

# lumière & vie

## démocraties chrétiennes

l'avenir d'une nostalgie

132

xavier de montclos  
hugues portelli  
c. p. s. belges  
henri ménudier  
paul vignaux  
pablo richard  
guy goureaux  
ernesto balducci

paraît  
cinq fois  
par an

# lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

**COMITÉ DE RÉDACTION** : Nelly BEAUPÈRE, Bruno CARRA DE VAUX, Hugues COUSIN, Henri DENIS, Christian DUQUOC, Alain DURAND, Michel GILLET, Emile GRANGER, Jean GUICHARD, Eliette van HAELEN.

**Directeur** : Alain DURAND.

**Secrétariat de rédaction** : Bruno CARRA DE VAUX

**Secrétariat administratif** : Nelly PREVOT.

## CONDITIONS D'ABONNEMENT 1977

|                  | France | Etranger |
|------------------|--------|----------|
| Normal .....     | 75 f.  | 85 f.    |
| Soutien .....    | 80 f.  | 90 f.    |
| Solidarité ..... | 100 f. | 100 f.   |

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

**Angleterre** : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX1 2 ET

**Belgique** : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

**Pays-Bas** : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

**Italie** : Ed. Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976  
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

**Canada** : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H3P 3C4

**CHANGEMENT D'ADRESSE** : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

**VENTE AU NUMERO** : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés Impersonnellement à

**lumière et vie**  
2, place gailleton  
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a  
**lumière et vie**  
tél. (78) 42-66-83

# **sommaire**

## **les démocraties chrétiennes l'avenir d'une nostalgie**

- 2**  
**lumière et vie**                    **enjeu politique, enjeu religieux**
- 5**  
**xavier de montclos**            **de l'utopie sociale à l'exercice du pouvoir  
les temps de la démocratie chrétienne**
- 20**  
**hugues portelli**                **la démocratie chrétienne en Italie**
- 32**  
**« chrétiens pour le socialisme » de  
belgique**                        **la démocratie chrétienne en Belgique**
- 49**  
**henri ménudier**                **la démocratie chrétienne en Allemagne fédérale**
- 60**  
**paul vignaux**                    **démocratie chrétienne en France ?**
- 74**  
**pablo richard**                    **la démocratie chrétienne en Amérique latine  
étude spécifique du cas chilien**
- 91**  
**guy goureaux**                    **pratique et théorie des démocraties chrétiennes**
- 103**  
**ernesto balducci**                **l'église des démocraties chrétiennes  
une rupture nécessaire**
- 

## **les livres**

- 118**  
**michel demaison**                **chronique de théologie morale**

---

# enjeu politique, enjeu religieux

*Au mois de juillet 1976, s'est créé le « Parti populaire européen », fédération des partis démocrates chrétiens de la communauté européenne. Cette initiative s'inscrit dans la préparation de l'élection directe du Parlement européen et en vue d'assurer « la contribution de la Démocratie chrétienne à la définition d'une organisation politique de l'Europe de demain ». Les Démocraties chrétiennes les plus en vue, celles d'Allemagne fédérale, d'Italie, de Belgique, des Pays Bas en sont évidemment membres. La France elle-même, bien qu'aucun parti n'y porte officiellement le label démocrate chrétien, y est représentée par le « Centre des Démocrates sociaux » de Jean Lecanuet. Celui-ci déclarait récemment : « Nous avons accueilli avec espoir la création du Parti populaire européen qui permettra d'organiser notre action commune à l'échelle de l'Europe unie. Le Centre des Démocrates sociaux est, pour sa part, disposé à s'y associer ardemment, aux côtés de tous ceux qui partagent l'idéal de liberté, de justice, de progrès et de fraternité sur lequel, il y a 25 ans, les créateurs de notre communauté, Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi, avaient fondé leur vision politique. A la veille d'échéances décisives pour le destin de notre continent, l'avenir de nos sociétés libérales et de l'Union européenne dépendra, pour une large part, de notre unité d'action ».*

*Désireuses d'agir collectivement au niveau européen pour peser sur l'avenir, les Démocraties chrétiennes sont d'abord enracinées nationalement. Chacune, dans son propre pays, cherche à assurer « l'avenir de la société libérale ». Il faut, en quelque sorte, faire le bilan de la pratique politique de ces partis chrétiens pour mieux percevoir l'avenir qu'ils entendent défendre. Nous le faisons ici, notamment pour l'Allemagne fédérale, l'Italie, la Belgique et la France. Pour mieux comprendre ce que sont aujourd'hui ces partis ou courants démocrates chrétiens, et pour mieux saisir de quel passé se réclame leur avenir, il était indispensable que leurs racines historiques soient mises à nu : c'est par là que s'ouvre ce numéro de Lumière et Vie, avant qu'il ne présente plus en détail le bilan des pratiques politiques et idéologiques des Démocraties chrétiennes dans les pays européens indiqués à l'instant et qu'il n'élargisse notre horizon sur le rôle joué par les Démocraties chrétiennes en Amérique latine.*

*Viennent ensuite deux études qui reprennent, de façon plus synthétique, les questions suscitées par les articles précédents : l'une sur la pratique et la théorie démocrates chrétiennes, l'autre sur les questions relatives à une Eglise qui a soutenu, parfois ouvertement, ces « partis chrétiens ».*

*L'intérêt que nous portons aux courants démocrates chrétiens est double : il est politique et il est religieux. Politiquement, les courants démocrates chrétiens apparaissent comme l'une*

---

*des forces qui font obstacle à tout changement réel de l'ordre capitaliste, quoi qu'il en soit, par ailleurs, des propos humanistes et généreux qu'ils émettent. Religieusement, ils expriment la fin d'un règne, celui de la doctrine sociale de l'Eglise, même sans cesse renouvelée, ainsi que la fin d'une certaine Eglise, même « ouverte au monde ». Les fins de règne, il est vrai, peuvent durer longtemps, autant que les divers intérêts représentés demeurent vivaces. Mais l'avenir que nous recherchons, aussi bien pour la société que pour l'Eglise, n'est pas dans la ligne de celui que nous proposent des partis ou des courants d'idées dont l'anticommunisme reste l'argument majeur et la « société libérale » l'idéal toujours à promouvoir. Désaccord politique certes, mais aussi désaccord sur l'interprétation sociale de la foi et le fonctionnement de l'institution ecclésiastique au sein de la société. A une Eglise hiérarchique liée aux intérêts dominants, nous espérons voir un jour se substituer une Eglise messianique pour qui la lutte des opprimés contre l'ordre capitaliste sera effectivement un « signe des temps » dans lequel elle se compromettra, une Eglise qui croirait davantage à l'avenir ouvert par un certain Jésus qu'en la reproduction de ses propres institutions.*

---

## **ont collaboré à ce numéro**

---

Ernesto BALDUCCI, rédacteur à *Testimonianze*, Florence.

« Chrétiens pour le socialisme » en Belgique

Guy GOUREAUX, professeur d'université, fondateur du Cercle Jean XXIII, Nantes.

Henri MENUDIER, maître de conférences à l'Institut d'études politiques, chercheur à la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.

Xavier de MONTCLOS, professeur d'Histoire contemporaine à l'université Lyon II, directeur du Centre régional inter-universitaire d'histoire religieuse.

Hugues PORTELLI, maître de conférences en Sciences politiques, Paris.

Pablo RICHARD, attaché de recherche au Centre Lebreton, Paris

Paul VIGNAUX, directeur d'études (histoire des théologies médiévales) à l'Ecole pratique des hautes études (V<sup>e</sup> section), Paris.

---

# ESPRIT

Mars 1977

Robert MARTEAU : Le Québec, après deux siècles de funérailles.  
André RESZLER : La poursuite des possibles, L'artiste et le concept de l'avenir.  
Panaït ISTRATI : Hors du monde, dans le monde...  
Richard S. SKLAR : Une bourgeoisie mondiale ?  
Ouri WEBER : L'autogestion au kibboutz.  
François-Xavier RIBORDY : L'usage du droit.  
Pierre LEULLIETTE et Philippe MEYER : Enfant martyr, enfant prétexte.  
W. ZAFANNOLI : Vivre en Chine.  
Georges GONTSCHAROFF : Le rapport Guichard sur les collectivités locales.  
Max de CECCATTY : La biologie de Dieu.  
Paul THIBAUD : A propos de revues.

Ce numéro : France : 18 F - Autres pays : 19 F

Abonnement

France :

Autres pays :

|           | 6 mois | 1 an  | 6 mois | 1 an  |
|-----------|--------|-------|--------|-------|
| Ordinaire | 80 F   | 150 F | 90 F   | 170 F |
| Soutien   | 110 F  | 200 F | 110 F  | 200 F |

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C.C.P. Paris 1154-51

# LA REVUE NOUVELLE

N° 3 — MARS 1977

- Le chômage, par **Jacqueline Liesse et Jos. Schoonbroodt**
- La défense de l'Europe : scénario, tactique et politique, par **Christian Franck**
- Démocratie industrielle et gauche travailliste en Grande-Bretagne, par **Ken Coates**
- Des intellectuels, pour quoi faire ? par **Georges Thill**
- Et maintenant, qui lira von Kleist ? par **Jacques Vandenschrick**
- L'assistance publique vue par Paul Grell, par **Félix Moerman**  
Etc.

Ce numéro : 130 FB

LA REVUE NOUVELLE : avenue Van Voixem, 305, B-1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 990 FB - France : 130 FF

Autres pays : 1.200 FB - Canada et USA : 40 \$

Société générale de Banque - Bruxelles : n° 210-0261000-25

# de l'utopie sociale à l'exercice du pouvoir

## les temps de la démocratie chrétienne

---

*La Démocratie chrétienne naît dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, en même temps que d'autres courants politiques modernes, tels le radicalisme et le socialisme, qui commencent à élaborer, comme elle, de vastes projets de transformation sociale. Des recherches récentes entreprises dans plusieurs pays, particulièrement en Italie, où les historiens cherchent à éclairer les antécédents du parti qui détient aujourd'hui le pouvoir dans la péninsule, ont renouvelé l'histoire de la Démocratie chrétienne. Ces recherches conduisent toutes à reconnaître que le courant étudié trouve son origine, non pas, comme on le disait généralement, dans le catholicisme libéral, celui des esprits ouverts aux systèmes politiques du présent et disposés par conséquent à envisager des compromis avec les régimes en place, mais dans un catholicisme intransigeant, orienté vers l'avenir, pour l'instauration, ou la restauration, d'une société chrétienne. Ainsi définie par l'utopie sociale, la Démocratie chrétienne passe cependant à l'action politique sur le terrain libéral. Cette évolution contradictoire constitue l'axe principal de son histoire.*

---

La Démocratie chrétienne a-t-elle jamais eu une existence politique ? Une telle question ne semble paradoxale que si l'on s'en tient aux partis ou mouvements qui utilisent actuellement le label en Europe occidentale et en Amérique latine. Elle s'impose avec insistance si l'on veut bien remonter dans le passé et observer d'un regard attentif les écoles de pensée et les forces organisées qui, depuis cent cinquante ans, se réclament de la Démocratie chrétienne ou ont été rattachées à ce courant par les publicistes et les historiens. Disons, afin de préciser tout de suite le sens de notre interrogation, que, considérée depuis ses origines, dans les années 1830, jusqu'à nos jours, la Démocratie chrétienne prend beaucoup plus de relief lorsqu'on la trouve à l'état de projet que dans les diverses réalisations auxquelles elle a donné lieu. Le niveau auquel on la saisit le mieux est finalement celui de l'imaginaire politique ou, si l'on veut,

## **xavier de montclos**

celui de la recherche d'une société idéale. De telle sorte qu'on peut se demander si elle n'est pas d'abord, et même essentiellement, utopie.

Il est vrai que, dans la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, elle a animé des groupes ardents dont les entreprises sociales et politiques ont été multiples. Ce fut le temps fort de son histoire, l'époque des « abbés démocrates », en France et en Italie notamment. Mais Léon XIII ayant tenté en 1901 de la définir en lui traçant des limites, la Démocratie chrétienne est retournée, comme projet global, au domaine de l'impossible. N'est-ce pas un signe ? Il est vrai également que les partis et mouvements démocrates chrétiens contemporains ne manquent pas d'une consistance réelle, et qu'il est relativement facile de tracer leurs contours ou d'indiquer leur place sur la scène politique. Mais, précisément, la prudence avec laquelle ces forces bien identifiables poursuivent le vieil objectif de la transformation sociale invite à penser qu'elles ont exactement reconnu l'utopie pour ce qu'elle est, et que celle-ci, confinée sur les hauteurs de l'idéalité, ne peut plus guère leur servir que de grande référence.

Ceci dit de la question qu'il convient de poser sur l'être même de la Démocratie chrétienne, et sous réserve de ce qu'implique cette question, nous décrirons ce courant dans ses grandes phases en dégagant ses traits principaux.

### **I**

---

## **les phases d'une histoire séculaire**

Dans l'écoulement du temps, l'historiographie introduit ses divisions et ses chapitres : elle fait ainsi ce que l'on appelle, d'un mot peu séduisant mais commode, de la « périodisation ». Si l'on est revenu d'un certain simplisme dans ces opérations de découpage, on n'y échappe pas cependant : l'homme individuel n'a pas le privilège de la naissance et de la mort ; les sociétés, les civilisations, les courants philosophiques et politiques le partagent avec lui, et c'est pourquoi leur devenir peut être daté.

### **1 les deux démocraties chrétiennes**

Il est admis de parler de deux Démocraties chrétiennes afin de bien distinguer deux ensembles entre lesquels il n'y a pas de continuité évidente. La première Démocratie chrétienne est celle des années 1830-1849, encadrée en France par les tentatives audacieuses et éphémères de



## de l'utopie sociale à l'exercice du pouvoir

*L'Avenir* de Lamennais (1830-1831) et de *L'Ere nouvelle* de Lacordaire, Ozanam et Maret (1848-1849)<sup>1</sup>. La deuxième s'ouvre avec l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII sur la question sociale (1891) et se prolonge jusqu'à nos jours. De la première à la deuxième, distantes d'une quarantaine d'années, il y eut certainement des filières d'influence et des cheminements d'idées : il serait intéressant de les suivre à la trace et de dire ce que fut cette génération du silence, contrainte à l'effacement par l'échec des révolutions de 48 et le retour de Pie IX à Rome dans une atmosphère générale de réaction<sup>2</sup>. Mais la parenté de la première et de la deuxième Démocratie chrétienne résulte surtout, par delà le temps des fidélités obscures, de vues comparables en des phases bien différentes de l'histoire : la phase de l'éveil démocratique d'abord, dans une Europe encore soumise au système de la Sainte-Alliance, celle ensuite de l'essor industriel mondial et des grandes crises internationales. Vues comparables en ce sens que, dans un temps comme dans l'autre, la conviction fut profonde de l'essentielle intimité des principes démocratiques et des préceptes évangéliques, de leur supériorité sur toute autre théorie sociale, et de la nécessité de leur alliance, faute de laquelle la démocratie ne pourrait aller qu'au désordre et l'Eglise être infidèle à sa mission.

### 2 continuité de la deuxième démocratie chrétienne jusqu'à nos jours

Quels qu'aient été les avatars de la deuxième Démocratie chrétienne, la continuité de son devenir est certaine. La destinée de don Luigi Sturzo (1871-1959) et celle de Marc Sangnier (1873-1950) suffisent à l'indiquer. Le premier, prêtre sicilien, adhérent de la Démocratie chrétienne dès que celle-ci s'organise en Italie dans les années 1898-1900, fonde en 1919 le « Parti populaire italien » (P.P.I.), et ce sont plusieurs membres de cette formation, conduits par Alcide De Gasperi, qui créent à leur tour la « Démocratie chrétienne » (D.C.) aujourd'hui au pouvoir. Si don Sturzo garde ses distances par rapport à la nouvelle formation, il en demeure en principe le maître à penser et, de lui à elle, en tout cas, il y a filiation.

1. Il est sans doute plus courant de parler de première Démocratie chrétienne pour ne désigner que la tentative de 1848-1849. Mais nous retenons la date de 1830 parce que la Démocratie chrétienne chemine durant toute la Monarchie de Juillet et qu'il faut aussi souligner l'importance des idées de Lamennais aux origines de ce courant.

2. Sur les activités de cette génération du silence on trouve, pour la France, des indications dans J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris, P. U. F., 1951, pp. 657-672.

## xavier de montclos

Son contemporain, Marc Sangnier, fonde le « Sillon » en 1894, puis crée en 1912, après la condamnation de son mouvement par Pie X, la « Jeune République », qui représente en France durant l'entre-deux-guerres l'aile gauche de la Démocratie chrétienne. En 1945, il accepte la présidence d'honneur du « Mouvement républicain populaire », qui regroupe des démocrates chrétiens de diverses origines et qui se prolonge de nos jours dans le « Centre des démocrates sociaux »<sup>3</sup>.

### 3 les générations de la deuxième démocratie chrétienne

Si l'on veut introduire une périodisation dans le cours de l'histoire de la deuxième Démocratie chrétienne, on peut distinguer assez nettement trois générations : 1°) celle des années 1891-1914 qui germe et foisonne rapidement sur le terrain dégagé par *Rerum novarum*, puis entre dans la contradiction et l'ambiguïté qui résultent, en plusieurs pays, de ses engagements politiques ; 2°) celle des années 1919-1939 qui, dans un climat ecclésial et politique plus aéré, crée de nouvelles formations ou rénove celles de l'avant-guerre, puis se heurte bientôt en un combat inégal aux régimes dictatoriaux ou se divise sur le problème de la collaboration avec les forces de gauche ; 3°) celle qui, de 1940 à nos jours, après avoir participé à la Résistance dans les pays dominés par les puissances de l'Axe, connaît en Europe occidentale et en Amérique latine les fortunes diverses de l'exercice du pouvoir et de l'opposition parlementaire ou clandestine.

Il est significatif que, dans la durée d'une aussi longue évolution et malgré les contrastes multiples qu'on y découvre, la conscience d'une certaine permanence profonde fut vécue par les hommes de la Démocratie chrétienne, et que certains de leurs penseurs n'ont pas hésité à revendiquer une identité qui aurait été la leur depuis l'origine. Des Français, et d'autres avec eux, entretiennent en particulier la mémoire de Lamennais, tenu pour le premier de ceux qui eurent la conviction « *que la mystique de 1789, si elle n'est pas vécue et pensée dans le climat du spiritualisme chrétien, est exposée à tous les avilissements et à toutes les contradictions* »<sup>4</sup>.

3. Cette continuité est bien soulignée par E. PEZET, **Chrétiens au service de la Cité, De Léon XIII au Sillon et au M. R. P.**, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1965. Ernest Pezet, avant de devenir sénateur M. R. P., fut successivement membre du « Sillon », de la « Jeune République » et du « Parti démocrate populaire ».

4. E. BORNE, « La Démocratie chrétienne contre l'Etat ? », dans **Terre humaine**, juillet-août 1952.

## II

### la première démocratie chrétienne (1830-1849)

En réalité, la Démocratie chrétienne est, dans son origine et dans son fondement, « *l'antithèse et l'alternative* » de la démocratie issue de 1789<sup>5</sup>. C'est ce que permet de saisir d'emblée un regard attentif à la pensée de Lamennais.

#### 1 l'erreur révolutionnaire selon Lamennais

En 1827, le maître de La Chesnaye adresse à Léon XII un mémoire dans lequel il demande au pape de condamner les principes individualistes et révolutionnaires d'où découlent, selon lui, toutes les entreprises abusives du pouvoir politique contre le pouvoir spirituel : pratiques du gallicanisme ecclésiastique de la Restauration, du régéralisme, auréolé de l'esprit des Lumières, du laïcisme moderne né de la Révolution. Condamnant ces forces subversives, il exprime le désir que le pape assure définitivement la défense de l'autorité spirituelle en s'unissant aux peuples européens qui aspirent partout à se libérer du despotisme. Contradiction ? La logique de Lamennais est d'une rigueur absolue. Pas un instant dans ces pages, leur auteur ne dévie de la ligne contre-révolutionnaire qui est la sienne. Car le despotisme est, pour lui, de même origine que le laïcisme, le régéralisme et le gallicanisme. Il n'est qu'une anarchie voilée, c'est-à-dire une forme violente du pouvoir provoquée par la société elle-même dans la mesure où elle ne reconnaît pour normes que la raison individuelle et la volonté d'émancipation. Lorsque Lamennais demande que l'Eglise se place sur le terrain de la liberté, ce n'est donc pas du libéralisme contemporain qu'il veut parler. Mais il songe plutôt à la lutte que les catholiques de Belgique et d'Irlande mènent pour leur indépendance contre un absolutisme d'inspiration protestante où précisément l'Eglise, et avec elle la liberté, sont absorbées dans l'Etat. Ce à quoi il veut convier les peuples européens, en définitive, et l'ouvrage qu'il publie en 1829, *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise*, ne laisse aucun doute à ce sujet, c'est à s'affranchir des fausses libertés pour trouver, sous la conduite du souverain pontife, les principes d'ordre, de justice, de bien commun, sans lesquels il n'est pas de société.

5. E. POULAT, « Pour une nouvelle compréhension de la Démocratie chrétienne », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LXX/1, janvier-mars 1975, p. 23.

## xavier de montclos

Lamennais réclame pour ce faire au pouvoir politique de la Restauration la liberté promise par la Charte à toutes les religions, afin que l'Eglise puisse désormais, lavée de toute compromission politique et sans aucun moyen de contrainte, œuvrer à la régénération des peuples. Il se place dans une perspective spirituelle qui, dans son principe, n'a rien de commun avec l'« erreur révolutionnaire ». Suite logique de cet itinéraire, la séparation de l'Eglise et de l'Etat est requise par *L'Avenir* en 1830, comme la condition nécessaire des nouveaux rapports du catholicisme avec les peuples.

Le ressort profond de la pensée mennaisienne n'est d'ailleurs pas la défense de l'Eglise pour elle-même, mais la recherche d'un pouvoir tellement pénétré de spiritualité qu'il assure véritablement, à l'encontre des doctrines issues du philosophisme, les valeurs les plus hautes de la personne humaine, qu'il garantisse l'existence sociale et la liberté vraie<sup>6</sup>.

### 2 l'aile démocrate du catholicisme social sous la monarchie de juillet

Si la pensée de Lamennais éclaire dans ses profondeurs la ligne intransigeante et traditionaliste que suivra longtemps la Démocratie chrétienne, et d'où elle tire sans doute encore aujourd'hui sa principale ambiguïté, elle ne suffit pas à rendre compte cependant de ce que fut ce courant de 1830 à 1848. D'autres catholiques, souvent proches de lui, eurent une conception plus élaborée de la réforme sociale et une perception plus aigüe de la question ouvrière qu'il n'en eut lui-même, du moins à l'époque de *L'Avenir*. Ainsi Charles de Coux qui témoigna, dans les articles qu'il donna à ce journal, d'une conscience très vive des conséquences du système industriel. Ce que voulait le peuple, selon lui, c'était « une autre position sociale, un changement quelconque dans sa destinée ». A ses maux, Charles de Coux voyait un remède général : l'application à l'industrie des principes, intimement liés entre eux, du catholicisme et de la démocratie. Avec Frédéric Ozanam, de Coux représente la tendance modérée des démocrates. Les socialistes chrétiens en forment la tendance avancée, avec Philippe Buchez, leur maître à penser, qui entretient notamment l'idée de fédération européenne et pense que celle-

6. Ce qui explique que, bientôt déçu par le Saint-Siège dans lequel il ne découvre qu'une administration aussi dépourvue de spiritualité que le pouvoir politique, il se soit détourné d'une autorité incapable à ses yeux de lui apporter ce qu'il désirait.

ci sera réalisable lorsque « l'égalité et la liberté proclamées par la loi chrétienne seront établies de fait et de droit comme bases de la société »<sup>7</sup>.

### 3 les démocrates chrétiens de la seconde république

Ces hommes passent au-devant de la scène dans les premiers temps de la Seconde République : l'heure paraît venue de l'entente entre le christianisme et la démocratie. L'état d'esprit des populations en France, où se manifestent des dispositions favorables au clergé, et la réputation libérale du pape Pie IX depuis son élection en 1846, autorisent un tel espoir. Buchez est élu président d'une Assemblée constituante dans laquelle le père Lacordaire siège à l'extrême-gauche, voisinant avec Lamennais dont le socialisme reste teinté de christianisme. Arnaud de l'Ariège y est le porte-parole de la Démocratie chrétienne. L'abbé Maret crée avec Ozanam et Lacordaire un quotidien, *L'Ere nouvelle*, dont le titre et les orientations rappellent *L'Avenir*, et qui unit dans une même espérance le régime démocratique et le pontificat romain. Charles de Coux collabore à ce journal et Arnaud de l'Ariège y entre quelques mois après sa fondation. Toute une presse de même tendance se développe en province comme à Paris<sup>8</sup>. Mais on sait le caractère éphémère de l'élan démocratique libéré par la révolution de Février. Essentiellement modéré, Lacordaire ne tarde pas à renoncer à son siège de député, puis à se retirer de *L'Ere nouvelle*. Buchez, fidèle à ses options fondamentales mais dépassé par les événements, démissionne de la présidence de l'Assemblée. Les voix s'éteignent en 1849, alors que la réaction l'emporte partout en Europe et que le pape regagne Rome sous la protection des troupes françaises et autrichiennes, donnant désormais à son pontificat une direction nettement conservatrice.

C'est sans doute sous la plume de Maret que l'on trouve, à l'époque, le modèle le plus intéressant de la pensée démocrate chrétienne. Directeur de *L'Ere nouvelle* après le départ de Lacordaire, il présente et défend avec ses collaborateurs le programme social des démocrates chrétiens, en particulier le droit au travail et l'impôt progressif. Mais il s'exprime aussi sur le fond. « *Le christianisme, écrit-il, tout en s'adaptant aux circonstances les plus diverses des temps et des mœurs, tout en s'alliant aux régimes*

7. M. VAUSSARD, « Démocratie chrétienne », art. *Encyclopaedia universalis*.

8. Ainsi, à Nîmes, *La liberté pour tous*, dont le sous-titre est *Dieu et le Peuple*, et qui devait s'appeler dans un premier projet *La démocratie chrétienne*. Cf. BELLANGER et AL., *Histoire générale de la presse française*, t. II, De 1815 à 1871, Paris, P.U.F., 1969, p. 215.

*politiques les plus différents, tend, par son action indirecte sur les idées, les mœurs et les lois, à faire passer régulièrement et pacifiquement les sociétés à cet état de liberté et d'égalité civiles et politiques, à cet état de justice et de charité, que nous appelons la démocratie chrétienne.»*<sup>9</sup> Le régime démocratique est, à ce titre, « le terme même de la civilisation chrétienne »<sup>10</sup>. Conformément à ce lien qui les unit intimement l'une à l'autre, la démocratie ne peut être vraie sans la religion chrétienne qui seule la garde des risques et des tentations où la jetteraient des systèmes erronés. En ce sens, la devise *Instaurare omnia in Christo* que l'on trouve dès le début dans les pages de *L'Ere nouvelle* se traduit bien en politique par l'intention englobante et totalisatrice que l'on a reconnue dans la pensée de Lamennais : point de société sans liberté vraie, point de liberté vraie sans christianisme.

### III

---

#### la deuxième démocratie chrétienne (de 1891 à nos jours)

Il y a des idées perdues qui renaissent un jour de l'oubli. Ce fut le cas de la Démocratie chrétienne lorsque l'encyclique *Rerum novarum* lui redonna ses chances en 1891. Différente à bien des points de vue de ce qu'elle avait été un demi-siècle auparavant, la nouvelle Démocratie chrétienne le fut surtout par la nature des difficultés qu'elle rencontra. Les grands moments de la première période, 1830, 1848, avaient été écourtés par le rapide triomphe des puissances réactionnaires dans la plupart des pays d'Europe. A la fin du siècle, au contraire, l'avenir était ouvert aux forces de transformation sociale. Ce ne fut pas la difficulté d'exister que connut alors la nouvelle Démocratie chrétienne, mais bien celle de se définir : vaste projet social, comme aux origines, de quelle manière aborderait-elle le problème de l'engagement politique qu'une situation générale beaucoup plus favorable ne manquerait pas de lui poser ?

9. *L'Ere nouvelle*, 14 février 1849. Cf. Cl. BRESSOLETTE, « Civilisation et démocratie chrétienne dans la théologie de l'abbé Maret en 1848-1849 », dans J.-R. DERRE et AL., *Civilisation chrétienne, Approche historique d'une idéologie, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, (Coll. du Centre d'Histoire du Catholicisme de Lyon n° 16), Paris, Beauchesne, 1975, pp. 281-299.

10. *L'Ere nouvelle*, 15 février 1848.

### 1 la deuxième démocratie chrétienne comme projet social

De bien longues années séparent la publication du *Manifeste communiste* (1848) et la création de la Première Internationale (1864) de la lettre encyclique de Léon XIII : on l'a souvent fait remarquer pour dire avec quel retard les instances supérieures de l'Eglise se prononcèrent sur les problèmes sociaux posés par la révolution industrielle. On a souligné également la modération de cette intervention de la papauté et son peu d'importance réelle dans les combats livrés à l'époque pour l'émancipation du prolétariat. En dénonçant cependant l'injustice du libéralisme intégral et en affirmant les droits des travailleurs, le pape donnait au mouvement ouvrier « *la caution solennelle d'une des principales puissances d'ordre dans le monde* »<sup>11</sup> : ce qui manquait encore à ce mouvement et n'était peut-être pas négligeable. Au catholicisme social qui, de longue date, s'efforçait de résoudre ces problèmes sur le terrain, et dont les multiples entreprises avaient suscité l'encyclique, Léon XIII donnait en même temps une direction officielle et une puissante impulsion. C'est alors que des éléments avancés s'engagèrent dans la voie ouverte par le pape, côtoyant les autres représentants du catholicisme social qui s'efforçaient de mettre en œuvre l'encyclique, mais les dépassant dans la recherche de solutions nouvelles. Le foisonnement de leurs initiatives, surtout en France, en Belgique, en Italie, en Allemagne, la relative originalité de leur projet, furent désignés par l'expression « Démocratie chrétienne », dont la fortune date de cette dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle.

#### ce qu'est cette « démocratie »

Il faut bien s'entendre sur les termes, et d'abord exclure les interprétations erronées. La *démocratie* dont il s'agit ne dépend pas des formes politiques : elle est un état social qui peut s'accomoder des régimes les plus divers, et dans la définition duquel, en particulier, la forme républicaine n'entre d'aucune manière<sup>12</sup>. Elle ne s'inspire pas plus des modèles parlementaires qu'elle ne prépare la voie au socialisme. Elle est d'abord un ordre, celui de la justice et de la vraie liberté, celui d'une société organi-

11. R. AUBERT, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, t. V, *L'Eglise dans le monde moderne*, Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 164.

12. Les meilleurs états de la question historiographique de la Démocratie chrétienne sont donnés par J.-M. MAYEUR, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, Démocratie chrétienne », dans *Annales E.S.C.*, mars-avril 1972, pp. 485-499, et par E. POULAT, « Pour une meilleure compréhension de la Démocratie chrétienne », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LXX/1, janvier-mars 1975, pp. 5-38.

## xavier de montclos

que et complexe dans laquelle de multiples relais assurent à la fois la cohésion de l'ensemble et le respect de chacun. Elle est, sous cette forme, à l'opposé des systèmes issus de la Révolution française. Les démocrates chrétiens de la fin du XIX<sup>e</sup> jugent sévèrement le radicalisme bourgeois. Ils ne sont pas moins défavorables à l'idée de lutte des classes, qui ne peut remplacer l'injustice que par une nouvelle oppression. Refusant l'« erreur révolutionnaire », libérale ou collectiviste, et entretenant, à l'encontre, une conception organiciste de la société, ils ne diffèrent pas, sur ces points essentiels, des catholiques sociaux traditionnels. Mais deux traits principaux justifient leur référence démocratique : le réformisme et le popularisme. Réformistes, ils le sont en ce sens que l'action à laquelle ils s'adonnent de multiples manières représente déjà, dans leur esprit, cette reconstitution du tissu social que d'autres, non moins actifs sans doute, mais campant sur des positions réactionnaires, attendent davantage d'une rupture avec le désordre établi. Populaires, ou popularistes si l'on veut, ils le sont dans la mesure où leur hostilité à toute forme d'oppression et leur confiance en ce qui vient de la base se traduisent par un sens plus aigu de la participation.

### en quoi cette démocratie est « chrétienne »

Cette démocratie est *chrétienne* parce que la vérité religieuse et la vérité sociale ne font qu'un. « *La démocratie ne sera possible, déclare Mgr Mignot au congrès de la jeunesse catholique du diocèse d'Albi, que dans une société religieuse, et, disons le mot, chrétienne.* »<sup>13</sup> L'alliance de l'Eglise et du Peuple n'est donc pas seulement opportune : elle est nécessaire. Ceux que visent les lois laïques et toutes les mesures de sécularisation ont plus que des intérêts communs avec ceux qui portent le poids du système capitaliste : à une société aussi peu populaire que religieuse, les uns et les autres doivent, ensemble, substituer une autre société à laquelle l'Evangile donnera d'être véritablement pour l'homme. Le traditionalisme de la Démocratie chrétienne, dans la deuxième phase de son histoire, n'est pas moins certain que dans la première. Il apparente étroitement ce courant au catholicisme intransigeant. D'ailleurs les hommes de la Démocratie chrétienne des années 1890 viennent de ce bord, où l'on tient à vivre intégralement le christianisme et où l'on refuse ce qui sépare le religieux du profane. Les itinéraires personnels de Léon Harmel, patron du Val-des-Bois, de l'abbé Lemire, député d'Hazebrouck, et de bien d'autres encore, suffisent à le prouver pour la France. En Belgique, c'est

13. Cité par E. POULAT, « Pour une meilleure compréhension de la Démocratie chrétienne », *loc. cit.*, p. 11.



la Jeune droite qui oriente le parti catholique vers le catholicisme social et la Démocratie chrétienne. En Italie, la Démocratie chrétienne naît de l'« Oeuvre des congrès », cette grande entreprise qui a pris la forme d'une contre-société, et qui est, à ce titre, « *l'une des expressions les plus remarquables du catholicisme intransigeant* »<sup>14</sup>.

### sens de l'impulsion donnée par léon XIII

Qu'un tel courant ait pris son essor sous Léon XIII est dans la logique de ce pontificat. A aucun moment, le successeur de Pie IX ne renonça aux thèses du *Syllabus* (1864), cette charte du catholicisme intransigeant, et jamais les contemporains les plus avertis ne songèrent à tenir l'ouverture d'esprit avec laquelle ce pape abordait les grands problèmes de son temps pour un quelconque libéralisme. Ceux des historiens qui eurent dans la suite, et surtout depuis quelques années, le souci d'aller au-delà des apparences ne s'y sont pas trompés non plus<sup>15</sup>. Lorsqu'au début de son pontificat Léon XIII donne une impulsion décisive à la philosophie thomiste, il présente celle-ci comme l'antidote des doctrines subversives, responsables du recul des valeurs traditionnelles dans les domaines familial, social et politique. Lorsqu'en 1892 il demande aux catholiques français de se rallier au régime républicain pour en modifier le cours, il le fait dans le même esprit, appuyant la stratégie qu'il préconise sur la conviction que « *la religion, et la religion seule, peut créer le lien social* »<sup>16</sup>.

## 2 la deuxième démocratie chrétienne comme force politique

On chercherait donc en vain, dans l'œuvre de Léon XIII, une adhésion de principe à la démocratie comme système politique. Mais, par une sorte de dynamique interne, la Démocratie chrétienne s'avança dans cette direction. Les catholiques étaient investis du pouvoir en Belgique depuis 1884. En France, le pape leur demandait de se rallier à la République. En Allemagne et en Italie, ils étaient organisés en masse. Pouvaient-ils

14. J.-M. MAYEUR, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, Démocratie chrétienne », *loc. cit.*, p. 495.

15. A cet égard, O. KOHLER dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, VI/2, *Die Kirche in der Gegenwart*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1973, donne un point de vue maximum en insistant sur les visées de Léon XIII à une sorte de domination universelle.

16. Encyclique *Au Milieu des sollicitudes*, 1892. Cf. P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir, Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX<sup>e</sup> siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972.

## xavier de montclos

indéfiniment s'opposer à l'évolution politique des sociétés modernes, et ne leur fallait-il pas rabattre un peu de l'intransigeance originelle afin de faire face au principal danger que représentait l'impressionnante progression du socialisme ? Ce type d'analyse fut précoce ou tardif. Proche du simple réalisme, dans certains cas, il traduisit, dans d'autres, un changement plus important des attitudes fondamentales. En outre, des tendances novatrices liées à ce processus se manifestèrent, sous l'influence notamment de l'abbé Romolo Murri en Italie et de Marc Sangnier en France. Il ne s'agissait nullement pour ces esprits avancés de tendre à quelque accommodement avec les régimes constitutionnels : dans leurs objectifs, point de ces conciliations, si souvent pratiquées dans l'histoire par les appareils de l'Eglise et de l'Etat. Leur intention était de rejoindre la démocratie *moderne*, celle du XX<sup>e</sup> siècle commençant, et de reconnaître le levain évangélique dans ses aspirations à la justice et à la liberté. L'effervescence qui résulta, à la base, de l'ensemble de ces nouvelles orientations risquait de compromettre la hiérarchie.

### un temps de reflux

Léon XIII s'en émut et tenta de canaliser le courant démocrate chrétien. Par l'encyclique *Graves de communi*, publiée en 1901, soit dix ans après *Rerum novarum*, il reconnut la légitimité de l'expression « Démocratie chrétienne » mais lui donna une définition très restrictive : « *Dans les circonstances actuelles, écrivait-il, il ne faut l'employer qu'en lui ôtant tout sens politique et en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple* ». La vague reflua, et la Démocratie chrétienne, entendue au sens politique, connut au cours des années suivantes de sérieuses difficultés qui furent aggravées par les contrecoups de la crise moderniste. L'abbé Murri rompit avec l'Eglise en 1905 et fonda un parti politique autonome : la « Ligue démocratique nationale ». Excommunié par Pie X en 1909, il en appela au souvenir de Lamennais, cet autre prophète issu du clergé, jadis déçu comme lui dans son espoir d'une alliance de l'Eglise et du Peuple sous la conduite du Saint-Siège. Le « Sillon » de Marc Sangnier fut désavoué en 1910. Son fondateur se soumit, et, lorsqu'il créa la ligue de la « Jeune République » en 1912, ce fut pour une action politique exempte d'implications religieuses. Il continua d'apparaître cependant aux jeunes démocrates chrétiens « *comme une force en réserve* »<sup>17</sup>.

17. M. VAUSSARD, *Histoire de la démocratie chrétienne, France, Belgique, Italie*, Paris, Ed. du Seuil, 1956, p. 76.

## de l'utopie sociale à l'exercice du pouvoir

### le « démocratie chrétienne », école ou parti ?

Il importe de souligner que ce reflux ne fut pas le seul fait de la papauté. Nombre de ceux pour qui la question ne se posait pas de savoir si la démocratie serait, mais ce qu'elle serait, et qui avaient cherché à créer une formation politique de tendance démocratique et d'inspiration chrétienne, se rendirent compte qu'il était bien difficile d'éviter les ambiguïtés d'un parti confessionnel. Certains se réjouirent finalement de leur propre échec : il était clair désormais pour eux que la Démocratie chrétienne n'était pas un « parti » mais une « école ».

Le temps des partis vint cependant. Ce fut au cours de deux phases, après chacune des deux Guerres mondiales. Comme force politique, la Démocratie chrétienne donne, de nos jours, le témoignage de sa vitalité. La Conférence mondiale qu'elle a tenue à Santiago-du-Chili en 1961 a manifesté son extension, de l'Europe occidentale à l'Amérique latine. Le 8 juillet 1976, a été créé à Luxembourg le « Parti populaire européen », formé notamment du « Centre des démocrates sociaux », du « Centre démocratique et social » portugais, du « Parti social chrétien » belge, des partis démocrates chrétiens allemand (C.D.U.), espagnol et italien. Après le temps des épreuves, celui des réalisations n'est-il pas enfin venu ? Mais, si la Démocratie chrétienne a réussi à se constituer en partis, est-elle encore une école ? Telle est la question. Nous ferons seulement à ce sujet quelques remarques qui seront notre conclusion.

