

CLÉS



UNISERVITATE
Aprendizaje-servicio solidario en la Educación Superior Católica

COLLECTION UNISERVITATE

Pédagogie de l'apprentissage- service et enseignements de l'Église catholique

Andrés Peregalli
M. Beatriz Isola
Card. Mario Aurelio Poli
Adam Biela
Dorota Kornas-Biela
Mariola Kozubek
Fr. Arkadiusz Wuwer
Xavier Alphonse, SJ

Sahaya G. Selvam, SDB
Brenda Kiema
Michelle Sterk Barrett
Italo Fiorin
Ellen Van Stichel
Yolanda Ruiz
Mariano García

L'apprentissage-service comme une réponse
à l'appel de l'Église pour la justice, la paix et le
développement durable

2.8

Textes extraits du volume 2 de la Collection Uniservitate:
Pédagogie de l'apprentissage-service et enseignements de l'Église catholique

Collection Uniservitate

Directrice: María Nieves Tapia

Coordination du Programme Uniservitate: María Rosa Tapia

Coordination d'édition: Jorge A. Blanco

Coordinateur de ce volume: M. Beatriz Isola and Andrés Peregalli

Correction et édition des textes en espagnol: Licy Miranda

Traduction et édition des textes en français: Gabriela A. Roveda Peluffo

Design de la collection et de ce volume: Adrián Goldfrid

© CLAYSS

ISBN 978-987-4487-29-2



Pédagogie de l'apprentissage-service et enseignements de l'Église catholique /

Andrés Peregalli ... [et al.]. - 1a ed adaptada. - Ciudad Autónoma de Buenos

Aires : CLAYSS, 2022.

Libro digital, PDF - (Uniservitate)

Archivo Digital: descarga

Traducción de: Gabriela Roveda Peluffo.

ISBN 978-987-4487-29-2

1. Trabajo Solidario. 2. Pedagogía. 3. Doctrina Social de la Iglesia. I. Peregalli, Andrés. II. Roveda Peluffo, Gabriela, trad.

CDD 378.07

SOMMAIRE

8. L'apprentissage-service comme une réponse à l'appel de l'Église pour la justice, la paix et le développement durable151

Ellen Van Stichel

Université catholique de Louvain, Belgique



Ellen Van Stichel

Elle est professeur adjoint d'Éthique politique et sociale chrétienne à la Faculté de Théologie et d'études religieuses. Elle est membre de l'Unité de recherche théologique et d'éthique comparée et directrice du Centre pour la pensée sociale catholique. Elle a obtenu son doctorat en Théologie en 2010 sur le thème « Out of Love for Justice: Moral Philosophy and Catholic Social Thought on Global Duties » [Pour l'amour de la justice : Philosophie morale et pensée sociale catholique sur les devoirs mondiaux]. Cette thèse a été récompensée en 2012 avec le prix quinquennal de Mgr Arthur Janssen d'Éthique chrétienne. L'approche de sa recherche est centrée sur la contribution de la théologie aux problèmes sociaux.

Des thèmes tels que l'inégalité (mondiale), la pauvreté et l'exclusion sociale sont l'objet de recherche du point de vue de la pensée sociale chrétienne et de la question du fleurissement humain ou de la prospérité humaine. Sa recherche actuelle est focalisée sur les émotions politiques. Le lien entre la foi et la praxis est crucial pour elle et, pour cette raison, elle est en rapport avec la société civile pour faire des recherches et inspirer une mise en œuvre pratique 'pleine de foi' dans la vie personnelle et sociale.

8. L'APPRENTISSAGE-SERVICE COMME UNE RÉPONSE À L'APPEL DE L'ÉGLISE POUR LA JUSTICE, LA PAIX ET LE DÉVELOPPEMENT DURABLE

Van Stichel, Ellen

Université catholique de Louvain.

Résumé

Sur la base du commandement d'aimer Dieu et son prochain, l'Église est appelée à témoigner de sa foi dans le domaine public, tel que sa notion de 'mission sociale' l'indique. L'Église n'a jamais cessé de mettre l'accent sur les fondements théologiques du lien intrinsèque entre la foi et l'engagement pour le bien commun et, comme je cherche à le démontrer, cela justifie implicitement *la raison pour laquelle* l'apprentissage-service est important pour l'enseignement supérieur catholique en premier lieu. Comme la Doctrine sociale de l'Église (DSE) réfléchit aussi de manière explicite sur les ramifications pratiques de cette mission sociale, l'interrogation résultante est de savoir *comment* cette riche tradition peut infuser la mise en œuvre concrète de l'apprentissage-service. Il y a au moins trois notions clé qui semblent être cruciales. Premièrement, il y a la conception relationnelle de la justice particulière de la DSE, qui prévoit l'inclusion des plus vulnérables dans la société au moyen de la réciprocité. Deuxièmement, les idées telles que la 'culture de la rencontre', la fraternité et l'amitié sociale peuvent être considérées comme une tentative de répondre aux conflits actuels, à la fragmentation et à la polarisation et, par conséquent, comme des graines pour une cohabitation pacifique. Enfin, le passage dans la DSE de la notion du 'développement intégral' (de chaque personne et de toutes les personnes) à celle de 'l'écologie intégrale' implique une conscience plus profonde de notre interconnexion avec la création dans son ensemble. En tant que telle, l'écologie intégrale défie les initiatives

Au moyen de sa combinaison de théorie et de pratique, de réflexion et d'action, l'apprentissage-service offre une occasion unique, non seulement de prendre conscience des implications sociales de l'amour pour son prochain, mais aussi de les incarner de manière concrète.

d'apprentissage-service pour favoriser non seulement des rapports interpersonnels durables (qui défendent les trois notions clés), mais aussi le développement durable.

En résumé, au moyen de sa combinaison de théorie et de pratique, de réflexion et d'action, l'apprentissage-ser-

vice offre une occasion unique, non seulement de prendre conscience des implications sociales de l'amour pour son prochain, mais aussi de les incarner de manière concrète. Ce chapitre a pour but de montrer la raison pour laquelle l'apprentissage-service doit être considéré comme une partie indispensable de l'éducation catholique ainsi que la manière dont la tradition de la pensée sociale catholique inspire la mise en œuvre pratique de l'apprentissage-service, ce qui permet de répondre à l'appel de l'Église pour la justice, la paix et le développement durable.

Introduction

Dans son livre *Les émotions démocratiques : Comment former le citoyen du XXI^e siècle ?*, la philosophe étasunienne Martha Nussbaum soutient que la démocratie a besoin des humanités (Nussbaum, 2016). Bien qu'il soit certain que des connaissances et des compétences techniques soient requises, la démocratie court un risque lorsque les personnes ne peuvent plus éprouver de la compassion, qu'elles manquent de pensée critique et qu'elles acceptent le *statu quo*. En contrepartie, nous avons besoin de citoyens mondiaux à l'imagination osée, capables de pensée critique, développant une compréhension empathique à travers diverses expériences qui puissent inclure la complexité de la réalité de la vie sur cette planète, si nous voulons y survivre ensemble. Le concept de l'apprentissage-service semble correspondre parfaitement ici, puisqu'il soutient de la sorte la '*Bildung*' des jeunes au-delà de la simple éducation.

