voir se dégager une vue cohérente de ce que l'économie européenne était en train d'entreprendre et de devenir, ni de pressentir les enjeux qu'une éthique chrétienne aurait eu à défendre. Il y avait pourtant urgence, avant que toutes les décisions concernant l'avenir n'aient été prises dans des cercles sans contrôle démocratique et sans confrontation publique à des opinions divergentes. L'opinion des Églises n'a pu qu'arriver trop tard, lorsque le train était déjà parti et ne se laissait plus arrêter ni dévier.

3. Le document européen défendait la thèse selon laquelle la société européenne jouit d'une tradition éthique positive et significative, tout à fait différente de celles des États-Unis ou du Japon, et pourrait donc fonder son avenir social sur la continuité de cette tradition. Cette thèse me paraît envisager le futur avec une philosophie de l'histoire peu solide: l'avenir peut-il être en effet, sans autre, la continuation d'une tradition passée lorsque celle-ci se trouve relativement contestée par les forces dominantes de la société? Peut-on d'ailleurs confirmer l'exactitude de cette "tradition" dans le passé de notre continent? Le retour à la tradition – aussi juste et belle qu'elle puisse être – constitue-t-il vraiment la contribution essentielle que la parole d'Église doit apporter dans une situation de crise?

4. Qu'une tradition culturelle mérite d'être entendue et éprouvée, et notamment une tradition de respect du droit, cela ne fait certes aucun doute. Le travail théologique nécessaire dans l'Europe actuelle implique toutefois de ne pas identifier l'Évangile comme parole novatrice avec le christianisme comme héritage culturel⁴. Un tel travail théologique prendra d'autant plus de poids qu'il sera mené précisément en dialogue avec les forces sociales en conflit sur la scène européenne, qui sont contraintes de définir pour elles-mêmes et pour nous tous la qualité culturelle et sociale de l'Europe de demain. Mais la défense de "valeurs occidentales" ne correspondrait pas aux réalités économiques de l'Europe: trop restreintes à l'heure où le monde se rétrécit et où les valeurs de toute l'humanité se rapprochent, et trop hypocrites à l'heure où la société se divise et où les valeurs s'opposent.

5. La crise du travail et de la sécurité sociale, commune à tous les pays d'Europe à des degrés divers, révèle-t-elle une destinée **collective**, une commune fragilité face aux pouvoirs économiques mondiaux, ou fait-elle l'objet d'analyses et d'explications purement nationales et de recherches de solutions correspondantes? Et l'éthique économique des Églises reconnaît-

⁴ Certaines contributions catholiques-romaines défendent la continuité éthique et juridique de l'héritage chrétien en Europe (par ex. Gérard Defois, *"L'Europe et ses valeurs. Une question pour l'Église"*, 1983).

elle comme interlocuteurs les forces **déterminantes** de ce destin collectif européen, celles qui procèdent (ou non) aux investissements socialement durables, ou s'adresse-t-elle à des institutions sociales ou politiques, privées ou publiques, se limitant à gérer les conséquences de la crise?

L'État modérateur

Une revendication tout autre, celle d'une politique que j'ai appelée "défensive", recourt également à l'État, mais en demandant son intervention modératrice entre les diverses forces sociales, en vue d'une issue hors de la crise économique. Rappelons-en les principaux arguments, tous minoritaires à des degrés divers:

Vœux

- sacrifices à faire par tous, gagner moins ou travailler moins (argument D.5),
- collaboration entre syndicats et patronat, front commun face à la crise (argument D.7),
- non-compensation salariale en cas de réduction du temps de travail (argument D.8),
- modération des exigences syndicales (argument D.9).

Revendications politiques

- encouragement de l'esprit d'initiative et de la rentabilité des entreprises (argument D.10),
- mesures contre les personnes abusant de prestations sociales (argument D.11)
- limitation des heures supplémentaires et du travail illégal (argument D.12),
- consolidation du droit et de l'intérêt à travailler à temps partiel (argument D.13).

Seul un petit nombre d'organismes d'Église (généralement moins de 12 sur les 38 examinés pour notre tableau synthétique de la 1^e Partie) soutenaient ces arguments "défensifs" et souscrivaient à cette politique, pourtant pratiquée par plusieurs gouvernements d'Europe occidentale. Parmi eux, il y avait trois des quatre publications reçues de conférences épiscopales catholiques-romaines. Faut-il en conclure que les Évêques catholiques-romains suivent de près la politique ou que les politiques suivent de près l'éthique catholique?

Mieux encore, un des 38 organismes examinés – la Conférence Épiscopale allemande – rejetait expressément tous les arguments favorables à une intervention de l'État:

"L'État, en vertu de sa responsabilité pour le bien commun, doit veiller aux conditions générales (*Rahmenbedingungen*) permettant à tous ceux qui voudraient travailler de pouvoir le faire. Mais dans la mesure où, pour l'accomplissement de cette tâche, les citoyens et leurs organisations sociales ne chargent pas l'État de compétences centralisatrices et dirigistes, mais entendent préserver la liberté de choisir sa profession et son emploi, la liberté d'entreprise et la liberté de négociation des partenaires sociaux, il faut aussi qu'ils assument eux-mêmes leurs obligations envers le bien commun." (AcCRD82, § 1, p.7)

On remarquera à vrai dire que le point de vue sous-jacent à ce texte est celui de la pratique économique ou politique, et non celui de la théologie et de l'éthique. Des circonstances de politique ecclésiastique – voire de politique tout court – expliquent sans doute pourquoi cette Conférence Épiscopale a argumenté si différemment des autres: au-delà des thèses de base, l'essentiel du document a été signé, non pas par les Évêques eux-mêmes, mais par une commission d'experts (le "*Beirat*" de la "*Gemeinsame Konferenz*" qui inclut le "Comité central des catholiques allemands"). En fait, les Évêques se sont exprimés à travers des partenaires institutionnels qui n'avaient pas le souci de l'éthique sociale et qui ont notamment refusé d'entrer en discussion sur des alternatives en matière de croissance industrielle et d'éthique du travail (p.20).

Voici en revanche les thèses de base signées par les Évêques eux-mêmes, qui s'avèrent plus soigneusement équilibrées:

- "– 1) La tâche de l'État pour le bien commun doit être reconnue.
- 2) Les initiatives des individus et des groupes doivent être encouragées.
- 3) La responsabilité décisive incombe aux partenaires sociaux.
- 4) Une bonne formation scolaire et professionnelle est une importante garantie contre le chômage.
- 5) La solidarité requiert de tous moins d'esprit revendicatif.
- 6) Ce qu'il faut, c'est un contrat social entre tous les groupes responsables de notre société." (AcCRD82, p.7–9)

La réalisation de ces six thèses exige un rôle certain de l'État, ne fût-ce que pour "encourager" la société civile.

A la même époque, le pape Jean-Paul II a aussi préconisé un "nouvel ordre social de solidarité" devant l'Organisation Internationale du Travail (comme le rappelait le document suisse HiBBF83, p.10). De manière générale, les autres interventions catholiques-romaines ne se distinguent guère de l'ensemble des publications étudiées ici, ni dans leur éthique du travail ni dans leur éthique de l'économie. En revanche, elles ont une notion spécifique des rapports sociaux (voir notre tableau de la 1^e Partie).

Dans l'Église protestante allemande, l'appel à l'État reste central, mais avant tout pour "ceux qui ont vraiment besoin d'aide", étant admis que l'État social est là pour eux; et on présuppose que ses décisions sont et resteront "axées sur l'obligation de solidarité":

"Il s'agit de trouver des moyens plus efficaces, qui atteignent ceux qui ont vraiment besoin d'aide, et qui mettent en œuvre l'obligation de la société légalement organisée (*Rechtsgemeinschaft*) à sauvegarder le droit au travail. Pour l'éthique chrétienne, il importe, dans les débats à ce sujet, de faire en sorte que la législation et la formation des décisions politiques demeurent axées sur l'obligation de solidarité entre travailleurs et chômeurs." (DcEKS82, §66)

L'argument suppose que les autorités politiques reconnaissent déjà la solidarité comme leur "obligation" et que cette reconnaissance devrait pouvoir durer. L'éthique chrétienne, si elle parle ainsi, n'est pas instauratrice, mais continuatrice de l'œuvre de solidarité.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. L'éthique sociale n'est pas en présence d'une société dont les pouvoirs dominants se voudraient artisans de solidarité. Organiser la solidarité, est-ce donc un objectif politiquement réalisable? La société a-t-elle la volonté de changer? Et si elle l'a, le peut-elle? Présenter la solidarité sociale comme un acquis à maintenir revient à se satisfaire du degré de solidarité déjà atteint par les institutions existantes. C'est la forme sans doute la plus ouverte de l'option "défensive".

2. Du point de vue d'une vision chrétienne de l'histoire, l'option "défensive" distingue mal les expériences évangéliques du "déjà-là" et du "pas-encore": l'approche du temps présent laisse trop de place et trop de poids à des réalités qui ne sont que passagères. Elle croit d'une part pouvoir faire reposer sa confiance sur certaines données acquises, et d'autre part elle prend pour données absolues des réalités qui restent mouvantes.

3. La justification de l'éthique "défensive" situe l'essentiel des responsabilités chez les citoyens, dans leur sens des responsabilités sociales, leur sens du sacrifice et de l'intérêt commun. L'heure de la crise n'appellerait pas à un changement des structures qui l'ont produite, mais à un changement des personnes qui lui sont exposées et qui devraient "s'adapter" à elle avec souplesse.

L'exigence désespérée envers l'État

Indépendamment de l'expression d'un programme politique (défensif ou progressiste) et de mesures revendiquées de l'État, il existe une forme différente de revendication: celle qui rend **l'autorité politique moralement responsable** de tout ce qui devrait arriver. Bien des organismes d'Église, sans être directement porteurs d'options politiques, posent des absolus, des exigences, des devoirs auxquels l'État devrait satisfaire. En voici deux bons exemples, l'un présenté par la Campagne œcuménique britannique contre la pauvreté, l'autre par le Synode de l'Église d'Allemagne:

"Protéger les vulnérables doit être une responsabilité chrétienne primordiale. Ne pas le faire conduirait à subir le jugement des prophètes contre ceux qui 'oppriment les misérables'. Le renversement des pratiques politiques actuelles qui font tort aux vulnérables doit être notre plus haute priorité. Pour les chrétiens, il n'y a pas d'alternative." (GiCAP00, fin)⁵

"Il devient de plus en plus urgent de commencer effectivement à appliquer une (...) péréquation. Ses pionniers devraient être ceux dont le haut revenu leur assure un haut degré de sécurité." (DsEKD86)

Que valent de tels vœux pieux, défendus sans propositions d'application et peut-être même sans illusions, malgré l'expression insistante et "revendicatrice"? Trop générales pour indiquer un vrai projet politique de longue haleine, ces phrases traduisaient une crispation – consciente ou non? – en proclamant avec vigueur la nécessité d'un engagement (déclaré "urgent", "primordial" et de "haute priorité") et en y ajoutant la menace du jugement des prophètes. A un degré moindre, on retrouve cette crispation dans de nombreuses publications d'Églises, clamant ce qu'il faut absolument faire, ce qui est nécessaire et indispensable. Est-ce bien là la contribution spécifique de l'Église? En Allemagne, on déclarera telle mesure "*erforderlich*", et son contraire sera exclu ("*darf nicht sein*"); en Grande-Bretagne, on indiquera "*the need to...*" ou "*the need for...*"; aux Pays-Bas, on demandera "*aandacht*" et "*verantwoordelijkheid*" autour de mesures jugées "*van belang*"; en Suède, on soulignera que telle ou telle pratique possède une "*egenvärde*"; en Italie, on appellera à "*impregnarsi*" pour la réalisation de projets; en Suisse, l'appel à "tenir compte" de certains besoins sera déjà vécu comme un acte révolutionnaire... Partout, la situation de l'être humain dans l'économie semble appeler une avalanche de "il faudrait".

Voici quelques exemples de textes formulant des "nécessités" et "obligations" incombant à l'État: nécessité d'une sécurité sociale d'État (mémoire allemand, DcEKS73, §1, 3, 8s., 13s., 16ss.); obligations de l'État formulées en *müssen* tout au long de l'étude sur "*Effizienz et concurrence*" (DcEKS78, §12, 25, 92ss., 104–108, 123); de même ailleurs en Allemagne (commissions diverses: DpEKS78, p.238; DcEKS80, §5; DcEKS82, §66,96s.; DiEKB85a–b; DbMAN00, §4.a; DcRHS71, p.35–42; synodes de Westphalie: DsWFL76, §III; DsWFL81, §3; DsWFL83+84, passim), et en Grande-Bretagne, des Ministères industriels

⁵ Les derniers mots sont une reprise du slogan du Parti conservateur britannique, dans une perspective contraire.

(GbWAI79; GbCEI79, passim) et des assemblées d'Églises (GsCEG84, §A.iii; GcSCN82, p.100s., et GcSCN80–85, passim), également un synode des Pays-Bas (NsGKN85, §III).

Une déclaration œcuménique allemande, issue de milieux d'Églises proches des syndicats, contenait à chaque page une ou plusieurs fois le verbe "*müssen*". Elle avait l'avantage de pouvoir soutenir ses exigences en se référant aux encycliques "*Rerum novarum*" et "*Laborem exercens*" (citation du N°18 dans DiOKG84, p.7ss. et 14ss.), ce qui n'apportait évidemment aucune garantie de réalisation. Le **ton revendicatif** prédomine. Mais il n'est pas sûr qu'on doive y déceler une influence de l'esprit "syndicaliste", puisque le même ton se retrouvait dans les documents d'autres organismes très officiels. En revanche, la déclaration Église – Syndicats présente en conclusion une perception particulière de l'histoire sociale, où s'exprime finalement une méfiance envers ce qui vient "d'en-haut":

"La crise actuelle durable de l'économie et de l'emploi a déplacé le rapport des forces entre employés et employeurs en le faisant pencher encore davantage du côté patronal. (...) On exige des travailleurs et des bénéficiaires de prestations sociales l'acceptation de profondes coupes dans le réseau de sécurité sociale. Les inégalités et les injustices sociales existantes s'approfondissent constamment. (...) Cette lutte de classe menée d'en-haut a pour objectif de saper les moyens d'action des syndicats, unique organisation représentant les intérêts des travailleurs dans notre société; socialement, c'est un retour au 19^e siècle." (DiOKG84, p.29s.)

La difficulté de bien définir les responsabilités de l'État, plutôt que de lui confier en vrac tous nos rêves d'efficacité sociale, se présente tout particulièrement à la lecture des documents français inspirés par Claude Gruson ("*Église et Pouvoirs*", FbFPS71, §5.3s.; FcFPS82, p.4ss.; et à un moindre degré "*l'Appel de Villemétrie*", qui fait une place à la décentralisation et à l'arbitrage, FbVIL82, p.13, 18).

Pour confirmer l'urgence d'une décision politique, l'Église anglicane précisait qu'il y avait à faire **un choix entre décision politique et hasard**, entre les mesures requises et les incertitudes menaçantes:

"Des changements comme ceux-ci exigeront d'être facilités par des mesures adéquates à prendre par les employeurs, par les syndicats et par le gouvernement. Une planification efficace (*effective planning*) est requise si l'on ne veut pas simplement laisser les choses au hasard et aux incertitudes du marché international." (GbCEI79, §34)

Derrière de tels appels désespérés à une action urgente de l'État, le problème réel est **un besoin de confiance**. Les Méthodistes britanniques le montraient bien dans leur manuel "*Travail et témoignage*":

"Mais la confiance est une affaire subtile; et, jusqu'à présent, les institutions ne se sont pas développées suffisamment pour justifier une confiance qui soit valable, soit du côté du gouvernement, soit du côté de l'industrie. Les tentatives de changer des choses par la législation courent à l'échec si l'on n'établit pas des institutions ou des relations pour les faire fonctionner. Les idées bibliques de 'loi' et de 'grâce' doivent être appliquées au contexte industriel tout comme au contexte personnel." (GbMET77, p.19)

Mais qu'est-ce que la grâce, et comment naît-elle? La confiance peut-elle surgir en plein conflit, là où l'État lui-même est confronté au "défi" de tenir en mains la complexité des réalités à la fois sociales et économiques? Les Méthodistes ne se déclaraient nullement optimistes, quand bien même ils identifiaient théologiquement la construction de la vie publique et de l'État avec "l'établissement du Royaume de Dieu sur terre" (ibid.). La profondeur théologique donnée ainsi à l'action politique semblait au contraire permettre à leurs yeux de tenir bon sans illusions dans les inquiétudes et les conflits. Les Méthodistes suisses étaient fort loin d'interpréter leur foi dans les mêmes termes: elle n'était en rien pour

eux un remède aux maux sociaux, mais exclusivement une interpellation adressée à l'individu, qui pourrait se vivre sous n'importe quel régime économique indifféremment, sans rien attendre ni des utopies ni même de la démocratie (HbMET80, p.14).

En Italie, les Méthodistes font partie de la Fédération des Églises, dont les publications ont systématiquement été attentives aux efforts des syndicats et du mouvement ouvrier, ainsi que des partis qui en étaient proches (IbFCE73+76+79). Le rapport à l'État s'y exprimait sur le mode de la critique davantage que sur celui de la revendication: un État qui, à cette époque, était entièrement occupé par le même parti démocrate-chrétien ne pouvait recevoir qu'un éclairage critique de la part de la Fédération protestante!

"Ici s'ouvre pour les croyants évangéliques d'Italie un objectif civique et culturel extraordinaire: appeler les Italiens, par la prédication de l'Évangile, à une compréhension différente du rapport à Dieu et donc à une autre compréhension d'eux-mêmes. (...) Cette action représentera la contribution évangélique à l'urgente 'reconstruction de la politique', étant donné que cette reconstruction passe aujourd'hui aussi à travers la démolition des nombreux 'appareils intermédiaires' de substitution et de délégation qui sont un des obstacles majeurs empêchant de réunifier l'engagement politique et les exigences d'autonomie des individus comme sujets." (IbFCE79, p.22)

Ces mots seront pour nous ici une transition: ils introduisent le paragraphe qui va être consacré aux syndicats, au **sujet social** et non plus politique de l'éthique économique. Une analyse institutionnelle des politiques économiques met en effet en évidence diverses forces déterminantes en relation avec la crise du travail: syndicats, employeurs, idéologies politiques, calendrier des décisions politiques (Manfred Schmidt, 1984, p.59).

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Les "vœux" à l'optatif ("il faudrait") que les organismes d'Église adressent volontiers aux divers partenaires de la société apparaissent comme fort modérés si on les compare aux appels péremptaires et désespérés adressés à l'État, porteurs d'**exigences apparemment absolues** ("il faut").

2. Sans nullement mettre en doute la valeur humaine des progrès demandés, je m'interroge sur leur possibilité, sur leur réalisation effective dans l'histoire sociale, sur leur compatibilité avec l'organisation de la production et des services. Poser des exigences aux autorités politiques, est-ce véritablement freiner les lois que l'économie impose au travail, si l'on ne se donne pas le moyen de calculer leur mise en œuvre, leur faisabilité pratique et politique, la probabilité de leur succès? L'insistance sur les "obligations" (*Verpflichtung*) de l'État tend à reposer sur **une vision anhistorique de la fixation du droit**. L'objectif d'organiser la solidarité et l'arbitrage des intérêts est-il politiquement réalisable? L'éthique sociale est-elle en présence d'une société dont les forces dirigeantes se veulent artisans de solidarité?

3. L'expression de nécessités et d'urgences indique une incertitude de l'éthique au sujet des chances de sa propre réalisation: affirmer péremptoirement que telle mesure politique s'impose comme indispensable, n'est-ce pas trahir une crainte qu'il n'y ait nulle autre issue à la crise? N'est-ce pas, en même temps, ouvrir la porte à des peurs futures au cas où les mesures déclarées nécessaires s'avèreraient politiquement irréalisables?

Une éthique en termes "revendicatifs", notamment lancés à l'impératif, fait allégeance implicite à l'autorité politique et risque donc de laisser trop de place aux rapports de forces qui déterminent la politique: l'éthique s'empêche ainsi elle-même d'exprimer la perspective et la finalité qu'elle poursuit en réalité.

4. L'appel à la décision de l'État se situe donc dans **un contexte clairement théologique**: la question de **la certitude**. Pour évaluer théologiquement la portée historique de telles propositions éthiques, il convient de se demander de quelle certitude ou de quelle confiance elles sont ou ne sont pas habitées. Du point de vue théologique, l'avenir ne saurait être identifié à une affaire politique: l'histoire sociale **telles que l'avènement du Christ Jésus l'a changée** est une autre histoire que celle des gouvernements et de leurs tâches d'organisation, sans doute indispensables, et elle relève d'une autre certitude.

5. On peut se demander si la mise en œuvre de l'éthique économique doit être en fin de compte l'affaire d'une **opinion publique plus consciente de ses responsabilités**: les revendications de type politique des documents ne seraient alors pas directement destinées à l'État, mais auraient pour but de mettre en éveil **la sensibilité et la compréhension des citoyens** à l'égard des victimes de la crise et de ses enjeux. Dans la mesure où cette compréhension ne serait pas déviée en une confiance de type politique, il serait légitime pour une parole d'Église de viser à une telle compréhension de la crise. Mais la question de la mise en pratique de l'éthique et des chances de sa réalisation effective demeurerait entièrement ouverte.

6. Lorsque l'on fait simplement confiance à l'État, on ne prend pas suffisamment en compte les processus démocratiques qui influencent les choix de l'État et l'évolution de la société. Au premier plan de ces processus, il y a en particulier tout ce que peuvent obtenir les groupes sociaux par leurs moyens d'intervention propres et autonomes. Même les instances œcuméniques qui défendent par exemple les exigences éthiques œcuméniques de justice, de paix et de sauvegarde de la création tournent le plus souvent leurs revendications en direction des autorités politiques. Leurs formes d'intervention semblent ignorer tout ce qui découle de l'autre idée centrale de la pensée œcuménique récente, celle d'une "*Église en solidarité avec les pauvres*", qui fait fond sur les possibilités d'action autonome des divers groupes sociaux s'efforçant de faire reconnaître leurs besoins propres. On comparera à ce sujet le rapport de la Conférence du Département Église & Société (AiWCC79, section VIII) avec celui de la Commission des Églises pour la Participation au Développement: *Vers une Église en solidarité avec les pauvres* (C.O.E., 1981).

§ 3.

Associations et syndicats dans les rapports de forces

Après les entreprises et les autorités, le troisième acteur social que les organismes d'Églises ont pu reconnaître comme partenaire est l'organisation syndicale: son rôle de révélateur des besoins et de moteur des changements est important, notamment dans des sociétés développées comme les nôtres.

Nous avons rencontré en 1^e Partie une première mention de l'action syndicale parmi les arguments du tableau synthétique, à la dernière ligne des revendications politiques. Nous le retrouvons ici, près de la fin de notre parcours, car il pose la question du rapport de forces pour l'obtention de décisions économiques ou politiques.

S.8 Il faut **soutenir les syndicats** de travailleurs, les associations de chômeurs, les groupes de protestation créés lors de situations d'urgence: les victimes de la crise ont le droit de s'exprimer sur leurs besoins, et il faut les y aider.
(Politique "sociale") (7 sur 38)

Cet argument ne reçoit qu'un très faible soutien: 7 organismes d'Églises seulement sur les 38 examinés. Parmi eux, on trouve à vrai dire les commissions officielles de l'Église anglicane et de l'Église d'Ecosse, l'Assemblée de la Fédération protestante de France et le Ministère social de l'Église allemande. Mais cet argument ne se retrouve pas dans l'intégralité des documents de la catégorie "sociale": seuls les services spécialisés des Églises de Rhénanie, du canton de Vaud (Centre Social Protestant) et de la Mission Populaire Évangélique de France y souscrivent. Ce sont des commissions ou ministères mandatés, certes, mais sans caractère "synodal", sauf le "*Church and Nation Committee*" de l'Assemblée générale de l'Église d'Ecosse et bien évidemment l'Assemblée de la Fédération Protestante de France, dont voici la résolution de 1979 (sans ses lignes d'introduction):

"1) Il ne serait pas juste d'ignorer que dans la crise actuelle et notamment dans la sidérurgie, les responsabilités sont inégalement réparties entre les décideurs et les salariés. Si des sacrifices individuels peuvent être consentis (renoncement à des cumuls d'emplois, à des heures supplémentaires, etc.), c'est à la puissance publique de veiller à ce que ces sacrifices soient équitablement répartis, en résorbant encore davantage les inégalités de revenus.

2) Malgré le caractère prétendu irréversible des choix économiques, faits sans les consultations nécessaires, il nous appartient de discerner ceux qui sont pris en vue du seul profit de ceux qui préparent un avenir plus humain et plus juste pour les hommes.

3) Le caractère global et mondial de la crise actuelle nous invite à une prise de conscience: il est exclu qu'un quart de l'humanité continue à fonder son développement sur une consommation de matières premières et de richesses aux dépens des 3/4 des humains. Cette crise ne révèle-t-elle pas l'impasse dans laquelle ce type de 'développement fou' nous a conduits? Ne devons-nous pas admettre que les choses ne soient plus jamais 'comme avant' et qu'il est urgent de réviser radicalement notre style de vie?

4) Certes, il faut prier devant toute détresse du monde, à condition de s'engager pratiquement avec tous ceux qui, à travers associations, syndicats et partis, cherchent des solutions équitables à la crise." (FsFPF79)

Pourquoi ne lirait-on pas de semblables propos dans les publications de nombreux autres organismes d'Église?

La fonction reconnue des syndicats

Les Églises n'ont en effet jamais exprimé de méfiance envers l'action syndicale, bien au contraire. Le Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne a pris position en 1955 déjà pour l'appui au syndicat unique (DGB), contre la reconstitution de syndicats chrétiens; et le rôle indispensable du syndicat a été répété par la Commission sociale de l'Église dans l'étude (pourtant critique) qu'elle a écrite au sujet des revendications sociales (DcEKS79, §6). Il n'existe pas de position officielle similaire d'une Église de France, d'Italie ou de Suisse. Aux Pays-Bas, sans que j'aie reçu une position formelle d'une Église à ce sujet, j'ai pu constater une réelle bienveillance envers l'action syndicale et même une coopération avec les syndicats dans certaines démarches politiques (par ex. NrRKS85b).

En Grande-Bretagne, aussi bien l'Église anglicane que celle d'Ecosse ont invité les croyants à être membres actifs des syndicats, et elles ont publié à l'intention du gouvernement des rapports s'opposant aux projets de nouvelles législations anti-syndicales (GsCEG78, GbCEI82+83, GbSCI80, GcSCN82-85; cf. GbSCI00, §3); et l'Église méthodiste a consacré plusieurs pages de sa brochure "*Travail et Témoignage*" à l'organisation syndicale et à la responsabilité des chrétiens en son sein (GbMET77, chap.II, V et VI). En Suède, la Commission sociale invitait ses lecteurs à prendre au sérieux la critique syndicale du pouvoir idéologique de l'Église elle-même et plaidait pour des pratiques nouvelles de cette Église, desquelles naîtrait une meilleure confiance entre elle et le mouvement syndical (SbKCS76, p.36ss.; SbKCS82, p.51).

Le rapport de la Commission sociale allemande sur le chômage a décrit l'inévitable recul auquel sont actuellement exposés les syndicats traditionnels sous l'effet des changements technologiques (DcEKS82, §40). Mais ce document cherchait par ailleurs à tenir un scrupuleux équilibre entre les "écoles" de pensée économique et ne s'opposait nullement aux forces syndicales, qui sont d'ailleurs directement représentées au sein même de la Commission de l'Église. D'autre part, diverses conférences sur le thème "Église et syndicat" ont eu lieu durant la période de crise en Allemagne, mais sans prise de position officielle de l'organisme organisateur¹. On a pu aussi rencontrer dans les organismes d'Église l'expression d'un soutien à d'autres formes de syndicalisme (par ex. l'action syndicale des travailleurs concernés par le travail en équipes dans une entreprise: DcEKS80, DbBAA79, DbSGM76).

Face à la crise, les organismes d'Église ont souvent développé des arguments de type "revendicatif" proches de revendications syndicales, mais sans y joindre un soutien de principe à l'action des syndicats (et encore moins évidemment un soutien général à leur action). On doit en conclure qu'ils n'étaient pas prêts à reconnaître le fonctionnement conflictuel des sociétés modernes, le rôle des contre-pouvoirs dans une démocratie et en économie, ainsi que le besoin d'une voix représentative commune des salariés. Certes, plusieurs organismes d'Église paraissent soutenir des arguments "sociaux" tels que le "soutien de groupes d'Église aux victimes" (argument S.9 de notre tableau) et la "nécessité de prendre parti pour les gens touchés" (argument S.10). Mais il faut croire qu'à leurs yeux ces formes de soutien seraient appelées à prendre d'autres voies que la collaboration avec les organisations syndicales ou sociales, pourtant les plus représentatives des intérêts des gens concernés. Face à la structuration de plus en plus internationale et européenne de l'économie, ainsi que de son

¹ Par ex. Ministère social de l'Église de Westphalie, "*Einheitsgewerkschaft*" ("*Mitteilungen*" N°28, 1980); Ministère industriel de Kurhessen-Waldeck, "*Gewerkschaft und Kirche. Rückblick und Ausblick*" ("*Materialhefte*" N°2, 1982). Voir aussi les ouvrages de synthèse de l'Institut SWI.

cadre légal, une coopération des représentants des Églises avec les représentants syndicaux européens pourrait sembler utile et naturelle: on en est relativement loin, malgré quelques efforts ponctuels.

Le Ministère industriel allemand constitue une exception dans la relation avec le mouvement syndical: non seulement il a consacré expressément une part de son étude de 1982 à **l'alliance avec les syndicats**, mais il n'a pas hésité à y formuler directement des critiques envers certains aspects de l'action syndicale et à ajouter la perspective d'une collaboration avec d'autres mouvements sociaux "alternatifs" (DpKDA82 III, §1.3, surtout p.11; cf. aussi Kl. Fütterer, DpKDA82 II, p.63, dans son livre p.136s.). Le débat semble relativement plus ouvert à ce sujet en Allemagne qu'ailleurs.

Il est temps de redire en effet qu'il existe des mouvements sociaux autres que les syndicats pour donner une voix et une représentation aux victimes de la crise. Il y a la possibilité, et même la nécessité, pour un groupe social défavorisé et menacé comme le groupe des chômeurs, de s'organiser de façon autonome dans des **associations** qui lui soient propres et qui le représentent dans les débats sociaux. Notre paragraphe sur les victimes de la crise économique (3^e Partie, § 2) avait déjà annoncé cela, malgré la rareté et la faiblesse des publications d'Église plaidant en ce sens.

Le soutien des Ministères industriels aux "Mouvements de chômeurs" (en Allemagne "*Arbeitsloseninitiativen*") est pourtant réel et efficace dans plusieurs pays. En ce sens, les représentants des Églises ont effectivement à jouer un rôle parallèle aux syndicats: ils se sont montrés capables de mettre ensemble pour une action et une influence sociale les victimes mêmes de la crise, qui ne se sentiraient pas bien défendues par les syndicats de salariés ayant un emploi (cf. DbWFS83+85, DbKDA85). C'est même le problème d'une Conférence européenne des mouvements de chômeurs: doit-elle être liée aux syndicats ou précisément en être indépendante? La place à faire aux représentants de victimes de la crise, dans les débats sociaux et politiques qui les concernent au premier chef, ne saurait être indifférente du point de vue éthique.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Lorsque l'éthique fait ici référence aux syndicats, sa tâche n'est pas d'esquisser leur fonctionnement souhaité dans une société idéale, hypothétique ou future (modalité du vœu et de l'anticipation). La parole éthique n'a pas seulement à formuler ce qui est souhaitable. Ici, il s'agit plutôt de la question immédiate d'une "éthique du conflit", autrement dit de l'évolution historique qui sera possible actuellement, de la mise en pratique que pourront recevoir à court terme les objectifs éthiques. Or les syndicats sont bel et bien, à cet égard, un lieu d'expression et d'action significatif, malgré leur fonctionnement parfois très institutionnel. Il s'agit de comparer, dans leur efficacité respective, divers types d'associations, les unes plus institutionnelles, les autres plutôt "de base", d'autres encore plus ou moins **autonomes**. Il s'agit d'examiner historiquement le rôle de ces diverses institutions en fonction des groupes sociaux plus faibles, pour choisir de leur donner la parole et le poids qui leur revient dans le débat public.

2. Malheureusement, les organismes d'Églises s'associent fort peu à cette évaluation et à ces discussions de stratégie sociale, ce qui me paraît

démontrer un désintéret regrettable envers la mise en œuvre concrète d'une éthique dans l'histoire sociale. Il faut reconnaître que, là où les faibles tentent de conquérir quelques forces par une action syndicale ou de groupe, la plupart des Églises sont absentes... Certes, elles plaident pour le partage des richesses et le partage du pouvoir. Comment cependant croient-elles possible d'y parvenir? Va-t-on voir se réaliser ce double partage sans que les groupes sociaux intéressés aient à l'exiger avec force? Et les Églises jugeraient-elles d'emblée leur propre soutien superflu à cet égard?

3. Une éthique de justice sociale a une autre signification, une autre portée dans l'histoire sociale, selon qu'elle dessine un projet de programme équilibré et nuancé à mettre en œuvre par **des institutions** (publiques ou privées, sociales ou économiques) ou qu'elle relaie plutôt les revendications directement exprimées par **les victimes elles-mêmes**. Sa concrétisation aura aussi une autre dimension historique selon qu'elle se fera par l'application d'un programme ou par l'action propre des victimes. Une éthique doit donc discuter de stratégie et de tactique et peser la valeur des instruments de changement social à disposition des forces sociales. Car la qualité proprement éthique de ces organisations se mesure à leur valeur d'instrument, c'est-à-dire à la fonction qu'elles peuvent remplir par rapport à la faiblesse des victimes.

4. Si la vision de l'histoire qui fonde la parole de l'Église s'enracine dans la Résurrection de Jésus-Christ crucifié, sa portée même est en jeu lorsque l'on examine si les faibles restent faibles ou s'ils reçoivent une force nouvelle. Une éthique reposant sur une parole évangélique ne peut que les inviter et les inciter à devenir sujets de leur histoire. Non pas par opposition à l'histoire dont Dieu est le sujet, mais précisément parce que l'histoire de Dieu les libère de toute autre subordination. L'éthique de la reconnaissance des "autres" consiste à les mettre en mesure de se faire reconnaître eux-mêmes en première personne, comme sujets de leur histoire (Moltmann, 1977, p.134). Il nous importe ici de chercher jusqu'à quel point une parole libératrice est offerte également dans la situation actuelle de conflit social pour frayer la voie d'une défense autonome des victimes de la crise. Dans divers ministères sociaux ou industriels des Églises, ainsi qu'au Conseil Oecuménique des Églises, on considère qu'il y a un lien entre l'Évangile et la capacité de résistance et d'organisation des groupes plus faibles, condition indispensable à un transfert de pouvoir des forts aux faibles.

La stratégie syndicale

Plusieurs documents d'Églises font écho à la critique politique menée au cours des années 1980 à l'encontre du soi-disant "pouvoir des syndicats", tant en Grande-Bretagne qu'en Allemagne, mais guère en France ni en Italie. Pourtant, les documents d'Églises qui signalent cette critique ne la partagent pas (cf. la position œcuménique suisse HiFES76, p.3s., et déjà l'approbation donnée par l'Église anglicane au système des "*closed shops*", où l'on ne travaillait qu'en adhérant au syndicat, GbCEI77, §60).

Des contributions **implicites** aux débats syndicaux ont été produites par les Ministères industriels ou les Commissions sociales des divers pays: la relation à l'institution syndicale n'y est pas directement exprimée, bien qu'elle soit évidente. Je n'ai reçu qu'une seule contribution

au **débat interne** d'un syndicat de la part d'un organisme d'Église: la "*Prise de position sur le projet de programme du DGB*" (c'est-à-dire de la centrale syndicale allemande) publiée par le Mouvement de travailleurs protestants allemands (DbEAA80b). En n'explicitant pas davantage leur relation avec l'institution syndicale, les organismes d'Église veulent sans doute manifester qu'à leurs yeux la société civile ne s'arrête pas aux institutions puissantes, patronales d'une part, syndicales de l'autre, et qu'on ne doit pas valoriser exclusivement dans les rapports de forces sociaux la confrontation entre ces deux forces-là.

On trouvait aux Pays-Bas un ton à la fois critique et sympathisant envers les syndicats. Le Ministère industriel prenait cependant soin de soutenir non seulement les syndicats, mais aussi les travailleurs non organisés (NiDIS83, §3.4, p.84, et §5.1.2, p.97). Quant à sa philosophie, il se sentait plus proche d'un "socialisme à visage humain", "anti-autoritaire", que du syndicalisme institutionnel (NiDIS77, p.17; cf. aussi les voix critiques de travailleurs in NiDIS81, p.103s.). Parmi les partisans d'un "socialisme à visage humain", il y a également le pasteur Kl. Fütterer du Ministère industriel allemand:

"Pour le moment, les attentes de la plupart des travailleurs s'adressent encore et toujours, et malgré des doutes croissants, aux institutions et organisations traditionnelles: employeurs, syndicats, partis et gouvernements. Ne devraient-elles pas être en mesure de résoudre les problèmes et de rétablir l'ancien état de choses (les glorieuses années 1960)?

Il semble effectivement que le principal souci de ces institutions et organisations soit de produire l'impression qu'elles seraient capables de remplir ces attentes restauratrices. Or c'est précisément ce qui les rend incapables de prendre la tête d'une évolution nouvelle." (DpKDA82 II, Kl. Fütterer, *ibid.*; et cf. III)

Le même auteur prolonge sa réflexion sur "les sujets du changement" par une réflexion sur **les moyens**. Pour remplir la "tâche collective historique de maîtriser la crise de l'industrialisme" (p.66 ou 143), il envisage les moyens suivants: la sensibilisation par la rencontre des victimes (appelée "alphabétisation politique"), l'acceptation lucide des peurs et des fautes, la résistance par le moyen de conflits limités.

"Nous autres chrétiens, nous avons à vrai dire une curieuse crainte de choisir la stratégie du conflit limité, confondant volontiers la béatitude des artisans de paix (Mt 5,9) avec le désir bourgeois de tranquillité et d'ordre. Jésus, lui, n'a manifestement pas craint, face au groupe religieux dominant, d'engager des conflits limités." (p.66 ou 142)

La résistance devant la crise est d'ailleurs présentée par le Ministère industriel allemand comme un acte affrontant également le "religieux", les idoles d'aujourd'hui:

"Car notre système économique a pris depuis longtemps des traits pseudo-religieux, est devenu une idole refoulant intelligence et sentiments, de sorte qu'il reste inaccessible à une critique ouverte et confiante et à une analyse sans réserves. Or nous avons à résister, lorsqu'un régime économique, né historiquement et donc appelé à disparaître, se pose en absolu et se met ainsi à la place de Dieu." (DbKDA82a III, p.11)

En 1984, durant la grève syndicale pour la semaine de travail de 35 heures, on a assisté à des débats dans toute l'Église allemande (documents cités à la 3^e Partie, à propos de la réduction du temps de travail). Le déroulement de la grève a même amené le Groupe œcuménique Église-Syndicat à publier, outre son manifeste sur le partage du travail (DiOKG84), une seconde déclaration consacrée à la grève et au lock-out (DiOKG84b).

Les moyens d'action disproportionnés du patronat (le lock-out privant le travailleur de revenu) et du syndicat (la grève ne touchant pas personnellement l'employeur) avaient déjà fait l'objet d'études antérieures d'éthique sociale (G. Brakelmann et al., in "*Stimme der Arbeit*" 1979/1, p.9-12; cf. DbEAA80a, DbBDA78, etc.).

De même, en Grande-Bretagne, la Commission industrielle de l'Église anglicane a publié des brochures ou des dossiers lors des deux longues grèves qui ont marqué l'histoire économique et sociale de la période 1975–1985 couverte par notre étude: la grève des services publics (hôpitaux, électricité notamment) en 1979–80 et celle des mineurs en 1984. L'une comme l'autre ont été centrées sur la gestion de la crise et la question de la sécurité de l'emploi, donc sur les enjeux éthiques traités par la présente étude.

Les "*Hivers de mécontentement*", titre de la première publication anglicane, sont soigneusement évalués du point de vue d'une éthique du conflit social².

"Les préoccupations et les insultes morales exprimées au sujet de divers récents événements touchant aux relations de travail ont atteint un degré disproportionné ou sont même déplacées. Les relations industrielles en Grande-Bretagne sont plus souvent marquées par la collaboration que par les conflits. Les récits de dommages causés à 'des tiers' sont souvent exagérés. (...) Nous souhaiterions que l'on attribue beaucoup plus d'attention dans ce pays à la question posée par les Archevêques en 1975: Quelle sorte de société voulons-nous? et quelle sorte de gens faut-il pour produire et soutenir pareille société? (...)

Nous croyons donc que, puisque le conflit est aussi naturel entre des partenaires sociaux qu'entre des personnes individuelles, et puisque la collaboration au bien commun est souvent une opération coûteuse plutôt qu'un cadeau librement offert, il est donc nécessaire et possible de distinguer les conflits utiles des conflits nuisibles et d'indiquer des moyens prometteurs pour minimiser les dommages." (GbCEI81, §78 et 84)

Cette brochure, unique en son genre dans les Églises d'Europe, offrait un examen approfondi des intérêts en présence, des modes de négociation possibles, des pressions qui s'avéraient justifiées. Elle apportait des éléments de réflexion chrétienne sur une véritable éthique du conflit de travail.

"La participation signifie que les commentaires des chrétiens seront à la fois sérieux et prudents (*tentative*), à la fois engagés et pourtant conscients de la pluralité des jugements et de la constante nécessité d'expérimenter. (...)

On a imaginé que la plénitude glorieuse des relations humaines serait soit accessible immédiatement, soit en cours de réalisation rapide, pour la semaine prochaine, l'année prochaine, ou au moins pour le temps de nos enfants. Un poids insuffisant a été attribué à d'autres convictions chrétiennes, par exemple au péché sous ses formes diverses: l'ignorance, la méchanceté, ou la véritable cruauté. Le résultat a été une approche irréaliste et idéaliste des gens et des événements du monde autour de nous." (ibid., §95)

Les divergences existeront donc entre chrétiens au sujet de la meilleure organisation économique; et, comme toutes les divergences d'intérêts, elles apparaîtront compréhensibles et signifieront qu'il faut travailler dans la modestie et la recherche de moyens adéquatement "proportionnés" (§106). Mais la modestie n'exclut pas de s'indigner de l'injustice flagrante envers ceux qui sont régulièrement désavantagés (§102ss.).

On comprend pourquoi, quatre ans plus tard, le bilan de la participation des Églises à la grève des mineurs³ fut de nouveau empreint de modestie, révélant un soutien prudent et

² Un survol de la tradition éthique anglaise non-catholique sur ce sujet a été publié séparément (Michael Atkinson: "*Christianity and Industrial Conflict. The twentieth Century Background*", Commission industrielle de l'Église anglicane, juillet 1981, 14p.), de même qu'un essai sur les relations industrielles ("*Ethics in Industrial Relations*", idem), complété par un "avis contraire" dont je partage les remarques critiques.

³ Commission industrielle de l'Église anglicane: "*The Church and the Miner's Strike: A Briefing Paper*", octobre 1984, 18p., et "*The Mining Dispute and the Churches: Christian Responses and Initiatives*", février 1985, 10p.

renouvelant surtout un appel constant à la négociation: il n'y aurait pas de grève – ou du moins sa fin serait proche – si la partie patronale acceptait de se remettre à la table de négociation, éventuellement sous pression de l'État. Une humiliation des travailleurs, qui sont déjà économiquement menacés et luttent pour cette raison même, serait socialement et moralement dangereuse. Lors d'une telle grève, disaient des évêques, il ne peut ni ne doit y avoir de victoire, ni d'un côté ni de l'autre.

Il faut reconnaître, avec la Commission industrielle anglicane, que l'économie a exclu les travailleurs de toute collaboration, qu'elle a fait front contre eux et les a mis sous la pression de fermetures d'entreprises et de licenciements. Ce n'était guère "socialement constructif" (GbCEI84, §6.12).

Les tensions autour du rôle des syndicats ont été telles que la Commission écossaise s'est sentie tenue de préciser:

"Les syndicats ne sont pas davantage les ennemis de la société que ne le sont les managers et les financiers." (GcSCN85, p.98)

Le conflit doit déboucher sur un nouveau rapport de forces, sur un état de "consolidation", dans lequel les polarisations soient évitées: conviction démocratique certes (GbCEI82, p.2, 9), mais dans laquelle on prête avant tout attention à "la leçon de la Croix", comme un évêque l'avait écrit en 1979:

"Les chrétiens ont aussi une importante contribution à apporter là. Cela signifiera: participer aux assemblées syndicales, réfléchir aux questions avec les autres, être prêt à parler et à agir, refuser de faire partie de la 'majorité silencieuse'. Cela peut impliquer d'être candidat à une responsabilité dans le syndicat, voire dans la gestion même des relations de travail.

Notre situation actuelle est, en un sens, proche de situations existant dans la Bible. Une crise est un temps de jugement où une nouvelle conscience se fait jour. C'est un temps où des problèmes que l'on a pu ignorer, refouler ou négliger, refont surface et nous forcent à prêter attention.

Voilà la volonté de Dieu pour nous. On peut la trouver dans la recherche du bien d'autrui, non de notre propre intérêt. Telle est la leçon de la Croix." (GpCEI79b, §12s.; cf. aussi GbSCI80, p.20)

Toutes ces interventions ecclésiastiques expriment, comme celles des Réformés français, la conviction que "la réalité conflictuelle" est "source d'une recherche possible d'une plus grande justice" (FsERF81, p.136).

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Lors des grandes luttes syndicales ayant conduit à des grèves pour le maintien de l'emploi ou la réduction du temps de travail, les Églises des pays concernés ont considéré que leur rôle d'Églises était de s'associer aux pressions émanant de l'opinion publique. A défaut d'avoir une stratégie éthique développée de la contradiction et du conflit, les Églises ont du moins exercé – par la parole prononcée et par d'autres démarches – un rôle à la fois social et pastoral vis-à-vis des forces sociales concernées, un rôle de pression sur les pouvoirs de l'économie, mais aussi un rôle politique avec d'autres protagonistes de la société civile.

2. L'éthique chrétienne peut conduire à une critique des stratégies du mouvement ouvrier trop fortement basées sur la défense de privilèges syndicaux. Là où des catégories sociales défendent leurs acquis au détriment des autres, et notamment des chômeurs, les organismes d'Église

se doivent d'appeler à une plus grande solidarité. La leçon de la Croix, c'est d'admettre que l'ouverture de notre propre situation ne se découvrira pas dans les points où nous sommes forts et privilégiés, mais précisément dans nos faiblesses et dans le partage d'une commune pauvreté.

§ 4.

Qui résiste aux effets de la crise?

Ayant passé en revue trois catégories d'acteurs sociaux auxquels les organismes d'Église ont reconnu une responsabilité pour répondre à la crise, nous en arrivons à la société civile en général et à toutes les forces sociales, y compris les Églises elles-mêmes. De qui attend-on le rôle décisif dans la mise en œuvre des changements sociaux nécessaires d'un point de vue éthique?

Rien ne garantit que les exigences éthiques soient satisfaites par les procédures normales de la politique ou de l'économie, notamment si l'exigence première est le respect de la dignité et des droits des personnes devenues victimes de la crise. La négociation économique, l'action politique ou la concertation sociale sont-elles inspirées ou non par l'intention de faire droit aux victimes? A eux seuls, les accords négociés entre partenaires économiques ou les mécanismes sociaux inscrits dans les législations ne font pas encore un véritable soutien aux groupes sociaux touchés.

Nous avons vu au § 1 les difficultés que l'on rencontre à vouloir corriger les déséquilibres structurels de l'économie et ses effets sur les régions, développer une participation des intéressés au sein des entreprises, donner du poids aux employés dans la gestion des crises et, plus généralement, faire valoir d'autres intérêts que la rentabilité. De même, au § 2, nous avons montré la signification ambiguë de l'appel à l'État pour une maîtrise des processus économiques dans leur ensemble et pour une gestion de la crise en particulier: à la fois il y a une réelle responsabilité politique à assumer, et en même temps elle doit passer par des processus effectivement démocratiques plutôt que par le rêve d'un pouvoir qui existerait au-dessus de la société. Enfin, au § 3, la fonction des syndicats nous est apparue importante, mais mal reconnue: leur développement reste freiné par des forces politiques, et la discussion de leur stratégie n'est pas suffisamment considérée comme partie de l'éthique économique.

Dans de telles conditions d'apparente impuissance, de quelle manière l'éthique d'une économie en crise tente-t-elle d'exprimer un rapport positif à l'histoire sociale future? Par quelles forces de conversion l'économie va-t-elle être appelée à accepter une réforme d'ordre éthique? Comment un tel changement peut-il réorienter le fonctionnement international de cette économie? Le problème paraît insoluble.

Les porteurs d'une parole éthique, et parmi eux les Églises, doivent se poser la question de leur propre poids dans la vie sociale. Et ils le font souvent en esquivant les mécanismes institutionnels de décision et en lançant leurs appels directement à l'opinion publique en général, à "la société", à "tous".

Front commun, responsabilité de tous?

Le choix de certains organismes d'Église consiste à lancer ainsi à l'ensemble de la société un appel à l'union des forces. Tantôt par excès de méfiance envers les grandes institutions – économiques, politiques ou syndicales – et tantôt par excès de confiance en elles, on sollicite la mobilisation des citoyens comme une urgence que les uns requièrent

antérieurement à l'action des institutions, les autres au contraire comme complément à cette dernière. Ainsi avons-nous, à notre tableau de la 1^e Partie, ces arguments :

- D.3 **Tous doivent s'unir** pour trouver ou soutenir une solution commune aux problèmes économiques.
(Valeur "défensive") (17 sur 38, dont les 4 conférences épiscopales)
- D.4 Il y va de la **responsabilité de chacun**, car nos choix quotidiens pèsent dans la balance de l'avenir de la société.
(Valeur "défensive") (7 sur 38).
- D.5 Tous sont appelés à prendre **leur part de sacrifices** pour un nouvel équilibre social. Si par exemple ceux qui ont du travail en faisaient moins, les chômeurs en auraient davantage. La "simplicité" chrétienne nous pousse à accepter ou même à choisir de faire "un pas en arrière".
(Vœu "défensif" D.5) (9 Églises, dont les 4 conférences épiscopales)

Ce sont ces arguments que j'appelle le "front commun contre la menace". Ce type de consensus est souhaité par exemple par le Groupe des employeurs protestants allemands (DbAEU84, p.3). Et notamment dans les organismes d'Église que j'ai dits "défensifs", un tel appel à "tous" sert de complément et de justification au rôle modérateur que l'on demande à l'État de jouer. Être "responsable", ce serait faire des sacrifices en vue d'une unité, d'une coopération. La responsabilité comprise ainsi se détache sur un fond d'incertitude, caractérisé par le "dilemme du chômage" (titre du dossier d'un de ces organismes d'Église, GbMLU82).

L'argument d'un sacrifice solidaire universel constitue l'un des lieux communs de l'éthique ecclésiastique, mais on constate qu'il est nettement minoritaire dans les documents rassemblés ici. Il est même expressément refusé par le Ministère social de l'Église d'Allemagne (DbKDA82), et on verra à l'instant que plusieurs Églises limitent l'exigence de sacrifices aux seuls groupes sociaux privilégiés.