## IV

---

### de l'intégralisme chrétien au réformisme d'appartenance catholique

Voilà de longues années que le rêve d'un ordre social chrétien est frappé d'un « triple dépérissement : déconfessionnalisation, décléricalisation, désacralisation »<sup>18</sup>. La Démocratie chrétienne a marché — diversement, il est vrai, selon les pays, et toujours avec quelque retard — dans les voies communes de la sécularisation. Qu'elle arbore ou non, aujourd'hui, l'étiquette confessionnelle, elle a en principe abandonné la théologie intransigeante de ses origines.

18. H. DESROCHE, **Sociologies religieuses**, Paris, P.U.F., 1969, p. 28.

## 1 de l'ordre social chrétien au centrisme parlementaire

Dès la génération des abbés démocrates, d'ailleurs, l'éventail des positions allait de l'intégralisme chrétien dans toute sa rigueur au simple réformisme d'appartenance catholique. Il est frappant de constater que les points de vue de certains représentants de cette génération étaient déjà assez proches de ceux des radicaux : les thèses de Léon Bourgeois pour la recherche d'une démocratie sociale sans bouleversement et dans un esprit de solidarité étaient les leurs, la question religieuse exceptée<sup>19</sup>. La tendance à défendre le projet social sur le terrain de la démocratie politique conduisit, à leur tour, les jeunes générations à délaisser les idées contre-révolutionnaires et à adopter en définitive les pratiques d'un libéralisme auparavant détesté. Dès lors qu'il n'était plus question d'instaurer, ou de restaurer, un ordre social chrétien et que l'on descendait dans l'arène politique en se plaçant du côté du réformisme social, la création de partis était possible. Il n'est pas douteux que les programmes des premières formations de ce genre, ceux du « Parti populaire italien », par exemple, restaient dans la ligne traditionnelle : ils se plaçaient à égale distance du libéralisme économique et du collectivisme marxiste et ils gardaient, à ce titre, des objectifs essentiels du vaste projet social des premiers temps. Cette fidélité aux sources, encore sensible dans le parti fondé par don Sturzo, s'estompe dans la suite. La Démocratie chrétienne apparaît dès lors comme une troisième force, davantage attirée sur sa droite que sur sa gauche, dont on peut se demander finalement si elle est pourvue, par rapport aux autres forces intermédiaires, d'un projet politique original. De l'ordre social chrétien au centrisme parlementaire, tel pourrait être, sommairement indiqué, le parcours historique de la Démocratie chrétienne.

## 2 à mi-chemin de l'intransigeantisme chrétien et de la sécularisation

Mais la Démocratie chrétienne n'est pas allée si loin dans les voies de la sécularisation que son pouvoir propre de séduction sur les catholiques ait disparu. A partir du moment où elle était organisée en partis, et du fait que son appartenance religieuse restait évidente, elle ne pouvait éviter d'assumer le rôle de parti confessionnel qu'une fraction importante de l'électorat catholique était prête à lui donner en se ralliant à elle. Un

19. Cf. J.-M. MAYEUR, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, Démocratie chrétienne », *loc. cit.*, pp. 496-497.

## de l'utopie sociale à l'exercice du pouvoir

parti démocrate chrétien, c'est sans doute une tradition, plus ou moins consciemment vécue par le groupe militant. Mais c'est aussi un ensemble informel de courants catholiques, étrangers à cette tradition, et qui préfèrent bénéficier de la force du parti, lorsque celui-ci est puissant ou dominant, que de s'exprimer dans des formations autonomes dépourvues de moyens politiques. Un parti démocrate chrétien, c'est également une clientèle sociologiquement définissable, celle que le centrisme parlementaire, plus conservateur ou plus réformiste selon les pays, lui apporte naturellement. L'étude des bases sociales de la Démocratie chrétienne est encore trop fragmentaire pour qu'on puisse donner une appréciation générale à ce sujet. Il semble cependant que l'apport des classes moyennes et des milieux ruraux soit important, et que la Démocratie chrétienne ne diffère pas, à cet égard, du radicalisme ni des autres courants de troisième force avec lesquels elle voisine sur le terrain politique.

Que la conviction de l'essentielle intimité des principes démocratiques et des principes évangéliques ne soit pas, en définitive, le tout de la Démocratie chrétienne ne saurait étonner : aucun phénomène ne se réduit à sa composante spécifique. Mais, parce que la Démocratie chrétienne est restée à mi-chemin de l'intransigeance et de la sécularisation, cette composante demeure, et, avec elle, l'ambiguïté qui est celle de tout christianisme politique. La démocratie chrétienne n'est au fond qu'une expression, parmi d'autres, de ce traditionalisme contraignant « *qui a pétri notre culture de catholiques depuis cent cinquante ans* »<sup>20</sup> et dont ce fut sans doute le génie de Lamennais que d'avoir, le premier, à l'aube des temps modernes, vécu avec intensité le caractère paradoxal.

**xavier de montclos**

20. B. PLONGERON, « Traditionnalistes et traditionalisme des catholiques français », dans *Etudes*, t. 345, décembre 1976, p. 702.

# la démocratie chrétienne en Italie

---

*L'Italie paraît la terre d'élection de la Démocratie chrétienne. Depuis plus de trente ans, celle-ci n'a cessé de gouverner le pays au point de s'identifier presque à l'Etat. Or, ce record débouche sur la situation dramatique d'un parti qui, pour survivre, renie une part de son inspiration, un parti dont l'usure est évidente, mais dont le remplacement au pouvoir paraît promettre de telles complications, nationales et internationales, que tout le monde à la fois le souhaite et le redoute, le proclame inéluctable et ne sait comment sortir de l'impasse. Le paradoxe s'éclaire peut-être à la lumière de l'histoire : pour autant que cette évolution de la Démocratie chrétienne peut être jalonnée de crises entre ses courants antagonistes et de tournants auxquels ont conduit leurs dénouements successifs. Mais surtout, la bien plus courte histoire du Parti populaire italien de l'entre-deux guerres ne figure-t-elle pas une sorte de répétition générale du présent imbroglio ? L'histoire ne se répète certes jamais, mais il est frappant de voir ce parti, lui aussi catholique, interclassiste, soutenu par l'Eglise, succomber aux contradictions dans lesquelles s'empêtre aujourd'hui son héritier démocrate chrétien.*

---

La Démocratie chrétienne italienne constitue une énigme pour un observateur étranger épris de logique. Voici en effet un parti politique au pouvoir depuis trente ans, sans la moindre interruption, miné par la corruption, les rivalités de toutes sortes, contesté par un parti communiste qui est le plus puissant d'Europe occidentale. Et pourtant ! Ne semble-t-il pas que la classe politique italienne envisage avec une crainte presque sacrée son renversement et préfère s'accommoder pour quelque temps encore de son hégémonie toujours plus insupportable ?

A vrai dire, si la Démocratie chrétienne a si longtemps résisté à l'usure du pouvoir et si elle s'y accroche encore, c'est qu'elle doit sa situation privilégiée à une conjonction assez extraordinaire de circonstances historiques et de soutiens socio-politiques.

## I

---

### les chances de l'histoire

Et tout d'abord les raisons historiques. La Démocratie chrétienne est en effet l'héritière d'un courant idéologique très puissant dont les origines remontent à la création de l'Etat italien. Au lendemain de la prise de Rome et de la rupture avec le Vatican, celui-ci impose aux catholiques italiens de se retirer de la vie politique. La participation aux élections politiques (législatives) comme au gouvernement leur est interdite.

#### les catholiques italiens et la politique : de l'interdit à la participation

Le catholicisme, retranché de la vie publique, va se réfugier dans la « société civile », s'organisant culturellement pour se défendre contre l'offensive laïque et anticléricale et constituant un monde parallèle, y compris dans le domaine économique-financier (mutualisme, coopératives, réseau bancaire). A la fin du siècle, la poussée du socialisme dans les milieux ouvriers et surtout paysans (où l'Eglise a gardé l'essentiel de son influence) va conduire le Vatican à modifier son analyse. L'ennemi principal a changé et un rapprochement s'esquisse avec les libéraux, rapprochement que concrétisa le « pacte Gentiloni » passé en 1913 entre les catholiques et Giolitti : les catholiques se refusent toujours à participer en tant que tels à la vie politique, mais acceptent de faire voter pour les candidats conservateurs contre les socialistes : cet accord de soutien est doublé de l'introduction du suffrage universel — et donc en fait du droit de vote accordé aux paysans contrôlés par l'Eglise. Un tel pacte, défensif, ne pouvait être qu'une étape.

#### un parti populaire pour pratiquer la doctrine sociale de l'église

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, à l'initiative d'un prêtre aux remarquables talents d'organisateur et de tacticien, Luigi Sturzo, se constitue un parti catholique, le Parti populaire italien (P.P.I.). C'est la première version de la Démocratie chrétienne. Aux élections de 1919, il obtient un succès considérable et talonne le parti socialiste. Son programme est alors assez progressiste et proche des propositions de la doctrine sociale chrétienne.

Mais ce parti va être rapidement miné par ses contradictions internes : son aile droite, très conservatrice, représente les gros propriétaires fon-

## **hugues portelli**

ciers, alors que son aile gauche est proche du syndicalisme catholique, notamment rural. De surcroît, le Vatican reste assez méfiant envers ce parti trop réformiste. Lorsque les révoltes ouvrières éclatent en 1919-1920, le P.P.I. n'hésitera cependant pas un instant. Au sein du gouvernement Giolitti, c'est lui qui organisera la résistance aux revendications ouvrières et empêchera la formation d'un front ouvrier-paysan que souhaitaient les éléments révolutionnaires du parti socialiste.

### **l'agonie du p. p. i.**

Lors de la marche sur Rome, c'est le ralliement imposé par le Vatican qui permet à Mussolini de réussir son pari. Mais le P.P.I., et notamment Luigi Sturzo, mécontent de s'être fait forcer la main, vont manifester leur hostilité au fascisme. Bientôt, au prix d'une scission de son aile droite, le P.P.I. va rompre avec Mussolini et même esquisser un rapprochement avec les socialistes. Ce tournant lui sera fatal. Préférant négocier directement avec le fascisme, le Vatican va obtenir, en échange de son ralliement, une réforme scolaire, le concordat et un accord financier. Le Parti populaire n'a plus qu'à disparaître et don Sturzo à s'exiler.

### **la démocratie chrétienne entre en scène**

A la Libération, une opération analogue à celle de 1919 va être menée à bien. Autour des catholiques antifascistes ou de ceux qui sont restés prudemment à l'écart de 1925 à 1944, se constitue la Démocratie chrétienne. Celle-ci bénéficie du soutien inconditionnel du Vatican et du clergé qui mettent à sa disposition l'Action catholique et les paroisses pour en faire un grand parti de masse qui puisse tenir la dragée haute au P. C. I. et au P. S. I. Et ce d'autant que cette fois les conditions sont totalement favorables : le fascisme est vaincu et les vieilles formations de la droite laïque (notamment les libéraux) sont déconsidérées par leur capitulation honteuse face au fascisme. La Démocratie chrétienne n'a donc aucun adversaire sérieux à droite ; l'intégration de la gauche syndicale catholique lui permet de concurrencer la gauche laïque. La propagande sans nuances de l'Eglise lui assure un électorat considérable. Dès 1945, la Démocratie chrétienne est donc le premier parti italien.

### **les contradictions d'un parti interclassiste**

La rupture d'avec la gauche laïque (P. C. I. - P. S. I.), dès le début de la guerre froide, va permettre de simplifier les données politiques. L'intégralisme catholique donne en effet à la Démocratie chrétienne une doctrine qui justifie son hégémonie : la recherche d'une conduite « inté-



grealement » chrétienne dans les domaines sociaux, économiques et politiques justifie son refus de discuter avec des partenaires autres que subalternes. C'est au sein de la Démocratie chrétienne que doivent s'affronter et coopérer les différents groupes sociaux de la société italienne. Les ouvriers, les paysans, les classes moyennes, les dirigeants d'entreprise comme les grands propriétaires terriens ont leurs représentants dans le parti, et celui-ci doit être la chambre de compensation des différents intérêts. Cette conception interclassiste du parti, qui recoupe celle de l'Eglise, va connaître un réel succès sous l'égide du chef incontesté de la Démocratie chrétienne dans l'après-guerre, Alcide De Gasperi. Le premier accroc, l'éviction de Dossetti, partisan d'une politique plus dirigiste et socialisante, reste sans conséquence grâce à la cohésion que le soutien ecclésiastique donne au parti. Mais ce soutien est à l'origine des difficultés de De Gasperi. Celui-ci, soucieux de conserver une certaine autonomie, va entrer en conflit avec l'aile intégriste et ultra-conservatrice de L. Gedda, appuyé par le Vatican. Ce conflit, qui marque les années 1950, va être résolu avec la disparition de Pie XII et l'avènement de Jean XXIII.

### les avatars de l'« aggiornamento » : du réformisme au pragmatisme

Le changement de direction au Vatican, qui coïncide avec les changements au sein du monde communiste, facilite l'évolution à gauche. L'anticommunisme devient moins fanatique et le P.S.I., qui a rompu l'unité d'action avec le P.C.L., souhaite un rapprochement avec la Démocratie chrétienne.

Ce rapprochement Démocratie chrétienne - Parti socialiste, qui aboutit aux gouvernements de centre-gauche et coïncide, au début des années 1960, avec la phase la plus spectaculaire du « miracle italien », va permettre aux réformateurs de prendre en main la Démocratie chrétienne. Leur représentant est Amintore Fanfani. Pour cette tendance, l'objectif essentiel est d'assurer à leur parti une base politico-sociale autonome. Face à l'Eglise (et surtout à l'intégrisme envahissant), celui-ci doit se doter d'un relais propre, et ce relais ne peut être que l'Etat. Aussi la mainmise sur l'administration — qui avait commencé dès l'après-guerre — va-t-elle prendre une dimension considérable. Parallèlement, la Démocratie chrétienne va, au prix d'un conflit avec le patronat (représenté par l'aile droite du parti et les libéraux), développer le secteur public — notamment par le système des prises de participation (qui aboutissent à la création de holdings d'Etat) et des nationalisations (électricité, pétrole : E.N.I. d'E. Mattei). L'imbrication entre le secteur public —

économique et administratif — et la Démocratie chrétienne va devenir inextricable. Les différentes branches deviendront autant de fiefs contrôlés par tel ou tel courant du parti : c'est ainsi que Mattei créera le courant de « Base » pour appuyer la politique dirigiste, qu'Andreotti s'appuiera sur la bureaucratie romaine tandis que « Forces Nouvelles » relaieront le syndicalisme catholique. Toutefois, le réformisme de Fanfani, jugé trop volontariste, sera bientôt remis en cause par le parti. Un nouveau courant, soucieux de gestion modérée et pragmatique, va prendre en main le parti et le contrôler, malgré les dissensions, jusqu'en 1976 : les « dorotéens » (A. Moro, M. Rumor). C'est lui qui conduira le parti à travers les crises jusqu'aux échecs électoraux récents. Son éclatement a marqué le début d'une redistribution générale des cartes.

**structure interne de la démocratie chrétienne :  
un équilibre subtil de « courants »**

Durant cette période qui conduit des années 50 à 1976 et qui est marquée par le centre-gauche (et ses réformes partielles) et surtout par la crise de 1968-1973 (le réveil brutal de la classe ouvrière), la Démocratie chrétienne va prendre un visage qui n'a évolué que tout récemment : l'interclassisme de la clientèle électorale entraîne une dialectique interne entre les différents courants. A gauche, représentant le syndicalisme catholique (et après 1968 la droite anti-unitaire de la C. I. S. L. et des A. C. L. I.), le courant « Forces Nouvelles ». A ses côtés, représentant les nouvelles classes moyennes et la technocratie d'Etat, la « Base » d'Enrico Mattei. Au centre de l'échiquier, les « dorotéens » : une partie d'entre eux les a quittés pour rejoindre sur leur gauche Aldo Moro. Mais le gros des troupes reste fidèle aux vieux routiers du gouvernement, MM. Rumor et Piccoli. A droite, on retrouve à présent Amintore Fanfani, revenu de ses velléités réformatrices et qui dirige avec Arnaldo Forlani le courant « Nouvelles chroniques », puissant dans le centre du pays. Proche de lui et issu lui aussi d'une scission des dorotéens, s'est développé un courant de droite classique et gestionnaire, « Devoir démocratique » de MM. Andreotti et Colombo. Enfin, « Forces libres » rassemble des éléments pro-fascisants. C'est entre ces huit courants que se nouent et se dénouent les alliances pour le contrôle du parti et du gouvernement. Postes les plus convoités, ceux de président du conseil et de secrétaire général du parti, puis ceux de président de la République, et de présidents des Chambres. Après 1970, le contrôle des régions (dont les instances sont élues au suffrage universel) a entraîné une véritable guerre des courants. C'est que l'administration régionale constitue aujourd'hui

une pépinière clientélaire aussi fructueuse pour les tendances que les caisses d'épargne, les sociétés d'autoroute, les banques locales, au niveau local, ou que les ministères, les entreprises publiques ou la caisse du *Mezzogiorno* (Sud de l'Italie), au niveau national. C'est la mainmise sur ces différents secteurs devenus autant de fiefs qui fait la force des différents clans du parti. A ce contrôle du monde économique et administratif, il faut joindre celui de larges fractions du monde du travail. Tout d'abord dans le milieu rural. C'est ainsi que la puissante *Coldiretti*, fédération des moyens exploitants de M. Bonomi, constitue le meilleur relais de la Démocratie chrétienne chez les agriculteurs. En milieu salarié — jusqu'en 1968 —, le parti pratique le « collatéralisme », autrement dit le lien organique avec les A. C. L. I. (Association chrétienne des travailleurs italiens, groupe de pression catholique en milieu ouvrier) et le syndicat chrétien, la C. I. S. L. C'est donc un réseau extrêmement vaste qui relie les différentes classes au pouvoir démocrate chrétien.

### **l'ébranlement des structures du pouvoir démocrate chrétien**

Ce réseau va être largement ébranlé par deux vagues successives, en 1968-1969 et 1974-1976.

#### **tensions et scissions chez les militants**

Et tout d'abord, les luttes ouvrières qui éclatent en 1968, se développent en 1969 pour se prolonger jusqu'en 1972. Ces luttes ouvrières se traduisent par l'unité d'action d'abord à la base puis au sommet. Le groupe dirigeant de la C. I. S. L., renouvelé, se rallie à la ligne unitaire avec la C. G. I. L. (communisante) et l'U. I. L. (socialisante). Ce tournant ne va pas sans heurt avec les fidèles du collatéralisme. Entre 1970 et 1972, la C. I. S. L. échappe de justesse à la scission, et il faut toute l'habileté manœuvrière du secrétaire général, Bruno Storti, pour l'éviter. Ce danger est définitivement écarté en 1973, bien qu'une minorité non négligeable (dans les fédérations non ouvrières) reste fidèle à la Démocratie chrétienne. Même phénomène aux A. C. L. I., où pressions de la hiérarchie épiscopale et du parti se succèdent. Les scissions se succèdent et après un compromis passé avec la droite, le collatéralisme est définitivement rejeté en 1975.

#### **hémorragie électorale**

Cette rupture qui ne concerne que les militants va se traduire électoralement en 1974-1976. En 1974, le référendum sur le divorce — erreur politique énorme de la droite démocrate chrétienne — aboutit à un

échec cuisant. Le parti perd à cette occasion le quart de son électorat. Cette hémorragie va se traduire politiquement aux élections régionales de 1975, où l'électorat populaire de la Démocratie chrétienne l'abandonne définitivement pour voter directement communiste. A cette occasion, de vieux fiefs démocrates chrétiens passent à ce parti : trois régions (Piémont, Ligurie, Latium) et les grandes métropoles (Gênes, Venise, Naples, Turin). Défaite sans précédent pour la Démocratie chrétienne qui n'est compensée que partiellement aux élections législatives de 1976 : si le parti dominant répète son score de 1972 (38 %) aux dépens de ses alliés traditionnels, le P. C. I., non seulement conserve son nouvel électorat catholique, mais progresse à nouveau, et notamment dans les terres d'élection de la Démocratie chrétienne, le *Mezzogiorno* et les Iles. C'est une page qui est tournée.

## II

---

### **refonder la démocratie chrétienne**

Avec la rupture du collatéralisme de la C. I. S. L. et des A. C. L. I., les échecs électoraux de 1974 et 1975 et l'hémorragie à gauche de la clientèle démocrate chrétienne, c'est à une refondation à droite du parti que l'on assiste. Cette refondation à droite, que la classe politique se refuse à constater, a succédé aux tentatives désordonnées de recentrage du parti.

#### **refonder « à gauche »...**

Au lendemain des échecs de 1974 et 1975, nombreux étaient ceux qui tançaient la Démocratie chrétienne. Celle-ci n'était plus qu'un parti de droite. Il fallait donc trouver une représentation politique aux transfuges à gauche de ce parti. Cette nécessité était notamment mise en avant par les syndicalistes de la C. I. S. L. Deux solutions étaient possibles. La première était de créer un parti catholique « de gauche », rival de la Démocratie chrétienne. Cette solution n'a guère été retenue pour plusieurs raisons : tout d'abord, les controverses sur sa place réelle dans l'échiquier politique : ce nouveau parti serait-il de centre-gauche ou proche du Parti communiste ? D'autre part, aurait-il un électorat ? L'échec en 1972 du M. P. L. de Livio Labor, ancien leader des A. C. L. I., n'était guère encourageant. Et ce d'autant que la laïcisation de la société italienne rendait la tentative plus aléatoire. Le vote directement communiste de ces anciens électeurs catholiques allait le démontrer. De surcroît, la multiplication des militants catholiques au P. S. I., mais

surtout à l'extrême-gauche et au P. C. I., risquait de réduire singulièrement les effectifs du futur parti.

### **réformer de l'intérieur le vieux parti : l'opération zaccagnini**

La seconde solution était donc la plus réaliste : tenter de réformer de l'intérieur la Démocratie chrétienne. Ce fut « l'opération Zaccagnini ». L'ancien président du conseil national du parti, réputé — justement — honnête homme, et n'ayant été jusqu'alors qu'un personnage de second plan, fut placé à la tête d'une coalition assez hétérogène pour renverser le secrétaire général Fanfani, miné par les deux échecs électoraux successifs. Mais le renversement brutal de Fanfani et son remplacement par un homme considéré comme provisoire n'était qu'une première étape. Il s'agissait ensuite de gagner le congrès national de février 1976 et de transformer la coalition négative qui avait hissé Zaccagnini au secrétariat en coalition positive groupée sur un programme. Celui-ci fut à l'emblème de Zaccagnini : nettoyer le parti de la corruption et retourner aux sources. Le nouveau secrétaire général constitua une nouvelle équipe, épura quelques fédérations trop compromises et remit à jour les adhésions. De la sorte, il put gagner de justesse le congrès sur la coalition des droites (dorotéens, fanfaniens, andreottiens) qui soutenait Arnaldo Forlani. Mais gagner le congrès ne signifie pas contrôler le parti. Le Conseil national — parlement du parti — n'est pas élu par le seul congrès (comme le secrétaire général), mais il est composé également de membres de droit et de représentants de l'appareil local. Au total, sa majorité s'est avérée hostile à Zaccagnini. Celui-ci n'a pu donc mener à bien ses projets et ce d'autant que le président du Conseil national de la Démocratie chrétienne — son rival potentiel — était Amintore Fanfani. L'opération refondation n'avait abouti à rien, sinon à donner une façade sympathique au vieux parti. On s'en aperçut lors des élections législatives de juin.

### **rétablir le parti avec un nouvel électorat de droite : l'opération fanfani**

B. Zaccagnini étant malencontreusement hospitalisé, c'est Fanfani qui mena la campagne électorale, lui donnant un tour farouchement anti-communiste. Soutenu sans réserve par le patronat et le Vatican, Fanfani conseilla aux électeurs de droite de voter « utile ». Son conseil fut largement suivi puisque, si la Démocratie chrétienne ne retrouvait pas ses anciens électeurs de gauche qui votaient une nouvelle fois communiste, elle absorbait une large part de l'électorat traditionnel de la droite laïque (P. S. D. I., P. R. I., P. L. I.) et même du néo-fascisme. La Démo-

## **hugues portelli**

cratie chrétienne retrouvait donc son score de 1972 (38 %), mais l'électorat dans une large mesure n'était plus le même : le parti s'était homogénéisé à droite.

L'opération « refondation à gauche » aboutissait donc à un échec pour ses promoteurs, et ce d'autant que ses adversaires avaient non seulement remporté les élections mais encore réalisé la même opération, mais en transformant le vieux parti interclassiste en fédérateur des droites catholiques et laïques.

### **refondée « à droite » : la nouvelle démocratie chrétienne**

Car c'est sur cette réalité nouvelle de la Démocratie chrétienne qu'il convient de réfléchir aujourd'hui. Le parti n'est plus celui de Sturzo ni de De Gasperi et la présence — pour combien de temps encore — de B. Zaccagnini à sa tête ne doit pas faire illusion.

Si les anciens courants subsistent, ils ne correspondent plus à leur fonction initiale. La Démocratie chrétienne n'est plus en effet le parti populiste des années d'après-guerre. Son électorat ouvrier l'a désertée. Quant à ce qui reste de l'électorat populaire, il provient surtout des zones les plus sous-développées (Italie du Sud) et des couches les plus exploitées (et notamment les femmes). Mais même cet électorat connaît aujourd'hui une réelle prise de conscience, comme l'a montré la forte poussée communiste dans le *Mezzogiorno* en juin 1976. La base essentielle est donc de type clientélaire (petite bourgeoisie sous toutes ses formes : bureaucratie nationale et locale, commerce et artisanat, employés refusant la prolétarianisation) ; s'y ajoute aujourd'hui le soutien sans condition de la grande bourgeoisie italienne : celle de la fonction publique était déjà acquise de par ses origines ; quant au patronat privé, il a suivi les conseils de sagesse de la Fiat. Enfin, il ne faut évidemment pas négliger l'aide que continuent à dispenser la hiérarchie ecclésiastique et le Vatican, aide qui constitue un atout décisif, même si le déclin de l'influence de l'Eglise traditionnelle semble irréversible.

### **le parti unificateur de la bourgeoisie italienne**

C'est donc un bloc socio-politique assez homogène que contrôle la Démocratie chrétienne : celui de la bourgeoisie enfin unifiée politiquement et des secteurs arriérés des classes moyennes. Il prouve que la classe dirigeante italienne sait s'unifier lorsque les questions essentielles sont en jeu. En 1974, lors du référendum sur le divorce, la bourgeoisie s'était partagée. Une fraction importante, désirant dépasser la vieille société

## la démocratie chrétienne en Italie

civile cléricale qui ne correspondait plus à la vie sociale réelle, n'hésita pas à abandonner une Démocratie chrétienne trop inféodée à l'intégrisme catholique. Mais lorsque Fanfani en 1976 rappela le danger communiste, la bourgeoisie laïque abandonna ses vieilles formations (les libéraux), renonça même au rêve caressé un instant d'un grand parti conservateur laïc bâti autour du parti républicain d'Ugo La Malfa, pour grossir les rangs de la Démocratie chrétienne. Et de fait, son entrée dans l'aire démocrate chrétienne a comblé l'hémorragie des votes populaires.

### les anciens courants de gauche : des états-majors sans troupes

Si la Démocratie chrétienne est aujourd'hui le parti de la bourgeoisie italienne, il est évident que cela pose quelques problèmes d'identité aux anciens courants « de gauche ». Ceux-ci ne sont plus que des états-majors sans troupes. Le cas le plus exemplaire est celui de « Forces Nouvelles ». Son leader, Donat Cattin, a été évincé de son fief, le Piémont, par le Parti communiste. Ses appuis dans la C.I.S.L. et les A.C.L.I. se raréfient. Aussi a-t-il tendance à basculer dans l'anticommunisme le plus outrancier et à évoluer sur le versant le plus conservateur du parti. Quant aux dorotéens, ils subissent les contre-coups de la mauvaise gestion des années 1970. Leur ancien leader, M. Rumor, est compromis dans l'affaire Lockheed et les rivalités intestines multiplient les fractionnements. Assez logiquement, deux courants mènent actuellement le jeu : d'une part la droite pragmatiste, celle traditionnelle de la Démocratie chrétienne, que représente Giulio Andreotti. N'ayant jamais été suspecte de sympathie procommuniste comme de progressisme, cette droite a l'avantage du réalisme ; c'est elle qui est apparue la plus apte au parti pour traverser la délicate phase actuelle et obtenir le maximum du Parti communiste sans s'engager le moins du monde envers lui. Face aux pragmatistes, les intransigeants regroupés derrière Amintore Fanfani n'attendent qu'une occasion favorable pour relancer la campagne anticommuniste : leur stratégie est d'obtenir des élections anticipées ou d'axer la Démocratie chrétienne sur une majorité de droite constituée avec ce qu'il reste de la droite laïque et les dissidents du M.S.I. groupés dans la nouvelle formation qui a fait scission en janvier 1977.

### un nouveau venu suspect : « communion et libération »

Une nouvelle tendance s'est cependant constituée depuis deux ans. Son noyau essentiel est le mouvement catholique de droite « Communion et Libération », très bien implanté en Lombardie et dans le Centre. Mêlant habilement un discours néo-intégraliste et un comportement moderniste

## **hugues portelli**

et activiste emprunté à l'extrême-gauche, ce mouvement s'est d'abord adressé au milieu étudiant et intellectuel catholique désemparé par l'écroulement des valeurs traditionnelles. Puis, dans une seconde étape, avec l'appui de certains secteurs de la hiérarchie, il s'est lancé à la conquête de la Démocratie chrétienne. Et d'abord en Lombardie. Dans cette région, ses leaders ont été élus en juin 1976. Mais il lui sera difficile d'étendre sa percée à l'ensemble de la péninsule. Outre la rivalité des autres courants et les réserves d'une bonne partie de l'Eglise, peu soucieuse de se lier avec un mouvement qui mêle aussi ouvertement politique et religion, le problème essentiel de « Communion et Libération » est que son discours de reconquête catholique vient trop tard : si l'objectif est partagé par beaucoup de catholiques italiens, la stratégie anti-communiste ne semble guère éveiller l'écho populaire. Sans parler des « Chrétiens pour le socialisme », nombreux sont les catholiques italiens désireux de rebâtir l'Eglise italienne en la libérant d'une idéologie politique qui aboutit aujourd'hui, après trente ans de succès institutionnels apparents, à une débâcle politique qui emporte des pans entiers de la religion traditionnelle.

### **un problème dramatique pour l'Italie d'aujourd'hui**

Coupée du peuple, compromise définitivement avec le conservatisme social, politique et religieux, minée par la corruption, la Démocratie chrétienne italienne reste cependant un problème dramatique. Dans la mesure où ce parti s'est totalement identifié à l'Etat, son éviction du pouvoir entraînerait une crise de l'Etat. Le Parti communiste le sait bien, qui aménage des transitions sans rupture en prônant le « compromis historique ». Mais le même problème se pose au niveau de la bureaucratie locale, du secteur industriel public. Il sera donc bien plus difficile de se débarrasser de la Démocratie chrétienne que de la battre aux élections, voire même de la remplacer au gouvernement.

Par ailleurs, si le Vatican aménage une coexistence éventuelle avec un nouveau pouvoir en négociant une réforme du concordat et en prenant contact avec le P. C. I. (par le biais de la Ville de Rome notamment), le problème n'est guère réglé au niveau international. La Démocratie chrétienne continue en effet à bénéficier du soutien total des deux créanciers et protecteurs encombrants de l'Italie : les Etats-Unis et l'Allemagne fédérale.

La direction de la péninsule par la Démocratie chrétienne restant la condition *sine qua non* de l'octroi de nouveaux prêts et la menace de



## la démocratie chrétienne en Italie

remboursements immédiats pesant sur tout gouvernement qui excluerait le parti catholique, la pression occidentale constitue un argument dont la Démocratie chrétienne use avec efficacité. D'une part, le chantage à la menace communiste permet à la Démocratie chrétienne d'obtenir des U. S. A., de l'Allemagne et de la Communauté économique européenne une aide à l'industrie italienne qui lui évite d'opérer les réformes de structure indispensables. D'autre part, le maintien — grâce à la Démocratie chrétienne — de la bonne volonté américaine alimente une campagne électorale permanente. Indirectement, les caisses du parti n'ont qu'à se féliciter de ce que l'aide germano-américaine ne se limite pas aux finances de l'Etat mais alimente également celles du parti dominant.

Il n'est pas étonnant dès lors que la Démocratie chrétienne soit le parti le plus controversé d'Europe occidentale. Pour sa clientèle, c'est un soutien et une manne dont la disparition serait catastrophique. Pour ses adversaires, c'est à la fois le parti de la bourgeoisie, le parti américain et celui du Vatican. Unique rempart pour les uns, symbole d'un bloc social et politique irrémédiablement voué à la décadence pour les autres, la Démocratie chrétienne, forte de son réseau de pouvoir et de clientèle tentaculaire, de ses appuis culturels et internationaux et surtout de son habileté léguée par l'expérience, reste une institution puissante que les batailles électorales ne suffiront pas à déraciner.

**hugues portelli**

# la démocratie chrétienne en belgique

---

*Parler de Démocratie chrétienne en Belgique renvoie bien entendu aux conditions particulières du pays, qu'on peut caractériser d'un mot : la « compartimentalisation ». « Monde » catholique, « monde » socialiste et « monde » libéral, visant à embrasser l'existence entière de leurs adhérents, se partagent — inégalement — une Wallonie plus tôt industrialisée et une Flandre longtemps à prédominance agraire. L'histoire politique belge a conduit de son côté à l'organisation d'un parti catholique qu'il serait d'ailleurs faux de confondre avec l'Eglise, malgré le soutien que celle-ci lui a apporté et a, aussi bien, reçu de lui. La tendance dominante a toujours cherché son inspiration dans le modèle d'une société chrétienne, sorte de micro-nation dans la nation. Une de ses maximes fondamentales fut de prôner la collaboration harmonieuse, la complémentarité entre les classes — ou plutôt, variante significative, entre les « états » — que les « provocateurs » socialistes cherchent à dresser les unes contre les autres. Cette défense de l'ordre et de la propriété s'affirme à travers toutes les transformations qui ont conduit ce parti catholique de l'ultramontanisme à une exaltation de « valeurs chrétiennes traditionnelles » bien vaguement évangéliques, encore que les bénédictions épiscopales ne lui aient pas fait défaut. Ce parti, d'où la Démocratie chrétienne n'a jamais pu émerger, est en péril de mort devant la montée des progressismes — sans que cette perspective ouvre aucune chance à la tendance qu'il a su garder captive.*

---

Notre analyse se fonde aussi bien sur un examen historique et sociologique que sur nos propres expériences plus ou moins systématisées en tant que participants à la vie sociale. Quand on parle de « Démocratie chrétienne », on doit distinguer deux domaines bien différents : le domaine politique où se situent les partis politiques chrétiens en Belgique — le « *Christelijke volkspartij* » (C. V. P.) en Flandre, et le « Parti social chrétien » (P. S. C.) en Wallonie ; le mouvement ouvrier chrétien ensuite (mutuelles, syndicats, organisations culturelles). Ce mouvement ouvrier est centralisé par l'« *Algemeen christelijk werkersverbond* » (A. C. W.) en Flandre, et par le « Mouvement ouvrier chrétien » (M. O. C.) en Wallonie.

Malgré quelques incursions dans les domaines socio-économique et culturel, nous concentrerons surtout notre attention sur le plan politique : le parti confessionnel d'autrefois et le C. V. P. / P. S. C. actuel.

I

## remarques préliminaires : la « compartimentalisation »

La Belgique est un pays catholique. Environ 90 % des Belges ont été baptisés, mais 32 % seulement pratiquent. Depuis 1950, ce pourcentage a diminué continuellement. A cette date, il était encore de 50 %. En même temps, la situation n'est pas la même dans les évêchés flamands et wallons. En 1972, le taux de pratiquants étaient de 42 % en Flandre, de 28 % en Wallonie<sup>1</sup>.

### à travers Flandre et Wallonie, divers « mondes »

Il y a encore d'autres différences entre la Flandre et la Wallonie. Le pourcentage d'électeurs votant C. V. P. se situe autour de 40 % en Flandre, mais n'atteint que 20 % environ en Wallonie. De tous les syndiqués flamands, 60 % le sont à l'*Algemeen christelijk vakverbond* (A. C. V.), alors qu'en Wallonie la Confédération des syndicats chrétiens (C. S. C.) ne compte que 30 % des syndiqués : 80 % de tous les adhérents du syndicat chrétien sont des Flamands. En Flandre, à peu près 67 % de la population scolaire suit l'enseignement catholique, contre 42 % en Wallonie<sup>2</sup>.

Nous arrivons ainsi au phénomène de la « *verzuijing* » (compartimentalisation). En Belgique, l'hétérogénéité idéologique et politique est institutionnalisée. Autour des tendances idéologiques et politiques sont nés des complexes cohérents d'organisations. Dans ce contexte, on parle quelquefois du « monde » catholique, du « monde » socialiste, et du « monde » libéral<sup>3</sup>. Il s'agit là de groupes plus ou moins intégrés de la

1. J. BILLIET et K. DOBBELAERE, *Godsdiens in Vlaanderen*, Leuven, 1976, pp. 36-37.

2. *Ibid.*, pp. 75-76. Voir aussi « Structures et évolution du 'monde catholique' en Belgique », *Courrier hebdomadaire du C.R.I.S.P.*, n° 352-354, 10 février 1967. - J. BILLIET, *Secularisering en Verzuijing in het Belgisch Onderwijs, deel I* (thèse de doctorat), Leuven, 1975, 141 p.

3. J. MEYNAUD, J. LADRIERE et F. PERIN, *La décision politique en Belgique*, Bruxelles, 1966, pp. 23-68.

## « chrétiens pour le socialisme » de Belgique

population, de « mondes » juxtaposés dont les adhérents entretiennent peu de contacts entre eux, ceux-ci ayant lieu uniquement au niveau des « sommets », des élites politiques. A la plupart des fonctions sociales correspondent des organisations exclusives de catholiques, de socialistes et de libéraux. Les « mondes » tentent d'embrasser l'existence entière de leurs adhérents<sup>4</sup>. Leur influence respective diffère cependant d'une région à l'autre du pays. En Flandre, le monde catholique domine nettement, tandis qu'en Wallonie c'est le monde socialiste qui est le plus important. Le monde libéral, quant à lui, se stabilise depuis l'introduction du suffrage universel (1920). Il augmente et diminue selon les conjonctures<sup>5</sup>.

### entre ces « mondes » et les partis, des relations complexes

Selon certains sociologues, ce seraient les partis politiques qui exerceraient la fonction de centraliser ces mondes séparés. Cela n'est pas tellement vrai au moins pour le « monde » catholique, et ceci pour plusieurs raisons. D'abord, les catholiques ont la possibilité de s'identifier non seulement au C. V. P. / P. S. C. (au parti politique), mais aussi à l'Eglise (en tant qu'institution dont ils sont solidaires). Précisons que le terme de « catholiques » ne désigne pas ici le total des baptisés (90 % des Belges), mais uniquement ceux qui se considèrent comme tels, soit qu'ils participent activement à la vie religieuse, soit qu'ils se sentent chez eux dans le « monde » catholique. Nous verrons ultérieurement que ces deux catégories ne se recoupent pas entièrement. En second lieu, il y a l'existence des partis politiques régionaux dont la clientèle constitue, en Wallonie aussi bien qu'en Flandre, environ 18 % des votants. Et en Flandre, le parti politique régional (la *Volksumie*) recueille ses partisans surtout dans le « monde » catholique. Plus loin, nous reviendrons sur les rapports que ce dernier entretient avec le C. V. P. / P. S. C.<sup>6</sup>.

### le « monde » catholique : un ensemble à la fois cohérent et très diversifié

C'est bien le « monde » catholique qui possède les ramifications les plus vastes. La gamme de ses organisations, associations et services s'étend à tous les aspects de la vie et s'adresse à toutes les couches de la population :

4. J. BILLIET et K. DOBBELAERE, *op. cit.*, pp. 59-71.

5. M. QUEVIT et M. AIKEN, « La compétition politique au sein du système politique belge - 1919-1974 », C.H. du C.R.I.S.P., 1976.