D'un point de vue philosophique, il y a beaucoup de choses à dire sur la valeur de l'apprentissage-service dans les institutions éducatives, mais suivant la portée de ce livre, j'aborderai la question du point de vue théologique au lieu de le faire du point de vue philosophique, dans une tentative de clarification de la question suivante : Quels éléments de notre inspiration chrétienne pouvons-nous employer pour communiquer notre approche sur l'apprentissage-service, afin de stimuler, de nourrir et d'expérimenter la compassion et afin de créer une société où nous vivrons non seulement les uns à côté des autres mais où nous serons réellement unis ?

Dans ce chapitre, je développerai la question du lien intrinsèque entre la foi et l'engagement pour le bien commun, qui justifie de manière implicite *la raison pour laquelle* l'apprentissage-service est important pour l'enseignement supérieur catholique en premier lieu. En deuxième lieu, j'analyserai les enjeux que ce lien implique tel que cela se voit dans l'appel à la justice, à la paix et au développement durable de l'Éducation sociale de l'Église. Pour conclure, je montrerai comment cette riche tradition infuse donc la mise en œuvre concrète de l'apprentissage-service.

1. À propos du lien entre la foi chrétienne et l'engagement social ? Fondements théologiques pour l'apprentissage-service

En tant que théologienne passionnée d'éthique sociale, la question de savoir pourquoi l'apprentissage-service est important pour l'éducation catholique semble assez redondante et sa réponse, évidente. Dans cette section, j'essaie d'expliquer concrètement pourquoi l'inclusion de l'apprentissage-service dans le cadre du projet éducatif catholique est non seulement une bonne idée, mais un 'devoir' absolu. De là, la question suivante : Quels sont les fondements théologiques de cette affirmation ? La prémisse sous-jacente en est le lien inébranlable entre la religion chrétienne et sa pratique, entre le fait de professer la foi et celui d'agir suivant cette foi. Dans le christianisme, l'engagement social, ou le service, n'est pas simplement une manière d'exprimer des croyances religieuses, mais il en est, en fait, un composant intrinsèque. En s'identifiant à « l'un de ces plus petits qui sont mes frères » dans le Sermon sur la montagne, Jésus nous invite à incarner notre foi dans une praxis concrète (cf. Mt 25, 35-45). La lettre de Jacques dans la Bible nous apprend que 'la foi sans les œuvres est morte' (Cf. Jacques 2, 14-26). Il y a exactement cinq décennies, le Synode des évêques de 1971 a écrit *La justice dans le monde*, avec sa déclaration, bien connue mais pas indiscutable :

« L'action pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent clairement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile, c'est-à-dire de la mission de l'Église pour la rédemption et la libération du genre humain de toutes les situations d'oppression. » (Synode des évêques, 1971, 6).

Il faut faire remarquer que, plus récemment, dans l'Exhortation apostolique sur l'évangélisation, *Evangelii Gaudium*, le pape François consacre un chapitre complet à la 'dimension sociale' de l'évangélisation. Il l'exprime clairement : « (...) si cette dimension n'est pas dûment explicitée, on court toujours le risque de défigurer la signification authentique et intégrale de la mission évangélisatrice. » (Pape François, 2013, EG, 176).. Tout au long de l'histoire, les peuples et les communautés nous rappellent l'importance du lien entre la foi chrétienne et la *praxis* ou le service. Mais quel est le fondement théologique pour considérer le service comme un composant aussi essentiel, constitutif et intégral de la foi chrétienne ?

En premier lieu, l'incarnation représente un Dieu serviteur qui nous invite à suivre Ses pas. Le théologien étasunien Stephen Pope signale comment la plupart des religions placent Dieu, ou des dieux multiples, au centre : les coutumes et les rituels exhortent les fidèles à honorer leur(s) Dieu(x) comme un moyen de le(s) servir (cf. Pope, 2015, p. xv). Dans le christianisme, une inversion se produit : Jésus est l'incarnation humaine d'un Dieu qui vient en tant que serviteur pour servir les êtres humains. En effet, « *le Fils de l'homme*

n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (cf. Mc 1 10, 45). À leur tour, les suiveurs de Jésus sont appelés à servir Dieu et Jésus en se servant mutuellement. De là vient le sens central du commandement 'aimer son prochain'. La réduction de la pratique religieuse à la présence dans la messe dominicale est loin d'être satisfaisante, puisqu'elle permet à l'Église de fonctionner comme une sorte de « pompe à essence spirituelle », comme un ravitaillement pour le reste de la semaine. Les rituels et la liturgie sont une partie nécessaire mais insuffisante de ce qu'être chrétien signifie, mais nous honorons Dieu aussi au moyen du service ; en aimant notre prochain visible, nous aimons le Dieu invisible.

Deuxièmement, l'autorévélation de Dieu nous montre l'importance de l'engagement social de notre foi. Dieu se révèle soi-même comme un Dieu des vivants qui est « *suffisamment près pour nous toucher* » ("*rakelings nabij*"), selon les paroles du dominicain Edward Schillebeeckx. En outre, Dieu est non seulement près, mais il est activement engagé envers ce monde, puisque tout « est porté par la présence salvifique absolue de Dieu » (Schillebeeckx, 2018, p. 96), que nous en soyons conscients ou pas et que nous le signifions explicitement en tant que tel. Ce salut divin n'est pas exclusiviste, mais universel et, donc, « pour tous » ; il n'est pas non plus simplement eschatologique ni orienté vers l'avenir, puisqu'il est perceptible au présent ; il n'est pas seulement spirituel mais aussi matériel et, par conséquent, il tient compte de tous les aspects du fleurissement humain. La présence divine n'est pas réduite aux religions. Elle est plutôt présente dans le monde et dans l'histoire de l'humanité : « hors du monde, il n'y a pas de salut ». Dieu promet un accomplissement eschatologique pour tout être humain, en mettant une fin à l'histoire pour le réaliser. Toutefois, cette grâce ne nous sera pas accordée verticalement ; c'est dans le monde et à travers le monde que Dieu travaille pour la libération humaine, par l'intervention des êtres humains (cf. Schillebeeckx, 2016, p. 112). Les traces de la présence active et salvifique de Dieu peuvent être trouvées dans toute lutte contre l'oppression et l'injustice, où que des rapports plus justes et pacifiques seront établis. Par conséquent, ce qui est en jeu, « *ce n'est pas seulement la conséquence éthique de la vie religieuse ou théologique. Mais la praxis éthique (...) devient (...) un composant essentiel de la vie orientée vers Dieu, de la 'vraie connaissance de Dieu'* » (Schillebeeckx, 2018, p. 98). Autrement dit : si nous décidons de croire et que nous osons espérer que la présence de Dieu dans une vie trop souvent caractérisée par la souffrance et l'oppression est une histoire de résistance à cela, le service n'est pas seulement une réponse à la vie et à l'appel de Jésus (suivre dans la pratique les pas de Jésus), mais aussi et plus important encore, un moyen de découvrir Dieu et de le rencontrer. Pour Schillebeeckx, « *le moyen le plus évident et moderne de se rapprocher de Dieu [consiste à] sortir rencontrer de manière libératrice les hommes et les femmes, au sens interpersonnel et au moyen de structures politiques. (...) Dieu est inaccessible en dehors d'une praxis de justice et d'amour* » (Schillebeeckx, 2018, p. 96). En suivant les pas de Jésus et sa praxis libératrice, nous aussi, nous révélons Dieu. Comme

le titre de son livre le suggère, *The Human Story of God [L'histoire humaine de Dieu]*, les personnes sont les mots au moyen desquels Dieu raconte l'histoire de Dieu, en particulier lorsqu'elles travaillent pour la libération et pour la justice.