Plusieurs documents néerlandais successifs ont posé comme une exigence de principe (et non comme un éventuel choix volontaire) la décision d'accomplir au bénéfice des chômeurs un sacrifice en matière de consommation personnelle, "*un pas en arrière*" ("*een stap terug doen*": NbRKS80, thèse 2, p.23; NsGKN82, p.29; NbRKS85, §IV, thèse 3, p.23. – NsGKN85 y a mis quelques nuances). La critique justifiée de la société occidentale de consommation débouchait sur une morale du sacrifice qui représente à mes yeux une forme de légalisme très discutable (voir en annexe du rapport du Conseil des Églises la présentation des critiques et les réponses aux critiques: NbRKS85, annexe p.27s.).

Le document publié par la Conférence catholique-romaine d'Allemagne fédérale ne se contente pas de demander un "apaisement des relations entre le travail et le capital" (§3), mais "une action commune de tous les démocrates, un effort commun semblable à celui du lendemain de la guerre":

"Ce qu'il faut, c'est un contrat social entre tous les groupes responsables de notre société." (§6)

Les autres déclarations épiscopales catholiques-romaines n'étaient pas si unilatérales, quoique concentrées sur l'encouragement de la "paix sociale", du dialogue entre partenaires sociaux et de "comportements nouveaux" contraires à l'égoïsme (AcCRF79, AcCRB81 dans son titre même, AcCRN85, §7, p.16s.). En revanche, les lettres pastorales néerlandaises laissaient ouvertes des perspectives différentes:

"A quel système économique il conviendra de donner la préférence concrètement et à long terme, la question n'est pas tranchée." (AcCRN85, §8, p.18; cf. AcCRN80, chap.III, p.37ss.)

La Commission sociale de l'Église protestante d'Allemagne attribuait de manière générale à "des êtres humains" une responsabilité causale en matière de chômage, ainsi qu'une responsabilité d'y apporter des solutions. Les causes étant humaines, les solutions le seront aussi. Mais qui est le "nous" qui supportera le "défi"? Une liste de responsables est proposée dans la seconde citation ci-dessous. On y verra figurer même les travailleurs et les chômeurs, curieusement assimilés à "ceux qui participent au processus de décision":

"Le chômage, dans la perspective de l'éthique chrétienne, ne saurait être simplement subi comme un phénomène fatal. Vu l'organisation économique de notre société, le chômage est dû avant tout à des comportements économiques ou politiques: il ne s'agit donc pas d'un 'fléau naturel' mais de quelque chose dont des êtres humains sont responsables. Le chômage est donc un défi à notre responsabilité." (DcEKS82, § 45)

"Il serait fondamentalement faux d'attendre une solution exclusivement des forces régénérantes du marché ou exclusivement d'interventions étatiques. Il faut tenir compte de manière coordonnée de toutes les forces du processus économique. Là où les conditions générales du marché et de la concurrence sont par trop défavorables, des corrections devront leur être apportées. En attendant, tous ceux qui participent aux processus de décision, à commencer par l'État, en passant par les employeurs et les syndicats, et jusqu'aux travailleurs et aux chômeurs, doivent prendre leur part des efforts nécessaires. Cela requiert en particulier de la part des représentants des diverses conceptions décrites précédemment de se détacher de leurs positions figées, de faire du chemin les uns vers les autres et d'essayer, comme on l'indiquera plus bas, de parvenir à une action commune." (ibid., §82)

En faisant la critique de l'étude de la Commission sociale, Strathmann et al. auraient aussi bien pu lui appliquer la remarque qu'ils ont adressée à la résolution du Synode qui a suivi:

"Dans la formulation de demandes aux responsables de la société, on passe sous silence les questions d'éthique théologique et sociale mentionnées plus haut. Alors qu'on s'était déclaré clairement attaché à une relation de service envers les défavorisés, les désespérés, les fatigués et les chargés, voici que l'on se pose d'emblée comme Église à équidistance entre les divers groupes et partis." (Strathmann et al., in "*Die Mitarbeit*", 1983, p.328)

Et l'explication sociologique de cette pseudo-neutralité (p.329), reprise de W. Huber ("*Kirche und Klassenbindung*", 1974), me paraît correcte et évidente: elle tient à l'absence des plus faibles, des plus touchés, dans le travail de rédaction¹. Mais cela n'explique pas encore l'incohérence entre analyses générales et propositions pratiques. Car certaines analyses sont excellentes, et l'on doit reconnaître, malgré la faiblesse générale de ce document, que les rédacteurs de la partie théologique ont correctement perçu la crise. Cette reconnaissance manque chez Strathmann et al. : ils n'ont pas vu l'incohérence interne du texte et ont passé sous silence le fait que ses auteurs avaient, en partie du moins, "envisagé les problèmes avec les yeux de ceux qui sont motivés par le message libérateur de Dieu en Jésus-Christ" (DcEKS82, §49).

Le Ministère industriel anglican plaidait la solidarité et l'union des forces en se référant à Jésus en ces termes:

"L'enseignement et la vie de Jésus nous font sentir que la fraternité humaine n'est pas un idéal auquel il serait bien d'aspirer, toutes choses égales d'ailleurs, mais qu'elle **est un fait à prendre en considération**. Nous **sommes** frères et sœurs. Nous **sommes** membres les uns des autres.

¹ Voir aussi Dejung et al., conclusion de leur article sur l'étude dans "*Die Mitarbeit*", 1984, p.47: pour eux aussi, le problème est là.

Dans la mesure où nous trouvons des manières de vivre comme si c'était le cas, nous découvrons que c'est effectivement le cas." (GbCEI85, §5.11)

L'idée de "vivre comme si" (qui correspond au thème paulinien du "comme si... pas", I Co 7,29ss.) rend bien compte de l'existence d'une double réalité: division et solidarité se côtoient. Mais on a peine à voir par quelle logique la Commission britannique a choisi de donner ensuite comme exemple d'une nouvelle solidarité une entreprise où les conflits seraient splendidement effacés dans un "nous" (la même question se posait aussi devant certaines thèses de l'Église de Zurich: HbZHI84, p.1). Un développement plus précis et plus nuancé aurait sans doute permis de distinguer des étapes où se développent la maîtrise des conflits d'intérêts et l'acquisition de solidarités nouvelles.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. Dans la relation avec les forces économiques dominantes, il est regrettable de se résigner à abandonner le terrain avant d'avoir combattu, autrement dit de remplacer le travail de négociation par l'anticipation de son échec. Ainsi, par exemple, lorsque l'on demande une humanisation des conditions de travail, il n'y a pas lieu de replacer simultanément les salariés devant leurs devoirs à l'égard de leurs employeurs. Et lorsque l'on soutient l'idée d'une réduction généralisée du temps de travail, il est prématuré d'y ajouter par avance la nécessité de renoncer à la pleine compensation de la perte de salaire correspondante (argument D.8). C'est la négociation qui fournira le cadre et les moyens pour examiner en commun les conséquences des diverses décisions projetées, au vu des conditions économiques et sociales générales.

2. Une pratique sociale défensive est l'expression d'une situation de fragilité, d'inachèvement, d'incertitude et d'impuissance. Mais est-ce la seule attitude possible et surtout la seule parole qu'une Église ait à prononcer sur une situation d'inégalité des chances, de divergence d'intérêts et donc de conflit? Ce n'est qu'une moitié de la vérité historique et ne doit donc pas subrepticement devenir le tout. Certes, la société humaine reste imparfaite et conflictuelle, le Royaume de Dieu n'est pas sur terre, mais son avènement ne doit pas être passé sous silence pour autant. Or est-il vrai que cet avènement passe par une attitude conciliante des lésés, par des prétentions moindres à l'égalité sociale et par des revendications syndicales modérées de ceux qui ont moins de chances? Vouloir effacer trop vite les divergences sociales pour surmonter les problèmes économiques et sociaux de la crise du travail ne constitue pas une interprétation correcte de la vérité théologique. Le consensus arraché par les plus forts aux plus faibles ne devrait jamais être identifié avec la paix reçue du Christ dans l'avènement de son Royaume au cœur de l'humanité. Même avec une bonne théologie, on risque de ne pas pénétrer assez les tensions des rapports de travail et d'ignorer les nécessaires confrontations d'intérêts divergents.

3. La proximité du Christ ne nous appartient pas, puisqu'elle nous identifie aux défavorisés et aux sans-pouvoir. Si cette proximité est réellement annoncée, vécue et reçue, elle ne saurait se contenter de poser les critères d'une société meilleure: son projet doit être de rendre effectivement meilleurs certains rapports de forces et donc certaines conditions

concrètes, de faire modifier la pratique de l'économie et donc de faire reculer ceux qui tentent de la maintenir inchangée. Les paroles d'Églises se ressentent certes souvent de leur enracinement sociologique dans la classe moyenne et dans ses pratiques sociales (Spiegel et al., 1974). Mais même enracinées ainsi, elles peuvent aussi prendre la forme d'un plaidoyer en faveur des victimes de la crise, d'un soutien à leur résistance et d'une transformation des rapports sociaux.

Comment pratiquer la solidarité?

Demander aux privilégiés de céder une part de leurs avantages matériels ou professionnels est une autre forme d'appel au sacrifice. Elle tient mieux compte de l'inégalité sociale, en ne s'adressant pas uniformément à "tous". Elle constate et refuse la division sociale produite par la crise, elle cherche à y répondre par un appel à ceux qui en sont moins frappés:

S.3 Vu la division sociale, le devoir de **consentir à des sacrifices incombe aux privilégiés**, qui devraient fournir aux plus menacés la part de sécurité qui leur revient.
(Vœu "social") (13 sur 38)

Parmi les organismes d'Église qui sont assez cohérents avec leur éthique pour lancer un tel appel, nommons d'abord les conférences épiscopales catholiques-romaines de Belgique, de France et des Pays-Bas, citées au § 2, mais surtout la Commission œcuménique européenne. Parle-t-elle ici au nom de ses Églises membres de toute l'Europe? On l'eût souhaité... Elle n'a pourtant pas plus de neuf autres instances d'Églises pour la soutenir, dont quatre peuvent être dites relativement inofficielles. Ici, avec la France, c'est l'Allemagne qui montre la voie, plus précisément le synode de l'Église allemande, accompagné de trois des autorités ecclésiastiques régionales (Hanovre, Hesse-et-Nassau, Westphalie). Mais par sa prudence et son relatif silence sur les points litigieux, la résolution synodale reste ouverte à des interprétations diamétralement opposées selon que la notion de "puissants groupes d'intérêts" est censée exclure ou inclure les simples salariés et leurs syndicats.

"L'Église est relativement bien placée pour inviter les catégories défendues par de puissants groupes d'intérêts, y compris donc ceux qui ont un emploi garanti, à apporter leur contribution à une amélioration de la situation. Quand bien même elle n'a ni le moyen ni le désir de trancher dans le conflit d'idées en matière de politique de l'emploi, elle doit néanmoins inviter les gens à réexaminer constamment leurs intérêts en fonction du bien commun, surtout en période difficile." (DsEKD82, §4.b)

Une phrase de cette résolution rappelle "le service de Jésus aux faibles" (DsEKD82, §2.c, fin), mais pour dire qu'il incombe aux chrétiens et à l'Église de l'assumer, et cela à l'égard de tous ceux qui ploient (y compris "sous le fardeau des responsabilités"!). Le synode des *Gereformeerde Kerken* des Pays-Bas proposait une application assez générale des principes éthiques issus de la Bible: les règles de partage de l'Ancien testament, l'appel du Nouveau Testament à "ne pas tout garder pour soi" et la vision d'un Royaume de Dieu aux contours "tout autres que ceux de notre société" (NsGKN85, §II, p.18, avec référence aux paraboles de Mt 20,1ss. et 25,14ss.: les ouvriers de la onzième heure et les talents).

Mais une pratique de solidarité, une modification du rapport des forces entre faibles et forts, peuvent aussi prendre d'autres chemins que celui de l'appel moral au "sacrifice des privilégiés". C'est le cas entre autres lorsqu'une institution intermédiaire – l'Église ou une

autre, plus officielle – prend le relais pour faire bénéficier les faibles de ressources des forts, en organisant **des formes de soutien**, politique ou matériel. Peut-être y aura-t-il également sacrifices et dons dans ce cas, non plus cependant comme un geste moral individuel de restriction, mais sous le signe d'un partage organisé des ressources. La difficulté consiste ici à éviter que s'instaure une relation déséquilibrée entre "nous" qui aidons et "eux" qui sont aidés.

- S.10 Les gens moins touchés par la crise doivent se sentir tenus d'apporter leur soutien aux victimes, aux défavorisés de la société: il s'agit de **prendre le parti des faibles**, de se mettre de leur côté.
(Valeur "sociale") (17 sur 38)
- S.9 Des groupes d'Église doivent apporter leur **aide aux victimes** du chômage.
(Valeur "sociale") (25 sur 38)

N'a-t-on pas assez dit et tout dit lorsque l'on a rappelé le commandement d'aimer **Dieu** et d'aimer son **prochain**? Le document remis à l'Assemblée de 1973 de la Fédération des Églises évangéliques italiennes ne se contentait précisément pas d'une telle formule et définissait le rôle de l'Église issue de la Réforme comme une **libération** du rapport à Dieu et une **construction** du rapport au prochain, c'est-à-dire comme une forme donnée par l'Évangile lui-même au double commandement biblique:

"– Proclamation d'un rapport différent avec Dieu, libéré des médiations sacramentelles et hiérarchiques: il est en effet difficile d'imaginer que de larges masses populaires demeurées prisonnières d'une religion d'obéissance et d'observance rituelle puissent simultanément être disponibles pleinement pour les luttes conduisant à une société nouvelle.(...)

– Exigence de travailler à un rapport différent avec le 'prochain': un tel rapport ne se construit cependant pas dans la simple action caritative (...), il n'est pas possible sans que l'on s'engage dans la construction d'une société différente de l'actuelle où l'amour du prochain n'est en fait qu'objet d'affirmations verbales." (IbFCS73, p.31)

Curieusement, même le mouvement britannique de campagne chrétienne contre la pauvreté, "*Church Action on Poverty*", a écrit dans une de ses brochures qu'il faudrait d'urgence agir "pour ces gens qui subissent les changements": vu qu'ils sont vulnérables, nous aurions vis-à-vis d'eux une "obligation provenant de la compassion directement inspirée par la vue de gens qui souffrent" (GiCAP00, p.5).

Traduire cette obligation sous la forme de la "disponibilité au sacrifice et au don" (DcWFS82, identique à DbKDA82) ne fait qu'individualiser le problème social, en rétablissant un rapport de condescendance entre "nous" et "eux". On ne l'aurait pas attendu du Ministère social de l'Église de Westphalie, lui qui parle volontiers de mesures "incluant la participation des intéressés" et qui a développé dans ce sens une série d'expériences pratiques.

Plusieurs de ses documents en rendent compte ; et d'ailleurs le Synode de cette Église a précisément tiré de ces expériences une autre forme de responsabilité qu'il attend des chrétiens "touchés dans leur conscience":

"L'existence d'un chômage massif dans notre société représente un scandale. Il s'ensuit que l'Église doit se faire l'avocate 'des faibles et des fatigués'. Connaissant les graves effets du chômage, les chrétiens sont touchés dans leur conscience. L'Église doit déployer l'imagination et l'énergie nécessaires pour y chercher remède." (DsWFL83, §1, p.3)

L'imagination d'un tel **rôle d'avocate** a été largement développée par cette Église, non seulement à l'intérieur du cercle de l'Église, pour sa propre consolidation, mais pour animer et consolider des mouvements de chômeurs conservant une réelle autonomie vis-à-vis d'elle.

Pourtant, à en croire son bilan, voici ce qui a manqué:

"Ce ne sont pas seulement les exclus qui doivent prendre de nouveaux chemins, mais tous les groupes de la société doivent s'y associer."

Voilà pourquoi le Ministère westphalien ne s'était pas contenté d'une pure pratique, mais l'avait dès le début prolongée par une intense réflexion théorique et par des publications venant constamment stimuler l'opinion. Dans le bilan de dix ans de solidarité avec les chômeurs dressé par Jürgen Espenhorst, un des responsables de ce ministère, on lit une remarque significative et lucide:

"On a tout essayé, pour signaler à l'opinion l'évolution en direction d'un chômage massif durable. (...) On a obtenu de petites corrections de détail; mais l'évolution que nous avons crainte, la division de la société, s'est accélérée durant les dernières années." (DbWFS85, p.44s.)

La conclusion du bilan montre bien la nécessité d'analyser politiquement la situation et de faire davantage que d'offrir un service d'Église:

"Ici se dessinent des processus séculaires de transformation de la civilisation industrielle sur la base du capitalisme, qui ne se laissent nullement modifier à petits pas avec les instruments du ministère industriel et social. Est-ce un motif de se résigner? Faut-il simplement accepter cela?" (DbWFS85, p.45)

L'auteur déclare vouloir préciser "avec des exemples et des actions" ce qu'entend être la justice de Dieu "aujourd'hui et demain à la lumière du Royaume de Dieu déjà inauguré". Mais son article s'achève sur ces mots... Savait-il uniquement proclamer la nécessité de faire mieux, sans en indiquer effectivement le chemin?

Toutefois, l'année suivante, le Synode de son Église a publié une résolution qui adoptait soudain un style radicalement différent des précédentes résolutions annuelles sur le chômage. Le sujet de l'action, c'était désormais "nous" (13 fois répété dans la partie concernant le chômage). Et ce sujet collectif prenait **une série d'engagements**: "nous voulons", "nous devons", "nous avons l'intention". Ces citoyens conscients s'engageaient:

- à parler avec les gens que le chômage avait frappés;
- à parler avec ceux qui, par leurs décisions, avaient touché ces chômeurs;
- à parler avec ceux qui se mobilisaient;
- à chercher partout des suggestions et des propositions, en matière de travail comme en matière d'écologie (Synode de Westphalie, DsWFL86).

Ne cherchons pas à savoir ce qu'il est advenu de ces justes intentions... et constatons qu'au moins cette parole synodale ne laissait planer aucun doute sur **le lieu réel de l'histoire sociale** et de l'action à laquelle l'Église s'engageait: **l'action commune des citoyens**. On était loin d'une solution de la crise par l'esprit de sacrifice, bien que de tels engagements en exigent aussi.

Le texte se terminait par le but visé: "davantage de justice sociale", "une paix sociale plus sûre". A vrai dire, il avait tendance à faire la part trop belle au domaine social (celui de la distribution) plutôt qu'au domaine économique (celui de la production, où il y aurait sans doute aussi lieu de s'engager contre l'inhumanité). Cela correspondait manifestement à la tendance générale du Ministère social de cette Église, puisqu'il proposait dans la brochure déjà citée, à côté du texte de J. Espenhorst, cette autre thèse, signée W. Belitz:

"La justice en matière de distribution n'est pas une question économique, mais une question d'éthique sociale." (DbWFS85, p.59)

D'autre part, ici ou là, cette même résolution synodale reprenait l'ancien pli, exigeant des politiciens de prendre les décisions éthiques de base: "ils doivent..." ("*müssen*") – alors que les politiciens sont constamment pris entre les divers "devoirs" que les groupes sociaux leur attribuent et dont la pondération et l'arbitrage constituent le véritable problème politique. Des citoyens qui exigent le dialogue pèsent d'un plus grand poids dans cet arbitrage que des porte-parole exprimant des exigences sur le mode impératif, fussent-elles lancées au nom des principes de l'éthique, du droit et de l'humanité.

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. La parole de grâce et de délivrance peut et doit prendre la forme de **la pression sociale** là où elle cherche à corriger les mécanismes producteurs d'aliénation, à faire reculer les forces puissantes qui imposent aux faibles leur loi. Une éthique de l'économie sous cet aspect social est une éthique de la **correction progressive** des rapports sociaux. Elle ne saurait s'exprimer sur le mode "impératif", péremptoire, de la solution idéale; car elle ne croit pas pouvoir anticiper le Royaume de délivrance dans les conditions du présent, sinon très fragmentairement. Elle s'exprime donc comme une pratique "correctrice" dans le déséquilibre de la société. Et ses instruments relèvent à la fois de la société civile et de la gestion politique.
2. Alors qu'il s'agit de corriger les rapports sociaux, on est frappé de constater l'absence de stratégie dans les interventions des organismes d'Église, tant localement que nationalement (pour ne rien dire ici du niveau international qui est pourtant celui des grands enjeux). Ce qui leur tient lieu de stratégie, en-dehors des possibilités limitées du ministère pastoral ou spécialisé, c'est **l'appel au public** sous la forme d'une publication, d'une déclaration ou d'un document d'étude. De là l'importance d'une analyse critique de cet instrument privilégié! Les Églises ont en effet souvent l'illusion d'atteindre ainsi les décideurs: le public devrait se convaincre, puis convaincre les politiciens et produire ainsi "la volonté politique" que l'on voit manquer. Est-ce bien cette volonté qui, si elle était présente, enfanterait les solutions? Et est-ce bien ainsi que la volonté commune peut naître? Dans la mesure même où les Églises attribuent une priorité à leur parole publique, elles devraient aussi financer les Ministères spécialisés et compétents, capables de formuler cette parole et de la porter pour qu'elle devienne un appel à la conversion de toute la société.
3. Peut-on déjà appeler "stratégie" le fait d'adresser aux privilégiés de la société un appel à reconnaître la réalité intolérable du chômage et à faire quelque sacrifice de position ou d'argent? Indéniablement, d'un tel appel, il pourra résulter un renforcement effectif de la position des faibles. Et tel est l'enjeu éthique. Mais cet appel prendrait une dimension humaine plus grande si les privilégiés n'étaient pas seulement appelés à des sacrifices, mais plus globalement à des liens de coopération, de solidarité et d'engagement effectif.

La tâche formatrice des services d'Église

Plusieurs documents expriment clairement leur intention "d'être engagés pour aider à donner forme à l'avenir de notre société", pour "jouer un rôle créateur dans les changements": ainsi les Réformés britanniques dans leur rapport (GbURS80, §17ss.).

La Mission dans l'Industrie de la Région Parisienne, tout en évitant d'empiéter directement sur ce qui relève de la négociation politique ou syndicale, souhaitait "inviter entre autres les Églises à interpeller à différents niveaux les pouvoirs privés et publics". Elle avait d'ailleurs exprimé son intérêt pour les projets des forces politiques de gauche lors d'une conférence nationale des Missions dans l'Industrie (de Montbéliard et Paris), puis au lendemain de l'avènement du gouvernement de gauche (FbMMI77 et FbMRP82). Quant à ses critères théologiques, voici la formule originale dont elle usait, assimilant la fonction chrétienne à un travail d'observation:

"Se placer d'un point de vue théologique, c'est chercher à repérer l'action de l'Esprit du Christ et ses interpellations pour tenter ensuite d'y répondre!" (FbMRP80b, p.1)

Les auteurs ont ainsi repéré, en relation avec la revendication de la semaine de travail de 35 heures, des "questions qu'on ne peut manquer de se poser si on se place d'un point de vue théologique, si on se demande à quoi l'Esprit du Christ peut pousser les hommes et les femmes de notre temps":

"Jésus, et d'autres avant et après lui, n'ont pas hésité à appeler les gens et leurs sociétés à modifier très sérieusement leurs façons de vivre et de s'organiser..." (FbMRP80b, §2.1 et 2.4)

S'agit-il donc d'une "action de l'Esprit du Christ", ou veut-on voir agir "les gens et leurs sociétés"? Notons l'ambiguïté des propos, car dans de tels cas c'est l'action du Christ qui, comme souvent, sort perdante. Rien d'autre n'en était dit, sinon que le Christ – et d'ailleurs "d'autres avant et après lui" – a appelé des gens à changer leur vie. Et ce changement est terriblement lourd:

"Une espérance, cela se programme. C'est une exigence de l'Évangile!" (p.3)

En général, pourtant, les Missions dans l'Industrie savaient fort bien que l'Évangile n'est pas essentiellement exigence, mais "Parole qui libère et crée la Justice":

"C'est l'Évangile qui irrigue, motive et remet en question toutes nos actions" (FbMPI85, p.5).

Ainsi s'est aussi exprimée l'étude d'Alsace-Lorraine sur la crise sidérurgique:

"N'est-ce pas l'Évangile justement – message de la vie s'il en est! – qui rapporte (...) de *'ne pas chercher parmi les morts Celui qui est vivant'* ? (...) Pourquoi un tel message, efficace dans la Judée d'il y a deux millénaires, ne serait-il plus valable dans la Lorraine d'aujourd'hui?" (FbALS83, p.95; réf. à Lc 24,1–12)

De même, la Mission Populaire avait posé dans ses "*Orientations générales*" de 1971 une confession de foi qui était une libération reçue et en même temps un engagement:

"Nous croyons à la puissance révolutionnaire de l'Évangile et de l'action du Christ, libérateur de tous les esclavages, non seulement sur le plan individuel mais également sur le plan social, économique, politique ou culturel." (FsMPE71, §2)

A la même époque, le rapport "*Église et Pouvoirs*" de la Fédération Protestante de France avait lancé un appel semblable:

"Nous avons à retrouver le nerf de l'Évangile, qui ne saurait être identifié avec un timide réformisme social, mais s'exprime au contraire dans une joyeuse audace eschatologique: l'attente de l'autre monde, le Royaume, implique l'effort incessant pour rendre ce monde autre. Il convient d'oser vivre la permanente contestation de soi-même et des structures figées, par la

toujours surprenante jeunesse du Christ. L'avenir de ce dernier, seule espérance du monde, passe par des communautés pauvres, écoutantes et servantes..." (FbFPS71, §7.6)

On reconnaît là le style du professeur Georges Casalis, une formulation ayant pour souci premier la communication actuelle du message évangélique. L'expression est une parole "performative": elle rend actuelle la "jeunesse" du Christ, tout en la recevant comme "toujours surprenante". Le chrétien dit avoir **choisi** "d'oser vivre" de cette façon, mais aussi avoir **reçu** cette espérance. L'effort et l'accueil se conjuguent mystérieusement.

Il s'agit d'incarner une vérité de grâce et de délivrance, une présence libératrice dans les conflits et les tensions. La parole des organismes d'Église a pour premier but de permettre aux laïcs engagés dans leur activité professionnelle et dans leurs luttes sociales d'interpréter leur situation comme ouverte aux changements. La parole d'Église reflète véritablement la "Bonne Nouvelle" dans la réalité économique lorsqu'il y a des "hommes écrasés" qui deviennent "des hommes debout", aux lieux mêmes où cette réalité fait souffrir des gens et met des groupes sociaux en conflit.

"Jésus veut nous dire à travers son action (...) que ceux qui étaient coupés de la communauté humaine de leur temps sont rendus à la vie collective, conscients, entendant, voyant, guéris, donc armés pour tenir et revendiquer leur place. Aujourd'hui, de même, il s'agit d'une Bonne Nouvelle annoncée aux hommes écrasés, rendus sourds, aveugles, muets, privés d'information et de place, qu'ils sont des hommes debout qui voient, entendent, parlent, connaissent leurs droits, sont armés pour prendre leur place." (FbMMI77, p.22)

Quant à la présence et au témoignage **des laïcs comme porteurs du service d'Église** dans le monde du travail, leur importance est plus ou moins grande selon les pays. Leur rôle était central en France (voir par ex. la position de l'Assemblée générale de la Mission Populaire, citée plus bas: FsMPE71) et en Italie, notamment dans la Jeunesse protestante, engagée politiquement, mais aussi dans le protestantisme en général, où l'engagement des laïcs est une évidence par manque de services spécialisés (IpGEV80, N°68 et 72; IbFCS72, p.11). En Grande-Bretagne, tout un processus d'élargissement de la fonction des laïcs dans la Mission industrielle a eu lieu (voir par ex. GbMET77; GbIMA82, N°7), notamment sous la forme de "l'action communautaire" (GbCEU85, §12.49ss.). Une conférence du Pays de Galles était même si clairement destinée aux laïcs actifs dans l'économie que le "nous" s'exprimant dans le rapport était exclusivement "laïc" (GbWAI82).

On ne perçoit pas l'expression d'un tel souci d'engagement des laïcs dans le Ministère industriel d'Allemagne, si ce n'est au titre d'employés professionnels (appelés "secrétaires sociaux")². Pourtant, déjà en 1955, en ce qui concerne le monde du travail, le Synode de l'EKD avait défini une responsabilité d'Église:

"Même dans le monde du travail moderne, Jésus-Christ est le Sauveur de tous les hommes. Là aussi, l'Esprit de Dieu peut convoquer son Église. (...) Le passage au travail mécanisé a fait peser sur l'individu une dépendance collective plus forte que par le passé. Bien des décisions de l'individu sont aujourd'hui indissolublement liées au comportement de groupes sociaux tout entiers. Ainsi s'est accrue la responsabilité des chrétiens à l'égard de la structure de la société humaine et de ses groupes." (DsEKD55)

² On peut redire aussi ici que les groupes sociaux auxquels le Ministère industriel s'adresse dans son travail sont stimulés à devenir "participants" des décisions économiques et sociales qui les concernent: cf. par ex. "Mitbestimmung von Problemgruppen in der Gesellschaftspolitik" (in "Mitteilungen des Sozialamtes von Westfalen" N°26).

A l'arrière-plan de ce que nous pouvons lire de la période 1975–1985, il y avait donc une tradition d'analyse de la situation sociale et du rôle que l'Église peut y jouer, notamment comme institution formatrice. Ainsi ce rapport de 1968 de l'Église d'Allemagne:

"Ce n'est pas seulement la situation mondiale actuelle qui défie l'Église, mais c'est aussi l'Église qui lance, si elle est fidèle à sa mission, un défi à son environnement. Sur quels points ce défi de l'Église au monde se concrétise-t-il aujourd'hui?"

Exemples:

a) L'intégration de l'individu dans les groupes sociaux menace sa liberté et sa responsabilité. Comment pouvons-nous fortifier l'individu pour lui permettre une résistance, un non-conformisme, là où cela est nécessaire? Que pouvons-nous entreprendre contre la manipulation totale?

b) Comment pouvons-nous être les avocats de ceux qui sont écrasés sous les roues de l'évolution?

c) Le message de la justification par grâce s'oppose à la domination totale du principe d'efficacité. Comment pouvons-nous aider à faire que cela se réalise pratiquement dans l'actuelle société d'efficacité?" (DsEKD68, p.199)

Les organismes d'Église prennent donc la parole en pleine conscience de leur mission d'Église. Le document pastoral des Pays-Bas donne d'ailleurs une définition de l'accompagnement pastoral qui inclut une dimension politique en raison de la "pertinence de la foi et de l'Église pour la vie sociale comme telle" (NbHKKH83, §III.c):

"Le travail pastoral doit donc aussi choisir – caricaturons un peu pour la clarté – s'il veut être socialement stabilisateur, en mettant surtout l'accent sur l'adaptation, ou être critique envers la situation où se trouve la personne et envers les conceptions qui y prévalent, dans la mesure où elles sont (une des) causes du problème. (...) Ceux qui accomplissent un travail pastoral doivent avoir conscience du fait que, devant ces questions, leurs propres conceptions sociales ou politiques et leur propre éthique sociale vont très vite jouer un rôle." (ibid., § III.a)

Les Églises protestantes d'Alsace, tout en reconnaissant leur "faiblesse" (pourtant moindre que celle des autres protestants de France), acceptaient également une tâche de dialogue politique qui reposera largement sur les épaules des laïcs de différents milieux sociaux:

"Vu sa faiblesse, l'Église n'a pas à se substituer aux puissances de ce monde, mais il lui suffit de créer, ici ou là, des signes ou des paraboles significatifs. (...)

L'Église doit encourager le dialogue entre différents groupes sociaux sur les causes et les conséquences de la crise." (FbALS83, p.6 et 8)

Le rapport précise encore la forme et le contenu de cette contribution, après avoir posé une définition de l'Église comme "forum de la vie quotidienne":

"Il ne lui faut pas tant être sanctuaire que forum, (...) *ecclesia*, c'est-à-dire simple assemblée démocratique où l'on débat des problèmes de tous." (ibid., p.109, termes du prof. Collange)

"La contribution théologique (...) tente avant tout de prendre en considération les manques qui sont apparus au cours de la crise de la sidérurgie:

- manque d'information objective auprès de ceux qui sont touchés par la crise;
- manque de vue globale et d'information quant aux arrière-plans;
- manque de dialogue ouvert sur les causes et les conséquences de la crise, pas plus que sur des perspectives communes d'avenir;
- et en tout cas participation insuffisante à un tel dialogue de la part de ceux qui sont directement touchés par la crise.

(...) L'Église, dans le bassin sidérurgique plus qu'ailleurs, n'a-t-elle pas pour mission de redonner aux hommes et aux femmes envie de vivre et de retrouver un sens à leur existence?" (ibid., p.113s.)

L'enquête auprès de la population de la région avait en effet montré le besoin de repères éthiques et sociaux:

"C'est la vue d'ensemble (...) qui fait défaut. C'est cette absence de critères extérieurs qui rend la situation de la population tellement difficile, puisque l'effondrement du seul monde qu'elle connaisse (...) la prive de toute référence pour la vie. (...)

Leur solution? On pourrait soit rêver, soit fuir, mais au fond, parmi les personnes interrogées, aucune ne propose de se battre pour que la situation change." (ibid., p.88)

Si les Églises doivent pouvoir devenir des lieux d'engagement et de coopération entre laïcs, cela requiert aussi un encadrement et des moyens d'action et de formation, autrement dit des professionnels du **Ministère industriel et social**: plus le nombre de laïcs concernés est grand, plus ils ont besoin de personnes mandatées pour conduire des permanences de service social, des groupes de soutien, des contacts dans la vie de travail, des visites ministérielles en entreprises, des rencontres et des discussions, etc. Les documents étudiés ici servent généralement à ce travail de sensibilisation; un certain nombre d'entre eux vont jusqu'à inclure déjà le plan de discussion ou les questions pour l'animation d'une ou plusieurs soirées.

Il vaut donc la peine de faire ici, à propos de cette fonction ministérielle de l'Église, une dernière fois **le tour des pays d'Europe**:

Ministère industriel œcuménique des Pays-Bas :

"Ce n'est pas notre tâche (...) d'être un mouvement syndical 'alternatif', un parti politique, un bureau de recherches ou de conseil aux entreprises", mais: "de réunir les gens autour des points centraux du problème du travail." (NiDIS83, p.87)

Ministère industriel réformé néerlandais :

"Une Église qui soit en mouvement dans une culture où se passent de grands changements." (NbGKI86, p.6)

Commission sociale de l'Église de Rhénanie :

"Collaborer avec les gens touchés." (DcRHS80, p.25)

Ministère industriel de Westphalie :

"Les expériences de pastorale des chômeurs conduisent à réviser la conception de la pastorale et la formation professionnelle des pasteurs. (...)

C'est une tâche de l'Église que d'éveiller le sens des responsabilités. (...) Dans le débat politique, l'Église doit se présenter davantage que jusqu'ici comme l'avocate d'une justice sociale globale." (DcWFS76, p.13 et 17s.)

Ministère industriel de l'Église d'Ecosse :

"Une Église aidante (*supportive*)" offrira "un avis sur le comportement chrétien dans la société industrielle moderne." (GbSCI80, fin)

Commission sociale de l'Église méthodiste britannique :

"L'Église comme institution thérapeutique" traduira la Parole en "aide et guérison". (GbMET77, p.58)

Commission sociale de l'Église de Suède :

"Les chrétiens doivent être stimulés à assumer un travail syndical et politique. L'Évangile doit être annoncé de telle manière qu'il demeure effectivement et clairement un moteur poussant à chercher, dans la vie professionnelle, syndicale et politique, des conditions de travail plus humaines. C'est d'abord par un engagement direct de leurs laïcs que les paroisses peuvent assumer leur responsabilité en matière professionnelle." (SbKCS82, p.50)

Mission Populaire Évangélique de France :

"La Mission Populaire affirme sa volonté:

a) de partager effectivement la condition des travailleurs, manuels ou intellectuels, là où ils travaillent, luttent et espèrent;

- b) de lutter avec eux pour que le développement économique serve à la construction d'une société plus humaine et plus juste;
- c) de renouveler la compréhension de l'Évangile, la réflexion théologique et la prédication en partant des réalités de la vie économique et notamment de celle de l'industrie." (FsMPE71, §4)

Missions françaises dans l'Industrie:

"Le rôle des Missions: il s'agit d'une large prise de conscience". Et: "Des hommes qui se disent incroyants partagent ces analyses et ces critiques et sont en quête de nouvelles valeurs et d'une éthique pour l'âge industriel, fût-ce pour préparer une nouvelle ère de notre histoire: ils ont leur place parmi nous." (FbMMI77, p.5)

Commission sociale de l'Église de Genève:

"Agir sur les causes (...) en interpellant aussi bien les employeurs, les syndicats que les services publics, les autorités et même les partis politiques concernés pour les mettre face à leurs responsabilités et les sommer à agir. Avec mission aussi d'alerter la population et la sortir de sa douce léthargie." (HcGES78, p.9)

Commission sociale de l'Église du canton de Vaud:

"Les initiatives des Églises n'ont en fait pas de prise sur les causes du chômage (...). Les Églises ont peu de chose à dire et à faire. Mais ce peu a son importance. Sans lui, notre espérance ne serait que vanité et notre foi qu'illusion. Pour celle-ci l'amour de l'autre est central." (HbVDS77, p.6)

Ministère industriel de l'Église de Zurich:

"Nous concevons notre tâche comme une collaboration au sein de la société pour instituer le maximum possible de liberté, de justice et de paix entre les humains qui sont créatures et partenaires de Dieu." (HbZHI80, p.6)

"Dispute" de l'Église zurichoise:

"Nous appelons l'Église comme institution à examiner s'il pourrait exister un autre système économique, différent aussi bien de l'économie de marché que de l'économie planifiée. Il faudrait pour cela avoir recours aux valeurs présentes dans le Nouveau Testament pour en tirer de nouvelles idées pratiques et des modèles dans le domaine de l'activité économique." (HbZHD85, recommandation à l'Église N°6; cf. aussi N°4)

Service social des Églises d'Italie:

"Comme chrétiens, nous ne nous distinguons pas en disant: 'vous parlez de demain, bien, mais nous parlons d'après-demain' (...) Au contraire: face à cette tendance eschatologique transcendante à projeter tout vers un avenir politico-économique où l'espèce humaine sera enfin heureuse sur terre, nous répliquons qu'il y a des choses nécessaires aujourd'hui." (IbFCS72, fin)

Communauté européenne Église et société industrielle (ECG):

"Les militants de mission urbaine et industrielle ne peuvent échapper à leur propre appartenance à une humanité divisée. Ils essaient de comprendre ce que cela signifiait pour Jésus de Nazareth. Comme lui, ils essaient d'être solidaires des gens là où ils se trouvent. Ils doivent donc accepter que des différences historiques entre pays puissent conduire à des stratégies différentes dans leur travail pour réaliser leur commun espoir de justice et de solidarité." (EiECG79, §II.3.A)

Ajoutons deux voix d'Églises officielles, l'une catholique, l'autre protestante, qui toutes deux soutiennent en leur sein – il s'agit implicitement de leurs services spécialisés – des engagements plus critiques en faveur de la justice:

Évêques catholiques-romains des Pays-Bas:

"Cela nous réjouit de voir naître dans les Églises (...) aussi des groupes de base critiques qui s'engagent beaucoup pour essayer de donner forme à leurs sentiments chrétiens de la justice et de l'injustice. (...) Dans ce mouvement d'espoir, nous voulons prendre comme chrétiens une place active." (AcCRN80, p.43s.,48)

Église évangélique d'Allemagne :

"Ouverte à tous", l'Église va "prendre position sans être elle-même un parti." (DsEKD82, §4.b)
 "Prendre parti", mais sans posséder la vérité et en "se faisant tout à tous", tout en "s'engageant pour certains groupes particuliers." (DbEKK82, p.12s.)

Grande prudence d'une Église dont le Synode et la Chancellerie rappellent l'ouverture à tous, mais tenant pourtant à prendre position et même à prendre parti!

Terminons donc par deux autres voix allemandes qui se préoccupent plus profondément de **la pratique possible** de cette Église.

La première est celle du Ministère industriel de l'Église d'Allemagne, qui affirmait, à la veille du Synode de cette Église sur le travail, que "la vie économique a besoin d'être corrigée par les chrétiens", thèse vigoureuse dont les racines étaient finalement aussi théologiques que politiques. Pour ce ministère, la tâche de formation d'adultes qu'il assume – et qu'il appelait "une diaconie politique" – représentait une "contribution à une opinion publique qui fonctionne politiquement (...), orientée en fonction des besoins de tous les groupes sociaux" (DbKDA82a III, p.23s.).

"Pour son intervention participante, l'Église doit s'orienter vers le salut de l'ensemble; aussi cette action s'entend-elle nécessairement comme une diaconie politique. (...) L'Église est aussi marquée que les autres grandes institutions par les conflits de la société et doit donc tenter de contribuer à un dépassement productif de ces conflits. Cela implique que les groupes au sein de l'Église prennent parti, et non pas qu'un magistère – fort peu protestant – se manifeste en parlant d'une seule voix.

Les conséquences de cet état de choses concernent la théologie, qui doit se développer davantage que jusqu'ici en fonction des tâches d'intervention de l'Église et se muer en science appliquée de la recherche du consensus social et politique. D'autres conséquences portent sur le rapport entre Église et société, qui doit cesser d'être légitimateur pour devenir de plus en plus critique, comme un service diaconal à la société." (ibid., p.13)

La seconde voix sera celle du **Synode de l'Église du Schleswig-Holstein** de 1976, qui a formulé une critique théologique remarquable du rôle de l'Église locale face à la vie économique, appelant implicitement tous les ministères de l'Église à développer le sens de leur responsabilité éthique concernant pour le travail professionnel des gens:

" NOTRE EGLISE DANS LE MONDE DU TRAVAIL

(...) Nous prêchons l'Évangile de la Croix et de la Résurrection pour toute la vie humaine... mais n'en sommes-nous pas réduits en règle générale, à atteindre seulement les gens de façon partielle dans leur habitat et leurs loisirs, en nous accommodant du fait que le monde du travail est régi par d'autres lois et d'autres promesses?

Nous reconnaissons que la plupart de nos paroissiens sont fortement marqués par les conditions de leur lieu de travail, mais sans se retrouver eux-mêmes ni retrouver leurs questions et expériences correspondantes dans les cultes et autres manifestations paroissiales.

(...) Nous reconnaissons que la compréhension entre l'Église et le monde du travail souffre de préjugés non seulement du passé, mais d'aujourd'hui aussi. L'insistance sur des questions de compétence provoque un esprit de compétition ou une 'peur' mutuelle qui gênent la rencontre humaine mais peuvent céder la place à une reconnaissance réciproque.

LA PROMESSE DE DIEU ET LE MANDAT QUI EN DECOULE POUR NOUS:

Nous souffrons comme chrétiens de voir l'éclatement de notre monde entre un domaine où les promesses du Christ sont annoncées et reçues, et un autre domaine apparemment régi par d'autres lois.

Dieu a créé ce monde et le maintient jusqu'au jour d'aujourd'hui. Il a donné aux humains le mandat de cultiver et de garder le monde.

Dans le monde du travail, on collabore de façon responsable ou irresponsable à l'aménagement et au maintien de ce monde.

Jésus-Christ a aimé les humains et est mort pour eux. Il leur a ainsi conféré une dignité indélébile.

Dans le monde du travail, on respecte ou on méprise cette dignité.

Le Saint Esprit renouvelle à tous égards la totalité du monde. Il produit la foi et l'espérance, change l'être humain et lui permet de vivre avec les autres dans l'amour.

Dans le monde du travail également, les humains ont besoin de cette force de l'Esprit. Il importe au chrétien de faire la preuve de sa qualité de disciple et de son amour du prochain dans tous les domaines de la vie, en particulier aussi dans le monde du travail."
(DsSHO76, §I-II)

PERSPECTIVES CRITIQUES:

1. On se posait la question du sujet de l'éthique: va-t-on donc dire maintenant que le sujet du changement serait l'Église même, par ses laïcs engagés et par son Ministère industriel ou social à côté d'eux? Non pas directement; mais il serait faussement modeste de tenir pour négligeable une mobilisation de personnes et de groupes, d'institutions et de moyens de communication, prenant leur place dans l'ensemble des réactions de la société civile face à l'économie et à l'État. Le changement social est une affaire assez subtile pour pouvoir naître de convictions partagées et défendues au bon moment.

2. L'appel au rassemblement et à l'action de laïcs dans le monde du travail, des salariés ou des cadres, suppose qu'un soutien ministériel effectif leur soit apporté. Cette tâche est particulièrement importante s'il s'agit de permettre à ces laïcs – souvent issus de groupes sociaux n'ayant ni le pouvoir ni la formation pour se faire reconnaître comme partenaires de dialogue – d'être acceptés comme tels et de participer ainsi à la préparation des décisions qui vont les toucher. L'Église doit se doter de ministères de ce type si elle veut éviter que la faiblesse des faibles les empêche de prendre part aux débats de l'histoire économique qui est aussi leur histoire propre.

3. Notre "tour d'Europe" des ministères industriels et sociaux des Églises a révélé sans doute le fort enracinement théologique de leur image d'eux-mêmes. On aurait pu croire que cet enracinement se rencontrerait surtout dans des documents d'instances officielles, issus d'une élaboration "synodale" et reflétant des avis solidement étayés. Or nous découvrons ici la **théologie solidement étayée** qui vient des ministères spécialisés ou commissions sociales des Églises.

4. Il serait hors de propos de tenter d'évaluer dans le détail chacune des affirmations, peut-être contestables, restituant l'histoire de Jésus-Christ comme présente et efficace dans l'actualité. Quoi que l'on puisse penser de la faiblesse ou de la réussite de leurs formulations, il est au moins indéniable qu'elles posent les bases de l'intervention éthique des organismes d'Église qui s'expriment. Elles ouvrent une réalité nouvelle par le seul fait de **raconter** comment Jésus-Christ l'a déjà ouverte dans "l'audace" et la "jeunesse" de sa victoire, dans sa puissance libératrice.

§ 5.

Perspectives éthiques et bibliques

Achevons le parcours de cette 4^e Partie, plus brève que les précédentes, en effectuant un retour réflexif sur ses enjeux éthiques propres et sur les inspirations bibliques qui peuvent en éclairer l'approche. De quoi est faite cette troisième perspective éthique, que j'appelle "sociale" à cause de son souci de voir changer les relations dans la société? C'est une éthique de la pression sur les structures, même lorsqu'elle hésite sur les moyens à mettre en œuvre. Elle indique des progrès possibles, un chemin, des démarches et des corrections à entreprendre, parfois peut-être l'esquisse d'une stratégie – par opposition aux deux autres discours éthiques traversés précédemment: l'éthique de la vie et du travail, qui anticipe la justice en la posant comme espérance et comme exigence, et l'éthique de la prospérité, qui cherche l'adéquation des moyens matériels en vue de la réussite des échanges économiques.

Du point de vue théologique, cette 4^e Partie est déterminée par "la leçon de la Croix": cet événement survenu au Christ inspire à l'éthique une capacité de résistance et de témoignage, donnant à l'éthique du conflit social sa forme et sa portée. Dans la Partie précédente, de même, c'était "la perspective du Royaume de Dieu" qui donnait forme à l'éthique de la vie et de la justice, avec sa faculté d'anticipation. Et dans l'éthique proprement économique, par laquelle notre analyse avait commencé, c'était le "don de la Création" qui sous-tendait théologiquement l'approche de la crise, l'expérience de l'impuissance et la supplication, la recherche de réponses fragmentaires mais prometteuses. Ce même Dieu qui nous bénit par sa Création a en effet ouvert la voie à son Royaume en suivant le chemin de la Croix. Dans la "malédiction" et les conflits de la crise du travail, l'éthique chrétienne intervient donc pour faire naître la certitude d'une bénédiction chez ceux qui cherchent, anticipent et résistent.

Une éthique de l'économie représente – sous cette troisième modalité – l'intervention d'une force novatrice, d'un projet de **résistance** dans des conditions critiques, puisqu'elle choisit d'intervenir au cœur même de l'impuissance. Ses résultats ne peuvent donc pas s'exprimer en termes absolus, "impératifs", comme c'était encore le cas dans l'éthique du travail – justice, humanité, participation, viabilité – mais seulement et nécessairement en termes "comparatifs": par des pratiques susceptibles de faire naître non pas l'idéal parfait, mais un progrès "comparativement" meilleur, davantage de justice, une meilleure situation, une moindre division sociale, ce qui peut prendre diverses formes en divers lieux et revêtir des intensités diverses. Il s'agit de "traduire un idéal en premières étapes concrètes", qui "indiquent la direction vers quelque chose de neuf" (NbHKS75, p.9): je qualifie donc une telle intervention de "correctrice".

L'éthique prend ici position face à une vie sociale qui ne réalise pas encore son intention communautaire et sociale, puisqu'elle ne sait pas fournir d'issue à la crise du travail. Après avoir posé dans sa première approche la question de l'ordre face à une économie qui n'a pas d'ordre, elle a posé en second lieu la vision du travail comme contribution partagée, face à des emplois qui, en ce sens, ne sont pas du travail. Et elle doit ici tenter de mettre en évidence une socialité face à une société qui n'en est pas porteuse, qui n'est pas sociale faute de reconnaître un poids égal à toute personne.

Il n'est pas nécessaire, pour que la mise en œuvre de l'éthique soit efficace, qu'elle déclenche une stratégie déterminée des forces sociales en conflit: celles-ci demeurent pleinement responsables de la gestion de leurs divergences, de la conduite de leur défense et de l'imagination de compromis provisoires éventuels. Il n'est surtout pas nécessaire, pour une éthique chrétienne, de préconiser un chemin unique auquel devraient souscrire les représentants des diverses parties en conflit. En revanche, il importe de refléter et de déployer, dans les conditions des conflits d'intérêts et des luttes sociales, **la vertu chrétienne de l'amour comme une invitation à la négociation**. L'amour, sous la forme de la négociation, entend faire reculer pied à pied les "Puissances" de division et d'exploitation: ce terme mythologique ne désigne ni des personnes ni des groupes sociaux, car les "Puissances" se trouvent dans les uns et les autres, ou derrière eux, dans la mesure même où ils s'en sont laissé posséder.

Nous avons déjà constaté précédemment que, dans l'éthique chrétienne, chaque "vertu" comporte une "rupture", une distance prise avec le "cours normal des choses": ainsi, l'amour fait rupture avec toute forme de domination et tente de corriger des relations fausses et dominatrices. L'objectif de cette troisième pratique éthique, après ceux de "convivialité" et de "confiance", c'est la **coexistence**. C'est une éthique "correctrice" qui ainsi fait suite à l'expression "supplicative" de la foi devant les fatalités apparentes et à la vertu "anticipatrice" de l'espérance cherchant l'humain face à l'inhumain: elle veut faire pénétrer les deux approches précédentes, le long terme et le moyen terme, dans des évolutions à court terme. Sur la base de l'Évangile, il est en effet devenu possible de faire vivre une coexistence – sans doute conflictuelle – de groupes sociaux aux intérêts divergents, malgré tensions et crises, en redistribuant différemment ce qui était bénédiction et ce qui était malédiction.

Nous rappellerons donc ici les quatre catégories de partenaires concernés par de tels efforts: les entreprises, les autorités politiques, les associations et syndicats, la société civile.

Les entreprises

La parole des Églises, nous l'avons constaté, reconnaît l'entreprise comme lieu de décisions et de choix, comme lieu de conflits aussi, mais surtout comme institution encadrée par des règles de droit et des lois, et donc subordonnée à une volonté commune que les autorités politiques ont la charge de représenter, d'exprimer et de mettre en œuvre.