6. J. BILLIET et K. DOBBELAERE, *op. cit.*, pp. 69-72.

## la démocratie chrétienne en belgique

elle compte des écoles, des cliniques, des mutuelles, des mouvements de jeunes, des syndicats, des associations professionnelles, sportives, récréatives, culturelles, des établissements de crédit, des caisses d'épargne, des bibliothèques, des agences de voyage, des coopératives, etc. Mais ce qui frappe, c'est le compartimentage social à l'intérieur du « monde » catholique, selon le critère des « *standen* » (« états », couches sociales) : travailleurs et employés, agriculteurs, classe moyenne, cadres et professions libérales. Chacune des catégories citées possède ses propres organisations, associations et services<sup>7</sup>.

Et pourtant le monde catholique est un ensemble cohérent. Les organisations locales sont centralisées au niveau national. Les organisations différentes de chaque catégorie sociale (travailleurs, agriculteurs, etc.) sont harmonisées par des organes de coordination. C'est surtout à des moments critiques que naissent des organes qui relient entre elles les organisations des différents secteurs et « *standen* », en vue de la mobilisation totale de la population catholique. Ainsi par exemple le Comité national pour la liberté et la démocratie, à l'époque de la lutte scolaire ; plus tard la Commission de l'agenda, et tout récemment, la Commission du pacte scolaire pour l'enseignement catholique (la Commission Cool). A côté de ce lien structural entre les organisations chrétiennes, il en existe encore un autre du fait que l'on retrouve souvent les mêmes dirigeants dans les comités directeurs de plusieurs organisations à la fois (les « *interlocking directocrates* »). La plupart des mandataires politiques du C. V. P. / P. S. C. occupent des fonctions-clés dans plus d'une organisation sociale et culturelle chrétienne<sup>8</sup>.

### la catholicité belge est plus vaste que l'église

Distinguons deux significations différentes de la « catholicité » belge : l'intérêt actif porté à l'Église catholique d'une part, le fait de se sentir « concerné » par le « monde » catholique (cette entité compartimentalisée) ensuite. C'est la même distinction que celle, plus courante dans la littérature francophone, entre « fidèles » et « sociologiques »<sup>9</sup>. Ces deux attitudes ne coïncident pas forcément : des enquêtes récentes indiquent même une divergence de plus en plus nette. Un recul continu de la

7. *Ibid.*, pp. 62-63.

8. *Ibid.*, pp. 67-69. - L. HUYSE, *Passiviteit, pacificatie en verzuiling in de Belgische politiek*, Antwerpen, 1970, pp. 216-218. - D. SEILER, *Le déclin du cléricalisme*, Bruxelles, 1975, p. 89.

9. D. SEILER, *op. cit.*, pp. 90-91.

## « chrétiens pour le socialisme » de Belgique

pratique religieuse et de l'acceptation des critères moraux prescrits par l'Eglise va de pair avec une participation constante, ou même légèrement accrue, au « monde » catholique. Autrement dit : l'influence de l'Eglise est en recul, mais non l'influence du « monde » catholique. Cette constatation a permis de formuler l'hypothèse du « monde » catholique comme succédané de l'Eglise. Un nombre croissant de « catholiques » qui ne se sentent plus concernés par la vie ecclésiastique, continuent pourtant de s'identifier aux organisations socio-culturelles chrétiennes. Il leur faut manifestement un succédané remplaçant un ensemble de rites, de mécanismes de contrôle, de symboles et de schémas d'interprétation<sup>10</sup>. Nous démontrerons plus loin comment la doctrine du C.V.P. / P.S.C. est aussi un produit de remplacement pour la foi catholique. Par ailleurs, l'assistance à la messe n'est pas non plus un indice indiscutable de « foi » : en partie, elle est aussi une façon de s'identifier à un groupe<sup>11</sup>. A propos de cela, il faut aussi rappeler que les organisations « compartimentalisées » englobent l'entièreté de la vie matérielle des individus qui y adhèrent (travail, santé, école, sécurité) et qu'elles entretiennent ainsi une allégeance constante de leurs membres, même si ceux-ci n'adhèrent plus fondamentalement à leur idéologie.

### situation différente de la démocratie chrétienne en Flandre et en Wallonie

Une dernière réflexion préliminaire concerne le vocable « chrétien démocrate ». En Flandre, ce terme désigne généralement l'ensemble du C.V.P. En Wallonie, par contre, où l'on utilise plutôt le vocable « démocrate chrétien », celui-ci vise une fraction bien définie du P.S.C. Il est bon de savoir qu'en Wallonie le M.O.C. a officiellement opté pour le pluralisme de tendances politiques à l'intérieur du mouvement. Il constitue un monde nettement moins homogène que l'A.C.W. : par exemple, si nous trouvons des représentants du M.O.C. à la Démocratie chrétienne œuvrant à l'intérieur du P.S.C., nous en trouvons aussi au Rassemblement wallon ou au Front des francophones (F.D.F.) ainsi qu'au Groupement politique des travailleurs chrétiens (G.P.T.C.)<sup>12</sup>.

Pour comprendre à nouveau cette différence entre la Flandre et la Wallonie, il faut resituer la création de la Démocratie chrétienne dans

10. J. BILLIET et K. DOBBELAERE, *op. cit.*, pp. 79-88.

11. D. SEILER, *op. cit.*, pp. 91. - G. LENSKI, *The Religious Factor*, New York, 1963, p. 22.

12. D. SEILER, *op. cit.*, pp. 210-223.

## la démocratie chrétienne en belgique

son contexte historique. En 1891, date de la création de la Démocratie chrétienne, il y avait en Wallonie un fort mouvement ouvrier socialiste organisé. Celui-ci s'était développé avec l'industrialisation massive du sillon Sambre-et-Meuse. La Démocratie chrétienne est née du souci d'empêcher la déchristianisation des masses rurales en voie de prolétarianisation et d'éviter qu'elles n'adhèrent aux objectifs politiques et idéologiques du mouvement socialiste. Ceci explique pourquoi la Démocratie chrétienne fut et reste plus importante en Flandre. Avant que ne se développe l'industrialisation de la Flandre, un puissant mouvement ouvrier basé sur le catholicisme social sera mis en place et sous l'impulsion de la Démocratie chrétienne, se développera une idéologie populiste basée sur l'idée que l'élite flamande était au service du peuple et que le peuple flamand devait s'unir pour réaliser son autonomie économique, sociale et culturelle. Dans les statuts de la Ligue démocratique belge (organe de la Démocratie chrétienne), nous retrouvons les fondements idéologiques du populisme et du catholicisme social : « *Le but de la ligue est de relever la situation morale et matérielle des travailleurs et de conclure la paix entre le capital et le travail* »<sup>13</sup>.

En outre, de nombreux hommes politiques catholiques flamands, issus de la nouvelle bourgeoisie industrielle flamande, se présentaient aux élections sous le vocable « chrétien démocrate ». En Wallonie, cela fut impossible à cause de l'antagonisme de classe qui a caractérisé les relations entre la bourgeoisie industrielle francophone et la classe ouvrière dès la naissance de l'industrialisation<sup>14</sup>. La différence de perception de la problématique sociale et politique dans les deux régions va fortement influencer la situation concrète de la Démocratie chrétienne dans le nord et dans le sud du pays.

Avant d'analyser plus exhaustivement la situation actuelle de la Démocratie chrétienne, il nous faut reconstituer son contexte historique.

## II

### la dimension historique

Lorsqu'on retourne aux sources historiques de la Démocratie chrétienne, quelques constatations s'imposent :

13. R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique (1842-1909)*, Publications Universitaires de Louvain, 1958, p. 201.

14. M. QUEVIT, *Institutions et développement régional*, thèse doctorale, U.C.L., 1976, pp. 103-137.

## « chrétiens pour le socialisme » de belgique

1) *Sur le plan économique-social* (dans l'histoire du mouvement ouvrier), la Démocratie chrétienne s'est développée en tant que mouvement ouvrier autonome en luttant contre le paternalisme et le corporatisme. A la fin du siècle dernier, les démocrates chrétiens se sont référés à *Rerum Novarum* pour créer des syndicats autonomes. Toutefois, la logique interne de la « compartimentalisation » a voulu que ce soient des syndicats chrétiens, faisant partie du « monde » catholique, adoptant donc une attitude hostile aux syndicats socialistes.

2) *Sur le plan politique*, la Démocratie chrétienne a lutté pour obtenir une place *au sein* du parti conservateur. Ce furent surtout les pressions exercées par la hiérarchie ecclésiastique pour sauvegarder l'unité du parti catholique, qui empêchèrent la naissance d'un parti autonome démocrate chrétien. Cette donnée historique explique, dans une large mesure, l'impuissance à rassembler progressivement toutes les forces de gauche dans un « front des progressistes » en Belgique. D'une part, le syndicat chrétien, de par son intégration dans le « monde » catholique, ne peut former qu'un « front » très précaire avec le syndicat socialiste. A tous les moments cruciaux, les deux grands syndicats suivent des lignes autonomes. Face à cette rupture dans le monde ouvrier, force est de constater que la Fédération des entreprises belges (F. E. B.), elle, n'est pas « compartimentalisée ». D'autre part, sur le plan politique, les démocrates chrétiens ne peuvent chercher à se rapprocher du parti socialiste ou d'un regroupement de la gauche qu'en disloquant le C. V. P. / P. S. C. Considérons maintenant plus en détail, à partir de cette thèse fondamentale, les différents aspects du contexte historique.

### église et état : variations sur le thème de la séparation

Un premier fait important à signaler dans le développement historique, c'est le compromis initial concernant la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Citons-en deux aspects éminents : la question de l'opportunité respectivement d'un parti confessionnel et d'un enseignement libre, catholique. Les catholiques libéraux, conservateurs, étaient foncièrement individualistes et si loyaux à l'égard de la Constitution belge — notamment en matière de séparation entre l'Eglise et l'Etat — qu'ils étaient hostiles à tout catholicisme organisé sur le plan politique. Les hommes politiques catholiques qui s'inspiraient de leurs convictions religieuses, le faisaient, non pas en catholiques, mais comme citoyens, et à titre individuel. Le catholicisme organisé en force politique fut la création des ultramon-



tains<sup>15</sup>. En matière d'enseignement également, la hiérarchie ecclésiastique n'opta pas à l'unanimité pour un réseau d'écoles catholiques : elle tenta d'abord d'imprégner l'enseignement public d'un esprit catholique, et y réussit grâce à la loi de 1842. Elle justifia cette attitude en se référant d'une part à la liberté de culte et de conviction, garantie par la Constitution, d'autre part en affirmant l'existence d'une Belgique catholique homogène. Ainsi, malgré la séparation de principe entre l'Eglise et l'Etat, l'Eglise usa de certaines libertés pour donner un contenu confessionnel aux institutions publiques. Plus tard, quand la naissance d'un fort courant anticlérical et antireligieux eut entravé cette démarche, l'Eglise eut recours aux libertés civiles pour réclamer des organisations spécifiquement catholiques. En matière d'enseignement, ce fut le cas après la loi laïcisante de 1879<sup>16</sup>.

### **organisation politique du catholicisme : une société chrétienne dans l'état « neutre »**

Lors de la mise sur pied d'un catholicisme organisé en force politique, on fit valoir les principes suivants : priorité de l'initiative privée et rôle subsidiaire de l'Etat. L'Etat « neutre » ne pourrait intervenir que pour combler les lacunes de l'initiative privée. Plus tard, on posa aussi le principe de l'Etat subventionnant. Ainsi, l'Etat ne pourrait pas agir de manière autonome, mais devrait subventionner l'initiative des groupes privés.

### **la défense de l'ordre**

Comme nous l'avons déjà signalé, les ultramontains jouèrent un rôle important lors de la création du catholicisme organisé. Quand, après leur condamnation par le pape en 1882, ils abandonnèrent l'idée d'un Etat chrétien, leur stratégie consista à vouloir créer une sorte de société chrétienne à l'intérieur de l'Etat, d'après le modèle des corporations et guildes médiévales, tout en réservant celles-ci aux catholiques uniquement<sup>17</sup>. Parmi les ex-ultramontains, deux conceptions prévalurent alors concernant l'ordre politique et économique-social ; on les retrouve, dans leur expression la plus pure, chez J. Helleputte : organisations profession-

15. K. VAN ISACKER, *Averechtse Democratie*, Antwerpen, 1959, pp. 3-4.

16. J. BILLIET, *Secularisering en Verzuijing in het Belgisch Onderwijs, deel I*, op. cit., pp. 13-67.

17. K. VAN ISACKER, op. cit., pp. 12-13.

## « chrétiens pour le socialisme » de Belgique

nelles mixtes sur le modèle des guildes médiévales (corporatisme) comme solution au problème ouvrier, représentation des intérêts sociaux dans le domaine politique<sup>18</sup>.

### 1 l'ordre économico-social : du corporatisme au syndicalisme

Le corporatisme s'opposait au paternalisme et à la charité organisée. Et pourtant K. Van Isacker le considère comme un phénomène de « démocratie inversée » :

*« Les conservateurs s'en servirent pour endiguer tout mouvement ouvrier autonome par des guildes paternalistes qualifiées d'organismes d'assistance. Ce système gardait l'empreinte de son origine conservatrice ultramontaine : il visait à fonder l'ordre social sur une organisation chrétienne des « standen », et en même temps à sauvegarder l'inégalité sociale grâce à l'hégémonie d'une élite. Au fur et à mesure des progrès de la démocratie chrétienne, le corporatisme révéla de plus en plus clairement son essence paternaliste et signa de la sorte son propre arrêt de mort. »<sup>19</sup>*

Vers 1895, le courant des syndicats autonomes l'emporta. Les corporations s'étaient révélées impuissantes à endiguer l'extension du socialisme, mais on n'abandonna pas pour autant l'idée d'une collaboration harmonieuse entre les classes sociales, cette fois grâce aux organisations ouvrières autonomes. En juillet 1892, le leader démocrate chrétien Verhaegen formulait ce projet en ces termes :

*« Bourgeois et ouvriers sont l'eau et le feu de la société. Quand on met ces deux éléments en rapport direct, ils se détruisent mutuellement ; mais lorsqu'on a recours au feu pour faire bouillir l'eau, on produit de la vapeur, source d'énergie la plus puissante de notre époque. De même pour bourgeois et ouvriers : que chaque classe sociale fonde ses propres associations et que celles-ci collaborent entre elles ! On produira ainsi le mouvement le plus puissant, au bénéfice de l'ouvrier et du bourgeois. »<sup>20</sup>*

### 2 l'ordre politique : du parti conservateur au parti des « états »

Aussi bizarre que cela puisse paraître, ce raisonnement n'aboutit pas à des conséquences politiques. Précisons qu'en 1892 les démocrates chrétiens étaient partisans d'un parti populaire autonome. Ils y voyaient le pendant

18. F. VERRIEST, *Joris Helleputte en het corporatisme*, Leuven (thèse de doctorat), 1975, pp. 21 ; 71-91 ; 98 ; 160-169.

19. K. VAN ISACKER, *Averechtse Democratie*, op. cit., p. 129.

20. *Ibid.*, pp. 83-84.

## la démocratie chrétienne en Belgique

du parti ouvrier socialiste, mais aussi du parti conservateur catholique<sup>21</sup>. La création de ce parti social chrétien fut empêchée par les catholiques conservateurs, arguments confessionnels à l'appui, et par les évêques qui depuis sont intervenus sans cesse pour préserver l'unité du parti catholique<sup>22</sup>. L'idée d'une représentation des « états » (« *standen* ») fut rejetée : jusqu'en 1921, le parti catholique ne fut pas un parti d'« états ». Ce fut un parti conservateur, comptant uniquement des conservateurs à sa tête, mais accordant quelques mandats à des démocrates chrétiens. Ce n'est qu'en 1921 que l'Union catholique est devenue un parti d'« états », dont le comité directeur comprenait dès lors des représentants de chaque « état » : le milieu catholique conservateur, les ouvriers chrétiens, la « *Boerenbond* » et les classes moyennes. On voulait faire de ce parti le miroir de la communauté chrétienne dans toute sa structuration sociale, afin de contribuer à un rapprochement, une collaboration, un « enrichissement mutuel ».

### la hiérarchie catholique au secours de l'ordre établi et de la propriété privée

Ce nouvel ordre social se voulait la réplique chrétienne aussi bien à l'individualisme libéral qu'au « nivellement des classes » socialiste<sup>23</sup>. Non pas sans le soutien moral des évêques, comme le prouve la lettre pastorale commune du 18 août 1925 :

*« Patrons et ouvriers, détenteurs de capitaux et salariés, qui avez la chance de posséder encore la foi dans le Christ, dans son Evangile et dans l'autorité de l'Eglise, nous vous supplions : Aimez-vous les uns les autres ! Afin de réapprendre à vous aimer, apprenez d'abord à mieux vous connaître (...) et le jour où les associations de patrons et les associations d'ouvriers chrétiens (...) se trouveront dans une confiance mutuelle pour fonder l'ordre économique sur la doctrine de l'Evangile, ce jour-là le problème social sera résolu et la paix sera rétablie. »*<sup>24</sup>

*« Les faits prouvent d'une façon éloquente que seul un parti catholique fort, solidement organisé et animé de discipline dans toutes ses ramifications, est la véritable et l'unique forteresse de toutes nos libertés religieuses »*<sup>25</sup>. Cette phrase, tirée de la lettre pastorale commune du 30 octobre

21. K. VAN ISACKER, « Katholieken en politiek », in *De Kerk in Vlaanderen*, Tielt, 1962, p. 578.

22. *Ibid.*, p. 576.

23. *Ibid.*, pp. 580-582.

24. K. VAN ISACKER, *Herderlijke brieven over politiek*, Antwerpen, 1969, pp. 110-111.

25. *Ibid.*, p. 122.

## « chrétiens pour le socialisme » de belgique

1932, témoigne des efforts tenaces de la hiérarchie ecclésiastique pour maintenir l'unité du parti confessionnel sur une base religieuse. Dans toute la période allant de 1890 à 1945, les évêques intervinrent constamment pour parer l'influence du socialisme. Le socialisme était condamné au nom de la religion, de la famille, de l'ordre, et surtout de la propriété privée<sup>26</sup>. Le nivellement des classes sociales et la suppression de la propriété privée auraient un effet déshumanisant. D'autres extraits de lettres pastorales illustrent cette thèse :

*« Où trouverons-nous un remède ? Certainement pas dans le socialisme ... Savez-vous ce qu'entend faire le socialisme ? Il enlèvera à tout homme ce qu'il possède et fera de l'Etat le propriétaire unique et général de tous les biens ; il distribuera à tous, d'une façon rigoureusement égalitaire, ce dont on a besoin pour vivre ... Ouvrier honnête, vous êtes maître de votre salaire, et vous pouvez en disposer à votre guise. Si vous désirez vous acheter quelque effet mobilier ou un lopin de terre, vous êtes en droit de le faire »* (Lettre commune du 30 janvier 1892).

*« Or, à l'avis général des gens sages, il y a maintenant un danger qui ne fait que s'accroître — le danger des socialistes ... Par des doctrines blâmables, de mauvais exemples et des actes de violence, ils corrompent les masses et les incitent à la méchanceté ; ainsi, ils préparent la destruction de l'Eglise et de la Société. Car les socialistes veulent réduire les hommes à un état d'égalité absolue et, dans ce but, déclarent la guerre à l'ordre social actuel et à toute forme de supériorité spirituelle ; ils haïssent et envient les riches et méprisent toute manifestation d'autorité. Comme ils savent très bien que l'Eglise du Christ a toujours été et restera la gardienne et la protectrice de la justice et de l'ordre voulu par Dieu, ils persécutent les ministres de l'Eglise comme leurs ennemis principaux »* (Allocution de Mgr Faict, évêque de Bruges, tenue le 20 mai 1890).

*« Les meneurs du socialisme sont irrégieux ... il n'y a aucune exception à cette règle ... Il existe une éthique chrétienne qui prône ... la fraternité dans l'unité de la patrie ..., le respect et la protection du puissant facteur économique du travail actuel, mais également des droits acquis par le travail d'hier, représentés par le capital épargné et héréditaires par la succession »* (Lettre commune du 18 août 1925).

26. A. DEGAND, *La défense du droit de propriété privée*, Louvain, 1972, pp. 337-362. - M. CLAEYS VAN HAEGENDOREN, « L'Eglise et l'Etat au XX<sup>e</sup> siècle », *Courrier hebdomadaire du C.R.I.S.P.*, n° 542-543, déc. 1971, pp. 8-13.

Il y eut par la suite, en 1949, une lettre commune condamnant le communisme, et en 1960 le cardinal Van Roey blâma publiquement la grève générale<sup>27</sup>.

Ainsi, l'ordre établi et la propriété privée recevaient des justifications religieuses ; il n'y a pas lieu de s'étonner, dès lors, que les ouvriers socialistes aient quitté l'Eglise et que les catholiques aient considéré le socialisme comme une doctrine irréconciliable avec leur croyance religieuse.

### III

#### la démocratie chrétienne depuis 1945

En 1945, la Démocratie chrétienne fut touchée par certains changements d'ordre politique.

*« Malgré un réel effort de 'déconfessionnalisation' et l'évolution suivie par la vie politique belge, le C.V.P./P.S.C. demeure l'indiscutable héritier du parti catholique. Il est certain que la tentative d'ouverture de 1945 s'est révélée un échec : aucun homme politique du C.V.P./P.S.C. ne s'est jamais présenté comme incroyant et tous sortent du même sérail. Et même là où le P.S.C. semble très différent de son ancêtre, les différences paraissent à ce point symétriques qu'elles trahissent une sorte de réaction ou de traumatisme politique. Les traces d'un tel traumatisme sont multiples : la volonté de construire un parti uni, basé sur le dialogue entre les classes sociales, de même l'accent mis sur la préoccupation doctrinale absente chez l'ancien parti catholique, enfin le refus de reconnaître des « standen » au sein du parti, même si, en pratique, l'équilibre entre 'démocrates' et 'conservateurs' est scrupuleusement réalisé, tant pour la constitution des listes électorales que pour celle des organes nationaux du parti. »<sup>28</sup>*

*« L'idéologie et les programmes du C.V.P./P.S.C. traduisent bien cet éternel effort d'équilibre. L'emprise intellectuelle de la gauche du parti s'est fait sentir surtout dans les textes doctrinaux, un peu moins dans les programmes et encore moins dans les politiques concrètes.*

*Le C.V.P./P.S.C. favorise avant tout le pluralisme et la liberté de choix ; il est contre l'école unique, le syndicat unique, l'œuvre sociale étatisée*

27. K. VAN ISACKER, *Herderlijke brieven over politiek*, op. cit., pp. 57-58 ; 101 ; 140-141 ; 180-181 ; 147 ; 169.

28. D. SEILER, *Le déclin du cléralisme*, op. cit., p. 85.

## « chrétiens pour le socialisme » de Belgique

*et le type standard de logement. Il reconnaît aux pouvoirs publics un rôle de coordination, de suppléance et de 'support matériel'. La propriété privée est un droit sacré mais ne peut fonder des privilèges. Bien que le risque doive être rémunéré, elle doit être largement diffusée, y compris la propriété des moyens de production. Le détenteur de capitaux ne peut cependant prétendre construire seul la production. En effet : le parti est anticapitaliste au sens qu'il pose la primauté du travail sur le capital, de l'homme sur le profit. Les travailleurs doivent être associés à la production et participer à la gestion et aux responsabilités. Ni étatismisme, ni collectivisme, ni libéralisme, mais concertation ... Les pouvoirs publics fixent les cadres, interviennent sans cesse pour créer un climat favorable. Il dépend d'eux de fixer les objectifs économiques et sociaux, de proposer des moyens, de préparer les réformes nécessaires, en association avec les représentants des patrons, indépendants et salariés. Le P.S.C. accorde une très grande importance aux cadres et communautés naturelles dans lesquels se développe le 'bonheur humain', et qui font écran entre l'homme et l'état : famille — pierre angulaire de la société —, entreprise, profession ... Il prône l'égalité des chances pour tous, le minimum social et la promotion sociale et culturelle.»<sup>29</sup>*

*«Le type de programme que défend le C.V.P./P.S.C. pourrait être accepté sans peine par les citoyens étrangers au 'monde catholique'. Dans les faits, il n'en va pas ainsi et l'image que le C.V.P./P.S.C. présente à l'opinion publique est différente de son idéologie et de ses programmes officiels.»<sup>30</sup>*

### un parti de « catholiques sociologiques »

En premier lieu, le parti a conservé l'image d'un parti pour « catholiques ». Il recrute ses militants surtout parmi les croyants et n'arrive guère à se détacher de la hiérarchie ecclésiastique. Depuis 1945, les évêques ont demandé maintes fois de voter C.V.P./P.S.C.<sup>31</sup>

Plus encore qu'un parti pour croyants, le C.V.P./P.S.C. est le parti des « catholiques sociologiques » et de ceux qui sont intégrés dans le « monde » catholique. Meynaud, Ladrière et Perin dégagent trois aspects dans l'image du C.V.P./P.S.C. En premier lieu, il représente aux yeux de la plupart des catholiques la projection sur le plan politique des conceptions

29. D. SEILER et J. RAES, *Idéologie et citoyens*, Bruxelles, 1970, p. 72.

30. D. SEILER, *op. cit.*, p. 82.

31. K. VAN ISACKER, *Herderlijke brieven over politiek*, pp. 142-169. - R. VERMEIRE, « Katholieken en politiek. Na de Tweede Wereldoorlog », *De Kerk in Vlaanderen*, pp. 589-590.

## la démocratie chrétienne en Belgique

catholiques de l'homme et de la société. Le deuxième aspect, considéré comme 'sociologique', est la garantie politique, la protection que le C.V.P./P.S.C. représente pour tout l'édifice institutionnel dans lequel s'incarne le « monde » catholique. Cet édifice ne peut subsister que s'il est accepté par l'Etat (qui le subventionne). Le dernier aspect, le plus marqué, nous présente le rôle de médiatisation politique que le C.V.P./P.S.C. joue au sein du « monde » catholique. Le C.V.P./P.S.C. apparaît comme l'expression politique des milieux sociaux qui appartiennent au groupe catholique. On pourrait dire que le C.V.P./P.S.C. apparaît aux yeux des citoyens comme porteur des projets politiques du monde catholique<sup>32</sup>.

### la défense des « valeurs chrétiennes, fondement de la civilisation occidentale »

Si nous affirmons que le C.V.P./P.S.C. apparaît comme la traduction politique des conceptions catholiques de l'homme et de la société, il ne faut pas s'y méprendre. Dans sa doctrine et ses programmes, ce parti politique ne se réfère pas à des justifications évangéliques ou ecclésiastiques<sup>33</sup>. Celles-ci risqueraient de détourner de lui nombre de ses adhérents et ne mobiliseraient plus des électeurs comme les catholiques « sociologiques ». Et pourtant le C.V.P./P.S.C. se veut un parti chrétien, dans ce sens qu'il s'inspire des principes et valeurs chrétiens qui sont à la base de la civilisation occidentale<sup>34</sup>. Il s'agit donc plutôt d'une espèce d'humanisme chrétien qui puisse servir de succédané pour les catholiques non-pratiquants, du fait que « chrétien » devient l'équivalent de tout ce qui est « plus profondément », « plus authentiquement », « plus complètement » humain. Ainsi, le C.V.P./P.S.C. se présente comme le seul parti politique ayant inscrit dans son programme le respect de la vie<sup>35</sup>.

### la troisième voie entre socialisme et libéralisme

Le fondement philosophique du C.V.P./P.S.C. est le « personnalisme », sorte de troisième voie entre le socialisme et le libéralisme<sup>36</sup>. On essaye

32. J. MEYNAUD, J. LADRIERE et F. PERIN, *La décision politique en Belgique*, op. cit., pp. 27-28. - D. SEILER, op. cit., pp. 86-87.

33. J.B. DE CLERCQ, « Christelijke Democratie », *Politieke Opties*, Brussel, 1970, pp. 13 ; 31.

34. *Ibid.*, p. 31.

35. J. BILLIET et K. DOBBELAERE, *Godsdiens in Vlaanderen*, op. cit., p. 81.

36. J.B. DE CLERCQ, op. cit., pp. 36-37.

## « chrétiens pour le socialisme » de Belgique

d'attirer ainsi également les non-catholiques rejetant le socialisme et le libéralisme. On qualifie quelquefois la notion de solidarité entre les classes sociales de pièce maîtresse dans la stratégie du C.V.P./P.S.C. Elle contredit l'idée de conflits structureaux et de lutte des classes. « L'homme d'abord » devient le pion combattant le collectivisme ; face au néo-capitalisme et au libéralisme, la Démocratie chrétienne se définit en prônant, au nom d'une politique sociale, un contrôle plus étendu du pouvoir politique sur l'économique<sup>37</sup>. Le C.V.P./P.S.C. tente de plus en plus de se créer une image, en recourant à des slogans comme « l'épanouissement total de la personne humaine », « l'égalité des chances pour tous » (à distinguer de l'égalité tout court), « une politique sociale progressiste et dynamique », « l'économie au service de l'homme », « une existence valable pour tous »<sup>38</sup>.

*« Nous entendons construire une Communauté européenne dans laquelle tous cherchent à atteindre un juste équilibre entre les intérêts divers et contradictoires ... Nous pensons que les conflits peuvent révéler des tensions existant au sein de la société, mais tous nos efforts viseront à créer des structures capables de les résoudre. »*<sup>39</sup>

*« Notre ambition est de réaliser une société libre, solidaire, pluraliste et juste. »*<sup>40</sup>

*« Pour ce faire, nous avons confiance dans le pouvoir créateur de l'homme, du chef d'entreprise comme de l'employé, dans le stimulant d'une saine compétition, dans la motivation sociale de tous ceux qui portent quelque responsabilité que ce soit. »*<sup>41</sup>

Aussi bien dans le manifeste de l'Union européenne que dans les brochures-programmes du C.V.P./P.S.C., on retrouve ces appels aux compromis, à la solidarité, à la collaboration, à la réconciliation.

### **l'idéologie du « solidarisme »**

Le « solidarisme » (coopération harmonieuse entre les « états ») ne représente pas seulement une valeur : c'est toute une idéologie qui légitime les structures de fait du C.V.P./P.S.C. Car ce dernier est un « parti social », c'est-à-dire qu'il fait appel à toutes les classes sociales afin de

37. J. BILLIET et K. DOBBELAERE, *op. cit.*, pp. 84-85.

38. *Resoluties van het XXVe kongres van de C.V.P., Hasselt, 27-28 oct. 1973. - Programmabrochure wetgevende verkiezingen, 10 mars 1974. - Voir également Manifest van de Europese Unie van Kristen-Demokraten, Paris, oct. 1972.*

39. *Manifest van de Europese Unie van Kristen-Demokraten, p. 1.*

40. *Ibid.*, p. 1.

41. *Programmabrochure wetgevende verkiezingen van 10 maart 1974, p. 8.*



poursuivre un programme commun. Toujours est-il qu'entre tous les partis politiques belges, le C.V.P./P.S.C. apparaît comme le plus hétérogène en ce qui concerne l'origine sociale de ses adhérents et de ses électeurs. Dans tous les autres partis politiques, plus de 50 % des électeurs proviennent d'une même couche sociale (travailleurs ou classes moyennes), mais pour le C.V.P./P.S.C. ce n'est pas le cas<sup>42</sup>. Lors de la constitution des listes électorales, le C.V.P./P.S.C. tente de maintenir l'équilibre dans la représentation des divers groupes d'intérêts. Cette seule tâche nécessite déjà une concentration de pouvoir dans le comité directeur du parti, ce pouvoir étant le produit des structures d'organisation et des règles existantes en matière de sélection des candidats<sup>43</sup>.

### **un parti de classes moyennes et d'agriculteurs, à dominante flamande**

Cela n'empêche pas les classes moyennes et les agriculteurs de se tailler une représentation plus large au sein du parti que ne le justifie la stratification sociale en Belgique<sup>44</sup>. En ce qui concerne les travailleurs, nous présumons que le C.V.P./P.S.C. a surtout du succès parmi les ouvriers qualifiés et les artisans, et beaucoup moins chez les ouvriers de l'industrie lourde (métallurgistes, dockers, ouvriers du bâtiment). F. Verriest ayant démontré que le corporatisme est l'idéologie des artisans et des classes moyennes<sup>45</sup>, on pourrait en conclure que la doctrine C.V.P./P.S.C. attire surtout les ouvriers qualifiés et les classes moyennes, ceux qui possèdent déjà quelque propriété et qui bénéficient d'une relative prospérité.

Ceci expliquerait en même temps pourquoi la Démocratie chrétienne a été si bien accueillie en Flandre. Les Flamands pensent moins en termes de classes. Ce phénomène se comprend mieux si on tient compte du fait qu'en Flandre l'industrie lourde est encore assez récente. L'industrie textile s'y est greffée en grande partie sur l'industrie à domicile existante ; on s'y est efforcé de transférer aux usines les principes d'organisation sociale hérités des guildes. Par contre, la Wallonie a connu d'emblée l'industrie lourde, sans référence aucune à la vieille industrie à domicile. Inutile de dire qu'aussi bien en Flandre qu'en Wallonie, le socialisme a trouvé sa base populaire parmi les travailleurs d'usine.

42. J. BILLIET et K. DOBBELAERE, *op. cit.*, pp. 70-71.

43. Voir sur cette question W. DEWACHTER, *De wetgevende verkiezingen als proces van machtsverwerking*, Het Belgisch Politiek Bestel, Antwerpen, 1967, et L. HUYSE, *Passiviteit, pacificiteit en verzuiling...*, *op. cit.*, pp. 216-220.

44. Structures et évolution du « monde catholique », pp. 44-48.

45. F. VERRIEST, *Joris Helleputte en het corporatisme*, *op. cit.*, p. 91.

## **la démocratie chrétienne en belgique**

### **de profondes transformations socio-économiques impliquent la mort de ce « parti catholique »**

Sur le plan politique, la Démocratie chrétienne n'a pas réussi à s'implanter en formation autonome. Avant 1945, la nécessité d'un parti catholique uni fut soulignée sans cesse par la hiérarchie ecclésiastique. Après cette date, le C.V.P./P.S.C. a pu entraver efficacement la formation d'un parti démocrate chrétien autonome, en recourant à des arguments nouveaux (bien-être social, coopération harmonieuse, etc.). Il est caractéristique qu'en Flandre la notion de « Démocratie chrétienne » désigne le C.V.P. dans son ensemble, bien que ce parti compte aussi des représentants des classes moyennes et même des patrons. Les travailleurs wallons pensent plus nettement en termes de contradictions de classes que leurs collègues flamands. C'est une des raisons pour lesquelles l'idée d'un rassemblement des forces progressistes est plus vivante en Wallonie, où plus de travailleurs chrétiens participent aux coalitions de gauche. Pendant longtemps, la Flandre « catholique » a pu marquer de son empreinte la Démocratie chrétienne en Belgique. Mais plus récemment, les jeunes surtout y ont manifesté leur insatisfaction à l'égard de l'image vague et réconciliatrice, affichée par le C.V.P. On n'a pas manqué d'observer que le C.V.P./P.S.C. est le défenseur principal d'une Belgique « compartimentalisée ». De même, on serait en droit d'affirmer à quel point le C.V.P./P.S.C. contrarie toute analyse de problèmes socio-politiques en termes de contradictions de classes. La formation d'un front politique commun de tous les salariés (travailleurs et employés) et la réalisation de transformations structurales sur le plan économique-social ne sont possibles qu'aux dépens de la survie du C.V.P./P.S.C.

**« chrétiens pour le socialisme » de belgique**

# la démocratie chrétienne en Allemagne fédérale

---

*La Démocratie chrétienne peut être considérée comme une des forces les plus originales de l'Allemagne du second après-guerre. Elle a apporté une contribution décisive à la formation du nouvel Etat ouest-allemand dont elle fut pendant vingt ans le parti dominant au niveau fédéral. Confinée dans l'opposition à Bonn depuis 1969, elle est cependant redevenue, après les élections du 3 octobre 1976, la première force parlementaire du pays et elle détient de solides bastions sur le plan régional. Mais ses divisions internes, son manque d'idées et les nouveaux rapports de force entre les partis ne faciliteront pas l'accomplissement de sa principale ambition : diriger de nouveau le gouvernement de la République fédérale.*

---

L'idée d'un parti populaire chrétien, ouvert aux confessions catholique et protestantes, trouva déjà des partisans sous l'Empire ainsi que sous la République de Weimar. Adam Stegerwald, président de l'Union des syndicats chrétiens et ministre, se prononça publiquement, en 1922, pour un parti interconfessionnel. La même année, le *Zentrum*, le « Centre » catholique, né en 1861 pour la défense du Saint-Siège et constitué depuis 1870 sur un programme d'inspiration confessionnelle, proposa même de présenter des protestants aux élections, mais il ne fut pas entendu : les catholiques restèrent fidèles au *Zentrum* et les protestants se répartissaient entre plusieurs formations politiques. Il fallut les lourdes erreurs politiques des uns et des autres et les rudes épreuves qui suivirent, sous le Troisième Reich et pendant la guerre, pour les rapprocher de façon durable au sein d'une même formation qui voulait faire contrepoids aux deux autres grandes forces du pays : les sociaux-démocrates et les libéraux.

## I

---

### **faiblesse de l'organisation**

Deux faiblesses caractérisent la Démocratie chrétienne allemande : elle mettra près de cinq ans à se constituer et elle ne parviendra pas à surmonter la division née de l'autonomie de sa branche bavaroise.

Dès la fin de la guerre, divers groupes chrétiens démocrates apparaissent

## henri ménudier

dans plusieurs villes et régions, souvent sans concertation préalable. L'appellation, Union démocrate chrétienne, fut adoptée en décembre 1945 à Bad Godesberg. Depuis février 1946, l'ancien maire de Cologne, Konrad Adenauer, présidait la C.D.U.<sup>1</sup> de la zone britannique ; le parti n'étant pas encore autorisé par les occupants à mettre en place de tels organes dans les autres zones, Adenauer utilisa sa position privilégiée pour se créer un véritable réseau d'influences. Une simple commission assurait la cohésion entre les diverses organisations régionales.

### un appareil réduit

La C.D.U. affronta ainsi les premières élections fédérales de 1949 avec un appareil assez réduit. La fondation officielle du parti, au niveau fédéral, n'intervint qu'en octobre 1950, au congrès de Goslar. Installé à la chancellerie depuis un an, K. Adenauer assumait tout naturellement la présidence du parti qu'il gardera jusqu'en 1966, trois ans après avoir quitté la direction du gouvernement. Il commit l'erreur, très lourde de conséquences pour l'avenir, de négliger le parti pour se consacrer essentiellement à la reconstruction du pays. On raconte qu'il se rendit une seule fois au siège de son parti ! La C.D.U. était alors considérée comme une sorte de fédération de groupes d'intérêts dont l'exercice du pouvoir permettait de satisfaire les appétits contradictoires. Après son passage dans l'opposition, en 1969, la C.D.U. songera enfin à se donner une organisation moderne et efficace et une véritable base populaire.

### le particularisme bavarois : la c. s. u.

Jaloux de leur particularisme, les Bavarois refusèrent de s'intégrer à l'organisation fédérale de la C.D.U. ; ils prolongeaient la tradition du *Bayern Partei* qui se sépara du *Zentrum*. Ainsi naquit la C.S.U., l'Union chrétienne sociale. L'étroite coopération qui s'établit avec la C.D.U. fut concrétisée par la mise en place d'un groupe parlementaire commun à Bonn. La C.S.U. se distinguait par des positions plus conservatrices que celles de la C.D.U. La bonne entente entre les deux formations fut mise à l'épreuve à partir de 1961, lorsque Franz-Josef Strauss, alors ministre

1. Voici la signification des sigles distinctifs des divers partis politiques en Allemagne fédérale :

C.D.U. : parti démocrate chrétien ; C.S.U. : parti démocrate chrétien bavarois, coopérant étroitement avec le précédent (groupe parlementaire commun au Bundestag de Bonn) ; F.D.P. : parti libéral ; S.P.D. : parti socialiste (social-démocrate). (N.D.L.R.).

## la démocratie chrétienne en Allemagne fédérale

de la défense, fut porté à la présidence de la C.S.U. Il constituait déjà un élément de perturbation dans la jeune démocratie par les nombreux scandales auxquels il fut mêlé.