Introduire l'apprentissage-service dans l'enseignement supérieur catholique a une importance cruciale pour rendre justice à l'importance de la praxis, de l'amour pour son prochain et de l'engagement social en tant que parties indispensables de notre foi chrétienne.

En résumé, bien qu'elle soit importante pour la mission de l'Église et, par conséquent, pour toute organisation qui travaille basée sur son inspiration, comme l'éducation catholique, réduire l'évangélisation au prêche et à l'initiation des personnes à la narrative chrétienne et sa liturgie revient

à restreindre la mission de l'Église. Car le risque existe de « *l'oubli du diaconat* » (Decoene, 2016, p. 158) : si nous nous centrons sur la religion comme un simple transfert de connaissances, de rituels et de liturgie, le risque existe de perdre de vue complètement le service. Introduire l'apprentissage-service dans l'enseignement supérieur catholique a une importance cruciale pour rendre justice à l'importance de la praxis, de l'amour pour son prochain et de l'engagement social en tant que parties indispensables de notre foi chrétienne.

2. La mission sociale de l'Église comme un appel à la justice, à la paix et au développement durable

Après avoir démontré que l'engagement social est une partie indispensable de la foi chrétienne et, donc, que l'apprentissage-service doit être considéré comme un aspect décisif de l'éducation catholique, la prochaine question à soulever est celle-ci : Quelles sont les ramifications pratiques de la mission sociale de l'Église selon la DSE ? La réponse mettra en lumière la manière dont la mise en œuvre concrète de l'apprentissage-service est communiquée dans la prochaine étape, qui est la dernière. Il existe au moins trois notions clés qui semblent être critiques et que j'aborderai ici. Premièrement, il s'agit de la particulière conception relationnelle de justice de la DSE. Deuxièmement, les idées telles que la 'culture de la rencontre', la fraternité et l'amitié sociale peuvent être considérées comme une tentative de répondre aux conflits actuels, à la fragmentation et à la polarisation et, par conséquent, comme des graines pour une cohabitation pacifique. Enfin, le passage dans la DSE de la notion du 'développement intégral' à celle de 'l'écologie intégrale' reflète une plus grande conscience de notre interconnexion avec la création dans son ensemble et, donc, du besoin d'un développement durable.

(1) Une compréhension relationnelle de la justice

Dans l'ensemble, l'appel à l'amour de son prochain peut être exprimé et incarné en tant que charité ou justice. Alors que la première implique la satisfaction des besoins immédiate et directe, la seconde offre des solutions plus structurelles pour aborder les causes fondamentales des problèmes au lieu d'en aborder simplement les symptômes. Dans le cadre de la pensée sociale catholique, le débat constant sur la forme d'amour ou de service du prochain qui constitue 'l'essence' de la pratique religieuse déconcerte les théologiens, les évêques et même les Papes. Même si elle n'a pas été le point de départ de la discussion, la déclaration du Synode des évêques de 1971 déjà mentionnée est aussi pertinente aujourd'hui qu'elle l'était il y a cinquante ans, lorsqu'ils ont soutenu que poursuivre la justice et transformer le monde est une « *dimension constitutive du prêche de l'Évangile* ». Les évêques ont relié sans aucun doute ce souci de la justice à l'amour du prochain :

« Cependant l'amour chrétien du prochain et la justice ne peuvent pas être séparés. L'amour implique, en effet, une exigence absolue de justice, qui consiste en la reconnaissance de la dignité et des droits du prochain. À son tour, la justice atteint sa plénitude intérieure seulement dans l'amour. Pour la même raison que chaque personne est réellement l'image visible du Dieu invisible et le frère du Christ, le chrétien retrouve en chaque personne Dieu lui-même et son exigence absolue de justice et d'amour. » (Synode des évêques, 1971, 34).

Même si chacun d'eux soutient que la charité aussi bien que la justice sont importantes pour la société, il existe une différence remarquable concernant l'emphase et le ton dans les enseignements sociaux des papes récents, Benoît et François. Le premier met l'accent sur la charité comme « *l'opus proprium* » de l'Église (Benoît XVI, 2005, DCE, 29) - il l'appelle la tâche la plus spécifique et typique de l'Église, une tâche qui doit être faite à « *tous les niveaux* » (Benoît XVI, 2005, DCE, 32). Pour sa part, le pape François insiste sur le fait que la participation à la construction d'une société et d'un monde plus justes est l'essence d'une Église. Par exemple, il écrit dans *Evangelii Gaudium* :

« (...) la proposition de l'Évangile ne consiste pas seulement en une relation personnelle avec Dieu. Et notre réponse d'amour ne devrait pas s'entendre non plus comme une simple somme de petits gestes personnels en faveur de quelque individu dans le besoin, ce qui pourrait constituer une sorte de "charité à la carte", une suite d'actions tendant seulement à tranquilliser notre conscience. La proposition est le Royaume de Dieu (cf. Lc 4, 43); il s'agit d'aimer Dieu qui règne dans le monde. Dans la mesure où il réussira à régner parmi nous, la vie sociale sera un espace de fraternité, de justice, de paix, de dignité pour tous. » (Pape François, 2013, EG, 180)..

La solidarité et, donc,, l'engagement social des chrétiens devrait avoir plus d'effet que « quelques actes sporadiques de générosité » (François, 2013, EG, 188) ; elle doit ouvrir la

voie pour des solutions fondamentales qui aillent à la racine des problèmes (cf. Pape François, 2013, EG, 59 et 202). Plus récemment, il a répété de manière semblable dans Fratelli Tutti :

« Il y a un amour dit "élicite" qui consiste dans les actes procédant directement de la vertu de charité envers les personnes et les peuples. Il y a également un amour "impéré" : ces actes de charité qui poussent à créer des institutions plus saines, des réglementations plus justes, des structures plus solidaires. Ainsi, « l'engagement tendant à organiser et à structurer la société de façon à ce que le prochain n'ait pas à se trouver dans la misère est un acte de charité tout aussi indispensable ». C'est de la charité que d'accompagner une personne qui souffre, et c'est également charité tout ce qu'on réalise, même sans être directement en contact avec cette personne, pour changer les conditions sociales qui sont à la base de sa souffrance. Si quelqu'un aide une personne âgée à traverser une rivière, et c'est de la charité exquise, le dirigeant politique lui construit un pont, et c'est aussi de la charité. Si quelqu'un aide les autres en leur donnant de la nourriture, l'homme politique crée pour lui un poste de travail et il exerce un genre très élevé de charité qui ennoblit son action politique. » (Pape François, 2020, FT, 186)

Cela ne signifie pas que la charité soit superflue, mais qu'elle ne suffit pas à long terme. Au début, la charité peut paraître d'une importance vitale, souvent elle sauve des vies littéralement dans des situations concrètes, où les personnes indigentes ont besoin d'un soutien immédiat. Néanmoins, réduire le service de l'amour du prochain seulement à la charité risque de dépolitiser la compassion et, donc, de créer un point aveugle pour les causes sous-jacentes de problèmes tels que la pauvreté, l'inégalité et la marginalisation, notamment dans notre société qui fait trop facilement des déficiences personnelles la cause des problèmes structurels.