Rares sont les efforts tendant à faire reconnaître aux responsables d'entreprises les exigences éthiques nouvelles requises par la crise comme relevant de leur "intérêt bien compris" du point de vue de l'économie elle-même. Rares aussi les propositions conduisant à créer d'éventuelles nouvelles formes d'entreprises autour des perspectives alternatives, plus écologiques que technologiques. Les acteurs sociaux dans le domaine de l'investissement et de la production sont certes invités à des pas importants, mais n'y sont guère accompagnés ni soutenus par un effort d'imagination et d'analyse proprement économique de la part des éthiciens. Ce déficit déjà mentionné dans notre 2^e Partie à propos du discours sur l'économie a des effets ici dans la mise en œuvre de l'éthique elle-même: s'adressant aux responsables économiques, elle les aborde soit comme des citoyens requis d'obéir à des lois, soit comme des sujets moraux requis d'obéir à des principes. Cela est loin d'être faux, mais ne dit pas comment faire passer le souci des principes et l'application des lois jusque dans l'analyse et la pratique économiques. Ainsi, par exemple, les discours éthiques qui posent le principe général d'une priorité du Travail sur le Capital devraient-ils pousser leur réflexion jusqu'à insérer dans

les calculs microéconomiques eux-mêmes, concernant la gestion du capital investi en entreprise, les conséquences de leurs exigences immédiates concernant le travail.

La question sous-jacente – rarement traitée pour elle-même dans nos documents – est celle de **la propriété privée des entreprises**, de leur libre disposition dans les limites de la loi. Comment la société se donne-t-elle le moyen de fixer dans la loi les justes limites à cette libre disposition? Les responsabilités sociales de l'entreprise ne peuvent pas seulement lui être présentées comme un choix de conviction, librement accepté ou refusé par l'entreprise individuelle. Elles impliquent une cohérence, une égalité de traitement, et cela signifie, parmi d'autres conséquences, que le calcul même des coûts dans une entreprise – tout comme, au niveau macro-économique, celui des coûts sociaux dans le produit national brut – doit être rediscuté pour intégrer des dimensions généralement négligées. C'est aussi la structure du pouvoir de décision qui doit être démocratisée, pour permettre aux divers types d'intérêts et d'exigences (internes et externes à l'entreprise) de peser de tout leur poids lors de la prise de décisions. Comme on le verra à l'instant en examinant le rôle des associations et syndicats du personnel concerné, l'éthique chrétienne est amenée à refuser la subordination et la résignation, paralysantes pour les employés, autant que l'inefficacité institutionnelle, paralysante pour l'entreprise.

La **libération** des victimes de la crise ne surviendra pas miraculeusement pour autant. Une délivrance, en revanche, peut survenir, mais "en creux", si l'on peut dire: la confiance peut parfois renaître là où elle avait été durablement bloquée par des prétentions mortelles. Mais il faut reconnaître qu'en règle générale, la concertation sociale à propos de solutions nouvelles à la crise ne s'épanouit pas autant qu'on pourrait l'espérer, bien qu'on entende parfois annoncer publiquement des accords novateurs et prometteurs. Entre les forces sociales diversement impliquées dans le processus historique de l'économie, chacune à son tour est en mesure de bloquer une évolution libératrice, mais celle qui le peut le plus gravement est évidemment celle qui a le plus de puissance et de privilèges dans l'accès aux ressources.

Je propose trois reflets bibliques de problématiques similaires, l'un dans l'Ancien Testament, le second dans des paraboles attribuées à Jésus par l'Évangile de Luc, le troisième dans une des lettres du Nouveau Testament. Les plus anciens témoignages bibliques font état de règles concernant les droits des salariés (Deut 24,10–15 par exemple, repris dans la lettre de Jacques 5,4) et met en évidence l'opposition entre une gestion tyrannique des relations humaines et une approche respectueuse des droits d'autrui (diverses formules de sagesse de Proverbes 28, par exemple). La difficulté de faire entrer, à court terme, des comportements nouveaux dans les habitudes de fonctionnement social n'est nullement cachée lorsqu'un Jérémie ou un Osée doivent redire l'exigence de libération, fondée sur la libération initiale de tout le peuple, à l'adresse de propriétaires qui n'ont pas voulu véritablement faire le pas de libérer leurs compatriotes retenus comme esclaves (Jér 34,8–17) ou qui sont fiers de gagner en fraudant (Osée 12,8–10). Les responsables du droit, magistrats et juges, sont sollicités de suivre et de faire respecter une logique différente de celle qui s'impose naturellement aux employeurs et aux marchands.

Le chapitre 16 de l'Évangile de Luc indique, à travers deux paraboles qui lui sont propres, des comportements qu'il est possible et plausible à des propriétaires d'adopter, mais que l'être humain n'adopte réellement que lorsqu'il en accepte l'urgence, sous une pression extérieure. Dans le cas du gérant dit "habile", cette pression est celle de son maître; dans le cas du riche dit "mauvais", il s'agit de la pression du jugement divin incarné dans la figure du pauvre Lazare. Ces paraboles fournissent une bonne indication des conditions effectives d'un

changement social: celui-ci ne se fait pas par la persuasion et la bonne volonté, mais sous la pression de circonstances extérieures qui vous obligent à "rendre des comptes". Dans ce même chapitre se retrouve d'ailleurs l'opposition entre l'adoration de Mammon et de Dieu, inspiration essentielle de l'éthique économique chrétienne.

S'adressant dans l'Église à la catégorie sociale des serviteurs (comme à tous ceux qui sont en position de subordination), la première lettre de Pierre ne les invitait pas à briser leur lien de soumission, mais à le dépasser. Aux yeux de l'auteur chrétien de cette lettre, ce lien, aussi douloureux soit-il, fait écho à la disponibilité du Christ lui-même à se laisser brimer et insulter. Son exemple, si on le reconnaît, ouvre une possibilité d'acceptation, noble et résistante, et de dépassement de cette dureté (I Pi 2,18–25). Certes loin de préparer encore la démocratisation des relations entre maîtres et employés, ce témoignage d'une éthique du premier siècle de l'Église révèle néanmoins la force et le bon droit du serviteur qui "fait le bien" et ne s'en laisse pas détourner par les brimades injustes d'un maître acariâtre. C'est sa souffrance, et non sa subordination, qui est valorisée pour elle-même dans le sillage du Christ.

Lorsque les responsables d'entreprises accueillent par des sarcasmes et des brimades l'effort éthique actuel des Églises, il n'est pas sûr que la faute en incombe seulement à la faiblesse des travaux proprement économiques de ces dernières: pour une part, il s'agit aussi d'une logique aveugle de propriétaires refusant de concéder à quiconque un droit de regard sur ce qu'ils considèrent comme un espace relevant de leur seul bon vouloir et de leur pleine propriété. L'éthique chrétienne ne saurait reconnaître à aucun secteur de la vie sociale une telle autonomie, comme si ce qui s'y passe était "exterritorial" dans le monde et dans l'histoire de Dieu.

L'État

Nous venons de prendre la mesure d'une responsabilité collective, d'un droit appelé à s'appliquer également à tous. Bien que les paroles d'Église nous aient souvent paru exagérer les capacités propres de l'autorité politique à cet égard, c'est bien à son niveau que doit au moins se décider la forme que prendront les procédures législatives et administratives adéquates.

Les décisions à prendre pour favoriser l'évolution requise par la crise sont assurément entre les mains des gouvernements. Mais il appartient à ceux qui les interpellent de respecter les mécanismes de leur fonctionnement propre et de ne pas croire (ni faire croire) à la naissance miraculeuse d'une "volonté politique" à la suite des exclamations vertueuses émanant de divers milieux soucieux d'action. On croit bien faire en exigeant des puissants – ou de ce que le mouvement œcuménique des Églises a appelé "la société responsable" – davantage de justice, de sécurité et de prospérité; mais on répond ainsi à une question historique (le souci de la crise) par une autre (le souci de légiférer), mêlant ainsi la question des fins et celle des moyens.

L'éthique chrétienne peut et doit sans doute faire appel à **une responsabilité collective**, mais elle doit prendre soin de mettre en mouvement les divers acteurs porteurs de cette responsabilité: partis et groupes parlementaires, associations de la "société civile", associations économiques et syndicales, institutions de recherche, administrations, etc. Il me paraît inapproprié, devant l'absence d'une politique claire de négociation et de concertation sociale entre les intérêts en jeu, de défendre simplement des thèses éthiques insistant sur le rôle de l'État. On se contenterait de renforcer ainsi le rôle d'un des acteurs de la responsabilité

collective et d'accroître de manière générale la responsabilité des puissants, comme on le fait souvent en éthique économique.

La tâche propre de l'État est d'organiser la négociation et l'arbitrage entre les intérêts en présence. Inutile de clamer que l'État devrait se charger d'obligations nouvelles! Ce n'est pas en adressant un catalogue de principes moraux aux autorités politiques que les Églises remplissent leur rôle social à cet égard, mais en rendant possible la négociation entre les diverses forces sociales au sein de structures para-étatiques ou sous l'égide des autorités politiques elles-mêmes. Des lois en vue d'une justice meilleure, l'autorité politique saura en adopter dans la mesure où une majorité démocratique les portera et les décidera. Mais contre le gré de forces sociales déterminantes, l'État ne sera jamais en mesure d'adopter des lois nouvelles ou de les rendre effectives. Ces forces sont celles de l'économie, mais aussi celles des régions, celles des employés mais aussi des sans-emploi, celles des clients et consommateurs autant que celles des commerçants.

Le conflit social naît de l'opposition entre diverses manières de concevoir la sécurité et de répartir la prospérité. En elle-même, la perspective idéale d'une société de sécurité et de prospérité – assurément fondée dans la parole biblique – n'apporte donc pas de réponse au conflit social: elle répond plutôt aux aliénations du travail humain et aux absurdités du marché économique. Il serait inapproprié de la transposer politiquement et de confier notre sécurité et notre prospérité aux responsables actuels de la gestion (publique et privée) de l'économie: on ne ferait que nier le conflit social et maintenir le rapport de dépendance entre gouvernés et gouvernants. Une **éthique du conflit social** doit plutôt demander à l'autorité publique d'en gérer plus consciemment le déroulement et la clarification, d'en étudier plus soigneusement les alternatives, la faisabilité des diverses solutions proposées, les besoins fondamentaux des diverses catégories sociales concernées. L'arbitrage consiste à faire en sorte qu'aucun des partenaires, dans le conflit, ne s'arroge le dernier mot. La contribution éthique devrait donc consister à travailler sur les composantes mêmes de la décision d'État: l'écoute des parties en conflit, la fixation de compromis provisoires, la maturation des forces en balance et de leurs exigences respectives, la recherche de procédures reconnues et la définition démocratique de l'intérêt collectif.

La perspective chrétienne est précisément, à partir du Christ, la dynamique d'une histoire autre que celle des puissants et des gouvernants, d'une certitude autre que la confiance en des solutions administratives. Déjà la perspective du peuple d'Israël était celle d'un peuple minoritaire au milieu de grandes puissances dont il acceptait la dépendance mais refusait la loi ultime. Le choix de se laisser gouverner par des rois comme les autres nations n'a même pas été une évidence pour ce peuple, dont les textes sacrés sont plus critiques envers ses propres rois qu'envers certains grands empereurs étrangers. Le Dieu d'Israël est celui qui prévient son peuple (par la voix de Samuel, I Sam 8) du risque de se faire exploiter par ses propres rois. Il est encore celui qui proclame (par la voix des prophètes Amos et Michée, Am 6, Mi 3) combien il déteste les abus du palais royal et les violences des chefs. Le portrait du juste roi est dressé: il est celui qui doit prévenir l'injustice par ses contrôles et ses mesures positives (Prov 16,10–15 et Ps 72). Dans le Nouveau Testament, on retrouve dans la lettre aux Hébreux une description de Moïse qui évite de l'identifier à un roi et le distingue même expressément du Pharaon, roi d'Égypte (Hb 11,24–27).

Lorsque le Christ est présenté comme Roi, comme Seigneur, c'est comme une alternative à la dépendance envers un empereur politique se proclamant roi des rois de la terre. La fonction royale du Christ réduit celle de l'État. Même si sa figure symbolique paraît

ressembler à celle d'un souverain, venant à cheval pour "juger et combattre" (Apoc 19,11ss.), son combat consiste à affronter "les rois de la terre et leurs armées". Il est le conducteur d'une armée invisible, celle des témoins martyrs qui font "l'Église", "l'assemblée du peuple" dont la libération est annoncée.

La parole évangélique du Christ, qui opposait le respect dû à Dieu à celui dû à César (Mt 22,17–22, dont l'on retrouve l'idée dans I Pi 2,9–17), conduit les croyants à une attitude nuancée et calme en face de l'autorité politique qui, dans le domaine limité qui est le sien, a la charge de favoriser échanges et communications, respect des partenaires et non-violence (cf. Rom 13,1–7).

En revanche, là où l'autorité politique et surtout judiciaire a mandat d'intervenir pour faire respecter le droit et la loi, l'éthique chrétienne maintient des exigences claires et vigoureuses, dans la ligne de celles des prophètes. Jérémie s'était posté à l'endroit même où l'autorité aurait dû placer des gardes pour faire respecter la loi du sabbat: aux portes de la ville de Jérusalem (Jér 17,19ss.). Et le Christ s'est à son tour posté un jour à l'entrée du Temple, muni même d'un fouet, pour rappeler une exigence semblable (Mc 11,15–18). Ces gestes prophétiques, loin de remplacer ceux de l'État et de sa police officielle, en indiquent symboliquement l'absence et en réclament efficacement la présence. Dans chacun de ces cas, il s'agit de redire que la loi de Dieu doit primer sur l'espoir de profit des marchands.

Une situation de crise est un mélange jamais achevé de recherche de lois nouvelles et d'application de lois anciennes: l'éthique ne peut se limiter ni à l'une ni à l'autre. Autant elle doit vigoureusement demander l'application juste des lois existantes, autant elle doit favoriser calmement la recherche de nouvelles structures sociales. Cette double dimension devrait être perceptible dans les paroles prononcées en direction de l'État.

La dimension internationale

La situation particulière de notre siècle est celle du développement d'une économie mondiale et d'une politique globale. Les moyens d'action de l'État sont de plus en plus des ressources partagées entre plusieurs États par des accords internationaux et au sein d'institutions supranationales. Cette dimension est appelée à prendre davantage de place dans les paroles éthiques des Églises également. La difficulté consiste à déterminer les marges de manœuvre des diverses forces en présence dans de telles institutions, leurs niveaux de compétence et leurs choix éthiques effectifs, leurs modes de décision et les influences diverses qui les déterminent, leurs relations avec les politiques nationales.

Les décisions économiques de groupes industriels ou financiers importants se prennent déjà à l'échelon du globe ou du continent: il est donc indispensable à la parole d'Église d'en tenir compte, si elle entend s'adresser directement ou indirectement à ces acteurs sociaux dominants.

Dans le cas de l'Union Européenne, il convient de noter aussi le fait que c'est elle qui peut offrir, dans des cas bien définis, des prestations à certaines catégories sociales et certains soutiens à des mesures régionales de développement. C'est aussi l'Union Européenne qui fixe par ses directives les règles valables dans certains secteurs économiques. Autant dire que le souci de la dimension sociale de ces politiques européennes communes prend une importance croissante dans la parole éthique des Églises d'Europe. Les traditions sociales nationales – déjà diversement suivies d'un pays à l'autre – ne se sont pas toujours prolongées dans les choix propres de l'UE: il a donc fallu, et il faut encore, insister sur la priorité à redonner à ce

"modèle social européen" sur d'autres modèles prônés aux États-Unis ou au Japon, dans les multinationales néo-libérales et les institutions financières du globe.

Plusieurs voix se plaignent d'une faiblesse de l'Europe dans sa compétition commerciale, industrielle ou financière, avec d'autres partenaires du reste du monde et souhaitent réduire dans ce but le poids des prestations publiques et des transferts sociaux en tous genres. Si les auteurs de telles affirmations fournissent les données statistiques complètes pour contrôler la pertinence de leurs calculs, les représentants des Églises se devraient d'utiliser toutes leurs compétences économiques pour en évaluer la solidité. Il est en effet juste de reconnaître les mécanismes économiques réels, autant qu'il est nécessaire de ne pas les amplifier ni les surévaluer. Les Églises entrent ici dans un débat où diverses forces syndicales et politiques européennes se sont déjà exprimées, avec leurs propres calculs: les chiffres utilisés ne sont souvent pas neutres, les données doivent être soigneusement rassemblées et pondérées. Cela requiert un travail de personnes spécialisées en économie, à moins de se limiter – par nécessité, et faute de mieux – à suivre les études en cours dans l'Union Européenne pour en marquer les indispensables enjeux éthiques.

Le contexte international des décisions éthiques était nettement plus restreint à l'époque de la Bible. Et néanmoins, certaines expériences de ce temps-là, reflétées dans les témoignages bibliques, peuvent apporter leur éclairage sur les situations actuelles.

Certains prophètes d'Israël comme Jérémie ont été confrontés aux pressions des grandes puissances de leur temps, à l'heure de la débâcle de leur peuple, qui s'est trouvé contraint à choisir une attitude correcte pour un petit peuple comme lui. Entre l'abandon et la résistance, Jérémie a tenté de soutenir une troisième voie, acceptant la réalité de la domination babylonienne plutôt que de l'esquiver; mais il finit néanmoins obligé de s'exiler vers l'Égypte avec certains groupes du peuple. Curieuse manière de suivre le destin de son peuple, tantôt en le précédant prophétiquement, tantôt en se laissant entraîner dans la déception et la colère (chap. 27–29 et 43 et 50s.) ! La parole prophétique s'avère difficile à prononcer, à promouvoir et à tenir dans la durée, lorsque l'on est le jouet de grandes puissances qui s'affrontent sur le territoire d'une petite. Rien ne sert en tout cas – Jérémie le montre bien – de se rêver membre d'un petit reste indemne et solitaire.

Le Nouveau Testament vit dans le cadre d'un empire différent: celui de Rome, qui se voulait porteur de paix. Le livre de l'Apocalypse symbolise cette puissance par une figure féminine, opposée à une autre figure féminine, maternelle et résistante. Derrière ces deux figures, le prophète voit des peuples et des anges, des forces humaines et divines engagées dans le combat de Dieu contre le mal. La première femme, symbole de l'empire marchand et luxueux, identifie l'orgueil de Rome à celui de la Babylone dominatrice du temps de l'exil d'Israël (Apoc 18). La seconde femme, symbole du peuple de Dieu et de l'avènement de son Royaume par l'enfantement d'un Messie caché, n'a pas un destin tranquille dans le monde, bien que sa figure, entourée du soleil et de la lune soit céleste et finalement victorieuse (Apoc 12). Cette figure, d'ailleurs, dont le visage apparut à Jean couronné de douze étoiles, a lointainement inspiré le drapeau européen.

Autant dire donc, comme témoins du Royaume du Christ, que le drapeau aux douze étoiles n'indique qu'un horizon ultime, une "cité céleste" que rien ne réalisera jamais parfaitement sur terre (Hb 11,13–16)! Les réalisations européennes ne sont pas identifiables en elles-mêmes à cette figure de femme céleste, même si leur projet a toujours déclaré vouloir viser un horizon de justice et de droit favorable à tous, un "modèle social".

Les associations et syndicats

Travailleurs précaires et victimes du chômage, les groupes sociaux sur qui pèsent les effets de la crise sont connus et organisés, soit dans des associations, soit dans des syndicats de salariés. Or ces victimes de la crise ont à jouer un **rôle central** dans le débat sur la prospérité recherchée et sur la solution espérée: dans la mesure même où elles sont organisées en associations qui se font entendre, elles ont quelque chose à dire sur la répartition des ressources et sur leur gestion. La conviction naissant de l'Évangile considère que leur perspective sera le point de vue privilégié pour comprendre la situation présente, crise et échec de l'économie libérale. Car c'est la perspective dans laquelle Jésus-Christ s'est laissé mettre lui-même. Il n'est pas question pour autant de faire de ces victimes nos "sauveurs" en titre, dont notre avenir dépendrait. C'est leur besoin de libération qui parle pour tous.

Le débat sur les chemins de la prospérité partagée reste ouvert entre **divers courants** de pensée et d'expérience, parmi lesquels les témoins de l'Évangile ont leur expérience propre à faire entendre. La perspective proprement chrétienne a davantage de peine à se faire son chemin lorsque l'on en reste aux approches simplistes de l'option "défensive": acquis à défendre, surestimation de la recherche de faisabilité, horizon temporel sans dynamisme.

La mise en œuvre de postulats éthiques concernant la pratique sociale de l'économie passe inévitablement par une reconnaissance du rôle charnière des associations (syndicales ou autres) porteuses des besoins propres des personnes touchées. C'est à elles qu'il incombe, par leur fonction institutionnelle propre, de faire entendre les besoins et intérêts des salariés précaires et des personnes tombées au chômage sans chances de retrouver un emploi.

Une éthique du social ne peut pas se passer de devenir une éthique du conflit institutionnel: car ce ne sont pas seulement des personnes, mais bien des institutions, qui pèsent d'un poids déterminant pour un changement des structures sociales. Par les stratégies qu'elles choisissent, les institutions économiques et sociales expriment un espoir et des craintes, un horizon et une assurance ultime. Or leurs stratégies sont en débat, et il serait temps que l'éthique chrétienne – comme on le rappelait en Suède ou en Italie par exemple – ne délaisse plus les débats cruciaux qui se déroulent sur ce point à l'intérieur du "mouvement ouvrier", souvent au sein même des syndicats ou alors entre institutions concurrentes.

Est-il possible, si l'on défend une éthique du travail qui est une éthique de libération, de se contenter d'une éthique politique de subordination et de résignation? Ce serait mal interpréter le sens de la réconciliation proposée par le Christ: en faire une exigence avant d'en avoir reçu la grâce et la promesse! Une telle promesse comporte assurément une exigence, un appel au dépassement de toute violence et de toute hostilité. Mais la pratique qui va de pair avec la promesse de paix et de réconciliation est d'abord une pratique de **résistance aux arrogances**. Ce peut même être une pratique de martyre, puisque c'est une pratique de témoignage direct, immédiat. Mais ce risque est diminué par le fait de s'associer, de s'organiser, de se défendre institutionnellement et de porter de cette manière les autorités à fixer des normes plus généralement reconnues et autant que possible respectées.

Il est regrettable que les organismes d'Église aient tant de peine à apporter leur soutien à l'action d'autres institutions sociales telles que les syndicats et associations professionnelles, avec le poids social réel qui est le leur. On doit encourager les Églises à se doter de **services** chargés d'une mission propre en ce sens, appelée mission ou service "dans le monde du travail", ministère social ou mission industrielle. C'est en faisant confiance en de tels services que les Églises de divers pays d'Europe ont réussi à publier une bonne partie des documents

étudiés ici; mais les relations de ces services avec des partenaires institutionnels du monde du travail n'ont pas souvent été mises en évidence dans leurs publications.

La signification que l'éthique chrétienne peut attribuer aux interventions d'organismes représentatifs des salariés et des chômeurs repose sur la priorité qu'elle donne au point de vue des plus faibles sur la situation qui leur est imposée par les plus forts. Dès l'époque des prophètes de l'Ancien Testament, la parole divine dénonçait la faiblesse des plus pauvres en cas de procès au tribunal (Esaïe 10,1s. et Amos 5 et 8, par exemple). Dieu lui-même se proposait soit comme leur avocat soit comme leur vrai juge ou magistrat. On retrouve dans le Nouveau Testament, dans le Cantique de Marie dit *Magnificat* (Luc 1), à la fois la confirmation de la place faite à "l'humble servante" et l'annonce du "détrônement des puissants": le renvoi des "riches les mains vides" et l'approvisionnement des "affamés comblés de biens". Derrière ce Cantique, il n'y a cependant pas encore de revendications ni de pressions politiques: il y a une confiance rendue à la "servante", une promesse qui confère valeur et force à son "service", normalement dévalorisé et faible. La promesse de soutien passe par une parole historiquement adressée aux faibles et leur annonçant la fin des privilèges des puissants. Cette **suspension des liens de domination** est en effet, de nos jours aussi, la condition d'un possible dialogue social entre faibles et forts: celui-ci prendra d'emblée la forme d'une négociation, de revendications et de pressions émanant des porte-parole des plus faibles, organisés en associations dont on acceptera de reconnaître la fonction.

La position des faibles face aux forts – même sous le signe de l'amour – dépend de l'image qu'ils se font des forts et des ressources à partager. Selon le *Magnificat*, c'est Dieu qui se charge de "renvoyer les riches les mains vides": Marie chante qu'il l'a fait! A nous de voir en quoi c'est déjà chose faite, plutôt que de chercher une conciliation entre riches et pauvres dans leurs conflits! La pratique de l'amour n'implique nullement de camoufler les divergences d'intérêts et de positions sociales; elle n'est d'ailleurs pas une affaire de sentiment, mais de relation acceptée, voulue et négociée, avec sa force créatrice et "correctrice". Exercer une pression face à des forts n'est pas contraire à l'amour dans une négociation si celle-ci doit conduire, au nom de l'intérêt commun de tous, à la correction des uns par les autres.

Rappelons ici la fameuse parole de Jésus:

"Si tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi... va vite te réconcilier!" (Mt 5,23s.)

C'est un appel à la négociation. Et plusieurs événements de l'époque des premiers apôtres en montrent la mise en pratique effective. L'Église ne se reconnaissait pas comme une force sociale riche ou puissante: elle devait plutôt confirmer, par sa composition sociale et par son fonctionnement, que "Dieu a choisi les pauvres", comme l'écrivaient les apôtres (I Co 1,26–29 et Jq 2,5). Et leur langage montre que c'est bien souvent au tribunal ou devant le magistrat que se joue la victoire ou l'écrasement des plus faibles.

Sans doute rencontre-t-on aussi, face au témoignage chrétien, des tentatives de pression des milieux économiques qui se sentent lésés et qui recourent à d'autres moyens que l'arbitrage par l'autorité politique ou judiciaire. L'apôtre Paul a eu affaire à une émeute des artisans liés au temple d'Artémis à Éphèse (Actes 19,23–40, cf. DbKDA82 III, p.23): l'issue de telles manifestations est hélas rarement aussi paisible que celle décrite ici, surtout si elles concernent un homme seul ou un petit groupe. C'est ce qui a donné naissance à des groupes plus fortement organisés.

Dans sa vision de l'avenir, le Christ n'a jamais donné à rêver d'une approche tranquille et progressive du Royaume de Dieu et de sa paix: il savait que la fin des injustices et des

violences rendrait les injustes plus violents et plus injustes encore, et il a appelé ses disciples à tenir bon à travers ces conflits et à ne pas se laisser assimiler (Mt 24 et Apoc 2,18–25 par exemple). Cette persévérance peut s'exprimer sous la forme de stratégies patientes d'associations faisant reconnaître leur bon droit malgré l'hostilité des puissants.

Les actions autonomes

Le témoignage chrétien ne se limite cependant pas à ce que peuvent accomplir les organismes représentatifs des catégories les plus faibles de la société. Son influence peut se faire sentir également par d'autres forces de la société civile, par l'opinion publique, par tout ce qui contribue au développement d'une nouvelle volonté politique.

Les publications d'Églises ont souvent pour but d'éveiller une telle opinion, de stimuler l'action propre et autonome des personnes qui se sentent directement concernées, par leur situation sociale ou par leurs convictions de croyants. Les Églises offrent des lieux de coopération entre divers milieux de la société dont les intérêts peuvent être divergents, elles offrent une parole publique qui entend rassembler diverses catégories sociales dans la recherche du bien commun. Elles tentent de rendre à chaque citoyen sa capacité d'intervention pour devenir **sujet de son destin**.

Quels moyens sont possibles, légitimes, nécessaires? Face aux conflits sociaux, certains préconisent une **éthique régressive ou "défensive"** qui juge préférable et plus pacifique un rapport de forces établi précédemment, une structure sociale antérieure. Cette philosophie inspire par exemple les conceptions qui voudraient dispenser l'Église de se porter au-devant des conflits et de travailler à leur solution. Elle suppose que l'Église pourrait développer une éthique pacifique, située à un échelon antérieur de la vie sociale, là où il n'y avait pas encore de conflits et où il faudrait toujours retourner pour en prévenir l'apparition ou la prolongation.

La rupture avec une situation de domination et l'approche d'une relation réconciliée supposent un autre rapport au conflit: non pas la culpabilisation des parties en conflit, porteuses de revendications contradictoires, mais une reconnaissance des divergences et une critique des positions conquérantes, égoïstes ou dominatrices, qui profitent de la crise. La réponse éthique à la crise ne doit plus, alors, se cantonner dans des appels généraux à tous les citoyens sans distinction. Il ne saurait y avoir adhésion unanime à une même éthique, vu les divergences d'intérêts et les inégalités sociales. Les conflits sociaux se concrétisent, selon des modalités forcément variables, dans la **diversité** des situations et positions sociales. L'éthique du changement social se réalise par conséquent sur le mode d'une **persévérance** originale et inventive au sein de la situation conflictuelle, impliquant une perception de l'histoire ouverte à la créativité des négociateurs et des autres protagonistes.

Mais il est tentant pour les groupes les plus forts de chercher à faire endosser par les plus faibles leurs propres priorités. Pour maintenir le cap en direction de la finalité ultime de prospérité partagée, il faudra donc constamment relancer une **réponse polémique ou offensive** de la part des groupes menacés dans le conflit social. Pour l'éthique chrétienne, il s'agira d'apporter ici un soutien critique à l'autodéfense des plus faibles, même lorsqu'elle manque de stratégie et se tient à l'extérieur des associations représentatives. Car c'est à **une maturation des conflits** que la parole éthique contribue ainsi, en vue d'atteindre le but d'une solidarité au-delà des conflits.

Lorsque des groupes de chômeurs se développent donc à la marge des syndicats officiels, lorsque des actions sauvages sont menées, les services et ministères des Églises peuvent et doivent entrer en dialogue avec ces groupes prenant en mains leur propre négociation, leurs actions autonomes ou simplement leurs responsabilités de citoyennes et de citoyens.

Le Forum Oecuménique des Femmes chrétiennes d'Europe a rappelé lors de son Assemblée de 1986 (rapport, p.8) l'expérience et le témoignage de femmes oubliées de la Bible: la désobéissance civile des sages-femmes d'Israël en Égypte. En exerçant leur métier, leur fonction sociale, elles ont été capables de braver les ordres mortels du Pharaon, refusant de servir à tuer les nouveau-nés mâles, pour défendre la vie, la simple survie de ces enfants et du peuple (Exode 1,15ss.).

A la suite du Christ, les croyants sont amenés à renverser des positions sociales, à élever des humbles, à se faire serviteurs, même face à des personnes sans reconnaissance officielle, tout comme Jésus, "Seigneur et maître", a fait le geste d'humilité et de service de venir laver les pieds de ses disciples pour les rendre "purs" (Jean 13; cf. aussi Phil 2):

"Vous savez que les chefs des nations les dominent... Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous... Le Fils de l'Homme est venu pour servir..." (Mc 10,42ss.).

La promesse du Christ est "la Bonne Nouvelle du Royaume annoncée aux pauvres", renversement des rapports de forces historiques et fin des privilèges, quête des "petits" et des "brebis perdues" (Mt 18,10–14). La réalisation éthique d'une telle promesse prendra inévitablement en chaque situation de crise de nouveaux chemins, inattendus, tâtonnant en direction des diverses issues possibles. Ainsi dans l'Église de Corinthe, à laquelle l'apôtre Paul a dû écrire sur un ton sévère, on comprend que Paul a soulevé un problème relationnel (qui nous reste inconnu): il a appelé la communauté à se prendre en mains, il a pu constater ensuite que des actions critiques et purificatrices avaient été entreprises, et il a alors proposé d'y ajouter une récolte d'argent pour soutenir l'Église de Jérusalem (II Co 7,8–8,9). La solution d'une crise est faite ici d'actions diverses aux facettes multiples, reliant les diverses crises frappant les Églises, que la lettre de Paul parvient à réunir d'un fil continu:

"Vous connaissez en effet la générosité de notre Seigneur Jésus-Christ qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre, pour vous enrichir de sa pauvreté." (II Co 8,9)

Individus et citoyens

Certains croient devoir abandonner la lutte avant d'avoir commencé, anticipant tous les échecs possibles avant d'avoir tenté de réussir une première négociation. Il importe que les paroles d'Églises encouragent les laïcs engagés dans leur activité professionnelle, sociale et politique, à avancer en terrain découvert sans perdre la face ni la foi. Bien que la mise en œuvre de l'éthique ne puisse pas être attribuée à la seule bonne volonté d'individus, ceux-ci ne sont néanmoins pas sans pouvoir ni sans ressources à leur lieu de travail ou d'action sociale. Ils ont en outre chacun leur poids et leur voix de citoyens et doivent être mobilisés en tant que société civile.

Peut-on attribuer aux citoyens individuels une responsabilité pour sortir de la crise? Certains ont développé une théorie éthique valorisant l'action de **petits réseaux** et de formes modestes de rencontres et d'action. C'est une stratégie et en même temps une vision implicite de l'histoire sociale, selon laquelle les chances de l'avenir seraient indépendantes des conflits sociaux et des changements politiques et naîtraient plutôt à petite échelle. Sans nier qu'il

puisse ainsi naître des nouveautés, je ne crois pas toutefois qu'il soit juste d'en faire la stratégie essentielle de mise en œuvre d'une éthique.

La parole d'Église est certes très proche de l'idée de faire appel aux choix individuels et aux décisions minoritaires: elle garde confiance même à l'heure où les grandes institutions se laissent gagner par la résignation. Mais elle a aussi autre chose à dire sur les fonctionnements généraux de la société et de l'économie, sur les enjeux sociaux et politiques, sur les voies propices à la justice et à l'amour. Elle n'a guère de raison de se satisfaire de stratégies minoritaires laissant l'ensemble de la société suivre le cours de la crise. La révélation de Jésus-Christ est celle du conflit fondamental et de la crise radicale où se trouve notre vie humaine: aucun autre conflit, aucune autre contradiction historique, ne devrait donc faire peur à l'Église de Jésus-Christ. L'Église n'a pas lieu de fuir les **principaux conflits** que la crise provoque, alors qu'ils sont aussi des lieux d'innovation sociale.

Déjà d'ailleurs la crise poétique traversée par le personnage de Job dans l'Ancien Testament exprimait une **reconnaissance des limites** de la justice humaine, de la logique humaine, de l'intelligence que nous pouvons avoir des causes et des conséquences des événements et de leur sens final. Le Job qui se plaint et s'exprime seul face aux autres ne dit pas toute la vérité, même s'il dit vrai. Il juge les événements et demande des comptes à Dieu à partir de sa seule situation individuelle. Même sans l'accuser ni le tenir pour coupable, Dieu le ramène finalement à ses limites et à sa fragilité, qu'il partage avec d'autres êtres, ainsi qu'à l'impossibilité de maîtriser de son seul point de vue les mécanismes de la réalité toute entière, du bien comme du mal (Job 38–41).

L'éthique chrétienne doit garder une humilité et un courage propres pour parvenir à maîtriser sans prétention ni vanité les tensions de notre crise sociale actuelle. On peut comparer la tâche qui l'attend ici à celle qu'elle a déjà entreprise à propos des questions internationales de la paix et du développement: mettre en place des médiations et des processus, des étapes et des apprentissages. En acceptant sa situation sociologique de classe moyenne, mais en dialoguant activement avec le mouvement ouvrier, il importe que l'éthique chrétienne continue à élaborer **une éthique du changement social** sans rêver y parvenir par des décisions unilatérales ou par la sagesse de ses propres stratégies. Le processus de changement restera forcément longtemps inachevé, devant le poids excessif des plus forts. Mais des instruments démocratiques sont entre les mains des associations, des réseaux, des groupes, des citoyens, pour faire reconnaître comme nécessaires les politiques sociales et économiques encore refusées actuellement.

L'éthique chrétienne et la parole des Églises doivent être portées par des personnes qui en vivent l'application dans leur existence sociale ou professionnelle. Sinon, elle semblera à juste titre descendre d'en haut et tenter de mordre en vain sur une réalité dont elle serait absente. Mais cette impression pourra disparaître si, dans leur parole même, les Églises se réfèrent expressément à **leurs porte-parole laïcs**, à ces témoins actifs qui sont leur incarnation sociale, et avouent ainsi la source de leur expertise économique et sociale. C'est loin d'être toujours explicite, dans les documents d'Églises, de sorte que l'on peut avoir l'impression d'une faille, d'un fossé, d'une distance entre parole d'Église et histoire sociale effective. Mais cette distance n'est pas le dernier mot de la parole d'Église. Au contraire: son premier et son dernier mots, c'est la proximité même du Christ, reçue et vécue par ceux qui prennent la parole dans la vie économique et tentent de la corriger.

"Plutôt que de nous donner des principes à adopter ou des règles à suivre, il met devant nous un chemin et une vie." (GbCEI84, §2.26)

"Les mots de Jésus à ses disciples: 'Je suis le chemin, la vérité et la vie', contiennent une indication efficace pour nous. (...) C'est seulement en faisant face à la vérité, et en nous mettant ensuite en route le long du chemin, que nous pouvons espérer découvrir la vie, dans la présence et la compagnie de **l'Esprit de Jésus-Christ** qui a donné sa vie pour que tous aient la vie en plénitude." (GiTIM84, "Work?...", p.15)

Une Église qui organise ses interventions et son action dans la perspective de cette éthique a un rôle de formation et d'animation: elle doit être en mesure d'agir au milieu de la société par des ministères mandatés pour publier des documents et organiser des rencontres, pour mener un dialogue direct et pressant avec certains milieux de l'économie comme du mouvement ouvrier. Ses partenaires dans la société doivent être aussi étonnés de son attitude que les partenaires de Jésus:

- Les curieux que le public juge "maudits", comme Zachée dans l'Évangile de Luc (Luc 19), doivent se retrouver visités et bénis par miracle.
- Les fidèles fiers et pointilleux, "pharisiens" toujours prêts à se sentir supérieurs à leurs "inférieurs", doivent se retrouver démasqués, tandis que les faibles conscients de leurs manques se retrouvent accueillis et fortifiés (Lc 11,39ss.; 18,9ss.).

Personne ne peut rester tel qu'il est lorsqu'une parole critique de bénédiction et de malédiction est prononcée, déclarant sur lui et sur autrui **une vérité autre** que celle qu'on avait toujours crue. Mais il ne s'agit pas simplement de devenir charitables. Jésus n'a pas joué lui-même au "bon Samaritain" lorsqu'il a raconté la parabole bien connue: il n'a pas proposé à ses disciples de se transformer en infirmiers ou de relever toutes les victimes, il a plutôt raconté une histoire où les hommes de religion n'avaient pas le beau rôle à côté du frontalier venu de Samarie (Luc 10,30–37). Il est vrai que l'histoire parlait d'une victime à soigner, mais son intention était manifestement de renverser les points de vue entre rectitude religieuse et **justesse éthique**, entre attitude de distance et comportement de proximité. Cette parabole parle aujourd'hui aussi des priorités dans une démarche communautaire, du regard à porter comme croyants sur la route où marche notre société, de l'attention à prêter aux victimes, de l'acceptation des gestes justes d'autrui, même lorsqu'ils sont inspirés par des pensées que l'on estime incorrectes. Cette parabole indique à l'Église une priorité de l'éthique sur la doctrine.

Les Actes des Apôtres racontent, à propos de l'apôtre Pierre, une découverte semblable lorsque la maison de l'infidèle Corneille devient le lieu où il est appelé à entrer et à annoncer l'Évangile "sans réticence", "sans distinction" et donc "impartialement" (Actes 10,21ss.). Cette maison païenne qu'il croyait incapable d'accueillir l'Esprit de Dieu devient l'objet d'une "Pentecôte" qui le surprend lui-même.

L'espoir d'une telle surprise devrait donner le ton à tout notre témoignage d'Église: parler de manière telle que ceux dont on n'attendait pas le changement se découvrent porteurs de ce changement et de solutions éthiques vainement attendues ailleurs. Cette expérience indique une priorité de la parole "performative" sur le comportement éthique, pourtant prioritaire au sens que l'on vient de dire.

Cet effort de dialogue social, polémique quand il le faut, mais surtout inventif et novateur, est enfin significatif davantage par la pratique mise en œuvre que par les positions théoriques qui en résultent parfois. L'éthique des Églises y apparaît en effet clairement et simultanément comme une pratique de la "citoyenneté" démocratique et de la "communion" messianique. Pour elle, il n'y a pas de réponse théorique à la crise qui puisse se dispenser d'un commun cheminement des forces sociales qui la subissent ensemble et qui en quêtent l'issue.

CONCLUSION ET ANNEXES

POUR CONCLURE

En parcourant la parole des Églises européennes sur la crise du travail de 1975–1985, nous avons découvert et traversé plusieurs champs d'étude en parallèle, auxquels nous allons jeter un dernier regard en conclusion:

1. la variété des **auteurs** de publications dans les Églises;
2. les nouveaux **accents** du discours d'Église sur l'économie et le travail;
3. la proximité entre **pays** d'Europe en éthique économique et sociale;
4. les **thèmes** d'une éthique cohérente de l'économie;
5. la portée éthique de la **foi** chrétienne et de l'expérience biblique;
6. les responsabilités des divers **acteurs** de la société face à la crise.

1. QUELS AUTEURS DE PUBLICATIONS ?

Sans transformer cette recherche en une étude de sociologie des Églises européennes, nous pouvons tirer de notre ensemble de documents une vision diversifiée des organismes qui sont intervenus dans le débat sur la crise économique. Je me suis efforcé, de cas en cas, de préciser le statut des organismes cités: directions d'Églises, synodes représentatifs, ministères spéciaux, commissions d'éthique pluridisciplinaires, etc. Les textes présentés et cités et les tableaux synthétiques sur la présence ou l'absence d'arguments fournissent une approche nuancée des discours respectifs des uns et des autres. Il n'en ressort nullement une image fixe où, par exemple, une autorité officielle d'Église serait toujours conservatrice, les ministères sociaux toujours progressistes – quoique cette double tendance existe, notamment en Allemagne. Nous avons au contraire constaté le discours novateur de certaines directions d'Églises régionales comme aussi de celles des Pays-Bas, le discours plus conservateur des Méthodistes britanniques, les prudences étonnantes de Ministères sociaux français.

Notre première image a été – rappelons-le – celle d'une **large unanimité** autour d'arguments partagés d'un pays à l'autre, d'une Église à l'autre, d'un service de l'Église à un autre. Des nuances ont été apportées, partout où des arguments défendus par un petit nombre d'organismes d'Église ont pu être valorisés, cités, présentés avec leur justification propre. Le but n'était pas de les dresser à tout prix les uns contre les autres, quoique **quatre options** distinctes aient pu être dégagées à la fin de notre 1^e Partie. On trouve en annexe le nom de chaque organisme cité et la description de son statut.

Notre propos n'était pas non plus de mesurer la fréquence des arguments dans les Églises par comparaison avec leur usage dans le reste de la société: une sociologie du discours politique et social n'était ni dans mes compétences ni dans mon projet. En revanche, analyser la présence, l'absence et la concomitance d'arguments dans des textes mis en parallèle, c'était nous donner le moyen de dégager des **lignes d'argumentation** et de les comparer. Derrière

ces arguments, on pouvait déceler le groupe d'interlocuteurs, l'acteur social face auquel, explicitement ou implicitement, les organismes d'Église prenaient position.

Nous avons ainsi pu constater que les auteurs, sans montrer d'opposition aux milieux patronaux ni de solidarité avec les syndicats, appelaient la société en général et ses décideurs économiques, politiques et sociaux à mettre en œuvre des changements importants en raison des effets de la crise du travail. Le recours à l'État n'était pas explicite, mais implicite: nous y reviendrons. L'argumentation des organismes cités couvre – on l'a vu par nos trois Parties successives – un large éventail de thèmes et de préoccupations. Même sans avoir de "recette" ni de "programme", bien des documents assurent que leurs auteurs "ne sauraient se taire" devant des situations jugées trop graves, et de fait ils ont eu beaucoup à dire. Nous y avons vu l'exercice d'une **autorité** reconnue à l'Église comme "gardienne du social", davantage que l'exigence proprement évangélique de prononcer une parole "prophétique". Mais il a souvent été possible de faire ressortir la dimension prophétique cachée du discours tenu, un langage "performatif" implicite.

Même en reconnaissant la qualité démocratique des Synodes officiels d'Églises nationales et le statut des Conférences épiscopales catholiques, on ne saurait échelonner nos documents selon des degrés décroissants d'autorité ou d'officialité, vu l'absence de magistère dans les Églises issues de la Réforme. Rappelons simplement la représentativité, à vrai dire partielle, du texte de synthèse rédigé par quatre membres de la Commission Œcuménique Européenne pour Église et Société (1^e Partie, § 2). Il a été difficile à chaque organisme séparément, en l'absence d'une relation claire aux autres, de poser des exigences à la société ou à l'État, sur le plan national ou européen, sans manquer quelque peu de légitimité et d'autorité: la parole performative des Églises ne repose que sur l'autorité de leur foi, sur leur autorisation par un Seigneur que l'on ne saurait voir ni reconnaître directement autour d'elles.

Reste l'**autorité matérielle** de leur discours, la qualité d'information dont ont disposé les auteurs, souvent économistes ou praticiens eux-mêmes, compétents dans leur discipline. Tantôt ces individualités se font discrètes dans la parole d'un groupe, tantôt on leur donne le rôle de président et rédacteur – celui d'un Claude Gruson en France, d'un Paul Brett en Grande-Bretagne, d'un Jan van Veen aux Pays-Bas – dont la marque reste perceptible d'un document à l'autre; tantôt encore une équipe se répartit à plusieurs la rédaction de brochures chapitre par chapitre. Nous avons remarqué la qualité particulière du discours d'Églises régionales reflétant l'expérience directe des destructions et des menaces que la crise a infligées aux structures sociales locales (2^e Partie, § 8). Si l'on dit parfois les Églises "porteuses de sens", elles nous sont plutôt apparues porteuses de **sensibilité** à des partenaires et à des dimensions diverses de l'histoire sociale: justice économique, solidarité défensive, viabilité alternative, partage social (1^e Partie, § 3).

Nous avons conclu notre parcours par un ultime "tour d'Europe" des **ministères** d'Église dans le monde économique et social, insistant ainsi sur la fonction de ces lieux de travail spécialisés en éthique et attentifs aux réalités vécues (4^e Partie, § 4). Même s'ils prétendent parfois un peu vite avoir "pris le parti" des faibles de notre société, alors qu'ils les ont simplement écoutés et entendus, cette attention reste une part essentielle de la réponse des Églises à la crise économique. Savoir écouter la voix des personnes concernées (3^e Partie, § 2) sans leur imputer leur subjectivité, tous les organismes d'Église sont loin d'avoir su le faire: des perspectives implicites, anthropologiques ou éthiques, ont souvent biaisé leur lecture des situations. Or il incombe précisément aux Églises de se doter d'instruments de formation (lieux de débats, services d'aide et de guérison sociale, secrétariats d'associations, etc.), capables de développer l'attention de l'opinion publique et de leurs membres aux voix des victimes et aux questions qu'elles posent à l'ensemble de la société.

2. QUELS ACCENTS NOUVEAUX ?

Sans rupture brusque, mais avec un glissement quasi simultané des perspectives, nous avons vu que les organismes d'Église de toute l'Europe, réagissant à la crise du travail, se sont mis à parler du **travail** autrement qu'auparavant: non plus seulement comme emploi et effort de production, mais davantage comme partie intégrante de la vie et comme contribution à son épanouissement.

Une éthique de la qualité

La morale de l'effort productif n'avait jamais été le propre de l'Évangile; mais les Églises – réformées surtout – l'avaient prêchée comme l'une des vertus requises de l'homme, mâle surtout, dans la société industrielle comme dans les sociétés précédentes. À vrai dire, depuis la fin de la seconde guerre mondiale (1^e Partie, § 2), l'approche des Églises en éthique du travail avait de plus en plus affronté les difficultés sociales de l'évolution économique en cours. Il s'agissait premièrement, en cette période de forte exploitation de la main-d'œuvre, de faire reconnaître la production industrielle comme une sphère vraiment humaine de travail. Il s'agissait de lui donner un sens et une qualité, une **dignité** souvent méprisée.

C'est alors que se sont répandues en éthique sociale, catholique notamment, des expressions telles que: "priorité au travail sur le capital", et: "l'économie au service de l'être humain". Nous avons montré les limites de ces formules éthiques (2^e Partie, § 5, et 3^e Partie, § 5). Il ne suffit pas en effet de "rappeler" et de valoriser le fait que, dans sa pratique professionnelle, l'être humain participe à la subsistance de tous, ni d'interpréter sa servitude comme un service – comme on l'a fait, tant sous le régime socialiste de l'Allemagne de l'Est que dans le cadre libéral de nos pays – pour avoir véritablement fait reconnaître la dignité humaine de son travail (3^e Partie, § 6).

En situation de crise de l'emploi, ces expressions à elles seules sonnent plus creux encore. L'attente d'une réelle reconnaissance est devenue plus grande, la demande de solutions concrètes plus forte. Il serait tentant de présenter tout espoir d'humanité comme utopique, d'ignorer les progrès possibles. Certes, la demande d'emplois s'est faite prioritaire; mais elle reste une demande de **bons emplois**, comme la récente enquête des Églises britanniques le redit avec force (GiBIS97, p.8, 15s., 102–121, 160–174). L'éthique chrétienne a plaidé de longue date pour une humanisation des conditions de travail: sa voix doit continuer de se joindre ici à celles des syndicats et de tous ceux qui révèlent les contraintes subies.

Le changement le plus significatif apparu dans l'éthique du travail autour des années 1980 – nous l'avons montré (1^e Partie, § 2; 2^e Partie, § 3, et 3^e Partie, § 1) – c'est la perte de l'évidence de son objet: quelle sera la **demande en emplois** rémunérés? Certains ont parlé à ce sujet de "fin du travail", d'une "mutation", d'une "transition", et les discours éthiques des Églises ont reflété cette incertitude, cette perplexité sur l'avenir de l'emploi. Il a fallu réviser la manière de présenter l'engagement professionnel des personnes dans la société et l'économie, du moins pour nos pays européens. Et les organismes d'Église qui ont pris la parole s'y sont attachés par un ensemble d'arguments: l'évocation et l'évaluation de ce changement social, la recherche d'alternatives économiques ou éthiques, un certain nombre de propositions pratiques.

Une éthique du changement

Les arguments que j'ai le plus vivement critiqués sont ceux qui semblent placer l'individu ou la société sous la **domination des réalités** telles qu'elles sont, sans espoir d'aucune transformation du réel que l'on affronte: la perte d'acquis, la fin d'un monde, les

cadres nouveaux et l'échec des anciens modèles doivent être acceptés par un unique effort d'adaptation, sans autres perspectives (2^e Partie, § 4, et 3^e Partie, § 2). On croirait entendre que, pour une éthique, chrétienne de surcroît, la dynamique de crise serait devenue normative par elle-même. Un tel point de vue me paraît étranger à la foi dont vivent les Églises. Est-ce parce que le travail était en train de changer qu'il fallait poser l'impératif du changement?

Toute autre est l'analyse qui désigne et reconnaît ce changement comme une "crise culturelle", un "problème de la société elle-même" (3^e Partie, § 3): elle renvoie le souci de l'adaptation non plus aux individus touchés ou aux responsables seuls, mais à tous ceux qui vivent dans cette société et qui la portent, et elle prend cette crise pour une **occasion de réflexion**, de révision des modèles existants, de choix collectifs. Des questions posées – parfois de longue date – ont paru soudain plus près de recevoir une réponse. Fallait-il alors se réjouir de la crise? Nous avons posé à plusieurs documents cette question... quand ils ne la posaient pas expressément eux-mêmes (§ 1).