### un personnage haut en couleur : fr.-j. strauss

Il critiquait ouvertement la faiblesse des dirigeants C.D.U., accusés de mollesse dans leurs choix politiques. Assuré d'une forte position en Bavière, avec un parti riche, bien structuré et soumis à sa forte personnalité, Franz-Josef Strauss se fit la réputation d'un « faiseur de rois ». Il a hâté le départ du chancelier Ludwig Erhard (1963-66), et permis à Kurt-Georg Kiesinger (1966-69) de le remplacer. Il n'a cessé depuis de déplorer le manque de capacité des dirigeants C.D.U. à gouverner le pays d'une main ferme. violemment opposé à la social-démocratie et à la politique de réconciliation avec l'Est, il mit à rude épreuve la cohésion du groupe parlementaire C.D.U.-C.S.U. Il hâtera le déclin du Président de la C.D.U., Rainer Barzel, coupable de quelques bienveillances pour la politique à l'Est de Willy Brandt. Il n'acceptera de soutenir la candidature à la chancellerie de Helmut Kohl, en 1976, qu'au prix d'énormes réticences. Il ira jusqu'à provoquer une rupture momentanée du groupe parlementaire C.D.U.-C.S.U. issu des élections. Par tous ces excès, Fr.-J. Strauss ne peut plus devenir le chef de file de la Démocratie chrétienne en Allemagne.

## II

---

### l'état c.d.u.

Face aux tensions internes, avivées par l'impossibilité de revenir à la tête de l'exécutif, malgré de bons résultats parlementaires, la C.D.U.-C.S.U. conserve la nostalgie des années 1949-1969. Le long exercice du pouvoir lui donna la suprême satisfaction de façonner d'une manière décisive le nouvel Etat et de faire passer dans la réalité un certain nombre de ses conceptions. Les références socialistes de l'immédiat après-guerre furent vite oubliées au profit du libéralisme économique incarné par l'économie sociale de marché du professeur Ludwig Erhard qui promettait « le bien-être pour tous ». Grâce à l'aide américaine et au labeur des Allemands, on a pu parler de « miracle économique » ; l'Allemagne fédérale vint rapidement se placer dans le peloton de tête des grandes puissances commerciales, pendant que le mark devenait une des monnaies les plus fortes du monde.

## henri ménudier

### une réussite initiale incontestable

La réussite économique a incontestablement servi la stabilité politique et aidé à consolider le nouveau système. Sans renoncer aux vertus de l'initiative personnelle, la politique sociale des gouvernements chrétiens démocrates a posé les bases d'un *consensus* social très envié à l'étranger, bien que toutes les inégalités n'aient pas disparu. Adenauer avait compris qu'en gagnant la confiance des Occidentaux, la République fédérale d'Allemagne obtiendrait progressivement la souveraineté interne et externe qui lui manquait. Protégée par les Alliés, la R.F.A. pourrait se développer sans risques majeurs. La réconciliation avec la France, la politique d'intégration européenne et de coopération atlantique prouvaient sa bonne foi et lui donnaient de nombreux avantages. L'élève modèle allait devenir le partenaire des Grands.

Malgré un succès initial incontestable, la Démocratie chrétienne allemande découvrit assez rapidement les limites de sa propre expérience. Son dirigeant providentiel, K. Adenauer, commença à décliner à partir de 1959. Deux ans plus tôt, il emportait un triomphe électoral qui donnait la majorité absolue à la C.D.U.-C.S.U. — la seule de son histoire —, mais le grand âge du chancelier, né en 1876, inquiétait, et le problème de la relève se posait. Adenauer envisagea de se faire élire à la présidence de la République, mais il se ravisa par crainte de perdre toute influence politique et de se faire remplacer par le ministre de l'économie, Ludwig Erhard, populaire mais selon lui politiquement peu compétent ! Aux élections de 1961, après la construction du Mur de Berlin, la C.D.U.-C.S.U. perdait 27 sièges et 4,9 % des suffrages. Adenauer dut accepter de quitter le pouvoir au milieu de la législature.

### limites et faiblesses : l. erhard

Faible et effectivement dépourvu de tout sens politique, L. Erhard manquera d'autorité vis-à-vis de son parti et du groupe parlementaire C.D.U.-C.S.U. ; l'imagination lui fit défaut pour résoudre les nouveaux problèmes auxquels l'Allemagne fédérale se trouvait confrontée. Le libéralisme et les appels au sens de la mesure ne suffisaient plus pour résorber la récession des années 60 et imposer les changements structurels devenus nécessaires. La bonne entente avec les Occidentaux était menacée, car l'immobilisme de la R.F.A. dans ses rapports avec la R.D.A. (République démocratique d'Allemagne) et les autres pays de l'Europe de l'Est contrariait la politique de détente recherchée par les Grands. Le jeu politique intérieur changeait, car trois partis seulement formaient le *Bundestag*

## la démocratie chrétienne en Allemagne fédérale

depuis 1961 (C.D.U.-C.S.U., F.D.P. et S.P.D.) ; la C.D.U.-C.S.U. dépendait du bon vouloir du F.D.P., alors que le S.P.D. devenait très attrayant avec son programme réformiste adopté à Bad Godesberg en 1959.

La coalition se rompit fin octobre 1966, à propos d'un désaccord sur le budget ; mais les véritables raisons étaient plus profondes. Les velléités de L. Erhard avaient plongé le pays dans un grand malaise et les libéraux craignaient de disparaître aux élections en liant leur destin à celui d'un chancelier aussi menacé. Parlementairement possible, la coalition S.P.D.-F.D.P. était encore irréalisable pour des raisons idéologiques et d'opportunité politique. A cette époque le F.D.P. éprouvait encore plus d'inclination pour la C.D.U.-C.S.U. que pour le S.P.D. Ainsi naquit la grande coalition C.D.U.-C.S.U. / F.D.P., préparée de longue main, rendue possible par l'affaiblissement des chrétiens démocrates, par la montée électorale du S.P.D. et par la conversion de ce dernier aux principes de la politique extérieure de la C.D.U.-C.S.U.

### la grande coalition : k.-g. Kiesinger

Le gouvernement de l'ancien Ministre-Président du Bade-Würtemberg, Kurt-Georg Kiesinger, C.D.U., ne sut pas utiliser ce nouveau répit pour donner plus de souffle à la Démocratie chrétienne. L'action de la grande coalition fut rapidement bloquée, car les partenaires savaient qu'il s'agissait d'une alliance limitée dans le temps et que chacun essaierait de gouverner sans l'autre aux élections suivantes. A cela s'ajoutaient des divergences sur la politique économique (fallait-il ou non réévaluer ?) et des difficultés en politique extérieure (opposition française à l'entrée de la Grande-Bretagne dans la C.E.E. et affaire tchécoslovaque). Le S.P.D. se présentait comme une force de proposition et de changement, appuyée par une équipe dynamique et compétente ; la C.D.U. se contentait de proclamer : « Tout dépend du chancelier » ! En votant en mars 1969 pour le candidat S.P.D. à la présidence de la République, le F.D.P. favorisait l'arrivée de la coalition S.P.D.-F.D.P. à l'automne suivant.

## III

---

### sur les bancs de l'opposition

La C.D.U.-C.S.U. s'était trop identifiée à l'Etat (on parlait d'Etat-C.D.U. en Allemagne comme de l'Etat-U.D.R. en France) pour accepter sans rancœur son passage dans l'opposition. K.-G. Kiesinger commit une grave erreur en menaçant de « catapulte » les libéraux hors des par-

## henri ménudier

lements régionaux — ces derniers s'en souviendront quand la C.D.U.-C.S.U. voudra de nouveau former un gouvernement avec eux. L'ancien chancelier perdit rapidement toute emprise sur son parti au profit de Rainer Barzel, le président du groupe parlementaire C.D.U.-C.S.U., homme habile mais trop opportuniste. Porté à la présidence du parti en 1971, il soumit le gouvernement Brandt à une guérilla parlementaire incessante, d'autant que celui-ci ne disposait que d'une faible majorité et que sa politique d'ouverture à l'Est provoquait des passions dans un pays profondément anticommuniste.

### **l'échec électoral de 1972**

Plusieurs députés S.P.D. et F.D.P. passèrent dans le camp de l'opposition après des arrangements parfois plus que douteux. Utilisant en avril 1972 la procédure du vote de méfiance constructif, R. Barzel essaya de se faire élire chancelier pour remplacer le chef du gouvernement en fonction. Il échoua à deux voix près, mais le lendemain le gouvernement Brandt perdait sa majorité en raison de nouvelles défections. Il ne restait plus d'autre solution que des élections anticipées — les premières dans l'histoire de la R.F.A. L'opinion publique n'apprécia pas la façon dont les chrétiens démocrates avaient essayé de mettre fin à l'expérience Brandt ; celui-ci connut un véritable triomphe aux élections de novembre 1972, la C.D.U.-C.S.U. perdant sa place de parti le plus nombreux au *Bundestag*. R. Barzel démissionna en 1973, il fut remplacé par Karl Carstens à la présidence du groupe C.D.U.-C.S.U. et par Helmut Kohl, Ministre-Président de Rhénanie-Palatinat, à la présidence de la C.D.U.

### **de profondes transformations**

L'échec électoral de 1972 ne doit cependant pas masquer les profondes transformations intervenues au sein de la Démocratie chrétienne depuis son passage dans l'opposition. Celles-ci expliquent son retour en force sur le plan électoral en 1976.

#### **meilleure organisation du parti**

La C.D.U. a cessé d'être un parti de notables et de groupes d'intérêts divergents pour devenir un parti de membres. Elle a doublé le nombre de ses adhérents depuis 1969 ; la C.D.U. en compte 630 000 et la C.S.U. 140 000 ; avec leurs organisations parallèles (élèves, jeunes, femmes...), les chrétiens démocrates regroupent un million d'adhérents, soit autant



## la démocratie chrétienne en allemande fédérale

que le S.P.D. Installée dans un immeuble moderne à la sortie de Bonn, la C.D.U. est gérée rigoureusement comme une grande entreprise ; devenue plus efficace, elle sut se montrer très offensive aux dernières élections

### remise à neuf de l'idéologie

Les positions idéologiques ont été entièrement revues, bien que les textes et les résolutions des congrès ne se retrouvent pas toujours dans la politique concrètement défendue par le groupe parlementaire. La C.D.U. adopta son premier programme en 1968 seulement. Le congrès de Hambourg, en 1973, adopta des résolutions sur le droit foncier, la capitalisation ouvrière et la réforme de l'entreprise. Le programme de 1976 porte sur les valeurs fondamentales, basées sur le christianisme, défendues par la C.D.U. : la liberté, la solidarité et la justice. La C.D.U.-C.S.U. s'est opposée à de nombreux projets de réforme du gouvernement, elle les a retardés et parfois même profondément modifiés quand elle ne les a pas fait échouer. Il faudrait évoquer la libéralisation de l'interruption volontaire de grossesse, le divorce, la cogestion... Son opposition contre la *Ostpolitik* ne fut pas toujours stérile, car elle contribua souvent à faire préciser les textes.

## IV

### les élections de 1976 et leurs conséquences

Face à une social-démocratie un peu essouffée, travaillée par des courants contraires qui vont des positions les plus conservatrices au marxisme, incapable de faire passer de grands projets de réforme en période de difficultés économiques, la C.D.U.-C.S.U., réorganisée et plus crédible qu'en 1972, aborda les élections de 1976 avec de sérieuses chances de l'emporter. Elle savait cependant qu'elle devait obtenir la majorité absolue ou s'en approcher pour revenir au pouvoir, car le F.D.P. ne cachait pas son intention de poursuivre la coalition avec le S.P.D. En choisissant comme slogan « Liberté ou socialisme », la C.D.U. provoqua une fausse bataille idéologique qui servait surtout à masquer le vide de ses propositions, face à un gouvernement et à un électorat qui, eux aussi, songeaient plus à conserver et à améliorer les acquis des dernières années qu'à transformer les structures du pays. La C.D.U.-C.S.U. a cependant mis le doigt sur un débat important pour les années à venir : l'Etat saura-t-il garantir davantage d'égalité entre les citoyens, sans restreindre la sphère de leur liberté individuelle ?

**henri ménudier**

### **des perspectives prometteuses**

Satisfaite de redevenir le premier parti du *Bundestag* à l'issue des élections du 3 octobre dernier, la C.D.U. - C.S.U. manque de peu son retour au pouvoir à Bonn. Avec 48,6 % des voix, elle enregistre une progression moyenne de 3,7 % par rapport à 1972 — elle ne connut de meilleurs résultats qu'en 1957, année de la majorité absolue. Sa poussée varie d'intensité selon les groupes sociaux et les régions. Elle a obtenu, par exemple, de meilleurs résultats chez les jeunes électeurs de 18-21 ans qu'en 1972 — ces derniers étant peut-être déçus par les promesses non tenues du S.P.D. qui n'a pas su dissiper leurs inquiétudes dans deux domaines essentiels pour eux : ceux de leur formation universitaire et de leur emploi.

### **l'hypothèque bavaroise : crise entre c.d.u. et c.s.u.**

La partie méridionale de l'Allemagne se montre plus favorable à la C.D.U. - C.S.U. que le nord — si bien qu'on parle d'une coupure du pays. Celle-ci fit éclater la crise qui couvait depuis longtemps entre la C.D.U. et la C.S.U. Les fédérations les plus conservatrices ayant obtenu les meilleurs résultats (+ 4,9 % par exemple en Bavière), Fr.-J. Strauss proclama aussitôt que seule l'attitude dure et intransigeante à l'égard du gouvernement S.P.D. - F.D.P. avait été payante. Il s'en prenait ainsi à la politique plus conciliante de la plus grande partie de la C.D.U. H. Kohl avait beau jeu de rappeler que le conservatisme de Fr.-J. Strauss faisait perdre des voix à la Démocratie chrétienne hors de Bavière et surtout dans le nord de la R.F.A. ; l'électorat d'extrême-droite ayant pratiquement disparu, la C.D.U. ne pouvait gagner des voix qu'au centre, et seule une attitude raisonnable faciliterait le retour aux coalitions avec le F.D.P.

### **rupture : kohl contre strauss**

Quel coup de théâtre lorsque, le 19 novembre, les députés C.S.U. de Bavière, réunis à Wildbad Kreuth, décidèrent, sous l'impulsion de Fr.-J. Strauss, de ne plus constituer de groupe parlementaire commun avec la C.D.U., selon la coutume établie en 1949 ! H. Kohl, qui avait déjà démissionné de son poste de Ministre-Président de Rhénanie-Palatinat pour assumer la direction de l'ensemble de l'opposition parlementaire, se trouvait désavoué. Il réagit vivement en menaçant d'implanter la C.D.U. en Bavière — décision qui aurait inévitablement entraîné l'extension de la C.S.U. hors de Bavière. Cette lutte fratricide

## la démocratie chrétienne en allemande fédérale

semblait incompréhensible au lendemain de la demi-victoire du 3 octobre.

### une réconciliation peu glorieuse

Une partie de la C.D.U. se réjouissait d'être libérée de l'hypothèque bavaroise, et les spéculations allaient bon train sur les possibilités d'un gouvernement S.P.D. - C.D.U. On voyait aussi une partie des électeurs S.P.D. et F.D.P. se laisser séduire par une C.D.U. moins conservatrice qu'autrefois. La décision de Wildbad Kreuth remettait en cause de nombreuses données de la vie politique allemande, et sans doute la stabilité qui la caractérisait depuis 1949. Surpris par la résistance qu'il rencontra dans son propre parti et par les menaces de scissions au bénéfice de la C.D.U., Fr.-J. Strauss revint le 12 décembre sur la décision du 19 novembre. Le groupe parlementaire commun était sauvé, mais la C.S.U. obtenait des possibilités accrues pour déterminer les positions des chrétiens démocrates au niveau fédéral. La cohésion, l'unité d'action et la crédibilité de la C.D.U. - C.S.U. ne sortirent pas grandies de ces retournements spectaculaires !

### un proche retour au pouvoir ?

Si elle refait son unité de façon convaincante, la Démocratie chrétienne allemande retrouvera rapidement des perspectives politiques assez favorables. Avec Karl Carstens, la C.D.U. - C.S.U. détient de nouveau la présidence du *Bundestag* — le second poste dans la hiérarchie de l'Etat — qui ne lui aura échappé que de 1972 à 1976. La faible majorité parlementaire du chancelier Helmut Schmidt peut s'effriter à la moindre crise. Des coalitions régionales se sont nouées de nouveau entre la C.D.U. et le F.D.P., en Basse-Saxe et en Sarre, préfigurant peut-être un rapprochement entre les deux formations au niveau fédéral. La C.D.U. - C.S.U. dispose d'une majorité de 26 voix contre 15 dans la Chambre haute, le *Bundesrat*, qui représente les *Länder* ; elle ne manquera pas de s'en servir pour faire pression sur le gouvernement fédéral. Grâce à ses bons résultats électoraux sur le plan régional et fédéral, la C.D.U. - C.S.U. détient désormais la majorité absolue au Congrès fédéral, l'Assemblée qui ne se réunit que pour l'élection du Président de la République. La prochaine élection présidentielle n'aura lieu qu'en 1979, mais aucun parti ne peut plus ignorer l'avantage de la C.D.U. - C.S.U.

Un changement de pouvoir à Bonn peut être envisagé avec d'autant plus de sérénité qu'il ne s'accompagnerait d'aucun bouleversement dans

**Voix et sièges C.D.U.-C.S.U. au Bundestag**

|  | 1949 | 1953 | 1957 | 1961 | 1965 | 1969 | 1972 | 1976 |
|--|------|------|------|------|------|------|------|------|
| % des voix                               | 31,0 | 45,2 | 50,2 | 45,3 | 47,6 | 46,1 | 44,9 | 48,6 |
| Sièges                                   | 139  | 243  | 270  | 242  | 245  | 242  | 225  | 243  |
| Nb. total des<br>sièges du Bundestag (1) | 402  | 487  | 497  | 499  | 496  | 496  | 496  | 496  |

(1) Sans les députés de Berlin

**Les Présidents de la C.D.U. et de la C.S.U.**

|                                  |         |                             |         |
|----------------------------------|---------|-----------------------------|---------|
| <b>C.D.U. :</b> Konrad Adenauer, | 1950-66 | <b>C.S.U. :</b> Hans Ehard, | 1946-55 |
| Ludwig Erhard,                   | 1966-67 | Hans Seidel,                | 1955-61 |
| Kurt-Georg Kiesinger,            | 1967-71 | Franz-Josef Strauss,        | 1961-   |
| Rainer Barzel,                   | 1971-73 |                             |         |
| Helmut Kohl,                     | 1973-   |                             |         |

**La C.D.U.-C.S.U. et les fonctions dirigeantes de l'Etat**

**Président de la République :** Heinrich Luebke, C.D.U. 1959-69

**Président du Bundestag :** Erich Koehler, C.D.U., 1949-50  
Hermann Ehlers, C.D.U., 1950-54  
Eugen Gerstenmaier, C.D.U., 1954-69  
Kai Uwe von Hassel, C.D.U., 1969-72  
Karl Carstens, C.D.U., 1976-

**Chancelier :** Konrad Adenauer, C.D.U., 1949-63  
Ludwig Erhard, C.D.U., 1963-66  
Kurt-Georg Kiesinger, C.D.U., 1966-69

**Gouvernements régionaux actuellement dirigés par la C.D.U. ou la C.S.U.**

|                           |                |               |                      |                     |
|---------------------------|----------------|---------------|----------------------|---------------------|
| <b>Bade-Wurtemberg</b>    | Gouvernement : | C.D.U.        | Ministre-Président : | Hans Filbinger      |
| <b>Basse-Saxe</b>         | " :            | C.D.U.-F.D.P. | " :                  | Ernst Albrecht      |
| <b>Bavière</b>            | " :            | C.S.U.        | " :                  | Alfons Goppel       |
| <b>Rhénanie-Palatinat</b> | " :            | C.D.U.        | " :                  | Bernard Vogel       |
| <b>Sarre</b>              | " :            | C.D.U.-F.D.P. | " :                  | Franz-Josef Röder   |
| <b>Schleswig-Holstein</b> | " :            | C.D.U.        | " :                  | Gerhard Stoltenberg |

## la démocratie chrétienne en Allemagne fédérale

le fonctionnement des institutions ou dans les choix de société. L'alternance n'a pas la même signification en France qu'en Allemagne fédérale. Grâce au système fédéraliste, les partis d'opposition au niveau fédéral restent étroitement associés à l'exercice du pouvoir. Malgré ses querelles, la C.D.U. - C.S.U. n'est pas en déclin. Elle restera longtemps encore une force politique essentielle en République fédérale d'Allemagne.

henri ménudier

### NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour la période 1945-1969, voir A. GROSSER, **L'Allemagne de notre temps**, Paris, Fayard, 1970, 642 p. Pour les années 1969-1976, se reporter à notre livre : **L'Allemagne selon Willy Brandt**, Paris, Stock, 1976, 456 p. Nous avons étudié l'attitude des chrétiens démocrates à l'égard de l'Ostpolitik dans un cahier : **La politique à l'Est de la République fédérale d'Allemagne (L'Ostpolitik)**, Paris, La Documentation française, 1976, 68 p. (Notes et études documentaires N° 4311-4312). Il n'existe malheureusement pas d'ouvrage d'ensemble, de langue française, sur la Démocratie chrétienne allemande. A toutes fins utiles, on lira un livre qui date maintenant : J. ROVAN, **Le catholicisme politique en Allemagne**, Paris, Seuil, 1956, 289 p.

# LE SUPPLÉMENT

Numéro 120/121, Mars 1977

## PRATIQUE PÉNITENTIELLE ET PÉCHÉ

Ed. du Cerf, 29, boulevard de Latour-Maubourg, 75007 Paris

# démocratie chrétienne en france ?

---

*Dans l'esprit de Paul Vignaux, une analyse historique fondée à la fois sur des documents, des études antérieures et son expérience pourrait distinguer quatre essais successifs de « Démocratie chrétienne » en France : — la « Démocratie catholique » de 1848, — les « démocrates chrétiens » des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, — entre les deux Guerres mondiales, de 1918 à 1939, le milieu qui prépare, constitue, accompagne le Parti démocrate populaire (P.D.P.), — enfin, après la Résistance et la Libération, le Mouvement républicain populaire (M.R.P.). Le XIX<sup>e</sup> siècle étant envisagé par ailleurs, l'attention se concentre ici sur le XX<sup>e</sup> siècle et notamment sur l'expérience du M.R.P. Celle-ci, venant après les trois précédentes, justifie pour l'avenir le point d'interrogation qui termine le titre de cet article<sup>1</sup>.*

---

Il y aurait plusieurs façons de traiter en quelques pages de la Démocratie chrétienne en France ; il convient de présenter le plus clairement possible celle que l'on a choisie : esquisser une monographie nationale qui, en suivant le cours du temps, situerait dans l'histoire politique et sociale du pays les moments où dans un milieu, des idées, des organisations déterminés apparaît un phénomène démocrate *chrétien*, ce qualificatif spécifiant aux yeux même des contemporains ce milieu, ces idées, ces organisations par rapport à tout le reste. Cette relation entre le christianisme et certaines conduites politiques ou sociales, nous la prenons telle que donnée dans l'opinion contemporaine ; la soumettre à un examen critique serait une autre tâche ; adoptons le point de vue historiquement descriptif qui s'impose en premier. Nous ne le quitterons pas en visant à la fois par le même terme : « Démocratie chrétienne » la « Démocratie catholique » de 1848, les abbés et militants « démocrates chrétiens » d'après *Rerum Novarum*, le « Parti démocrate populaire » de l'entre-

1. La part d'expérience personnelle qui fonde cet article oblige l'auteur à se situer brièvement : militant dans les années 1923 et suivantes à la direction nationale de l'A.C.J.F., collaborateur jusqu'à la guerre de la revue **Politique** mais n'adhérant pas au P.D.P., non plus qu'après guerre au M.R.P., il a été de 1937 à 1972 dirigeant national du S.G.E.N., syndicat d'enseignants publics affilié à la C.F.T.C. (ensuite C.F.D.T.).

deux-guerres et le « Mouvement républicain populaire » des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> Républiques. Il est utile de rappeler qu'au début de notre siècle, l'encyclopédie *Graves de communi* prohiba l'usage de « Démocratie chrétienne » en un sens politique et qu'en fondant le « *Partito popolare* » et assurant ainsi la fortune, ultérieure en France et en Europe de l'épithète *populaire*, don Luigi Sturzo évita délibérément d'inscrire le nom chrétien sur le drapeau d'un parti ; il concevait cependant son action comme d'origine et de finalité chrétiennes. Nous retiendrons « l'affinité » qu'un milieu français s'est reconnue avec des milieux étrangers qu'il estimait du même « esprit ». Mais nous ne chercherons point à discerner les nuances de sens d'expressions comparables : par exemple, la formule française : « d'inspiration chrétienne » et le qualificatif « *cristiana* » de la présente *Democrazia* italienne qui continue avec quelque différence ce « Parti populaire » dont l'image a influencé les fondateurs du P.D.P. et du M.R.P. français — ou, par exemple, l'épithète « *christlich* » des deux partis allemands opposés à la social-démocratie (« Union chrétienne sociale » de Bavière — C.S.U., « Union chrétienne démocratique » — C.D.U., dans le reste de la République fédérale) : ce « christianisme » interconfessionnel est à distinguer du « catholicisme politique » de l'ancien « Parti du centre » qui, du deuxième Reich à la République de Weimar, attira l'attention souvent admirative de catholiques d'autres pays. Avant toute comparaison internationale, ne devons-nous pas décrire des phénomènes de notre histoire nationale ?

---

## I

### **mise en perspective**

Pour bien situer notre analyse de l'entre-deux-guerres et d'après la Seconde Guerre mondiale, rappelons simplement quelques données de la période antérieure.

#### **la démocratie catholique de 1848**

Deux de ces données concernent la « Démocratie catholique » de 1848 : — le jugement d'Arnaud de l'Ariège selon lequel « *la caste privilégiée* » a fait « *gravement professer par la doctrine chrétienne que les distinctions sociales sont sur le plan de la sagesse divine* », alors que « *l'esprit social du christianisme* » demande de marcher « *toujours d'affranchissement en affranchissement* » afin de « *rétablir l'égalité parmi les hommes en détruisant peu à peu toutes les distinctions sociales* » ;

## paul vignaux

— le jugement d'un ami d'Arnaud, Ambroise Rendu, sur la politique scolaire qu'annonçait dès septembre 1848 le discours de Montalembert sur la liberté d'enseignement et qu'allait réaliser en 1850 la loi Falloux (du nom d'un autre « catholique libéral » rallié au « Parti de l'ordre ») : cette politique, écrivait Rendu, use du catholicisme comme d'« *un moyen aux mains de l'égoïsme* », d'« *une machine de guerre contre les idées qui attaquent les intérêts* » ; en renouant « *l'alliance sacrilège de l'intérêt et de l'idée* », Montalembert risque « *de faire renaître entre le christianisme et l'idée sociale au XIX<sup>e</sup> siècle, le schisme que l'aveuglement des intérêts ligués provoque ou siècle dernier entre le christianisme et l'idée libérale* »<sup>2</sup>. Ce jugement éclaire la position à venir du problème de l'école sous la Troisième République et au-delà.

### les abbés démocrates des années 1890

De la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, retenons la formation, sous le drapeau de la « Contre-Révolution », d'une aile *traditionaliste* de l'« école sociale catholique » ; malgré les victoires successives de « républicains » de plus en plus avancés, elle demeurera assez active, en milieu rural spécialement, jusqu'à la défaite de 1940, pour apporter à la « Révolution nationale » de Vichy une de ses composantes.

En opposition à ces hommes qu'anime l'idée paternaliste de « dévouement de la classe dirigeante à la classe ouvrière », inspiratrice de « syndicats mixtes » réunissant patrons et salariés, les « abbés démocrates » d'après l'encyclique *Rerum novarum* de 1891, moment où en France Léon XIII recommande aux catholiques le « ralliement » à la République, attirent l'attention par leur volonté de susciter des organisations de travailleurs animées par les travailleurs eux-mêmes — cela dans les milieux catholiques que la manière dont la « question religieuse » domine la vie politique isole dans la France de plus en plus républicaine et sa classe ouvrière où monte le socialisme. Si le rôle de ces « abbés » donne à ce deuxième moment de Démocratie chrétienne un aspect clérical, les difficultés qu'ils rencontrent dans l'Eglise permettent de mesurer leur courageuse indépendance d'esprit.

Leur activité est particulièrement remarquable dans le Nord. C'est de leur milieu qu'est issu l'abbé Lemire, député de l'arrondissement rural d'Hazebrouck, puis du département, de 1893 à sa mort en 1928, suspens *a sacris* de 1914 à 1916 : à mesure qu'avance sa carrière au centre gauche

2. Citations empruntées à : J.B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, P.U.F., 1951, pp. 19, 22 et 378-379.



parlementaire, l'aspect social de son action s'estompe, mais son attitude en matière de séparation de l'Eglise et de l'Etat ainsi qu'à l'égard de l'école publique font de cet « aumônier du Bloc » anticlérical une figure historique de « catholique républicain ».

### des groupes nouveaux

Avec la fin du pontificat de Léon XIII et la montée de l'intégrisme sous celui de Pie X, les « abbés démocrates » ne peuvent plus, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, animer un mouvement. L'initiative en matière d'éducation et d'idées passe à des groupes qui de fait préparent la « troisième Démocratie chrétienne » d'après 1914.

Mentionnons en premier lieu, pour son élan et le nombre de « vocations militantes » qu'il éveille, le « Sillon » de Marc Sangnier, contraint par la condamnation pontificale de 1910 à situer son action sur le seul plan politique ; en second lieu, l'« Association catholique de la jeunesse française » : issue de l'Oeuvre des cercles, ardente dans « la défense religieuse » et proche de l'« Action libérale populaire » qui rassemble la droite parlementaire « ralliée », ce mouvement forme sous la présidence d'Henri Bazire une *génération sociale* — « sociale parce que catholique » — sympathique au syndicalisme chrétien naissant ; enfin les « Semaines sociales », d'origine partiellement lyonnaise, dont des intégristes dénoncent le « *modernisme sociologique* » : une tendance clairement démocratique s'y affirme en même temps que l'influence de la philosophie de Maurice Blondel, issue dès 1893 de la méditation d'un normalien philosophe sur la situation d'un croyant dans l'Université de la Troisième République, méditation exigeante de pure raison par « *foi laïque* ». En aidant presque clandestinement nombre de clercs à traverser l'épreuve du modernisme et de sa répression, cette philosophie qui légitime une action sociale démocratique constitue dans le catholicisme français un pôle intellectuel opposé à celui qu'a créé, à la même époque et jusqu'en 1927, une alliance de traditionalisme, de la politique positiviste de l'« Action française » et d'un certain thomisme. Il ne faut pas oublier la force de cette alliance en milieux d'Eglise, pour mesurer la part de non-conformisme et de liberté chrétienne dont fit preuve une élite de laïcs et de clercs, dans la préparation d'une « troisième vague de Démocratie chrétienne »<sup>3</sup>.

3. Cf. Jean-Marie MAYEUR, **Un prêtre démocrate : l'abbé Lemire (1853-1928)**, Paris, Casterman, 1928 ; Henri ROLLET, **L'action sociale des catholiques en France**, t. I (1871-1901), Paris, Boivin, 1947 ; t. II (1871-1914), Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

---

## entre les deux guerres

Au travail, principalement éducatif, accompli avant août 1914 en ordre dispersé, localement ou régionalement, à travers de multiples divergences, succède en pleine guerre, dans « l'année trouble » 1917, un essai de regroupement des militants formés dans les milieux que nous venons d'évoquer autour d'un modeste feuillet : *l'Âme française*.

### essais de regroupement : la Jeune république et le parti démocrate populaire

Pour comprendre la suite, il faut insister sur l'état de dispersion d'où l'on part : au plan syndical, la fondation d'une « Confédération française des travailleurs chrétiens » (C.F.T.C.) en 1919 résulte de l'évidente nécessité de représenter au plan international l'ensemble des syndicats d'inspiration chrétienne à côté de la puissante centrale allemande et des centrales belge, hollandaise, italienne...

Au plan politique, le rassemblement des « démocrates d'inspiration chrétienne » ne se fait pas : Marc Sargnier reconstitue « La Jeune République ». D'autres anciens du « Sillon » constituent quelques fédérations départementales autonomes, la plus importante dans le Finistère ; les députés de cet « esprit » élus à la Chambre « bleu horizon » sur les listes du Bloc national s'égaillent dans plusieurs groupes — au moment où en Italie, le Parti populaire de don Luigi Sturzo est, du premier coup, représenté par un groupe de quatre-vingt-dix-neuf députés. Les anciens sillonistes ne se retrouvent ensemble qu'un an, en 1921-1922, dans une « Ligue nationale de la Démocratie ».

En 1922, ceux qui ne suivent pas Marc Sargnier trouvent l'appui personnel du secrétaire général des Semaines sociales, du secrétaire général de la C.F.T.C. Gaston Tessier, du président de l'A.C.J.F. Charles Flory ; un « Bureau d'action civique » né de cette rencontre prépare un rassemblement politique ; après la défaite électorale du Bloc national, le Parti démocrate populaire est constitué<sup>4</sup>.

4. Un article de Marcel PRÉLOT, « Les démocrates d'inspiration chrétienne entre les deux guerres », *La Vie Intellectuelle*, décembre 1950, restitue fort bien l'atmosphère de l'époque. Cet animateur de la « génération civique » à l'A.C.J.F., un des catholiques sociaux politiquement les plus fermes en 1940, député R.P.F. en 1951, a expliqué comment il avait, par un « projet d'allocation-éduca-

### **l'association catholique de la jeunesse française et son influence**

Avant de situer le « Parti démocrate populaire » (P.D.P.) dans l'histoire finale de la Troisième République, il faut s'arrêter à l'A. C. J. F., dont l'action porte plus loin : avec Charles Flory, gendre de Maurice Blondel qui, lorsqu'il quitte la présidence du mouvement, fondera la revue *Politique*, avec son beau-frère Charles Blondel, avec Marcel Prélot, et plus tard Georges Bidault, l'« Association » forme délibérément une *génération civique* qui, orientée à l'opposé du maurrassisme, avant même la condamnation de celui-ci en 1927, regarde les modèles étrangers de Démocratie chrétienne.

La situation de cinquante ans après ne doit pas faire oublier ce que pouvait apercevoir dans cet horizon international un jeune catholique français né au début du siècle, rebelle à l'« Action française » : le rôle des catholiques du « Centre » allemand (le chancelier Joseph Wirth par exemple, ami de Matthias Erzberger, une des premières victimes des attentats pré-nazis) dans la politique de réconciliation franco-allemande et d'union démocratique européenne d'Aristide Briand ; la fidélité à la démocratie de don Luigi Sturzo et de la majorité de ses « Populaires » face au fascisme ; devant la montée des fascismes, l'attachement au syndicalisme libre des syndicalistes chrétiens qui se trouvent ainsi aux côtés de leurs vieux adversaires socialistes... Encouragés par des hommes comme Alfred Michelin, vice-président de la C.F.T.C., capables d'une critique anticapitaliste beaucoup plus radicale que celle des catholiques sociaux, des jeunes de « l'aile marchante », de l'A.C.J.F. où naît la Jeunesse étudiante chrétienne (J.E.C.) accueillent dans l'enthousiasme la fondation de la Jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C.), organisation autonome d'éducation ouvrière à partir d'une *conscience de classe* franchement assurée : l'opposé de l'« Oeuvre des cercles »...

### **le parti démocrate populaire**

Ces possibilités, disions-nous, portaient au-delà du P.D.P. : fondé à partir d'un groupe de quatorze députés élus en 1924, la plupart aux extrémités du pays (cinq bretons, quatre alsaciens, deux lorrains, un basque, un béarnais), il ne s'accroît pas en nombre ; tout en suscitant à gauche

tion », immédiatement placé, « à la charnière de l'ex-majorité » réunissant M.R.P. et S.F.I.O., « un explosif redoutable » (au Colloque *Force religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine*, Colin, 1965, p. 253-255, document essentiel pour l'histoire de la liberté d'enseignement comme « acte politique »).

curiosité et sympathie, il se distingue mal des groupes « modérés » ; des élus de la « Jeune République » restent en dehors ; de même en 1936, les « Indépendants d'action populaire », qui en Alsace et Moselle, regroupent des démocrates chrétiens « issus du Centre alsacien lorrain » du *Reichstag*. C'est d'un sentiment renouvelé de la dispersion des forces démocratiques d'inspiration chrétienne que procède, après la fondation en 1932 par Francisque Gay et Gaston Tessier, du quotidien *l'Aube*, le rassemblement de ses « amis » dans les « Nouvelles équipes françaises ». Notamment par les éditoriaux de Georges Bidault et la dénonciation de « la croisade » espagnole du général Franco, *l'Aube* attire l'attention de l'opinion antifasciste. Nous sommes sur la voie de la Résistance, moment historique d'honneur pour les démocrates chrétiens français : Champetier de Ribes, président du parti, et le président du groupe parlementaire, Simon, sont parmi les quatre-vingts opposants de l'Assemblée nationale de Vichy ; les professeurs François de Menthon et Pierre-Henri Teitgen fondent à la fin de l'été 1940 le groupe « Liberté » qui, l'année suivante, se fondera dans « Combat » ; Gaston Tessier et ses camarades se joignent aux camarades de Léon Jouhaux à « Libération Nord » et dans le combat syndicaliste contre la *Charte du travail* de Vichy ; Georges Bidault accède à la présidence du Conseil national de la Résistance (C.N.R.)... C'est dans le refus du régime de Vichy et de sa politique, en même temps que dans la lutte contre l'occupant, que se forme la « quatrième vague de Démocratie chrétienne » — la plus ample, mais qui s'est bien vite retirée.

## IV

---

### de la IV<sup>e</sup> à la V<sup>e</sup> république

L'action des catholiques démocrates dans la Résistance signale un acquis et une continuité : malgré toutes les difficultés de réalisation sociale et politique rencontrées depuis 1848, malgré la faiblesse numérique du P.D.P. (et de la C.F.T.C. en 1936-1938 par rapport à la C.G.T. unifiée), la « famille » démocrate chrétienne est représentée au Conseil national de la Résistance (C.N.R.) parmi les « courants » politiques ; le secrétaire général de la C.F.T.C. siège à côté des représentants des deux « tendances » de la C.G.T. (en voie de réunification). L'attitude des démocrates et syndicalistes chrétiens dans l'avant-guerre, exprimée notamment par *l'Aube*, leur a préparé dans l'antifascisme clandestin — affaire de militants plus que de masse — une place qu'ils occupent sans difficulté. Comme au C.N.R., ils ont une représentation à l'Assemblée consultative

provisoire d'Alger, puis de Paris, où, manifestant un aspect catholique : leur filiation avec le catholicisme libéral du XIX<sup>e</sup> siècle, ils se séparent de la gauche traditionnellement « laïque » (qui, elle-même, se regroupe et les juge « cléricaux ») : ils essaient vainement de retarder dans le secteur scolaire le retour à la « légalité républicaine » par la suppression de l'aide publique accordée par le régime de Vichy à l'enseignement privé.

### le problème de l'école : une lourde hypothèque

C'était en mars 1945, à quelques années de la Troisième République : si la participation de militants catholiques à la Résistance écartait la poussée anticléricale qu'aurait pu provoquer l'attitude moyenne de l'épiscopat à l'égard de « l'Etat Français » du maréchal Pétain, ces résistants ne mesureraient pas (autant que l'avaient fait sans doute certains catholiques libéraux du Bloc national de 1919) la force de la tradition républicaine sur le problème de l'école : l'auteur de ces lignes se souvient d'avoir entendu un des plus hauts fonctionnaires de la Troisième République, Alexis Leger (en poésie, Saint-John Perse) discerner, durant l'hiver 1944-1945, dans un des premiers documents du M.R.P., la possibilité ultérieure d'une « *contestation des lois fondamentales de la République* ». Dans l'été 1951, la question se posera en ces termes lorsque François de Menthon déclarera à l'Assemblée nationale qu'invoquer « *la législation de la République* » sur « *les rapports organiques entre l'Etat et l'école* », c'est ramener le pays vers « *des époques* » que ses amis et lui croyaient « *à jamais révolues* ». Il convient de mesurer dans le destin de la Démocratie chrétienne en France les effets de la brève formule : « *l'organisation pratique de la liberté d'enseignement* » insérée dans le *Manifeste du M.R.P.* de novembre 1944 qui répétait par cinq fois « *Nous voulons une révolution* » et précisait : « *Cette révolution suppose une économie dirigée par un Etat libéré des puissances d'argent, ainsi que la nationalisation des industries-clés, des monopoles privés et du crédit* ». On était dans les années où, écrivant un livre sur *Les partis sous la Troisième République*, François Goguel estimait « *une révolution anticapitaliste* » nécessaire au « *rétablissement d'une certaine unité dans l'esprit public français* » dont « *le mouvement ouvrier* » doit « *désormais ... fournir ... le fonds commun* » puisqu'« *on ne ressuscitera pas le système d'idées bourgeois* » : nouveau 48 ?...