Si ce n'est pas seulement mettre en marche la charité mais aussi poursuivre la justice et que cela fait partie du rôle public des chrétiens, voilà la prochaine question : quel concept de justice comptons-nous réaliser ? Consulter le point de vue biblique sur la justice a été éclairant pour moi, ce qui peut être trouvé aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament (cf. Kammer, 2004). Face aux *anawim*, ce qui signifie littéralement : 'les petits', 'ceux qui sont accablés par la nécessité', que la Bible tend à identifier aux veuves, aux orphelins, aux réfugiés et aux pauvres, la Bible demande au peuple de Dieu de rendre la justice, plus spécifiquement, en restaurant les rapports corrects.

Communément entendue comme le fait de « donner à chacun ce qui lui revient », la justice est souvent conçue comme quelque chose de mesurable qui peut être équilibré, symbolisée par la Dame de la Justice avec son bandeau sur les yeux et sa balance. La justice biblique transcende ce point de vue et étend sa portée grâce à sa compréhens-

sion relationnelle. Basée sur l'expérience et la révélation de Dieu comme un Créateur et un Libérateur, qui a établi un pacte avec un peuple, pas avec un individu seulement, elle demande à la communauté de lutter pour des « relations correctes », ce qui revient à se traiter les uns les autres avec amour et justice, tel que Dieu le fait parce qu'il est aimant et juste. Des prophètes tels qu'Amos, par exemple, semblaient être très conscients du fait que le problème de la pauvreté n'est pas seulement - et peut-être même pas principalement - un problème de faim et de nécessité, mais plutôt - et c'est peut-être le plus important - d'une distorsion des relations humaines : la connexion et la relationnalité sont affectées et, par conséquent, le problème clé est celui de l'exclusion et de la non-appartenance. Jésus-Christ lui-même a montré sa préoccupation pour les exclus et les marginaux et il était décidé à les inclure dans la société, car il n'hésitait pas à manger avec eux, à pardonner leurs péchés, à les guérir, etc. En plus, par son identification avec ces personnes-là (cf. Mt 25), il a transformé sa rencontre avec les marginaux en un *locus theologicus*, un lieu où nous pouvons aller à la rencontre avec Dieu. Par conséquent, la justice garantit non seulement une vie digne pour les personnes, mais aussi l'émergence d'une communauté où les personnes sont reliées entre elles et le ressentent, où elles se soucient les unes des autres et où les relations fleurissent.

La vision d'une société juste basée sur des 'relations justes' suivant la tradition catholique tend à être traduite dans le concept du bien commun, le 'développement intégral (ce qui implique « *promouvoir tout homme et tout l'homme* » (Paul VI, PP, 14) ou la bonne vie pour tous'.³⁹ Cette bonne vie pour tous doit être plus que la somme du bien-être de tous les individus dans une société ; le bien-être personnel propre est inévitablement lié au bien-être des autres, y compris dans le domaine mondial. Le fleurissement mutuel est son point de référence. En plus, cela concerne aussi le bien de la communauté en elle-même, dans son ensemble, et les relations que les personnes partagent et qu'elles structurent dans la communauté. Autrement dit : ce qui est en jeu pour l'éthique chrétienne, c'est une approche relationnelle de la justice comme l'acquisition, le développement et l'essor des « biens relationnels » (Bruni, 2012, p.88) : il s'agit de cohabiter, de créer et de rendre possible la réciprocité, la mutualité, la participation et l'inclusion dans les communautés et entre elles. La vie publique en elle-même est un bien commun, puisqu'elle permet « la réalisation de la capacité humaine pour établir des relations ayant une valeur intrinsèque » (Hollenbach, 2002, p.81). Par conséquent, les relations ne sont pas tout simplement un moyen de promotion de la justice, mais elles sont des fins et des biens en elles-mêmes.

39 Pour une description générale de la manière dont il faut comprendre cette notion de 'justice pour tous' dans la pensée sociale catholique, voir le chapitre "How to Link Fullness of Life and Justice for All: Theological Explorations Inspired by Schillebeeckx and Lebreton" [Comment relier la plénitude de la vie et la justice pour tous : explorations théologiques inspirées de Schillebeeckx et Lebreton], in E. Van Stichel, et al. (ed.), *Fullness of Life and Justice for All: Dominican Perspectives* [Plénitude de la vie et justice pour tous: Perspectives dominicaines] (Adelaide : ATF Press 2020), pp. 95-114.

Nous favorisons des valeurs non instrumentales qui peuvent seulement être atteintes dans notre vie communautaire et dans nos interrelations. C'est donc la question qu'il faut se poser : comment nos interactions courantes du quotidien créent, encouragent et soutiennent ces biens relationnels et comment elles contribuent par là à la justice et à la bonne vie pour tous prévue pour la justice pour tous... avec tous... et entre tous.

Cela implique pour nous une série de défis.

Premièrement, le point de référence pour mesurer le niveau de justice dans une société est le traitement qu'elle donne aux plus vulnérables, tel que cela est indiqué par l'option préférentielle pour les pauvres. Cette justice est partielle, car elle choisit le camp des plus vulnérables, non pas parce que Dieu les aime plus que les autres, mais parce que leur bien-être est plus menacé. Cela exige la prise de conscience sur la manière dont une rupture dans les relations (sous la forme de la pauvreté, de l'exclusion, de la marginalisation) affecte les personnes, sur la manière dont la dégradation de leur intégrité personnelle peut les blesser plus encore que la propre privation : « La souffrance [...] n'est pas liée au fait de ne pas pouvoir payer le loyer à temps, mais plutôt à une sensation toxique de honte, une sensation générale d'échec du moi tout entier » (citation in Pope, 2015, p. 153). Dans la plupart de nos sociétés, de plus en plus caractérisées par une pensée méritocratique, les problèmes des personnes, tels que la pauvreté et la marginalisation, sont considérés comme un échec personnel et comme des questions isolées, ce qui nous aveugle face aux mécanismes systémiques et structurels - les péchés sociaux - qui les causent (cf. Sandel, 2020). Ceci fait que notre compassion est souvent conditionnelle : l'aide n'est demandée que si le malheur ne peut pas être attribué à la responsabilité ou à l'omission personnelle. Au contraire, la justice biblique est inconditionnelle : nous n'avons pas à démontrer que nous sommes dignes de l'aide ; nous sommes tout simplement un membre de la communauté et la société doit être construite de telle manière que ses institutions, ses schémas de distribution, ses politiques, etc., reflètent cette supposition sous-jacente et fondatrice.