Les emplois salariés étaient en train de se réduire en quantité, de changer de forme, de s'organiser en régimes spéciaux. Un nouveau regard s'imposait, prêt à reconnaître ce qui était en train de se passer: la perte de valeur de l'emploi salarié, le développement de nouvelles relations entre la vie et le travail. Les individus ayant de plus en plus des parcours professionnels variables, il serait de moins en moins nécessaire ni d'ailleurs possible de proposer à tous la voie de l'emploi salarié comme projet de vie. Mais ce nouveau regard est-il, de la part d'organismes d'Église, une affirmation ou une hypothèse, une interrogation ou une proclamation, une parole à l'indicatif, à l'impératif, à l'optatif ou précisément une déclaration performative annonçant un temps nouveau? Cette question de langage et de **perception de l'histoire** a accompagné notre examen des nouvelles paroles prononcées (2^e Partie, § 2-3, et 3^e Partie, § 1). Nous avons trouvé côte à côte deux utilisations des données de fait, deux descriptions du changement social, deux déformations idéologiques de l'éthique, l'une entraînée par une idéologie de la mobilité, l'autre prise par celle de la stabilité, chacune craignant que l'autre ne la fasse dévier de sa véritable fidélité chrétienne. Face aux réalités économiques, la fidélité est-elle adaptation ou repli?

Même question pour l'éthique elle-même, d'ailleurs: mobilité ou résistance? réviser ou réaffirmer son discours? Nous avons plutôt rencontré une **éthique mobile** (1^e Partie, § 2, et 2^e Partie, § 2), mais nous avons écouté aussi d'autres voix: les plus "*défensives*" qui tentent une résistance conservatrice de l'ordre social, et les plus "*sociales*" qui résistent au poids du pouvoir économique (en particulier: 1^e Partie, § 3; 2^e Partie, § 3 et 6; 3^e Partie, § 7, et 4^e Partie, § 4). La crise économique, perçue comme tournant historique, comme crise du sens ou même crise du système, incitera tantôt à sauver le sens ou le système, tantôt à le reconstruire sur de nouvelles bases (2^e Partie, § 4).

Une éthique du sens

Rares ont été, nous l'avons dit, les retours de cette éthique protestante sur son histoire propre: les porte-parole actuels des organismes d'Église ne parlent pas volontiers de l'usage que la société industrielle a fait de l'éthique de la Réforme... Ils ne se sentent pas à l'aise avec cette éthique et préfèrent généralement – sauf en Italie et aux Pays-Bas – ne pas chercher de continuité de leur éthique avec l'ancienne notion de "vocation" au travail. Une certaine continuité avec l'éthique biblique apparaît toutefois là où l'on persiste à attribuer à la volonté de Dieu et à la nécessité sociale les dures conditions de l'emploi ou du chômage qui font monter "la sueur aux fronts" des candidats à l'emploi (3^e Partie, § 5). La critique du salariat comme forme d'emploi, esquissée au lendemain de la guerre dans un document suisse signé du professeur Biéler, ne se retrouve plus dans nos documents, même lorsqu'ils esquissent (en toute fin de période) l'hypothèse d'un revenu de base pour tous, déconnecté de l'emploi.

Nouvelle éthique, pourtant, qui voit la **créativité** et le jeu pénétrer l'emploi, l'activité indépendante pénétrer les sphères de dépendance, la liberté de choix s'offrir au royaume du travail organisé (3^e Partie, § 1, 6 et 8). Éthique bien illusoire dans la plupart des cas, si l'on en juge par le peu de possibilités laissées aux employés ou aux demandeurs d'emploi d'orienter leur carrière, de la diversifier librement et d'y intégrer des activités non lucratives (§ 4). Mais malgré sa dimension utopique, ou précisément à cause d'elle, cette exigence d'intégralité reste capitale: fonder le sens du travail – de toute activité humaine, masculine comme féminine – sur le **service de la vie**, sur l'épanouissement des relations vitales et sur une confiance de base envers la vie (§ 8). C'est une perspective que l'éthique chrétienne doit anticiper et préparer consciemment, quand bien même le Royaume de Dieu n'est pas encore là, afin de dépasser les vieilles habitudes intériorisées et l'approche strictement individuelle des choix éthiques (2^e Partie, § 5-6). Certains porte-parole des Églises ont à vrai dire eux-mêmes de la peine à dépasser des a-priori anthropologiques tenus pour évidents, par exemple la nécessité d'une contre-prestation pratique de la part de celui qui reçoit une indemnité ou un revenu de remplacement. Ainsi, la réflexion sur les bases de la sécurité sociale a toujours cherché à articuler les prestations gratuites et celles qui exigent des contre-prestations (nous avons notamment fait référence à l'étude allemande de 1973, DcEKS73). La question est à nouveau posée actuellement, par exemple dans la récente publication néerlandaise:

"La pratique de la participation par le travail conduit à la sélection et à l'exclusion. Cela contredit notre conception de la participation selon laquelle personne n'est mis de côté. (...) Elle vise une vie en plénitude, en abondance, quoique sans atteinte néfaste à la création. La participation constitue ainsi un repère, un indicateur de la sécurité sociale." (NbrKS95, p.62)

"Dans la société moderne, le lien entre revenu et prestations (professionnelles ou autres) est devenu de plus en plus partiel." (p.48s.)

Pourquoi donc les Églises interviennent-elles depuis plus de 20 ans dans la crise du travail? Non pas pour faire régner sur l'économie et la société une doctrine morale transcendante. L'image d'une Église purement morale, voire moralisatrice, face à une économie qui serait réaliste, s'avère inexacte. Inexacte aussi, et calomnieuse, l'image d'une Église économiquement doctrinaire, voire collectiviste. Plus correcte, en revanche, celle qui l'accuserait de propager **rêves et utopies**: cela correspond à une part de l'éthique chrétienne, en effet, celle qui se veut "*alternative*" (1^e Partie, § 3-4; 2^e Partie, § 2 et 7, et 3^e Partie, § 6).

Face aux expériences de crise du travail et aux échecs des décideurs en matière d'emploi, divers organismes ont ressenti la nécessité de réagir en prenant de la distance, "avant qu'il ne soit trop tard". Ils ont proposé diverses réactions successives, que l'un d'eux a résumé en cinq mots semblables: *Protestation – Protection – Promotion – Prospective – Production* (1^e Partie, § 2). Annoncer alors la "fin du travail", c'est discerner des possibilités diverses d'aborder le système économique sur une autre base que le contrat d'emploi salarié: nous avons parcouru plusieurs de ces nouvelles approches.

Dix ans plus tard – durant la première moitié des années 1990 – une nouvelle crise a relancé les réflexions sur l'équilibre souhaitable de l'économie, sur le sens du travail et sur la protection sociale, sur les priorités politiques et sociales de nos sociétés. Dans chacun des principaux pays d'Europe occidentale, les Églises ont fait paraître de nouvelles publications majeures sur l'un de ces thèmes¹. L'impression d'une mutation profonde, d'une transition

¹ Une particularité de ces nouveaux documents par rapport à ceux de la décennie précédente est la coopération plus étroite entre Églises catholiques et protestantes qui a permis de **larges consultations** des groupements et mouvements à la base des Églises et de la société. Les publications en ont été tantôt le lancement, tantôt la conclusion. On a suivi ce qu'avaient entrepris, avant 1986, les Évêques catholiques des États-Unis d'Amérique: ils avaient soumis à consultation leur lettre pastorale sur la

historique, s'est confirmée. Les Britanniques, qui se déclarent "choqués et attristés" (GiBIS97, p.1), émaillent leur étude de plusieurs "*challenges*" jugés "sérieux", dont le premier est le recul des emplois peu qualifiés face à l'invasion des nouvelles technologies (p.14). On reconnaît là "l'adversaire" déjà nommé dans les années 1980: l'informatisation, le microprocesseur, dont l'avance a effectivement fortement progressé depuis le temps de nos premiers documents. Mais n'avait-on pas aussi présenté cette puissance technique comme plutôt bénéfique que maléfique?

La publication néerlandaise de 1995 compare elle-même les idées sur le sens du travail encore dominantes actuellement avec celles qui avaient circulé dans la société et dans les Églises durant la décennie 1975–1985:

"L'opinion dominante ne reconnaît qu'au travail rémunéré la capacité de rendre les gens indépendants, de les intégrer socialement et de leur permettre une participation et une citoyenneté sociales. (...) Quelles seront les conséquences de cela sur les membres vulnérables de notre société (par ex. avec son pourcentage croissant d'aînés) si la participation au travail payé empêche de plus en plus l'exécution de soins informels dans le cadre de la famille et des proches?

Il faut croire que les fruits nombreux de la réflexion sur le travail et son éthique qui était née durant la précédente période de récession (entre 1975 et 1985) ont simplement été mis à la poubelle par la théorie de la participation par le travail." (NbRKS95, p34)

Cette théorie de politiciens exigeant des personnes indemnisées de "participer" à un "travail" apparaît comme un "ultime spasme d'une éthique périmée du travail" (ibid. p.35). On croit encore que les personnes compteraient "uniquement si elles sont bien-portantes et fortes et disposent de pouvoir d'achat" (p.47), et on montre donc qu'en pratique, malgré la théorie, la priorité va à l'argent plutôt qu'au travail. Cette éthique étroite exclut aussi bien les personnes sans emploi que celles exécutant des tâches indispensables non rémunérées (p.63). Les Églises s'y opposent semblablement, les Suisses y voient un "dysfonctionnement de l'économie" (HiFES95, p.23s), et celles des Pays-Bas et de Grande-Bretagne en disent ceci:

– "A l'époque de la précédente grande crise de l'emploi autour de 1980, elles ont insisté pour une autre stratégie. L'accent portait alors sur une complète redistribution des activités socialement sensées. Aussi longtemps que les gens des secteurs 'productifs' du marché du travail refuseront obstinément de lâcher une bonne part de leurs privilèges, on verra presque certainement un fort chômage structurel se maintenir. C'est pourquoi les Églises continuent de dire: une redistribution rapide du travail payé et non payé est en mesure de satisfaire au droit de chacun à participer." (NbRKS95, p.48)

justice économique, avant de la publier en 1986 précisément. Ainsi les Français – protestants seuls, dans ce cas – ont lancé en 1994 une enquête intitulée "*Travail, Partage, Exclusion*", qui a donné lieu à une publication de synthèse en 1996. A la fin de 1994 également, les deux principales Églises allemandes ont proposé leur analyse de la situation économique et sociale comme base d'une large consultation de toute la société à travers ses Églises: il en est résulté la publication œcuménique "*Pour un avenir de solidarité et de justice*" en 1997. En 1995 et 1997, deux publications œcuméniques des Églises suisses, l'une sur le travail, l'autre sur la sécurité sociale, ont précédé et préparé le lancement d'une consultation œcuménique sur l'avenir social et économique de la Suisse en janvier 1998. Le document néerlandais "*Participer et partager*" de 1995 a aussi lancé un processus de consultation sur le travail et la sécurité sociale, sous l'égide du Conseil des Églises des Pays-Bas (Église catholique incluse). Enfin, le livre d'analyses sur "*Chômage et avenir du travail*" publié en 1997 par le Conseil des Églises de Grande-Bretagne et d'Irlande (Église catholique incluse) a rencontré un grand écho dans les Églises et la société, même sans être le fruit ou le lancement d'une pareille consultation, parce que le groupe mandaté pour cette étude s'est notamment astreint à de multiples contacts régionaux et à des analyses fouillées et compétentes.

– "Si l'on entend réellement renverser la tendance d'une manière durable, il faudra changer le caractère même de l'expansion économique non seulement pour un an ou deux, mais probablement pour plusieurs décennies.

Réaliser cela impliquera une redistribution de priorités politiques relativement fondamentales (*a re-ordering*). *Assez de bon travail pour chacun* doit devenir un objectif national explicite, donc un objectif assez central pour amener de temps en temps à en sacrifier d'autres pour lui, aussi valables soient-ils." (GiBIS97, p.7s.)

Le nouveau rapport de la Fédération protestante de France déplore, au-delà de la crise de l'emploi, un autre symptôme grave de crise sociale: la passivité de la société, "une sorte d'agnosticisme généralisé" en matière de projets, d'idéologies et de sens (FbFPS96, p.49, cf. p.98ss.). Et le jugement se fait particulièrement sévère dans les pages qui citent les résultats de la consultation (citations des groupes de base en italiques):

"Les analyses des savants experts sont marquées par l'échec, le chômage ne relève pas de la fatalité mais de '*choix politiques*' dont les auteurs rayonnent encore, l'économie mondiale est '*une machine à broyer les hommes et à produire l'injustice*', alors qu'il n'y a problème '*ni de production, ni de pénurie, ni de débouchés, mais de répartition*'." (FbFPS96, p69s., cf. p.44ss.)

3. QUELLE UNITÉ ENTRE PAYS D'EUROPE ?

La lecture et la comparaison de documents venant de nombreux pays d'Europe occidentale nous a permis de percevoir la large **communauté d'expériences**, d'évaluation et d'approche des phénomènes économiques et des problèmes sociaux. Cela n'a rien d'étonnant; mais il était utile de l'avoir vérifié sur les textes. Ni l'économie, ni les populations, ni les politiques, ni les Églises ne sont fondamentalement différentes, quand bien même les régimes juridiques diffèrent souvent. À vrai dire, nous n'avons pas de documents catholiques italiens, espagnols ou polonais pour mesurer les divergences provenant de l'héritage confessionnel; mais les positions des Évêques catholiques de France, de Belgique, des Pays-Bas et même d'Allemagne sont apparues fort proches de la tradition réformée sécularisée. Les différences constatées entre nos documents sont affaire d'options fondamentales plutôt que d'origine géographique et culturelle. Nous l'avons même constaté en faisant la comparaison entre les publications des deux Allemagnes qui étaient séparées au tournant des années 1980 par des régimes économiques, politiques et sociaux opposés.

Les Pays-Bas ont joué et jouent souvent en Europe un rôle d'initiateurs, de promoteurs d'idées nouvelles. Nous l'avons constaté dans la présentation d'arguments (1^e Partie, § 3) comme dans la discussion détaillée de plusieurs thèmes. Les organismes d'Église de ce pays sont d'ailleurs structurés et dotés en personnel pour faire face aux problèmes nouveaux de la société, et leurs contributions sont décisives dans les **organes européens** des Églises.

En effet, plusieurs organes de travail éthique ont été créés par les Églises à l'échelon européen; je les ai d'autant plus volontiers énumérés et cités au cours de cette étude que j'y ai été et y reste personnellement impliqué. On y découvre les possibilités de parler d'une même voix, mais on y constate aussi régulièrement – malgré l'unité de vues entre les uns et les autres – ce curieux repli que la présente recherche confirme: l'absence de perspective proprement européenne dans les travaux des organismes d'Églises des divers pays, chacun ne parlant que de sa situation nationale et indiquant simplement que l'Union Européenne pourrait assumer certaines responsabilités (4^e Partie, § 2 et 5). Certes, la politique européenne de l'emploi n'a pas non plus vu le jour avant 1997 et passe encore essentiellement par des plans nationaux. Mais les conditions de concurrence, de production et de commerce, de protection des travailleurs surtout, font l'objet de directives européennes depuis des décennies: les Églises veulent-elles ignorer la dimension éthique de ces interventions politiques? Rappelons que

nous avons constaté l'intérêt le plus vif pour cette dimension européenne dans un document britannique de 1984, contrairement à l'image qu'ont donnée de leur pays les politiciens conservateurs.

Une politique commune

Nous avons constaté la tendance, généralisée dans un grand nombre d'organismes d'Église de toute l'Europe, à faire appel désespéré à l'État pour qu'il se porte moralement responsable d'une évolution qui semble lui échapper. Les États européens ayant plutôt utilisé leur pouvoir durant la période examinée pour freiner les exigences sociales, il était juste de les appeler à une politique plus solidaire. Mais défendre la "**tradition sociale**" des pays de l'Union Européenne, comme d'autres ont défendu les "valeurs occidentales", c'était aborder l'éthique par son passé plutôt que par son avenir: il n'est pas sûr que cette approche puisse être convaincante. Peut-être se justifie-t-elle comme moyen de pression dans les négociations politiques. Peut-elle cependant apparaître comme le contenu principal d'une parole d'Église, à l'heure où le monde entier est à portée immédiate et où les mêmes exigences sociales sont posées par les travailleurs de tous les continents, à l'heure aussi où les entreprises qui dictent la loi du marché du travail sont autant européennes que japonaises ou américaines? Nous avons constaté la faiblesse de ce recours à une tradition, face à ce qui reste une grave crise mondiale de l'organisation sociale.

Aux nouveaux défis que sont aujourd'hui – davantage qu'autour de 1980 – l'informatisation et la mondialisation, les Églises d'Europe entendent répondre, non par des gestes de recul simplistes et protectionnistes, mais par un jugement équitable et une réponse constructive. Dans leurs récentes études, elles posent de nouveau la question de la survie possible de la "tradition" propre à l'Europe de la seconde moitié du siècle, son modèle de libéralisme social (*Soziale Marktwirtschaft*, "l'économie de marché sociale"). Les Églises d'Allemagne lui sont foncièrement favorables (DiEKB97, §142ss.), mais parlent de sa "mise à l'épreuve" (*Bewährungsprobe*, §177) comme quinze ans plus tôt la Commission sociale protestante (DcEKS82, dernières phrases, citées au début de notre 2^e Partie). En réalité, le nouveau document œcuménique continue de vouloir défendre cette organisation sociale que le néo-libéralisme met en pièces. Il en redit donc les principes fondamentaux (§111ss.) et certains éléments "irrécusables" et "obligatoires" (§149; cf. 162, 165, 168) et esquisse une discussion contradictoire et critique des thèses néo-libérales. Les organismes d'Église suisses affirment aussi devoir "s'engager pour contrer le processus qui tend vers une société de rapaces où n'est reconnu que celui qui sait tirer le meilleur parti pour lui-même" (HiFES97, p.65s.; cf. FbFPS96, p.77s.). Parole dure, bien plus dure que ce qu'on entendait dix ans plus tôt, lorsque notre pays n'avait pas encore été confronté à la hausse du taux de chômage! Mais la crainte d'une "société de rapaces" qui s'exprime ici correspond aussi à l'exacerbation récente des pratiques néo-libérales dans toute l'Europe et dans le monde entier.

L'Europe pourrait donner des exemples de pratiques nouvelles non seulement dans le domaine de la politique sociale, mais aussi dans celui de la politique économique. Elle est faite d'un ensemble de pays qui ont choisi de se doter d'un centre, mais d'agir de façon décentralisée: elle répond ainsi aux thèses lancées par "l'Appel de Villemétrie" (FbVIL82) que nous avons cité à plusieurs reprises, en particulier précisément à propos de la dimension européenne des problèmes politiques (4^e Partie, § 2). L'Église chrétienne apporte des contributions éthiques significatives et utiles lorsqu'elle fait valoir, comme ici dans le cas de Claude Gruson, les ressources d'expérience, d'information et d'analyse d'un économiste du service public. Ses thèses sur une Europe décentralisée restent d'actualité.

4. QUELS THÈMES EN ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE ?

Notre approche de l'économie a été d'emblée structurée par le cadre que j'ai donné en introduction, en distinguant trois discours, correspondant aux Parties 2, 3 et 4 de cette étude. Les documents examinés tenaient parfois un seul des trois discours, s'associaient parfois plus ou moins fortement à chacun des trois, ou tenaient expressément un langage "alternatif" incluant vision de **l'économie**, éthique du **travail** et promotion d'une **politique**.

Nous n'allons pas, en conclusion, refaire en bref le parcours thématique de l'ensemble, comme nous l'avons fait à la fin de chaque partie dans nos "*perspectives éthiques et bibliques*". Rappelons simplement que l'éthique chrétienne nous est apparue à chaque fois porteuse d'une **rupture**, d'une distance avec le discours empirique sur la réalité sociale:

- Là où l'on parle d'ordre économique, elle dit qu'il n'est précisément pas en *ordre*.
- Là où l'on identifie travail et emploi, elle dit que le *travail* serait encore autre chose et que l'efficacité n'est pas toujours efficace.
- Et là où l'on débat de la vie en société, elle dit que la *société* reste à construire.

Mais cette position de rupture ne saurait éloigner l'éthique des débats effectifs, des analyses empiriques, des décisions et des choix immédiats à assumer. Rares sont les documents dont les positions nous sont apparues désincarnées, ignorantes ou éloignées de la réalité sociale. Lorsque c'était le cas, je l'ai noté dans mes "*perspectives critiques*", tout en cherchant à expliquer leur intention et leur motivation possible. Notre parcours a plutôt montré la richesse des perspectives soulevées dans les documents d'Église. Une question, simplement, nous a chaque fois arrêtés, celle du **sujet** appelé à mettre en œuvre ces propositions:

- Qui doit investir, exploiter et gérer l'économie?
- Qui doit réduire le temps d'emploi, partager travail et revenus?
- Qui doit résister à quelles pressions?

Une éthique de principes

Finalement, la principale lacune que nous avons constatée est l'absence de réflexion sur les **investissements**, leur but et leur fonctionnement, les ressources utilisées, leurs impacts et leurs limites en ce qui concerne produits et producteurs. Dans une situation de concurrence mondiale, cette lacune rend fragiles les propositions de mesures politiques (2^e Partie, § 8) et de réorganisation de la production et des entreprises elles-mêmes, dont la libre disposition en régime de propriété privée n'est même jamais discutée (4^e Partie, § 1). Les auteurs de documents d'Église demandent volontiers à l'État ou à l'économie de tirer les conclusions d'analyses économiques, sans doute nécessaires, qu'ils n'ont pas cherché eux-mêmes à réaliser: il leur suffit d'en poser le principe. L'argumentation en faveur d'une "**économie politique**" du monde, à la suite du Conseil Œcuménique des Églises, paraît encore faible, alors qu'il existait au moins des recherches, utilisables en éthique, sur des indicateurs économiques évaluant plus globalement l'usage des ressources, dans le sens du "bilan intégral" proposé par certains, par delà les calculs de rentabilité des investissements (travaux des Nations Unies, de la FEST de Heidelberg, etc., encore à développer et à appliquer; voir 2^e Partie, § 8).

Mais les publications d'Églises n'auraient-elles pas d'avance identifié la logique économique au Diable? C'est apparemment cet "adversaire" mystérieux, cet auteur d'un "défi" à relever, plusieurs fois rencontré au détour des citations, cette **force obscure** – mais non fatale, disait-on – qui imposerait en économie la rentabilité contre l'humanité, la consommation contre le partage, le succès contre l'égalité, et l'accumulation contre la distribution (2^e Partie, § 1 et 3, et 3^e Partie, § 5). On a parfois l'impression que, face à cet

"Ennemi", les gens attendent un improbable miracle. De fait, c'est bien une forme de miracle que l'on pourra saluer le jour où les protagonistes de l'économie, de la politique et des besoins sociaux parviendront à répondre par une "prospérité" aux échecs et aux crises. La "supplication" que j'ai proposée comme première réponse à la crise serait l'ouverture éthique à ce "miracle" (2^e Partie, § 9, et 3^e Partie, § 8).

On n'attend toutefois pas les bras croisés, dans la perspective de la foi chrétienne et de l'éthique. On tentera plutôt toutes les approches nécessaires de la réalité matérielle, les calculs sur la gestion des ressources, les travaux comparatifs sur les meilleures pratiques en organisation du travail, les propositions de réformes juridiques utiles, etc. Une quête des "**alternatives faisables**" appartient à la contribution que peuvent apporter, dans des organismes d'Église, des acteurs laïcs de l'économie et de la politique: les Églises doivent se doter de ministères d'éthique capables de ce travail pluridisciplinaire, sous peine de laisser leur discours se détacher du réel et les acteurs sociaux se détacher de la foi.

Une éthique d'alternatives

Le principal point de controverse politique est la **fonction de l'État** dans l'économie: "orienter" l'économie, est-ce déjà sortir du régime libre, capitaliste? Nous avons cité plusieurs documents à ce sujet (2^e Partie, § 6). Les plus optimistes envers le rôle classique de l'État dans nos pays, les Allemands, espéraient de lui un "*fonctionnement sans frottements*" des multiples rééquilibres du marché: on se demande s'ils en sont satisfaits... Les publications d'Églises ont souvent tendance à demander une intervention plus marquée: une politique de centre-gauche plutôt que de centre-droite, si l'on peut traduire en termes politiques des paroles qui se gardent toujours de l'être explicitement. Nous avons rappelé que certains auteurs des Pays-Bas, relayés par leur Église, plaidaient pour une "*économie du juste-assez*". Les mesures généralement soutenues par les organismes d'Église et les instruments requis correspondent au minimum à une politique keynésienne classique (§ 8).

Il reste une ambiguïté: ces mêmes **décideurs politiques** auxquels il est fait appel sont ceux dont on a critiqué auparavant la mauvaise gestion antérieure et les prévisions défaillantes, l'échec pratique et la responsabilité pour la crise de l'emploi! Comment leur demande-t-on de reprendre les responsabilités qu'ils ont si mal assumées? La critique sociale émanant des diverses composantes du mouvement syndical et socialiste d'Europe n'a reçu d'écho explicite que dans les organismes d'Église d'Italie et de Suède et dans certains ministères du monde du travail. Aborder la situation économique d'un point de vue véritablement "*prophétique*" reste difficile, on l'a vu dès le début de notre étude (2^e Partie, § 3).

Dix ans plus tard, dans les récentes publications d'Églises, face à la mondialisation qui s'est imposée durant cette décennie et qui a bousculé les conditions de l'action politique autant qu'économique, on continue à faire appel aux protagonistes de l'économie et de la politique pour les inciter à détourner leur logique de rentabilité en direction d'une autre logique. Mais ces responsables européens sont-ils victimes ou responsables de l'**option néo-libérale** en matière de compétition mondiale?

Les analyses sont controversées: où sont les causes, et où sont les effets? Les Églises allemandes choisissent de présenter les deux interprétations contradictoires possibles de la situation (DiEKB97, §64s.; cf. aussi GiBIS97, p.21-25). Mais elles continuent de proposer une "gestion politique" de la mondialisation, une "responsabilité partagée de la communauté internationale", axée sur un "bien commun universel" pour lequel nos propres pays devraient donner l'exemple (DiEKB97, §88 et 237ss.; NbRKS95, p.58; HiFES95, p.21 et HiFES97,

p.41s.). Ils le feront en commençant par développer les fonctions régulatrices et politiques de l'Union Européenne (DiEKB97, §233ss.). Mais les Britanniques mettent en garde:

"Dans les secteurs d'une économie avancée comme la nôtre, engagée dans les échanges internationaux, il n'y a pas d'alternative réelle à la poursuite de la compétitivité et d'une productivité accrue. Les entreprises qui ne sauront pas garder le contrôle de leurs coûts et se mettre aux techniques nouvelles ne survivront pas longtemps, comme de grands pans de l'industrie britannique ont déjà dû l'apprendre à leurs dépens." (GiBIS97, p.23)

Les auteurs suisses et allemands tiennent à fixer une "alternative" à l'économie et à la société, un objectif plus large: un "**développement stable et durable**" (je préfère dire "viable"), "socialement supportable et compatible avec les exigences de l'environnement" (HiFES95, p.51, et DiEKB97, §224ss.), une "économie de longue durée", consistant à "intégrer d'emblée les processus de production aux cycles naturels" (DiEKB97, §148 et 226). Le fonctionnement normal de l'économie, trop risqué, doit être contenu:

"La stratégie économique classique, la quête du 'toujours-plus', risque de nous entraîner à longue échéance sur une pente dangereuse. La croissance quantitative se heurte en effet à des limites sociales, écologiques et à des problèmes de politique de développement, y compris en Suisse. La réduction massive du temps de travail trace ainsi l'orientation générale de l'aménagement de la société de demain." (HiFES95, *ibid.*)

Une éthique d'équilibre

Les thèmes des nouveaux documents reflètent, on le voit, le durcissement des politiques fiscales et économiques, des lois sur les conditions de travail, des mesures de réinsertion des chômeurs, etc. auquel on a assisté – en criant gare du côté des Églises – au cours de la décennie écoulée.

- Qu'est-ce aujourd'hui que le "**plein emploi**"? (HiFES95, p.28; cf. p.19)
- Quelle place y auront les activités non lucratives? (DiEKB97, §151ss. et 168ss.)
- Comment y insèrera-t-on le travail à temps partiel et une meilleure compatibilité entre activité lucrative et activité familiale? (DiEKB97, §152s. et 193s.; HiFES95, p.31 et 44ss.)
- Et que dire des modèles d'occupation pour chômeurs, ce "circuit spécial" de travail peu qualifié appelé "mesures actives" ou "mesures d'insertion", expédients remplaçant pour les indemnisés une réelle participation au travail?
 "Ils mésestiment la réelle valeur de bien des tâches importantes et précieuses. Ils promeuvent finalement les indemnisés au rôle de pionniers d'une nouvelle éthique du travail dont la valeur n'est pas (encore?) reconnue ailleurs dans la société. (...) L'idée d'y voir une *étape* ou même un *tremplin* en vue d'un emploi normal avec un statut correct, dans la perspective d'un changement de carrière, ne s'est jusqu'à présent que rarement confirmée." (NBRKS95, p.46)²
- Jusqu'où défendra-t-on la qualité requise de tout emploi?³

² Les termes de cette citation, critiquant ces emplois pour chômeurs qui les "promeuvent... au rôle de pionniers d'une nouvelle éthique", sont exactement les mêmes que ceux des documents de 1982 et 1985 cités ci-dessus au §4 de la 3e Partie, en particulier à la note 5. Le rapport britannique, lui aussi, consacre bien des pages à la critique des emplois temporaires imaginés pour les chômeurs (Gp.122–132 et annexe C).

³ Plusieurs Églises mettent le doigt sur le phénomène des bas salaires et des "pauvres en emploi" (*working poors*, GiBIS97, p.29, 102ss.; NBRKS95, p.44; HiFES97, p.40; DiEKB97, §69). L'économie a en effet haussé entre-temps ses exigences de rentabilité envers les travailleurs et travailleuses. Diverses suggestions relatives aux conditions de travail émaillent le récent rapport protestant français (FbFPS96, p.41s, 55ss, 85, 91), alors que ce thème occupe largement le rapport britannique (GiBIS97, p.15s., 102–121, 160–174).

Les débats sur la **durée du travail** restent inachevés. Le partage de l'emploi demeure central pour les Églises et implique une réduction du temps de travail, quoique les Britanniques ne mentionnent qu'en dernier lieu la possibilité d'une telle réglementation... Le document français fait état de discussions avec la ministre, Mme Aubry, qui avait eu et a de nouveau la charge de ce dossier, et qui a fait adopter depuis lors la loi sur les 35 heures hebdomadaires.

"Différents types d'aménagements du temps vont se multiplier, par exemple: après le temps réduit et le temps partiel, le temps choisi, le temps convenu, le tout réparti de manière différente dans la semaine, le mois, l'année, voire la vie du travailleur. Il devrait donc être possible de partager le travail pour que chacun en ait une part." (FbFPS96, p.43, texte d'un groupe de Montpellier)

"Le vrai clivage passé désormais moins entre travail indépendant et travail salarié qu'entre ceux qui parviennent à concilier travail et sécurité d'un côté et ceux qui ne parviennent à vendre qu'une prestation déterminée pour un temps déterminé et perdent une certaine stabilité dont l'emploi avait pu être la source.

Le défi est de retrouver un montage entre travail et protection qui renouvelle et adapte aux conditions nouvelles l'assise des garanties sociales. C'est par exemple ce que recherche le concept de contrat d'activité du rapport Boissonnat." (ibid., p.58, texte d'Annie Fouquet)

Plusieurs réponses à l'enquête française soutiennent cette idée de "*contrat d'activité*" issue d'une commission de l'État dont le rapporteur était Jean Boissonnat:

"Une même personne peut exercer différentes activités sous des statuts différents (salarié, indépendant, bénévole) dans des secteurs d'activité différents (hôtellerie, bûcheronage, service aux personnes), tout en bénéficiant d'une protection sociale continue." (FbFPS96, p.58; cf. p.31 et 34).

De telles idées nous étaient apparues, dans le cours de notre étude, comme des vœux intéressants, mais confrontés à l'obstacle des habitudes sociales, des contraintes économiques, des législations et des traditions intériorisées (3^e Partie, § 3 et 4). On prenait les individus pour des souverains responsables et libres, des *managers* de leur propre vie, ce que la majorité d'entre eux ne sont pas autorisés à être. L'opinion a sans doute quelque peu évolué, de nouvelles études ont paru, et des législations sont en train de changer. Est-ce à dire que les conditions seraient déjà meilleures pour le rééquilibrage souhaitable? Les individus pourront-ils désormais recevoir l'appel éthique à faire des choix nouveaux?

La même question se pose à propos du **partage des revenus**: les Églises participent aujourd'hui entre autres – sauf dans les publications de France et d'Allemagne – au débat sur l'hypothèse d'une "allocation universelle" ou "revenu de base". Les Allemands n'approuvent pas ce type de solutions, mais sans même entrer véritablement dans le débat: ils ne veulent pas "faire financer l'existence d'un nombre croissant de non-actifs par un nombre de plus en plus restreint d'actifs" (DiEKB97, §190). La publication suisse sur l'État social consacre à ce débat un paragraphe (HiFES97, p.77ss.) et conclut négativement, refusant le passage du "principe de causalité" (ou "d'assurance") au "principe du besoin" (ou "d'assistance"). Mais il ne me paraît pas suffisant de dire que "les différents modèles de revenu minimum garanti réduisent la sécurité sociale à sa dimension monétaire" et qu'il leur manquerait une "dimension immatérielle" et une forme de contribution active à la collectivité (p.78; cf. p.58, et aussi GiBIS97, p.76ss. et NbrKS95, p.48s.). Un revenu de base n'est jamais qu'un élément dans un tout incluant aussi, de la part de chacun, sa participation à une activité socialement utile.

Chacun de ces débats repose la triple question dont nous sommes partis:

- Qu'exigent et que permettent les ressources économiques?
- Qu'exige et que permet la qualité humaine de la vie?
- Que demandent et qu'obtiennent les citoyens, les négociateurs et les décideurs?

5. QUELLE PORTÉE ÉTHIQUE DE LA FOI ?

Le parcours de notre recherche a permis de repérer – parallèlement à l'enquête thématique rappelée jusqu'ici – la portée que peut avoir en éthique l'approche spécifique de la foi chrétienne, avec sa lecture de la réalité. Non que les documents publiés par les Églises nous aient toujours donné pleine satisfaction à cet égard, tant s'en faut! Mais le fait même de pouvoir et de devoir poser des questions sur l'adéquation de ces discours nous a conduits à dessiner progressivement les contours d'une parole chrétienne sur la crise sociale, inspirée des ressources propres de la foi (perspectives théologiques critiques) et de la Bible (expériences et témoignages historiques).

Tantôt en effet les publications d'Églises expriment haut et fort la nécessité d'une approche spécifiquement chrétienne des problèmes posés, tantôt elles se laissent aller à décrire dans les termes les plus communs une situation qui aurait mérité l'approche spécifique de la foi, de l'espérance ou de l'amour. Dans une perspective chrétienne, on ne peut se contenter de dire que les événements de l'histoire économique et sociale seraient entre les mains d'une force obscure et diabolique – nous le rappelions plus haut – et pas davantage qu'ils seraient le début d'une ère nouvelle où la joie règnera et où la justice habitera... Révéler ce qui vient, révéler ce qui passe, le "nouveau" et "l'ancien", c'est une **parole sur l'histoire**, qui traduit confiance ou méfiance, autrement dit une question de foi.

Une diversité de **thèmes théologiques** sous-tendent les paroles les plus explicites de nos documents en ce domaine: la Création, le Salut gratuit, l'Incarnation du Christ, l'Avènement du Règne de Dieu... Une publication d'éthique chrétienne, surtout lorsqu'elle entend éclairer uniquement une situation sociale particulière, a rarement le souci d'enraciner doctrinalement son discours de façon systématique: il m'est arrivé de le regretter expressément. Car un organisme d'Église produisant un texte de réflexion ne devrait pas se contenter de choisir la première formulation doctrinale venue, sans prendre conscience de l'éventail d'approches différentes de la foi et d'expériences différentes de l'héritage biblique qu'il aurait aussi bien pu utiliser, et qui aurait aidé à souligner des aspects différents, des attentes distinctes. À titre d'exemple, nous avons évoqué les diverses "doctrines du travail" possibles et leur situation dans un ensemble doctrinal (3^e Partie, § 3).

D'autre part, même lorsque les textes se réfèrent aux fondements doctrinaux ou bibliques, mais sans précision systématique suffisante, ils risquent facilement de laisser glisser leur interprétation d'un extrême à l'autre de l'éventail théologique: ainsi nous sommes-nous demandé – dans le même contexte – si, pour l'être humain qui travaille, le repos du sabbat devait essentiellement être présenté de la part de Dieu comme une offre ou comme un ordre, comme une chance ou comme une contrainte, comme "Évangile" ou comme "Loi".

Même hésitation en matière de production, de croissance, de progrès matériel. Lorsque Dieu commande aux hommes de "cultiver et garder" le monde créé par lui, s'agit-il finalement de le "cultiver" ou de le "garder"? Le **dialogue de la théologie et de la technique** est un domaine que nous n'avons guère touché et qui mériterait une approche plus approfondie en relation avec l'avenir du travail. Est-il vrai que l'informatique, dans son déploiement industriel rapide et mondial, soit à considérer par les chrétiens comme le protagoniste personnifié d'un chambardement "apocalyptique" de nos structures de vie? Nous avons posé des questions théologiques fondamentales à propos de la compréhension du "défi" et des "signes de l'avenir" dans nos documents, comme aussi devant leur appel à "vivre autrement parce que le monde devient autre" (2^e Partie, § 1-2, et 3^e Partie, § 1).

Une éthique dans l'histoire

Des paroles d'espérance, des paroles de condamnation, des invitations au changement et au renouveau, des appels à la créativité, à la persévérance ou à la résistance, des proclamations de valeurs humaines ou sociales: toutes ces expressions sur lesquelles débouchent les réflexions éthiques sont nourries, parfois inconsciemment sans doute, par **l'expérience d'une foi** qui leur est sous-jacente et n'est pas nécessairement chrétienne. Lorsque des réflexions éthiques sont publiées par des organismes d'Église, et notamment par des autorités d'Église, il me semble que leur propre expérience de foi pourrait – et souvent même devrait – être rendue consciente et trouver son expression dans leurs textes. Or ceci est loin d'avoir toujours été réalisé. Seules des situations de communication particulières, où les auteurs se trouvent par exemple en négociation avec des partenaires laïcs de la société, justifient peut-être un silence occasionnel à ce sujet.

On trouve dans bien des publications une énumération de craintes, de risques, d'effets négatifs et destructifs provenant de la **situation sociale de crise** et frappant les personnes et les régions (2^e Partie, § 3-4, et 3^e Partie, § 2). Nous avons insisté pour qu'une parole se voulant clairement chrétienne évite de lire l'histoire sociale – d'une manière finalement partielle – comme dégradation, perte ou chute, et de la dramatiser en outre par l'expression de perplexités, d'inquiétudes, ou par la quête désespérée d'un pouvoir salvateur (4^e Partie, § 2). Certes, il est nécessaire d'adresser une parole de condamnation aux décideurs qui ont négligé leurs responsabilités, de déboulonner des faux dieux et de fausses assurances et de ne pas prêter foi aux visions idéologiques qui enjolivent la crise ou la camouflent en "redéploiement". Mais la **parole d'espérance**, vision de possibilités nouvelles et chemin d'un engagement sensé, est plus difficile et plus nécessaire encore.

Dans l'évaluation des discours tenus, les critères théologiques que j'ai retenus d'une théologie de l'espérance et de l'histoire inspirée de J. Moltmann m'ont paru particulièrement applicables et significatifs: ils m'ont permis d'explicitier des attentes et des insatisfactions à l'égard de paroles d'Églises paraissant fades dans la société actuelle et de critiquer des formules théologiques rétrogrades proposant à notre monde un retour à une intégrité perdue. Porter en outre sur les textes mêmes des documents d'Églises une analyse sémantique distinguant leur relation à l'histoire (*l'indicatif* des tendances, le *performatif* des innovations, *l'impératif* des valeurs, *l'optatif* des vœux, le *comparatif* des revendications, etc.), c'était travailler directement sur leur foi sous-jacente et donc sur leur force de communication. La qualité "prophétique" d'un discours chrétien dans la société actuelle m'a paru l'exiger (1^e Partie, § 1, et 2^e Partie, § 2 et 9). D'elle dépend aussi la qualité de l'engagement des groupes et des personnes qui s'en inspirent: il ne suffit pas de déclarer "*Il faut se battre*", car on ne saurait agir valablement si les chemins indiqués se perdent dans le vague ou si tout espoir dépend de la réussite de l'action elle-même (ce que j'ai appelé une "espérance conditionnelle").

L'apologétique, défense et illustration de la foi, n'appartient sans doute pas nécessairement à tout discours éthique chrétien. Mais bien des documents publiés par des organismes d'Église se veulent porteurs d'un éclairage théologique, donc d'un tel témoignage. Plusieurs fois, cet apport nous est apparu trop court et trop "raisonnable", par exemple lorsque l'on entendait dire que l'économie doit se vouloir au service de la vie et de "l'homme" (2^e Partie, § 5) et que "tout travail" reflète la créativité de Dieu ou permet la "gérance de la Création" et le "service du prochain": l'éclairage théologique doit poser davantage que des principes, mettre clairement des limites et proposer une libération (3^e Partie, § 5 et 8). Promouvoir avec la doctrine sociale catholique une priorité de la personne et donc du travail

sur les exigences du capital, c'est déjà faire un pas de plus. Mais nous avons noté qu'il faut davantage qu'une anthropologie de la personne humaine et qu'une ontologie des ambivalences de la création pour fonder un éclairage théologique significatif de notre situation économique.

Les Églises savent que les objets dont elles parlent en matière économique sont complexes, avec leurs dimensions matérielles et techniques et leurs dimensions sociales et humaines. La parole de la Croix de Jésus-Christ et la dynamique de sa Résurrection ne mettent pas les croyants au-dessus de cette **complexité**: elles les y plongent plutôt. C'est ce qu'ils ont mandat de montrer. Appeler à une justice égalitaire et désintéressée, voire à la générosité, c'est une partie – mais une partie seulement! – de l'expérience de Jésus-Christ, l'autre moitié étant l'expérience d'une proximité du Christ, incarné dans nos tensions sociales. Sans remplacer simplement les stigmates du Christ par la stigmatisation des chômeurs ni la délivrance du Christ par la décrispation des inquiets, il est possible et nécessaire d'apporter une lecture christologique de la situation des victimes de la crise, de dire ce rapport indirect à Dieu par "les autres" d'une société. Cette approche n'a pas été faite par les documents cités, avons-nous noté: ils ont plutôt développé une idéologie de l'acceptation et de l'adaptation, de la "détente" et de la "maîtrise" (3^e Partie, § 2).

L'histoire sociale telle que **l'avènement du Christ** l'a changée, par sa Croix et sa Résurrection, est devenue une autre histoire que celle des gouvernements, des décideurs économiques, des organisateurs de l'emploi et de la sécurité sociale: elle relève d'une autre confiance, d'une autre certitude. Nous en avons reconnu l'effet, par exemple, dans la sensibilité de certains organismes allemands à la crise du sens et du système social (2^e Partie, § 4), ou dans l'attention d'Églises néerlandaises à la souveraineté des gens sur leur temps de travail et de vie (3^e Partie, § 7), ou encore dans l'appel d'organismes italiens ou français à mobiliser les citoyens et leurs associations comme sujets de leur histoire, concrétisant la force nouvelle offerte aux faibles pour faire reculer les forces dominantes (4^e Partie, § 2-3). L'éthique n'est plus ici un langage essentiellement impératif ou "alternatif", mais un projet de correction progressive des rapports de forces (§ 4).

Le cri des victimes, l'Évangile le tourne en effet en victoire contre les prétentions des puissants. Mais c'est à la parole théologique de préciser comment! Cette expérience peut alors devenir parole libératrice, tant pour les victimes que pour les puissants: on perçoit alors que le salut est proche... C'est ce que, par elle-même, la crise du travail n'avait pas pu montrer.

6. QUELS ACTEURS FACE À LA CRISE ?

Notre parcours, enfin, a bien montré la diversité des responsabilités en matière d'engagement éthique: diversité des acteurs sociaux, des interlocuteurs implicites ou effectifs des Églises; diversité des questionnements et des réponses attendues; diversité des niveaux de la réflexion et de l'action. Dès le début, et d'étape en étape, nous avons reposé la même question critique: – *Qui est le **sujet** responsable de mettre en pratique l'éthique des Églises?*

Le premier discours de l'éthique que nous avons examiné se voulait attentif aux décisions des investisseurs et de l'État relatives aux processus économiques effectifs, le second discours plutôt attentif aux exigences humaines et sociales du travail, fondamentales quoique controversées entre les divers partenaires, le troisième discours faisait en revanche la part de la négociation entre eux et de la gestion des décisions en situation conflictuelle. Nous l'avions annoncé dès l'introduction: ces trois discours ne tiennent pas le même langage, n'abordent pas l'histoire sociale sous le même angle et ne débouchent pas sur les mêmes actions.

Une éthique de la pratique

La question du sujet appelé à mettre en pratique le discours éthique se pose de façon particulièrement aiguë à propos des exigences qui doivent protéger les victimes de la crise contre les menaces ou l'impuissance qui les touchent: de qui requiert-on la responsabilité? Lorsqu'un discours éthique ne dit pas quels acteurs vont devoir le mettre en œuvre, il risque de provoquer la déception de ceux parmi les victimes qui auront compté sur sa réalisation, mais n'auront vu venir ni protection ni participation (3^e Partie, § 7, et 4^e Partie, § 1). Lorsqu'en revanche l'intention est de mobiliser les personnes concernées elles-mêmes, c'est l'objectif de leur action qui doit être défini de manière à éviter l'épuisement, l'illusion ou la résignation: aucune éthique ne gagne à proposer des valeurs irréalisables, des alternatives non faisables, des équilibres constamment contredits par la réalité des faits et des gens.

Les **décideurs économiques** sont les acteurs sociaux à qui la parole d'Église a le plus de peine à s'adresser. C'est la raison pour laquelle nous avons consacré à leurs préoccupations la première place (2^e Partie) et la plus grande attention (voir les perspectives éthiques proposées au § 9), non sans avoir déjà annoncé en introduction que le discours des Églises sur l'économie allait s'avérer fort peu conscient des questions de l'économie elle-même. Même constat au moment de chercher la négociation avec les acteurs économiques: les organismes d'Église entretiennent un rapport ambivalent avec le pouvoir d'investir et d'exploiter, reconnaissant la responsabilité spécifique de ces acteurs en matière d'investissements et de rentabilité sans toutefois vouloir en parler directement (4^e Partie, § 1). L'importance de ce dialogue se lit dans la proposition de plusieurs publications œcuméniques récentes (britanniques, allemandes et suisses) de confier l'avenir économique et social de leur pays à un "Conseil économique et social" tripartite (État, économie, syndicats) ou à un très large "Forum national pour l'emploi" incluant des services sociaux⁴.

Ambivalent, également, le rapport entretenu avec les **syndicats**! Malgré certaines exceptions remarquables (britanniques et allemandes), les organismes d'Église ne se sentent généralement ni la compétence ni le droit de discuter des stratégies des organisations représentatives des travailleurs, faute d'en être assez proches. Lorsque surviennent les conflits, les grèves ou les "hivers de mécontentement", ils se sentent tenus d'exprimer une parole d'Église sans trop savoir jusqu'où elle devrait aller: ils n'ont pas appris à évaluer un rapport de forces ni à gérer une résistance (4^e Partie, § 3). Et certains, faute d'avoir inclus dans leurs réflexions une éthique consciente de la négociation, ont même tendance à anticiper son échec avant même de l'avoir tentée et proposent d'emblée à leurs destinataires des tactiques de repli, de modération ou de renoncement (§ 4). Comme porte-parole d'une Église, ils donnent là de la foi chrétienne une image résignée et impuissante qui ne correspond guère à sa teneur réelle ni aux expériences de ses premiers témoins, ces témoins bibliques que nous avons largement cités. D'autres au contraire, pressés de voir des changements se réaliser, préconisent des relations de coopération et de confiance entre partenaires sociaux que la réalité conflictuelle ne pourra pas permettre d'atteindre sans de profondes transformations du système économique, nullement envisagées pour l'instant (§ 1).

⁴ Ce vœu reste au niveau de l'optatif hypothétique dans le rapport britannique, alors qu'il est à l'impératif dans la déclaration des Églises d'Allemagne (GiBIS97, p.172s., "would" – DiEKB97, §21, "müssen").

Une éthique des structures

L'acteur auquel les documents d'Églises font jouer le rôle principal, explicitement ou implicitement, c'est **l'autorité publique, l'État**. Prenons-le successivement à ses divers niveaux:

- La **Constitution**: Les Églises ont joué un rôle dans la discussion initiale qui a conduit l'Allemagne à déclarer, à ce niveau fondamental, une "obligation sociale" des détenteurs de propriétés (*Sozialpflicht*). Ailleurs, la Constitution proclame un "droit au travail". Ces principes servent de recours pour les interventions ultérieures, quand bien même leur application reste aléatoire (2^e Partie, § 9, et 3^e Partie, § 8).
- La **législation**: Nous avons noté une tendance à dresser des catalogues de revendications à l'adresse de l'État sans se préoccuper des mécanismes de décision politique et de fixation du droit, en passant bien vite des objectifs éthiques aux instruments institutionnels les plus en vue: obligations légales et mesures administratives. Mais il est clair que des appels à réviser les lois et les pratiques s'imposaient, de la part d'organismes d'Église également, pour inciter à des mesures immédiates là où les autorités politiques se trouvaient paralysées par la pression de la crise (4^e Partie, § 2 et 5). Un bon exemple est celui des programmes de production "alternatifs" que l'on aurait pu rapidement lancer, par exemple dans les domaines couverts par les "4R": réparer, rénover, réutiliser, recycler (2^e Partie, § 7, et 3^e Partie, § 4). Nous avons déjà évoqué plus haut le recours aux tâches structurelles et conjoncturelles classiques de l'État.
- La **politique sociale**: C'est la première responsabilité reconnue par les organismes d'Église aux autorités, chargées du bien commun et de la solidarité au sein de la société. Nous ne nous sommes pas attachés à décrire les considérations détaillées que l'on trouve dans bien des documents à propos des systèmes de protection, d'indemnisation ou de réinsertion des chômeurs. La gestion du marché du travail n'est pas seulement une affaire économique, mais d'abord sociale, et les interventions d'Églises posent ici l'exigence éthique d'un objectif social à long terme (2^e Partie, § 5).
- Les **institutions internationales**: Nous avons relevé quelques expressions d'une conscience politique européenne, pas encore suffisante à vrai dire, et la permanence d'une conscience mondiale, davantage marquée, apportant le soutien des Églises aux politiques de développement. Quoique ces perspectives correspondent aux nouveaux enjeux de la politique internationale des États, il reste difficile de croire aux appels classiques à la "volonté politique" des politiciens européens et à une conscience mondiale des populations européennes. Cela ne rend que plus nécessaire un approfondissement de la réflexion éthique, de l'analyse et des propositions en la matière (4^e Partie, § 2).
- Les **budgets publics**: Le domaine de la fiscalité est devenu, dans la décennie 1990, un des points urgents des nouvelles publications d'Églises, en tant qu'instrument d'une indispensable solidarité sociale et de projets collectifs. Les Églises admettent que la fiscalité doit être réformée: la base courante de taxation reste partout l'emploi salarié, ce qui en décourage le développement au lieu de l'encourager. Les diverses publications plaident donc pour une modification de la fiscalité générale et de la sécurité sociale, qui n'ira pas sans sacrifices de la part des privilégiés (GiBIS97, p.92-101; cf. DiEKB97, §170 et 187ss.; NbRKS95, p.44s.; HiFES95, p.41 et 59s., et HiFES97, p.25ss. et 74s.).