**paul vignaux**

## **heurs et malheurs du m. r. p.**

Le Manifeste que nous venons de citer est issu du premier congrès du « Mouvement républicain populaire » qui se tient à Paris les 25 et 26 novembre 1944, tandis que s'achève en Alsace la libération du territoire : « Mouvement », par opposition aux anciens « partis », la Résistance devant renouveler la vie publique.

### **sources et inspiration**

La tradition catholique démocrate de la plupart des premiers animateurs du M.R.P. (on signale un agnostique) a été dans le passé si peu efficace qu'elle se lie aisément à un élan de renouveau, surtout chez les jeunes hommes issus de la « génération civique » de l'A.C.J.F. et de la première phase des Mouvements spécialisés formés à l'image de la J.E.C. C'est un résistant de la J.E.C., Gilbert Dru (exécuté à Lyon en juin 1944 par les Allemands) qui a conçu dans la clandestinité de 1943 un « Mouvement républicain de libération » que le M.R.P. continue publiquement. De plus anciens comme Georges Bidault, portés au réalisme politique, gardent cependant l'image d'un grand parti comme le « Parti populaire » italien de leur jeunesse. De fait, les fondateurs du M.R.P. se trouvent immédiatement en rapport avec une masse électorale. Jetons d'abord un regard sur l'évolution de ce rapport à travers la IV<sup>e</sup> et jusqu'à la V<sup>e</sup> République<sup>5</sup>.

### **grandeur et décadence : 1946-1963**

Aux élections de la seconde Assemblée constituante en juin 1946, au scrutin de liste départemental avec représentation proportionnelle, le M.R.P. est le « premier parti de France » avec plus de 28 % des suffrages exprimés et 160 députés ; les chiffres étaient, à la Constituante d'octobre 1945, presque 24 % et 141 députés ; ils seront, aux élections législatives de 1946, moins de 26 % et 158 députés. Après la fondation du « Rassemblement du peuple français » à l'appel du général de Gaulle dès 1947 — appel qui provoque quelques dissidences au M.R.P., notamment celle d'Edmond Michelet, un des premiers résistants —, ce ne sera plus aux élections de juin 1951 (malgré l'avantage qu'une réforme électorale donne aux listes apparentées de la « troisième force » opposée tant au

5. Nous avons largement utilisé la thèse d'Etat dactylographiée, documentée et suggestive, de Pierre LETAMENDIA, *Le M.R.P.*, Université de Bordeaux I, Bordeaux, 1975 ; - citation de Fr. DE MENTHON, *Journal officiel* 1961, A.N., séance du 24 juillet ; citation de F. GOGUEL, *La politique des partis sous la III<sup>e</sup> République*, Paris, Le Seuil, 1946, pp. 557-58.

Parti communiste qu'au R.P.F.), qu'un peu plus de 15 % et 82 députés. En vue de briser la solidarité M.R.P. — gauche laïque, un ancien M.R.P. passé au R.P.F. conduit l'« Association parlementaire pour la liberté de l'enseignement », à laquelle ont adhéré tous les républicains populaires, à poser l'« acte politique » de la loi Barangé — du nom d'un député M.R.P.<sup>6</sup>. Aux élections de janvier 1956, marquées par le succès du « Front républicain » suscité par l'action de Pierre Mendès-France, « jeune radical » de 1936, les républicains populaires gardent 11 % des voix et 71 députés. Malgré le passage à la V<sup>e</sup> République d'une manière que François de Menthon est, au M.R.P., presque seul à désapprouver, et le retour au scrutin uninominal, ils restent 11 % et 55 élus aux élections de novembre 1958. A celles de novembre 1962, ils tombent à moins de 8 % avec 37 élus ; en mai, un discours du général de Gaulle contre la conception « supranationale » d'une « Europe intégrée » provoque la démission des ministres M.R.P. du gouvernement Pompidou ; pour le référendum du 28 octobre (élection du chef de l'Etat au suffrage universel), l'état-major du M.R.P. a, en grande majorité, recommandé le « non » ; après les élections, les députés M.R.P. entrent dans un groupe du « Centre démocratique ».

### **vers un regroupement centriste : la dissolution de la démocratie chrétienne française**

Sous l'impulsion de Joseph Fontanet et de Jean Lecanuet, le M.R.P. s'oriente au congrès de mai 1963 vers une *désidéologisation* qui lui permette de contribuer à la formation d'un « parti à vocation majoritaire » situé au « centre » et évitant la division du pays en « deux blocs ». Cette tendance vers un « regroupement centriste » se confirme en 1964 tandis que, dans une orientation toute différente, la C.F.T.C. « déconfessionnalisée » devient la Confédération française démocratique du Travail (C.F.D.T.). En juin 1965, c'est l'échec du projet de « grande fédération démocrate et socialiste » issu d'un appel de Gaston Defferre aux « démocrates de gauche », y compris les « chrétiens sociaux ». Cet échec ouvre la voie à la constitution d'une *petite* fédération de la gauche démocrate et socialiste en même temps qu'à la candidature de François Mitterrand, acceptée par le P. C., à la présidence de la République contre le général de Gaulle. Jean Lecanuet, candidat au premier tour, obtient un peu moins de 16 % des suffrages exprimés. Il poursuit en 1966-1967 la constitution d'un

6. Cf. ci-dessus n. 4.

« Centre démocrate », notamment avec des personnalités plus ou moins proches du radicalisme, ce milieu typique de la Troisième République, généralement détesté par les militants démocrates chrétiens. Affaire de personnalités, ce centrisme n'a plus rien à voir avec un parti de masse, tel que le « Parti populaire » ou même la « Démocratie chrétienne » d'Italie. La continuité du « Centre des démocrates sociaux » (C.D.S.) de 1976 avec le « Centre démocrate » de 1966 ne concerne qu'une chronique de la classe politique. Le lien le plus clair du petit C.D.S. avec la Démocratie chrétienne est sans doute sa liaison internationale avec les puissantes D.C. d'Italie, C.D.U.-C.S.U. d'Allemagne Fédérale et autres partis continentaux rassemblés dans un « Parti populaire européen ».

## **V**

---

### **réflexions et interrogation**

Cette évolution, ou plutôt cette dissolution de la Démocratie chrétienne en France appelle d'autant plus réflexion que sa quatrième vague paraissait au départ si puissante.

Dans les limites d'un article, on peut proposer une suite de remarques.

#### **la fidélité ambiguë : à l'esprit de la résistance ou à son symbole ?**

« *Parti* (dans ses cadres) *de la résistance catholique* », laissant en 1945-1946 à sa droite un électorat « modéré » environ moitié du sien, le M.R.P. apparaît le plus proche du général de Gaulle, symbole de la Résistance ; il se réclame de Maurice Schumann, porte-parole de la « France libre » à la radio de Londres, presque autant que de Georges Bidault ; il se présente comme « le parti de la fidélité ». Au référendum constitutionnel d'octobre 1946, c'est une minorité de son électorat qui vote le *oui* recommandé par le Mouvement, alors que le général préconise le *non*. La fondation du R.P.F. et son action pour l'école libre en 1951 réduisent considérablement l'influence du M.R.P. Il ne trouve pas dans sa base électorale la force de résister au président de Gaulle, ni sur le problème constitutionnel, ni sur le problème européen. Finalement, ce parti qui, formé par des résistants, se voulait « nouveau », plus que tout autre, souffert de la *personnification* de la Résistance.

L'opposition qui se manifeste encore aujourd'hui entre gaullistes et ex-M.R.P. sur le problème européen ne peut faire oublier son premier accord avec la politique gaullienne, notamment à l'égard de l'Allemagne.



L'unification de l'Europe ne devient une des idées caractéristiques du Mouvement qu'en 1950, après l'initiative personnelle de Robert Schumann — ancien du P.D.P., démocrate chrétien typiquement lorrain — qui suscite la Communauté européenne du charbon et de l'acier (C.E.C.A.).

### les attentes déçues

A l'engagement du M.R.P. dans la guerre d'Indochine, à son attitude dans la guerre d'Algérie, on peut attribuer l'éloignement que lui ont manifesté nombre de jeunes catholiques qui auraient pu en renouveler les cadres.

En politique intérieure, à partir des années 1950, les jeunes qui cherchaient un renouvellement de la vie publique le trouvèrent plutôt du côté de Pierre Mendès-France, ce radical de gauche en route vers le socialisme, puis un moment dans le Parti socialiste unifié (P.S.U.) : en 1954-1955, la grande majorité du groupe M.R.P. méconnaît Mendès et contribue à la chute de son gouvernement.

### l'option sociale : la révolution par la loi

Avant de se déclarer parti *européen*, le M.R.P. s'est affirmé parti *social*, militant pour une « révolution par la loi ». Il ne parle pas un langage de classe, mais, par le nombre d'élus originaires de la C.F.T.C. et de la J.O.C., il présente en 1945-1946 une « aile ouvrière » : aspect qui s'atténuera au point de disparaître à mesure que la Libération s'éloignera. Dans les toutes premières années de la IV<sup>e</sup> République, avant la scission syndicale de décembre 1947, la puissance parlementaire du M.R.P. contribue au maintien du pluralisme syndical résultant de la participation du syndicalisme chrétien à la Résistance — ce qui permet à la C.F.T.C. de retrouver une force malgré la prépondérance de la C.G.T. unifiée et, quand cette unité se rompt, à « Force Ouvrière » (F.O.) de se constituer.

### la question syndicale : m. r. p. - c. f. t. c., affinité ou indépendance totale ?

Dès ce moment, dans cette situation, l'idée française d'indépendance syndicale, exprimée en 1906 dans la Charte d'Amiens, se révèle assez forte à la C.F.T.C. pour y inspirer des incompatibilités entre les responsabilités syndicales et les responsabilités politiques — alors de fait celles du M.R.P. Cette idée anime dès septembre 1945 une « minorité » de la C.F.T.C. qui se donne trois mois après un organisme d'études, le groupe « Reconstruction », par accord de jeunes responsables de fédérations ouvrières (Métallurgie, Gaz-Electricité) avec des dirigeants nationaux du Syndicat général

de l'Education nationale (S.G.E.N.), leurs aînés. Jusqu'à la mutation de la C.F.T.C. en C.F.D.T., « Reconstruction » prépare pour la minorité une orientation qui, dès l'origine, diverge de celle voulue par Gaston Tessier. Résistant de 1940, démocrate capable de retrouver Frachon et Saillant à la manifestation de défense républicaine du 28 mai 1958 « de la Bastille à la République », le fondateur de la C.F.T.C. ne la conçoit pas sans une certaine « affinité » avec le M.R.P., du même « esprit », dans l'indépendance organique.

**chrétiens « et » démocrates, mais non pas « démocrates chrétiens »**

Chrétiens certes et démocrates, mais non « démocrates chrétiens », les fondateurs de « Reconstruction » veulent « ne pas appartenir » — ni paraître appartenir — au M.R.P. ; ils ne sont pas des « syndicalistes chrétiens » par principe, militant à la C.F.T.C. dans la relativité d'une situation historique ; avec le S.G.E.N., ils se séparent du M.R.P. sur le problème de l'école. Dans leur opposition délibérée au « marxisme stalinien » (qui ne les empêche point de penser, dès la fin 1948, sur un plan syndical *de classe*, une *unité d'action* avec des fédérations C.G.T.), ils définissent un syndicalisme démocratique, mais nullement de Démocratie chrétienne ; comme le groupe le déclarera publiquement en mai 1953 (*Populaire* du 8 juin), « Reconstruction » va vers le socialisme par la laïcité. Ce socialisme — qui, dans ce lendemain d'une guerre où la bataille d'Angleterre fut décisive, se réfère volontiers au *Labour*, à son aile gauche — se définit dans « *la tradition ouvrière française* » comme « *de conception économique* » (motion de la minorité au congrès confédéral de 1955), mais ce milieu où l'on parle « *un autre langage que celui de la Démocratie chrétienne* » (*L'Express*, 11 juin 1955) s'oriente politiquement, en 1956, vers le « Front républicain » ; puis, au début de la V<sup>e</sup> République vers l'« Union des forces démocratiques » (Mendès, Mitterrand, Savary), après la mutation de la C.F.T.C. en C.F.D.T. (1964), vers « Horizon 80 », la « Fédération de la Gauche démocrate et socialiste » (F.G.D.S.) ou le P.S.U. : au P.S.U., des militants ouvriers se retrouvent avec leurs camarades de combat contre la guerre d'Algérie, militants alors de l'Union nationale des étudiants français (U.N.E.F.), souvent venus de la J.E.C. ; par la F.G.D.S., des militants formés par « Reconstruction » entrent au Parti socialiste en voie de rénovation. Par un même mouvement, les plus influents, les plus militants des syndicalistes C.F.T.C. - C.F.D.T. ont quitté la mouvance du M.R.P. pour se déclarer, se reconnaître socialistes ; dès les années 1950, A. Rosenberg, futur président du D.G.B., disait des diri-

geants de « Reconstruction » : « *Ce ne sont pas des chrétiens sociaux, mais des socialistes religieux* » (il pensait sans doute à Barth et Tillich dans l'après-guerre de 1914-1918).

### **l'air de la france ne vaut rien pour un « parti catholique »**

Pour comprendre le destin du « Mouvement » qui fut un moment « le premier parti de France », il faudrait analyser ses faiblesses de structure et d'implantation. Dans cet ordre de réflexions, on rencontrerait une remarque discutable d'André Siegfried : « *Il n'y a en France que deux sources massives de voix électorales : l'extrême gauche socialiste ou communiste ou même simplement la gauche républicaine, en tant qu'elle résiste à la réaction ; et l'Eglise catholique, quand elle fait donner toutes ses forces en faveur d'un seul et même parti* »<sup>7</sup>. Un regard historique plus attentif montre que l'hostilité traditionaliste à la révolution de 1789 et à la République a empêché, même aux heures de défense religieuse contre l'anticléricalisme, la formation en France d'un « parti catholique ». Issus du militantisme de catholiques, pratiquants mais largement non conformistes par rapport à l'attitude moyenne des fidèles et de la hiérarchie, les essais successifs de Démocratie chrétienne apparaissent *circonstanciels* dans notre histoire politique.

Le tableau des *Idées politiques de la France* d'Albert Thibaudet faisait cependant place dès 1931 à « *l'idée chrétienne sociale* ». L'analyse historique conduit à demander : dans quelles conditions cette idée devient-elle une idée *politique* ? Cette question que la présente monographie suggère s'impose dès que l'on compare notre pays à ses voisins du continent européen et aussi aux nations de langue anglaise. Elle s'impose même si l'on identifie l'éthique sociale chrétienne à la « doctrine sociale de l'Eglise » avant Vatican II : cette éthique qui permit aux catholiques sociaux américains de s'insérer dans le *New Deal* n'a pas opposé de difficulté majeure à la participation de catholiques de Grande-Bretagne au *Labour* expressément socialiste depuis 1919, à sa gauche même si l'on pense, par exemple, à John Wheatley, ministre en 1924 du premier gouvernement travailliste, fils de mineur d'Ecosse, disciple de l'évangéliste Keir Hardie et fondateur à Glasgow d'une *Catholic socialist society*. Après que l'idée démocrate chrétienne eut conduit à la Résistance anti-fasciste des catholiques de France — comme d'Italie —, le meilleur de son action paraît devoir se poursuivre dans le mouvement ouvrier socialiste.

**paul vignaux**

7. Introduction à *l'Année politique* 1950, Paris, P.U.F., 1951, p. VIII.

# la démocratie chrétienne en Amérique latine

## étude spécifique du cas chilien (1938-1976)

---

*La Démocratie chrétienne apparaît en Amérique latine entre 1930 et 1968. Après la crise de la chrétienté coloniale, on assiste à la reconstruction d'une nouvelle chrétienté — d'abord conservatrice et anti-libérale (1880-1930), ensuite libérale et anti-socialiste (1930-1968). C'est à l'intérieur de cette dernière que se situe la Démocratie chrétienne. En Amérique latine, son apparition est liée au processus d'industrialisation, à la naissance de « bourgeoisies nationales », à l'expansion des « couches moyennes » urbaines, à la construction de l'Etat moderne « national-développementaliste »<sup>1</sup> et à la réconciliation historique entre le mouvement libéral et le mouvement catholique face au « danger » ouvrier et socialiste. A partir de 1968, avec l'effacement des « bourgeoisies nationales », avec l'apparition du nouvel Etat dit de « Sécurité nationale » et avec l'affermissement qualitatif et stratégique du mouvement populaire, l'ère de la nouvelle chrétienté libérale et donc de la Démocratie chrétienne parvient à son terme en Amérique latine.*

*L'analyse historique de la Démocratie chrétienne au Chili (1938-1976) montre comment l'idéalisme social chrétien et la doctrine sociale de l'Eglise en viennent à se dégrader en outil politique entre les mains de la bourgeoisie. Le Parti démocrate chrétien se recrute socialement parmi la petite bourgeoisie, mais il représente les intérêts stratégiques de la bourgeoisie et les intérêts immédiats des classes populaires les plus en retard. Cette situation sociale et politique complexe détermine le caractère spécifique propre de l'idéologie de la Démocratie chrétienne chilienne.*

---

1. « National-développementaliste » : ce néologisme traduit littéralement l'expression latino-américaine « nacional-desarrollista ». Le « développement » y est pris au sens péjoratif d'une croissance purement économique, réalisée dans la complémentarité des économies dominantes ; donc, il n'y a pas développement vrai pour les pays en cause. (Note du traducteur).

## I

---

### les partis démocrates chrétiens en Amérique latine

En Amérique latine, le phénomène « Démocratie chrétienne » appartient à la période historique qui va de 1930 à 1968. Pour comprendre le *caractère* de cette période, nous devons la situer à l'intérieur de la chronologie générale de l'histoire latino-américaine.

#### cadre historique global

L'histoire latino-américaine peut se subdiviser en quatre périodes :

1. 1492-1810 : capitalisme colonial espagnol.
2. 1810-1880 : crise des structures coloniales et apparition du système capitaliste néo-colonial (« Indépendance » et formation des États nationaux).
3. 1880-1968 : arrivée à maturité du système capitaliste néo-colonial, en deux temps :
  - a) 1880-1930 : économie primaire agro-exportatrice. Hégémonie des anciennes oligarchies ; État autocratique, sans représentation populaire.
  - b) 1930-1968 : expansion du processus d'industrialisation. Hégémonie de la nouvelle bourgeoisie nationale-développementiste ; État démocratique moderne.
4. A partir de 1968 : crise économique, politique et idéologique du système capitaliste néo-colonial.

Du point de vue de l'histoire du « mouvement catholique » en Amérique latine, nous pouvons interpréter comme suit les périodes indiquées ci-dessus :

1. De 1492 à 1810, nous avons ce que l'on appelle la « chrétienté coloniale ».
2. De 1810 à 1880, c'est la crise de cette chrétienté coloniale.
3. De 1880 à 1968, on assiste à la tentative de reconstruction d'une nouvelle chrétienté.

4. Et à partir de 1968, cette tentative d'instaurer une nouvelle chrétienté entre en crise et commence à perdre toute signification historique<sup>2</sup>.

### **antécédents de la démocratie chrétienne en Amérique latine**

La Démocratie chrétienne apparaît lors d'un moment de croissance économique, de démocratisation des structures politiques et de reconstruction d'une nouvelle chrétienté, au terme d'une longue période de rupture mettant en crise toutes les vieilles structures coloniales ; cette période a vu, en particulier, l'effondrement de la vieille chrétienté coloniale.

#### **le processus d'industrialisation et ses conséquences politiques**

Ce qui nous intéresse ici, c'est de préciser les *antécédents immédiats* de la Démocratie chrétienne en Amérique latine. Pour cela, il est indispensable de comprendre la signification de la période 1880-1968 ; il importe en particulier de bien noter le *progrès historique* que représente la sous-étape 1930-1968 par rapport à la sous-étape antérieure 1880-1930.

Le fait fondamental, à partir de 1930, est le *processus d'industrialisation de l'Amérique latine*. Ce processus commence déjà au XIX<sup>e</sup> siècle (spécialement dans des pays comme le Mexique, le Brésil, l'Argentine, le Chili, l'Uruguay et la Colombie). Mais, à partir de 1930, ce processus devient *dominant* et s'étend à tout le continent. Au processus d'industrialisation correspond un *changement d'hégémonie politique* dans le bloc des classes dominantes : les anciennes oligarchies agro-exportatrices sont remplacées par une nouvelle classe sociale, la bourgeoisie industrielle nationale. Ce changement d'hégémonie affecte aussi ce qu'on appelle les « couches moyennes » urbaines. Ces couches moyennes apparaissent déjà dans la période 1880-1930 ; elles sont liées fondamentalement aux structures agro-exportatrices, mais elles sont opprimées par un Etat oligarchique et autocratique. A partir de 1930 (et déjà avant dans certains pays, comme l'Argentine, l'Uruguay, le Chili et le Mexique), ces « couches moyennes » parviennent à une expansion politique considérable ; elles sont maintenant liées au processus d'industrialisation et à la lente construction de l'Etat moderne et démocratique.

Autour de 1930, se produit également un déplacement de la *contradiction politique dominante*. Auparavant, l'affrontement principal se faisait

2. E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en Americana latina*, Coloniaje y Liberacion (1492-1973), Barcelona, Nova Terra, 1974, 466 p. ; P. RICHARD, « La Théologie de la Libération dans la situation politique actuelle en Amérique latine », Centre Lebret, *Foi et Développement* 42, décembre 1976, 6 p.

à l'intérieur du bloc obligarchique, entre *conservateurs et libéraux*. A partir du XX<sup>e</sup> siècle, viendront se joindre aux libéraux les partis appelés « radicaux », qui sont des libéraux radicalisés, avec des tendances démocratiques, modernes et populistes, représentant les « couches moyennes » urbaines.

Cette opposition dominante entre conservateurs et libéraux (radicaux) est également à la base de l'opposition entre la nouvelle chrétienté catholique conservatrice et le libéralisme laïciste anticlérical, version créole du vieux Siècle des Lumières européen. Cette contradiction atteindra son sommet entre les années 1880-1930.

### déplacement de la contradiction politique dominante

Après 1930, l'affrontement essentiel commence à avoir lieu, non plus entre conservateurs et libéraux, mais entre le nouveau *bloc bourgeois dominant* et le *mouvement de classe, ouvrier et socialiste*. Dans une première étape, la bourgeoisie industrielle cherchera à contrôler et à diriger le mouvement ouvrier pour affronter dans l'union les anciennes oligarchies. C'est ainsi que naissent les projets de domination bourgeoise appelés « populistes » (Lazaro Cardenas au Mexique, Getulio Vargas au Brésil, Juan Domingo Peron en Argentine, etc.)<sup>3</sup>. Mais dans un second temps, ce « nationalisme populiste » est « brûlé » par la contradiction essentielle qu'il implique, et le mouvement ouvrier conquiert progressivement son autonomie de classe. Ce déplacement de la contradiction politique dominante a également une influence directe sur le mouvement catholique. La conséquence la plus importante en est la réconciliation entre catholiques et libéraux. Les premiers abandonnent leur anti-libéralisme et les seconds leur laïcisme anticlérical, ils s'unissent face à une nouvelle force historique : le « péril » ouvrier et socialiste. De la néo-chrétienté conservatrice *anti-libérale*, on passe maintenant à une néo-chrétienté libérale *anti-socialiste*. La réconciliation historique du mouvement catholique avec le monde des « Lumières » libéral est un phénomène universel ; mais en Amérique latine, il se produira plus tôt qu'en Europe — et aux Etats-Unis, plus tôt qu'en Amérique latine, étant donné qu'ici la tradition et la résistance de l'« Ancien régime » seront beaucoup plus faibles.

Tous les phénomènes que nous avons décrits : industrialisation, apparition d'un Etat moderne et démocratique, réconciliation entre mouvement

3. O. IANNI, *La formación del Estado Populista en America latina*, Mexico, Era, 1975, 177 p.

catholique et libéralisme, et apparition d'une nouvelle chrétienté libérale et anti-socialiste, sont les faits historiques fondamentaux qui sont à la base du phénomène « Démocratie chrétienne » en Amérique latine.

### **la démocratie chrétienne et la nouvelle chrétienté**

L'apparition de la Démocratie chrétienne en Amérique latine, entre 1930 et 1968, n'est pas un phénomène isolé. La formation de la Démocratie chrétienne est seulement *un* élément de cette nouvelle chrétienté, surgie des processus économiques et politiques que nous avons décrits. D'autres phénomènes concomitants ont déterminé la Démocratie chrétienne ou en sont la conséquence : le syndicalisme « chrétien », l'Action catholique, les Universités catholiques, les organismes ecclésiastiques de recherche socio-religieuse et de « promotion humaine », la rénovation des structures hiérarchiques, pastorales, missionnaires, éducatives et d'assistance des Eglises, etc. Le phénomène « Démocratie chrétienne » fait partie de ce vaste mouvement de nouvelle chrétienté ; il va naître et mourir avec lui. La crise de la Démocratie chrétienne va être aussi la crise de toutes les institutions de cette nouvelle chrétienté libérale anti-socialiste : crise de l'Action catholique, des Universités catholiques, des structures pastorales, etc. Cet « âge d'or » de la chrétienté latino-américaine, nous devons l'évaluer dans son contexte économique, politique et social, pour comprendre l'époque qui commence en 1968.

### **où et quand apparaît la démocratie chrétienne en Amérique latine**

Le phénomène « Démocratie chrétienne » apparaît dans presque tous les pays d'Amérique latine. En 1938, se constitue au Chili la Phalange nationale qui deviendra en 1958 le Parti démocrate chrétien. En 1946, naît au Vénézuéla le Parti social-chrétien C. O. P. E. I. (Comité d'organisation politique électorale indépendante). En 1947 et 1948, se tiennent à Montevideo deux conférences panaméricaines de mouvements et organisations sociaux-chrétiens, d'où surgira l'« Organisation démocrate chrétienne d'Amérique » (O. D. C. A.). En 1954, c'est le Parti démocrate chrétien argentin et le Parti social-chrétien de Bolivie qui voient le jour. En 1955, nous avons un Parti démocrate chrétien au Pérou et au Guatemala. En 1959, c'est la création de la « Jeunesse démocrate chrétienne d'Amérique » (J. U. D. C. A.). En 1960, le Parti démocrate chrétien est fondé au Salvador, à Panama et au Paraguay. En 1961, le Parti révolutionnaire social-chrétien est fondé en République Dominicaine ; en 1965, il luttera courageusement contre l'invasion nord-amé-



## la démocratie chrétienne en Amérique latine

ricaine. En 1962, c'est la naissance du Parti démocrate chrétien uruguayen (sur la base de formations politiques antérieures). Et cette même année, le Parti démocrate chrétien brésilien obtient ses premiers succès à l'échelon national. En 1963, le Parti démocrate chrétien fait son apparition à Costa-Rica et, l'année suivante, en Equateur et en Colombie. En 1964, le Parti démocrate chrétien chilien gagne les élections présidentielles (E. Frei) ; la même chose se passe au Vénézuéla en 1968 (R. Caldera).

### inégale portée de ces événements selon les pays

L'importance politique des Démocraties chrétiennes en Amérique latine est inégale. Au Chili et au Vénézuéla, elle a été décisive. Elle a été moindre, encore que significative, en Uruguay, en Argentine, en République Dominicaine et au Salvador. En général, nous pouvons dire que la Démocratie chrétienne a joué un rôle politique dans les pays où le processus d'industrialisation avait atteint un niveau moyen de développement. Dans les pays de faible industrialisation, une bourgeoisie nationale importante ne parvint pas à voir le jour ; cette bourgeoisie est la base nécessaire pour l'apparition de la Démocratie chrétienne. Dans les pays d'industrialisation plus avancée (comme le Mexique, l'Argentine, le Brésil), l'alternative démocrate chrétienne apparut comme peu plausible et insuffisante, aussi bien au niveau politique qu'au niveau idéologique, pour défendre les intérêts nationaux face à l'impérialisme, et pour contrôler et diriger le mouvement ouvrier. Les bourgeoisies nationales durent recourir, pour atteindre ces objectifs, à des idéologies et à des partis plus puissants, de caractère « nationaliste » et parfois « national-socialiste » (fascisants). La Démocratie chrétienne ne peut pas non plus s'imposer dans les pays où les anciens partis libéraux ou les partis radicaux de fondation plus récente étaient parvenus à se moderniser et à s'adapter politiquement au processus d'industrialisation. Il en fut encore de même dans les pays où les militaires assumèrent directement la représentation politique des bourgeoisies industrielles nationales (comme c'est le cas pour le Pérou).

### fin de l'ère démocrate chrétienne

C'est à partir de 1968 que commence à se clore la période historique des Démocraties chrétiennes en Amérique latine. La raison fondamentale en est la *crise structurelle* du système capitaliste néo-colonial, sous-développé et dépendant, dominant en Amérique latine. Cette crise commence vers la fin des années 60 et à partir de 1973, elle connaît

une accélération progressive. Cette crise a trois conséquences qui provoquent de manière progressive et irréversible la fin des Démocraties chrétiennes en Amérique latine.

#### **échec des bourgeoisies nationales**

La première conséquence est l'échec économique, politique et idéologique de ce que l'on appelle les bourgeoisies nationales. Le projet « national-développementiste » de ce bloc bourgeois, en maintenant et en renforçant les rapports capitalistes de production, aboutit à une plus grande dépendance des économies latino-américaines à l'égard du grand capital multinational. L'« aide » économique, technologique et militaire des pays développés que négocièrent ces bourgeoisies, n'eut comme résultat que de produire le sous-développement dans les pays latino-américains. Les bourgeoisies nationales furent elles-mêmes victimes de cette plus grande dépendance et elles finirent par être intégrées à la grande bourgeoisie transnationale. La bourgeoisie nationale perdit entièrement son soi-disant nationalisme et elle se transforma en simple agent local des intérêts étrangers. L'échec du réformisme bourgeois « national-développementiste » impliqua nécessairement l'échec historique des Démocraties chrétiennes en Amérique latine.

#### **l'état de « sécurité nationale »**

Deuxième conséquence : la crise du système a commencé à engendrer en Amérique latine une nouvelle forme d'Etat — ce qu'on appelle l'Etat de « Sécurité nationale ». Cet Etat vient remplacer l'Etat démocratique-libéral, construit patiemment pendant quarante années par les bourgeoisies « nationales-développementistes ». Ce nouvel Etat imposé par la force des coups d'Etat militaires et dirigé directement par les Etats-Unis détruit toute la structure économique, politique, sociale et idéologique des bourgeoisies et des petites bourgeoisies nationales et de leurs partis politiques. Dans ce nouvel Etat, tout se subordonne à la « Sécurité nationale », qui est la sécurité dont le grand capital a besoin pour son libre développement en Amérique latine. Les « Conseillers de Sécurité nationale », les « Services d'Intelligence », les « Académies de guerre » et les « Tribunaux militaires » sont les nouveaux organismes « constitutionnels » de ce nouvel Etat, pour défendre l'« ordre » et la « paix ».

L'Etat s'identifie à la Nation et la « participation démocratique » est remplacée par l'« intégration autoritaire ». Ceux qui ne s'intègrent pas de manière inconditionnelle à l'Etat sont « antipatriotes », ennemis de la

## la démocratie chrétienne en Amérique latine

patrie<sup>4</sup>. Ce nouvel Etat ne résout pas la crise économique, politique et idéologique du système capitaliste. Au contraire, il la rend plus aiguë, et cela à tel point que l'Etat de Sécurité nationale se présente comme la seule alternative possible pour « sauver » la patrie du socialisme. Sur ce point, toutes les classes et tous les partis du bloc bourgeois ne peuvent qu'être d'accord. Dans ce contexte, il n'y a aucune possibilité pour une solution ou une alternative démocrate chrétienne en Amérique latine. S'il y en avait une, ce serait une Démocratie chrétienne qualitativement différente, qui n'aurait rien à voir avec les Démocraties chrétiennes des années 1930-1958. Ce serait une Démocratie chrétienne hautement répressive et anti-populaire, qui serait utilisée pour couvrir et légitimer une fausse « démocratisation » ou « libéralisation » des Etats de Sécurité nationale.

### renforcement du mouvement ouvrier

Troisième conséquence de la crise : le renforcement qualitatif et stratégique du mouvement ouvrier latino-américain. Bien que cela paraisse paradoxal, étant donné la répression actuelle et l'échec des gauches pour fournir une alternative durant les dix dernières années, en dehors de l'alternative cubaine, le mouvement populaire se renforce lentement mais progressivement. Le chemin est plus difficile et la victoire à plus long terme, mais l'échec des bourgeoisies nationales et de tous les projets nationalistes, populistes, réformistes et démocrates chrétiens ont ouvert le chemin. Le renforcement n'est pas quantitatif, mais qualitatif. La crise, en rendant plus aiguës les contradictions, ne fait qu'accumuler des forces en fonction de l'unique alternative possible qui permettra à l'Amérique latine de sortir du cercle infernal du sous-développement : l'alternative socialiste. Dans cette perspective, la Démocratie chrétienne n'a aucun espace possible en Amérique latine.

## II

---

### le parti démocrate chrétien au Chili

L'analyse de la Démocratie chrétienne chilienne est importante pour une meilleure compréhension de tout le processus latino-américain que nous avons décrit. Ce parti fut présenté comme l'alternative possible,

4. J. COMBLIN, « La Doctrina de la Seguridad nacional », *Mensaje* (Santiago du Chili) 247, mars-avril 1976, pp. 96-104.

## **pablo richard**

face à la révolution cubaine, pour tout le continent. C'est pour cela que l'examen critique de la Démocratie chrétienne au Chili est important, non seulement pour le Chili, mais aussi pour toute l'Amérique latine.

### **analyse historique**

Nous devons commencer cette évaluation critique de la Démocratie chrétienne au Chili en partant de son histoire ; et cette histoire, nous la diviserons en cinq étapes<sup>5</sup>.

#### **première étape : 1938-1958 : naissance de la démocratie chrétienne**

En 1938, un groupe de jeunes du Parti conservateur rompent avec lui pour en fonder un nouveau appelé « Phalange nationale ». Ce sont des jeunes gens de la petite bourgeoisie, et presque tous des militants d'Action catholique universitaire. Leurs sources idéologiques sont essentiellement au nombre de deux : le « christianisme social », élaboré à partir de la doctrine sociale de l'Eglise et d'auteurs comme Jacques Maritain (1882-1973) qui, en 1936, publie *Humanisme intégral* ; l'autre source est la Phalange espagnole (fondée en 1933 par José Antonio Primo de Rivera qui, de 1936 à 1939, entre en guerre contre les « rouges »). Ces deux sources idéologiques marqueront profondément la Démocratie chrétienne : critique de type moralisant du capitalisme libéral, et refus décidé du socialisme et du marxisme (critique des maux dus au capitalisme pour empêcher la montée du marxisme).

Dans cette première étape, les relations entre la Phalange et l'Eglise hiérarchique seront mauvaises. On en arriva presque à l'excommunication ; elle ne fut évitée que par l'intervention directe à Rome de Mgr Manuel Larain, évêque de Talca. En 1954, le Parti national-chrétien de J. Musalem s'intègre à la Phalange ; et, en 1957, le Parti conservateur social-chrétien du Dr Ed. Cruz-Coke fait de même. Ce seront des années d'intense réflexion doctrinale : celle-ci atteindra son point culminant dans la transformation de la Phalange nationale en Parti démocrate chrétien.

#### **deuxième étape : 1958-1964 : expansion de la démocratie chrétienne**

Ce qui caractérise cette étape, c'est l'élargissement de la base sociale qui appuie la Démocratie chrétienne. Le Parti démocrate chrétien, parti de

5. « Le parti démocrate chrétien du Chili - Hier et aujourd'hui », INCA 11, janvier 1973, 20 p.

## la démocratie chrétienne en Amérique latine

la petite bourgeoisie, élargira sa base sociale dans un double sens : d'une part, il va devenir le représentant de la bourgeoisie industrielle, financière et commerciale ; et d'autre part, il étendra son influence sur les paysans et le sous-prolétariat, comme aussi sur la jeunesse et les femmes. Durant cette étape, la Démocratie chrétienne obtiendra aussi l'appui de l'Eglise catholique (évêques et clercs) et la confiance de l'impérialisme nord-américain. La situation latino-américaine, à cette époque, est caractérisée par le triomphe de la révolution cubaine en 1959 et par l'*Alliance pour le Progrès* de J. Kennedy, à partir de 1961. Cette « Alliance » lance un programme de réformes (spécialement de réforme agraire) et de développement économique et militaire pour toute l'Amérique latine. C'était la réponse des Etats-Unis au triomphe de la révolution cubaine ; elle avait comme objectif de contenir le « marxisme ». Pour ce faire, l'impérialisme n'eut pas recours aux anciennes forces politiques oligarchiques, mais il fit choix du Parti démocrate chrétien chilien comme *modèle politique* pour réaliser l'*Alliance pour le Progrès* dans toute l'Amérique latine. Le réformisme et l'anti-communisme de ce parti donnaient des garanties aux Etats-Unis ; il jouissait en outre de la confiance de la bourgeoisie industrielle nationale et de l'Eglise, tout en étant capable de contrôler d'importants secteurs populaires. L'appui de l'Eglise permit enfin à la Démocratie chrétienne de canaliser à son profit toutes les œuvres pastorales et sociales de l'Eglise dans les secteurs paysans et populaires.

### troisième étape : 1964-1970 : le parti démocrate chrétien au pouvoir

En 1964, le Parti démocrate chrétien remporte les élections présidentielles à une forte majorité. Eduardo Frei sera président de la République de 1964 à 1970. Le programme de la Démocratie chrétienne se résumait dans le slogan « Révolution dans la liberté ». Le mot « liberté » impliquait nettement un modèle anti-cubain, l'anti-socialisme. Durant la campagne électorale, la Démocratie chrétienne reçoit l'appui de l'Eglise, des Démocraties chrétiennes européennes et de l'impérialisme, tous unis pour « vaincre le marxisme ». Parmi les cerveaux de la campagne électorale se distingue le jésuite belge Roger Vekemans<sup>6</sup>. La droite politique

6. Le journaliste Norman Kempster écrit textuellement dans *The Washington Star* du 23 juillet 1975 : « Après une réunion à la Maison Blanche avec le Président John F. Kennedy en 1963, un jésuite belge reçut cinq millions de dollars en fonds secrets venant de la C. I. A. pour appuyer des syndicats ouvriers anti-communistes dans toute l'Amérique latine et pour épauler la campagne électorale de E. Frei au Chili ». Dans le même article, on cite le témoignage du P. Vizzard, s. j., sur la rencontre de R. Vekemans avec Kennedy, avec le

## pablo richard

se voit aussi dans l'obligation de voter pour la Démocratie chrétienne afin d'empêcher le triomphe d'Allende.

La Démocratie chrétienne au pouvoir se proposa diverses réformes importantes : la réforme de la constitution (renforcement du pouvoir exécutif), la réforme fiscale (impôts sur le revenu et le patrimoine), la réforme agraire, des réformes sociales (« promotion humaine », syndicalisation, réforme de l'éducation...), « chilénisation » du cuivre (non pas la nationalisation, mais une plus grande participation de l'Etat dans les entreprises étrangères extractrices du cuivre), etc. La Démocratie chrétienne connut des succès partiels en ce qui concerne certaines réformes (spécialement la réforme agraire et celle de l'éducation), et des échecs totaux en ce qui concerne certaines autres. Mais le plus important fut que la Démocratie chrétienne ne toucha pas aux rapports capitalistes de production et à leurs structures économiques et politiques ; et ainsi elle renforça et modernisa le système capitaliste dominant. Les conséquences sautent aux yeux : accroissement de la *dépendance* économique, politique et militaire à l'égard des Etats-Unis, et du *sous-développement* des classes populaires. Déjà en 1968, on pouvait prendre acte de l'échec du Parti démocrate chrétien, et Frei dut faire face, par une répression systématique, aux mobilisations ouvrières et étudiantes. Le réformisme « démocrate chrétien » montrait ainsi son visage bourgeois et répressif. En 1969, l'aile gauche de la Démocratie chrétienne rompait avec le parti pour en fonder un nouveau, appelé M. A. P. U.