Deuxièmement, ces personnes vulnérables ne doivent pas être traitées comme des objets d'assistance, mais comme des sujets, tel que Gustavo Gutiérrez l'a déjà signalé il y a cinq décennies (Gutiérrez, 1971). Il ne faut pas qu'il y ait un *pouvoir sur* mais un *pouvoir avec*, pour autonomiser et pour soutenir la participation, l'inclusion et la cocréation.

Enfin, cette vision d'une société juste - ou donc d'un monde juste - implique plus que le fait d'assurer à tous les biens nécessaires pour mener une vie digne. L'objectif est de créer une communauté où les personnes s'entendent entre elles et qu'elles aient un sens d'appartenance. Comment travaillons-nous donc ensemble vers une société inclusive où tous seront importants ? Quel est le point où le bénéfice mutuel permet à chacun de faire

sa contribution unique et de créer la communauté avec les autres ? Il faut faire remarquer qu'il ne s'agit pas de l'inclusion conçue comme assimilation, comme si la société était immobile et immuable et que les personnes n'avaient qu'à s'y adapter. Il ne s'agit pas non plus de définir notre vie et notre société commune comme un hôtel où les différents collectifs ont leur propre espace, où l'on construit sa bonne vie séparément, une vie caractérisée par la non-ingérence et une possible indifférence. Il faut que ce soit la « *maison que nous construisons ensemble* ».40

(2) Paix

Quant à la paix, on peut en distinguer un sens négatif et un sens positif (cf. Himes 2010, p. 268). Tandis que la perspective négative considère la paix comme l'absence de guerre et de violence, la perspective positive est beaucoup plus exigeante et plus difficile à réaliser, car elle ne suffit pas pour tout simplement mettre fin aux conflits violents. Sa définition chrétienne biblique implique que « *les conditions pour la fleurissante vie communautaire [sont] à leur place pour que tous en jouissent* » (Himes, 2010, p. 268). Cette paix positive - politique - se différencie de la paix intérieure d'une part et de la paix eschatologique au Royaume de Dieu de l'autre, et elle est intimement liée à la justice relationnelle du christianisme. Il ne faut pas s'en étonner et il faut comprendre que son absence, par exemple, dans de situations de grande inégalité et de ressentiment, donne lieu à une réponse violente. Il y a peu de temps, le pape François a fait un commentaire à ce propos : elles « *menacent le tissu social* » (Pape François, 2020, FT, 168). De là vient l'idée : « *si tu veux la paix, agis pour la Justice* » (Paul VI, 1972, JMP).41

Peu à peu, la DSE a compris que même la justice, soutenue par l'appel à la solidarité, ne suffirait pas. Car même dans une société plus juste et égalitaire, il se peut que l'on n'ait toujours pas le sens d'appartenance réelle à la communauté. Tel que Roger Charles l'a affirmé : « *la justice seule ne produira pas la cohésion sociale nécessaire, la solidarité ; celle-ci ne vient que de la vis unitiva de la société, la charité* » (citation faite par Himes, 2010, p. 273). Et Himes continue :

« *Ce qui nous empêche souvent de construire une meilleure société, un meilleur ordre international, ce n'est pas le manque de données ou de stratégies d'action, mais le désir viscéral de poursuivre le bien, même au prix de l'abandon de la commodité et de l'intérêt personnel étroit.* » (Himes 2010, p. 273)

40 La métaphore est prise à Stephen Pope, qui cite Jeffrey Sachs dans *A Step Along the Way*, pp. 1126-127

41 Un examen détaillé des messages du pape pour la Journée mondiale de la paix montre comment la paix est considérée comme une catégorie bien plus large que tout simplement la fin de la violence. La résolution de problèmes tels que les préoccupations concernant l'écologie, le développement, la traite de personnes, etc., est considérée comme un aspect indispensable de la paix durable.

Pendant son pontificat, Jean-Paul II n'a pas cessé de mettre l'accent sur le rôle de la solidarité comme le « *chemin de la paix* », puisqu'elle

« nous aide à voir l'«autre» - personne, peuple ou nation - non comme un instrument quelconque dont on exploite à peu de frais la capacité de travail et la résistance physique pour l'abandonner quand il ne sert plus, mais comme notre «semblable», une «aide» (cf. Gn 2, 18. 20) que l'on doit faire participer, à parité avec nous, au banquet de la vie auquel tous les hommes sont également invités par Dieu. » (Jean-Paul II, 1987, SRS, 39)

Le fondement théologique de cette solidarité est la reconnaissance des autres êtres humains comme notre « prochain », porteur de l'image de Dieu et, par conséquent, fils de Dieu, ce qui nous rend conscients de notre « *paternité commune (...) et de la fraternité de tous les hommes dans le Christ* » (Jean-Paul II, 1987, SRS, 40).

Le fait que le pape Benoît XVI et, en particulier, le pape François soient de plus en plus centrés sur l'importance de la fraternité ne relève pas d'une simple coïncidence.⁴²

Dans *Caritas in Veritate*, Benoît XVI distingue la raison de la fraternité, en insinuant apparemment que la raison peut nous rendre conscients des principes de justice, d'équité et d'égalité, mais qu'elle manque de l'aspect motivationnel accordé par la fraternité, telle que Dieu nous l'accorde (cf. Benoît XVI, 2009, CV, 19). À son tour, en 2014 déjà, François proclamait à l'occasion de la Journée mondiale de la paix que « *la fraternité éteint la guerre* » et qu'elle est « *fondement et route pour la paix* » (François, 2014, JMP, 7). Dans sa dernière encyclique, centrée sur la fraternité à une époque caractérisée par le virus physique de la COVID-19 et par des « virus » plus cachés, mais également destructifs, de « l'individualisme radical » et du « racisme » (François 2020, FT, 105 et 97 resp.), il considère que la fraternité est le vaccin proverbial. Face à l'énorme fragmentation, au nationalisme croissant et à la fermeture des frontières et des esprits (renforcés par les communications numériques), le Pape François demande une fraternité qui considère les autres non seulement comme des « partenaires! » (ce qui est le cas dans un groupe proche de personnes reliées et ayant des idées connexes) mais comme de vrais prochains (cf. Pape François, 2020, FT, 101- 104).