Dans l'opinion dominante actuelle, la responsabilité de l'État en matière de création d'emplois et de réponse à la crise économique a tellement été mise en question que les Églises elles-mêmes posent désormais un point d'interrogation: **l'État est-il impuissant?** On veut bien lui reconnaître des obligations, mais on ne sait trop sur quoi les fonder: sur un enjeu politique, sur une législation existante, ou sur une plus haute exigence morale? On entend là

un défi que l'éthique chrétienne adresse à **l'ensemble des acteurs** économiques et politiques qui ont choisi de freiner l'accomplissement de tâches publiques requises par la crise et de lui opposer l'engagement de forces privées. Pourquoi avoir opposé les unes aux autres?

"Diverses formes de coopération entre le public et le privé, de décentralisation, de flexibilisation, de formes neuves de *civic commitment* de la part des partenaires sociaux, de la classe moyenne, de l'Église, du voisinage, des citoyens – sans parler des indemnisés eux-mêmes – vont exiger mobilisation et activation avant que la société n'éclate définitivement. (...) Mais qui d'autre que l'État conserve la vue d'ensemble, maintient l'équilibre, tranche les nœuds et pense aussi au long terme? Comment imposera-t-on, si ce n'est par la politique, des mesures préventives en vue d'un avenir durable?" (NbRKS95, p.59)

On peut lire ce même défi dans le rapport britannique sur l'emploi, comme dans les autres publications œcuméniques récentes avec leurs termes propres:

"Les politiciens de tous les partis britanniques d'aujourd'hui ont échoué à prendre l'initiative nécessaire pour obtenir un soutien à des changements de politique indispensables. Nous avons constaté que bien des gens seraient en fait disposés à soutenir une approche radicale. (...)

On a besoin, comme nous l'avons indiqué, d'un changement de mentalité. Ce sera nécessaire en vue de mettre en œuvre les changements de politiques qui s'imposent. Il est également nécessaire de donner une plus haute priorité aux problèmes d'emploi dans les décisions des entreprises et de l'industrie. Promouvoir de bons emplois devrait être capital dans le mandat et les valeurs de toutes les entreprises et de toutes les administrations publiques. Les syndicats devraient faire pression pour des emplois plus nombreux et meilleurs, et non pas seulement pour leurs propres membres. On a besoin d'un changement de climat, ainsi que de certaines nouvelles politiques économiques." (GiBIS97, p.172; cf. de même NbRKS95, p.25; FbFPS96, p.18; DiEKB97, §116s. et 168ss.; HiFES97, p.10, 56 et 65)

Ce programme – comme tant d'autres avant lui – s'exprime par une série de phrases à l'optatif... Mais au moins, dans cette citation, les destinataires des vœux exprimés se trouvent directement mentionnés: les auteurs, qui se veulent "ambitieux, mais non irréalistes" (p.81), adressent leur appel à une sorte de "conversion" expressément et précisément à l'opinion (mentalité, *heart*), aux politiciens, à l'économie, aux fonctionnaires, aux syndicats, aux institutions publiques.

Une éthique de la parole

Ainsi démarra aussi en 1994 la large consultation lancée à la base de l'Église et de la société par la Fédération protestante de France:

"La Fédération Protestante de France lance un appel à toutes et à tous, responsables politiques, économiques et sociaux ou individus isolés pour qu'ils (...) inventent ensemble de nouvelles façons de penser la vie en commun. Aucun économiste, aucun homme politique ne détient la clé du problème. Il n'y a pas de trésor caché. Dès lors, il faut bien se persuader que le chômage est l'affaire de tous. (...) De cette interrogation collective, exigeante et sincère, surgira une parole prophétique." (FbFPS96, p.111ss., appel initial de 1994)

A-t-elle surgi, cette parole? Sans doute... – si on sait la voir, non comme l'exigence d'une politique, mais comme le dévoilement de "ce qui nous illusionne", la dénonciation de "ce qui nous fascine" et l'éclairage de "ce qui est en germe" dans les comportements et les attentes, les discours et les échanges (ibid., p.11).

"Le sens ne peut pas, aujourd'hui, se décréter, par la voix d'un expert ou d'un bon orateur. Le sens, c'est-à-dire tout à la fois la signification et la direction de nos vies, se réfléchit, se débat et se construit dans une réflexion collective." (p.25s.)

Et c'est à l'occasion de ce débat collectif, démocratique et à plusieurs voix, que finalement le défi de l'éthique chrétienne viendra rejoindre chacun des partenaires concernés,

tout citoyen, pour l'encourager dans son droit et son devoir d'exprimer sa position et de la négocier avec celle des autres.

Dans une société qui veut bien travailler, mais où le travail est en crise, on ne construira le sens et la direction de la vie sociale qu'en affrontant directement cette contradiction même, par un débat démocratique allant d'un bout à l'autre de l'Europe. Par leur parole publique, les Églises ont affronté cette contradiction au cœur de leur propre éthique du travail et de la responsabilité sociale. Et elles ont su faire entrevoir que, par delà la crise présente et par delà les débats à venir, la société humaine avance vers un objectif éthique que nous avons désigné en trois mots:

- une *convivialité* à long terme dans la production économique,
- une *confiance* à moyen terme dans l'existence professionnelle et sociale de chacun, et
- une *coexistence* réfléchie et voulue à court terme entre les groupes sociaux.

Les Églises ont pris la parole dans la crise du travail pour que chacun puisse en devenir maître... après Dieu !

Annexe 1**Les publications d'Églises des divers pays**

Voici, par pays, la description des documents que nous examinons (l'Allemagne fournit à elle seule environ le tiers de l'ensemble). Les détails concernant les documents figurent dans la liste bibliographique qui suit.

Les pays sont dans l'ordre alphabétique de leur lettre de référence, sauf A (=Autres) laissée à la fin:

D	Allemagne
F	France
G	Grande-Bretagne
H	Confédération Helvétique
I	Italie
N	Pays-Bas
S	Suède
A	Autres (Finlande, Belgique, etc.)
E	Europe

Cette lettre sert de référence aux documents de niveau européen, déjà présentés au §1 de l'Introduction sous le titre "Vers une parole commune des Églises d'Europe?".

D) ALLEMAGNE FEDERALE**Organismes****codes D+**

Evangelische Kirche in Deutschland – Synode (Synode de l'Eglise protestante allemande)	s EKD
Ev. Kirche in Deutschland – Kammer für öffentliche Verantwortung (Commission politique de l'Eglise)	c EKV
Ev. Kirche in Deutschland – Kammer für soziale Ordnung (Commission sociale de l'Eglise)	c EKS
Ev. Kirche in Deutschland – Sozialwissenschaftliches Institut (Institut d'éthique sociale de l'Eglise)	b EKS
Ev. Kirche in Deutschland – Kanzlei (Chancellerie de l'Eglise)	b EKK
Ev. Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (Conseil de l'Eglise et Evêques catholiques)	i EKB
Bischofskonferenz (Evêques catholiques allemands)	c CRD
Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (Fédération des Eglises prot. en Allemagne de l'Est)	b DDR
Ev. Kirche in Deutschland, Ausschuss Mann und Frau (Commission femmes/femmes de l'Eglise)	c EKF
E. K. D. – Männerarbeit , Studienkreis für politische Diakonie (Animation masculine de l'Eglise)	b MAN
E. K. D. – Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt (Ministère industriel de l'Eglise)	b KDA
E. K. D. – Ev. Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen (Mouvement de travailleurs prot.)	b EAA
Ökumenischer Arbeitskreis Kirche- Gewerkschaft (Coopération allemande Eglise protestante - Syndicat)	i OKG
Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer (Mouvement des employeurs protestants)	b AEU
Seminar für den kirchl. Dienst in der Industriegesellschaft (Gossner Mission) (Mission dans l'industrie)	b SGM
Deutscher Evangelischer Kirchentag (Assemblée des protestants d'Allemagne)	b KTG

A un intervalle d'une génération entière, l'**Église évangélique d'Allemagne** a consacré une part importante de son **synode** au monde du travail:

– 1955: "*L'Église et le monde du travail*" (DsEKD55);

– 1982: "*Sens et évolution du travail en société industrielle – défi pour l'Église*" (DsEKD82).

Les implications du premier synode furent avant tout pratiques, en un temps où se constituaient divers ministères sociaux et académies de formation de laïcs. La résolution publiée, accompagnée d'annexes plus descriptives que proprement éthiques, exprimait les enjeux d'une situation qui n'était pas nouvelle, mais que l'Église pouvait mieux percevoir qu'avant la guerre, ayant pris conscience d'une plus grande "responsabilité des chrétiens à l'égard de la structure de la société humaine et de ses groupes". Le synode de 1968, à mi-chemin entre les deux, disposant de nouveaux instruments de réflexion en éthique sociale, prit un ton très différent:

"Au lieu de dépendre directement de la nature, nos sociétés dépendent d'un système qui fonctionne. (...) Un système pleinement perfectionné ferait nécessairement violence aux personnes; mais d'autre part, la moindre crise de la vie économique peut s'avérer fatale pour bien des gens. Il est donc indispensable d'organiser le système au moyen de garanties excluant les pannes autant que possible." (DsEKD68, p.189)

A cette époque, on tablait encore sur un doublement du PNB en 18 ans grâce à des taux de croissance de 4% l'an... (ibid.), et les soucis du synode concernaient le développement du tiers-monde. Le coup de frein ne tarda pas à venir. Les **synodes** de l'Église d'Allemagne ont progressivement ressenti l'exigence d'adopter des résolutions sur les questions posées par le chômage qui allait croissant. La première, celle de 1975, après quelques considérations générales, s'était centrée sur le sort des travailleurs immigrés chômeurs et de leurs enfants (DsEKD75). La seconde, en 1977, avait lancé le sujet de la solidarité, qui sera repris en 1982.

"Le Synode encourage tous ceux qui ont une influence sur la situation de l'emploi à assumer leurs responsabilités. Pour cela, il faut qu'aucun groupe ni aucune institution ne cherche à renvoyer à l'autre le poids des décisions. Ce sont seulement l'effort commun et les sacrifices qui sont promis au succès." (DsEKD77, §III)

Presque dix ans plus tard, en 1986, la solidarité prônée, loin de s'être esquissée, si ce n'est dans des cercles restreints, devait manifestement encore faire l'objet du même appel pathétique. Pire: le synode rappelait la déclaration publiée l'année précédente par son Conseil et par la Conférence épiscopale, qui disait ne pas pouvoir tolérer "que le déni de solidarité conquière du terrain" (DiEKB85a, cité dans DsEKD86). Autre est la conception de la solidarité sociale qui a pu se développer dans l'autre Allemagne, en **République Démocratique Allemande**, dans un régime économique sans concurrence. Autre aussi ses réflexions sur des questions de l'éthique individuelle telles que: efficience et personnalité, sens et humanité du travail, travail et santé (DbDDR79+80+81, documents internes non publiés). L'unique brochure imprimée reçue de cette Église contient un chapitre consacré au travail. Et pour cause: il s'agissait de commémorer Luther, sans passer à côté de son éthique de la vie professionnelle (DbDDR82).

Durant ces années, qui furent celles de la coalition socialiste-libérale au gouvernement, **la Commission sociale de l'Église** (*Kammer für soziale Ordnung*) consacra ses travaux au développement de la sécurité sociale (DcEKS73). La notion qu'elle plaçait à la base du système d'assurances sociales, notamment contre le chômage, était celle de "communauté solidaire" (*Solidargemeinschaft*). On la retrouvera en 1982 dans la principale étude fournie en réponse à la crise: "*Communauté solidaire entre gens au travail et chômeurs*" (DcEKS82).

Mais de quoi est faite cette conception de la solidarité? Faire converger solidarité et concurrence est d'une difficulté évidente. Mais c'est le pari politique que cette Commission sociale entend réussir avec toutes ses publications. Il faut dire ici que la *Kammer für soziale Ordnung* est un organe mixte où l'Église appelle des gens des divers groupes sociaux à siéger ensemble; c'est donc un lieu de dialogue entre "partenaires sociaux", et ses publications sont

l'expression d'un compromis social, réalisé à la lumière de principes éthiques et évangéliques. Elle en a aussi consacré à des aspects particuliers de l'éthique du travail: les revendications (DcEKS79) et les équipes de nuit (DcEKS80).

Ainsi, elle s'est donné pour tâche de défendre au début des années 1970 le modèle servant de base à notre système économique dominant, que l'on critiquait particulièrement: le modèle constitué par les principes de concurrence et d'efficacité¹, discutés dans une publication portant précisément le titre: "*Effizienz et Konkurrenz*".

"Plus une société réalise vigoureusement et naturellement à la fois le principe d'efficacité (prestation et contre-prestation) et la règle de l'égalité de valeur et de la solidarité entre tous, plus cet ordre social est humain. Le principe d'efficacité ne peut prétendre à une légitimité sociale que dans la mesure où il ne supprime pas la solidarité entre êtres humains, mais reste au service de leur communauté solidaire.

D'autre part, l'exigence de solidarité ne doit ni mettre en danger la volonté d'efficacité des personnes ni autoriser une nouvelle forme de privilège où les uns vivraient aux frais des autres. Chacun doit plutôt, dans la mesure de ses moyens, apporter une contribution à la société efficace de tous." (DcEKS78, §23)

La production de l'étude "*Effizienz et Konkurrenz*" en 1978 (DcEKS78) a coïncidé avec le début de la crise et du chômage, mais son projet était bien antérieur et relevait de l'éthique de l'économie en général². Vu son importance et les pages que je lui consacre en 2^e Partie, je donne ici en traduction son sommaire complet:

1. Évaluation critique de l'efficacité et de la concurrence:

Objectifs de la société d'efficacité. – Dégénérescence de la société d'efficacité. – Voix critiques. (= §§1–14)

2. Définitions:

Efficacité. – Principe d'efficacité. – Société d'efficacité. – Concurrence. – Société de concurrence. – "Capitalisme" et "socialisme". (= §§15–32)

3. Accents historiques. (= §§33–37)

4. Efficacité et concurrence dans l'optique marxiste et léniniste:

Le problème de l'aliénation. – Marx: "liberté" et "nécessité". – D'abord le socialisme, puis le communisme. – Lénine: éduquer à l'efficacité. – Questions critiques au marxisme. (= §§38–54)

5. Réflexions théologiques sur efficacité et concurrence:

L'efficacité comme contribution à l'organisation créatrice du monde. – Efficacité et condition humaine en Jésus-Christ. – Efficacité pour la vie commune. – Efficacité et valeur personnelle. (= §§55–73)

6. Incitation à l'efficacité:

La valeur inconditionnelle de la personne comme source de son acquiescement à l'efficacité. – Devoir, honneur, mérite. – Service de la société. – Défense et complexité des intérêts. (= §§74–88)

¹ Le mot allemand "*Leistung*" signifie: efficacité, prestations, rendement, performances. Il est difficile à traduire à cause de ces sens multiples. J'ai choisi celui qui permet de parler à la fois économie globale et travail individuel: l'efficacité, qui recouvre la qualité de l'effort individuel en même temps que l'efficacité de l'organisation économique.

² Sur "*Effizienz et Konkurrenz*" (DcEKS78), voir la critique d'Eberhard Mechels, "*Hoffnung auf Erneuerung? Die EKD und der Mythos von der freien Leistungs- und Wettbewerbsgesellschaft*", in "*Evangelische Theologie*" (40) 1980/4, p.349–376.

7. La concurrence comme instrument d'orientation de l'efficience:
Une orientation est indispensable. – Conditions-cadre pour des mécanismes décentralisés d'orientation. – Justice distributive et justice rectificative. – La concurrence n'est pas une lutte de tous contre tous. (= §§89–108)
8. La pression à l'efficience et la détente:
La pression à l'efficience selon les activités particulières. – Pression et autonomie. – Risque de stress. – La pression à l'efficience envers les enfants. – Forts et faibles. – Travail et loisir. (= §§109–132)
9. Le principe d'efficience et la société de concurrence, acceptables sous conditions:
Adaptabilité du système. – Auto-justification de certains groupes. – Critique sociale destructrice. – Changement social.(= §§133–140)" (DcEKD78)

Le principal document de l'Église évangélique d'Allemagne sur la question du chômage et du travail est une "étude" (terme d'un niveau inférieur à "*Denkschrift*") publiée à la veille du Synode de 1982 par la *Kammer für soziale Ordnung*, sous le titre "*Communauté solidaire entre gens au travail et chômeurs*" (DcEKS82)³. L'expérience des années de récession et de crise avait rendu nécessaire une nouvelle approche globale des problèmes de la vie professionnelle. En voici le sommaire, avec quelques précisions (*en italiques*):

- "1. Difficultés complexes dans le monde du travail:
 - a) Problèmes économiques, chômage. – b) Techniques nouvelles. – c) Crise d'orientation.
2. L'Église co-responsable:
 - a) La coresponsabilité historique de l'Église. – b) Le défi de l'Église. – c) La responsabilité théologique et éthique de l'Église (*5 questions*).
3. Gène de l'Église à réaliser son mandat.
4. Propositions:
 - a) Attentes envers l'Église (*12 demandes*). – b) Attentes envers les responsables de la société (*4 groupes responsables*)." (DcEKD82)

On retrouve dans les deux publications le même problème: la place réduite accordée au message évangélique ("*theologisches Begründungsdefizit*") dans le regard porté sur la réalité économique, problème soulevé aussi par K. Füssel (in "*SWI-Studienhefte*" N°6, 1985, p.121s.), qui aimerait quant à lui y répondre – comme moi-même ici – en développant une "éthique messianique de la libération" (p.130ss.et 141s.).

L'Institut de Sciences Sociales de l'Église (*Sozialwissenschaftliches Institut*, abrégé SWI) n'a pas produit, avant 1982, les travaux théologiques et éthiques qui auraient pu fournir une contribution à la maîtrise des évolutions économiques et sociales. Il s'est intéressé aux thèmes écologiques, au "nouveau style de vie", et certains de ses collaborateurs ont alors écrit des contributions aux questions du chômage et du travail (DpEKS75+78). Mais ces travaux n'ont pas dépassé la dimension d'une brochure ou d'un article. Une exception: le gros dossier de médecine du travail et de critique des effets des techniques sur les travailleurs ("*Arbeit und Gesundheitsgefährdung*", "*SWI-Studienhefte*" N°2, 545 p.!), dont l'édition fut assumée entre

³ Sur le sens de l'expression "communauté solidaire", voir ci-dessus. – Cette étude a fait l'objet d'une présentation dans le cadre de l'enquête MCKS 1986 (III, p.10-18, avec quelques lacunes et une certaine incompréhension des stratégies défendues). Des critiques ont d'autre part été publiées, notamment dues au Ministère industriel (DbKDA83, § 4), à E. Strathmann et al. et à K.H. Dejung et al. (in "*Die Mitarbeit*", 1983, p.310ss., et 1984, p.38ss.), à F.R. Volz (in "*Zeitschrift für evangelische Ethik*", 1983, p.316ss.), ainsi qu'à S. Katterle, (in "*SWI-Studienhefte*" N°4, 1984) et K. Füssel, H.G. Nutzinger, H. Przybylski et W. Steinjan (ibid. N°6, 1985). – Le président de la Commission, le prof. Theodor Strohm, a présenté la pensée essentielle de l'étude, ainsi que sa propre interprétation, dans son exposé au synode de l'Église allemande de 1982 (cf. "*EPD-Dok.*", 1982/52), puis dans une contribution au recueil SWI N°4 cité ici.

autres par le sociologue et éthicien Fritz-Rüdiger Volz (également auteur d'une critique de la "civilisation du travail", cf. Volz, 1982), en collaboration avec le secrétaire exécutif du Ministère industriel, Rüdiger Weiser (*Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt*, abrégé KDA). Après 1985, de nouvelles contributions ont vu le jour: la collection "SWI-zum-Thema" et un dossier sur l'aménagement des techniques nouvelles ("*Neue Technik gestalten*", "*SWI-Studienhefte*" N°7). Ces publications furent précédées entre 1982 et 1985 de recueils plus théoriques et critiques revenant sur les débats de 1982 ("*SWI-Studienhefte*" N° 4, 5, 6).

Le Ministère industriel de l'Église (*Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt*, abrégé KDA), coordonné sur le plan fédéral de manière indépendante, a publié des prises de positions situées nettement du côté des travailleurs, quoique au nom d'un ministère officiel de l'Église (DbKDA82–85). Ses groupes de travail avaient réuni d'abord des essais rédigés par quelques titulaires de ministères sociaux régionaux (DpKDA82, I et II⁴). Puis son Comité a publié, outre un document sur "*L'avenir du travail*" destiné au synode (DbKDA82a), une conclusion à cette série d'études (DbKDA82b⁵). L'une des composantes de ce ministère, la Communauté d'action protestante pour les problèmes des travailleurs, était intervenue antérieurement en son nom propre, notamment en relation avec la demande de réduction du temps de travail (DbEAA76+80).

Signalons aussi les textes de 1984, année de la grève syndicale pour la semaine de 35 heures, année de débats sociaux qui se répercutèrent ainsi dans les Églises. L'un, sur l'exigence du partage du travail, est issu de la coopération œcuménique semi-officielle avec les syndicats et a été publié par le Cercle Oecuménique Église et Syndicat, proche du KDA (DiOKG84). De son côté, le Cercle des employeurs protestants exprimait de même son propre point de vue (DbAEU82+84). Le KDA était intervenu l'année d'avant avec un slogan clair. "*Non aux baisses de salaires et au démontage social!*" (DbKDA83) et a établi le bilan de son action l'année d'après (DbKDA85).

La **Mission Gossner** anime depuis des décennies un "Séminaire pour le ministère d'Église dans la Société Industrielle" où se forment des pasteurs ou des animateurs sociaux. A l'occasion d'une collaboration internationale avec la Grande-Bretagne, une publication en anglais a été faite (DbSGM76), concernant la situation du travail par équipes.

Le grand **Rassemblement** bisannuel de l'Église (*Kirchentag*) a également été un lieu de réflexion sur la situation économique, notamment en 1979 et en 1985. Centré en 1979 sur le thème du droit au travail, il est parvenu à une résolution formelle (DbKTG79); en revanche, en 1985, ayant pris plus directement en compte les contraintes économiques, il n'a pas pu développer de la même manière des propositions politiques ou économiques novatrices, de sorte que le document cité n'est constitué que de contributions individuelles (DpKTG85). La conviction d'avoir à traiter la question et à tenter de la maîtriser restait présente; mais les ressources sociales et politiques ne étaient plus disponibles, et l'impression d'impuissance prédominait, sans doute liée aux conditions économiques du moment.

⁴ Les auteurs sont basés soit au ministère social de l'Église de Westphalie, à Villigst (J. Espenhorst, W. Belitz), soit à celui du Wurtemberg, à Bad Boll (Kl.Fütterer), soit encore ailleurs. Ils poursuivent par cette publication commune des travaux d'éthique économique et/ou théologique antérieurs (cf. Espenhorst/Belitz, 1979, in: Gremmels/Segbers, 1979).

⁵ On en trouve une partie du texte sous la signature de R. Schwerdt comme contribution au recueil collectif "*Mitarbeiter der Schöpfung*" (édité par L. et W. Schottroff, 1983).

L'Église Méthodiste allemande a rendu une réponse entièrement négative à ma demande de documents.

ALLEMAGNE: LES REGIONS

<u>Organismes</u>	<u>codes D+</u>
Ev.-luth. Kirche in Baden – Evang. Arbeitnehmerschaft (Mouvement régional de travailleurs protestants)	b BDA
Ev.-luth. Kirche in Bayern – Synode (Synode de l'Eglise de Bavière)	s BAY
Ev.-luth. Kirche in Bayern – Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen (Comm. industrielle de Bavière)	c BAA
Ev.-luth. Kirche in Bayern – Amt für Industrie- und Sozialarbeit (Ministère social de l'Eglise de Bavière)	b BAS
Ev.-luth. Landeskirche Hannovers – Landessynode (Synode de l'Eglise de Hanovre)	s HAV
Ev.-luth. Landeskirche Hannovers – Sozialdienste (Ministère social de l'Eglise de Hanovre)	b HAS
Ev. Kirche in Hessen und Nassau – Kirchenleitung (Conseil de l'Eglise de Hesse-et-Nassau, Francfort)	c HNK
Ev. Kirche in Hessen und Nassau – Amt für Industrie- und Sozialarbeit (Ministère social de l'Eglise)	b HNS
Ev. Kirche in Hessen und Nassau – Evang. Arbeitnehmerschaft (Mouvement régional de travailleurs prot.)	b HNA
Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck (Eglise régionale)	s KUW
Lippische Landeskirche – Landessynode (Synode de l'Eglise de Lippe)	s LIP
Lippische Landeskirche – Synodaler Arbeitsausschuss Arbeitslosigkeit (Commission sociale de l'Eglise)	c LIS
Lippische Landeskirche – Evangelische Erwachsenenbildung (Formation d'adultes de l'Eglise)	b LIE
Ev. Kirche im Rheinland – Sozialethischer Ausschuss (Commission sociale de l'Eglise de Rhénanie)	c RHS
Ev.-luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins (Eglise régionale)	s SHO
Ev. Kirche von Westfalen – Landessynode (Synode de l'Eglise de Westphalie)	s WFL
Ev. Kirche von Westfalen – Sozialausschuss (Villigst) (Ministère social de l'Eglise de Westphalie)	c/b WFS
Ev. Kirche in Württemberg – Ev. Akademie Bad Boll (Ministère social de l'Eglise du Wurtemberg)	b WBS
Ev. Akademien im Montandrieck (Centres de rencontre protestants de la région sidérurgique)	b DRA
Evang. Kirchenkreise Dortmunds (Arrondissements ecclésiastiques de la ville de Dortmund)	b DTM

La manière dont les Églises régionales, et également certains diocèses catholiques, ainsi que des associations, ont répondu à la crise se trouve évoquée par le recueil de Gremmels/Segbers, 1979, qui est une entreprise œcuménique (d'ailleurs renouvelée, cf. Gremmels/Segbers, 1981). J'ai pu obtenir les publications d'un certain nombre de ces Églises régionales protestantes⁶.

Nous allons commencer par voir quelles Églises régionales ont consacré une session de **leur synode** à la question de la crise et du chômage, pour passer ensuite à l'énumération de publications de services particuliers. Les premières à tenter d'évaluer la situation nouvelle que créaient la récession et le chômage ont été les Églises suivantes⁷:

⁶ Les Églises de certaines régions (synodes ou ministères) ont publié des documents qu'elles ne m'ont pas adressés lors de mon enquête: il s'agit de Berlin (Synode 1984), de Brème (KDA), du Braunschweig (Synode 1981), d'Oldenburg (KDA), du Palatinat (KDA). N'ayant été signalés ni dans le survol de Jablonowski, 1985, ni dans le recueil du "SWI-Materialdienst" (1982/1), ils manquent ici. Je les ai trouvés simplement cités dans un tableau d'ensemble couvrant 14 des 17 Églises régionales (DbKDA85, in "EPD-Dok." 1985/26, p.21–23). Je suppose que leur contribution a été plus occasionnelle que théorique. Je ne chercherai pas à comprendre les raisons (ecclésiastiques, historiques ou politiques) du silence relatif de certaines Églises.

⁷ Je n'ai pas reçu de déclaration synodale ultérieure de la part de ces mêmes Églises, malgré l'aggravation manifeste des problèmes au tournant des années 1980. Leur examen au niveau du synode de l'EKD aura-t-il paru suffire? Ou s'agit-il d'une lacune dans mon information?

- en 1975 celle de **Bavière** (DsBAY75),
- en 1976 celle de **Kurhessen-Waldeck** (DsKUW76).

– en 1976 celle du **Schleswig-Holstein** (DsSHO76): l'extrait que je vais en citer est significatif des intentions de ces synodes, qui ont voulu non seulement exprimer un souci évident devant les effets destructeurs du chômage et devant son caractère structurel et durable, mais en même temps préparer le terrain à des mesures "impopulaires"⁸.

"Le Synode prie tous les responsables (...) de relever en commun ce défi à notre société. Même des solutions nouvelles (alternative) impopulaires, qui rencontrent une certaine résistance, ne devraient pas être laissées de côté à la longue. (...)

L'Église est tenue de signaler à temps les dangers qui menacent et de contribuer à une maîtrise des problèmes. Cette contribution pourrait se faire simultanément dans trois directions:

1. Une réflexion théologique nouvelle sur la valeur du travail dans la vie humaine.
2. Un soutien pastoral et diaconal pour répondre à des difficultés concrètes.
3. Une participation à une recherche ouverte de solutions collectives et politiques."

(DsSHO76, annexe p.7s.)

Ces trois points, d'ailleurs cités in Gremmels/Segbers, 1979, p.25, sont en réalité empruntés à un document publié l'année précédente à Francfort par le Ministère social de l'Église de Hesse et Nassau (DbHNS75b, §10). Ces mêmes trois dimensions – théologique, pastorale et politique – forment la structure explicite de nombreux documents, comme déjà de l'analyse de Gremmels/Segbers, 1979, p.25ss. (ainsi par ex. DsLIP82, DsHAV85). Le synode westphalien (DsWFL83) ajoutera une quatrième dimension, très importante en Allemagne: l'Église comme employeur.

C'est indubitablement en **Westphalie** que le synode a pris position le plus régulièrement sur l'évolution de la situation, et cela depuis 1975 (DsWFL75–86)⁹.

"Le Synode, face à cette situation, rappelle les efforts accomplis depuis bien des années par l'Église protestante pour discerner le défi que le chômage lance à tous les groupes de la société et pour susciter des mesures appropriées de lutte incluant la participation des intéressés." (DsWFL80, §2)

Ce synode a disposé de l'apport constant d'expériences et de réflexions de ses ministères spécialisés, sociaux et diaconaux, dont l'avis était écouté¹⁰ et dont l'action s'étendait

⁸ On ne nous dit pas, à vrai dire, auprès de qui ces mesures seront "impopulaires": il peut s'agir de sacrifices qui solliciteront davantage les patrons ou au contraire les travailleurs. Tant que l'Église ne précise pas son choix, elle se couvre des deux côtés. Il faut lire les autres résolutions du synode du Schleswig-Holstein pour supposer, au vu de leur orientation sociale, qu'une préférence irait à des mesures actuellement mal vues des milieux patronaux. Le mot "impopulaires" (*unpopulär*) ne serait donc pas utilisé au sens propre.

⁹ Cf. MCKS 1986 III, p.19–67: ces pages consacrées à la Westphalie constituent le chapitre le plus développé de cette partie de l'enquête de Dick Koelega portant sur les principales Églises d'Allemagne. On y trouvera des indications détaillées sur les principales déclarations et les principaux projets concrets de cette Église. On y apprend aussi que cette Église, confessionnellement unie (sans distinction entre luthériens et réformés), couvre un territoire de plus de 7 millions d'habitants, moitié catholiques-romains, moitié protestants.

¹⁰ Voir les publications de la Commission sociale ou du Ministère social de cette Église (appelé *Sozialamt* ou "*Villigst*", du nom de la maison qu'il occupe), et notamment ses deux rapports généraux au synode de l'Église (DcWFS76 et DcWFS82) et sa revue d'initiatives et de projets (DbWFS86). – Pour une présentation générale du travail de ce Ministère social, en comparaison avec ceux d'autres Églises, cf. Veller, 1974, p.227–237. Voir aussi sa collection de "*Mitteilungen*", par exemple celles de 1979 (N° 25 et 26) relatant notamment une action avec des chômeuses, et deux rapports sur le travail féminin (DcWFS77 et DcWFS84), ainsi que les publications

au-delà de l'Église: animation des mouvements de chômeurs, réflexion académique, etc. Il en va d'ailleurs de même de l'Église de **Lippe**¹¹, de **Bavière**¹² et de **Rhénanie**¹³. Ici, un rapport sur le "changement structurel" avait déjà été publié en 1971 en présence de ce qu'on appelait la "mobilité professionnelle" et ses difficultés: le chômage, sous des formes encore limitées, commençait à être à l'ordre du jour, dans les mines en particulier (DcRHS71, § 3). Les régions sidérurgiques ont été frappées par la crise avant les autres et l'ont analysée dans des rapports: celui des "Académies" de formation d'adultes de la région sur le droit au travail (DbDRA78), et celui du "Groupe de travail sidérurgie" des paroisses de la ville de Dortmund sur la politique structurelle et régionale face à la crise (DbDTM82).

Le Ministère social de l'Église de **Hesse et Nassau (Francfort)** a été actif très tôt: une de ses brochures, la première de notre collection (DbHNS75a), se situait par sa double problématique exactement à **la charnière** entre les thèmes des années 1970 et ceux des années 1980: elle traitait aussi bien des mauvaises conditions de travail que de la crise de l'emploi, aussi bien de la nécessaire humanisation du travail que du droit de chacun à travailler. Les publications de ce ministère ont fourni la matière à des publications officielles de l'autorité de l'Église (DcHnk76+83). Il est en outre lié à un mouvement de travailleurs protestants qui s'est exprimé de façon indépendante, par ex. en faveur de la semaine de 35 heures durant l'année des grèves (DbHNA84).

La célèbre Académie de **Bad Boll** dans le Wurtemberg, dont l'activité dans le domaine de l'économie et du monde du travail est la plus ancienne¹⁴, aurait mérité ici une plus grande place: elle a choisi de m'envoyer exclusivement ses thèses internes de 1977 sur le travail de l'Église dans le domaine du chômage (DbWBS77) et une publication destinée à rappeler aux paroisses de faire en sorte que les travailleurs parviennent eux aussi à s'en reconnaître membres...

personnelles de certains collaborateurs: Eduard Wörmann sur la politique sociale notamment, Wolfgang Belitz sur la théologie du travail, Jürgen Espenhorst en économie.

¹¹ Son ministère de formation d'adultes a proposé une réflexion sur le défi du chômage qui a conduit à une brève déclaration synodale et à un rapport ultérieur (DbLIE82, DsLIP82, DcLIS82, non retenus dans mon tableau de synthèse).

¹² Outre les résolutions synodales de 1975, 1976 et 1977, relativement courtes et générales (DsBAY75-77), je n'ai reçu qu'un rapport de 1975 destiné à lancer la discussion synodale (DbBAS75) et un texte du Ministère social consacré au travail féminin... et masculin (DbBAS82).

¹³ Ici, le synode ne publie pas de résolutions détaillées, mais demande et reçoit des rapports de sa Commission sociale ou d'un groupe de travail correspondant: en 1977, 1980, 1983, 1986 (DcRHS77-86).

¹⁴ Ses conceptions de base et son historique ont fait l'objet du premier chapitre de l'ouvrage comparatif de Veller, 1974, sur les ministères sociaux des Églises allemandes.

F) FRANCE**Organismes**

Fédération Protestante de **France** – Assemblée générale ou Conseil
 Fédération Protestante de France – **Commission** sociale, économique et internationale
 Conseil permanent de l'**épiscopat** français
 Église **Réformée** de France – Synode
 Église de la Confession d'Augsbourg et Église réformée d'**Alsace-Lorraine**
 Mission dans l'Industrie à **Montbéliard**
 Mission dans l'Industrie de la Région **Parisienne**
 Mission **Populaire** Évangélique de France
 Mission Populaire Évangélique de France – Fraternité de **Marseille**
Revue "Foi et Vie" (France)
 Centre de **Villemétrie** (France)

codes F+

s/c FPF
 b FPS
 c CRF
 s ERF
 b ALS
 b MIM
 b MRP
 s MPE
 b MPM
 b FEV
 b VIL

Une motion de 27 lignes, adoptée à l'unanimité et pour des motifs de circonstance par l'**Assemblée générale** de la Fédération Protestante de France (FPF) en 1979, peut-elle valablement être comparée aux mémorandums et dossiers des organes ecclésiastiques faïtiers des autres pays d'Europe? Mon tableau de synthèse montre que c'est possible: quoique touchés très brièvement, ce sont les mêmes enjeux qui se trouvaient rassemblés dans ce petit document du protestantisme français.

On pourra les comparer à ceux que les **Évêques catholiques** défendaient, la même année, dans leur déclaration sur la crise (AcCRF79) et, en 1982, dans celle intitulée "*Pour de nouveaux modes de vie*" (AcCRF82), ainsi qu'aux travaux d'éthiciens catholiques-romains qui ont mené une discussion critique sur le thème "*Chômage et droit à l'emploi*" au congrès de 1980 de l'Association des Théologiens pour l'Étude de la Morale¹⁵.

Du **Conseil** de la FPF, le seul document que j'aie reçu est l'appel aux paroisses sur les "*pauvretés d'aujourd'hui*" de 1985 (FcFPF85). Mais de sa **Commission sociale, économique et internationale** (CSEI), on peut lire plusieurs choses:

- un dossier de 1982 résumant divers hearings, précédé d'une introduction assez développée de son président Claude Gruson (FbFPS82);
- une étude relativement détaillée de mars 1987 seulement sur le chômage, sous ses aspects économiques, théologiques et pratiques;
- "*Travail – Partage – Exclusion*", document d'étude lancé dans les paroisses en avril 1994;
- "*Travail – Partage – Exclusion II*", écho des résultats de cette consultation, publié en 1996 (FbFPS96).

L'introduction de Claude Gruson au dossier de 1982 présente des affinités thématiques avec les autres publications auxquelles ce même auteur a contribué. Il a toujours mis l'accent sur la nécessité de gérer mieux les évolutions techniques, économiques et sociales, sur l'incertitude de l'avenir, faute d'instruments d'analyse et de concertation démocratique, et sur l'impossibilité de planifier rationnellement les décisions publiques ou privées, alors même que ces décisions vont affecter à long terme les structures de la vie sociale et économique.

¹⁵ Le rapport portait la signature de Jérôme Régner dans la revue "*Le Supplément*", Paris, N°137, mai 1981, p.312ss. (cf. aussi son article "*Sens du travail et droit à l'emploi: évolution de la pensée chrétienne*", p.257–272).

Claude Gruson a touché à ces questions non seulement dans ses propres ouvrages, mais dans deux publications d'Église:

- certaines parties du rapport du Groupe de travail établi en 1971 par la FPF pour examiner les relations entre "**Église et Pouvoirs**" (FbFPS71)¹⁶;
- et la brochure du **Centre de Villemétrie**, intitulée "*Appel aux hommes et aux femmes d'espérance*" (FbVIL82)¹⁷.

Cet appel voulait indiquer les moyens d'une concertation qui ne laisserait pas l'avenir s'imposer comme une fatalité et qui permettrait une planification des "structures lourdes":

"Pour qu'elles autorisent sérieusement le projet d'une société cohérente, il faudrait donc qu'elles puissent être rendues compatibles avec des perspectives d'avenir explicites et suffisamment précises." (ibid., p.12)

L'appel du **Conseil** de la FPF en 1985 sur la pauvreté proposait une autre stratégie puisqu'il invitait à agir "en marge de l'économie marchande et de ses lois", à savoir dans "l'économie sociale".

Et c'est une troisième direction encore qu'indiquaient les prises de position de la **Mission Populaire Évangélique de France** (qui appartient à la Fédération): l'option de la lutte ouvrière pour une société plus juste, partagée par les chrétiens engagés dans le monde populaire. On la trouve dans les "orientations générales" adoptées en 1971, puis dans la résolution d'avril 1985 sur la lutte contre le chômage (FsMPE71+85). Mais face au chômage, les représentants de la Mission Populaire ont collaboré avec ceux des **Missions dans l'Industrie** et des **Équipes Ouvrières Protestantes**: dans mon tableau de synthèse, j'ai donc pu réunir sous un seul sigle cette résolution de la MPE et un rapport émanant du ministère parisien qui lui est proche, la Mission dans l'Industrie de la Région Parisienne (FbMRP81, récit d'expériences pratiques). Ces mêmes ministères ont publié des textes préparatoires pour le synode de l'ERF dont on va parler à l'instant (FbMRP81a-b, FbMPM80).

L'Église Réformée de France a consacré son synode de 1981 au thème du travail (FsERF81). Préparé par des documents et questionnaires divers et par les synodes régionaux, dont un rapport offrait la synthèse, il a eu lieu au moment de la diffusion des idées "alternatives" au sujet du travail (FbFEV80 s'en est fait l'écho, sous la signature de J. Ellul entre autres; cf. Gorz, 1980). Pourtant, les réflexions s'en sont finalement assez peu inspirées (cf. rapports p.58s. et 108) et ont défendu une vision assez classique du sens que le travail peut avoir – sans excès, mais où est la limite? – dans la vie des humains, suivant le plan suivant:

I. Le travail entre subsistance et dénuement:

- 1) Le travail comme nécessité. – 2) Le travail comme service. – 3) Le travail: vie des uns au détriment des autres. – 4) Le chômage et le droit au travail.

II. Le travail entre expression et aliénation:

- 1) Le travail comme expression, le chômage comme négation de la personne humaine. – 2) Le travail comme oppression. – 3) Le travail comme idolâtrie.

III. Le travail entre solidarité et domination:

- 1) Le travail comme solidarité. – 2) Le travail pris dans une relation de domination.

IV. Lectures bibliques:

¹⁶ Sur ce document et sa rédaction sous la présidence de Claude Gruson, cf. Baubérot, 1984.

¹⁷ Appel d'inspiration chrétienne et humaniste, non limité à des milieux chrétiens, publié en septembre 1982.

1) De la vocation à l'esclavage. – 2) De la vocation à l'idolâtrie. – 3) Le commandement du repos." (FsERF81, p.106–118)

Ni les évolutions techniques ni les implications économiques des conditions du travail n'ont été directement au centre des réflexions de ce synode.

En revanche, deux **Églises d'Alsace-Lorraine** (luthérienne et réformée), beaucoup plus directement concernées par la crise dans leur région traditionnellement sidérurgique, ont mandaté un groupe de travail, en collaboration avec la Fédération Luthérienne Mondiale, pour étudier les causes de cette crise, ses répercussions sociales et les réactions des personnes et groupes touchés. Il s'agissait aussi d'en tirer des leçons pour l'engagement social et politique des Églises protestantes, moins minoritaires en Alsace qu'ailleurs en France (FbALS83).

G) GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE

<u>Organismes</u>	<u>codes G+</u>
British Council of Churches (Conseil des Églises de Grande-Bretagne) (<i>actuellement dissous</i>)	b BCC
Council of Churches in Britain and Ireland (Conseil des Églises de Grande-Bretagne et d'Irlande)	i BIS
Church of England , General Synod (Conseil de l'Église anglicane)	s CEG
Ch. of England, General Synod – Industrial Committee (Ministère industriel de l'Église anglicane)	b CEI
Ch. of England, General Synod – Board for Social Responsibility (Ministère social de l'Église anglicane)	b CES
Ch. of England – Commission on Urban Priority Areas (Comm. des zones urbaines de l'Église anglicane)	b CEU
Church of Scotland – Church and Nation Committee (Commission politique de l'Église d'Ecosse)	c SCN
Ch. of Scotland – The Industrial Organiser (Ministère industriel de l'Église d'Ecosse)	b SCI
Irish Council of Churches (Conseil des Églises d'Irlande)	b IRC
Methodist Church – Home Mission Division (Mission intérieure de l'Église méthodiste britannique)	b MET
Methodist Church – Luton Industrial College (Collège industriel méthodiste)	b MLU
Society of Friends – Quaker Social Responsibility & Education (Comm. sociale de la Société des Amis)	b QRS
United Reformed Church – Synod (Synode de l'Église réformée)	s URC
United Reformed Church – Church & Society Department (Dép. Église & Société de l'Église réformée)	c/b URS
Congregational Church in Engl. and Wales – Church and Industry Sub-Comm. (Comm. sociale de l'Église)	b COI
Industrial Mission Association (Association des ministères industriels britanniques)	b IMA
Church Action on Poverty (Mouvement britannique d'Églises contre la pauvreté)	i CAP
Norwich Industrial Mission (Mission industrielle de Norwich)	b NWI
Teesside Industrial Mission (Ministère industriel de la région de Cleveland)	i TIM
Greater Manchester Industrial Mission (Ministère industriel de la région de Manchester)	b MAI
Ch. of England – Bishop of Birmingham's Unemployment Commission (Comm. sociale de l'évêque local)	b BBI
Ch. of England – Bishop of Coventry's Council for Social Responsibility (Comm. sociale de l'évêque local)	b CVS
Council of Churches for Wales – Newport and Gwent Industr. Mission (Ministère social du Pays de Galles)	b WIM
Council of Churches for Wales – Industrial Committee (Comm. du ministère social du Pays de Galles)	b WAI

L'ancienneté des problèmes du chômage en Grande-Bretagne fait que l'on trouve déjà au début des années 1970 des études, des rapports, des résolutions sur la crise de l'emploi.

Nous en donnerons en premier lieu deux exemples **non anglicans**, en traçant d'emblée les lignes qui ont suivi sur une quinzaine d'années. Avant de parler de l'Église réformée et de sa brochure de 1971, citons tout d'abord le double rapport adressé en 1972 à l'Assemblée générale de l'**Église d'Ecosse** (de tradition presbytérienne-réformée également) par son

*Church and Nation Committee*¹⁸. On y apprend que le chômage venait de passer en une année de 4,8% à 7,1%, avec des pointes autour de 10% dans les villes comme Glasgow et Dundee (malgré la permanente émigration vers d'autres régions).

"En 1913, le taux de chômage de l'Ecosse était de 1,8% contre 8,7% à Londres. L'industrie écossaise était gérée en Ecosse même. (...) Après la deuxième guerre mondiale, l'Ecosse a perdu la maîtrise de son économie. (...) Depuis 1945, le taux de chômage écossais a presque invariablement atteint le double ou le triple de celui de l'Angleterre et du Pays de Galles. En 1960, par exemple, on en était à 4,3% contre 1,7%; et même durant l'année la plus favorable, celle de 1967, on avait encore 3,8% contre 2,2% pour l'Angleterre et le Pays de Galles." (GcSCN72, p.174)

Deux ans auparavant, le rapport consacré à la qualité de la vie ne faisait nulle mention de ces difficultés. En revanche, depuis 1978, elles n'ont cessé de préoccuper le Comité de manière croissante dans ses rapports sur la situation économique dans cette région "désindustrialisée" (GcSCN78-85). L'enquête de Dick Koelega (MCKS, 1986) a consacré d'ailleurs une large place à l'Ecosse (la moitié de la brochure consacrée au Royaume-Uni: II, p.63-121) et a présenté, outre les rapports annuels que je cite (p.63-98), divers projets de soutien aux chômeurs, ainsi que le service d'études éthiques de l'Église (*Society, Religion and Technology Project*)¹⁹.

Il faut préciser qu'en septembre 1985, le taux de chômage (qui est toujours une moyenne!) a fini par atteindre 15,8% (MCKS 1986 II, p.63). Les contributions annuelles de la Commission à son Assemblée se sont de plus en plus clairement orientées en direction d'une maîtrise de l'économie pour des objectifs sociaux sociaux:

- "L'emploi et le chômage en Ecosse", 1978
(sous-titres: la politique d'investissement, les malheurs du changement).
- "La révolution du microprocesseur", 1980
(l'acceptation du changement, les incertitudes de l'avenir, une réévaluation de la formation, le long-terme).
- "Les bases industrielles de l'Ecosse, problèmes et perspectives", 1981
(faiblesses et forces, les actions requises).
- "Les aspects sociaux du chômage", 1982
(un défi social, les effets du chômage sur l'individu, les effets sociaux du chômage, la réponse au chômage, perspectives et politiques de l'emploi).
- "Des salaires raisonnables", 1982
(le danger inflationniste, l'inégalité répandue, le système de négociation salariale, la modération salariale, vers un consensus, la contribution chrétienne).
- "Vers une conception fondamentale du travail. Une approche chrétienne", 1983
(la situation actuelle, les attitudes envers le travail, l'ancienne éthique, vers une nouvelle éthique, des repères sur la route, la vie dans toute sa plénitude).
- "Chômage et marché du travail", 1983
(un sérieux décalage, la retraite avancée, les revenus multiples, les nouvelles mesures de formation, un double programme de création d'emplois et de redistribution du travail).

¹⁸ Ce comité, bien que présidé par un pasteur et démuné de toute infrastructure de secrétariat (MCKS 1986 II, p.65), joue un rôle politique puisqu'il exprime, à travers l'Assemblée générale de l'Église, la voix de l'Ecosse dans les rapports de dépendance entre cette "nation" et la capitale du Royaume-Uni.

¹⁹ Créé en 1970, ce service a convoqué des conférences en fournissant de la documentation, mais sans publier de prise de position. Deux livres sont issus de ses travaux: Walter, 1985, et Davis/Gosling, 1985 (cf. aussi Walter, 1979).

- "Le chômage des jeunes", 1984.
- "La distribution de la richesse et des revenus", 1984.
- "La modification du paysage industriel écossais", 1985
(un changement d'attitude, la technologie, le secteur des services, l'interdépendance économique, la récente législation sur le travail, la recherche et le développement scientifique et technique).

Deuxième exemple: l'**Église réformée unie** d'Angleterre et du Pays de Galles. Une de ses composantes, à côté de l'Église presbytérienne, s'appelait encore "Église congrégationaliste", en 1971, lorsque son "Sous-comité Église et Industrie" publiait une petite brochure destinée à stimuler la réflexion et l'action de ses paroisses: "*Vers un redéploiement. Le regard des Églises sur les licenciements*" (GbCOI71). Le ton était encore optimiste: on y voyait "des gens en mouvement" et, à condition que ces gens soient correctement protégés, on voulait qu'ils acceptent "le changement". On en retrouve l'esprit dans le rapport de la nouvelle Église Réformée Unie à son Assemblée générale de 1980 et dans le matériel de travail pour les paroisses de 1981 (GcURS80 et GbURS81). Mais le ton a changé en 1982, où l'Assemblée a appelé "les leaders de notre nation" à "reconnaître ouvertement que même après la fin de la récession il subsistera un fort chômage" (GsURC82). N'ayant pas reçu les résolutions ultérieures, je sais seulement que la question est demeurée à l'ordre du jour et qu'une résolution sur la division entre privilégiés et non-privilégiés a été adoptée en 1984.

Pour en venir au **Synode Général de l'Église anglicane**, sa voix s'était élevée en 1972 devant une récession qui avait fait monter le nombre des chômeurs à 800'000 (*Church of England, General Synod*, GsCEG72 ; chiffre tiré du document GbBCC77, § 9). Mais ce Synode n'a pas repris le problème jusqu'à sa session de 1978 (GsCEG78). Cette année-là, il a simplement salué, discuté et approuvé le rapport – effectivement excellent – issu d'un groupe de travail du **Conseil Britannique des Églises** (*British Council of Churches*, abrégé BCC, GbBCC77)²⁰. Cette publication, intitulée "*Work or what ?*", reste l'une des plus riches en informations et en perspectives diverses que j'ai reçues.

Les questions difficiles concernant la crise de la croissance et l'avenir du travail n'ont été touchés par l'Église anglicane que dans les rapports d'études établis par son **Service politique**²¹ et sa **Commission industrielle** dès 1979 (*Board for Social Responsibility et Industrial and Economic Affairs Committee*, GbCEI79–85, cf. MCKS 1986 II, p.7–27). Plus exactement, ces questions n'apparaissaient même pas encore dans un document de travail publié en 1981 par le secrétaire du Comité (Paul Brett, "*Chômage – que peut-on faire?*", GpCEI81). En revanche, dans son rapport de 1982 ("*Chômage et avenir du travail*", GpCEI82), trois des six chapitres ont été consacrés à cet avenir nouveau qui se mettait à faire problème. Comme dans l'Église réformée britannique, et comme en Allemagne, c'était l'année du changement de perspectives.

²⁰ Cet organe a été remplacé depuis quelques années par un "Conseil des Églises de Grande-Bretagne et d'Irlande" qui inclut l'Église catholique.

²¹ Le *Board for Social Responsibility* a néanmoins fait paraître en 1976, sous la signature individuelle d'un chanoine de Westminster, David L. Edwards, un "Commentaire anglican sur les affaires courantes" intitulé "*The State of the Nation. A Christian Approach to Britain's Economic Crisis*", 35 p. Ses conceptions de la croissance et des relations industrielles semblent trop pencher du côté des pouvoirs économiques pour pouvoir être l'expression d'un effort vraiment collégial et ecclésial de discussion éthique.