L'échec de la Démocratie chrétienne eut trois conséquences : il rendit plus aiguë la crise interne du bloc bourgeois dominant, il permit l'ascension du mouvement des masses et la politisation de la petite bourgeoisie. Ces trois conséquences eurent une influence directe sur la radicalisation des secteurs populaires et petits bourgeois chrétiens. L'échec de la Démocratie chrétienne impliqua aussi la mise en question radicale de la doctrine sociale de l'Eglise et la perte pour l'Eglise de sa fonction de leader en matière sociale et politique. Les masses chrétiennes restèrent sans direction politique et furent progressivement attirées par le mouve-

directeur de la C. I. A., John Mc Cone, et avec celui du Corps de la Paix, R. Sargent Shriver. Selon Vizzard, le P. Vekemans dit en sortant de cette réunion : « J'ai reçu dix millions de dollars : cinq millions ouvertement de l'A. I. D. (Agence de développement international) et cinq millions, secrètement, de la C. I. A. ».

La revue catholique mexicaine **Contacto**, dans son numéro d'août 1975, a publié le texte anglais et la traduction espagnole de l'article de Norman Kempster (pp. 44 et sv.).

## la démocratie chrétienne en Amérique latine

ment populaire organisé et par les partis de gauche. La naissance du « Mouvement des chrétiens pour le socialisme » sera l'un des fruits de ce processus<sup>7</sup>.

### quatrième étape : 1970-1973 : la démocratie chrétienne dans l'opposition au gouvernement Allende

En septembre 1970, le bloc bourgeois en crise se présente divisé aux élections présidentielles. Il y eut un candidat démocrate chrétien et un autre pour la droite traditionnelle, ce qui rendit possible le succès du candidat de gauche, Salvador Allende. Le Parti démocrate chrétien passa immédiatement à l'opposition. Jusqu'à juin 1971, il exerça une opposition de critique constructive, car à la tête du parti se trouvait sa fraction progressiste. Cette aile défendait la thèse de l'« unité politique du peuple » contre la fraction dirigée par E. Frei qui se définissait comme chrétienne-sociale radicalement « anti-communiste ». En juin 1971, l'aile progressiste de la Démocratie chrétienne rompt avec le parti pour former l'« Organisation de la Gauche chrétienne ». Frei reprend la direction du parti, il s'unit à la droite traditionnelle et déclare la « guerre institutionnelle » au Gouvernement populaire. La Démocratie chrétienne utilisera les mécanismes « légaux » pour obliger le gouvernement à s'écarter de son programme. L'opposition démocrate chrétienne cherchera à isoler l'exécutif, à l'éloigner de la base populaire qui l'appuie et à diviser ainsi la gauche, en rendant impossible la construction du socialisme par la voie légale, comme le voulait Allende. Après les élections parlementaires de mars 1973, quand le pourcentage des voix de gauche passe de 36 à 44 %, la Démocratie chrétienne abandonnera son opposition « légale » et se lancera clairement dans la préparation du coup d'Etat. Le projet de coup d'Etat démocrate chrétien différerait de celui de Pinochet, car ce serait un coup d'Etat « blanc », c'est-à-dire sans effusion de sang et pour « rétablir la démocratie ». Pinochet devança Frei et réalisa le coup d'Etat « noir » que nous connaissons tous. Frei perdit ses possibilités d'agir, mais cela n'enlève pas à la Démocratie chrétienne sa grave responsabilité morale et politique dans les événements que vit le Chili depuis septembre 1973.

7. P. RICHARD, *Origine et Développement du Mouvement « Chrétiens pour le socialisme » - Chili 1970-1973*, Paris, Centre Lebreton « Foi et Développement », 1976, 166 p. Edition espagnole : Salamanque, Sigueme, 1976, 283 p. et Centre Lebreton, Paris, 1976.

## pablo richard

### cinquième étape, à partir de 1973 : le parti démocrate chrétien et la Junte militaire

Le Parti démocrate chrétien, de même que tous les autres partis, est déclaré illégal, et ses dirigeants sont l'objet d'une répression modérée. La Démocratie chrétienne ne représente plus politiquement la base qui l'appuyait traditionnellement, mais elle tente de la récupérer. Pour y parvenir, elle cherche à se présenter comme une alternative éventuelle à la Junte militaire, en s'appuyant sur « les forces politiques démocratiques » (c'est-à-dire non marxistes), sur la « social-démocratie » (nationale et internationale), sur le Parti démocrate des Etats-Unis, sur les officiers et les généraux mécontents et sur l'Eglise catholique. La Démocratie chrétienne n'est pas encore parvenue à réunir et à diriger pratiquement toutes ces forces pour constituer une alternative face à Pinochet, mais il est possible qu'elle y parvienne à l'avenir. Pour le moment, la Démocratie chrétienne espère l'usure progressive de la dictature militaire en même temps que la poursuite par celle-ci de la répression, jusqu'à l'écrasement final des forces de gauche. Cependant, la Démocratie chrétienne se trouve devant un problème insurmontable : la crise économique, politique et idéologique du système capitaliste chilien ; le déséquilibre social et politique et les tensions accumulées par tant d'années d'oppression et de répression ; la désagrégation de l'Etat et l'institutionnalisation des services qui oppriment l'*intelligentsia* ; la croissante politisation et l'organisation des secteurs d'avant-garde du mouvement populaire, et enfin, la reconstruction et le raffermissement qualitatif et stratégique des partis de gauche chiliens. Dans ce contexte, la Démocratie chrétienne ne peut que proposer un « changement de régime » (régime « civico-militaire » au lieu d'un régime strictement militaire), mais elle ne peut pas envisager la fin de l'« état d'exception ». Toutes les classes dominantes chiliennes sont d'accord pour reconnaître que la fin de l'état d'exception et le retour à la démocratie ouvriraient au Chili la possibilité d'une alternative socialiste. Cette situation conditionne la Démocratie chrétienne et ses alliés politiques et impose que toute alternative « libérale » ou « démocratique » au régime actuel soit fortement répressive, anti-démocratique, anti-populaire, dans la continuité de l'« état d'exception ».

Le processus historique que nous avons décrit montre l'évolution de la Démocratie chrétienne, à partir de l'*idéisme social chrétien* d'un groupe de militants d'Action catholique, vers la constitution d'une *force politique, bourgeoise et réactionnaire*. L'évaluation critique de ces *quarante années de « politique chrétienne »* est pour les chrétiens latino-améri-



## la démocratie chrétienne en Amérique latine

cains la tâche la plus urgente. La gauche d'Amérique latine et à l'intérieur de cette gauche, les chrétiens révolutionnaires, devront apprendre cette *grande leçon de l'histoire*, pour ne pas recommencer ouvertement ou subtilement les mêmes erreurs à l'avenir. L'alternative qui s'offre aujourd'hui aux chrétiens en Amérique latine, à l'ère post-démocrate chrétienne, n'est pas la formation d'un parti chrétien de gauche ou la politisation partisane de l'Église, mais la militance politique et révolutionnaire des chrétiens dans le mouvement populaire et dans les partis de gauche.

### analyse de classe de la démocratie chrétienne chilienne

Le processus que nous avons décrit ne devient intelligible que si nous faisons une analyse de classe de la Démocratie chrétienne. Nous voulons seulement faire le début de cette analyse en proposant ici une *hypothèse* d'interprétation. Nous croyons que la Démocratie chrétienne chilienne est un parti formé essentiellement par la *petite bourgeoisie*, mais une petite bourgeoisie qui s'impose politiquement dans l'histoire du Chili comme le gérant des intérêts de la *bourgeoisie* industrielle, commerciale et financière<sup>8</sup>. Dans l'histoire de l'Occident, il est constant que la bourgeoisie ne constitue par un parti politique *propre* et qu'elle délègue sa représentation politique à une *autre classe* sociale.

La Démocratie chrétienne, si elle est bien constituée par la petite bourgeoisie, en arrive à être *le* parti de la bourgeoisie chilienne. Elle représente les *intérêts stratégiques* de la bourgeoisie, bien qu'en certaines occasions, elle soit en contradiction avec ses *intérêts immédiats*. Par ailleurs, parce que le Parti démocrate chrétien est justement formé de la petite bourgeoisie, il est capable de comprendre et de représenter les *intérêts immédiats* de certaines classes populaires, spécialement des classes les plus en retard (paysans, sous-prolétariat, etc.). Mais si la Démocratie chrétienne peut représenter les *intérêts immédiats* de ces classes, jamais elle ne pourra représenter leurs *intérêts stratégiques*, étant donné qu'elle s'est imposée politiquement comme le gérant des intérêts stratégiques de la bourgeoisie, intérêts qui sont en opposition avec ceux des classes populaires.

Cette situation de classe de la Démocratie chrétienne, comme parti constitué par la petite bourgeoisie pour représenter les intérêts stratégi-

8. R. M. MARINI, « La D. C. cristiana y la Burgesia », in *Chile Hoy*, 23-29 juillet 1972, p. 5.

ques (non immédiats) de la *bourgeoisie* et les intérêts immédiats (non stratégiques) de certaines classes populaires, explique dans une grande mesure la manière d'agir de la Démocratie chrétienne pendant les quarante ans de son histoire. Il ne s'agit pas d'un phénomène « interclassiste », d'un « centrisme » ou d'une « troisième voie », mais de l'action politique typique de la petite bourgeoisie dans une société de classe dépendante et sous-développée. Une petite bourgeoisie intellectuelle, « chrétienne », éclairée et internationaliste, avec une bonne préparation technique et scientifique, culturellement dépendante et colonisée, parvient à subsister et à jouer un rôle politique important, en représentant les intérêts d'autres classes sociales et en voulant concilier des intérêts antagonistes.

### **analyse idéologique de la démocratie chrétienne chilienne**

Une évaluation critique de la Démocratie chrétienne doit inclure, outre l'analyse historique et l'analyse de classe que nous avons ébauchées, une analyse idéologique spécifique et particulière de la Démocratie chrétienne. Comme le sujet est immense, nous nous contenterons de donner ici quelques éléments de base.

La racine fondamentale de l'idéologie de la Démocratie chrétienne est à la fois sa *composition sociale* (petite bourgeoisie) et sa *représentation politique* (des intérêts stratégiques de la bourgeoisie et des intérêts immédiats de certaines classes populaires). Cette situation politique et sociale *complexe* détermine la *spécificité* de l'idéologie démocrate chrétienne. Nous ne pouvons pas simplifier cette complexité en réduisant l'idéologie démocrate chrétienne à un seul élément. Ce n'est pas une idéologie *purement* petite bourgeoise, ni bourgeoise, ni populiste. C'est une idéologie beaucoup plus complexe, qui ne peut être spécifiée qu'à partir de sa situation de classe, à un niveau social aussi bien que politique dont nous avons décrit la complexité.

### **incapacité pour la démocratie chrétienne de penser en termes structurels**

Le caractère fondamental de la situation sociale et politique de la Démocratie chrétienne serait son incapacité radicale à comprendre la dialectique historique de la lutte des classes. L'acceptation de la lutte des classes impliquerait nécessairement pour la Démocratie chrétienne son auto-destruction, comme classe et comme parti. La Démocratie chrétienne percevra le conflit social et politique uniquement en termes quantitatifs, subjectifs ou moraux, mais jamais en termes qualitatifs, objectifs ou structurels. Par exemple, les classes sociales sont décrites par la Démo-

## la démocratie chrétienne en Amérique latine

cratie chrétienne comme une opposition entre minorités et majorités, entre élites et masses, entre groupes à hauts revenus et groupes à bas revenus, entre groupes intégrés et groupes marginaux, classes riches (qui possèdent beaucoup) et classes pauvres (qui possèdent peu), etc. La pauvreté est analysée comme phénomène « marginal », et non comme conséquence de l'exploitation. La solution au problème de la pauvreté et du sous-développement n'est pas, pour la Démocratie chrétienne, dans la lutte des classes exploitées en faveur de leurs propres intérêts ; mais ce serait un problème d'intégration, de meilleure éducation, de participation, de meilleure distribution des revenus. La critique que fait la Démocratie chrétienne du système capitaliste est essentiellement moralisante ; il s'agit d'un problème d'usage et d'abus des biens matériels ; d'un problème exclusivement de distribution ou de justice sociale, d'un problème de bonne ou de mauvaise volonté, de plus ou moins grande discipline sociale (pour les travailleurs), d'esprit de sacrifice (pour les patrons) et de solidarité (pour les pays riches). Le changement social est aussi présenté par la Démocratie chrétienne en termes quantitatifs et non structurels : il s'agit de passer d'un développement moindre à un plus grand développement, d'une société traditionnelle à une société « moderne » ou « industrialisée », d'une société élitiste à une société démocratique, d'une société marginale à une société intégrée, etc.<sup>9</sup>

Cette appréciation quantitative, moralisante, subjective et personnaliste de la lutte de classes implique nécessairement l'*occultation* de celle-ci et, par voie de conséquence, la *légitimation* de l'action politique menée par les classes dominantes et la condamnation comme illégitimes des luttes politiques des classes exploitées.

### un anti-marxisme viscéral

C'est de là que dérive aussi l'*anti-marxisme* radical et viscéral de l'idéologie de la Démocratie chrétienne. Il ne s'agit pas d'un anti-marxisme basé sur des principes chrétiens, philosophiques ou moraux, mais d'un *anti-marxisme idéologique*, c'est-à-dire d'une manière faussée de percevoir la lutte politique des classes exploitées. Ce qui est en jeu, ce n'est pas le marxisme que la plupart des membres de la Démocratie chrétienne ignorent de façon absolue — ou le matérialisme, ou l'athéisme ou la violence, mais le problème historique et réel de la lutte des classes, de

9. S. SILVA, « El modelo Ideológico de la Democracia cristiana (1962-1969) comparado con la Doctrina social de la Iglesia chilena (1962-1963) y Latinoamericana (en Mar del Plata 1966) », *Pasos* (Santiago) 63, 13 août 1973, 5 p.

**pablo richard**

l'opposition antagoniste d'intérêts de classe. Cet antagonisme social et politique, engendré par le système capitaliste, est perçu d'une manière idéologique par la Démocratie chrétienne comme un antagonisme idéologique faux entre « marxisme » et « christianisme », entre « totalitarisme » et « démocratie », entre « ordre » et « violence », entre « amour » et « haine », etc.

A la racine sociale et politique de ce qui détermine cette idéologie, il faudrait ajouter d'autres influences qui médiatisent ou renforcent l'expression idéologique fondamentale. On trouve en premier lieu l'influence de la *doctrine sociale de l'Église*. Cette doctrine est marquée dès ses origines par le « droit naturel » et le « rationalisme abstrait » de la pensée ecclésiastique du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce courant de pensée est étranger et hostile au courant historique des sciences modernes de l'homme et de la société. Ce culte du droit naturel a produit d'éminents juristes, mais presque jamais d'historiens. La Démocratie chrétienne chilienne ne manque pas, elle non plus, de bons avocats, mais les historiens démocrates chrétiens n'existent pratiquement pas. Une autre influence idéologique déterminante jouant sur la Démocratie chrétienne vient du *technocratisme* et du *fonctionnalisme* de la pensée nord-américaine, tournure d'esprit que diffuse la sociologie enseignée aux États-Unis. A la génération des avocats démocrates chrétiens est donc en train de succéder une génération de sociologues formés en Amérique du Nord. C'est de là que vient le caractère « développementiste », fonctionnaliste, technocratique et pragmatique de la doctrine politique et de l'idéologie de la Démocratie chrétienne.

Cette dernière, tant au Chili que dans le reste de l'Amérique latine, fait figure de sous-développé colonisé et dépendant. Imbue qu'elle est du culte d'un droit naturel abstrait, elle se présente comme l'héritière du rationalisme anhistorique d'origine européenne, et du technocratisme pragmatique et fonctionnaliste d'origine nord-américaine, le tout réinterprété par une petite bourgeoisie locale liée aux intérêts stratégiques de la bourgeoisie et aux intérêts immédiats de certaines classes populaires.

*Traduit de l'espagnol  
par François Malley.*

**pablo richard**

10. A. METHOL FERRE, « Para una comprensión de la Democracia Cristiana », *Vispera* 11, juillet 1969, pp. 42-49.

# pratique et théorie des démocraties chrétiennes

---

*La Démocratie chrétienne existe essentiellement comme antidote au socialisme toujours présenté par elle comme « totalitaire », et corollairement comme bras séculier de la hiérarchie catholique — même si ces rôles ont pu être joués, selon les lieux, à des époques différentes.*

*Il est difficile maintenant de préciser jusqu'à quel point la doctrine sociale chrétienne est restée l'horizon idéologique des Démocraties chrétiennes : l'exercice du pouvoir, les compromissions avec les régimes totalitaires ou fascistes et la servilité face à la société libérale leur ont fait abandonner progressivement leurs idéaux et les valeurs prônées par l'Eglise au sein de la société civile.*

*En fait, l'ambiguïté de la doctrine, la faiblesse affligeante de l'analyse économique qu'elle recèle, laissent les mains libres aux économistes libéraux classiques.*

*Il reste que la vision « chrétienne » de la société est remise en avant chaque fois qu'il faut défendre les fondements culturels de la société bourgeoise (famille, sexualité, liberté...). La fonction historique de la Démocratie chrétienne aura été de cristalliser le bloc social inter-classes capable (au moins un temps) de faire front au mouvement ouvrier et au socialisme, et en conséquence de maintenir le pouvoir entre les mains des régimes libéraux liés presque inconditionnellement à la politique des Etats-Unis.*

*C'est dire le caractère mystificateur de l'idéologie démocrate chrétienne.*

---

L'observateur politique et plus encore le militant, lorsqu'ils s'interrogent sur le rôle joué par les Démocraties chrétiennes, ce n'est pas d'abord aux déclarations d'intentions, aux textes de congrès qu'ils prêtent attention. Non : les motivations profondes de ces partis ou de ces mouvements ou tendances, c'est dans les événements et les comportements collectifs qu'ils les déchiffrent.

---

## **un rôle historique affligeant**

Dans la ligne de cette remarque, c'est donc l'histoire, et particulièrement celle des dernières années, que nous retiendrons. Elle nous fournit six notations qui constitueront une sorte de bilan du rôle historique des Démocraties chrétiennes.

1 — *Une première observation*, déterminante, est que la naissance des Démocraties chrétiennes partout dans le monde — en Europe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle en Amérique latine — est très liée à l'apparition des forces sociales qui prennent peur devant la croissance rapide du mouvement ouvrier : donc à l'époque précise du développement du processus d'industrialisation et du système capitaliste qui y est lié. Il s'agit alors de permettre le regroupement des forces sociales opposées à cette évolution, rassemblement aussi large que possible et pouvant apparaître comme capable d'assumer certaines au moins des aspirations du monde populaire et des revendications du mouvement ouvrier, qui apparaissaient à beaucoup comme légitimes. Il est non moins significatif d'observer que les partis démocrates chrétiens qui ont exercé le pouvoir ou ont pesé d'un poids politique considérable prennent leur véritable essor sur les ruines du fascisme, en Europe occidentale, à des époques de grande croissance économique. C'est d'abord celle du « Plan Marshall » qui permet, par l'énorme injection de dollars qu'elle amena en Europe, le rétablissement de la production capitaliste, le renforcement de l'influence des entreprises américaines, la libéralisation du commerce dominé par les Etats-Unis ; c'est alors que s'engagea le processus d'accumulation de capitaux, locaux et américains, conduisant à leur multinationalisation.

2 — *Un second constat*, banal mais essentiel, est que dans les Etats « issus » de la vieille chrétienté, les partis ou courants politiques qui opèrent dans la mouvance démocrate chrétienne ont — ou sont solidaires — des positions politiques parmi les plus conservatrices et les plus réactionnaires<sup>1</sup> du moment. C'est un fait évident que les Démocraties chrétiennes optent de plus en plus pour une position de classe sans ambiguïté, qu'elles sont devenues une base de référence pour la bour-

1. Certains dirigeants de la C. D. U. - C. S. U. (dont Fr.-J. Strauss) appartiennent à des mouvements d'extrême-droite, tels la « Fondation Allemagne », « la Ligue pour la liberté de la science », etc.

## pratique et théorie des démocraties chrétiennes

geoisie, pour les groupes conservateurs, et d'une manière générale, pour tous les groupes sociaux qui voient dans un glissement à gauche de la situation politique une atteinte ou une mise en question de leurs privilèges et de leur pouvoir. Le corollaire que d'aucuns trouveront sans doute excessif ou taxeront de généralisation abusive, mais qui apparaît pourtant comme une constante du comportement des Démocraties chrétiennes, est qu'elles finissent toujours par trahir la classe populaire (ouvrière et paysanne) que pourtant elles prétendent servir et protéger<sup>2</sup>.

3 — *Autre constat significatif* : Les internationales socialistes et communistes ont pignon sur rue ; l'internationale démocrate chrétienne est plus discrète, apparemment moins coordonnée, mais non moins efficace. L'hégémonie allemande y est incontestable, liée qu'elle est à la puissance économique de l'Allemagne, soumise aux intérêts du grand capital et des Etats-Unis. On ne peut s'étendre ici sur le soutien économique et politique que les dirigeants réactionnaires de la C. D. U. - C. S. U. ont apporté ou continuent d'apporter aux colonels grecs ou aux régimes fascistes en Espagne, au Portugal, en Amérique latine et en Afrique du Sud... L'exemple le plus significatif est sans doute le rôle que la Démocratie chrétienne allemande a joué au Chili dès les années 1963-1964.

Avec l'appui très actif de certains milieux C. D. U. - C. S. U., les grands intérêts ouest-allemands intriguaient déjà en 1964 contre l'éventualité de l'élection d'Allende à la présidence du Chili. Henrich Gewandt, député au *Bundestag*, était le pivot de ces opérations financées avec des moyens mis à sa disposition par la « Fondation Konrad Adenauer ». Frei est un ami intime de Gewandt et un de ses principaux « conseillers ». La campagne électorale du candidat démocrate chrétien Edouardo Frei fut ainsi soutenue très efficacement. Faut-il rappeler enfin que des dirigeants influents de la C. D. U. - C. S. U. applaudirent et justifèrent le putsch militaire de Pinochet<sup>3</sup> ?

Concernant les problèmes européens, la position des Démocraties chrétiennes n'est pas moins claire : Il s'agit de s'opposer au communisme et à « l'euro-communisme » en « utilisant » les instruments supranationaux

2. La C. D. U. - C. S. U. se prétend le « parti populaire » allemand.

3. Bruno Heck, ancien ministre et secrétaire général de la C. D. U., au retour d'un voyage au Chili à la mi-octobre 1973, déclara que les « discussions qu'il avait eues avec les nouveaux dirigeants chiliens l'avaient convaincu que l'intervention militaire était la seule solution pour le Chili ». Il déclara aussi, au sujet des détenus dans le stade de Santiago : « La vie dans le stade est très agréable, surtout quand il fait du soleil ».

qui contrôlent les choix décisifs en matière de politique, d'agriculture, financière, etc. La domination de la Démocratie chrétienne est là encore aussi évidente que le sont ses liens avec le gouvernement des Etats-Unis. La Démocratie chrétienne allemande affirme aujourd'hui sans ambiguïté que l'alternative à la croissance de la gauche en Italie, en France, en Espagne et au Portugal est une Europe unifiée, sous domination de la République fédérale d'Allemagne, et à laquelle seraient déléguées les responsabilités en matières internationale, militaire et économique.

Plus encore, la C. D. U. - C. S. U.<sup>4</sup> souhaite coordonner les Démocraties chrétiennes européennes dans la perspective des échéances électorales et prône la création d'un parti démocrate chrétien européen unique. En outre, elle envisage et prépare la voie à une coordination organique des Démocraties chrétiennes avec les partis conservateurs d'Europe occidentale. Au printemps 1976, s'est tenu à Bonn le congrès de l'Union européenne de la Démocratie chrétienne pour envisager toutes ces éventualités et s'y préparer<sup>5</sup>.

4 — *Quatrième aspect typique* ; dans la quasi-totalité des cas, la classe sociale qui sert de pivot à l'opération démocrate chrétienne est la petite bourgeoisie, ces « couches moyennes » dans toutes leurs nuances, qui craignent autant l'hégémonie de la grande bourgeoisie que le développement du mouvement ouvrier<sup>6</sup>. Coincées entre ces deux classes, il leur faut choisir entre la prolétarianisation ou l'agrégation sociale et la soumission aux groupes dominants... Il reste que ces couches moyennes sont demeurées liées à la tradition chrétienne beaucoup plus que la bourgeoisie (plutôt anticléricale, « radicale » ou « libérale ») ou que la classe ouvrière. C'est là un aspect important, car de larges secteurs du monde ouvrier encore influencés par l'idéologie religieuse se laissent entraîner

4. Tarancon, cardinal archevêque de Madrid, est fortement contesté par Fr.-J. Strauss qui voudrait le voir appeler à la curie romaine : le cardinal serait peu favorable au projet de constitution espagnole, à ses yeux trop peu démocratique ; mais surtout, il serait peu enclin à favoriser un parti « chrétien ».

5. La France n'est pas absente de ces projets. Le « courant » démocrate chrétien français était représenté à Bonn par quelques hommes politiques rescapés du M.R.P., dont Jean Lecanuet. Une rencontre a eu lieu à Madrid, le 1er février 1977.

6. « La grande majorité des inscrits à la Démocratie chrétienne italienne est constituée de catégories dont les mentalités, les idéaux et les intérêts se rapprochent de ceux de la petite bourgeoisie » (L. RADI, in *La Discussione*, mai 1973). Depuis 1962, le nombre des salariés agricoles est passé de 4,8 à 3,5 %, et celui des salariés industriels de 16,7 à 13,6 % au sein de la Démocratie chrétienne italienne.



## pratique et théorie des démocraties chrétiennes

dans des opérations interclassistes qui chaque fois, en définitive, se sont retournées contre eux. Il n'y a en effet guère d'exemples où les organisations diverses de la Démocratie chrétienne n'aient clairement rempli une fonction de division dans le mouvement ouvrier, même là où existaient des organisations démocrates chrétiennes d'ouvriers<sup>7</sup>.

5 — *Cinquième observation* : si la position de l'Eglise a pu paraître à certains moments pleine de suspicion et de réserve à l'égard de la Démocratie chrétienne (et *vice versa*), même si les rapports entre elles sont complexes, ambivalents et parfois ambigus, les partis démocrates chrétiens ou courants assimilés apparaissent ou sont perçus comme le bras séculier des appareils ecclésiastiques des Eglises (mais essentiellement de l'Eglise catholique). Bien des faits conduisent cependant à moduler, voire à retourner cette affirmation, là où le pouvoir gouvernemental a échappé — ou risque d'échapper — à la gestion directe de la Démocratie chrétienne. Ce que celle-ci recherche alors, mais toute la droite avec elle, c'est beaucoup moins un appui visible et politique, que le développement par l'Eglise d'une thématique idéologique globale qui maintienne une mentalité sur toile de fond « catholique », terrain favorable au développement d'une politique de type « démocrate chrétien ». On sait combien les thèmes de l'éthique, de la famille et de l'éducation, de la sexualité, etc., ont été utilisés, et combien, même laïcisés, ils sont efficaces pour enraciner le conditionnement « bourgeois » et diviser la classe ouvrière.

6 — *Enfin, sixième considération* : pendant la période d'euphorie et d'hégémonie qui a coïncidé avec la très forte expansion économique succédant à la Seconde Guerre mondiale, les Démocraties chrétiennes, dans leur fonction de parti gouvernemental, ont laissé de côté les hésitations traditionnelles à l'égard de l'Etat pour en arriver à s'identifier avec l'Etat lui-même. Cette attitude est particulièrement évidente pour l'Allemagne d'Adenauer<sup>8</sup>, voire le Chili de Frei ; mais elle éclate surtout

7. On pourrait citer bien des exemples. Un cas typique est ce qui s'est passé en Italie en 1948. Prenant prétexte des mouvements de protestation soulevés par l'attentat du 14 juillet contre Togliatti, la « composante » catholique du syndicat unique C.G.I.L. constitua son propre syndicat (devenu depuis le C.I.S.L.) en s'appuyant sur les Associations chrétiennes des travailleurs italiens (A.C.L.I.).

8. 55 % des députés C.D.U. représentent directement les intérêts du capital et ceux d'associations importantes (agriculture, média, etc.). Ce pourcentage est plus élevé encore dans les commissions-clés des finances et des affaires économiques.

Le « Conseil économique » de la C.D.U. est constitué pour l'essentiel des représentants de tous les grands monopoles allemands.

dans l'Italie de De Gasperi, où la Démocratie chrétienne a fini par investir tous les secteurs du pouvoir, tant économiques (banques, grande industrie) qu'idéologiques (éducation, magistrature) ou politiques (police, armée).

Depuis une dizaine d'années par contre on assiste à l'échec généralisé (combien dramatique parfois !) de cette politique, et à un reflux de la position démocrate chrétienne. Les causes en sont variées et d'importance relative diverse, d'un pays à l'autre ; toutes ont des racines qui plongent dans la crise économique (retrécissement des marges de médiation économique entraînant la disparition rapide des marges de médiation politique et donc réduisant à néant une position centriste de « troisième voie »). Face à la très forte réaction des forces conservatrices et des centres de pouvoir économique à un éventuel succès des coalitions socialistes et communistes, les Démocraties chrétiennes ne peuvent que se retrouver dans les coalitions très marquées à droite<sup>9</sup>. Apparaît en conséquence une question qu'on ne peut taire dans une revue telle que *Lumière et Vie* : qu'advient-il de la crédibilité de l'Eglise face à ces échecs cumulés des Démocraties chrétiennes sous toutes les latitudes ?

## II

---

### **les composantes fondamentales de l'idéologie démocrate chrétienne**

Ainsi soulignées six lignes de forces (essentiellés pour notre propos, mais non exhaustives) de la politique démocrate chrétienne, il faut maintenant tenter de cerner les éléments les plus fondamentaux de l'idéologie qui l'anime.

C'est une gageure de prétendre caractériser en quelques pages une idéologie déterminante à l'époque actuelle dans le monde capitaliste. Je prends pourtant ce risque du schématisme, voire de la caricature : la rigueur « théorique » s'expose à en pâtir, mais le combat politique ne s'embarrasse que très rarement de nuances ou de subtilités dont les conséquences sont trop souvent des attitudes désabusées, timorées, élitistes ou esthétiques voilant parfois le refus de choisir et de passer aux actes.

9. Cette nostalgie d'une chimérique « troisième voie » transpire de tous les textes de la hiérarchie catholique française. Citons comme exemple l'homélie du Cardinal Marty à la messe de rentrée des parlementaires (28 avril 1976) : ... « il n'est pas vrai que la France doive être coupée en deux ».

### 1 un alibi : « la doctrine sociale chrétienne »

Les partis « chrétiens » qui existent aujourd'hui se sont développés et continuent de trouver leur justification au travers d'un *corpus* doctrinal qui a été lentement élaboré au cours du XIX<sup>e</sup> siècle : la doctrine sociale de l'Eglise, codifiée d'abord par Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum* et reprise, avec des mises à jour mineures, par le magistère jusqu'à ces dernières années. A la fois cause et conséquence de la naissance et de l'évolution des diverses formes de la Démocratie chrétienne, cette doctrine sociale est intrinsèquement liée au phénomène démocrate chrétien.

Remarquons au passage que le monde protestant, bien qu'il n'ait pas de référence explicite à une doctrine sociale, a également donné naissance à des formes d'organisation de la petite bourgeoisie opposées tant à la grande bourgeoisie qu'au mouvement ouvrier<sup>10</sup>. Ces organisations « confessionnelles » se sont maintenant regroupées : la C. D. U. - C. S. U. en Allemagne, le C. D. A. néerlandais très récemment, elles sont donc ouvertes aux deux confessions.

#### un réformisme basé sur l'éducation individuelle et la concertation

La doctrine sociale de l'Eglise, qui est une tentative de rationalisation d'intuitions et de réactions de peur face à la prolétarianisation du monde du travail, est aussi à la fois source et miroir d'une conception anhistorique du monde. A partir de là, on a sans doute pu parler dans le passé d'une pensée démocrate chrétienne, mais il y a beau temps que cette époque est révolue. Sous des formules nouvelles, on ne fait que répéter de vieux rêves que l'idéologie dominante fait siens maintenant.

Ce qui caractérise l'idéologie démocrate chrétienne, c'est l'affirmation du désir de promouvoir l'éducation de l'homme au sens des responsabilités, y compris civiques, c'est l'aspiration à un progrès social, c'est la volonté de réformer la société sans violence, sans faire émerger ni a fortiori éclater les conflits, mais par la conciliation et la concertation. Ce projet est formulé à partir d'a priori précaires et anti-scientifiques : un chrétien doit être original à tout prix, il a une vocation particulière dans le monde où il doit reproduire ses traditions institutionnelles et religieuses pour

10. Dans les années 1870, la petite bourgeoisie hollandaise trouve son unité dans les institutions calvinistes. En réaction (purement religieuse à son origine) au libéralisme de la nouvelle bourgeoisie, mais aussi contre le mouvement ouvrier tout juste naissant, naîtra le « Parti antirévolutionnaire » (contre la Révolution bourgeoise française). Ce parti a participé à la constitution du C.D.A.

imprimer une histoire en marge de l'histoire humaine. Au travers de telles visées, on cherche à accréditer une position médiane entre le libéralisme et le socialisme dont pourtant l'analyse des développements socio-économiques et politiques depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale a clairement montré l'irréalisme ; il s'agit donc tout simplement, comme les faits de la première partie de cet article l'ont mis en évidence, d'une position politique de droite.

### **l'appel à l'ordre naturel des choses**

Le fondement doctrinal — surtout pour la Démocratie chrétienne d'inspiration catholique — se trouve dans la philosophie et la théologie traditionnelles, scolastiques, qui justifient la relation ontologique qu'elles instaurent entre la liberté et la propriété privée par l'appel au droit naturel. Ce droit prend acte du fait qu'il existerait un « ordre immuable », une « harmonie naturelle » dans laquelle on ne peut que s'insérer. C'est donc un droit déterminant pour tous les hommes, puisque fondé sur la nature de l'homme, et dont les chrétiens doivent rester les gardiens vigilants, tout autant que des préceptes de l'Évangile. Au nom de cette doctrine, la propriété privée, comme institution, est présentée comme le moyen le mieux approprié pour mettre en œuvre la finalité sociale des biens et pour préserver la plénitude et la dignité de la personne et de la famille. Elle est le gage de la liberté individuelle, le moyen privilégié de son expression.

Un tel ordre naturel est évidemment caractérisé par une certaine stabilité des choses et des institutions. Certes, il accepte, voire favorise le « progrès », mais un progrès qui conserve les traditions et qui consacre une harmonie d'intérêts hiérarchisés garantissant la « paix sociale ». L'histoire montre que cette doctrine a toujours permis et légitimé certaines règles sociales et politiques favorables à la classe dominante, pérennisant les inégalités structurelles, justifiant les hiérarchies des sociétés bourgeoises dans lesquelles une certaine solidarité est la contre-partie de l'acceptation du maintien de « fonctions sociales complémentaires » : propriétaires et salariés détiennent ces deux facteurs complémentaires, le capital et le travail.

## **2 priorité à l'initiative privée et rôle de l'état**

Une conséquence immédiate de ces principes est la primauté laissée à l'initiative privée : l'homme doit pouvoir épanouir toutes ses potentialités dans la liberté, l'émulation, la concurrence. Tous les hommes ayant en

## pratique et théorie des démocraties chrétiennes

droit des chances égales, il doit en résulter une société équilibrée et juste.

Dans les « Principes de Dusseldorf » (1949), la C. D. U. énonce clairement son projet qui est typiquement celui de toutes les Démocraties chrétiennes : constituer « *une économie de caractère social où des hommes libres et courageux travaillent dans un système qui garantit à tous un maximum de profit économique et de justice sociale...* ». La réussite n'est alors pour tout homme que le couronnement de ses capacités individuelles ; ce sont les plus méritants qui émergent. Il est inutile d'insister sur le fait que cette priorité à l'initiative privée ne trouve pas seulement ses applications en économie mais aussi, surtout peut-être, dans la politique familiale avec ses corollaires dans le domaine éducatif et scolaire, dans le secteur de l'assistance sociale, etc.

### **l'état, gestionnaire discret du bien commun**

*A contrario*, le rôle de l'Etat, pour la Démocratie chrétienne, ne peut être qu'un rôle subordonné. S'il est une nécessité de la vie sociale, il doit limiter ses interventions. Les démocrates chrétiens ont toujours rêvé d'un Etat plutôt faible, même si cette exigence s'atténue jusqu'à disparaître quelquefois, lorsque les partis démocrates chrétiens sont au pouvoir, comme cela est le cas en Italie. Leur conception du pouvoir d'Etat est fonctionnelle, désacralisée et laïque ; l'Etat n'a pas pour rôle d'instituer un ordre nouveau et donc il ne peut s'emparer de l'ensemble des leviers de commande qui pourraient lui permettre d'instaurer cet ordre nouveau. Il a par contre un rôle de gardien de « l'ordre naturel » existant et doit donc s'opposer par tous les moyens à tous ceux qui tenteraient de détruire cet ordre : la « démocratie libérale », ordre aujourd'hui postulé comme celui qui assure, autant que faire se peut, le bien commun. Mais encore faudrait-il définir ce qu'on entend par bien commun ! Est-ce celui qui résulte de l'affrontement des intérêts individuels dans l'ordre économique ? Et, nous l'avons déjà souligné, il y a un gouffre entre les intentions proclamées et les pratiques des pouvoirs démocrates chrétiens.

### **l'état, garant des libertés individuelles et de l'initiative privée**

Dans la pensée démocrate chrétienne, l'intervention de l'Etat n'est admise que pour garantir la liberté et l'exercice de l'initiative privée en laissant aux individus leurs propres responsabilités, et ceci dans le cadre du droit qu'il a donc charge de faire respecter pour entretenir la concorde et la paix.

## **guy goureaux**

L'Etat est donc l'organisateur de la vie sociale voulue par le Créateur, volonté exprimée dans l'ordre naturel des choses et dans les impératifs d'une vie en commun paisible... ce qui peut entraîner à la résistance, voire à la rébellion, contre des gouvernements qualifiés de « totalitaires »<sup>11</sup> — ou conduire à justifier les lois les plus iniques<sup>12</sup>, et parfois, le fascisme.

### **3 un antisocialisme irrationnel et répressif**

Mais si la doctrine sociale chrétienne reste, sous des formes multiples plus ou moins édulcorées, déviées voire trahies, la base floue de l'idéologie démocrate chrétienne, on peut dire que c'est dans l'antisocialisme où elle excelle qu'elle trouve ce qui lui reste de dynamisme et de pouvoir de mobilisation. C'est sans aucun doute l'anticommunisme qui est le facteur d'unification le plus réel entre les diverses variétés ou gradations de Démocratie chrétienne. Cet anticommunisme qui prend des formes variées selon les lieux et les époques, reste la plupart du temps pragmatique ou viscéral et souvent caricatural ; sa vraie fonction se révèle par là-même : rassembler les couches sociales les plus disparates pour prêter main forte à la bourgeoisie et mettre en échec le mouvement ouvrier.

#### **une définition « fonctionnaliste » des classes sociales**

Non que les classes sociales soient niées par les démocrates chrétiens, mais ils les définissent à partir, soit des échelles de revenus ou des statuts professionnels, soit encore par les niveaux de culture. C'est dire que leur concept de classe est celui de la sociologie fonctionnelle, jamais il n'est défini à partir de la place occupée dans les relations de production. Ainsi est-il possible de proposer une collaboration ou une coopération mutuelle entre ces classes ou « professions », afin de pacifier les relations sociales. La lutte des classes est réfutée au nom des valeurs spirituelles et morales qui ont priorité sur les valeurs matérielles : l'homme n'est pas uniquement un travailleur et un producteur, mais une personne libre qui doit être responsable dans la société.

11. L'attitude de la Démocratie chrétienne de E. Frei pendant le gouvernement d'Unité populaire de Salvador Allende.

12. On pourrait citer un grand nombre de déclarations de responsables ou d'élus de la C.D.U. concernant par exemple les ordonnances sur les interdictions professionnelles ou les lois sur la « sécurité intérieure », votées en janvier 1976 en République fédérale sous la pression de la C.D.U. - C.S.U. Mais aussi celles concernant les « mesures d'exception » prises en Amérique latine par les juntas militaires pour s'opposer aux luttes populaires de libération.