En ce sens-là, la notion de la « culture de la rencontre » démontre son importance comme un moyen de favoriser cette fraternité, une notion sur laquelle le pape François n'a pas cessé de mettre l'accent depuis le début de son pontificat. Le fondement théologique de cette rencontre est notre foi, qui est « *une rencontre avec Jésus, et nous devons faire ce que Jésus a fait : rencontrer les autres* », car Dieu est près de nous et il cherche cette

⁴² Il faut remarquer que, dans l'encyclique *Fratelli Tutti*, le pape François a fait référence beaucoup plus souvent à la fraternité qu'à la solidarité, à savoir, 55 fois et 26 fois respectivement.

rencontre (resp. Fares, 2015, pp. 17 et 49). L'origine de cette culture de la rencontre est donc visible en ce sens que Dieu « *par sa proximité, par son accompagnement, crée une culture de la rencontre qui nous rend frères, enfants et non seulement membres d'une ONG ou prosélytes d'une organisation multinationale* ». (François cité par Fares, 2015, p. 49). D'où le lien avec la fraternité. On croit que la création de cette culture de la rencontre, où nous cherchons l'autre comme notre frère et notre sœur appartenant à Dieu, est une réponse à la « culture de la discorde », « de la fragmentation », « du rejet » et « de l'indifférence » (cf. Pape François, 2013, VPC ; Pape François, 2013, FCE). Favorisée par des attitudes d'ouverture, de réceptivité et d'humilité, cette rencontre aide les personnes à accepter la diversité, à créer des relations d'appartenance et à être disposées à coopérer pour le bien commun mondial qui n'exclut personne.

Cette rencontre est liée à notre incarnation, car elle doit toucher les personnes et nous touche, nous. Elle maintient une silencieuse « *révolution de la tendresse* », comme « *l'Évangile nous invite toujours à courir le risque de la rencontre avec le visage de l'autre, avec sa présence physique qui interpelle, avec sa souffrance et ses demandes, avec sa joie contagieuse dans un constant corps à corps* ». (Pape François, 2013, EG, 88). Par conséquent, elle est directe et interpersonnelle. Néanmoins, la rencontre transcende les relations interpersonnelles, ce qui fait qu'en tant que « culture », ses conséquences sont sociales, institutionnelles et collectives. Tel que Mescher le commente :

« Même si une rencontre peut être envisagée comme ayant lieu entre deux individus, une culture de la rencontre implique une approche collective, un engagement partagé en cultivant des dispositions, qui deviennent des habitudes, qui deviennent des pratiques normatives pour la vie communautaire ». (Mescher, 2020, p. xvi)

C'est aussi une tâche ecclésiale : plutôt que de se cacher derrière ses murs, l'Église doit risquer d'être « blessée » et transformée par la rencontre avec les autres, qui enrichit sa perspective et sa vie (cf. Pape François, 2013, EG, 49). La construction des ponts a un sens politique - c'est une tâche de l'Église au service de la politique, tel que le mot « pontife » l'indique ; ouvrir les portes dans nos esprits fermés est un acte politique (cf. Pape François, 2018b, p. 111/13).

Ainsi conçue, la culture de la rencontre contribue à la paix :

« La paix est un bien qui dépasse toute barrière, parce qu'elle est un bien de toute l'humanité. (...) ce n'est pas la culture de l'affrontement, la culture du conflit qui construit la vie collective dans un peuple et entre les peuples, mais celle-ci : la culture de la rencontre, la culture du dialogue : c'est l'unique voie pour la paix. » (François, 2013, Angélus, 1er septembre 2013).

C'est une tâche confiée à tous, puisque nous sommes tous appelés à être « *des artisans de la paix* ». La non-violence et la « *paix juste* » (François, 2018, p. 27) sont clés pour le pape François, ce qui élève la présomption catholique croissante contre la guerre à un niveau encore plus haut.

En résumé : la paix n'est pas tout simplement l'absence de violence, mais elle implique un engagement pour plus de justice basée sur la fraternité. De la même manière, la non-violence ne consiste pas tout simplement à s'abstenir de la violence, mais elle promeut la paix de manière active. Il n'est pas nécessaire de participer directement à la restauration, à la réconciliation et à la consolidation de la paix après l'apparition de la violence, pour travailler pour une paix durable à long terme. Même les actes les plus petits aidant à déconstruire les murs réels, virtuels ou mentaux, sont un pas décisif dans la direction de cette paix et vers un monde où « *Plaise au ciel qu'en fin de compte il n'y ait pas "les autres", mais plutôt un "nous" !* » (François, 2020, FT, 35).

(3) Développement durable

Bien que le Club de Rome ait déjà prédit aux années 1970 que nous ferions face à un désastre environnemental si nous continuions à poursuivre la croissance économique au niveau mondial à la même échelle, le monde a pris quelques décennies de plus pour découvrir la vérité de cette prédiction. Il en va de même pour la DSE. À partir des années 1960, il y a eu des indices d'une conscience écologique croissante, mais il a fallu attendre la parution de la première lettre encyclique sociale sur l'écologie du pape François, *Laudato si'* en 2015, pour une approche du thème réellement systématique et profonde. La question écologique a à peine été mentionnée dans *Gaudium et Spes* (1965), le document sur le rapport avec le monde du Concile Vatican II ; et lorsque la question a été abordée, c'était au moyen d'un paradigme anthropocentrique, en soutenant une interprétation biblique où les êtres humains se voient confier la tâche de la « domination » sur le royaume terrestre (cf. Massaro, 2018, p. 73). Les évêques réunis en 1971 à Rome pour un synode sur la justice mondiale ont été assez visionnaires en évaluant de manière critique les limites de notre planète :

« *De plus, la recherche de capital et d'énergie, faite par les nations les plus riches (...), et il faut en dire autant de l'effet de la pollution causée par la consommation du même capital et de l'énergie dans l'atmosphère et dans la mer, est telle que les éléments essentiels à la vie terrestre, tels que l'air et l'eau, seraient irrémédiablement détruits, si le niveau élevé de consommation et de contamination, en augmentation continue, s'étendait à toute l'humanité.* » (Synode des évêques, 1971, 11).

Beaucoup plus tard, Jean-Paul II choisit, contre toute attente, la « crise écologique » comme le thème de son message pour la Journée mondiale de la paix en 1990, et il argumentait en disant que la nature avait sa « propre intégrité », ce qui impliquait un premier changement important partant d'un paradigme purement anthropocentrique. (Jean-Paul II, 1990, PCD). Sur ce même ton, il exprimait sa préoccupation dans son encyclique *Centesimus Annus*, où il critiquait la destruction de l'environnement (Jean-Paul II, 1991, CA, 37). Le pape Benoît XVI exprimait des idées théoriques similaires lorsqu'il a écrit une section complète sur ce sujet dans *Caritas in Veritate* (Benoît XVI, 2009, CV, 48-51), et il a pris aussi des décisions pratiques, ce qui lui a même valu le surnom de « Pape vert ». Quelques-uns soutiennent qu'il a frayé la voie à l'analyse profonde et à l'élaboration thématique de son successeur François (cf. Massaro, 2018, p. 75-76; Ngolele, 2019, p. 173-174).