Ce fut aussi l'année de création du groupe de travail qui s'attacha à l'étude des "écoles économiques" face à cette nouvelle situation. Dans son rapport "*Perspectives sur l'économie*" (GbCEI84), il avouait n'avoir pas pu s'en tenir à son objectif de formuler "un jugement chrétien commun sur la situation économique actuelle", de sorte que les divers chapitres de la brochure (ainsi que de la suivante d'ailleurs) portent des signatures individuelles:

"Aucun de nous n'abordait la discussion à partir d'une position figée ou avec l'esprit fermé, mais nous avons rapidement découvert que les conceptions individuelles et donc les perceptions individuelles des choses différaient sensiblement. (...) La large gamme de moyens d'analyse qu'il eût fallu posséder, allant au-delà des limites strictes des disciplines, ne nous était directement accessible ni individuellement ni en commun. En outre, la question s'est peu à peu imposée à nous: un jugement chrétien commun est-il par principe possible, et, le serait-il, de quelle espèce devrait-il être à la lumière de ce que nos discussions nous avaient appris?" (Introd., p.1)

C'est peut-être cette diversité qui a conduit au lancement d'une importante enquête dans l'Église, dès 1985, sous le titre "*Buts de notre société au futur*" (GbCES85): des thèses sont posées, accompagnées de questions, sur la famille, la technologie, le travail, le revenu, la démocratie, la croissance... On le constate, les services officiels anglicans ne publient pas volontiers des positions formelles, contrairement aux Commissions sociales de France, des Pays-Bas ou d'Allemagne.

La **Commission des Zones Urbaines** de l'Archevêque de Canterbury, formée de représentants du travail local, est parvenue à un rapport commun et vigoureux, épais et précis, devant l'expérience des zones les plus menacées du pays, les centres déperissant des villes. Son chapitre 9 sur "*Pauvreté, emploi et travail*" (GbCEU85, p.195-228), mais aussi les fondements théologiques (chap. 3, p. 47-70), concernent plus particulièrement notre sujet. Ce qui donne un ton si différent à ce rapport, c'est qu'il repose sur l'expérience de ministères paroissiaux ou sociaux directement présents dans les centres des villes. Et cela lui a valu un écho considérable, aussi par son ampleur (un vrai livre !) et sa qualité dans des domaines très divers de la vie.

C'est un même écho qu'a connu le nouveau rapport sur le chômage, publié en 1997 par une commission spéciale du **Conseil des Églises de Grande-Bretagne et d'Irlande**. Ce Conseil a remplacé l'ancien "*British Council of Churches*" et comprend désormais aussi l'Église catholique (GiBIS97).

Si nous nous tournons maintenant du côté des **ministères sociaux** des Églises britanniques, souvent organisés sur une base œcuménique, nous devons tout d'abord noter qu'il n'existe pas une instance nationale de coordination, de réflexion et de publication du même type qu'en Allemagne, aux Pays-Bas ou en France. L'organe factier des ministères sociaux, appelé "*Industrial Mission Association*", dont j'ai suivi le bulletin régulier (*Newsletter*, 10 numéros par an), n'a pas publié de prises de position; il a simplement rendu possible l'existence de "réseaux" ou **groupes de travail** thématiques (cf. le rapport de sa conférence bisannuelle de 1982, GbIMA82). L'un de ces groupes, le "Groupe de Développement Théologique", a publié divers documents, généralement faits d'articles individuels, dont l'un concerne notre sujet: "*The End of Work? Papers on Theology and Technological Change*" (1980). Il a bénéficié de l'appui de la "Fondation William Temple", à Manchester, institut de formation et d'animation pour les ministères sociaux des Églises de Grande-Bretagne (et même pour leurs instances européennes ECG et WEN, actuellement).

Deux organismes nationaux, œcuméniques et indépendants, se sont d'autre part constitués entre 1981 et 1982 pour soutenir des actions contre le chômage: l'un pour des projets d'aide locaux aux chômeurs, "*Church Action with the Unemployed*", l'autre pour des campagnes de sensibilisation de l'opinion, "*Church Action on Poverty*" (cf. GiCAP00). Leurs activités ont été présentées dans l'enquête du MCKS, 1986 (II, p.30–33), de même qu'une série de projets locaux (p.34–62). Mais je n'ai pas reçu de prises de position de leur part. Quant à la Centrale de l'Armée du Salut à Londres, elle a répondu négativement à ma demande de documentation.

Dans les **régions**, des Missions industrielles ou Services sociaux ont écrit parfois leurs réflexions, mais plutôt sous la signature d'un pasteur responsable (GpCVS78, GpMAI81, GpBBI81, GpNWI84, etc.²²) ou de plusieurs pasteurs ensemble, comme la série "*Respond!*" de l'équipe œcuménique de Teesside à Cleveland (GiTIM84), la seule à avoir été directement formulée pour être lue par des travailleurs.

Au **Pays de Galles** également, la Mission industrielle (de Newport et Gwent) a été le centre d'un travail régulier de réflexion éthique, en particulier en liaison avec le Comité pour l'industrie du Conseil des Églises du Pays de Galles. Elle a publié surtout deux brochures de référence:

- une aide pour les personnes licenciées, appelée "trousse de survie" ("*Redundant? A personal survival kit*", GbWIM75, 1975, réédité en 1981; cf. GbSCI75);
- et un instrument de réflexion éthique "*Redundancy – the last option*", de 1979 (GbWIM79), s'adressant aux responsables d'entreprises affrontant des difficultés et de probables licenciements (et décrivant "comment suivre tout le processus avec quelque dignité et humanité dans les limites des contraintes commerciales, légales et autres qui caractérisent une fermeture", dit le prospectus...).

Son animateur, le pasteur Ray Taylor, a publié également des réflexions tirées de ses expériences personnelles (GpWIM80a+b par exemple) ou résumé des **conférences** qu'il avait parfois animées lui-même, où fut posée la question économique brûlante de l'avenir (industriel?) du Pays de Galles (GbWIM78, GbWAI79–82).

En **Irlande**, le "Forum Consultatif pour les Droits de l'Homme" a examiné, pour le compte du Conseil des Églises Irlandaises (des deux Irlandes), le sens d'un "droit au travail" et la possibilité d'une croissance et d'un plein emploi devant le tournant critique de la technologie et de l'économie (GbIRC81). Sa position est une présentation prudente de perspectives "alternatives", mais surtout une affirmation de références éthiques essentielles à propos de la quantité comme de la qualité de l'emploi.

Un mot encore sur les **Méthodistes**, puis sur les Quakers. Au **Collège Industriel de Luton** de l'Église méthodiste, organisme de formation et de réflexion éthique pour les ministres et les laïcs engagés dans le monde du travail, on a déjà su traiter des "formes

²² Ma demande de documents a été faite, rappelons-le, en 1982/83 et n'a pas été répétée ultérieurement, mais aucune revue ou liste bibliographique n'a signalé une publication ayant joué un rôle marquant. La liste du Comité industriel de l'Église anglicane de 1984, réalisée par le pasteur Rodney Ward (réf. IC/10-vii/84) signalait entre autres des dossiers publiés à Londres, Manchester, Cleveland, Coventry, Durham, Birmingham, Nottingham, Hartlepool, etc. Et dans son enquête, Dick Koelega (MCKS 1986 II) renvoyait encore à cinq autres publications plus récentes (de Londres, Liverpool, Manchester, Nottingham et Durham), essentiellement consacrées à l'évaluation de projets pratiques ou de situations industrielles particulières.

nouvelles de l'emploi" lors de la conférence annuelle de 1977 (GbMLU77). Les résolutions n'étaient pas particulièrement originales, mais les questions posées en ouverture de la conférence par le pasteur Raymond Smith annonçaient les débats ultérieurs sur le non-retour au plein emploi, sur le partage du travail, sur la surévaluation éthique du travail et sur la répartition mondiale de la croissance (cf. aussi GpMLU78). Le thème de prédilection du Collège ("depuis 1968", dit un de ses documents) était "l'impact de la technique sur l'homme et la société"; et ses positions à ce sujet, qui se voulaient prudemment humaines et sociales, faisaient surtout valoir la signification positive de la technique. On les retrouve dans les trois publications méthodistes essentielles de ces années, dont les deux premières ont été éditées par la **Division de Mission Intérieure** de l'Église elle-même:

- "*Travail et Témoignage*", sur les rapports sociaux dans le monde du travail et l'existence professionnelle des laïcs (GbMET77);
- "*Donner forme à demain*", sur les sciences, les techniques et le travail (GbMET81a);
- "*Le dilemme du chômage – Conflit ou défi?*", sur les diverses implications de la crise, les institutions et les formes d'action permettant une maîtrise de l'évolution (GbMLU82).

La place d'une doctrine chrétienne, très présente en 1964 dans "*La conception chrétienne du travail*", est assez réduite en 1983 dans les textes reçus de **la Société Religieuse des Amis (Quakers)** et rédigés par sa "Commission Industrie et Travail". Il s'agit de trois brefs rapports de conférences et du récit d'une rencontre de chômeurs (GbQRS83), ainsi que d'un recueil d'exposés d'une autre conférence (GpQRS83). Leurs contributions éthiques, fondées sur la raison et l'humanité plus que sur la foi, ne sont pas sans valeur et ne divergent pas sensiblement de toutes les autres. Mieux même: dix ans auparavant – en 1973 déjà! – une brochure de George Clarke, secrétaire de la Commission, posait les diagnostics et les pronostics qui fondent les recherches actuelles et insistait sur la nécessité d'une ouverture sociale et d'une volonté novatrice ("*Les gens, la technologie et le chômage*", GpQRS73).

"Un nombre croissant d'économistes, de chefs d'entreprises et de syndicalistes sont parvenus à la conclusion que des changements fondamentaux affectent actuellement les relations entre la production et l'emploi qui sont traditionnelles depuis la guerre. (...) L'automation – l'accroissement de la productivité, si l'on préfère – représente nettement un facteur de chômage de plus en plus puissant, de sorte qu'une reprise des échanges va presque certainement laisser derrière elle un plus grand reste de personnes au chômage. Par nos propres désirs, par notre manque de vision, nous risquons d'avoir créé un monstre économique capable de détruire notre qualité humaine." (GpQRS73, p.39)

H) SUISSE (CONFÉDÉRATION HELVÉTIQUE)

<u>Organismes</u>	<u>codes H+</u>
Fédération des Églises Protestantes de la Suisse – Conseil	c FEP
Fédération des Églises Protestantes de la Suisse – Commission sociale	c FPS
Fédération des Églises Protestantes de la Suisse – Institut (év. avec les catholiques)	b/i FES
Methodistische Kirche der Schweiz – Männerdienst (Animation masculine de l'Église méthodiste suisse)	b MET
" Brot für Brüder " et "Fastenopfer" (Commission suisse-alsacienne d'éducation au développement)	i BBF
" Pain pour le prochain " et "Action de Carême" (Comm. suisse-romande d'éducation au développement)	i PPP
Communautés de travail réformée et catholique Église et Industrie	i AKI
Landeskirche des Kantons Aargau – Beauftragte (Ministère social de l'Église d'Argovie)	i AGS
Église réf.-évang. du canton de Berne – Commission pour les problèmes de la récession	b BES
Église év.-réf. du canton de Vaud – Centre Social Protestant	b VDS
Église Nationale Protestante de Genève – Consistoire	s GEC
Église Nationale Protestante de Genève – Groupe "Chômage"	c GES
Église Nationale Protestante de Genève – Ministère Protestant dans l'Industrie	b GEI
Landeskirche des Kantons Zürich – Institut Kirche und Industrie (Ministère industriel de l'Église)	b ZHI
Landeskirche des Kant. Zürich – Disputationsversammlung (Assemblée extraordinaire de l'Egl. de Zurich)	b ZHD

Même si ce pays, le nôtre, n'a pas encore été sérieusement confronté au chômage durant les récessions des années 1975/76 et 1980/81, la Suisse n'était nullement à l'écart des changements industriels et technologiques qui posent à l'éthique du travail d'urgentes questions. On peut constater que la première récession avait suscité quelques réflexions et publications d'Églises cantonales, confiées à leurs Commissions spécialisées ou Ministères industriels ou sociaux là où ils existent, mais que rien de tel n'a été entrepris ultérieurement, sauf dans un seul Centre social cantonal, celui de l'Église vaudoise.

Cantons disposant de ministères industriels:

- Zurich (HbZHI75);
- Berne (HbBES77);
- Bâle (journaux);
- Genève, Consistoire et Commission²³ (HsGEC78 et HcGES78+81).

Cantons ayant seulement des services sociaux:

- Argovie (HiAGS77);
- Vaud²⁴ (HbVDS75+77+83+84; cf. aussi Biéler, 1975 et 1983).

A vrai dire, plusieurs Églises cantonales n'ont pas répondu à ma demande de documentation; mais si elles avaient publié une étude, elle aurait été citée dans une liste d'un des organismes faïtiers²⁵. Je signalerai seulement qu'en 1985, l'Église de Zurich a organisé

²³ Le Ministère industriel de Genève n'a lui-même publié qu'une esquisse de réflexion, en conclusion d'un épais classeur analysant la situation sociale à Genève en 1976 (HbGEI76a). Pourtant, en 1965, un important travail théologique sur les questions de l'économie et du travail avait été produit par son titulaire de l'époque, le pasteur G. Maret, hélas trop tôt disparu (HbGEI65).

²⁴ Cette Église a un héritage ancien en matière d'éthique du travail (cf. Jaccard, 1951), mais aussi de solidarité sociale: sa Commission sociale publiait en octobre 1950 son "*12ème Bulletin d'information*" sous le titre "*Chômage et droit au travail*", également dû à la plume du prof. Pierre Jaccard.

²⁵ Les Ministères industriels, réunis au sein de la Communauté de travail réformée suisse Église et Industrie (actuellement Association œcuménique SAKA), ont éventuellement publié des "documentations" (ainsi par exemple le résumé d'un cours au niveau suisse en 1970, HiAKI70), mais non des études ou prises de position.

une "Dispute" pour commémorer celle du 16^e siècle et y a soulevé des questions très actuelles, parmi lesquelles la relation de l'économie et de l'éthique. Les Zurichois y sont parvenus à la conviction qu'il fallait maintenant, comme Église, chercher activement "une éthique de responsabilité" pour l'économie:

"Nous appelons l'Église comme institution à examiner s'il pourrait exister un autre système économique, différent aussi bien de l'économie de marché que de l'économie planifiée. Il faudrait pour cela avoir recours aux valeurs présentes dans le Nouveau Testament pour en tirer de nouvelles idées pratiques et des modèles dans le domaine de l'activité économique." (HbZHD85, recommandation à l'Église N°6, cf. N°4)

Sur le plan national, l'**Institut d'éthique sociale** de la Fédération des Églises Protestantes de la Suisse n'a publié un examen approfondi des questions du chômage qu'en 1986, puis elle a rédigé en 1995 et 1997 deux brochures avec la Commission catholique "Justice et Paix": "*Partager le travail. La solidarité contre le chômage*" et "*Quel avenir pour l'État social?*" (HiFES95+97). La question du travail en général n'a pas non plus été traitée dans un texte de fond (sauf dans un ancien document œcuménique sur la participation des travailleurs dans les entreprises, HiFES76), ni dans un texte de circonstance tel que la déclaration des trois principales Églises sur le travail du dimanche, en 1986 (HiFPE86). Mais l'Institut a suivi avec attention au nom des Églises protestantes l'élaboration des lois et des dispositions d'application sur l'assurance-chômage (depuis 1979), en défendant les principes essentiels de solidarité et de dignité. Rien de semblable dans les récentes brèves thèses sur le travail formulées pour une assemblée de l'**Église méthodiste suisse**, où seule l'éthique purement privée est touchée (HbMET81).

S'il est un lieu, dans les Églises de Suisse, où se poursuit régulièrement une réflexion sur les réalités économiques, c'est le réseau œcuménique d'information des **œuvres d'entraide** préoccupées du développement du tiers-monde. Comme aux Pays-Bas (document non cité), l'information donnée en 1983 aux paroisses a porté non seulement sur le chômage dans le tiers-monde, mais en même temps sur la situation intérieure du marché de l'emploi et sur les problèmes éthiques du travail. Il s'agit d'un effort unissant l'œuvre protestante "Pain pour le Prochain" et "l'Action de Carême des Catholiques Suisses", tant en Suisse alémanique (HiBBF83) qu'en Suisse romande (HiPPP83). Les enjeux généraux du rapport entre éthique et économie se retrouvent dans les deux documents; mais seul le document alémanique affronte explicitement les évolutions actuelles du travail en Europe.

Mises en présence d'un autre problème brûlant d'éthique économique et sociale, les autorités des Églises de Suisse avaient précédemment été capables de produire des réflexions éthiques fondamentales: c'était dans les années 1965–1975, et il s'agissait de la situation des travailleurs migrants. Mais ensuite la majorité des Suisses ne semblent pas avoir perçu le caractère brûlant des nouvelles formes de concurrence et d'organisation du travail qui se sont répandues; le faible taux de chômage les incitait à se croire à l'abri de la crise du travail.

Mais sait-on encore qu'en 1950, sous la responsabilité du pasteur et futur professeur André Biéler, la **Commission sociale de la FEPS** avait tenu à préciser son "message social" en matière économique? Voici les sous-titres et une des thèses de la brochure de 1950 dont le prof. André Biéler était l'un des responsables:

"De la dignité de l'homme. – L'homme dans notre régime social et économique. –
La tâche de l'Église et la responsabilité du chrétien dans ce monde. –
L'homme, fondement et but de l'économie et de la production. –

Le rôle de l'État dans l'économie. – La communauté. – La propriété. –
La dignité du travail. – Le salaire. – L'intérêt et le capital dans l'économie."

"L'Église doit, par tous les moyens à sa disposition, s'opposer à la servitude spirituelle; elle ne doit s'accommoder en aucun cas de la formation d'un prolétariat." (HcFPS50, p.15)²⁶

Plus loin encore dans notre passé – il vaut la peine d'en rappeler la mémoire –, le chômage des années 1930 avait provoqué la diffusion d'un "*Appel de la Fédération des Églises Protestantes de la Suisse*", déjà le 15 novembre 1931, accompagné d'une brochure de 26 pages, "*L'Église et le chômage*", et défendant la position que voici:

"Nous participons tous à la détresse universelle. Puisse-t-elle nous arracher à notre isolement et à nos séparations coupables, pour faire de nous et de nos Églises particulières les bons ouvriers d'une œuvre commune, d'une sainte œuvre de Dieu parmi les hommes!" (Appel)

I) ITALIE

Organismes

Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia – Groupe de travail pour l'Assemblée
Revue "Gioventù Evangelica" (Revue de la jeunesse protestante italienne)

codes I+

b FCE
b GEV

La Fédération des Églises évangéliques d'Italie a demandé pour chacune de ses assemblées (du moins en 1973, 1976 et 1979) la rédaction d'un rapport par un groupe ad hoc au sujet de la situation politique et/ou économique du pays. Je n'ai pas reçu de documents plus récents du même ordre. Leurs limites tiennent à la gageure de traiter un tel sujet en quelques pages, sans pouvoir donner une justification des critères de jugement utilisés. Leur intérêt, en revanche, provient de la position nettement "confessante" du protestantisme face à la majorité politico-religieuse gouvernant le pays (cf. IbFCE73–79).

"L'avenir de la société italienne est lié à une extension du tissu associatif de la société, à un développement de la participation et de la capacité d'initiative. Et c'est justement sur ce plan-là (davantage que sur le plan séduisant mais abstrait des idéologies et des superstructures) que se situe notre responsabilité de croyants." (IbFCE76, p.16)

La Jeunesse protestante italienne a choisi un engagement protestant militant contre le capitalisme, comme le rappelle le texte cité ci-dessous, introduction à une série d'articles que la revue de ce mouvement (*Gioventù Evangelica*) a consacrés au thème du travail au début des années 1980. Un document d'Église? Assurément; car dans une Église minoritaire qui n'est pas en mesure d'entretenir bureaux et commissions en grand nombre, le groupe de rédaction d'une revue peut en tenir lieu! Et il a choisi cette année-là, sous la plume de Marco Rostan, de tourner son regard vers l'arrière et de mesurer la distance entre les anciens projets militants de ses membres et les questions nouvelles de l'éthique du travail:

"Cette réflexion revêt un intérêt particulier pour cette revue et pour les groupes qu'elle représente, la Fédération de la Jeunesse Évangélique Italienne, laquelle a mûrement décidé vers la fin des années 1960 de travailler pour un changement des rapports entre Église et classe

²⁶ Cette étude, par les questions soulevées et les thèses défendues, aurait pu et dû ne pas rester isolée, susciter après elle un travail éthique dans les Églises cantonales et au niveau de la Fédération suisse. Son influence fut plus diffuse, jusqu'à la création (20 ans plus tard) de l'Institut d'éthique sociale de la FEPS.

ouvrière, au prix d'un témoignage concret de croyants dans le mouvement ouvrier ou dans ce qu'on appelait alors le prolétariat. Éthique protestante du travail et transformations dans le travail et chez les travailleurs: le besoin s'est un peu fait sentir de rediscuter tout cela." (IpGEV80, N°72, p.13)

N) PAYS - BAS

Organismes

codes

N+

Raad van Kerken – Sektie voor Sociale Vragen (Section des affaires sociales du Conseil des Églises)	b RKS
Raad van Kerken – Taakgroep Jeugdwerkloosheid (Groupe de travail "Chômage des jeunes " du Conseil)	b RKJ
Bisschoppen van Nederland (Evêques catholiques néerlandais)	c CRN
Gereformeerde Kerken in Nederland – Generale Synode (Synode des Églises réformées)	s GKN
Geref. Kerken en Bedrijfsleven (Commission industrielle des Églises)	b GKI
Geref. Kerken + Herv. Kerk – Alg.Diak.Bureau + Gen.Diak.Raad (Diaconies des deux Églises réformées)	b DIA
Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken (Ministère industriel inter-confessionnel)	i DIS
Hervormde Kerk – Raad voor de Herderlijke Zorg (Commission pastorale de l'Église réformée)	b HKH
Herv. Kerk – Raad voor de zaken van Overheid en Samenleving (Commission sociale de l'Église réformée)	b HKS
Herv. Kerk – Werkverband voor Maatschappelijke Aktivering (Animation politique de l'Église réformée)	b HKA
Provinciaal Beraad van Kerken in Zuid-Holland (Conseil provincial des Églises de Hollande du Sud)	b PKZ

Les Églises ont développé, dans ce pays, une forte cohésion: un organe œcuménique est responsable du ministère pastoral dans le monde du travail (le Service DISK dont il sera question plus loin), deux œuvres diaconales collaborent au nom des deux principales Églises réformées pour l'action sociale, et la Section des Affaires Sociales du Conseil des Églises porte au nom d'elles toutes un jugement éthique sur la politique économique et sociale. A en juger par les textes reçus, les plus petites Églises (Remonstrants, Luthériens, etc.) ne semblent pas avoir édité de documents importants²⁷.

Les deux particularités néerlandaises du **Conseil des Églises** sont qu'il inclut l'Église catholique-romaine et aussi qu'il dispose de groupes de travail relativement autonomes publiant leurs propres réflexions, par exemple la **Section des Affaires Sociales**²⁸. Sa brochure de 1980 a été une sorte de ballon d'essai lançant des idées "alternatives" sur le travail, et elle a même assuré un résumé de ces idées en langue anglaise pour aller les défendre devant l'Église d'Allemagne de l'Est, sachant que les conditions du travail industriel n'étaient pas très différentes entre l'un et l'autre régime économique de l'époque (NbRKS81).

L'étroite coopération entre les principales Églises explique sans doute la synchronisation de leurs interventions sur le même thème, en l'occurrence le chômage et le

²⁷ L'enquête de Dick Koelega (MCKS 1986, IV) présente en détail – outre divers projets pratiques – les documents du Conseil des Églises (p.2–12), du Service DISK (p.12–20) et des *Gereformeerde Kerken in Nederland* (p.38–49), et par une brève annexe l'Église Réformée Néerlandaise (p.62–67), qui a largement apporté sa contribution à la rédaction et à la diffusion des travaux du Conseil des Églises (cf. H.Noordegraaf, dans cette annexe).

²⁸ C'est la raison pour laquelle je lui ai donné, dans mes codes, la lettre minuscule "b" (bureau) et non la lettre "i" (interecclesiastique) qui aurait aussi pu convenir. Celle-ci laisserait croire à une intervention représentative du Conseil au nom des diverses Églises.

travail. L'année 1980/81 a en effet vu naître parallèlement six documents importants sur ce sujet et sur l'éthique économique en général, venant de six organes différents²⁹:

- Brochure de réflexion de la Section des Affaires Sociales du Conseil des Églises: "*Sur le travail et les revenus – Travailler doit être davantage que gagner sa vie*" (NbRKS80);
- Lettre pastorale des Évêques catholiques-romains: "*L'être humain dans son travail*" (AcCRN80), suivie d'une autre sur travail et société en 1985;
- Recueil de témoignages du Service Interecclesiastique dans le Monde Industriel (DISK): "*Des gens parlent de leur travail*" (NiDIS81);
- Thèses d'un Groupe d'action dépendant du Conseil des Églises: "*Manifeste contre le chômage des jeunes*" (NbRKJ81);
- Synode de l'Église Réformée Néerlandaise (NHK: *Nederlandse Hervormde Kerk*): rapport intitulé "*Examen et repérage de la situation du travail*" (NsNHK80), suivi d'envois d'informations aux paroisses offrant des pistes concrètes pour la pratique (NbHKS81, NbHKA83, NbHKH83);
- Synode de l'autre Église réformée (GKN: *Gereformeerde Kerken in Nederland*): rapport sous le titre "*Un domaine à part – La préoccupation de l'Église pour les gens avec et sans travail*" (NbGKI81), publié en 1982 avec les résolutions du synode sur la crise adressées aux forces sociales (NsGKN82).

Le **Service "Église et Vie Professionnelle"** de cette même Église a encore rédigé et diffusé la même année un rapport sur l'humanisation des conditions de travail (sous le titre prometteur de "*Siffloter au travail*", NbGKI82a), ainsi qu'une étude circonstanciée sur le chômage des jeunes (NbGKI82b). Cinq ans plus tard, ce même service des GKN a fait le point sur les réactions qu'ont suscitées ses interpellations successives, depuis le synode de 1981, dans les paroisses ("les Églises", comme on dit dans cette tradition confessionnelle). Ces réactions s'avèrent assez maigres: la question de l'éthique du travail et de sa répartition ne semblait pas préoccuper réellement les gens d'Église (rapport de 1986, "*Le travail donne aussi à faire à l'Église*", NbGKI86). Et le rapport a pris alors un ton sévère, inattendu d'une commission synodale, face à ce manque de lucidité de la part de sa propre base:

"Quand des Églises, et notamment des conseils et des pasteurs, ne prennent pas ou pas assez en compte les changements rapides dans le monde du travail, qui jouent un rôle si déterminant dans notre société, il y a alors un risque que la parole et l'action des Églises prennent des traits idéologiques: (...) elles ne vont plus comprendre les signes de notre temps et devenir du même coup non seulement totalement impuissantes, mais inintelligibles." (NbGKI86, § 3, p.8)

Dès le début de la période que nous examinons, les deux **œuvres diaconales** réformées avaient pourtant publié en commun une petite brochure intitulée "*Service aux chômeurs*" de 32 pages (NbDIA76) qui avait réussi sur deux chapitres de quatre pages – en 1976 déjà! – une remarquable synthèse des orientations économiques et théologiques essentielles, notamment relatives à la place du travail dans la vie humaine.

L'année 1984/85 a été l'occasion d'une nouvelle vague de publications, d'abord de la part du **Conseil des Églises**. La situation de crise, considérablement aggravée, rendait

²⁹ Cinq de ces documents ont pu être présentés ensemble dans la revue "*Archiev van de Kerken*" ("*Arbeid en economie*", févr.1981), à l'instigation de la Section des Affaires Sociales du Conseil des Églises. Sous la signature de son président, le prof. Harry de Lange, on y lit aussi une conclusion théorique qui reflète un travail d'économistes et de théologiens: "*Vers une économie du juste-assez*" (de Lange, 1981).

nécessaire un acte de défense de la sécurité sociale (NbrKS84)³⁰, puis vint un nouveau cri d'alarme ("*Personne sans travail! Réévaluer et redistribuer le travail*", NbrKS85). Ce cri d'alarme avait été précédé par celui d'un groupe œcuménique d'économistes, de sociologues et de théologiens de la province de Hollande du Sud, largement diffusé, du moins dans l'Église réformée néerlandaise (NbPKZ83: "*Chômage – Un appel à soutenir la réduction du temps de travail*"). Mais l'objectif n'était plus simplement la réduction du temps de travail: il s'agissait maintenant de la conception même du travail, du sens que l'on donne à toute activité. Les œuvres diaconales ont publié aussi une brochure, mais dont les considérations théoriques, empruntées à la réflexion générale des Églises, n'émanaient à vrai dire pas des œuvres elles-mêmes (NbDIA84).

La seconde lettre pastorale des Évêques catholiques-romains (AcCRN85) entrait dans la même discussion, ainsi que les nouvelles publications des **Gereformeerde Kerken in Nederland** préparant leur synode 1985 sur le thème: "*Les humains, leur travail et leurs revenus*" (NsGKN85; cf. "*Réfléchir comme Église à la question de travailler moins*" (NbGKI84). Conformément à sa tradition (MCKS 1986 IV, p.38), ce Synode déclara vouloir faire une différence entre la discussion éthique, tâche de l'Église, et la décision politique qui ne lui appartient pas. On peut constater que cette distinction n'a conduit cette Église ni à réduire le rôle de l'État (au contraire) ni à se taire sur les enjeux de ces décisions politiques:

"L'expression de solutions est, comme indiqué plus haut, au premier chef une responsabilité politique. Ceux qui se fondent sur des considérations bibliques ou confessionnelles – telles qu'elles apparaissent à travers ce qui précède – doivent en tirer la conclusion que la société est responsable de veiller à ce que quiconque veut travailler en ait la possibilité, sans différence de sexe, d'âge, de nationalité ou d'origine. (...) Vu cette responsabilité sociale, il faudra s'opposer à des évolutions de la société qui mettent en réalité la vie collective en danger. (...) Une politique de plein emploi sera donc entre autres nécessaire pour éviter une désintégration de la société." (NsGKN85, § III)

De la même année, aussi, deux petits dossiers du **Service interecclésiastique DISK**: "*Un avenir pour le travail? Travail, chômage, Églises*", recueil de textes antérieurs et brèves réflexions nouvelles (NiDIS84a); et "*Appel à la solidarité entre gens avec et sans emploi – Invitation à la réflexion, à la célébration, à l'action*" (NiDIS84b). Ils avaient été précédés en 1983 d'un numéro de la série publiée par DISK consacré à l'interprétation de diverses situations avec menace de licenciements (débutant par une présentation détaillée de cas concrets, p.11–79), qui débouchait sur les modalités de réaction possible de la part des ministères d'Église (p.80–110). Et j'avoue mon étonnement d'avoir trouvé là, dans ce contexte, dans cette publication d'apparence très "syndicaliste", la référence théologique la plus claire et la plus concrète, mieux exprimée que dans tous les textes plus "ecclésiastiques" présentés jusqu'ici.

"Nous savons donc que nous ne pouvons plus ménager la chèvre et le chou. Pour l'Église, cela implique un processus d'apprentissage: annoncer la couleur, choisir. C'est dans le malheur que l'on découvre ses vrais amis, que l'on apprend à se connaître soi-même et à apprécier le puits auquel on puise. Quand les choses grincent, l'Église peut réapprendre ce que signifie être une communauté réunie autour de Jésus de Nazareth. Le suivre, c'est faire comme Lui. Il a été proche des gens pour lesquels on avait perdu courage, a continué de croire là où plus personne

³⁰ Cette publication, écho de discussions menées en vue d'une action commune avec les syndicats (et avec le patronat chrétien, mais sans succès...), se terminait par la copie d'une lettre du Conseil des Églises au gouvernement. Elle a été suivie en 1985 d'un nouvel échange de lettres avec le gouvernement. L'argumentation, fondée sur la justice et la solidarité, n'indiquait qu'en passant la nécessité d'une répartition du travail.

ne croyait, face aux lois prétendument contraignantes. C'est ainsi qu'Il sauvait, faisait des actes merveilleux, offrait aux prisonniers la liberté, aux presque morts la vie, délivrant les gens de la grande peur. Les petits et les sans pouvoir Lui étaient les plus chers. Au nom de Dieu, au nom de l'humanité et de la vérité, Il a pris parti. Il a démasqué l'hypocrisie, défié les arrogants et les puissants, sans craindre d'appeler les choses par leur nom. Les Églises peuvent apprendre de Lui, qui nous a précédés." (NiDIS83, §4.2, p.90s.)

S) SUÈDEOrganismes

Svenska Kyrkans Centralrad – Arbetsgrupp Kyrkans Samhällsansvar (**Commission** sociale du Conseil chrétien) b KCS
Svenska Kyrkans Diakoninämnd (**Diaconie** de l'Église de Suède) b DIA

codes S+

Comment l'**Église de Suède** parle-t-elle du travail et de l'économie, dans ce pays où le dialogue avec le mouvement ouvrier pourrait sembler facilité par l'accession des sociaux-démocrates à la majorité électorale et au pouvoir politique? Il ne semble pas que ce dialogue existe ni qu'on ait acquis une large expérience en éthique sociale depuis le milieu de ce siècle, car le **Groupe de travail sur la responsabilité sociale de l'Église** a dû, dans un document de 1975, justifier encore l'intervention de l'Église dans la société et dans le monde du travail³¹.

Cette commission a publié au milieu des années 1970 deux livres sur l'éthique du travail, intitulés "*Collaborateurs de Dieu*" et "*Dignité du travail*" (SbKCS76+77). On y sent bien que le rapport de l'Église au monde du travail reste – même dans ce pays qui est devenu un haut lieu social-démocrate – un fossé à franchir:

"Il y a là aujourd'hui un fossé évident, qui s'exprime d'une part dans le fait que plusieurs membres du mouvement ouvrier syndical et politique tiennent l'Église pour un élément conservateur dans la société, d'autre part dans le fait que les ouvriers ne forment qu'une petite partie des fidèles actifs. (...) Le fossé entre l'Église et le mouvement ouvrier qui est déjà apparu au tournant du siècle subsiste dans une large mesure aujourd'hui encore. Il constitue indubitablement le principal obstacle à un engagement de l'Église dans les questions de la vie professionnelle." (SbKCS77, p.53s.)

On le voit: la Commission ne travaillait pas dans un terrain facile. Et une preuve de plus de ce fait est fournie par l'histoire de son propre travail. Ses deux livres ont été synthétisés dans un troisième document, prévu pour être un "programme de principes" signé par les évêques de l'Église luthérienne. En fait, ce texte est paru en 1982 sous la seule signature de la Commission elle-même (SbKCS82): après le titre "*Travailler, c'est être collaborateurs de Dieu*", on lit que le statut de cette publication est celui d'un "*matériel d'étude et de discussion sur l'engagement de l'Église dans la vie du travail*"...

L'année suivante, la **Diaconie** plaçait précisément son assemblée générale sous ce thème: "*Foi – Travail – Sens de la vie*", et son rapport (SbDIA83) a fait écho aux thèmes du document de la Commission sociale. La discussion des questions avançait donc peu à peu!

³¹ "*Kyrkans Samhällsansvar*" (La responsabilité sociale de l'Église), 1975, par C.H. Grenholm et al. (partiellement traduit en allemand in *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1980, N°4).

A) AUTRES PAYSOrganismes

Église luthérienne de Finlande – Comité Église et Société
 Évêques de Belgique

codes A+
 b FIS
 c CRB

Enchaînons avec **l'Église de Finlande**: certaines de ses publications existent en traduction suédoise³², mais ce n'est pas le cas de la brochure de 1985, "*Le chômage et la paroisse*" (AbFIS85), ni de sa première version de 1978, "*Paroisse et chômage*" (AbFIS78), auxquelles je n'ai donc pas eu accès, si ce n'est sous la forme d'un résumé en une ou deux pages. Il en ressort une nette évolution: la publication de 1978 était centrée sur les moyens d'aide et de création d'emplois, la seconde a examiné plus en détail l'éthique du travail (ainsi que la pratique de solidarité de l'Église) en raison de la persistance d'un chômage durable³³:

"Il n'est plus possible d'exiger un emploi pour chacun, ni d'appliquer l'obligation luthérienne de travailler. On ne saurait voir encore toutes les conséquences du changement technologique. Toute la notion du 'travail' doit être repensée. C'est seulement en prenant le mot 'travail' dans un sens large, incluant toutes espèces d'activités utiles, que peut s'appliquer l'affirmation des Évêques de 1978: 'Le travail est le principal moyen de participer à la construction de la société.' (...) Il n'est pas immoral, mais au contraire hautement moral de changer de principes éthiques pour coller à des problèmes nouveaux. Cela correspond d'ailleurs à l'éthique professionnelle luthérienne, puisque la 'vocation' (*Beruf*) luthérienne n'est pas une valeur en soi, mais un moyen de servir le prochain et de participer par là à la vie sociale. En termes modernes, la 'vocation' équivaldrait plutôt au 'rôle social' qu'au travail ou à l'emploi." (AbFIS85, résumé anglais)

En **Belgique**, les Évêques catholiques ont publié en 1981 un document sur "*Les chrétiens et la crise*" que nous considérerons (AcCRB81). Mais au moment de mon enquête, l'Église Protestante Unie commençait à peine un travail de commission sur le sujet.

Quant aux Églises protestantes en **Autriche**, en **Espagne** et au **Portugal**, également minoritaires, elles s'avouaient toutes trop faibles pour produire des commentaires éthiques sur leur situation économique et sociale³⁴.

Le silence des **Églises de Norvège**³⁵ et du **Danemark** m'a en revanche particulièrement étonné: leurs réponses à mes demandes de documentation ont été entièrement négatives.

³² Par exemple une étude détaillée sur les limites de la croissance et l'appel à un nouveau style de vie (AbFIS75).

³³ Cf. la contribution théologique de l'un des auteurs de cette étude, Juhani Veikkola, à la conférence diaconale internationale de 1985: "*Arbeit und Ruhe. Fragen und Perspektiven aus biblischer Sicht*".

³⁴ Cette faiblesse n'est que relative, et des assemblées ont sans doute prononcé des résolutions dont je n'ai pas eu connaissance. Il n'en reste pas moins qu'une Église ainsi empêchée par le manque de personnel et d'argent de s'exprimer sur la vie de son pays est condamnée à se trouver marginalisée, malgré l'engagement personnel de l'un ou l'autre de ses pasteurs ou responsables laïcs. Les services européens d'entraide entre Églises devraient donc encourager la production de recherches éthiques, à la manière dont la Fédération Luthérienne Mondiale a rendu possible le projet "chômage" des Églises d'Alsace-Lorraine (FbALS83).

On peut conclure de ce tour d'horizon d'Europe occidentale que ce seront essentiellement les Églises riches de pays membres de l'Union Européenne qui se feront entendre dans notre présentation. Ce sont eux aussi qui déterminent grandement les résultats de la coopération européenne entre Églises dans les organismes œcuméniques présentés au § 1 de l'Introduction de cette étude.

EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE

Lors de mes demandes de documents, en 1982–1985, il n'y a eu aucune réponse des Églises interrogées en **Europe centrale et orientale** (Pologne, Tchécoslovaquie et même Grèce), à l'exception de la Fédération des Églises évangéliques de la République démocratique allemande et de l'**Église luthérienne de Hongrie**, qui m'a adressé un unique document ("*In Jesus Christ – a New Community*", 1977, 125 p., contribution à l'Assemblée de la Fédération Luthérienne Mondiale), qui traitait très généralement des perspectives internationales de la paix et du développement, sous des titres tels que: Église et société, pouvoir et justice, richesse et pauvreté, ainsi que de questions théologiques fondamentales. Les avantages d'une société socialiste devaient obligatoirement être mis en avant; mais le document ajoutait:

"Il ne saurait y avoir de doute que le socialisme ne se déduit pas de l'Évangile et qu'un chrétien ne peut pas adopter l'athéisme du marxisme. Mais il existe un point d'accord commun sur lequel chrétiens et marxistes peuvent se rencontrer: c'est le problème du travail, la thèse selon laquelle chaque être humain doit avoir du travail et gagner un salaire adéquat. Une réalisation conséquente de ce principe à lui seul changerait fondamentalement la situation actuelle de l'économie mondiale et ouvrirait la voie du développement à des millions d'habitants du tiers-monde. Il est peu probable qu'un changement si profond des rapports de pouvoir dans l'économie puisse se faire sans des révolutions au sens étroit du terme." (§218, p.107)

³⁵ J'ai reçu de Norvège la liste des publications d'organes ecclésiastiques en éthique sociale ("*Oversikt over sosial-etiske uttalelser fra ulike kirkelige organer og kristelige organisasjoner 1945-1983*", par la Commission d'éthique sociale du Conseil de l'Église, 20 p.). On constate que les études en éthique économique ont porté – comme en Suisse celles de l'Institut d'éthique sociale – sur le projet de nouvel ordre économique international, sur les ressources naturelles et l'énergie, sur la politique d'immigration et l'aménagement du territoire, mais non pas sur la crise économique, le chômage ou les changements dans la production industrielle. La Société pastorale (*Presteforeningen*) s'est intéressée à la loi sur les conditions de travail (1976/78), mais je n'ai pas sollicité ce document.

CODES DES DOCUMENTS

CODES:

- 1e lettre (majuscule) = **le pays** (D, E, F, G, H, I, N, S, Autres)
- 2e lettre (minuscule) = **le type d'organe**
** non déterminante pour l'ordre alphabétique ! **
- | | |
|-----|----------------------------------|
| b = | Bureau, ministère, service |
| c = | Commission (officielle), Conseil |
| i = | Interconfessionnel |
| p = | Personne(s) individuelle(s) |
| s = | Synode, Assemblée générale |
- 3e et 4e (év. 5e) lettres (majuscules) = **Église, région, ou dénomination**
 (abréviation simplifiée du nom principal: voir la liste)
- 5e lettre = **év. le type de ministère**
- | | |
|-----|---|
| I = | Mission industrielle |
| S = | Commission sociale |
| M = | Commission Migrants |
| A = | <i>Arbeitnehmer</i> (en Allemagne, mouvement de travailleurs protestants) |
- Deux chiffres = **l'année de publication**
 (** = plusieurs années / 00 = pas de date indiquée)
- * On trouve en gras les codes des documents de 1995–1997 traités en conclusion ! **

FORMES:

- | | | |
|--------|---|---------------------------|
| br. | = | brochure |
| doc. | = | document |
| pap. | = | feuillet(s), papier(s) |
| A4, A5 | = | formats DIN approximatifs |

THEMES:

Chaque ouvrage est accompagné d'une indication sur son principal intérêt dans notre recherche:

- | | | |
|------|---|--------------------------|
| ECO- | = | Situation économique |
| TRA- | = | Éthique du travail |
| POL- | = | Forces politico-sociales |
| EGL- | = | Ministère de l'Église |

SOURCES:

En l'absence d'indication différente, il s'agit de documents diffusés par les organes ecclésiastiques qui les ont produits. Les abréviations renvoient à des recueils ou revues proches d'eux.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES COMPLÈTES

D - ALLEMAGNE -

- DbAEU82 Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer. – août 1982.
 – *Die Verantwortung des Unternehmers, insbes. für Schaffung, ECO- TRA*
Erhaltung und Gestaltung von Arbeitsplätzen. –
br.A4, 28p. (in EPD-Dok. 41/82).
- DbAEU84 Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer. – mai 1984.
 – *Die Arbeitslosigkeit gemeinsam angehen. ECO- TRA-*
Ein Diskussionsbeitrag für Kirche und Öffentlichkeit. – POL-
br.A4, 20p. (in EPD-Dok. 23a/84).
- DbBAA79 Ev.-luth. Kirche in Bayern. – Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen. – 1979.
 – *Die im Dunkeln sieht man nicht ! TRA- POL-*
Schichtarbeit ins Lichtgerückt. –
br.A5, 12p.
- DbBAA84 Ev.-luth. Kirche in Bayern. – Aktionsgem. für Arbeitnehmerfragen. – 1984.
 – *Stellungnahme zur Arbeitszeitverkürzung und zur 35-Stunden-Woche. – TRA-*
3p.
- DbBAS75 Ev.-luth. Kirche in Bayern. – Amt für Industrie- und Sozialarbeit. – 1975.
 – *Kirche - Arbeitswelt - Arbeitslosigkeit. Ein Papier ECO- TRA-*
zur Arbeitslosigkeit. – EGL-
br.A5, 24p. (avec le document du synode).
- DbBAS77 Ev.-luth. Kirche in Bayern. – Amt für Industrie- und Sozialarbeit. – févr. 1977.
 – *Menschen im Arbeitsprozess: der Arbeiter. – TRA-*
pap.A4, 6p. (+ la suite du document = EGL-)
- DbBAS80 Ev.-luth. Kirche in Bayern. – Amt für Industrie- und Sozialarbeit, Frauenarbeit. – juil. 1980.
 – *Überlegungen zur Situation von Ehe und Familie in unserer ECO-*
Gesellschaft und familienpolitische Perspektiven und Forderungen. –
4p. (extrait in SWI-Mat. p.83–86).
- DbBAS82 Ev.-luth. Kirche in Bayern. – Amt für Industrie- und Sozialarbeit, Frauenarbeit. – 1982.
 – *Arbeit für Mann und Frau. – ECO- TRA-*
pap.A4, 2p.
- DsBAY75 Ev.-luth. Kirche in Bayern. – Synode. – avril 1975.
 – *Kirche - Arbeitswelt - Arbeitslosigkeit. Ein Papier zur Arbeitslosigkeit. – ECO- TRA-*
br.A5, 24p. (avec doc. du "Amt").
- DsBAY77 Ev.-luth. Kirche in Bayern. – Synode. – mars 1977.
 – *Kirche und Arbeiterschaft. Kirche und Arbeitswelt. – TRA- EGL-*
br.A5, 8p.
- DbBDA78 Ev.-luth. Kirche in Baden. – Evang. Arbeitnehmerschaft. – déc. 1978.
 – *Erklärung gegen die Aussperrung. – POL-*
1p.
- DbDDR79 Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. – Theologische Studienabteilung. – déc. 1979.
 – *"Ökonomie - Leistung - Persönlichkeit". – TRA-*
pap.A4, 51p. (non publié, seulement à l'usage de l'Eglise)
- DbDDR80 Bund der Evangelischen Kirchen in der D.D.R.. – Theologische Studienabteilung. – mars 1980.
 – *"Zur Arbeitswelt in der D.D.R. -- Situation und Probleme". – TRA-*
pap.A4, 25p. (non publié, seulement à l'usage de l'Eglise)
- DbDDR81 Bund der Evangelischen Kirchen in der D.D.R.. – Theologische Studienabteilung. – déc. 1979.
 – *"Der Einfluss von Glaube und Gesellschaft auf die Gesundheit des Menschen". – TRA-*
pap.A4, 38p. (non publié, seulement à l'usage de l'Eglise)

- DbDDR82 Evangelische Kirchen in der DDR. – Luther-Komitee. – 1982.
– *Vertrauen wagen ! Geheiltes Leben - geteilte Arbeit.* – TRA-
8p. (pp.43–50).
- DbDRA78 Evangelische Akademien im Montandreieck. – déc. 1978.
– *Kirchen für Europa II: Recht auf Arbeit.* – TRA- POL-
br.A5, 80p. (= colloque Pont-à-Mousson). EGL-
- DbDTM82 Evang. Kirchenkreise Dortmunds. – 1982.
– *Zur Arbeitslosigkeit und Wirtschaftsstruktur in Dortmund.* – ECO-
2p. (in *SWI-Mat.* p.101s.).
- DbEAA76 Evangelische Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen. – 1976.
– *Zur gegenwärtigen gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Situation.* – ECO-
2p. (in *"Inform" N°16, K.D.A. Hannover, p.11s.*).
- DbEAA80a Evangelische Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen. – janv. 1980.
– *Sozialethische Überlegungen zur Aussperrung.* – POL-
pap.A4, 4p.
- DbEAA80b Evangelische Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen. – 1980.
– *Stellungnahme zum Entwurf des DGB-Grundsatzprogramms.* – POL-
2p.
- DbEAA80c Evang. Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen (+ Ev. Aktionsgem. für Familienfragen). – 1980.
– *Arbeitszeitverkürzung.* – TRA-
br.A4, 6p.
- DiEKB85a Evang. Kirche in Deutschland. – Rat. – sept. 1985.
(en collaboration avec la Deutsche Bischofskonferenz) ECO- TRA-
– *Gemeinsames Wort zur Arbeitslosigkeit.* –
5p. (in *"SWI-zum-Thema" N°2, p.73–77.*)
- DiEKB85b Evang. Kirche in Deutschland. – Rat. – sept. 1985.
(en collaboration avec la Deutsche Bischofskonferenz) TRA-
– *Der Sonntag muss geschützt bleiben.* –
3p. (in *"EPD-Dok." 1986/51, p.56ss.*)
- DiEKB94 Evang. Kirche in Deutschland. – Rat. – nov. 1994.
(en collaboration avec la Deutsche Bischofskonferenz) ECO- POL-
– *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland.* EGL-
Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozess. –
br.A5, 62p.
- DiEKB97 Evang. Kirche in Deutschland. – Rat. – févr. 1997.
(en collaboration avec la Deutsche Bischofskonferenz) ECO- POL-
– *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort zur* EGL-
wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. –
br.A5, 111p.
- DsEKD55 Evang. Kirche in Deutschland. – Synode. – 1955.
– *Die Kirche und die Welt der Arbeit.* – TRA- EGL-
2p. (in *SWI-Mat.* p.36s.).
- DsEKD68 Evang. Kirche in Deutschland. – Synode. – nov. 1968.
– *Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt.* – ECO- TRA-
livre (éd.Kaiser, Munich), pp.185–206.
- DsEKD77 Evang. Kirche in Deutschland. – Synode. – nov. 1977.
– *Folgen der Arbeitslosigkeit und deren Bekämpfung.* – ECO-
3p. (in *SWI-Mat.* p.44s.).
- DsEKD82 Evang. Kirche in Deutschland. – Synode. – nov. 1982.
– *Sinn und Wandel der Arbeit. Herausforderung für die Kirche.* – ECO- TRA-
pap.A4, 6p. (in *EPD-Dok. 1982/52, p.79ss.*) POL- EGL-
- DsEKD86 Evang. Kirche in Deutschland. – Synode. – nov. 1986.
– *Kundgebung zur Langzeitarbeitslosigkeit.* – ECO-
5p.