## **pratique et théorie des démocraties chrétiennes**

En d'autres termes, on exploite ces affirmations qu'on ne peut qu'adopter pour, sans discernement critique et souvent avec la plus totale mauvaise foi, extrapoler et durcir la thèse léniniste selon laquelle « *la morale est entièrement subordonnée aux intérêts de la lutte des classes du prolétariat* ». Une telle attitude permet d'occulter complètement l'utopie qui est au cœur de la vision marxiste du monde et qui anime tout socialiste : la volonté de parvenir à un partage équitable du pouvoir et des ressources entre tous les hommes.

### **refus de la lutte des classes : une réforme par compréhension mutuelle**

Pour cette pensée, ce ne sont donc pas les classes qu'il faut chercher à faire disparaître, mais les erreurs qu'elles peuvent commettre et les disparités par trop criantes qui peuvent exister et dont on reconnaît qu'elles sont inadmissibles ; mais c'est à force de dialogue, d'efforts réciproques, de compréhension mutuelle que ces écarts pourront être atténués...

Il est bien clair, sans qu'il soit utile d'insister là-dessus, que cette vision interclassiste de la vie sociale se fonde sur l'idéologie chrétienne et s'en nourrit (l'amour fraternel, l'eucharistie, la non-violence, etc.) Un autre fait ne manque pas d'être révélateur : les catholiques qui militent dans les formations de gauche ou simplement qui leur apportent leur suffrage sont accusés de mettre en danger l'unité de l'Eglise. Ou encore, parce que rompant le rempart de défense de la liberté (sous-entendu, en particulier de la liberté de l'Eglise) et collaborant directement ou indirectement avec un parti « totalitaire », le parti communiste, ils sont dénoncés comme participant à l'œuvre de destruction de l'Eglise, que celui-ci a entreprise de longue date.

### **sauvegarde d'un passé passablement mythique**

A travers tous ces faits, on retrouve un donné constant de la politique de la Démocratie chrétienne : tenter de maintenir (ou de reconstituer) l'unité politique des catholiques pour la sauvegarde de la civilisation (sous-entendu : occidentale « chrétienne »).

Cette conception que se font les Démocraties chrétiennes de la vie sociale se nourrit d'une idéologie ecclésiale — beaucoup plus que d'une théologie — qu'elle conforte et dont il est clair qu'elle vise à entretenir la reproduction de ses traditions et à protéger des interpellations ou des « infiltrations » diverses provoquées par des événements ou des situations culturelles qui lui restent étrangères. Le marxisme est l'obsession majeure. On en rejette a priori le caractère scientifique et sa sociologie est tout

## **guy goureaux**

particulièrement réfutée : une Eglise qui introduirait et tolérerait en son sein la lutte des classes ne serait plus « une Eglise à l'image du Christ qui a aimé tous les hommes ». L'Eglise est donc nécessairement « interclassiste ».

### **terreur devant les exigences d'un engagement réel**

Ce n'est pas le lieu ici de reprendre le débat foi-marxisme, auquel cette revue a déjà apporté une contribution importante<sup>13</sup>. Mais on peut souligner pour notre propos que, beaucoup plus que l'athéisme « ontologique » du marxisme, c'est le lien dialectique entre pratique et théorie qui épouvante par ses conséquences. Très révélateur est en effet le colloque qui s'est tenu (très confidentiellement d'ailleurs) à Rome sur la « théologie de la libération »<sup>14</sup> et auquel participaient essentiellement, avec quelques évêques, des théologiens latino-américains, allemands et hollandais. La lecture des minutes de ce colloque est consternante, tant est simpliste et tendancieuse la présentation faite de la « théologie de la libération » et des groupes de « chrétiens pour le socialisme ».

Et ceci n'est pas un fait isolé. On peut en citer d'autres ; et, parmi eux, cette déclaration d'un cardinal qui, s'adressant à un groupe d'industriels, pour justifier que l'expression de la liberté passe par la propriété privée, n'hésite pas à condamner « *une conception extrémiste de la démocratie... qui veut instituer la même liberté abstraite pour tous en détruisant ou en vidant de son contenu la liberté concrète de l'individu et des institutions et groupes sociaux libres... conception (qui) s'étend à tous les domaines de votre vie sans exception* ». Et ce cardinal ajoute que ceci n'est « *qu'une partie d'une tendance générale qui menace non seulement le patronat, mais aussi notre Eglise et l'ensemble de notre société libérale... On a donc lancé le même défi à l'Eglise et au patronat* »<sup>15</sup>.

Qu'ajouter d'autre ?

**guy goureaux**

13. **Lumière et Vie** 117/118 (1974).

14. « **Kirche und Befreiung** » (2 au 7 mars 1976). Certaines interventions, en particulier celles du jésuite R. Vekemans, sont de celles qu'on admet à la limite dans un meeting de propagande ; mais elles disqualifient le colloque et déshonorent leur rapporteur par leur mauvaise foi.

15. Cardinal Doepfner, allocution devant la Fédération des industriels allemands (mars 1975). Même si l'on fait la part des circonstances dans lesquelles ont été prononcées de telles paroles, elles sont très significatives (cité d'après **Korrespondenz**, nov. 1976).



# **l'église des démocraties chrétiennes**

## **une rupture nécessaire**

---

*C'est toujours une aventure redoutable que de s'expatrier. Exil, émigration, exode : cette aventure, l'Eglise est en train de la vivre. A son niveau, la Démocratie chrétienne (toujours en fait d'inspiration catholique et de dominante ecclésiastique) constitue une réponse à cette situation ; mais réponse de fortune, bâtarde dans la mesure où l'on y recourt à de vieux critères maintenant dépassés pour tracer sa route dans un univers désormais tout différent. Les catégories théologiques ou pastorales sont alors subrepticement réquisitionnées pour fournir des axes de conduite à un plan qui n'est pas le leur : le plan politique — faute de comprendre la spécificité irréductible de ce domaine devenu autonome. Une telle confusion des plans ne tarde pas à rendre inopérants les principes pris à faux et conduit fatalement à un pragmatisme sans relief. Les jeux du hasard et de la conjoncture peuvent momentanément faire illusion ; mais la confrontation un peu prolongée avec le réel finit par rendre manifeste le caractère fallacieux de l'entreprise. D'autant que la révision de l'ecclésiologie menée par le concile Vatican II achève de désorganiser l'idéologie sous-jacente à la tentative démocrate chrétienne. Dès lors, le sol se dérobe de toutes parts sous ses pas et le déclin s'affirme, irrémédiable.*

---

L'entrée dans la civilisation industrielle a été pour l'Eglise comme l'arrivée sur un continent inconnu. L'Eglise se trouvait alors adaptée, dans ses institutions et sa théologie, à l'époque préscientifique, époque durant laquelle la dialectique de la lutte des classes demeurait inconnue, où l'acceptation de pouvoirs hiérarchiques semblait être l'expression d'un ordre organique voulu par la nature, et où, enfin, le domaine du secteur privé se trouvait être beaucoup plus étendu que celui du secteur public. Aussi, les phénomènes du continent industriel lui sont-ils apparus énormes et lui sont restés, en fait, incompréhensibles. Comme il arrive à tous les corps isolés, les contacts avec un monde en transformation ne l'ont pas portée à remettre en question la conscience qu'elle pouvait avoir d'elle-même mais ont plutôt contribué à la raidir et à déguiser sa propre amertume sous les apparences du langage apocalyp-

tique. Le 1<sup>er</sup> concile du Vatican a replacé l'image de l'Eglise parmi les catégories institutionnelles de type médiéval. En référence à celles-ci, la civilisation moderne se voyait taxée théologiquement d'apostasie, et les fidèles n'étaient autorisés à s'engager sur le terrain interdit qu'en acceptant docilement la tutelle du clergé. On a coutume de dire que c'est avec Léon XIII que l'Eglise s'est libérée du rêve nostalgique de la restauration de la vieille chrétienté. L'affirmation n'est vraie que dans un sens : le cours de l'histoire inauguré par les révolutions bourgeoises s'avérant désormais irréversible, l'Eglise s'est décidée au « ralliement »<sup>1</sup> aux nouveaux pouvoirs politiques. Le rôle de classe dominante était passé de l'aristocratie à la bourgeoisie : l'Eglise en a pris acte et a cherché, bien que dépourvue de titres culturels valables, à continuer, dans le cadre de la nouvelle classe, sa fonction d'appareil idéologique.

I

---

## **le « code génétique » de la démocratie chrétienne**

C'est ainsi qu'a commencé la longue période de la « doctrine sociale » de l'Eglise, dont la vraie nature, nous le voyons bien aujourd'hui, n'est pas d'ordre pastoral, mais idéologique, dans la mesure où, sous le voile des regrets concernant la société capitaliste et sa culture irréligieuse, elle fournit pour l'essentiel une légitimation et une protection à l'ordre social existant, menacé par le socialisme, considéré comme véritable synthèse de toutes les erreurs.

C'est dans ce climat que l'ensemble des activités sociales, nées et développées à la suite des directives doctrinales et disciplinaires de l'Eglise, ont reçu le nom de *Démocratie chrétienne*. La cérémonie du baptême, c'est-à-dire l'imposition du nom et la détermination du mandat, a été célébrée par Léon XIII lui-même dans son encyclique *Graves de communi* du 18 janvier 1901.

Il est vrai que les mouvements démocrates chrétiens issus de la dernière après-guerre ne sont pas à confondre avec la Démocratie chrétienne suscitée par Léon XIII. Celle-ci était une activité de l'Eglise à buts charitables et pastoraux, ceux-ci sont d'authentiques partis politiques avec des statuts propres et des buts immédiatement politiques, orientés par conséquent vers la conquête et la conservation du pouvoir : la dépendance à

1. En français dans le texte (N. D. L. R.)

## **l'église des démocraties chrétiennes**

l'égard de l'Eglise n'engage que leurs militants, non l'organisation en tant que parti. Et pourtant le code génétique des Démocraties chrétiennes d'aujourd'hui est celui qui fut solennellement établi dans l'encyclique de Léon XIII : cela vaut donc la peine d'en tenter une description, avec citation de quelques textes.

### **l'acte de baptême de la démocratie chrétienne : l'encyclique « graves de communi »**

Ce qui fait défaut dans l'encyclique, c'est la compréhension scientifique des bouleversements survenus dans la nouvelle société : leurs causes sont, en effet, toujours réduites à l'ordre philosophique ou moral. Et les vrais responsables du bouleversement sont, dans chaque cas, les chefs du mouvement socialiste : *« Les coupables entreprises d'hommes turbulents ayant attisé la discorde entre les riches et les prolétaires, les choses en sont venues au point que les Etats, déjà secoués par des troubles fréquents, sont sur le point d'être entraînés dans de grandes calamités »*. Les remèdes contre cet état de choses sont ceux *« qui dérivent des enseignements de l'Evangile »*. Il est nécessaire que ceux-ci *« en tant qu'ils transcendent, par leur autorité propre, les affaires humaines, ne dépendent d'aucune forme de gouvernement civil, mais puissent convenir à tous »*. Cette indifférence à l'égard des formes de gouvernement reflète, dans un climat nouveau, la doctrine traditionnelle qui fonde la légitimité du pouvoir sur une pure et simple donnée de fait, sans aucun scrupule quant à la manière selon laquelle il a été conquis, ni quant aux fonctions qu'il assume à l'égard des différentes couches sociales.

### **absence de sens de l'état et manque d'analyse des mécanismes du pouvoir**

D'où, remarquons-le, un trait constant des partis démocrates chrétiens actuels : l'absence d'un authentique sens de l'Etat (conquête morale des révolutions bourgeoises), et d'une perception (mise en théorie par la doctrine marxiste) du rapport instrumental que, dans la société capitaliste, cet Etat maintient, de fait, avec le pouvoir économique. Lorsque, comme c'est le cas en Italie, la Démocratie chrétienne a conquis le pouvoir, elle s'est appuyée à plein sur cette absence de considération morale à l'égard des organisations juridiques. Aussi a-t-elle géré la chose publique comme chose à elle, sans même que l'Eglise exerçât une fonction de contrôle ou d'avertissement, précisément parce que, dans sa tradition magistérielle, si sensible, par exemple aux problèmes du sexe, l'Eglise

n'a jamais accordé une importance suffisante à la nature spécifique de l'Etat moderne, constamment ramenée à la catégorie vide du Moyen Age : celle de la *potestas temporalis*. Le souci unique et constant de l'Eglise a été de conserver sa nature d'organisme supranational à l'intérieur de chaque Etat, « *indépendamment de leur type de gouvernement* », et de pouvoir traiter avec les titulaires du pouvoir sans aucun intermédiaire, d'égal à égal. Le réel penchant de l'Eglise pour les formes de gouvernement fascistes vient précisément de leur disposition naturelle pour les relations au sommet. En fait, l'Eglise traditionnelle et le fascisme se rencontrent dans la doctrine de la souveraineté : celle-ci va toujours de haut en bas et non de bas en haut ; le contraire serait, pensent-ils, un mouvement contre nature. On en eut une preuve retentissante lorsqu'au début du fascisme Pie XI préféra Mussolini à don Sturzo.

Sa répugnance, au contraire, pour la démocratie, l'Eglise l'a manifestée, en Italie même, dans l'après-guerre : les hommes comme De Gasperi et, par conséquent, les catholiques qui avaient de l'Etat et de son autonomie une conception relativement moderne ont été tenus à distance par l'autorité ecclésiastique et entourés de défiance à l'intérieur de leur propre parti. A la rigueur, les catholiques démocrates prenaient à leur compte la contradiction propre à la démocratie bourgeoise, qui reconnaît formellement la souveraineté issue de la base, mais la vide ensuite de tout contenu dans la pratique sociale. L'Eglise est plus cohérente : « *On devra surtout, écrit Léon XIII, faire appel au bienveillant concours de ceux qui, par la naissance, leur fortune, leur talent et leur éducation, jouissent de plus d'autorité dans la société. A défaut de ce concours, il sera trop peu possible d'entreprendre ce qui assurerait la réalisation des avantages souhaités pour la vie du peuple.* » Dans la doctrine sociale, le peuple est toujours resté, dans le souci de l'Eglise, un objet lointain, sans aucune considération pour la véritable dignité du sujet historique : l'histoire, en effet, ce sont les classes dominantes qui la font et doivent la faire, vouées à l'accomplissement de cette tâche par la naissance, la fortune, le talent et l'éducation. La prééminence de fait devient, ici encore, prééminence de droit, expression d'un ordre voulu par la nature et par Dieu.

### **la collaboration des classes, version rénovée du paternalisme**

La collaboration des classes préconisée par les démocrates chrétiens a traduit cette vision paternaliste en un registre sociologique plus moderne

et plus conforme au langage du progressisme bourgeois. En fait, dans les épreuves décisives, en Italie comme au Chili, a été mis en évidence ce qui s'est toujours passé avec une régularité physiologique : l'« interclassisme » a favorisé la stratégie des classes dirigeantes et a été l'instrument idéologique avec lequel la grande bourgeoisie s'est réservé la possibilité de transformer *in extremis* un régime démocrate chrétien en un régime autoritaire. La tolérance de l'Eglise à l'égard des tendances involutives de type fasciste n'est pas due à une convergence de ses intérêts économiques avec ceux des détenteurs de capitaux ; elle est due à la correspondance idéologique entre le système de dépendance de haut en bas dont vit le capitalisme et le système de dépendance sacrale dont l'Eglise a toujours vécu à l'intérieur d'elle-même, et qu'elle a également toujours imposé à ses fidèles militant dans le domaine politique. Dans la dernière partie de son encyclique, Léon XIII le reconnaît ouvertement : *« Tant les individus que les groupes... doivent se rappeler qu'ils doivent une entière obéissance à l'autorité des évêques. Qu'ils ne se laissent pas égarer par une sorte de zèle de charité débordante qui, s'il pousse à minimiser le devoir de l'obéissance, n'est ni sincère, ni de sérieuse utilité, ni agréable à Dieu. Ceux que Dieu aime, ce sont ceux qui, sacrifiant leurs propres opinions, écoutent les chefs de l'Eglise comme Lui-même ».*

## **II**

---

### **la pastorale comme politique**

En passant du plan ecclésial au plan politique, la Démocratie chrétienne s'est sans doute placée en dehors de cette dépendance automatique à l'égard des chefs de l'Eglise : dans le domaine politique et économique, elle s'est comportée avec une relative autonomie. Mais, en Italie du moins, la Démocratie chrétienne a toujours pu compter, lors des consultations électorales qui assurent les bases du pouvoir, sur le soutien moral et disciplinaire de l'Eglise : jusqu'en 1976, l'épiscopat, avec le pape à sa tête, est descendu pesamment dans le débat électoral pour constituer un carré autour du parti catholique. On comprend pourquoi, lorsque le pays, au cours de sa croissance politique, a été affronté à des problèmes concernant directement l'ordre spirituel, comme dans le cas du divorce, de l'avortement ou du régime concordataire, la Démocratie chrétienne, pourtant parti de gouvernement, s'est faite le porte-parole de l'autorité ecclé-

siastique et s'est même dispensée d'élaborer en pleine autonomie des projets pour lesquels on aurait essayé d'utiliser, au moins formellement, la distinction, désormais reçue dans les législations modernes, entre l'ordre moral et l'ordre juridique. En ces derniers mois, si ce qu'on a pu appeler le parallélisme entre l'Eglise et la Démocratie chrétienne se trouve en crise, c'est parce que l'inconsistance idéologique de la Démocratie chrétienne a conduit l'Eglise à monter elle-même en première ligne ; par voie de conséquence, elle a dû supporter, en son sein, des désobéissances massives, et, dans l'opinion publique, de violents ressentiments. Les bons rapports entre l'Eglise et la Démocratie chrétienne reposent sur des préalables qui auraient dû rester en l'état de clauses secrètes. Le premier préalable est la dépendance du parti par rapport aux objectifs pastoraux de l'Eglise ; le second est la réduction du domaine politique aux questions purement pratiques, non liées à des questions de principe. Mais, comme tout projet politique, si modeste fût-il, porte avec lui la nécessité d'un cadre culturel qui le relie au donné rationnel de l'histoire et lui assure l'adhésion des masses, la Démocratie chrétienne, expropriée de son droit à se donner une culture autonome, s'est limitée à se donner une dignité culturelle artificielle en référence à la doctrine sociale de l'Eglise, et à se cantonner sur une ligne restreinte, équidistante entre le capitalisme individualiste et le collectivisme socialiste.

### **illusions et ambiguïtés : la « troisième voie »**

C'est la fameuse « troisième voie », tracée sur les bases d'une analyse abstraite des extrêmes opposés, la voie du « progrès sans aventure », de la « révolution dans la liberté », dans laquelle se rencontrent et se souident les intérêts concrets de la bourgeoisie dominante et les traditionnels ressentiments anti-ouvriers aussi bien du monde paysan que du sous-prolétariat. L'anticommunisme suffisait à coaguler des tendances qui, sur le plan des intérêts réels, n'étaient pas convergentes. L'Eglise a toujours trouvé dans l'anticommunisme un « lieu » pastoral d'effet certain, soit dans la psychologie collective, qui a besoin d'identifier dans une réalité historique bien déterminée les raisons du désordre à l'intérieur du corps social, soit dans les traditions culturelles du laïcisme, dans la mesure où l'Eglise, rachetant son histoire passée, apparaissait alors comme le rempart de la liberté. Et tandis qu'avec l'anticommunisme l'Eglise s'assurait la fructueuse gratitude de la bourgeoisie, avec l'anticapitalisme, elle se gagnait la sympathie des masses exploitées et désagrégées par le système productif. Comme on sait, le capitalisme n'a pas peur de l'anticapitalisme ;

bien plus, il le produit comme un moment du service qu'il se rend à lui-même, comme un passage d'ordre moral, allant de la mauvaise à la bonne conscience au sein du système.

### **la théologie traduite en idéologie politique**

Avec les deux négations qui frappaient à la racine la civilisation de productivité, l'Eglise se procurait une sorte de raffermissement dans son âge culturel, qui a été jusqu'à présent un âge préscientifique, fixé à la grande époque de la culture rurale. Forte de ce préalable antimoderne, il lui était facile d'accompagner, dans un utopisme politique tout à fait générique, les désillusions et les ressentiments diffus à travers différentes couches sociales. Mais, par dessus tout, la « troisième voie » permettait à l'Eglise de passer, sans solution de continuité, de l'ordre de la charité à celui de l'agir politique, de traduire la théologie du corps mystique en idéologie de collaboration entre les classes, sans s'affronter aux vraies causes des divisions sociales. Prêchant contre la haine, elle prêchait contre la lutte des classes, présentée, non comme la conséquence inévitable d'un système d'exploitation, mais comme résultant de l'initiative des opprimés formés à la haine par les ennemis de Dieu. Il est vrai que la collaboration des classes n'est pas une invention de l'Eglise, mais une vieille découverte de la bourgeoisie progressiste (qu'il suffise de penser au mouvement de Mazzini) ; dans l'Eglise, cependant, elle acquérait le prestige de motivations évangéliques et se rendait ainsi capable de mettre au service de l'immobilisme historique l'angoisse égalitaire qui fermente, dans une tragique impuissance, tant dans les couches les plus modestes de la société, là où n'est pas encore née la conscience de classe, que dans les couches moyennes où se mêlent à la fois le ressentiment contre la grande bourgeoisie et le ressentiment contre les organisations ouvrières. Accueillant en elle, grâce encore à la médiation pastorale de l'Eglise, des aspirations aussi diverses, la Démocratie chrétienne a réussi à ne jamais être un véritable parti conservateur.

### **III**

---

### **l'ecclésiologie démocrate chrétienne**

Si, d'un côté, les mouvements démocrates chrétiens sont, comme nous l'avons vu, la projection et l'instrument de l'Eglise institutionnelle, de l'autre, ils ont contraint l'Eglise, par les mécanismes de réciprocité mis

en mouvement à partir des compromissions de l'histoire, à conserver et à propager une image d'elle-même très éloignée de sa nature de sacrement de salut et du caractère universel de ses fins pastorales. Il a suffi que le concile Vatican II remette en question l'image traditionnelle de l'Eglise pour que s'ouvre, comme nous le verrons, une crise irréversible dans les rapports entre institution ecclésiastique et Démocratie chrétienne. C'est pourquoi, une fois perdu le soubassement ecclésiologique d'où ils tiraient de quoi nourrir certitudes et adhésions, les partis catholiques sont tombés au pouvoir d'un pragmatisme de plus en plus dépourvu de scrupules. Mais quel était précisément ce soubassement ecclésiologique ? Il serait vain de tenter une réponse exhaustive et univoque. Les militants laïcs des mouvements démocrates chrétiens sont, pour le moins, en raison même du monopole jaloux que détiennent les clercs sur la théologie, très dépourvus de motivations doctrinales. Et cependant, il n'est pas difficile de repérer dans l'univers confus des démocrates chrétiens trois types de références idéologiques.

### **apparence et réalité : parti moderne non confessionnel ou nostalgie de la théocratie**

Quand elle s'est organisée après la chute du fascisme, la Démocratie chrétienne s'est toujours présentée comme un parti non confessionnel, et par conséquent autonome par rapport à l'autorité ecclésiastique ; mais, en fait, les militants qui se sont proposés comme premier objectif la défense des droits de l'Eglise — la *libertas Ecclesiae* — ont toujours eu chez elle un grand poids. Cette liberté de l'Eglise n'était pas conçue, toutefois, comme se situant dans la logique de l'Etat de droit, mais dans la perspective d'une restauration de la chrétienté théocratique, dont le régime concordataire suffisait à maintenir, à l'intérieur même du système de l'Etat, une portion solide. Chez ces catholiques, l'adhésion aux règles de la démocratie n'a jamais été sincère, pas même lorsqu'il s'agissait de catholiques antifascistes. Leur perspective était celle des croisades (d'ailleurs, le symbole de la Démocratie chrétienne n'est-il pas l'écu des croisés ?), et restait, au plan historique, fonctionnellement liée à la présence menaçante du communisme. La sommaire ecclésiologie des théocrates a été relativement bien tolérée, même par les mouvements inspirés du laïcisme, car au fond, elle servait à mobiliser les masses contre des « infidèles » qui niaient non seulement Dieu, mais aussi la propriété privée. En Italie, on pouvait lire sans surprise des proclamations de guerre du genre de celle de Guido Gonella, à la veille des élections adminis-



## **l'église des démocraties chrétiennes**

tratives de Rome : « Rome chrétienne et communisme athée sont deux termes historiquement, moralement et socialement inconciliables : il faut choisir... Même aux époques barbares, le conflit a toujours été résolu par la victoire de la Rome du Christ. Nous combattons pour la continuité de la mission de Rome, qui est l'éternelle mission rédemptrice de l'homme et de la société ». C'était en 1952, mais semblable théologie de l'histoire n'est pas tout à fait disparue, bien plus, elle survit jusque dans les chaires de prestige apostolique, puisque le cardinal-vicaire lui-même a pu la reprendre énergiquement au printemps de 1976 ! Seulement, durant ces vingt-cinq dernières années, les couches populaires, les couches rurales spécialement, sur lesquelles l'appel à la croisade produisait un effet certain, se sont dissoutes : malgré les terrifiantes et saintes menaces, le pouvoir, à Rome, est passé aux communistes. Avec justice, on a pu considérer l'événement comme historique et de portée universelle, car il contribue de manière déterminante à séculariser la lutte politique et à chasser définitivement le phantasme suggestif de la Rome de Boniface VIII.

Il serait injuste, toutefois, de situer dans ces outrances théocratiques la véritable identité des démocrates chrétiens. Elle est mieux exprimée par les catholiques démocrates chrétiens pour qui la garantie des libertés civiles, fournie par le droit, est une conquête historique à laquelle on ne peut renoncer et qui, de plus, est conforme à l'esprit de l'Évangile. La lutte contre le communisme s'engage, à leur avis, en affirmant et en consolidant les valeurs de la démocratie et non en déclanchant la terreur des croisades.

### **la distinction du spirituel et du temporel**

Du point de vue ecclésiologique, cette position comporte la distinction des deux ordres, spirituel et temporel, conformément à la tradition thomiste reprise par Maritain. Chez les démocrates chrétiens les plus avertis, en plus de l'enseignement de Maritain, l'ecclésiologie de Charles Journet a eu également une grande importance, Journet développant au plan de la théologie la doctrine philosophique de Maritain. L'homme le plus intelligent qu'a eu la Démocratie chrétienne, Giuseppe Dossetti (qui très tôt abandonna la vie politique pour devenir prêtre), s'est explicitement référé à *L'Eglise du Verbe incarné* du théologien suisse, au cours du débat à l'Assemblée constituante sur les accords du Latran : il exaltait la manière selon laquelle « se trouve situé, dans ce document, le rôle spirituel de l'Eglise, en excluant tout ce qui pourrait rester de

*temporel, tout ce qui pourrait rester d'utilisation par l'Etat : il s'agit vraiment d'une conquête de l'esprit chrétien le plus pur et le plus intégral* ». En cette même circonstance solennelle, Dossetti présenta, à la lumière de l'ecclésiologie de Maritain, les rapports entre l'Eglise et l'Etat comme des rapports entre deux organisations juridiques fondamentales. « *Dans la doctrine actuelle du droit public ecclésiastique, on est aujourd'hui unanime à reconnaître que l'Eglise catholique (non la Cité du Vatican, qui est le noyau territorial sur lequel les organismes centraux de l'Eglise catholique ont leur siège, mais l'Eglise catholique en tant que société universelle et spirituelle), possède une sphère propre, en laquelle elle agit pour la poursuite de ses fins spirituelles et religieuses ; une suffisance de moyens propres et de structures pour s'organiser elle-même ; une consistance historique ; et, partant, sa propre justification comme organisation juridique ne découlant d'aucune autre.* » La légitimité du concordat provenait de l'existence entre les deux ordres de matières mixtes, à régler selon le mode contractuel en vigueur entre Etats souverains. Nous sommes loin, évidemment, de l'ecclésiologie de Vatican II, mais pas tellement loin de l'ecclésiologie contenue, par exemple, dans la *Lex fundamentalis* préparée après le concile par l'aile conservatrice de la curie romaine. Un aspect typique de cette ecclésiologie est le suivant : alors que les fidèles engagés dans la politique doivent accepter formellement les règles de la liberté, à partir du moment où ils franchissent le seuil de l'Eglise, ils renoncent à tout esprit d'autonomie et de responsabilité, abandonnant la gestion des choses spirituelles entre les mains du clergé. Comme l'a démontré l'expérience historique, cette dichotomie n'est pas praticable dans le concret, parce que précisément, dans le concret, il n'existe pas de valeur spirituelle qui ne soit également matérielle, ni de valeur matérielle qui ne soit également spirituelle. Et, de fait, dans les moments cruciaux, les catholiques, disciples de Maritain, sont restés pris dans les filets de leur « spiritualisme » qui les a entraînés dans les rangs des forces anticomunistes, dominées et guidées par le capitalisme impérialiste.

### **la rude expérience des chrétiens engagés dans les luttes syndicales**

Plus dramatique encore est la position de ces démocrates chrétiens qui, repoussant à la fois l'illusion théocratique et le formalisme de la démocratie bourgeoise, s'engagent dans la lutte anticapitaliste, traditionnelle dans le monde populaire catholique. Presque toujours, le lieu de leur

formation et de leur militance est le syndicat, leur point d'insertion dans l'Eglise est la paroisse rurale ou celle des banlieues ouvrières. Ils vivent la lutte des classes, mais sans la mettre en théorie, et encore moins en en faisant un principe de l'explication de l'histoire. Ils se trouvent presque continuellement en conflit avec l'Eglise institutionnelle dont l'enseignement leur apparaît sans aucune prise sur la conscience ouvrière. Que l'Eglise institutionnelle se trouve, en fait, du côté du monde bourgeois est pour eux une évidence quotidienne. Ils la voudraient pourtant différente, modelée sur les principes de l'Evangile, pour lequel les masses montrent sensibilité et intérêt. Dans la confrontation avec le communisme, ils s'inspirent des règles du dialogue et de la collaboration au sein des luttes syndicales ; ils acceptent même du communisme bien des éléments de l'analyse sociale, mais ils en contestent la réduction aux problèmes économiques, la bureaucratie de parti et l'absence de modèles d'organisation politique capables de garantir la liberté. C'est dans cette frange de la Démocratie chrétienne que l'on a constaté et que l'on constate encore les départs vers les partis de la classe ouvrière. Le cas des A. C. L. I.<sup>3</sup> italiennes est exemplaire : nées après la guerre comme associations d'action catholique destinées à contenir et à contester l'avance des partis marxistes, elles ont fini, dans les années 60, par abandonner leur première visée anticommuniste, et, dans les années 70, par assumer la lutte des classes dans leur programme. D'abord dépendantes et manipulées, les A. C. L. I. sont arrivées à une autonomie plus ou moins complète, pendant que les membres et les dirigeants abandonnaient en grand nombre la Démocratie chrétienne pour entrer dans les rangs des partis ouvriers. L'image de l'Eglise qu'elles choisissent désormais est identique à celle qui s'élabore dans les communautés de base : une Eglise prophétique, c'est-à-dire solidaire de toutes les luttes de libération.

Il était naturel que ces divergences « ecclésiologiques », reflets des tendances idéologiques en conflit parmi les démocrates chrétiens au sein même de la réalité sociale, mettent en crise, une fois remontées à la surface, le bloc de la Démocratie chrétienne. La crise n'a pas été surmontée par un effort d'ordre culturel, mais, tout au plus, de manière purement pragmatique : en substituant aux motivations idéales les motivations du pouvoir. Cette substitution a fini par faire évoluer le mouvement des zones du progressisme réformiste à celles du néocapitalisme en voie de réorganisation.

**3. Associazioni Cattoliche Lavoratori Italiani** : Associations catholiques d'ouvriers italiens.

## **la crise de la démocratie chrétienne**

Du même coup, l'idéologie religieuse qui cimentait les diverses tendances de la Démocratie chrétienne s'est trouvée atténuée jusqu'à disparaître, et la marche côte à côte du parti des catholiques et de l'Eglise s'est avérée désormais impossible. Même si la période de cet écart progressif coïncide à peu près avec celle de l'après-concile, ce serait une erreur d'en chercher l'explication dans la métamorphose de la conscience ecclésiastique. Une cause décisive en a été l'effritement des marges d'action du réformisme, qui donnait une apparence de rationalité à l'hypothèse de la « troisième voie » des démocrates chrétiens. D'une part, le capitalisme a porté aux extrêmes sa logique impérialiste (que l'on songe à la guerre du Vietnam), subordonnant toujours davantage les politiques nationales à l'énorme pouvoir des multinationales ; d'autre part, même le domaine privé, au sein duquel florissaient les appuis rationnels de l'idéalisme spiritualiste, est apparu dépendant des mécanismes de la logique du profit : la situation conflictuelle découlant de l'organisation capitaliste a éclaté jusque dans les zones sacrées. Les groupes sociaux qui constituaient la base de la Démocratie chrétienne (les paysans et les classes moyennes) ont été intégrés dans les mailles de la toute-puissante technologie. C'est ainsi que la Démocratie chrétienne a dû abattre ses cartes en révélant sa nature d'instrument national de l'impérialisme supranational. Les ecclésiologies préconciliaires ne sont plus adaptées à la nouvelle réalité sociale et à la nouvelle culture qui en est le reflet. Elles survivent dans la pratique effective des curies et de larges couches du peuple chrétien, mais sans plus aucune crédibilité théorique, s'accompagnant de l'obstination et de l'agressivité des cultures condamnées à devenir des sous-cultures. Le cas italien est, même au simple regard, extrêmement significatif. Pendant la campagne électorale de 1976, comme la victoire du parti communiste était devenue très probable, l'Eglise institutionnelle — les évêques et derrière eux le pape — est descendue dans l'arène pour appuyer la Démocratie chrétienne avec des arguments qui renvoyaient à une théologie formellement dépassée depuis le Concile. Il s'est agi d'une compromission si humiliante et si contraire à la conscience catholique moyenne qu'à peine quelques mois après, à l'Assemblée de l'Eglise italienne (31 oct. - 4 nov. 1976), on a préféré passer par-dessus l'épisode et déclarer désormais fini le soutien de l'Eglise à la Démocratie chrétienne. Celle-ci, pourtant, n'en est pas restée troublée. Déjà, en fait, depuis quelques années, elle n'ose plus, dans ses assemblées les plus significatives, faire appel à la doctrine sociale de l'Eglise

ni à une quelconque prémisse confessionnelle : l'unique référence par laquelle elle cherche à justifier sa dénomination confessionnelle est « l'inspiration chrétienne » vaguement rappelée, avec allusions aux traditions historiques plutôt qu'à l'Évangile.

#### **IV**

---

### **la fin de l'idéologie démocrate chrétienne**

Il est inutile de rappeler ici les documents du magistère (de *Gaudium et spes* à *Octogesima adveniens* et aux conclusions des synodes épiscopaux) relatifs à l'engagement politique des catholiques : en aucun d'eux ne se trouve postulée l'existence d'un parti représentant la communauté des croyants dans la lutte politique. Tout au plus, l'hypothèse en est considérée comme légitime. Mais le changement de la conscience ecclésiale est allé, ces dernières années, beaucoup plus loin que les limites assignées par le magistère. Celui-ci, en effet, ne semble pas du tout avoir mis au clair un certain nombre de points critiques de sa position traditionnelle, comme la perspective ecclésiocentrique, l'approche moralisante des conflits sociaux, l'illusion de la « troisième voie », l'indétermination concernant l'Église, sujet responsable du témoignage évangélique dans le monde. D'autre part, si la nouvelle conscience ecclésiale issue de la base se trouve être en avance par rapport à l'ensemble des positions du magistère, celles-ci apparaissent généralement trop avancées aux couches sociologiques qui, dans le passé, constituaient le gros de la « base sociale » tant de l'Église que des mouvements démocrates chrétiens. Ces derniers ont donc connu un sort paradoxal : tandis qu'à leur origine, aussitôt après la guerre, ils étaient l'expression de la portion la plus mûre du monde catholique, ils en représentent aujourd'hui l'arrière-garde et sont obligés de chercher une base électorale hors de ses frontières. Il est sûr que l'idéologie démocrate chrétienne, si toutefois il en existe une, peut difficilement se retrouver dans les textes du magistère et encore moins dans les *auctoritates* actuelles de la théologie.

Les lignes d'orientation à travers lesquelles, en partant du concile, se trouve vérifiée, d'une part la disparition du support idéologique et religieux de la Démocratie chrétienne, et, d'autre part s'ouvre une voie dialectique entre le magistère et les groupes les plus représentatifs de la conscience ecclésiale naissante, peuvent se réduire sommairement à deux tendances corrélatives : l'une anthropologique, l'autre ecclésiologique.

**de l'axe religieux à l'axe messianique**

La conscience chrétienne est en train de se déplacer, dans la représentation de ses responsabilités historiques, de l'axe religieux vers l'axe messianique. Ce qui veut dire en tout premier lieu que, dans le domaine politique, l'objectif n'est pas la défense des droits de l'Eglise, mais la protection et la promotion des droits de l'homme. La qualification chrétienne de la réalité ne se fait plus en référence à l'Eglise mais en référence au Royaume de Dieu, dont l'horizon est l'horizon même de l'humanité. De plus l'Eglise est elle-même en référence à l'horizon messianique, et elle se trouve être infidèle lorsqu'elle se préoccupe de se situer dans le monde comme une fin et non plus comme un signe et un instrument d'un Royaume qui la transcende et la relativise. La distinction entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel apparaît comme une astuce idéologique avec laquelle l'Eglise, une fois sortie de la phase théocratique, a cherché à s'assurer un rôle davantage adapté à la domination qu'au service. Pour se sauver elle-même, elle a brisé l'unité de l'homme, en séparant en lui les besoins matériels des besoins spirituels, subordonnant ceux-là à ceux-ci, à propos desquels elle déclarait sa compétence exclusive. Mais un tel dualisme anthropologique, vraie ligne de force de l'idéologie démocrate chrétienne, a été battu en brèche par le renouveau culturel qui a intégré en lui-même les apports de l'anthropologie critique (marxisme et psychanalyse) et de l'anthropologie biblique, qui restitue à l'homme concret son caractère de centre de l'univers et confère le caractère messianique à toutes ses espérances, même par rapport au monde matériel. Le vrai destinataire de l'Annonce n'est donc plus l'« éloigné » de l'Eglise, mais l'opprimé, l'aliéné, le déshumanisé ; et le véritable objet de l'Annonce n'est pas l'agrégation de l'homme à l'Eglise, mais la réalisation de l'espérance. Quel sens ont encore, dans cette perspective, les grandes notions idéologiques de la doctrine sociale, comme celles de l'ordre naturel, de la loi naturelle, du droit naturel ? L'ordre dont le croyant peut parler n'est inscrit nulle part, il est caché dans le futur, vers lequel tendent de manières diverses les idéologies révolutionnaires et l'espérance messianique. Celle-ci se trouve bien mieux traduite dans la doctrine marxiste du passage de l'existence à l'essence (l'essence de l'homme est dans le futur) que dans la doctrine stoïcienne de l'ordre naturel. C'est pourquoi le lieu de l'interprétation de la Parole de Dieu est la politique, en tant que réalisation de la volonté tendue vers la sortie du présent, en vue de l'entrée dans un futur différent : c'est la catégorie de l'Exode. L'anticommunisme des démocrates chrétiens n'est que l'ex-

pression de la « mauvaise conscience de l'Eglise », qui, ayant préféré au cours de sa longue histoire participer au pouvoir, s'est vue privée de son droit d'aïnesse, je veux dire de sa vocation naturelle à défendre et à servir les espérances de l'homme. Le vrai scandale du XX<sup>e</sup> siècle n'est pas, comme l'a dit Pie XI, l'apostasie de la classe ouvrière, c'est que les hommes de la foi ont été sans espérance et que les hommes de l'espérance ont été sans foi. La Démocratie chrétienne (le parti du « progrès sans aventure ») survit dans la mesure où survit ce scandale.