Dans ce document « novateur » (Massaro, 2018, p. 70), le titre *Laudato si'* donne immédiatement le ton : « *Loué sois-tu, mon Seigneur* ». Il commence par la joie et la merveille du mystère de la nature, qui se présente à nous comme un cadeau. Décrire la création comme notre « maison commune », que nous partageons en commun, mais dont nous sommes aussi une partie intégrante en tant qu'êtres humains, indique un point de vue absolument différent des points de vue technologiques ou économiques qui ont introduit une distinction - et donc une distance - entre nature et humanité, entre objet et sujet, et qui encadrent ce qui arrive dans la nature comme un problème que l'être humain doit affronter. Une perspective similaire caractérisait la Doctrine sociale de l'Église déjà mentionnée, lorsque les papes distinguaient l'écologie humaine et l'écologie naturelle (cf. Dorr, 2016, p. 422) sur la base de l'anthropocentrisme de la souveraineté et la domination de la nature, en séparant la nature de la société, « *peut-être dans l'intérêt de souligner la singularité de l'humanité entre toutes les autres créatures de Dieu* » (Massaro, 2018, p. 80). Bien que ceci suppose une brèche qui doit être colmatée, François promeut l'idée de connexion et d'interconnexion, ainsi que la valeur intrinsèque des créatures non humaines (cf. Pape François, 2015, LS, 33).

Commencer par la merveille et l'étonnement devant la création n'implique pas que le pape François soit aveugle face aux défis que nous devons relever. Inspiré et informé des trouvailles scientifiques et politiques, il est clairement conscient de l'impact et de l'urgence concernant des thèmes tels que la pollution et le changement climatique, le manque d'accès à l'eau, la perte de biodiversité, etc. Il est cependant critique quant à l'idée que la science et la technologie résoudront tout (cf. Pape François, 2015, LS, 102 et suiv.). En fait, le problème est plus élémentaire, à savoir, une vision déformée de notre rapport avec la nature. La crise est pratique et morale. Une nouvelle perspective s'impose à nous.

Le pape François résume sa vision par le terme « écologie intégrale », en enrichissant

ainsi la notion de « développement durable » qui est communément utilisée comme une alternative pour la situation actuelle et pour la notion de la DSE de « développement intégral ». ⁴³

En un premier sens, l'écologie intégrale revient à dire que la préoccupation pour l'environnement d'une part, et l'engagement envers une plus grande inclusion pour combattre la pauvreté et l'inégalité de l'autre, sont en fait les deux faces d'une même médaille :

« Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale. Les possibilités de solution requièrent une approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature. » (Pape François, 2015, LS, 139).

L'environnement d'une part et les personnes les plus vulnérables de notre planète de l'autre sont les victimes d'une société dépensière et jetable. Les plus vulnérables sont les premiers à subir les effets du changement climatique et de la crise écologique car ils souffrent de problèmes de santé dus à la pollution, à la migration forcée impulsée par la dégradation écologique, aux effets déjà notoires du changement climatique au Sud, à la privatisation de l'eau, etc.

Une analyse plus détaillée montre la manière dont l'écologie intégrale exprime aussi une vision - théologique - plus profonde, notamment une vision relationnelle où tout est interconnecté et est interdépendant. Ce que cela signifie pour nos relations interhumaines a déjà été clarifié dans la discussion précédente sur la justice relationnelle. L'encyclique *Laudato si'* élargit cette perspective : le destin des êtres humains et le reste de la création sont liés, ce qui n'est pas quelque chose de négatif ni une raison d'avoir peur, mais plutôt un point positif. Avec les autres et en rapport avec la création, notre vie est plus belle et plus précieuse que si nous sommes seuls. Car ce ne sont pas seulement les êtres humains, mais toutes les créatures, qui montrent un peu de la grandeur et de la bonté de Dieu et qui ont une valeur en elles-mêmes : une divergence évidente par rapport à la conceptualisation anthropocentrique (cf. Pape François, 2015, LS, 69). Ou selon les paroles du pape François :

« Quand on parle d'"environnement", on désigne en particulier une relation, celle qui existe entre la nature et la société qui l'habite. Cela nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme un simple cadre de notre vie. Nous sommes inclus en elle, nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrés avec elle. » (Pape François, 2015, LS, 139).

⁴³ Il faut remarquer que, bien que le pape François emploie quatre fois le terme « développement durable » et « développement intégral », il se réfère neuf fois à « l'écologie intégrale ».

L'hypothèse sous-jacente peut être résumée de la sorte, selon le théologien hollandais Erik Borgman : « *Les personnes n'établissent pas seulement des relations entre elles. Elles font partie d'un univers de relations.* » (Borgman, 2017, p. 93).

Au moyen de la « contemplation », nous pouvons être plus conscients de cette interconnexion et de la découverte de Dieu en toutes choses. La contemplation implique un regard spécifique. Considérons-nous la nature comme un objet que nous pouvons utiliser ou gaspiller pour nos propres besoins et désirs ? Ou bien regardons-nous avec « *l'admiration contemplative* » (Pape François, 2015, LS, 125), avec un regard qui prend pour point de départ cette perspective de relation, ce lien avec toute la création ? La contemplation nous aidera aussi à voir les traces de la présence de Dieu au milieu de ces crises. Le pape François décrit l'état de la terre aujourd'hui comme celui de la création toute entière « *soupire et souffre les douleurs de l'enfantement.* » (Romains 8:22 ; pape François, 2015, LS, 80). Pour le pape, la question de l'environnement est un signe des temps, qui exige une analyse aiguë à la lumière de l'Évangile. Bien que la situation soit grave, elle n'est pas désespérée et nous ne devons pas nous affoler ni tomber dans le fatalisme, mais avoir confiance en la proximité de Dieu (cf. pape François, 2015, LS, 12), comme un veto contre la dégradation de l'environnement par l'humanité et comme la source de notre espoir.

Cependant, l'appel du pape François à la contemplation n'implique pas que nous devions être des spectateurs passifs et contemplatifs. Au contraire : Dieu peut être avec nous, mais cela ne doit pas nous conduire à fermer les yeux face aux défis actuels. Nous devons participer d'urgence au changement nécessaire, car la crise écologique est à son origine un problème moral. De là vient l'idée du pape François du besoin d'une « *conversion écologique* » (pape François, 2015, LS, 217), qui est un appel universel, car les non chrétiens se rendent compte aussi que nous devons changer le monde. Cette conversion écologique est, donc, pratique et concrète, selon le pape François, et en même temps structurelle et personnelle. Structurelle, parce qu'elle requiert des changements institutionnels économiques, politiques, sociaux et culturels, qui tiennent compte aussi de l'écologie et pas seulement du marché, du gain et de l'intérêt propre (cf. Pape François, 2015, LS, 109). Personnelle, parce que nous devons tous chercher un nouveau style de vie plus durable et inclusif. Bien que les efforts individuels soient nécessaires, cette conversion doit être aussi une tâche communautaire : il faut une « *conversion communautaire* ». « *On répond aux problèmes sociaux par des réseaux communautaires, non par la simple somme de biens individuels* », précise le pape François (François, 2015, LS, 219). Si la crise écologique nous montre quelque chose, c'est le fait que la réalisation de la bonne vie est interdépendante : elle sera bonne pour tous ou ne le sera pour personne. Ce qui est requis, fondamentalement, c'est une « *culture de protection* » (pape François, 2015, LS, 231).