- DcEKF65 Evang. Kirche in Deutschland. – Ausschuss für Zusammenarbeit von Mann und Frau – *Teilzeitarbeit von Frauen.* – 14p. (in "Denkschriften" GTB/II, pp.196–209). juil. 1965. ECO-
- DcEKF79 Evang. Kirche in Deutschland. – Spezial-Ausschuss. – *Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft (extrait).* – 3p. (in SWI-Mat. p.87s.). 1979. ECO-
- DbEKK82 Evang. Kirche in Deutschland. – Kirchenkanzlei. – *Kirche und Arbeitswelt, Bausteine zur Bestandesaufnahme eines kirchlichen Handlungsfeldes.* – br.A4, 44p. (in EPD-Dok. 1982/52a). nov. 1982. EGL-
- DcEKS68 Evang. Kirche in Deutschland. – Kammer für soziale Ordnung. – *Mitbestimmung in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland.* – 26p. (in "Denkschriften" GTB/II, p.85–111). nov. 1968. POL-
- DcEKS73 Evang. Kirche in Deutschland. – Kammer für soziale Ordnung. – *Die soziale Sicherung im Industriezeitalter.* – br.A5, 59p. avr. 1973. TRA-
- DbEKS75 Evang. Kirche in Deutschland. – Kammer für soziale Ordnung (publication non officielle). – *Die Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer und die wirtschaftliche Entwicklung ihrer Herkunftsländer.* – br.A5, 42p. (in "Gedanken und Informationen - Schloss Friedewald" 1975/II). juin 1975. TRA-
- DpEKS75 Evang. Kirche in Deutschland. – Sozialwissenschaftliches Institut (Kurt Kaiser). – *Arbeitslosigkeit. Ursachen - Fakten - Probleme.* – br.A4, 45p. (=Materialdienst 1975/2). 1975. ECO-
- DpEKS78 Evang. Kirche in Deutschland. – Sozialwissenschaftliches Institut (Kurt Kaiser, Horst Westmüller). – *Probleme der Arbeitslosigkeit und das Ziel eines Neuen Lebensstils.* – 28p. (in Wenke+Zillessen, *Neuer Lebensstil - verzichten oder verändern?*, SWI, Bochum, 1978, p.220–247). 1978. ECO-
- DcEKS78 Evang. Kirche in Deutschland. – Kammer für soziale Ordnung. – *Sozialethische Überlegungen zur Frage des Leistungsprinzips und der Wettbewerbsgesellschaft.* – br.A5, 88p. (éd. Gütersloher Verlag). oct. 1978. ECO- TRA- POL-
- DcEKS79 Evang. Kirche in Deutschland. – Kammer für soziale Ordnung. – *Die Mechanismen der Anspruchsgesellschaft.* – pap.A4, 7p. (=Aktueller Kommentar N°5). déc. 1979. TRA- POL-
- DcEKS80 Evang. Kirche in Deutschland. – Kammer für soziale Ordnung. – *Die Last der Nachtschichtarbeit.* – pap.A4, 8p. (=Aktueller Kommentar N°6). sept. 1980. TRA-
- DcEKS82 Evang. Kirche in Deutschland. – Kammer für soziale Ordnung. – *Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen. Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit.* – br.A4, 110p. (in EPD-Dok.43/82). sept. 1982. ECO- TRA-
- DpEKS82 Evang. Kirche in Deutschland. – Sozialwissenschaftliches Institut (Michael Bartelt). – *Wertwandel der Arbeit. Der Bedeutungsrückgang der Werte Arbeit, Beruf, Leistung, als sozialethisches Problem.* – br.A5, 83p. (SWI-Studien 1). 1982. TRA-
- DcEKV79 Evang. Kirche in Deutschland. – Kammer für öffentliche Verantwortung. – *Recht auf Arbeit.* – 6p. (in SWI-Mat. p.67ss.). 1979. TRA-
- DbHAS83 Ev.-luth. Landeskirche Hannovers. – Sozialdienste (Diak.Werk + KDA + Jugendpflege). – *Thema: Arbeitslosigkeit. Was können Kirchengemeinden tun?.* – doc.A4, 16p. (in "DIA" Hannover 1983/2). 1983. ECO-
- DsHAV80 Ev.-luth. Landeskirche Hannovers. – Landessynode. – *Wort zur Berufsnot junger Menschen und zur Jugendarbeitslosigkeit.* – 3p. (in "DIA" Hannover 1980/2). mars 1980. ECO-

- DsHAV85 Ev.-luth. Landeskirche Hannovers. – Landessynode. – 1985.
– *Wort zu Fragen der Arbeitslosigkeit.* – ECO-
3p. (in "SWI-zum-Thema" N°2, p.87ss.).
- DbHNA84 Ev. Kirche in Hessen und Nassau. – Evang. Arbeitnehmerschaft. – mars 1984.
– *Für Wochenarbeitszeitverkürzung. Die Auseinandersetzung um die TRA-*
35-St.-Woche. Versuch einer Darstellung und sozioethischen Bewertung. –
br.A5, 16p. (+ in EPD-Dok. 23/84, pp.21–26).
- DcHNK76 Ev. Kirche in Hessen und Nassau. – Kirchenleitung. – 1976.
– *Arbeitslosigkeit - eine Herausforderung.* – ECO- TRA-
br.A5, 41p. (+ in Gremmels+Segbers, 1979)
- DcHNK83 Ev. Kirche in Hessen und Nassau. – Kirchenleitung. – mars 1983.
– *Kirche und Arbeitslosigkeit.* – ECO-
pap.A4, 16p.
- DbHNS75a Ev. Kirche in Hessen und Nassau. – Amt für Industrie- und Sozialarbeit. – mai 1975.
– *Humanisierung der Arbeit : Angst um die Arbeit, Recht auf Arbeit,* TRA-
Recht auf menschenwürdige Arbeit. –
br.A5, 22p.
- DbHNS75b Evang. Kirche in Hessen und Nassau. – Amt für Industrie- und Sozialarbeit. – 1975.
– *Arbeitslosigkeit - Herausforderung an die Kirche.* – ECO- TRA-
pap.A5, 4p. EGL-
- DbHNS81 Evang. Kirche in Hessen und Nassau. – Amt für Industrie- und Sozialarbeit. – janv. 1981.
– *Beschreibung von Rationalisierung und deren Auswirkung* ECO-
auf Arbeitnehmer. –
3p. (in "Jahresbericht 1980").
- DbKDA82 Evang. Kirche in Deutschland. – Kirchl. Dienst in der Arbeitswelt. – avril 1982.
– *Die Zukunft der Arbeit - Überlegungen des KDA.* – ECO- TRA-
19p. (in EPD-Dok. 1982/49a).
- DpKDA82 Evang. Kirche in Deutschland. – Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt 1982
(I: Fachausschuss Arbeitslosigkeit: W. Belitz, J.Espenhorst, etc. -
II: Kl. Fütterer - III: KDA-Vorstand). –
– *Jenseits der Vollbeschäftigung. Über die Zukunft der Arbeitswelt.* – ECO- TRA-
3 doc. (= EPD-Dok. 1982/23-24, 31, 33. - Partie II: aussi en livre)
- DbKDA83 Evang. Kirche in Deutschland. – Kirchl. Dienst in der Arbeitswelt. – juin 1983.
– *Nein zu Lohnverzicht und Sozialabbau.* – ECO- POL-
doc.A4, 28p. (in EPD-Dok. 1983/27a).
- DbKDA85 Evang. Kirche in Deutschland. – Kirchl. Dienst in der Arbeitswelt, juin 1985.
Fachausschuss Arbeitslosigkeit. – ECO- EGL-
– *Kirche und Arbeitslosigkeit. Ein Bericht aus der Tätigkeit*
der Evang. Industrie- und Sozialarbeit. –
60p. (in EPD-Dok. 1985/26).
- DbKDA86 Evang. Kirche in Deutschland. – Kirchl. Dienst in der Arbeitswelt. – mars 1986.
– *Armut in einer reichen Gesellschaft.* – ECO-
27p. (in EPD-Dok. 1986/14).
- DbKTG79 Deutscher Evangelischer Kirchentag. – 1979.
– *Recht auf sinnvolle Arbeit.* – ECO- TRA-
2p. (in SWI-Mat. p.72).
- DpKTG85 Deutscher Evangelischer Kirchentag. – 1985.
– *Wieviel Arbeit brauchen wir? Welche Arbeit brauchen wir?.* – TRA-
2 doc. (= EPD-Dok. 1984/53, 1985/31).
- DsKuw76 Evang. Kirche von Kurhessen-Waldeck. – Landessynode. – déc. 1976.
– *Zur Arbeitslosigkeit. Meinungsumfrage, Arbeitsgruppenberichte, Beschluss.* – ECO-
pap.A5, 25p.
- DcKuw80 Evang. Kirche von Kurhessen-Waldeck. – Sozioethischer Ausschuss. – déc. 1980.
– *Zur menschlichen Situation in den Betrieben.* – POL-
pap.A5, 3p.

- DbLIE82 Lippische Landeskirche. – Evangelische Erwachsenenbildung. – juin 1982.
– *Arbeitslosigkeit als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Entwurf.* – ECO- EGL-
pap.A4, 4p. (+ Bericht).
- DsLIP82 Lippische Landeskirche. – Landessynode. – juin 1982.
– *Arbeitslosigkeit - Herausforderung für Kirche.* – EGL-
1p. (extrait in DcLIS82).
- DcLIS82 Lippische Landeskirche. – Synod.Arbeitsausschuss Arbeitslosigkeit. – nov. 1982.
– *Arbeitslosigkeit - Kirchliche Angebote und Hilfen.* – EGL-
8p.
- DbMAN00 Evang. Kirche in Deutschland. – Männerarbeit, Studienkreis für politische Diakonie. – s.d.(1976?).
– *Menschenrecht Arbeit : Sozialethische Thesen.* – TRA-
4p. (in SWI-Mat. p.70s.).
- DiOKG84a Ökumenischer Arbeitskreis Kirche-Gewerkschaft. – janv. 1984.
– *Teilen der Arbeit ist gefordert. Memorandum zu Fragen der* ECO- TRA-
Arbeitslosigkeit und Arbeitszeitverkürzung. – POL-
doc.A4, 30p.
- DiOKG84b Ökumenischer Arbeitskreis Kirche-Gewerkschaft. – 1984.
– *Erklärung zu Streik und Aussperrung.* – POL-
doc.A4, 9p.
- DcRHS71 Evang. Kirche im Rheinland. – Sozialethischer Ausschuss. – mars 1971 (1975²)
– *Wirtschaftlich-gesellschaftlicher Strukturwandel.*
Eine Herausforderung für die Kirche. – ECO- EGL-
br.A5, 51p.
- DcRHS76 Evang. Kirche im Rheinland. – Sozialethischer Ausschuss. – déc. 1976.
– *Die Lage des älteren Menschen in unserer Gesellschaft.* – ECO-
48p.
- DcRHS77 Evang. Kirche im Rheinland. – Sozialethischer Ausschuss. – oct. 1977.
– *Stellungnahme zum Problem der Arbeitslosigkeit.* – ECO- EGL-
8p.
- DcRHS80 Evang. Kirche im Rheinland. – Sozialethischer Ausschuss. – oct. 1980.
– *Arbeit und Arbeitslosigkeit. Probleme unserer Zukunft.* – ECO- TRA-
br.A5, 102p. POL- EGL-
- DcRHS83 Evang. Kirche im Rheinland. – Arbeitskreis Arbeitslosigkeit
(en collab. avec Sozialeth. Ausschuss). – avril 1983.
– *Praktische Arbeit mit Arbeitslosen - Aufgabe und Chance der* EGL-
evangelischen Kirche. –
br.A5, 29p.
- DcRHS86 Evang. Kirche im Rheinland. – Kirchenleitung und Arbeitsgruppen. – déc. 1986.
– *Arbeit und Arbeitslosigkeit. Anfragen an Kirche und Diakonie.* – TRA- EGL-
doc.A4, 115p.
- DbSGM76 Seminar für den kirchl. Dienst in der Industriegesellschaft (Gossner Mission). – janv. 1976.
– *The Disadvantages in Society suffered by Shift Workers.* – TRA- POL-
br.A4, 28p.
- DsSHO76 Ev.-luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins. – Synode. – 1976.
(nom actuel: Nordelbische Kirche)
– *Unsere Kirche in der Arbeitswelt (+ Erklärung* ECO- TRA-
zum Problem der Arbeitslosigkeit). – EGL-
pap.A4, 9p.
- DbWBS77 Ev. Kirche in Württemberg. – Ev. Akademie Bad Boll (Arbeitsgruppe). – 1977.
– *Seelsorge und Solidarität.* – TRA- EGL-
2p.
- DbWBS00 Ev. Kirche in Württemberg. – Ev. Akademie Bad Boll. – s.d.(1980?).
– *Auch sie sind Glieder unserer Gemeinden - eine Problemskizze* TRA-
zur Situation der Arbeiter. –
pap.A4, 13p.

- DsWFL75 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – oct. 1975.
– *Kirchliche Aufgaben bei der Bewältigung von Jugendarbeitslosigkeit.* – ECO- EGL-
2p. (in SWI-Mat. p.52).
- DsWFL76 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – nov. 1976.
– *Zur Arbeitslosigkeit.* – ECO- EGL-
2p. (in SWI-Mat. p.53).
- DsWFL77 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – nov. 1977.
– *Problem der Arbeitslosigkeit. Aufgaben für Theologie, Kirche und Christen.* – ECO- EGL-
4p. (in SWI-Mat. p.54s.).
- DsWFL78 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – nov. 1978.
– *Kirchliche Beiträge zur Bewältigung der Arbeitslosigkeit.* – ECO- EGL-
2p. (in SWI-Mat. p.56).
- DsWFL80 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – nov. 1980.
– *Strukturelle Änderungen und Verzicht erforderlich.* – ECO- TRA-
2p. (in SWI-Mat. p.57).
- DsWFL81 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – nov. 1981.
– *Arbeitslosigkeit.* – ECO- EGL-
2p. (in SWI-Mat. p.58).
- DsWFL83 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – 1983.
– *Zukunft der Arbeit - Leben und Arbeiten im Wandel. Beschluss.* – ECO- TRA-
doc.A5, 10p. (+ in "SWI-Studienhefte" N°4)
- DsWFL84 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – 1984.
– *Zukunft der Arbeit.* – ECO- TRA-
5p. (in "SWI-zum-Thema" N°2, p.91–95).
- DsWFL86 Evang. Kirche von Westfalen. – Landessynode. – 1986.
– *Verantwortung für Gottes Schöpfung angesichts von (...) Arbeitslosigkeit.* – TRA- POL-
pap.A4, 2p. (extrait).
- DcWFS69 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialausschuss (Villigst). – févr. 1969.
– *Grundsätzliche Überlegungen zur Frage der Mitbestimmung der Arbeitnehmer.* – POL-
pap.A4, 8p.
- DbWFS75 Evang. Kirche von westfalen. – Sozialamt (Villigst). – mars 1975.
– *Zur Situation des älterwerdenden Arbeitnehmers in der heutigen Arbeitswelt.* – ECO-
br.A5, 27p.
- DcWFS76 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialausschuss (Villigst). – 1976.
– *Arbeitslosigkeit und soziale Gerechtigkeit. Ein Zwischenbericht.* – ECO- TRA-
doc.A4, 82p. POL- EGL-
- DcWFS77 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialausschuss (Villigst). – oct. 1977.
– *Recht auf Arbeit - auch für Frauen ?.* – ECO- TRA-
pap.A4, 14p.
- DpWFS78 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialamt Villigst, J.Espenhorst. – 1978.
– *Das menschliche Problem der Arbeitslosigkeit.* – TRA-
12p. (in "Zeitschrift für Evangelische Ethik" 1978, p.160–171).
- DcWFS82 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialausschuss (Villigst). – 1982.
– *Zukunft der Arbeit - Leben und Arbeiten im Wandel.* – ECO- TRA-
br.A5, 87p. EGL-
- DbWFS83 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialamt Villigst (en collab. avec les
mouvements de chômeurs). – mai 1983.
– *Erklärung von Arbeitsloseninitiativen.* – ECO-
2p. (in "Stimme der Arbeit" 1983/5).
- DcWFS84 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialausschuss (Villigst). – sept. 1984.
– *Doppelverdienen.* – ECO-
18p. (in "SWI-zum Thema" N°2, p.96–113).

- DpWFS85 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialausschuss (Villigst: E. Wörmann, W. Belitz, J.Espenhorst). – 1985.
– *Soziale Gerechtigkeit statt Arbeitslosigkeit.* – ECO- TRA-
br.A5, 71p. (= "Mitteilungen" N°30). EGL-
- DbWFS86 Evang. Kirche von Westfalen. – Sozialausschuss (Villigst). – 1986.
– *Initiativen und Projekte von und mit Arbeitslosen in der Ev. Kirche von Westfalen.* – ECO- EGL-
br.A5, 74p.

E - EUROPE -

- EiECG79 European Contact Group on Church and Industry. – nov. 1979.
Commission ad hoc (pasteur G. Velten, président). – EGL- POL-
– *Ressemblances et différences dans la Mission urbaine et industrielle en plusieurs pays d'Europe.* –
br.A4, 32 p. (in "Présence", Mission pop.év. de France, n° spécial 1980/1)
- EiECS83 Commission œcuménique pour Église et société dans la Communauté européenne. – nov. 1983.
(ancien nom) ECO-
– *Poverty in the European Community. Report of a consultation.* –
doc.A4, 18p.
- EiECS85 Commission œcuménique européenne Église et Société. – mars 1985.
– *Le chômage et l'avenir du travail dans la Communauté européenne. Considérations éthiques, responsabilité des Églises.* – ECO- TRA-
br.A5, 53p.
- EiERE81 Ecumenical Research Exchange. – sept. 1981.
– *Wachstum in einem Europäischen Rahmen. Offizieller Konferenzbericht.* – ECO-
doc.A4, 17p. (in EPD-Dok. 1982/1-2, p.137ss.).
- EiERE83 Ecumenical Research Exchange. – 1983.
– *Poverty and Dependence in the European Community.* – ECO-
br.A5, 95p.
- EiETM70 Comité des Églises auprès des travailleurs migrants en Europe. – mai 1970.
– *Relation entre migration et développement.* – ECO-
br.A5, 60p.

F - FRANCE -

- FbALS83 Église de la Confession d'Augsbourg et Église réformée d'Alsace-Lorraine. – juil. 1983.
Groupe d'étude (en collabor. avec la Fédération luthérienne mondiale). – ECO- TRA-
– *Chômage : Les Églises interpellées. Exemple de la sidérurgie lorraine.* –
br.A5+, 118p.
- FsERF81 Église Réformée de France. – Synode. – mai 1981.
– *Pour qui, pour quoi travaillons-nous ?* – ECO- TRA-
21p. (in "Information + Évangélisation" 2-3/81, résolution =pp.134-136, rapport =pp.103-120).
- FbFEV80 Revue "Foi et Vie". – juil. 1980.
– *Thèses sur l'éthique chrétienne du travail dans un monde où sévit le chômage.* – TRA-
4p. (numéro 1980/4, p.83-86).
- FcFPF63 Fédération Protestante de France. – Conseil. – mars 1963.
– *Les éléments permanents d'une éthique sociale chrétienne.* – TRA-
br.A5, 11p.
- FsFPF79 Fédération Protestante de France. – Assemblée générale. – mars 1979.
– *Motion sur la crise de l'emploi.* – ECO-
1p. (in BIP N°716, 21.3.1979)

- FcFPF85 Fédération Protestante de France. – Conseil. – 1985.
– *Pauvretés aujourd'hui. Appel aux paroisses.* – ECO- EGL-
4p. (in "Information + Évangélisation" 1985/1).
- FbFPS71 Fédération Protestante de France. – Groupe ad hoc. – nov. 1971.
– *Église et Pouvoirs.* – TRA- POL-
br.A5, 32p.
- FbFPS82 Fédération Protestante de France. – Comm. sociale, économique et internationale. – mai 1982.
– *Dossier Chômage.* – ECO-
br.A4, 73p.
- FbFPS87 Fédération Protestante de France. – Comm. sociale, économique et internationale. – mars 1987.
– *Chômage II.* – ECO- TRA-
br.A4, 58 p. EGL-
- FbFPS96 Fédération Protestante de France. – Groupe ad hoc. – nov. 1996.
– *Travail, Partage, Exclusion (II).* – ECO- TRA-
livre (éd. Labor et Fides, Genève), 126p. POL- EGL-
- FbMIM77 Mission dans l'Industrie à Montbéliard. – 1977.
– *Se priver de tout pour ne manquer de rien.* – POL-
doc.A4, 14p.
- FbMMI77 Missions dans l'Industrie (Montbéliard et Paris). – nov. 1977.
– *Chrétiens dans l'industrie et projets de la gauche.* – POL-
br.A5, 26p.
- FsMPE71 Mission Populaire Évangélique de France. – Assemblée générale. – 1971.
– *Orientations générales.* – TRA- EGL-
2p. (in "Parole et Société" 1978/3-4, p.200s.).
- FsMPE85 Mission Populaire Évangélique de France. – Assemblée générale. – avril 1985.
– *Motion sur le chômage.* – ECO- TRA-
pap.A4, 1p. (FbMPIdd = FsMPE85 + FbMRP81) POL-
- FbMPI85 Mission Populaire Évangélique de France. – Groupe chômage (en collab.
avec Missions dans l'Industrie et Équipes Ouvrières Protestantes). – juin 1985.
– *C'est pas le moment de chômer!.* – ECO- TRA-
pap.A4, 7p. EGL-
- FbMPM80 Mission populaire . – Fraternité de Marseille (Belle-de-Mai). – avr. 1980.
– *Quel travail ? Quelle vie ?.* – TRA- POL-
br.A4, 36p.
- FbMRP80a Mission dans l'Industrie de la Région Parisienne. – Conférence. – mars 1980.
– *Être privé d'emploi, cela fait quoi?.* – ECO-
pap.A4, 7p.
- FbMRP80b Mission dans l'Industrie de la Région Parisienne. – avril 1980.
– *Temps de travail : réduction ? aménagement ?*
Points de vue théologiques. – TRA-
pap.A4, 8p.
- FbMRP81a Mission dans l'Industrie de la Région Parisienne. – avril 1981.
– *Accompagnement de chercheurs d'emploi.*
Expériences avec la MIRP. – ECO- EGL-
pap.A4, 10p. (FbMPIdd = FsMPE85 + FbMRP81)
- FbMRP81b Mission dans l'Industrie de la Région Parisienne. – juin 1981.
– *Bilan et perspectives.* – EGL-
br.A4, 23p.
- FbMRP82 Mission dans l'Industrie de la Région Parisienne. – févr. 1982.
– *Ça change... ou pas?.* – POL-
pap.A5, 24p.
- FbVIL82 Centre de Villemétrie. – sept. 1982.
– *Appel aux hommes et aux femmes d'espérance.* – ECO- POL-
br.A5, 17p. (in "Parole et Société" 1983/1-2, Paris, et in "Bulletin CPE" 1983/1, Genève).

G - GRANDE-BRETAGNE -

- | | | |
|------------|--|---------------------------------------|
| GpBBI81 | Church of England. – Bishop of Birmingham's Unemployment Commission (D. Claringbull). –
– <i>Work, Unemployment and the Changing Future. A study of values and attitudes.</i> –
<i>br.A5, 42p.</i> | 1981 (1982 ²).
TRA- |
| GbBCC77 | British Council of Churches. – Britain Today and Tomorrow (Working Party on Employment). –
– <i>Work or what? Employment and Unemployment.</i> –
<i>br.A5, 48p.</i> | nov. 1977.
ECO- TRA- |
| GiBIS97 | Council of Churches for Britain and Ireland. – Working Party (Andrew Britton, Exec. Secretary). –
– <i>Unemployment and the Future of Work. An Enquiry for the Churches.</i> –
<i>livre, 298p.</i> | févr. 1997.
ECO- TRA-
POL- EGL- |
| GiCAP00 | Church Action on Poverty. –
– <i>Low Pay Policy: A Cause for Concern.</i> –
<i>br.A5, 10p.</i> | s.d. (1985?).
ECO- |
| GsCEG72-84 | Church of England. – General Synod (Resolutions). –
– <i>Resolutions on industrial issues.</i> –
<i>pap.A4, 5p.</i> | 1972-1984.
ECO- TRA-
POL- |
| GbCEI75 | Church of England, General Synod. – Industrial Committee. –
– <i>Power-sharing in Industry. A Pattern for the Future.</i> –
<i>br.A5, 19p.</i> | 1975.
POL- |
| GbCEI77 | Church of England, General Synod. – Industrial Committee. –
– <i>Understanding Closed Shops. A Christian Enquiry into Compulsory Trade Union Membership.</i> –
<i>br.A5, 31p.</i> | 1977.
POL- |
| GbCEI79 | Church of England, General Synod. – Industrial Committee. –
– <i>Work and the Future. Technology, World Development and Jobs in the Eighties.</i> –
<i>br.A5, 35p.</i> | nov. 1979.
ECO- TRA- |
| GpCEI79a | Church of England, General Synod. – Industrial Committee (Rev. Paul Brett). –
– <i>Work and the Theologians.</i> –
<i>pap.A4, 12p. (= Working Paper N°7).</i> | févr. 1979.
TRA- |
| GpCEI79b | Church of England, General Synod. – Industrial Committee (deux déclarations d'évêques). –
– <i>Facing the Question: What sort of Industrial Society do we want?.</i> –
<i>pap.A5, 8p.</i> | févr. 1979.
POL- |
| GbCEI81 | Church of England, General Synod. – Industrial Committee. –
– <i>Winters of Discontent. Industrial Conflict: A Christian Perspective.</i> –
<i>br.A5, 51p.</i> | 1981.
POL- |
| GpCEI81 | Church of England, General Synod. – Industrial Committee (Rev. Paul Brett). –
– <i>Unemployment - what can be done?.</i> –
<i>doc.A4, 24p.</i> | févr. 1981.
ECO- |
| GbCEI82 | Church of England, General Synod. – Industrial Committee. –
– <i>Industrial Relations Legislation. Comments from the Industrial Committee.</i> –
<i>doc.A4, 15p. (= Working Paper N°13).</i> | févr. 1982.
POL- |
| GpCEI82 | Church of England, General Synod. – Industrial Committee (Rev. Paul Brett). –
– <i>Unemployment and the Future of Work. A Study Pack.</i> –
<i>doc.A4, 45p.</i> | déc. 1982.
ECO- |
| GbCEI83 | Church of England, General Synod. – Industrial Committee. –
– <i>Democracy in Trade Unions. A Submission to Government.</i> –
<i>doc.A4, 5p. (= Working Paper N°15).</i> | juin 1983.
POL- |

- GbCEI84 Church of England, General Synod. – Industrial Committee. – 1984.
– *Perspectives on Economics.* – ECO- POL-
br.A5, 82p.
- GbCEI85 Church of England, General Synod. – Industrial Committee. – 1985.
– *Growth, Justice and Work.* – ECO- TRA-
br.A5, 50p.
- GbCEI86 Church of England, General Synod. – Industrial Committee. – 1986.
– *And all that is unseen... A New Look at Women and Work.* – ECO- TRA-
br.A5, 68p.
- GbCES85 Church of England, General Synod. – Board for Social Responsibility. – 1985.
– *Goals for our Future Society.* – TRA-
- GbCEU85 Church of England. – Commission on Urban Priority Areas. – sept. 1985.
– *Faith in the City. A Call for Action by Church and Nation.* – TRA- POL-
livre (éd. Church House Publ.), 398p. EGL-
- GbCOI71 Congregational Church in England and Wales. – Church and Industry
Sub-Committee. – 1971.
– *Towards Redeployment. The Churches' Approach to Redundancy.* – ECO- EGL-
br.A5, 9p.
- GpCVS78 Church of England. – Bishop of Coventry's Council for Social Responsibility
(Edwin Barker). – févr. 1978.
– *Towards an Appreciation of the Current Situation in the United Kingdom
concerning Work, Employment and Unemployment.* – ECO-
pap.A4, 7p.
- GbIMA82 Industrial Mission Association. – National Conference (Group Reports). – févr. 1982.
– *Industrial Mission and the Pursuit of Justice.* – ECO- POL-
pap.A4, 30p.
- GbIRC81 Irish Council of Churches. – Advisory Forum on Human Rights. – mai 1982.
– *A Right to Work?.* – ECO- TRA-
br.A5, 36p.
- GpMAI81 Greater Manchester Industrial Mission (Rev. Rowland Goodwin). – oct. 1981.
– *Employment, Technology and Work.* – ECO- TRA-
br.A5, 33p.
- GbMET77 Methodist Church. – Home Mission Division. – 1977.
– *Work and Witness.* – TRA- POL-
br.A4, 72p. EGL-
- GbMET79 Methodist Church. – Home Mission Division. – 1979.
– *The Witness of the Layman in Industry.* – POL- EGL-
pap.A4, 4p.
- GbMET81a Methodist Church. – Home Mission Division. – 1981.
– *Shaping Tomorrow.* – ECO- TRA-
br.A4, 72p. POL-
- GbMET81b Methodist Church. – Home Mission Division. – juin 1981.
– *Ministry and the Unemployed.* – ECO- EGL-
doc.A4, 8p.
- GbMLU78 Methodist Church. – Luton Industrial College,
Annual Conference of Industrial Chaplains. – janv. 1978 (mai 1977).
– *The Changing Patterns of Employment.* – ECO- EGL-
pap.A4, 24p.
- GpMLU78 Methodist Church. – Luton Industrial College (Rev. C.R. Smith). – juil. 1972.
– *Technology and Employment Prospects.* – ECO-
pap.A4, 6p.
- GbMLU82 Methodist Church. – Luton Industrial College. – sept. 1972.
– *The Unemployment Dilemma - Conflict or Challenge ?.* – ECO- TRA-
11 study papers, 120p. POL- EGL-

- GpNWI84 Norwich Industrial Mission. – Rev. David Welbourn. – 1984.
– *Shaping the Future of Work. A Christian Perspective.* – ECO- TRA-
doc.A4, 120p.
- GpQRS73 Society of Friends (Quakers). – Social Responsibility Council,
Industry and Work Committee (George Clarke). – 1973.
– *People, Technology and Unemployment.* – ECO-
br.A6, 64p.
- GbQRS83 Society of Friends. – Quaker Social Responsibility & Education. – oct. 1983.
– *A great People to be gathered. Report of a Woodbrooke Workshop.* – ECO- TRA-
br.A5, 20p.
- GpQRS83 Society of Friends. – Quaker Social Responsibility & Education (éd.). – 1983.
– *Turn a New Leaf. Six Essays on Work.* – ECO- TRA-
br.A5, 36p.
- GbSCI67 Church of Scotland. – Home Board (Group with Rev. Allan Galloway). – mai 1967.
– *God's Work and Man's Work. A preliminary Examination of the TRA-*
Relevance of Christian Doctrine to Man's Work in Industrial Society. –
pap.A5, 5p.
- GbSCI00 Church of Scotland. – The Industrial Organiser. – s.d. (1979 ?).
– *Being a Christian at Work.* – TRA-
pap.A5, 4p.
- GbSCI75 Church of Scotland. – Church and Industry Committee. – 1975.
– *Redundant? A personal survival kit.* – TRA-
br.A5, 56p.(rééditions 1976, 1981, 1983)
- GbSCI80 Church of Scotland. – Church and Industry Committee. – 1980.
– *The Role of Christians in Trade Unions.* – POL-
br.A6, 28p.
- GbSCI81 Church of Scotland. – The Industrial Organiser. – juil. 1981.
– *Work, Employment and the Christian Faith.* – ECO- EGL-
br.A5, 24p.
- GcSCN70 Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1970.
– *The Hard Road to Stability in Industrial Relations.* – POL-
2p. (in "General Assembly Report" 1970, p.119–120).
- GcSCN71 Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1971.
– *Women at Work in the Seventies.* – ECO-
4p. (in "General Assembly Report" 1971, pp.153ss.).
- GcSCN72 Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1972.
– *The Scottish Economy (+ début du rapport "Unemployment").* – ECO-
8p. (in "General Assembly Report" 1972, p.172–179).
- GcSCN78 Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1978.
– *Employment and Unemployment in Scotland.* – ECO-
6p. (in "General Assembly Report" 1978, pp.106ss.).
- GcSCN80 Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1980.
– *The Microprocessor Revolution.* – ECO-
6p. (in "General Assembly Report" 1980, p.93ss.).
- GcSCN81 Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1981.
– *Scotland's Industrial Base.* – ECO-
7p. (in "General Assembly Report" 1981, p.106ss.).
- GcSCN82a Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1982.
– *Social Aspects of Unemployment.* – ECO-
5p. (in "General Assembly Report" 1982, p.95–99) (+annexe: usage de locaux = EGL-)
- GcSCN82b Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1982.
– *Fair Wages and Salaries.* – ECO-
6p. (in "General Assembly Report" 1982, p.99–104) (+annexe: usage de locaux = EGL-)

- GcSCN83a Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1983.
– *Towards a Radical Understanding of Work. A Christian Approach.* – ECO- TRA-
5p. (in "General Assembly Report" 1983, p.121ss.).
- GcSCN83b Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1983.
– *Employment and the Labour Market.* – ECO- TRA-
4p. (in "General Assembly Report" 1983, p.125ss.).
- GcSCN84 Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1984.
– *Distribution of Wealth and Income.* – ECO-
1p. (in "General Assembly Report" 1984, p.139).
- GcSCN85a Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1985.
– *The Changing Industrial Scene in Scotland. Economic Change,* ECO-
Social Crisis and the Church. –
7p. (in "General Assembly Report" 1985, p.93ss.).
- GcSCN85b Church of Scotland. – Church and Nation Committee. – 1985.
– *Recent Employment Legislation.* – POL-
3p. (in "General Assembly Report", p.97–99).
- GiTIM84 Teesside Industrial Mission. – sept. 1984.
– *Respond !* – TRA-
br.A5, 5 brochures de 16 p.
- GcURS80 United Reformed Church. – Church & Society Department. – 1980.
– *World of Work.* – ECO- EGL-
1p. (in "General Assembly Report" 1980, §17–22).
- GbURS81 United Reformed Church. – Church & Society Department. – 1981.
– *Work Today and Tomorrow.* – ECO- TRA-
pap.A4, 30p.
- GsURC82 United Reformed Church. – General Assembly. – 1982.
– *Resolution on Unemployment.* – ECO-
1/2p. (in "General Assembly Report")
- GbWAI79 Council of Churches for Wales. – Industrial Committee (Conference Report). – oct. 1979.
– *Why Work ? The Future for Employment and* ECO- TRA-
the Churches' role in Changing Attitudes to Work. –
pap.A5, 4p.
- GbWAI80 Council of Churches for Wales. – Industrial Committee (Conference Report). – nov. 1980.
– *Wales - Making the New Future I + II.* – ECO-
pap.A5, 8p.
- GbWAI81 Council of Churches for Wales. – Industrial Committee
(Joint Meeting with the Youth Department). – sept. 1981.
– *Youth Unemployment and the Young Unemployed.* – ECO- EGL-
pap.A4, 4p.
- GbWAI82 Council of Churches for Wales. – Industrial Committee (Conference Report). – mars 1982.
– *Christian Response to Social Change.* – ECO-
pap.A5, 8p.
- GbWIM78 Council of Churches for Wales. – Newport and Gwent Industrial Mission
(Conference Report). – févr. 1978.
– *The Future of Employment.* – ECO-
pap.A5, 8p.
- GbWIM75 Council of Churches for Wales. – Newport and Gwent Industrial Mission. – 1975.
– *Redundant? A personal survival kit.* – TRA-
br.A5+, 60p. (rééditions 1980, 1983, 1984)
- GbWIM79 Council of Churches for Wales. – Newport and Gwent Industrial Mission. – 1979.
– *Redundancy - the last option.* – ECO-
br.A5+, 64p.
- GbWIM80 Council of Churches for Wales. – Newport and Gwent Industrial Mission. – s.d. (1980?).
– *Redundancy Counselling - Some Notes for Ministers.* – ECO- EGL-
pap.A4, 2p.

- GpWIM80a Council of Churches for Wales. – Newport and Gwent Industrial Mission (Rev. R. Taylor). – janv. 1980.
– *Meeting the New Future - Gwent in the '80s.* – ECO-
pap.A5, 4p.
- GpWIM80b Council of Churches for Wales. – Newport and Gwent Industrial Mission (Rev. R. Taylor). – sept. 1980.
– *Employment and disadvantaged groups.* – ECO-
pap.A4, 2p.

H - S U I S S E - (= CONFÉDÉRATION HELVÉTIQUE)

- HiAGS77 Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Aargau. – Walter Franke et Silvio Grosswiler (en collab. avec l'Église catholique-romaine). – janv. 1977.
– *Arbeitslos: eine Orientierungshilfe für die Beratung Arbeitsloser.* – TRA- EGL-
br.A5, 18p.
- HiAKI70 Communautés de travail réformée et catholique suisses Église et Industrie. – avril/juin 1970.
– *9^e Cours Église et Industrie.* – TRA-
br.A4, 223p.
- HiBBF83 Hilfswerke "Brot für Brüder" und "Fastenopfer". – 1983.
– *Schaffe – Läbe – Teile.* – ECO- TRA-
pap.A4, 9p. POL-
- HbBES77 Église réf.-évang. du canton de Berne. – Commission pour les problèmes de la récession. – 1977.
– *L'Église et les chômeurs.* – TRA- EGL-
br.A5, 48p.
- HcCSI82 Commission Protestante Romande Suisses-Immigrés. – févr. 1982.
– *Les immigrés dans l'économie suisse. Données, questions, propositions.* – ECO- TRA-
br.A5, 44p.
- HcFEP79 Fédération des Églises Protestantes de la Suisse. – Conseil. – juil. 1979.
– *Vernehmlassung zum Entwurf einer neuen Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft.* – POL-
doc.A4, 46p.
- HiFES76 Fédération des Églises Protestantes de la Suisse. – Commission sociale (en collab. avec la Commission catholique Justice et Paix). – mars 1976.
– *L'Église et la question de la participation.* – POL-
pap.A4, 4p.
- HiFES95 Fédération des Églises Protestantes de la Suisse. – Institut d'éthique sociale (en collab. avec la Commission catholique Justice et Paix). – févr. 1995.
– *Partager le travail. La solidarité contre le chômage.* – ECO- TRA-
br.A5, 68p.
- HiFES97 Fédération des Églises Protestantes de la Suisse. – Institut d'éthique sociale (en collab. avec la Commission catholique Justice et Paix). – avril 1997.
– *Quel avenir pour l'Etat social?* – ECO- POL-
br.A5, 92p.
- HiFPE86 Fédération des Églises Protestantes de la Suisse. – Conseil (en collab. avec l'Église catholique-romaine et l'Église catholique-chrétienne). – juin 1986.
– *Pour une protection efficace du dimanche. Déclaration des trois Églises nationales concernant l'interdiction du travail du dimanche.* – ECO- TRA-
pap.A4, 4p.
- HcFPS50 Fédération des Églises Protestantes de la Suisse. – Commission sociale. – avril 1950.
– *Le message social de l'Église dans notre économie.* – TRA- POL-
br.A5, 32p.
- HcGEC74 Église Nationale Protestante de Genève. – Conseil exécutif et Ministère protestant dans l'industrie (*ancien nom*). – 1974.
– *La participation. État de la question.* – POL-
doc.A4, 4p.

- HsGEC78 Église Nationale Protestante de Genève. – Consistoire. – 1978.
– *Rapport sur le chômage. Discussion et décisions.* – ECO- EGL-
7p. (in "Mémorial").
- HbGEI65 Église Nationale Protestante de Genève. – Ministère Protestant dans l'Industrie. – déc. 1965.
– *Problèmes du travail.* – ECO- TRA-
br.A5, 28p. (in "Bulletin CPE" 1965/8). POL-
- HbGEI73 Église Nationale Protestante de Genève. – Ministère Protestant dans l'Industrie. – 1973/74/75.
– *De la participation.* – POL-
doc.A4, 9+8+15p.
- HbGEI76a Église Nationale Protestante de Genève. – Ministère Protestant dans l'Industrie. – févr. 1976.
– *Faisons le point!* – EGL- POL-
doc.A4, 4p. (in "Message", N°50).
- HbGEI76b Église Nationale Protestante de Genève. – Ministère Protestant dans l'Industrie. – sept. 1976.
– *Jalons pour une analyse socio-économique de Genève.* – TRA-
classeur A4, 128p.
- HbGEI78 Église Nationale Protestante de Genève. – Ministère Protestant dans l'Industrie. – 1978.
– *Le Ministère protestant dans le monde du travail a 25 ans.* – EGL-
br.A5, 30p.
- HcGES78 Église Nationale Protestante de Genève. – Commission d'études sociales. – 1978.
– *Le chômage.* – ECO-
doc.A4, 13p.
- HcGES81 Église Nationale Protestante de Genève. – Groupe "Chômage". – avril/juil. 1981.
– *Vivre en solidarité des situations de non-emploi et d'emploi.* – ECO-
pap.A4, 2p.
- HbMET76 Ev.-methodistische Kirche. – Ausschuss für soziale Fragen. – mars 1976.
– *Mitbestimmung: eine schwere Entscheidung.* – POL-
1p.
- HbMET80 Ev.-methodistische Kirche. – Männerdienst. – juin 1980.
– *Glaube am Arbeitsplatz.* – POL-
br.A5, 14p.
- HbMET81 Ev.-methodistische Kirche. – Ausschuss für soziale Fragen. – mai 1981.
– *Der Auftrag der Kirche an der von der Industrie geprägten Gesellschaft.* – TRA-
1p.
- HiPPP83 Oeuvres d'entraide "Pain pour le prochain" et "Action de Carême". – 1983.
– *Pour un travail à la mesure de l'homme.* – TRA- POL-
br.A5, 20p.
- HbVDS75 Église év.-réf. du canton de Vaud. – Centre Social Protestant. – sept. 1975.
– *Crise et chômage.* – ECO-
br.A5, 24p. (in "Nouvelles")
- HbVDS77 Église év.-réf. du canton de Vaud. – Commission sociale. – 1977.
– *L'Église face au chômage: que faire ?.* – ECO-
doc.A4, 9p.
- HbVDS83 Église év.-réf. du canton de Vaud. – Centre Social Protestant. – sept. 1983.
– *Chômage - défi.* – ECO-
br.A5, 18p. (in "Nouvelles")
- HbVDS84 Église év.-réf. du canton de Vaud. – Centre Social Protestant. – 1984.
– *Chômer - Travailler autrement.* – ECO- TRA-
br.A5, 52p.
- HbZHD85 Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich. – Disputationsversammlung. – mars 1985.
– *Zum Verhältnis von Kirche und Wirtschaft.* – ECO- POL-
2p. (in "Kirchenblatt", 18.4.1985). EGL-
- HbZHI74 Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich. – Institut Kirche und Industrie. – sept. 1974.
– *Dokumentation zur Mitbestimmung.* – POL-
doc.A4, 50p.

- HbZHI75 Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich. – Institut Kirche und Industrie. – mars 1975.
– *Dokumentation Kurzarbeit, Entlassungen, Umstrukturierung,*
Betriebsschliessungen, Arbeitslosigkeit. – ECO-
doc.A4, 64p.
- HbZHI80 Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich. – Institut Kirche und Industrie. – août 1980.
– *Kirche + Industrie im Kanton Zürich 1980–1990.* – POL- EGL-
doc.A4, 35p.
- HbZHI84 Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich. – Institut Kirche und Industrie. – oct. 1984.
– *Am Montag ist die Kirche aus... Die Herausforderungen der heutigen* TRA-
Arbeits- und Berufswelt an die einzelnen Christen und an die Kirchgemeinden. –
br.A4, 44p.

I - ITALIE -

- IbAGA81 Centre de rencontres Agape. – Rapport de conférence. – août 1981.
– *Immigration du Tiers-Monde en Europe.* – ECO- TRA-
br.A5, 44p. (revue "Quaderni di Agapè", N°8).
- IbFCE64 Secondo Congresso Evangelico Italiano. – Groupe de travail pour le Congrès 1964.
(S.Aquilante, M.Miegge). – ECO- EGL-
– *La situazione sociale.* –
10p. (in Rapport officiel, p.25–34).
- IbFCE73 Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia. – Groupe de travail pour l'Assemblée juin 1973.
(S.Aquilante, M.Miegge). – ECO- POL-
– *Documento sulla attuale situazione economica, sociale e politica.* –
9p. (in "Diakonia" 1979/4, p.23–31).
- IbFCE76 Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia. – Groupe de travail pour l'Assemblée 1976.
(Fédération de Lombardie). – ECO- POL-
– *Crisi e speranza. Gli evangelici di fronte alla crisi*
della società italiana. –
br.A6, 69p. (in "Claudiana Attualità" 73–74).
- IbFCE79 Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia. – Groupe de travail pour l'Assemblée 1979.
(S.Aquilante, M.Miegge). – ECO- POL-
– *Alcuni aspetti della società italiana di oggi.* –
7p. (in "Diakonia" 1979/4, p.16–22).
- IbFCS72 Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia. – Servizio di Azione Sociale. – mai 1972.
– *Produrre la società.* – POL-
doc.A4, 19p.
- IpGEV80 Revue "Gioventù Evangelica". – Past. Marco Rostan. – 1980-1981.
– *Sul lavoro.* – TRA- POL-
46p. (numéros 61, 63, 68 et 72).

N - PAYS - BAS -

- NbDIA76 Gereformeerde Kerken in Nederland + Hervormde Kerk. – sept. 1976.
Algemeen Diakonaal Bureau + Generale Diakonale Raad. – ECO- TRA-
– *Dienst aan Werklozen.* –
br.A5, 32p.
- NbDIA84 Gereformeerde Kerken in Nederland + Hervormde Kerk. – 1984.
Algemeen Diakonaal Bureau + Generale Diakonale Raad. – ECO- TRA-
– *De Diaken en de gevolgen van de economische teruggang.* –
br.A5, 64p.
- NbDIH83 Hervormde Kerk. – Generale Diakonale Raad (Conferentie). – 1983.
– *Leven zonder werk.* – ECO-
doc.A4, 25p.

- NiDIS77 Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken. –
– *Zicht op de industriële samenleving in discussie.* –
br.A5, 34p. (= DISK-Cahier N°4). – déc. 1977.
POL-
- NiDIS78 Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken. –
– *WAO-Mensen vertellen hon verhaal.* –
br.A5, 38p. (= DISK-Cahier N°6). – oct. 1978.
ECO-
- NiDIS81 Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken. –
– *Mensen verhalen over werk. Een werk-werkboek.* –
br.A5, 115p. – mai 1981.
TRA-
- NiDIS83 Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken. –
– *Ontslagdreiging. Uitdaging voor de Kerken.* –
br.A5, 110p. (= DISK-Cahier N°9). – mars 1983.
ECO- EGL-
- NiDIK84a Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken. –
– *Toekomst voor werk? - Arbeid, Werkloosheid en de Kerken.* –
br.A4, 36p. – janv. 1984.
ECO- EGL-
- NiDIS84b Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken. –
– *Oproep tot solidariteit tussen mensen met en zonder baan.* –
pap.A5, 16p. – févr. 1984.
ECO- TRA-
- NbGKI81 Gereformeerde Kerken in Nederland. – Taakgroep Kerk en Bedrijfsleven. –
– *Een Verhaal apart. Over de betrokkenheid van de Kerk bij mensen*
met en zonder werk. – mai 1981.
br.A5, 45p. – ECO- TRA-
EGL-
- NbGKI82a Gereformeerde Kerken in Nederland. – Taakgroep Kerk en Bedrijfsleven. –
– *Fluitend aan het werk. Over welzijn in verband met de arbeid.* – 1982 (oct. 1981).
br.A5, 56p. – TRA-
- NbGKI82b Gereformeerde Kerken in Nederland. – Taakgroep Kerk en Bedrijfsleven. –
– *Jeugdwerkloosheid op de kerkelijke agenda.* – mai 1982.
doc.A4, 21p. – ECO- EGL-
- NbGKI84 Gereformeerde Kerken in Nederland. – Taakgroep Kerk en Bedrijfsleven. –
– *Als Kerken meedenken over korter werken.* – avr. 1984.
br.A5, 28p. – ECO- TRA-
- NbGKI86 Gereformeerde Kerken in Nederland. – Taakgroep Kerk en Bedrijfsleven. –
– *Arbeid is ook werk voor de Kerk.* – juin 1986.
pap.A4, 22p. (rapport au synode) – ECO- EGL-
- NsGKN82 Gereformeerde Kerken in Nederland. – Generale Synode (Breed Moderamen). –
– *Beleidsaanbevelingen.* – mars/juin 1982.
4p. (in NbGKI81, p.29ss.). – ECO-
- NsGKN85 Gereformeerde Kerken in Nederland. – Synode. –
– *Mensen, hun arbeid en inkomen.* – 1985.
pap.A4, 6p. (in "Kerk-Info.", août 1985). – ECO- TRA-
- NpHKA83 Hervormde Kerk. – Werkverband voor Maatschappelijke Aktivering
(Herman Noordegraaf). – 1983.
– *Mens en Arbeid. Een handreiking voor Gemeenten.* – TRA- EGL-
br.A5, 64p.
- NbHKH83 Hervormde Kerk. – Raad voor de Herderlijke Zorg. –
– *Pastoraat en mensen zonder werk.* – nov. 1983.
pap.A4, 18p. – TRA- EGL-
- NbHKS75 Hervormde Kerk. – Raad voor de zaken van Overheid en Samenleving. –
– *Kerk en gemeente in de industriële samenleving.* – janv. 1981.
doc.A4, 16p. – EGL-
- NbHKS81 Hervormde Kerk. – Raad voor de zaken van Overheid en Samenleving. –
– *Informatiebrief Arbeidssituatie.* – déc. 1981.
pap.A4, 10p. – ECO- EGL-

- NpHKS83 Hervormde Kerk. – Raad voor de zaken van Overheid en Samenleving (Herman Noordegraaf). – 1983.
– *Mensenrechten en Arbeid*. – TRA-
br.A5, 15p. (in "Toerusting-Les").
- NsNHK80 Hervormde Kerk. – Synode (+ Raad voor de zaken van Overheid en Samenleving). – juil. 1980.
– *Ter verkenning en peiling van de arbeidssituatie*. – ECO- TRA-
br.A5, 72p.
- NiPKZ83 Provinciaal Beraad van Kerken in Zuid-Holland. – Groupe ad hoc. – mai 1983.
– *Werkloosheid: een oproep tot ondersteuning van* ECO- TRA-
arbeidsduurverkorting. –
pap.A4, 9p.
- NbRKJ81 Raad van Kerken. – Taakgroep Jeugdwerkloosheid. – 1981.
– *Manifest tegen Jeugdwerkloosheid*. – ECO-
2p. (in "Archief van de Kerken: Arbeid en Economie", p.31ss.)
- NbRKM82 Raad van Kerken. – Werkgroep Pluriforme Samenleving (Dr.J.van Raalte). – 1982.
– *Plurale Samenleving als uitdaging aan de Kerk*. – POL- EGL-
br.A5, 70p.
- NbRKS80 Raad van Kerken. – Sectie voor Sociale Vragen. – mai 1980.
– *Over Arbeid en Inkomen*. – ECO- TRA-
br.A5, 25p.
- NbRKS81 Raad van Kerken. – Sectie voor Sociale Vragen. – mars 1981.
– *The Renewal of the Work Ethos*. – TRA-
pap.A4, 5p.
- NbRKS84a Raad van Kerken. – Sectie voor Sociale Vragen. – s.d. (1984).
– *Onderneming in discussie*. – POL-
br.A5, 44p.
- NbRKS84b Raad van Kerken. – Sectie voor Sociale Vragen. – s.d. (1984).
– *Sociale zekerheid in discussie*. – ECO-
br.A5, 42p.
- NbRKS85a Raad van Kerken. – Sectie voor Sociale Vragen. – 1985.
– *Niemand zonder arbeid. Over herwaardering en herverdeling van arbeid*. – ECO- TRA-
br.A5, 36p.
- NbRKS85b Raad van Kerken. – Sectie voor Sociale Vragen. – sept. 1985.
– *Zeggenschap in Arbeidsorganisaties. Een conferentie*. – POL-
br.A5, 42p.
- NbRKS95 Raad van Kerken. – Groupe ad hoc. – 1995.
– *Deelnemen en meedelen*. – ECO- TRA-
br.A4, 75p. POL-

S - SUÈDE -

- SbDIA83 Svenska Kyrkans Diakoninämnd. – 1983.
– *Tro – Arbete – Livsmening*. – ECO- TRA-
br.A5, 36p. EGL-
- SbKCS76 Svenska Kyrkans Centralrad. – Arbetsgrupp Kyrkans Samhällsansvar. – 1976.
– *Guds Medarbetare. Handbok om Kyrka och Arbetsliv*. – POL- EGL-
livre (éd. Verbum), 230p.
- SbKCS77 Svenska Kyrkans Centralrad. – Arbetsgrupp Kyrkans Samhällsansvar. – 1977.
– *Arbetets Värde. Studiebok i Kristen Arbetsetik*. – TRA-
livre (éd. Verbum), 164p.
- SbKCS82 Svenska Kyrkans Centralrad. – Arbetsgrupp Kyrkans Samhällsansvar. – 1982.
– *Att arbeta är att vara Guds Medskapare*. – ECO- TRA-
br.A4, 56p. POL-

A - AUTRES -

FINLANDE

- AbFIS75 Église luthérienne de Finlande. – Comité Église et Société. – févr. 1975
– *Livsvillkoren i vågskålen (Conditions de vie dans la balance)*. – ECO-
br.A5, 48p.
- AbFIS78 Église luthérienne de Finlande. – Comité Église et Société. – avril 1978
– *Seurakunta ja Työttömyys (Paroisse et chômage)*. – ECO- EGL-
br.A5, 33p.
- AbFIS85 Église luthérienne de Finlande. – Comité Église et Société. – 1985
– *Työttömyys ja Seurakunta (Chômage et paroisse)*. – ECO- EGL-
br.A5, 62p.