### **une autre anthropologie, une autre ecclésiologie**

Il va de soi que la recomposition de l'unité anthropologique comporte aussi une recomposition de l'unité ecclésiologique. Désormais, le sujet Eglise auquel on se réfère toujours plus est la communauté de foi comme sacrement du salut. Le peuple de Dieu réuni autour de la Parole et du Pain ne tolère plus la dichotomie entre les clercs et les laïcs et ne tolère même pas que la diversité des ministères donne lieu à des structures institutionnelles calquées sur les institutions politiques, et qui plus est, de type autoritaire. Si, comme s'exprime la théologie latino-américaine (qui s'est développée sur les cendres des Démocraties chrétiennes locales), la libération messianique comporte la fin des situations de dépendance, alors l'Eglise doit préfigurer une société où les rapports de service se sont substitués, non dans les mots mais dans la réalité, aux rapports de dépendance. Le cléricalisme est une mondanisation de l'Eglise, une contagion des classes dominantes à l'intérieur de la communauté de foi. L'unité ecclésiale est une unité de communion, dans laquelle l'instance ultime n'est jamais la norme juridique, mais la Seigneurie de Jésus Christ. La projection historique de cette unité n'est pas un parti de catholiques, mais l'unité du genre humain, qui est en train de se construire sur les tranchées de la lutte pour la libération et qui postule la fin des classes comme objectif historique. A l'intérieur de ce projet messianique, divers choix sont possibles, pourvu qu'aucun ne se présente sous une dénomination privilégiée qui capterait l'image même de l'Eglise. Ne pourrait-on pas dire, en terminant, que la Démocratie chrétienne, dans son nom déjà, est gravement entachée d'« illicéité ecclésiologique » ?

*Traduit de l'italien  
par Robert Soullard.*

**ernesto balducci**

# chronique de théologie morale

---

Écoutons pour commencer « le cri d'un être qui rêvait d'une vie épanouie au cœur de la forêt bretonne et que les temps, parce qu'il refusait d'ignorer l'appel des hommes, ont bouleversé »<sup>1</sup>. Cet *Itinéraire d'une déviance* n'en figure-t-il pas exemplairement beaucoup d'autres, aujourd'hui scellés par une rupture ou encore ouverts sur mille chemins possibles ? Comment prendre au sérieux les questions que posent à la morale chrétienne les temps qui courent sans passer par une sorte de dévoilement, à l'écoute de ceux qui nous en ont laissé les traces communicables ?

---

## quête et errance

---

L'interpellé dans ce dialogue à trois voix, ci-devant Père Bernard Besret, est connu depuis une dizaine d'années par ses publications, son combat pour une Église nouvelle, ses interventions télévisées. Pourtant il n'est pas sûr que son visage le plus vrai ait été jusqu'ici reconnu, maquillé qu'il fut par les impératifs d'une publicité qui remodèle ses vedettes au gré des statistiques. Dès avant sa conversion au catholicisme jusqu'après son départ en exode hors de l'institution, Jean-Claude Besret se présente constamment comme un chercheur dans ce qu'on appelait la vie spirituelle, ou plus laïquement dans ce livre, un art de vivre. Son choix de l'un des ordres monastiques les plus rigoureux, dans une abbaye rebâtie selon les règles originelles prises au pied de la lettre, obéissait au besoin de mener intégralement une expérience intérieure. Bien loin de la renier, il plaint encore les hommes qui ne l'ont pas connue dans leur vie (p. 23). C'est cette orientation qui donnera leur sens aux événements et aux rencontres et non l'inverse, sans qu'aucune crispation volontariste ne vienne affaiblir par ses raideurs une démarche libre. Ce qui est fonda-

teur, c'est la permanence d'un désir que Jean-Claude Besret a eu la chance ou le don de pouvoir amener jusqu'à l'action clairvoyante, à la conviction contagieuse. Au détour des récits et des explications qu'il est obligé d'apporter, traqué parfois sans ménagement par ses interlocuteurs, le même courant circule qui mêle une assurance étrangère à tout dogmatisme à une fidélité à cette révélation qui est antérieure à l'acceptation effective de la Révélation, comme la condition de sa possibilité. Tout ce qui advient, dom Alexis, Rome, Concile, nouveau Boquen, années turbulentes du personnage public, redépart en coopérative, tout ne fait que jalonner une course qui utilise comme unique boussole la recherche « des voies imprévues par lesquelles en moi s'exprimera l'esprit » (p. 196). Non que je veuille minimiser l'importance de la traversée de J.-C. Besret dans l'Église de France, la réduisant à une aventure purement intérieure. Maintenant que clameurs et projecteurs s'éteignent, il est possible de commencer à en prendre une juste mesure. Ce n'est pas mon propos, d'autant moins qu'il donne lui-même l'impression que ça ne l'intéresse plus beaucoup. Dans ce livre, l'occasion est offerte de suivre, à trop grandes enjambées parfois, un homme qui s'est levé et ne s'est pas rassis. Et il tente de nous dire pourquoi, ce qui n'est pas tellement fréquent pour que, s'abritant derrière les objections que soulèvent maints propos, on refuse d'entendre une voix qui énonce tranquillement ce que des voix apeurées murmurent au fond de chacun, quand elles ne sont pas totalement étouffées. A aucun moment, malgré les attaques, il ne se laisse surprendre en train de justifier, encore moins d'imposer, ce qu'il nomme ses déviances. Un jour, il a commencé pour se découvrir, maintenant il recommence pour se redécouvrir, et nous avec lui. La racine de sa crédibilité se trouve là, à mon avis, et non dans ses choix eux-mêmes. Parmi ceux qui se targuent d'aller plus loin que lui, combien s'égarèrent ou reviennent, parce que, n'ayant pas examiné pourquoi partir, ils ne font que répéter. J.-C. Besret a eu le charisme redoutable de susciter enthousiasme,

1. Bernard BESRET, **De commencement en commencement**, *Itinéraire d'une déviance*, Paris, Ed. du Seuil, 1976, 197 p.



siasme et colère, mouvements collectifs et retournements personnels ; mais plus précieux est son don de renvoyer chacun à soi-même pour œuvrer selon son propre itinéraire à la délivrance du plus grand nombre. Ne lui demandons pas de passe-partout, il nous demande de forger la clé qui nous ouvre simultanément à nous, aux autres, à l'Esprit.

---

## dossiers libres

---

Dans cette collection qui propose des textes issus de sessions tenues en divers lieux de recherche théologique, je retiens trois opuscules qui concernent directement la morale fondamentale. Dans *Naissance de la morale* de Pierre Rémy<sup>2</sup>, l'exigence éthique primordiale : « que fais-tu de l'autre ? », se développe en fonction des deux interdits du meurtre et de l'inceste qui sont brièvement exposés, discutés et interprétés comme les conditions pour qu'apparaissent des relations proprement humaines dans la société. A partir de là l'auteur dégage sa conception d'une « militance concrète » qui est la mise en œuvre dans le relatif de l'histoire des dépassements inscrits dans les interdits.

A peine née, la morale change. Pourquoi ? Dans un essai plus ample et plus fouillé<sup>3</sup>, Albert Donval répond ainsi à cette question : parce qu'elle est un produit qui a pour responsable un être qui ne peut mettre un terme à sa quête des valeurs. Ces valeurs, l'auteur en étudie la genèse, évoquant peut-être un peu trop sommairement le temps du désir, réduit à la nécessité de « réveiller en soi et chez les autres les désirs les plus fondamentaux de vivre, d'aimer, etc. » (p. 25) ; puis il les situe dans les conflits inhérents à l'histoire et à la culture. L'entreprise morale est remise ensuite sur le chantier : réaménagement des lieux de son exercice, élucidation du rôle des expériences avec les moyens d'aujourd'hui, confrontation de

son sens final à la pluralité de normes. Le débat « foi chrétienne et morale » se clôt par une analyse de la morale évangélique polarisée par le théologal, sens transcendant aux valeurs fondamentales elles-mêmes. L'exposé remplit exactement le but qu'il se fixait : être un outil de travail pour une recherche collective.

Dans un autre cahier volontairement succinct, Jean Le Du fait un pas de plus vers la réflexion critique<sup>4</sup>. Il propose une étude sur l'idéal, « ce par quoi le manque se masque » (p. 47), et ses transgressions. Il part de son expérience de pédagogue et d'animateur de groupes d'éducateurs pour cerner le phénomène de l'idéalisme moral. L'utilisation de notions héritées ou dérivées de la psychanalyse, en contre-point avec celles de la tradition biblique, soutient le dépistage des symptômes de la « maladie d'idéalité », parmi lesquels les façons d'élaborer un langage de l'illusion toute-puissante (idéologies, discours absolu). Le jugement porté en conclusion vise à maintenir l'écart entre l'idéal impossible et la réalité, à le gérer en l'inscrivant dans les règles du jeu du temps et de la chair.

---

## conscience et inconsciences

---

De plus en plus, y compris dans les ouvrages de vulgarisation, les mécanismes psychiques originaires détectés par Freud, tels que le narcissisme, le refoulement, la castration, sont réquisitionnés pour rendre compte d'un vécu qui commençait à s'opacifier même aux yeux des théologiens moralistes. Tant que la référence est judicieusement conduite, on y gagne en approfondissement et en potentiel libérateur. Mais ce n'est pas toujours le cas. Ainsi, à ceux qui veulent se documenter sur l'apport analytique en théologie, je ne conseille pas la lecture de Viktor Frankl, disciple dissident de Freud choyé aux Etats-Unis<sup>5</sup>. Sa thèse

2. Pierre REMY, *Naissance de la morale* (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1976, 52 p.

3. Albert DONVAL, *La morale change* (Dossiers Libres), Paris, Ed. du Cerf, 1976, 72 p.

4. Jean LE DU, *L'idéal en procès* (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 56 p.

5. Viktor FRANKL, *Le Dieu inconscient*, Paris, Ed. Le Centurion, 1975, 100 p.

est simple : l'inconscient ne parle pas seulement de pulsions, mais aussi de Dieu. Il y a un « inconscient spirituel » dominé par la volonté du sens et non par le principe de plaisir. La frustration majeure est le vide existentiel et le spirituel refoulé se libère par la « logothérapie » (logos ne signifiant pas parole, mais sens), laquelle possède son institut particulier à l'université de San Diego (Californie). Qu'il n'y ait là plus grand'chose de commun avec la pratique analytique semble évident ; moins évidents sont les bénéfices que la religion peut retirer d'un tel amalgame.

Dans la même collection, *La conscience morale après la psychanalyse* d'Ernst Stadter<sup>6</sup> présente une étude honnête, quoiqu'alourdie au début par un survol peu rentable de toute l'histoire de la philosophie. L'exposé de la théorie freudienne, davantage conçu pour ceux qui en ignoreraient les premiers rudiments, est marqué par le souci de trier ce qui constituerait un acquis scientifique éprouvé expérimentalement et ce qui relèverait d'hypothèses tributaires d'une idéologie matérialiste. Avant de procéder à la mise au point argumentée d'une conception post-freudienne de la conscience morale, l'auteur s'attarde encore à inventorier d'autres théoriciens, comme pour mieux relativiser l'originalité du fondateur de la psychanalyse. On en retire l'impression d'un réajustage prudent qui ne rejette pas les acquisitions de ce siècle, mais en désamorce assez la nouveauté explosive pour lui trouver une place sans danger dans l'édifice multiséculaire : il est bien entendu qu'il faut « tenir la théorie traditionnelle de la conscience morale comme une interprétation qui donne tout son sens à l'expérience humaine » (p. 115).

Pour sortir un moment des abstractions et renforcer nos motifs d'être exigeants dans ce domaine, consultons le Dr Pierre Solignac, auteur de *La névrose chrétienne*<sup>7</sup>. Les anec-

dotes fourmillent, les observations fusent, le bon sens triomphe. Si vous vous interrogez encore pour savoir si, dans certains cas, il ne serait pas légitime d'imputer au moins une part de responsabilité à quelques excès de la religion chrétienne dans le déclenchement de troubles psychiques ou psychosomatiques, lisez et vous serez édifiés. Rien n'est épargné : éducation des enfants, formation des séminaristes, discours ecclésiastiques, blocages institutionnels. A une symptomatologie foisonnante répondent des diagnostics à bout-portant et des thérapies drastiques. Le Dr Solignac, à trop remuer le fer dans la plaie, risque d'obtenir le résultat opposé à celui qu'il recherche : dans le fond, tout cela n'est pas si grave puisque les causes sont si évidentes, les remèdes si faciles à prescrire et si efficaces. Il est vrai que très souvent la vie morale est faussée dès l'enfance par des méthodes d'apprentissage religieux dont les générations antérieures ont déjà été victimes et qu'elles reproduisaient telles quelles jusqu'à ces derniers temps. Suffit-il que l'individu en prenne conscience pour son propre compte, puis, ayant surmonté la phase dépressive consécutive, qu'il restructure son surmoi sur des valeurs positives ?

Peut-être quand on a pour tâche, comme médecin, de parer au plus pressé. Il n'empêche que ceux qui peuvent et qui veulent, au niveau de la réflexion, démasquer en tous leurs subterfuges les productions de la « névrose chrétienne », à supposer qu'elle constitue une entité nosologique praticable, doivent se donner tout le recul que la psychanalyse a prouvé être indispensable pour éviter les leurres d'interprétations hâtives.

---

## procession pour la fête scientifique

---

La position des questions éthiques se modifie dans la même mesure que le monde de l'homme. Or la théologie en est à ses premiers balbutiements dans son travail d'intégration des données de l'âge scientifique. Pour les retombées pratiques et techniques, par con-

6. Ernst STADTER, *La conscience morale après la psychanalyse*, Paris, Ed. Le Centurion, 1976, 138 p.

7. Pierre SOLIGNAC, *La névrose chrétienne*, Paris, Ed. de Trévise, 1976, 252 p.

tre, chacun est bien obligé de les affronter quotidiennement : nouveaux pouvoirs sur la vie à naître ou à mourir, sur l'état de la nature, sur la manipulation des groupes sociaux, nouvelles libérations et nouvelles aliénations. Voici deux témoignages de l'effort d'intelligibilité qui se poursuit modestement. La présentation de Lucien Podeur dans *Image moderne du monde et foi chrétienne*<sup>8</sup> est accessible aux non-spécialistes. Il détaille les conséquences pour la foi du passage de l'image préscientifique du monde selon laquelle elle a été conçue à l'image scientifique et technique qui instaure un athéisme de fait. Les réactions cohérentes et systématisées à ce fait ne sont pas légion. Celle de Teilhard de Chardin est privilégiée par l'auteur. Il insiste particulièrement sur son option évolutionniste pour mieux la confronter aux positions ultérieures défendues par J. Monod sur la finalité. Il se garde de conclure le débat par l'exclusion de l'un des antagonistes. Plus urgente lui paraît la nécessité de tracer des pistes, en étayant la foi sur de nouveaux points d'appui, en débloquent des situations stérilement conflictuelles, par exemple : accepter avec toutes ses conséquences la consistance du réel matériel pour que la redécouverte de la présence créatrice de Dieu, de la providence et donc du sens ultime du monde parte de bases conformes aux exigences de la rationalité scientifique.

Le second témoignage est d'une ambition et d'une originalité qui le situent complètement à part de la production habituelle<sup>9</sup>. Georges Thill est chercheur dans un secteur avancé de la physique nucléaire. Son livre s'ouvre sur le journal d'une expérience très précise à travers laquelle sont relatées dans le détail la singularité et la concrétude d'une praxis

scientifique déterminée. Il veut rendre sensible au non-initié le fonctionnement d'une production dans sa globalité, depuis l'enchaînement des actes scientifiques proprement dits jusqu'à l'analyse de la praxis socio-culturelle qu'ils impliquent (collaboration internationale, lieux de décision, « communauté scientifique »).

Ce journal replié, le moment est venu de théoriser sur l'expérience du physicien pour l'ouvrir à un « horizon de sens ». Selon quelle architecture et quel processus s'organise le travail de la science sous ses aspects théorique, technique et social ? Quelle est sa spécificité au sein des rapports de force qui traversent tous les groupes de la société et au sein des modèles culturels qui s'y déploient ? De proche en proche, ces questions qui cernent l'acte collectif de la recherche et dégagent son aspect d'innovation découvrent plus nettement l'horizon attendu : « En prêtant attention à ce dynamisme créateur, mais surtout à ses implications, se dessine aujourd'hui pour la praxis du physicien, d'une manière très prégnante, un horizon de sens. Horizon qui dit la naissance du sens possible et se manifeste dans ce que nous appelons la fête scientifique » (p. 157). Cette interrogation sur le sens est posée dans sa dimension éthique et non d'abord en termes de fête, même si celle-ci renvoie au sens. Pour mieux la définir, cette fête est mise en relation avec le couple réel-irréel, avec l'imaginaire, le jeu, le mythe et la révolution, d'où il ressort que la démiurgie scientifique s'apparente à une fête révolutionnaire et non pas mythique (célébration de l'éternel retour, de l'originel, du non-historique) : « Faire la fête dans la modalité scientifique conjugue une parole trouble-fête à un acte révolutionnaire. Ceux-ci resurgissent sans cesse à l'intérieur même du processus rationnel, générateur de l'universalité de la science » (p. 181).

Il faut avouer que, malgré la solide argumentation de G. Thill, le concept de fête scientifique reste assez insolite, en raison sans doute des connotations diamétralement opposées que chacun de ces deux mots éveille dans nos sensibilités imprégnées de souci écologique.

8. Lucien PODEUR, *Image moderne du monde et foi chrétienne*, Paris, Ed. Le Centurion, 1976, 146 p.

9. Georges THILL, *La fête scientifique*, D'une praxéologie scientifique à une analyse de la décision chrétienne (Bibl. de Sciences religieuses), Paris, Ed. Aubier-Montaigne, Cerf, Delachaux - Niestlé, Desclée De Brouwer, 1973, 295 p.

L'explication donnée lors de la soutenance de la thèse me convaincrat davantage : la catégorie de « fête scientifique » aurait essentiellement pour but de poser la question du sens de la praxis du physicien dans les termes du rapport d'une rationalité à sa limite, donc dans les termes d'une transgression, d'une épreuve, d'un travail sur les limites ou encore d'une rupture instauratrice, où on retrouve l'influence de la réflexion de Michel de Certeau (cf. p. 235).

La troisième partie aborde la question de la foi dans la praxis du scientifique. Si elle y a naturellement sa place, c'est parce que la construction d'une science est indissociable du mouvement historique et des contingences de l'action. L'auteur procède alors à l'exploration de ce champ pratique et en relève les points de repère. De même qu'il était nécessaire de partir de la description d'une expérience précise pour déchiffrer le sens de l'entreprise scientifique, de même l'existence chrétienne du savant ne parvient à « faire la vérité » que s'il est en liaison vitale avec une communauté concrète. Or, faire la vérité, pour G. Thill qui se reconnaît expressément héritier de la tradition johannique, c'est l'acte propre du croyant. Quant à la théologie qui est obligée d'user de langages qui ne sont plus sa langue maternelle, elle est instance critique qui prolonge rationnellement la question ouverte par l'Évangile au sein des expériences vécues. Pour être une réflexion sur le « faire la vérité » de la foi, elle pratiquera « l'interlocution », c'est-à-dire qu'elle fera appel à la pluralité des vérifications, tant au plan théorique qu'au plan des communautés de vie.

---

## ma foi, connais pas

---

Cette chronique s'est progressivement focalisée sur le point crucial de la foi. Les professeurs qui, se penchant sur le lit du malade, prescrivent des examens de plus en plus complexes, en publient souvent les résultats.

En voici quelques uns qui ne nous donnent pas de motifs de nous inquiéter exagérément.

Dans un dossier de la collection déjà citée, A. Delzant part lui aussi d'une description de ce monde façonné par l'esprit et la méthode scientifiques<sup>10</sup>. Puis il différencie plusieurs niveaux dans le système de la communication qui pointent dans l'ordre symbolique : « les croyants forment un groupe où fonctionne un système de communication dont l'ordre est la reconnaissance mutuelle au nom de Jésus, l'Absent... celui au nom de qui on se reconnaît » (p. 35). Le registre propre de la foi voyageuse une fois identifié, la conversion et le témoignage deviennent facteurs de vérité : ils ont été rendus possibles par le Christ mort et ressuscité et par la communauté chrétienne, les deux instances qui maintiennent vivante la quête de ce qui manque. Au terme seulement de ce travail de structuration pascale de la foi se posent la question de Dieu, l'Autre auquel Jésus renvoie, et la question de l'homme, auditeur d'une vérité toujours à venir. A. Delzant ne cherche pas à éblouir par l'entrechoquement de concepts originaux ; il chemine avec nous et montre dans quelles traces peuvent mettre leurs pas ceux qui n'aiment pas tourner en rond. A ce titre, son essai aura le même usage qu'un outil familier.

J'en dirai autant du livre d'André Dartigues, très voisin par sa problématique, mais plus développé<sup>11</sup>. Il ne borne pas son point de départ à l'observation du monde scientifique. Il remonte aux Lumières pour circonscrire l'espace commun d'incrédulité où se déploie la parole actuelle de la foi. Nos contemporains ont repéré le principe de la double mort de Dieu et de l'homme dans le milieu du langage : « La mort, c'est-à-dire l'absence, hante déjà la parole vivante où nous croyions tenir

10. A. DELZANT, **Croire en Dieu dans un monde scientifique**, (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 80 p.

11. André DARTIGUES, **Le croyant devant la critique contemporaine**, Paris, Ed. Le Centurion, 1975, 148 p.

une présence... c'est donc de l'intérieur même du langage que vient le principe de dissolution de l'unité cherchée » (p. 56). Dès lors, la mort au cœur de la raison et de la culture (non comme objet seulement, mais comme fondement) renvoie à une croyance que les interprétations ne peuvent abolir, car dans leur conflit elles ramènent à un rien autour duquel les langages interprétatifs gravitent sans le réduire. Pour poser ce vide, ne faut-il pas un flux plus puissant de vie, s'il est vrai qu'on « ne peut effacer l'espace en blanc sur lequel on a effacé le mot » (p. 85) ? Poursuivre dans cette direction, ce sera établir l'impossibilité d'une démonstration rationnelle de Dieu qui ne peut être saisi que comme non-rapport, pure gratuité. Si Dieu se donne dans une annonce qui est un événement unique, à la fois historique et supra-historique, la réponse par la foi sera elle-même annonce, témoignage, bonne nouvelle portant sur l'histoire et sur son au-delà.

Citons encore, venant de l'université de Montréal, un ouvrage collectif *Les mutations de la foi chrétienne*<sup>12</sup>. Les auteurs, en des exposés succints suivis de discussions, apportent une tonalité originale au vieux débat. Par le biais du témoignage personnel, d'un retour plus érudit à Newman ou d'allusions à la théologie nord-américaine, on découvre une forme d'échanges vivaces où la fidélité est toujours décontractée et l'audace, tranquille. Mais, vu le genre littéraire, il ne faut pas s'attendre à ce que des analyses qui ont déjà été tant de fois refaites soient critiquées et remplacées.

Il ne faut pas davantage le demander au livre de G. Fourez<sup>13</sup>. C'est dans la ligne personaliste qu'il propose une réinterprétation de notions clés : révélation, justification, vie de Jésus, sacrements, Eglise. Elle tend essentiellement à se libérer des grilles « sacrale » et « positiviste » qui laissent échapper le ca-

ractère spécifique de l'expérience humaine de la foi. A côté de chapitres de dépoussiérage sur la confession, le sacerdoce, le bon usage des conflits, la prière, d'autres qui confrontent lutte des classes et communion, idéologie et théologie, manifestent un engagement plus risqué dans les querelles contemporaines.

Face aux partitions précédentes, le quatuor où alternent en solistes René Simon, André Dumas, Paul Ricœur et Jean-Marie Aubert prend plus de distance réflexive<sup>14</sup>. Certaines contributions, au moins dans leur substance, ont déjà été publiées ailleurs. Il est utile de les retrouver réunies et augmentées. Jouant le premier, René Simon situe l'éthique dans l'existence chrétienne : crise d'identité aux plans de la norme, de l'autorité et du langage, réaffirmation de la position écartelée du chrétien entre l'axe christologique et l'axe de la rationalité dont l'autonomie est sauvegardée, entre la confession de foi et la pratique effective, appel enfin à une démarche sciemment précaire, exodale. André Dumas fait entendre la voix de la Réforme, pressé de revenir aux textes bibliques pour leur faire subir un glissement herméneutique : de l'archétype à la parabole, on passe à une interprétation qui respecte l'histoire au lieu de la diluer dans une exemplarité mécaniciste, qui provoque à l'intelligence du présent au lieu de le soumettre à la répétition, qui « joue sur un va-et-vient constant entre situation et sens tandis que les archétypes enchaînent la vie à l'observance d'un moment figé » (p. 57). Plus loin, A. Dumas repère les lieux actuels de la théologie morale qui, sans renoncer à l'universalité de ses propositions, reste fondamentalement un choix humain, lequel s'est adossé jusqu'à présent soit à une ontologie abstraite d'observations sur la nature, soit à une dynamique empruntée aux mouvements de l'histoire, mais devra de plus en plus s'inscrire dans les coordonnées tracées par la technique. Ce dernier lieu n'invalide pas

12. *Les mutations de la foi chrétienne*, (Foi et liberté), Montréal, Ed. Fides, 1974, 148 p.

13. Gérard FOUREZ, *Pour libérer la foi*, Gembloux, Ed. Duculot, 1975, 143 p.

14. André DUMAS, René SIMON, *Vivre et croire*, Chemins de sérénité, Paris, Ed. du Cerf, Desclée, 1974, 155 p.

les deux autres, il veut rendre possible l'actualisation de l'éthique en la protégeant, selon l'auteur, des idéologies.

Paul Ricœur esquisse rapidement les lignes directrices de ce qui pourrait être un « Projet d'une morale sociale » : ce qu'est l'homme dans la société industrielle (travail, besoins, propriété et socialisation, technologie), ce que sont les unités de production (entreprises). La critique des systèmes globaux s'opère, en bonne morale, en liaison avec les situations déterminées et les pratiques effectives des régimes en cause.

En fin de volume, R. Simon rassemble les éléments d'une éthique selon l'espérance, discutant surtout avec Moltmann pour lui emprunter, mais aussi pour formuler des réserves sur le risque d'évitement des conditions concrètes de la praxis et sur l'excessive discontinuité de « l'humanité nouvelle » par rapport à la nôtre. Quant à l'espace propre à une telle éthique, c'est le champ que la liberté tient ouvert aussi bien sur des conflits, voire des impasses, que sur des créations, le champ du réel qui contraint de toute manière à prendre parti.

C'est là qu'on s'aperçoit que les « chemins de sérénité » ne conduisent pas à une béatitude anticipée, mais se recourent en des carrefours qui ne laissent pas toujours le temps au croyant de s'écouter, encore moins de se faire ausculter. A quoi bon d'ailleurs s'il marche bien, converti à l'aube et témoin le long du jour.

---

## convertis et témoins

---

Deux livres viennent raviver la réflexion chrétienne sur la conversion qui s'était éclipsée après les tardifs soubresauts des apologétiques nées au début de ce siècle. Pour Joseph Thomas, *Croire au vrai Dieu*<sup>15</sup>, c'est avant tout se convertir à lui en permanence, donc se

détourner de tout ce qui peut en tenir lieu, idoles d'un moment au visage de néant, illusions du sacré manipulées au gré d'intérêts ou de pulsions. Pour baliser la voie vers le vrai Dieu, les exigences sont posées sans complaisance, les tentations traquées. Oeuvre de spiritualité, si on veut dire l'alliage d'une rigueur tirée de la tradition assimilée et d'une perspicacité mûrie dans l'expérience de la foi.

Cette appréciation vaut aussi pour *La conversion à l'Évangile* de Jean-Claude Dhôtel<sup>16</sup> : plus descriptif, il évoque quelques conversions célèbres, d'Augustin à Frossard, pour introduire un résumé des positions biblique, patristique et théologique sur ce phénomène. Les analyses personnelles de l'auteur s'ordonnent autour de thèmes, comme le sens de la vie, de la mort, de l'Église, la liberté et l'Esprit, qui, on le voit, sont assez vastes pour favoriser des raccords entre les enseignements de la psychologie et les messages évangéliques.

Dressant un dernier miroir sur la route du croyant, voici *Le temps de la patience*<sup>17</sup>. Le second ouvrage à se réclamer de la triple paternité de P. Jacquemont, J.-P. Jossua et B. Quelquejeu livre son envers dans le sous-titre : « étude sur le témoignage ». Une discussion minutieuse et documentée cerne le problème général de la communication, comme préalable au témoignage qui est ensuite saisi sous les divers aspects de sa signification humaine (empirique, judiciaire, éthique). L'analyse philosophique s'aide de Ricœur et de Nabert pour « montrer que l'usage du témoignage en christianisme est loin d'être un recours désespéré, même devant les requêtes rigoureuses d'un esprit philosophique » (p. 56). Après un rappel des textes néotestamentaires touchant la proclamation du message et de

16. Jean-Claude DHOTEL, *La conversion à l'Évangile*, Paris, Ed. Le Centurion 1976, 148 p.

17. P. JACQUEMONT, J. P. JOSSUA, B. QUELQUEJEU, *Le temps de la patience*, Étude sur le témoignage, Paris, Ed. du Cerf, 1976, 165 p.

15. Joseph THOMAS, *Croire au vrai Dieu*, Paris, Ed. Le Centurion, 1975, 186 p.

quelques tranches significatives de l'histoire de l'Eglise jusqu'à l'idéologie missionnaire, on constate que la propagation d'une culture non croyante s'infiltrait jusqu'aux replis des consciences chrétiennes. Que signifie alors le fait d'une foi postérieure à la critique ? « Sur un même fond d'humanité, foi et non-foi ne sont impossibles ni l'une ni l'autre » (p. 105). Pour satisfaire aux besoins inéluctables de vérification de l'esprit moderne, il faut faire appel à l'expérience qui a une double face : elle est un retour conscient sur le foisonnement d'un vécu où la foi joue un rôle et elle est l'objet d'une communication verbale possible. Ainsi les termes si galvaudés de dialogue, partage, échange prennent une densité en se différenciant, et les trompe-l'œil sont débusqués. Dans le témoignage, le message est inséparable de l'existence ; c'est Dieu lui-même qui est l'instance devant laquelle le témoin parle et qui révèle au cœur de l'auditeur le sens de cette parole, mais c'est du croyant lui-même que se lève ce mouvement nécessaire vers la confession de foi : « on témoigne auprès d'autrui à cause de soi-même et de la vérité de sa propre foi » (p. 140). A travers toutes ces pages, on entend souvent la voix de Kierkegaard. Est-ce la raison pour laquelle les auteurs éprouvent ensuite le besoin de souligner la dimension communautaire du témoignage qui apparaît comme une condition de sa possibilité et comme une explication des échecs de la transmission de la foi ? Pour finir, la place du silence est évaluée : non plus « la caractéristique durable d'un temps défavorisé », ainsi que beaucoup le préconisent, mais « l'espace pour que Dieu se rende témoignage à lui-même, pour qu'il soit sujet et non plus objet de la communication » (p. 161). Les lecteurs de *Une foi exposée* retrouveront, avec la même qualité d'écriture, le goût des analyses scrupuleuses et pourtant limpides, le soin apporté aux éclairages qui n'écrasent pas les reliefs et respectent ombres et nuances. Ils retrouveront aussi, fait rare, le fondu de sensibilités qui, bien que typées, se conjuguent sans heurt pour donner à ce livre valeur de témoignage un et triple.

---

## L'homme structural

---

Maître-livre que je ne veux pas autopsier comme un objet mort, trop occupé que je suis encore à essayer de l'apprivoiser<sup>18</sup>. Ne pas se laisser rebuter par une introduction et un premier chapitre compacts comme un levain dont on sent après coup qu'il est bien un morceau fermenté tiré de la même pâte que la suite du texte. C'est par lui que le tout peu à peu se lève, s'assouplit, s'allège et développe sa forme plénière jusqu'aux quarante dernières pages qui la transsubstantient en pensée incandescente.

Auparavant on aura été secoué plusieurs fois par des courts-circuits trop fulgurants, par des assimilations trop réductrices, autant d'actes qui paraissent servir en priorité le déroulement logique d'un « procès structural » qui repétrit d'un geste prompt la nosographie psychiatrique (psychose, perversion, hystérie, fantasme, hallucination), les leitmotivs freudiens et « l'intervention lacanienne dans le champ philosophique » dont l'ouvrage se dit être une célébration dédiée à Jacques Lacan.

En guise de halte méridienne, un apologue décortique la figure quadripartite de la structure : une conversation en est le prétexte entre Sartre, Clavel et Nemo, modèles publics de l'Universitaire, du Maître et de l'Analyste. On peut supposer que la quatrième figure, l'Hystérique, est représentée par le lecteur puisque, pour l'auteur, « l'Hystérique est celui qui jouit de la jouissance d'un autre qui est son Maître » (p. 98). Ainsi dans le rapport au *Discours*, il écoute, tandis que l'Universitaire parle, que l'Analyste se tait et que le Maître dit.

Le second volet ouvre sur les applications du procès structural à la réalité politique. Droite, libéralisme, fascisme et gauche comparaisent : leurs connivences secrètes sont disséquées, leurs conflits exposés moyennant l'identification de leurs pôles antagonistes,

18. Philippe NEMO, *L'homme structural*, Paris, Ed. Grasset, 1975, 250 p.

les violents et les intellectuels, la masse hystérique et le peuple maître. Ces catégories structurales désignent des attitudes qui ne recourent pas forcément les dénominations habituelles. « En effet, il n'y a de conflits durables, structurels, significatifs, qu'entre des hommes qui n'abordent pas la pratique de semblable façon ; inversement une attitude semblable par rapport au pouvoir et au savoir définit des masses dont les divergences idéologiques de surface ne dispersent pas le comportement fondamental » (p. 138).

La troisième partie, essentielle, vers laquelle pointe toute l'argumentation, pourrait tenir en ces lignes : « L'homme est en même temps lui-même et l'ouverture à la transcendance. Il ne saurait être lui-même sans être en même temps ouvert à la transcendance » (p. 215) ; ou encore « l'homme existe, non pas par tel ou tel prédicat définissant une nature, mais comme lieu où la transcendance installe sa croix » (p. 216). Mais comment ne pas redouter que cette apparente limpidité, pour ne pas dire banalité aux yeux de l'habitué de la littérature religieuse, ne pervertisse radicalement ce qui est dit ? Qu'est-ce que cet « homme » dont la mort a été enregistrée comme point de départ pour ce sursaut philosophi-

que ? Pourquoi, sinon par provocation, lancer à chaque page avec une impudeur tranquille ces mots mystificateurs par excellence que sont transcendance, salut, âme, mystère ? Seraient-ils les dernières bouées jetées aux naufragés de l'Eglise post-conciliaire ? Et cette exaltation du Maître, où conduit-elle ? Expérience, écoute, jouissance, disposition, pensée, dits ne seront régressifs ni pervers qu'à la condition d'être magistraux. On devine à quels contre-sens s'exposent les lecteurs de *L'homme structural* s'ils ne suivent pas attentivement le cours du procès en son entier. Car c'est une fois plongés dans ce cours que les mots vides renaissent un à un, méconnaissables, comme s'ils venaient d'ailleurs.

Si la théologie a un avenir, je n'imagine pas que cette pensée n'en soit pas une invocation prophétique : « Le mystère révélant la transcendance ne paraît comme tel qu'au cœur de la vie, où l'on rencontre sensuellement les autres âmes qu'on regarde. Il est éternellement fermé aux êtres incapables de regarder amoureusement les autres êtres en face. Telle est la transcendance de la charité, ce mot mystérieux entre tous » (p. 242).

**micHEL demaison**



# ÉTVDES

AVRIL 1977

Viêt-Nam 77

Le défi des inégalités

Chrétien et Indien

Passion d'Ingmar Bergman

Job chômeur

---

15, rue Monsieur - 75007 Paris - F. 13 - C. C. P. Paris 155.55

## autrement

### A gauche, ces chrétiens!...

Tout l'équilibre des forces politiques en France risque d'être affecté par le glissement à gauche des chrétiens et, en particulier, par l'action de quelques mouvements et de leurs militants.

Qui et où sont-ils ? Quels types d'itinéraires et de rapports avec les « appareils » et la religion dite « populaire » ? Qu'apportent-ils de neuf ?

Quel est leur poids réel et leur effet d'entraînement ?

n° 8, 224 p. 30 F

Dossiers trimestriels. Vente en librairie (*diffusion Stock*) ou par abonnement (1 an, 4 numéros : 100 F) au 120, bd St-Germain. 75280 Paris cedex 06

**BULLETIN D'ABONNEMENT \* OU DE RÉABONNEMENT \***  
**ET BULLETIN DE COMMANDE**

M. - Mme - Mlle .....

adresse .....

code postal .....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1977

- |              |                          |               |
|--------------|--------------------------|---------------|
| * ordinaire  | France 75 F,             | Etranger 85 F |
| * soutien    | France 80 F,             | Etranger 90 F |
| * solidarité | France et Etranger 100 F |               |

commande les NUMEROS .....

règle la somme de .....

\* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C.C.P. Lyon 3038-78  
(Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en  
p. 2 de la couverture).

---

**comité d'élaboration**

---

André Barral-Baron, Nelly Beaupère, Jean Beaupère, François Berrouard, Bruno Carra de Vaux, Jean Chabert, Bruno Chenu, Hugues Cousin, Pierre-Réginald Cren, Mireille Debard, Robert Debard, Henri Denis, Christian Dufour, Christian Duquoc, Alain Durand, Raymond Etaix, François Fournier, Jacques Frayssinet, François Genuyt, Claude Gerest, Michel Gillet, Guy Goureaux, Emile Granger, Colette Guichard, Jean Guichard, Philippe Hamon, François Martin, Luc Moreau, Nelly Prévot, Andrée Rescanière, Louis Trouiller, Eliette van Haelen, Guy Wagner.

---

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trim. 1977  
Commission Paritaire : N° 50.845

# l u m i è r e e t v i e

## Numéros disponibles

- 19 Chrétiens séparés
- 34 L'évolution humaine
- 35 Transmission de la foi et catéchèse
- 37 Israël
- 38 La guerre
- 39 L'argent, I
- 40 Aspects du protestantisme
- 41 L'espérance
- 42 L'argent, II
- 43 Conception chrétienne de la femme
- 44 Amour de Dieu, amour des hommes
- 45 Le Concile œcuménique
- 46 La prédication
- 47 La conversion
- 48 Création et créature
- 49 Autorité et pouvoir
- 50 Vivre dans le monde
- 51 La confirmation
- 52 Le ciel
- 53 La tentation
- 54 Cinéma et vie chrétienne
- 55 Les Eglises d'Orient
- 56 Marie et le salut du monde
- 57 Le Christ-Roi
- 58 Jour de fête, jour d'ennui
- 59 Concile et réforme dans l'Eglise
- 60 L'amour et le temps
- 61 Liberté du chrétien
- 62 Jésus, fils de l'homme
- 63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
- 64 La communion anglicane
- 65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
- 66 Dieu se tait
- 67 L'Esprit et les Eglises
- 68 La mort
- 69 La liberté religieuse
- 70 Sacrement de pénitence
- 71 Théologiens et mission de l'Eglise
- 72 Christ notre Pâque
- 73 L'Eglise et le monde
- 74 Après le Concile, I
- 75 La prière
- 76-77 Les prêtres
- 78 Satan
- 79 Le pèlerinage
- 80 Christianisme et religions
- 81 Exigences du renouveau liturgique
- 82 Le mariage
- 83 Communion des saints
- 84 Eucharistie et unité
- 85 Les pauvres
- 86 Les malades
- 87 Il est descendu aux enfers
- 90 La ville
- 91 La violence
- 92 Israël et la conscience chrétienne
- 93 L'Eglise aujourd'hui
- 97 La sexualité en procès
- 98 Qu'est-ce que croire ?
- 100 Le langage poétique et la foi
- 102 Droit et Société
- 103 Unité et conflits dans l'Eglise
- 105 Options politiques de l'Eglise
- 108 Le refus du passé ?
- 110 La fidélité
- 111 Ambiguïtés du Progrès
- 112 Les Visages de Jésus-Christ
- 113 Connaître et croire
- 115 Le prophétisme
- 116 L'identité chrétienne
- 117/118 Chrétien marxiste
- 120 Théologie noire de la libération
- 121 La montée du fascisme
- 122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
- 123 Les paroisses
- 124 Le travail
- 125 Le mouvement charismatique
- 126 Familles
- 127 Médecine et société
- 128 Intérêts humains et images de Dieu
- 129/130 Propriétés et biens d'Eglise
- 131 Lectures inédites du péché originel
- 132 Démocraties chrétiennes

## Cahier à paraître

- 133 Le pape et le Vatican

## Vente au numéro

### numéros simples :

n° 1 à 100

n° 101 et suivants

### numéros doubles :

n° 117/118 et 129/130

## Prix France

13 f

18 f

25 f

## Prix Etranger

15 f

20 f

28 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France 13 f, Etranger 15 f.

**lumière  
&  
vie**

**2, place galleton / lyon 2°  
france 18 f - étranger 20**