ÉVÊQUES CATHOLIQUES-ROMAINS

- AcCRB81 Les Evêques de Belgique. – juin 1981.
– *Les chrétiens et la crise. Suggestions pour un dialogue*. – ECO-
br.A5, 19p.
- AcCRD82 Bischofskonferenz. Gemeinsame Konferenz (+ Beirat, en collabor. avec le "Zentralkomitee
der deutschen Katholiken"). – nov. 1982.
– *Erklärung zur Arbeitslosigkeit (+ Stellungnahme)*. – ECO-
doc.A5, 33p.
- AcCRF79 Conseil permanent de l'épiscopat français. – janv. 1979.
– *Déclaration sur la crise*. – ECO-
2p.
- AcCRF82 Conseil permanent de l'épiscopat français. – sept. 1982.
– *Pour de nouveaux modes de vie. Déclaration sur la conjoncture
économique et sociale*. – ECO-
3p.
- AcCRN80 De Bisschoppen van Nederland. – 1980.
– *De Mens in de Arbeid*. – TRA-
br.A5, 48p.
- AcCRN85 De Bisschoppen van Nederland. – mars 1985.
– *Mens, Arbeid en Samenleving*. – ECO- TRA-
br.A5, 30p.

CONSEIL OECUMÉNIQUE

- AiWCC50 World Council of Churches. – Study Department. – sept. 1950.
– *The Meaning of Work*. – TRA-
br.A5, 20p.
- AiWCC66 Conseil Oecuménique des Églises. – Département Église & Société. – 1966.
– *Rapport officiel de la Conférence Mondiale Église et Société*. – ECO- TRA-
br.A4, 222p.
- AiWCC78 Conseil Oecuménique des Églises. – Département Église & Société. – juin 1978.
– *L'économie politique, l'éthique et la théologie*. – ECO-
12p. (rapport de la conférence de Zurich, en franç. in:
Blondel et al., 1980, pp.83–94)
- AiWCC79 World Council of Churches. – Church & Society. – 1979.
– *Faith and Science in an Unjust World II*. – TRA-
livre (éd. COE, Genève), 214p.

Annexe 2**Bibliographie**

Chaque ouvrage est accompagné d'une indication sur son principal intérêt dans notre recherche:

ECO-	=	Éthique économique
TRA-	=	Éthique du travail
EGL-	=	Rôle de l'Eglise
POL-	=	Éthique des rapports de forces
MET-	=	Méthodologie.

Les titres d'articles ou de collections sont en italiques, ceux de revues en **gras**.

REVUES :

"Botschaft und Dienst", 1983:

"Arbeit für alle – Ist Arbeit alles?", numéro spécial. Bielefeld, Verlag Kirche und Mann, Männerarbeit der E.K.D., (34) 1983/4 (cf. déjà 1976/5, 1978/2, 1981/4). / TRA-

"Concilium", 1980:

"Travail et religion", numéro spécial, N°151. / TRA-

"Concilium", 1982:

"Chômage et droit au travail", numéro spécial, N°180. / ECO-

"Le Supplément", 1981:

"Chômage et droit à l'emploi", numéro spécial, N°137, mai 1981 (rapport de conférence). / ECO- TRA- EGL-

"Les Cahiers Protestants", 1975:

"La crise: impasse ou tournant?", numéro spécial, 1975/6. / ECO-

"Lumière et vie", 1975 (tome XXV):

"Le travail en procès", numéro spécial, N°124. / TRA-

"Lumière et vie", 1984 (tome XXXIII):

"Paroles d'Eglise et réalités économiques", numéro spécial, N°170. / EGL-

"SWI-Mitteilungen": voir Sozialwissenschaftliches Institut der E.K.D.

TITRES RELATIFS AUX MÉTHODES D'ANALYSE

Andrén Gunnar, 1981:

"Reliability and Content Analysis", in: Rosengren et al., 1981, p.43-67. / MET-

Austin J.L., 1970 (1962):

Quand dire, c'est faire. Paris, Seuil. / MET-

Ducrot Olivier (éd.), 1980:

Les mots du discours. Paris, Minuit. / MET-

Ebel Marianne, Fiala Pierre, 1983:

Sous le consensus, la xénophobie. Paroles, arguments, contextes (1961-1981). Lausanne, Institut de science politique. / MET-

Internationales Institut für Management und Verwaltung, Abt. Arbeitsmarktpolitik, 1984:

Forschungsprogramm 1985-1989. Berlin, octobre 1984. / POL-

- Krippendorff Klaus, 1980:
Content Analysis. An Introduction to its Methodology. Beverly Hills/USA + Londres, Sage. / MET-
- Lindkvist Kent, 1981:
"Approaches to Textual Analysis", in: Rosengren et al., 1981, p.23-41. / MET-
- Maingueneau D., 1976:
Initiation aux méthodes d'analyse de discours. Paris, Hachette. / MET-
- Ossipow, 1979:
La transformation du discours politique dans l'Eglise. Lausanne, L'Age d'homme. / MET-
- Ricoeur Paul, 1983:
Temps et récit, Paris, Seuil. / MET-
- Robin R., 1973:
Histoire et linguistique. Paris, A. Colin. / MET-
- Rosengren Karl Erik (éd.) et al., 1981:
Advances in Content Analysis. Beverly Hills/USA + Londres, Sage. / MET-
- Vignaux Georges, 1973:
"Le discours argumenté écrit", in: "**Communications**". Paris, Seuil, N°20, p.101-159. / MET-
- Wissenschaftszentrum, 1983:
"**IIVG-Papers**", Berlin, Veröffentlichungsreihe des Internationalen Instituts für Vergleichende Gesellschaftsforschung, N°204, 207, 210, 211, par Dörr G., Hildebrandt E. et Seltz R.; Malsch Th.; Czarniawska B. / POL-
- Wissenschaftszentrum, 1984:
"Das Forschungsprogramm 1985-1989 des IIMV-Arbeitsmarktpolitik".
Berlin, Internationales Institut für Management und Verwaltung, 32 p. / ECO- POL-

TITRES RELATIFS À L'ÉCONOMIE ET AU TRAVAIL

- Accornero Aris, 1980:
Il lavoro come ideologia. Bologne, Il Mulino. / TRA-
- Adler-Karlsson Gunnar, 1987:
"Arbeitslosigkeit als Voraussetzung für technischen Fortschritt",
in: Journal "**Tages Anzeiger**". Zurich, 5.1.1987;
reproduit in: "**info**". Zurich, Institut Kirche und Industrie, 1987/1, p.10. / TRA-
- Agrell Göran, 1976:
Work, Toil and Sustenance. Stockholm, Verbum. / TRA-
- Anthony P.D., 1977:
The Ideology of Work. Londres, Tavistock. / TRA-
- Archer et al., 1978:
Industrial Democracy: Ways forward in Britain and West Germany.
Manchester et Stuttgart, 101 p. / POL-
- Arendt Hannah, 1961 (rééd.1983):
Condition de l'homme moderne. Paris, Calmann-Lévy. / TRA-
- Atkinson Michael, 1981:
Christianity and Industrial Conflict, The twentieth Century Background. Commission industrielle de l'Eglise anglicane, juillet 1981, 14 p. / POL-
- Bäcker Gerhard, 1983:
"Lebensbedürfnisse und Arbeitszeitverkürzung. Ein Schritt zur Versöhnung von Arbeit und Leben?", in: "**Die Mitarbeit**". Göttingen, p.294-309. / TRA-
- Ballard Paul H., 1982:
Towards a Contemporary Theology of Work.
Cardiff/Wales, Collegiate Centre of Theology, 72 p. / TRA-
- Barth Karl, 1951:
"Vom tätigen Leben", in: Kirchliche Dogmatik (KD vol.III/4).
Zurich, Theologischer Verlag. / TRA-

- Becker et al., 1974:
 "Theologisch-sozialethische Überlegungen zur 'Qualität des Lebens'", par Becker K.H., Belitz W., Sohn W. et Wörmann E., in: "**Die Mitarbeit**". Göttingen, (23) 1974/2, p.153-168. / ECO-
- Belitz Wolfgang, 1982:
 "Mensch und Arbeit in Gottes Schöpfung und Reich" (cf. DpKDA82 I). / TRA-
- Belitz Wolfgang, 1985:
 "Entwicklung der protestantischen Arbeitsethik und ihr Beitrag zu einem neuen Arbeitsverständnis" (cf. DpKTG85 et DbWFS85). / TRA-
- Bell Daniel, 1973 (tr.fr., 1975):
 Société post-industrielle. Paris, Laffont. / ECO-
- Biéler André, 1959:
 La pensée économique et sociale de Calvin. Genève, Georg. / ECO-
- Biéler André, 1982:
 Chrétiens et socialistes avant Marx. Genève, Labor et Fides. / ECO-
- Biéler, André, 1983:
 Les Eglises et l'économie. Genève, Librairie oecuménique. / ECO-
- Bleakley David, 1983:
 Work: The Shadow and the Substance. Londres, S.C.M. / TRA-
- Blondel J.L. (éd.) et al., 1980:
 Science sans conscience. Foi, science et avenir de l'homme. Genève, Labor et Fides (travaux de la conférence du COE, Boston, 1979). / ECO-
- Böhme Monika, 1980:
 "Gegenwärtige Trends in der Arbeitswelt", in: "**Inform**", avril 1980, N°24, p.5-8. / TRA-
- Bottinelli Guy, 1982:
 "Où va la militance ouvrière?", juil. 1982
 (polycopié des Missions dans l'Industrie françaises), 4 p. / POL-
- Bottinelli Guy, 1984:
 "L'avenir du travail", in: "**ECG-News**". Kassel/RFA, European Contact Group on Church and Industry, juillet 1984, p.16-22. / TRA-
- Brakelmann Günter, 1979:
 "Das Recht auf Arbeit", in: Moltmann et al., 1979, p.9-39. / TRA-
- Brakelmann Günter, 1984:
 "Zur Ideologie der Leistungsgesellschaft",
 in: "**Diakonie**". Stuttgart, numéro spécial, mars 1984, p.125-139. / ECO- TRA-
- Brakelmann Günter, 1984:
 "Die Zukunft der Arbeit", in: "**SWI-Studienhefte**" N°4, p.50-79. / TRA-
- Braverman, 1976:
 Travail et capitalisme monopoliste. La dégradation du travail au XXe siècle.
 Paris, Maspero. / TRA-
- Clarke Roger, 1982:
 Work in Crisis. Edinburgh, St.Andrew. / TRA-
- Clerc Denis et al., 1983:
 La crise. Paris, Syros (Alternatives Economiques). / ECO-
- Commission industrielle de l'Eglise anglicane, 1981:
 "Ethics in Industrial Relations", par deux auteurs anonymes, 11 p. / POL-
- Commission industrielle de l'Eglise anglicane, 1984:
 "The Church and the Miner's Strike: A Briefing Paper", octobre 1984, 18p. / POL-
- Commission industrielle de l'Eglise anglicane, 1985:
 The Mining Dispute and the Churches: Christian Responses and Initiatives, février 1985,
 10p. / POL-
- Commission sociale de l'Eglise nationale du canton de Vaud (professeur P. Jaccard):
 juin 1951: "Les conditions de travail",
 et décembre 1951: "La rémunération du travailleur". / TRA-
- Conseil Oecuménique des Eglises, 1961:
 Statements of the W.C.C. on Social Questions, Genève, 3me éd. 1961, 72 p.. / TRA-

- Conseil Oecuménique des Eglises, 1981:
Vers une Eglise en solidarité avec les pauvres. Genève, Commission pour la Participation des Eglises au Développement. / POL-
- Conseil Oecuménique des Eglises, 1987:
Labour, employment and unemployment: an Ecumenical Reappraisal. Commission pour la Participation des Eglises au Développement, Advisory Groupe on Economic Matters (rapport par R.H. Green), 81 p. / ECO- TRA-
- Cox Harvey, 1965:
The Secular City. Secularization and Urbanization in theological Perspective. New York, Macmillan. / TRA-
- Davis Howard, Gosling David, 1985:
Will the future work? Values for emerging Patterns of Work and Employment. Genève, Conseil Oecuménique des Eglises. / ECO- TRA-
- de Lange Harry M., 1978:
"Denken und Diskutieren über Arbeit und Arbeitsverhältnisse in den Niederlanden", in: "**Schöpferische Nachfolge**". Festschrift H.E. Tödt, Heidelberg, F.E.St.-Texte N°5, p.489-505. / TRA-
- de Lange Harry M., 1981:
"Naar een economie van het genoeg", in: "**Archief van de Kerken**". Amersfoort, dossier N°12, févr.1981 ("*Arbeid en economie. Discussie binnen de Kerken*"), p.34-42. / ECO-
- Durand Claude, 1978:
Le travail enchaîné. Paris, Seuil. / POL-
- Echanges et Projets, 1980:
La révolution du temps choisi. Paris, Albin Michel. / TRA-
- Edwards David L.:
The State of the Nation. A Christian Approach to Britain's Economic Crisis. Church Information Office. 35 p. ("Anglican Comment on Current Affairs"). / ECO-
- Ellul Jacques, 1980:
"De la Bible à l'histoire du non-travail", in: "**Foi et Vie**". Paris (79) 1980/4 (= document FbFEV80), p.2-8. / TRA-
- Espenhorst Jürgen, 1976:
"Massenarbeitslosigkeit bis 1980?", in: "**Die Mitarbeit**". Göttingen, p.67-87. / ECO-
- Espenhorst Jürgen, 1977:
"Tarifvertragliches Einstellungsprogramm als Alternative zur Arbeitszeitverkürzung", in: "**WSI-Mitteilungen**", 1977/4, p.254-264. / ECO-
- Espenhorst Jürgen, 1982:
"Jenseits der Vollbeschäftigung. Über die Zukunft der Arbeitswelt" (in: DpKDA82 I). / ECO-
- Espenhorst Jürgen, 1983:
"Wege aus der Krise in die Zukunft der Arbeit", in: "**Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament**", 12 févr.1983, p.16-27. / TRA-
- Espenhorst Jürgen, 1984:
"Mehr als eine Kostenfrage. Eine Streitschrift für eine schrittweise Einführung einer flexibel gehandhabten 35-h-Woche", févr.1984 (in: "**KDA-Intern**"). / ECO- TRA-
- Espenhorst Jürgen, 1985:
"Zehn Jahre Massenarbeitslosigkeit", mars 1985 (in: DpWFS85), p.28-45. / ECO- EGL-
- Espenhorst Jürgen, 1985:
"Rolle und Perspektiven von Arbeitsloseninitiativen in einer Gesellschaft der Massenarbeitslosigkeit", avril 1985 (in: DbKDA85), p.5-20. / POL-
- Espenhorst, cf. Belitz/Espenhorst.
- Festschrift Arthur Rich (éditée par Th. Strohm), 1980:
Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Zurich, Theologischer Verlag. / ECO-
- Frey Christopher, 1979:
"Theologische Kriterien für die Gestaltung und Entwicklung der Wirtschaft", in: "**Zwischen Wachstum und Lebensqualität**". Sozialwissenschaftliches Institut der E.K.D., Munich, Kaiser. / ECO-

- Füssel Kuno, 1985:
"Messianische Befreiungsethik als Grundlage einer theologischen Ökonomiekritik",
 in: **"SWI-Studienhefte"** N°6, p.119-152. / ECO-
- Fütterer Klaus, 1984:
 Streit um die Arbeit – Industriegesellschaft am Scheideweg. Stuttgart, Kreuz Verlag. / ECO-
 TRA-
- Gerlach et al., 1984:
 Public Policies to combat Unemployment in a Period of Economic Stagnation
 (édité par Gerlach K., Peters W. et Sengenberger W.). Francfort, Campus. / ECO-
- Gorz André, 1980:
 Adieux aux Prolétariat. Paris, Galilée. / ECO- POL-
- Gorz André, 1983:
 Les chemins du paradis. Paris, Galilée. / TRA-
- Gorz André, 1985:
"Allocation universelle: version de droite et version de gauche",
 in: **"La Revue Nouvelle"**. Bruxelles, avril 1985, p.419-428. / TRA-
- Goudzwaard Bob, de Lange Harry, 1986:
 Genoeg van te veel, genoeg van te weinig. Wissels omzetten in de economie.
 Baarn, Ten Have. / ECO-
- Gremmels Christian, 1980:
"Recht auf Arbeit, Recht aus Arbeit",
 in: **"Protokollendienst der Ev. Akademie Bad Boll"**, 1980/17, p.10-22. / TRA-
- Gremmels Christian, 1981:
"Krise der Arbeit. Literatur zum Thema 'Arbeitslosigkeit'",
 in: **"Pastoraltheologie"** (70) 1981/7, p.339-349. / TRA-
- Gremmels Christian, Segbers Franz, 1979:
 Arbeitslosigkeit, Herausforderung der Kirchen. Munich + Mayence, Kaiser + Grünewald. / ECO-
- Gremmels Christian, Segbers Franz, 1981:
 Am Ort der Arbeit. Munich + Mayence, Kaiser + Grünewald. / TRA-
- Gruson Claude, 1976:
 Programmer l'espérance. Paris, Stock. / ECO-
- Hamilton Leslie, Just Wolf-Dieter, 1983:
 Poverty and Dependence in the European Community.
 Rotterdam, Ecumenical Research Exchange (= EiERE83). / ECO-
- Handbuch der christlichen Ethik, 1978:
"Wirtschaft und Arbeit", par Gremmels Ch., Katterle S. et Elsner W., vol.2, partie IV. / ECO-
 TRA-
- Heinze et al., 1984:
 Beschäftigungskrise und Neuverteilung der Arbeit. Bonn. / ECO-
- Held M., W. Schanz, éd., 1986:
"Wer setzt das Mass für die 'Arbeitszeit nach Mass'?",
 in: **"EPD-Dokumentation"** 1986/51 (spécialement p.39-47). / TRA-
- Huber Joseph, 1984:
 Die Zwei Gesichter der Arbeit. Francfort. / ECO- TRA-
- Institut d'éthique sociale de la FEPS, 1979-1983:
"Réponses aux procédures de consultation sur la loi sur le chômage". Berne. / TRA-
- Institut d'éthique sociale de la FEPS, 1981:
 Les banques suisses face à l'éthique sociale. Berne, 2 vol. (Etudes et Rapports, N°31+32). / POL-
- Institut d'éthique sociale de la FEPS, 1984:
"Réponse à la procédure de consultation sur la loi sur la participation",
 in: **"IES-Texte"** 1984/13. / POL-
- Jablonowski Harry Walter, 1985:
*"Vom Doppelgesicht der neuen Technik. Äusserungen aus der evangelischen Kirche zum Wandel
 der Arbeitswelt"*, in: **"SWI-Studienhefte"** N°7, p.57-101. / ECO- EGL-

- Jaccard Pierre, 1950:
 "*Chômage et droit au travail*", in: "**12e Bulletin d'information**" de la Commission sociale de l'Eglise Nationale du Canton de Vaud, Lausanne, octobre 1950, 16 p. / TRA-
- Jaccard Pierre, 1951a:
 "*La rémunération du travailleur*", in: "**15e Bulletin d'information**" de la Commission sociale de l'Eglise Nationale du Canton de Vaud, Lausanne, décembre 1951, 20 p. / TRA-
- Jaccard Pierre, 1951b:
 "*Les conditions du travail*", in: "**14e Bulletin d'information**" de la Commission sociale de l'Eglise Nationale du Canton de Vaud, Lausanne, juin 1951, 16 p. / TRA-
- Jenkins Clive, Sherman Barrie, 1979:
The Collapse of Work. Londres, Eyre Methuen. / ECO- TRA-
- Jenkins Clive, Sherman Barrie, 1981:
The Leisure Shock. Londres, Eyre Methuen. / TRA-
- Jenkins David, 1979:
 "*Human Rights in Industry*". Manchester, William Temple Foundation (Occasional Papers, N°1), 33 p. / POL-
- Katterle Siegfried, 1984:
 "*Arbeitslosigkeit: ökonomische und sozialethische Aspekte*",
 in: "**SWI-Studienhefte**" N°4, p.80-105. / ECO-
- Kern Horst, Schumann Michael, 1984:
Das Ende der Arbeitsteilung? Rationalisierung in der industriellen Produktion.
 Munich, Beck. / ECO- TRA-
- Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt, 1979 et 1980:
Materialien und Vorüberlegungen zu einer neuen Unternehmensverfassung,
 in: "**Gedanken und Informationen**". Friedewald, 1980/II et 1981/II. / POL-
- Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt, 1984:
 "*Arbeitszeitverkürzung*", numéro spécial de "**KDA-Intern**", févr.1984, N°10, 51 p. / TRA-
- Kruppa A., 1983:
 "*Zeitgewinn und gerechte Verteilung der verfügbaren Zeit*",
 in: "**Botschaft und Dienst**". Bielefeld, 1983/4, p.40-49. / TRA-
- Küng Emil, 1967:
Wirtschaft und Gerechtigkeit. Tübingen, Mohr. / ECO-
- Kurhessen-Waldeck, Sozialpfarramt, 1983:
 "*Gewerkschaft und Kirche*", in: "**Materialhefte des Sozialpfarramts**" N°2, Kassel/RFA. / TRA-
- Ledeganck Rainer, 1984:
 "*Knappe Arbeit gerechter verteilen. Arbeitszeitverkürzung: Notwendiger Beitrag zu mehr Beschäftigung*",
 in: "**SWI-Studienhefte**" N°4, p.106-156. / TRA-
- Lefèvre Ch., Moussé J., 1981:
 "*Vers une éthique économique?*", in: "**Le Supplément**". Paris, N°137, mai 1981, p.297-312. / ECO-
- Lochman Jan Milic, 1980:
 "*Christliche Radikalität: Zur sozialethischen Problematik des Systems*",
 in: "**Christliche Wirtschaftsethik...**". Festschrift Rich, Zurich, p.97-108. / ECO-
- Maret Gérald, 1961:
 "*Les buts de l'entreprise: Le point de vue du théologien*",
 in: "**Bulletin du Centre protestant d'études de Genève**", n° spécial, 1961/4-6, p.36-59. / ECO- TRA-
- Marquardt, 1983:
 "*Gott oder Mammon, aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther*",
 in: "**Einwürfe**" N°1, Munich, Kaiser. / ECO-
- Materialien, 1982:
Materialien zur Industriesoziologie. Opladen, Westdeutscher Verlag (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 24, édité par Schmidt G., Braczyk H.J. et von dem Knesebeck J.). / ECO-

- Mathon G., 1981:
 "*Les problèmes éthiques liés à la redistribution et au partage de l'emploi*",
 in: "**Le Supplément**". Paris, Cerf, N°137, mai 1981, p.273-295. / TRA-
- Mayhew P., 1980:
 Justice in Industry. Londres, S.C.M. / ECO- POL-
- Meijer P.C., 1982:
 Fluitend aan het werk. Over welzijn in verband met de arbeid (= NbGKI82a). / TRA-
- Meissner Martin, 1970:
 "*Travailleurs et travail. Signification et nature des recherches en la matière*",
 in: "**Bulletin de l'Institut international d'études sociales**". Genève, p.314-339. / TRA-
- Moltmann et al., 1971:
 "*Figures et idoles de l'espérance*". Centre de Villemétrie, Paris (rapport de conférence). / ECO-
- Moltmann et al., 1979:
 Recht auf Arbeit, Sinn der Arbeit. Munich, Kaiser (rapport de conférence). / TRA-
- Moltmann Jürgen, 1974 (1971):
 L'homme, essai d'anthropologie chrétienne. Paris, Cerf-Mame. / TRA-
- Moltmann Jürgen, 1979:
 "*Der Sinn der Arbeit*", in: Moltmann et al., 1979, p.59-83. / TRA-
- Moltmann Jürgen, 1984 (1977):
 Un nouveau style de vie.
 Paris, Centurion (spécialement "*La solidarité du peuple*", p.121-144). / POL-
- Müller Eberhard, 1973:
 Bekehrung der Strukturen. Konflikte und ihre Bewältigung in den Bereichen der Gesellschaft.
 Zurich, Theologischer Verlag. / POL-
- Offe Claus, 1984:
 "Arbeitsgesellschaft": Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven. Francfort, Campus. / ECO-
- Oldham, 1950:
 Work in Modern Society. Londres, S.C.M.. / TRA-
- Pape Jean-Paul II, 1981:
 Encyclique "*Laborem exercens*", in: "Le travail humain". Paris, Centurion, 1981. / TRA-
- Przybylski Hartmut, 1985:
 "*Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen'. Kritische Randbemerkungen zur Studie der E.K.D.*", in: "**SWI-Studienhefte**" N°6, p.181-202. / ECO- TRA-
- Puel Hugues, 1979:
 En finir avec le chômage. Paris, Editions Ouvrières, 127 p. / ECO- TRA-
- Quakers, 1964:
 "*The Christian Conception of Work*".
 Londres, Religious Society of Friends (Quakers), 31 p. (cf. GbQRS64). / TRA- POL-
- Régnier Jérôme, 1981:
 "*Sens du travail et droit à l'emploi: évolution de la pensée chrétienne*",
 in: "**Le Supplément**". Paris, Cerf, N°137, mai 1981, p.257-272. / TRA-
- Rich Arthur, 1984:
 Wirtschaftsethik, Grundlagen in theologischer Perspektive. Gütersloh, Verlag G. Mohn. / ECO-
- Robertson James, 1979:
 The Sane Alternative. Oxon, J. Robertson. / ECO-
- Robertson James, 1985:
 Future Work. Jobs, Self-employment and Leisure after the Industrial Age. Hants, Gower Publ. / TRA-
- Rolle Pierre, 1978:
 "*Qualification et évolution du travail*",
 in: Société française de psychologie du travail, 1978, p.195-203. / TRA-
- Ruh Hans, 1977:
 "*Arbeit - Sinn des Lebens oder Entfremdung?*", in: "**Reformatio**". Berne (26) 1977, p.502-511. / TRA-

- Ruh Hans, 1978:
 "*Kapitalismus und Kapitalismus-Kritik aus christlicher Sicht*" et "*Vom schwierigen Übergang in die Zukunft*", in: "**Reformatio**". Berne (27) 1978, p.12-22 et 219-228. / ECO-
- Ruh Hans, 1978:
 "*Recht auf Arbeit? Pflicht zur Arbeit?*", in: "**Reformatio**". Berne (27) 1978, p.506-517. / TRA-
- Scharffenorth Gerta, 1978:
 "*Die Bergpredigt in Luthers Beiträgen zur Wirtschaftsethik*",
 in: "**Schöpferische Nachfolge**". Festschrift H.E. Tödt, Heidelberg, F.E.St.-Texte N°5, p.177-204.
 / ECO-
- Schmidt Manfred G., 1984:
 "*Labour Market Performances and Inflation in OECD Nations. A Political-Institutionalist View*",
 in: Gerlach et al., 1984, p.34-66. / POL-
- Schmidt Manfred, 1985:
 Der schweizerische Weg zur Vollbeschäftigung. Francfort, Campus. / POL-
- Schmidt Ulrike, 1984:
 "*Krise und Zukunft der Arbeit: Die Überlegungen des K.D.A. als Beitrag zur ethischen Theoriebildung*", in: "**SWI-Studienhefte**" N°5, p.6-100. / ECO- TRA-
- Schottroff Luise et Willy (éd.), 1983:
 Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt. Munich, Kaiser. / TRA-
- Schumacher E.F., 1979:
 Good Work. Paris, Seuil. / TRA-
- Schüssler-Fiorenza Francis, 1980:
 "*Croyances religieuses et praxis. Réflexions sur les conceptions du travail en théologie catholique*", in: "**Concilium**", N°151, p.107-117. / TRA-
- Sohn Walter, 1971:
 Der soziale Konflikt als ethisches Problem. Gütersloh, Verlag G. Mohn. / POL-
- Sozialamt Villigst, 1977:
 "*Beiträge zur Humanisierung der Arbeitswelt*",
 numéro spécial des "**Mitteilungen**" N°23, Schwerte/RFA. / TRA-
- Sozialamt Villigst, 1979:
 "*Arbeitslose Frauen unter den Problemgruppen des Arbeitsmarktes. Ein Beratungsmodell*" et
 "*Mitbestimmung von Problemgruppen in der Gesellschaftspolitik*",
 numéro spécial des "**Mitteilungen**" N°25 et 26, Schwerte/RFA. / ECO- POL-
- Sozialamt Villigst, 1980:
 "*Einheitsgewerkschaft*", numéro spécial des "**Mitteilungen**" N°28, Schwerte/RFA. / POL-
- Sozialpfarramt Kurhessen-Waldeck, 1983:
 "*Gewerkschaft und Kirche. Rückblick und Ausblick*",
 in: "**Materialhefte**" N°2, 105 p. (rapport de conférence). / POL-
- Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, 1985ss.:
 "**SWI-zum-Thema**" N°1-5 (série). / ECO- TRA-
- Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, 1982-85:
 "**SWI-Studienhefte**" N°1-7 (série). / ECO- TRA-
- Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, 1982:
 Arbeit und Gesundheitsgefährdung. Bochum, SWI-Verlag. / TRA-
- Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, 1987 + 1989:
 Kirche und Gewerkschaften im Dialog I + II. Bochum, SWI-Verlag. / POL-
- Spescha Plasch, 1981:
 Arbeit – Freizeit – Sozialzeit. Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung.
 Bern, Lang. / TRA-
- Strathmann et al., 1983:
 "*Die Kirche und die 'Zukunft der Arbeit'*", par Strathmann E., Gehlen R., Fechner B., Nölle St.,
 in: "**Die Mitarbeit**". Göttingen, p.310-330. / TRA- EGL-
- Strohm Theodor, 1982:
 "*Sinn und Wandel der Arbeit. Einführung in das Schwerpunktthema*",
 in: "**EPD-Dokumentation**". Francfort, N°1982/52, p.1-14. / ECO- TRA-

- Strohm Theodor, 1984:
"Weiterführende Überlegungen zur Studie der Sozialkammer...",
 in: **"SWI-Studienhefte"** N°4, p.18-49. / ECO-
- Technologie und Politik, 1977:
"Zukunft der Arbeit 1", in: **"Technologie und Politik"** N°8 (rororo aktuell). / ECO-
- Technologie und Politik, 1978:
"Zukunft der Arbeit 2", in: **"Technologie und Politik"** N°10 (rororo aktuell). / ECO-
- Teriet Bernhard, 1983:
"Arbeitszeitflexibilisierung, eine perspektive ohne Alternative", in: **"Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament"**, 12 févr.1983, p.28-38. / TRA-
- Theology Development Group, 1980:
"The End of Work? Papers on Theology and Technological Change".
 Manchester, Industrial Mission Association, 87 p.. / TRA-
- Thévenaz J.P., 1983/1985:
"Peut-on ne rien dire du capital quand on parle du travail?", non publié;
 en version allemande dans: SRAKI-SKAKI, Arbeit vor Kapital? Positionen evangelischer und katholischer Sozialethik. Zurich/Bâle, 1983, 15 p.
 – *"Les Eglises protestantes savent-elles parler du travail et du capital?"*,
 in: **"Autres Temps"**. Paris, 1985, N°6, p.57-67 (version abrégée du précédent). / TRA- POL-
- Thévenaz J.P., 1984:
"Die Krise als Befreiung der Arbeit? Kirchliche Stellungnahmen zur Zukunft der Arbeit",
 in: **"Reformatio"**. Berne, mai 1984, pp.214-222. . / TRA-
- Thévenaz J.P., 1985:
"Vivons-nous dans une 'société multi-culturelle'? Interprétation théologique",
 in: **Multikulturelles Zusammenleben** (éd. Jürgen Micksch), Francfort, O.Lembeck Verlag, 1983,
 p.59-71,
 et in: **"Etudes théologiques et religieuses"** (60) 1985, N°3, p.369-383. / POL-
- Thévenaz J.P., 1986:
"L'avenir du travail: entre les mains de qui?" et "Rapport de participant à la Conférence européenne sur le travail, le chômage et les stratégies d'Eglise",
 in: **"IES-Texte"**. Berne, Institut d'éthique sociale de la F.E.P.S.;
 également in: **"Autres Temps"**. Paris, N°12, 1987, p.30-43. / ECO- EGL-
- Toffler, 1980:
 The Third Wave. Londres, Pan. / ECO-
- Toulemon R., Vandamme J., 1982:
 Mutations industrielles et politique de l'emploi dans la Communauté Européenne.
 Maastricht, Centre Européen Travail et Société. / ECO-
- Touraine Alain, 1978:
"Les grands problèmes actuels de la sociologie du travail", in: **"Travail"**, 1978, p.189-194. / TRA-
- Touraine et al., 1984:
 Le Mouvement Ouvrier. Touraine A., Dubet Fr. et Wiewiorka M., Paris, Fayard. / POL-
- Travail, 1978:
 Que va devenir le travail?
 Paris, Entreprise Moderne d'Edition, Société française de psychologie. / TRA-
- UNIAPAC, 1981:
 Pour un plan social de l'entreprise.
 Bruxelles, Union Internat. Chrétienne des Dirigeants d'Entreprise (UNIAPAC), 60 p. / POL-
- van Leeuwen Arend Th., 1973:
"Op weg naar een economische theologie", in: **"Tijdschrift voor theologie"**. Utrecht, (13) 1973,
 p.399s. / ECO-
- van Leeuwen Arend Th., 1984:
 De nacht van het kapitaal. Nimègue, S.U.N. / ECO-
- Veikkola, 1985:
"Arbeit und Ruhe. Fragen und Perspektiven aus biblischer Sicht",
 in: **"Diakonie"**. Stuttgart 1985/6, p.326-333.. / TRA-

- Volz Fritz Rüdiger, 1982:
 "Sozialethische Perspektiven I + II", in: "**SWI-Studienhefte**" N°2, p.415-490. / ECO-
- Volz Fritz Rüdiger, 1982:
 "Die 'Arbeitsgesellschaft'. Bausteine zum Verständnis ihrer Elemente, ihrer Krise und ihrer Herausforderung für die theologische Ethik", in: "**EPD-Dokumentation**" 1982/42, 36 p. / ECO- TRA-
- Walter J.A., 1979:
 "Salvation and Work: A Christian Critique of the Modern Ideology of Work",
 in: "**Faith and Thought**" (106) 1979 (reproduit dans le dossier du "Society, Religion and Technology Project" de l'Eglise d'Ecosse: "Work, Wages and Welfare"). / ECO- TRA-
- Walter J.A., 1985:
 Fair Shares? An ethical Guide to Income Tax and Social Security Reform.
 Edinburgh, Handsel. / ECO-
- Weiser Rüdiger, 1982:
 "Gestaltung der Arbeit nach Massgabe der Gesundheitssicherung",
 in: "**SWI-Studienhefte**" N°2, p.383-413. / TRA-
- Wendland Heinz-Dietrich, 1980:
 "Wirtschafts- und sozialkritische Thesen. Zur Ergänzung der 'Einführung in die Sozialethik'",
 in: "**Christliche Wirtschaftsethik...**". Festschrift Rich, Zurich, p.39-56. / ECO-
- West-European Network Work, Unemployment and the Churches, 1986:
 Local Economic Strategies. Dew R.D.J., Benington J. et Thévenaz J.P., Manchester, 1986, 65 p. . / ECO-
- West-European Network Work, Unemployment and the Churches, 1986:
 Divisions of Labour. Clarke R. et Springe Chr., Manchester, 39 p. / TRA-
- West-European Network Work, Unemployment and the Churches, 1986:
 Work and the Quality of Life. van Strien P.J. et Borrowdale A., Manchester, 40 p. / TRA-
- West-European Network Work, Unemployment and the Churches, 1987:
1986 Conference Report, Manchester, 70 p. . / ECO- TRA-
- Westermann Claus, 1980:
 "Travail et oeuvre culturelle dans la Bible", in: "**Concilium**", N°151, p.107-117. / TRA-
- Wilkie George, 1980:
 Christian Thinking about Industrial Life. Edinburgh, St.Andrew. / ECO-
- Winkel Harald, 1985:
 Die Volkswirtschaftslehre der neueren Zeit. Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft. / ECO-

TITRES RELATIFS À LA PAROLE DES ÉGLISES

- Aubert Jean-Marie, 1971:
 Pour une théologie de l'âge industriel. Paris, Cerf. / ECO-
- Baubérot Jean, 1984:
 Le Pouvoir de contester. Genève, Labor et Fides. / EGL-
- Beeson Trevor, 1978:
 Britain today and tomorrow. Londres, Collins et British Council of Churches. / EGL- ECO-
- Chenu M.D., 1955:
 Pour une théologie du travail. Paris, Seuil. / ECO-
- Chenu Marie-Dominique, 1980:
 "La doctrine sociale de l'Eglise", in: "**Concilium**", N°160, p.119-125. / EGL-
- Church Action with the Unemployed, 1982:
 "The Time for Action is now", févr. 1982 (dépliant de lancement de l'action). / EGL-
- Crijns H.J.G.M., 1982:
 "Hoe functioneren kerkelijke uitspraken?",
 in: "**Wending**". s'Gravenhage, Boekencentrum, (37) 1982/4, p.324-330. / EGL-
- Defois Gérard, 1983:
 L'Europe et ses valeurs. Une question pour l'Eglise. Paris, Centurion. / POL-

- Dejung et al.:
"Überlegungen zur E.K.D.-Denkschrift 'Solidargemeinschaft...'", par Dejung K.H., Petri W. et Sturm M., in: **"Die Mitarbeit"**. Göttingen, p.38-47. / EGL- ECO-
- Duchrow Ulrich, 1986:
 Weltwirtschaft heute, ein Feld für Bekennende Kirche? Munich, Kaiser. / EGL- ECO-
- ERE + MCKS, 1985:
 Church, Society and Change. Policies and Strategies towards a Just, Participatory and Sustainable Society. (ERE Discussion papers N°330, rapport de la conférence de septembre 1984). Rotterdam + Driebergen, Ecumenical Research Exchange + Multidisciplinair centrum voor Kerk en Samenleving / ECO-
- Evangelisch-methodistische Kirche, 1978:
 Soziale Grundsätze. Stuttgart, Christl. Verlagshaus, 20 p. / TRA- EGL-
- Fédération des Eglises Protestantes de la Suisse, 1982:
 The Task of the Churches in Western Europe. Berne, 102 p. (rapport de la conférence d'Interlaken). / POL-
- Forum oecuménique des femmes chrétiennes d'Europe, 1986:
 Partager la vie, construire l'espérance. (Rapport de la 2e Assemblée générale, Järvenpää/SF). York/GB, 68p. / TRA-
- Grenholm et al., Commission sociale de l'Eglise de Suède, 1975:
"Kyrkans Samhällsansvar" (La responsabilité sociale de l'Eglise), partiellement traduit en allemand in: **"Zeitschrift für evangelische Ethik"** (24) 1980/4, p.249-321. / TRA- EGL-
- Hungary (Ev.-luth. Church in), 1977:
 In Jesus Christ – a New Community. Budapest, 125 p. (contribution à l'Assemblée de la Fédération Luthérienne Mondiale). / EGL-
- MCKS, Dick Koelega, 1986:
 Unemployment: Work for the Churches. Driebergen/NL, Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (4 brochures). / EGL-
- Mechels Eberhard, 1980:
"Hoffnung auf Erneuerung? Die EKD und der Mythos von der freien Leistungs- und Wettbewerbsgesellschaft", in: **Evangelische Theologie**. Munich, Kaiser (40) 1980/4, p.349-376. / ECO- EGL-
- Methodist Home Mission Division, 1985:
"Ministry to People at Leisure". Londres, Methodist Church, mai 1985, 45p. / TRA-
- Moltmann Jürgen, 1970 (1964):
 Théologie de l'espérance. Paris, Cerf-Mame. / EGL-
- Moltmann Jürgen, 1984 (1980):
 Trinité et Royaume de Dieu. Paris, Cerf. / EGL-
- Norvège, 1983:
"Oversikt over sosial-etiske uttalelser fra ulike kirkelige organer og kristelige organisasjoner 1945-1983". Oslo, Commission d'éthique sociale du Conseil de l'Eglise (Kirkerådet), 20 p.. / EGL-
- Pape Jean XXIII, 1961:
 Trois encycliques sociales. Paris, Seuil, 1967, p.35-124. / TRA-
- Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, 1982:
"Kirchliche Erklärungen zu Arbeit und Arbeitslosigkeit". Bochum, **"SWI-Materialdienst"** 1982/1, édité par K.E. Wenke. / ECO- TRA- EGL-
- Spiegel Yorick, 1979:
"Was können die Kirchen tun?", in: Gremmels/Segbers, 1979, p.169-193. / TRA- EGL-
- van Dijk P., 1985:
 Op de grens van twee werelden. Een onderzoek naar het ethische denken van de natuurwetenschapper C.J. Dippel. s'Gravenhage/NL, Boekenzenrum. / TRA-
- Veller Reinhard, 1974:
 Theologie der Industrie- und Sozialarbeit. Cologne, Hanstein. / EGL-
- Volz Fritz Rüdiger, 1983:
"Asymmetrische Solidarität. Zum Gesellschaftsbild der Studie 'Solidargemeinschaft...'", in: **"Zeitschrift für evangelische Ethik"**, 1983, p.316-327. / ECO-

Ward Rodney, 1984:

"*Church Responses to Unemployment. Some Written Resources Booklist*".

Londres, Commission industrielle de l'Eglise anglicane (référence IC/10-vii/84, 9 p.). / ECO-TRA- EGL-

Weiser Rüdiger, 1984:

"*Zukunft der Arbeit: Stationen der Meinungsbildung in der Kirche*",

in: "**SWI-Studienhefte**" N°5, p.101-111. / EGL-

William Temple Foundation, 1979ss.:

"**Occasional Papers**", N°1ss. (série), Manchester. / ECO-

William Temple Foundation, 1985b:

"*Church Responses to the Dislocation with particular Reference to Unemployment*".

Manchester, 41 p. (rapport de recherche dactylographié, avec annexes I et II). / EGL-

Williams John A., 1985:

"*'A Bishop should speak out' But what can he say? Secularisation, Establishment and the Voice of the Church*", in: "**Crucible**". Londres, Church of England (24) 1985/1, p.15-23. / EGL-

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	3
§ 1. <i>OBJET ET MÉTHODE DE CETTE RECHERCHE</i>	3
1. Une parole face à la crise	3
2. Diversité des organismes d'Eglise	3
3. Une éthique de L'économie européenne	4
4. Une éthique d'inspiration chrétienne	5
5. Une position protestante officielle ?	6
6. Vers une parole commune des Eglises d'Europe ?	7
7. La récolte des publications	8
8. La présentation des arguments	9
9. Interprétation et classement des arguments	10
§ 2. <i>UNE TRIPLE ÉTHIQUE ET UNE POSITION MESSIANIQUE</i>	13
Quel sujet institutionnel?	13
Un triple objectif éthique	15
La gestion réelle de l'économie	16
La position d'attente de l'éthique chrétienne	17
De l'impossible au possible: le langage messianique	18
Trois positions devant l'histoire	20
1 ^E PARTIE : L'INTERVENTION DES EGLISES 1975–1985	23
§ 1. <i>CRISE ET FRUSTRATIONS: L'APPEL À LA JUSTICE</i>	23
L'appel à la responsabilité et à la justice	24
Droit idéal et jugement éthique	26
Discernement et délivrance	27
§ 2. <i>LE TOURNANT CRITIQUE DES ANNÉES 1980</i>	29
Poser les questions fondamentales	30
Une tradition d'éthique sociale à confirmer	31
L'heure de faire le point	32
§ 3. <i>ARGUMENTS PARTAGÉS ET DIVERGENCES</i>	37
1. Les arguments de la justice économique ("E")	38
2. Les arguments de la solidarité "défensive" ("D")	42
3. Les arguments de la viabilité "alternative" ("A")	46
4. Les arguments du partage "social" ("S")	50
<i>TABLEAU: COMMENT ON PARLE DE LA CRISE. TENDANCES / VALEURS / VŒUX / POLITIQUES</i>	54
§ 4. <i>LES TYPES D'ORGANISMES ET LEURS OPTIONS</i>	58
1. Les organismes à option "économique"	58
2. Les organismes à option "défensive"	59
3. Les organismes à option "alternative"	60
4. Les organismes à option "sociale"	61
2 ^E PARTIE : RÉPONDRE À LA CRISE ÉCONOMIQUE	67
§ 1. <i>UN DÉFI À RELEVER, UNE PAROLE À DIRE</i>	67
L'actualité comme défi	68
De qui vient le défi?	70
Impossible de se taire	73
§ 2. <i>UNE CHANCE ET UN AVENIR DANS LA CRISE</i>	77
Changer de regard	77
Les signes d'avenir	81
La vision d'avenir	83
§ 3. <i>DYNAMIQUE ET AMBIVALENCE DU CHANGEMENT SOCIAL</i>	87
Analyser le changement	87
L'ambivalence des faits et la critique des causes	94
§ 4. <i>DES ÉCHECS EN SÉRIE</i>	100
La société divisée	100
La perte du sens	103
Une crise fondamentale du système	105
§ 5. <i>DES VALEURS SOCIALES À DÉFENDRE</i>	111
Valeurs et critères	111

Un changement sans programme?	118
§ 6. <i>UNE ORIENTATION DE L'ÉCONOMIE</i>	121
Quelle politique économique?	121
Choix économiques proposés à la société	123
Sacrifices, modération, restrictions	127
§ 7. <i>UNE ÉTHIQUE "ALTERNATIVE" DE LA PRODUCTION</i>	131
Laisser la croissance au tiers-monde?	137
§ 8. <i>LES MESURES POLITIQUES REVENDIQUÉES</i>	140
Conditions-cadre, structures et contrôles	140
Redistribution et politique sociale	142
Une nouvelle synthèse	145
§ 9. <i>PERSPECTIVES ÉTHIQUES ET BIBLIQUES</i>	148
Quelles normes de réussite en économie?	148
Une prospérité inatteignable?	149
La prospérité partagée, un acte de foi	150
Interrompre les lois blessantes	151
La responsabilité d'organiser et d'orienter	152
Comment chacun gère ses ressources	153
Le système est en cause	154
Le combat contre la peur	155
Rester impuissant sans se résigner	156
Projets concrets et éthique de la technique	157
Une société conviviale	158
Ni maîtrise ni miracle	158
"Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour"	159
"Nous remettons à nos débiteurs"	160
"Remets-nous nos dettes"	160
"Ne nous soumetts pas à la tentation"	161
3^E PARTIE : RÉVISER L'ÉTHIQUE DU TRAVAIL	165
§ 1. <i>CHÔMER, TRAVAILLER : NOUVELLES QUESTIONS ÉTHIQUES</i>	165
Premières approches d'une question neuve	166
L'ancienne éthique inadéquate	168
Développer une éthique nouvelle	173
Ne plus s'identifier à son emploi	177
Les multiples dimensions du travail	181
Diversité de l'éthique du travail	184
§ 2. <i>LE CHÔMAGE, PRIVATION D'HUMANITÉ?</i>	186
La situation objective du chômeur	187
Exclusion, sentiment de culpabilité et révolte	189
Comme un deuil ?	194
TABLEAU : LES ÉTAPES PSYCHOLOGIQUES DU CHÔMAGE	195
§ 3. <i>UNE NOUVELLE PLACE DU TRAVAIL DANS LA VIE</i>	199
La vie avant l'efficience	200
Le repos comme accueil de la vie	206
Comment valoriser le non-travail?	209
§ 4. <i>VALORISER LES ACTIVITÉS NON LUCRATIVES</i>	214
Économie informelle et activités bénévoles	214
Le travail domestique, affaire des femmes?	218
§ 5. <i>DONNER SENS AUX ACTIVITÉS PROFESSIONNELLES</i>	222
Faire tout dépendre de la rentabilité?	223
Pas seulement l'économique	226
La "dure réalité" du travail et ses ambivalences	230
Que devient l'humain?	233
§ 6. <i>HUMANISER LES CONDITIONS DE TRAVAIL</i>	235
L'intégrité du travail	235
Peut-on être "humain" dans son activité économique?	238
Des alternatives pratiques	241
TABLEAU : L'HUMANISATION DU TRAVAIL. ENJEUX / ALIÉNATIONS / OBSTACLES / MOYENS	248
§ 7. <i>PARTAGER LE TRAVAIL, MAIS COMMENT?</i>	251
L'appel chrétien au partage	251
Des règles de droit pour un partage	253
Être prêts au renoncement?	257

La réduction du temps de travail réglementaire	259
La souveraineté sur notre temps	262
Des revenus pour tous	264
§ 8. PERSPECTIVES ÉTHIQUES ET BIBLIQUES	270
Espérer avant d'opérer	271
Construire un nouvel équilibre	273
L'identification aux perdants de la crise	274
Le travail n'a pas toute la place	276
Orienter les structures sociales	278
Réconcilier les économies formelle et informelle	279
Humaniser les formes d'emplois	281
Partager et répartir les emplois	282
Distribuer autrement les revenus	284
Tenir ferme dans les conflits	286
4 ^E PARTIE : ASSUMER LES RAPPORTS DE FORCES	291
§ 1. LE POUVOIR DE DÉCISION DANS L'ÉCONOMIE	291
Le pouvoir d'investir et d'exploiter	292
Qui a du pouvoir dans les entreprises?	295
Conflits et négociations	297
Démocratie et participation	299
§ 2. GESTION PUBLIQUE DE LA CRISE? L'APPEL À L'ÉTAT	303
Rappel des devoirs du politique	304
Vers une politique européenne commune?	307
L'État modérateur	312
L'exigence désespérée envers l'État	314
§ 3. ASSOCIATIONS ET SYNDICATS DANS LES RAPPORTS DE FORCES	319
La fonction reconnue des syndicats	320
La stratégie syndicale	322
§ 4. QUI RÉSISTE AUX EFFETS DE LA CRISE?	326
Front commun, responsabilité de tous?	326
Comment pratiquer la solidarité?	330
La tâche formatrice des services d'Église	333
§ 5. PERSPECTIVES ÉTHIQUES ET BIBLIQUES	341
Les entreprises	342
L'État	344
La dimension internationale	346
Les associations et syndicats	347
Les actions autonomes	349
Individus et citoyens	351
POUR CONCLURE	357
1. Quels auteurs de publications ?	357
2. Quels accents nouveaux ?	359
Une éthique de la qualité	359
Une éthique du changement	359
Une éthique du sens	360
3. Quelle unité entre pays d'Europe ?	363
Une politique commune	364
4. Quels thèmes en éthique économique ?	365
Une éthique de principes	365
Une éthique d'alternatives	366
Une éthique d'équilibre	367
5. Quelle portée éthique de la foi ?	369
Une éthique dans l'histoire	370
6. Quels acteurs face à la crise ?	371
Une éthique de la pratique	372
Une éthique des structures	373
Une éthique de la parole	374
ANNEXE 1 : LES PUBLICATIONS D'ÉGLISES DES DIVERS PAYS	377
ANNEXE 2 : BIBLIOGRAPHIE	421