Qu'est-ce qui soutiendra cette culture de protection ? Les doctrines et principes ne suffiront pas. Il faut une spiritualité nourrissant le regard contemplatif pour que nous continuions à être conscients de ce lien avec tous et avec le tout (cf. Pape François, 2015, LS, 216). Plus important encore, François a bien compris que la spiritualité peut aider chacun à garder sa motivation visant le travail pour le changement, malgré les revers, la fatalité et la tristesse. L'épuisement est un problème grave parmi les activistes : après tout, quelles sont les sources de notre motivation et de notre espoir continuel pour continuer à être engagés ? Quelle que soit sa forme, la spiritualité considérant le lien entre les personnes et l'environnement peut aider à garder le moral. Selon Donal Dorr, en s'appuyant sur le saisissement, l'étonnement, la joie et la gratitude, François voit très clairement que l'amour contemplé est nécessaire, car « *il nous inspirera et nous poussera à changer notre comportement écologique, alors que la culpabilité est un mauvais élément motivant, souvent elle nous pousse à enfouir notre tête dans le sable* » (Dorr, 2016, p. 420). Les défis sont énormes, mais malgré l'indifférence visible et généralisée, le pape François croit en ce fait « Il est toujours possible de développer à nouveau la capacité de sortir de soi vers l'autre ». (François, 2015, LS, 208). Avec son encyclique opportune, le pape François a élargi la portée de la mission sociale de l'Église, en alléguant que l'écologie et le développement durable sont aussi une partie indispensable de cette mission.

3. Effets sur l'apprentissage-service

Je prends comme point de départ pour la réflexion concernant les effets de la DSE sur l'apprentissage-service la description qu'en fait mon institution (l'Université catholique de Louvain, en Belgique), qui établit ce qui suit :

« L'apprentissage-service (sic) est une approche éducative dont les concepts centraux sont « le service », « la réflexion » et « l'apprentissage ». Les étudiants servent la société en s'engageant envers une communauté spécifique. Entretemps, ils font une réflexion structurée et critique sur leurs expériences. Ainsi, ils apprennent dans les domaines académique, civique et personnel. L'apprentissage-service soutient le développement des étudiants en tant que « personnes intégrales » qui ont acquis non seulement des compétences académiques, mais aussi des compétences sociales et personnelles. En plus, l'apprentissage-service les aide à devenir des citoyens responsables et critiques. » (KU Leuven, 2020)

Si tel est l'objectif que nous imaginions, quelles sont les conséquences de l'appel de l'Église à la justice, à la paix et au développement durable pour l'apprentissage-service ? Autrement dit : comment contribue l'apprentissage-service à atteindre ces objectifs ?

Quand on met en pratique l'apprentissage-service, la charité et la justice ne sont pas nécessairement incompatibles. En fait, elles peuvent se compléter, tel que la distinction entre apprentissage-service direct et indirect l'indique, à condition que l'on colmate toute brèche entre eux. L'apprentissage-service direct aura lieu souvent lorsqu'il sera centré sur la satisfaction précise des besoins des personnes de manière charitable, en abordant ainsi les symptômes des maux sociaux (par exemple, le bénévolat dans les soupes populaires, dans les camps de réfugiés, dans les centres d'assistance, etc.). L'apprentissage-service indirect sera plus adéquat quand on travaillera pour la justice au moyen de projets ayant pour objectif d'offrir des solutions durables pour les maux sociaux. Ils sont tous les deux absolument valables. L'attitude avec laquelle cet apprentissage-service sera exécuté aura une grande influence, ainsi que la réflexion effectuée avant, pendant et après l'expérience (afin de favoriser une compréhension holistique du problème, afin que l'on puisse voir au-delà des besoins immédiats et comprendre le rôle des structures et des mécanismes sociaux qui ont poussé ces personnes à chercher une aide directe pour satisfaire à leurs besoins).

Il ne faut pas sous-estimer l'importance de la charité et de l'apprentissage-service direct. L'avantage d'offrir une assistance directe est clair, car il y a un lien étroit avec celui qui s'est engagé à servir, cela clarifie dans l'immédiat qui est le plus vulnérable, qui tombe dans les fissures structurelles ou institutionnelles. C'est pour cela que de nombreuses formes de la charité ont une fonction de signalisation importante, qui avertit sur ce qui va mal dans nos sociétés. Deuxièmement, même dans l'apprentissage-service direct, le service n'est jamais une voie à sens unique, jamais un exercice où « 'ceux qui possèdent' aident 'ceux qui n'ont pas' » (Pope, 2015, p. 193). La réciprocité relationnelle est fondamentale, basée sur la prémisse qui établit que nous pouvons tous nous inspirer, nous défier et nous

Quelles que soient les circonstances et la modalité de l'apprentissage-service, toute expérience offre l'occasion d'essayer une nouvelle manière d'apprendre les uns des autres ou, même mieux : les uns avec les autres

découvrir... les uns les autres. Quelles que soient les circonstances et la modalité de l'apprentissage-service, toute expérience offre l'occasion d'essayer une nouvelle manière d'apprendre les uns des autres ou, même mieux : les uns avec les autres.

D'autre part, les institutions et les organisations ne sont pas des communautés. Il importe de considérer comment s'engager pour la justice et pour rendre visibles les secteurs vulnérables.

Quelquefois, il est plus facile de montrer notre solidarité envers des personnes distantes, que nous ne connaissons pas, qu'envers un sans-domicile-fixe qui nous dérange quand nous allons de chez nous au bureau. Le philosophe français Paul Ricœur fait une différence éclairante entre « le prochain » et « le 'socius' » (Ricœur, 1965, p. 103 et suiv.). Le prochain est celui que nous rencontrons face à face, celui auquel nous sommes liés de manière directe, que nous connaissons très bien. Un 'socius' est quelqu'un que nous connaissons par des relations structurelles mais qui restent dans l'anonymat. Pensons, par exemple à tous ces concitoyens avec lesquels nous partageons des institutions politiques et un système de sécurité sociale : nous ne les connaissons pas directement, mais nous sommes liés à eux au moyen de tous ces systèmes, de telle façon que le fait de payer mes impôts de manière juste a un effet sur ces inconnus. Néanmoins, le risque de ces liens institutionnels est que ces personnes deviennent invisibles et anonymes 'dans ces systèmes' pour nous, ce qui renvoie au défi de briser cet anonymat pour voir 'le chacun' (c'est-à-dire, le seul et unique individu qui est derrière et qui est affecté par les structures et les institutions). Comment pouvons-nous façonner des institutions ayant un espace pour l'amour et l'engagement, notamment envers les plus vulnérables dans nos sociétés et dans le monde en général ? Comment nous assurer que ce 'chacun' invisible n'échappera pas à notre attention pour devenir simplement quelque chose qui apparaît 'dans' ? Et comment nous apercevons-nous de tous les effets importants que nous provoquons sur les personnes, même si nous ne les voyons pas directement ? Comment pouvons-nous encourager la motivation et le souci pour la solidarité et la justice froides ? Enfin, si la justice est relationnelle, la question pour l'apprentissage-service devrait être : Quelles relations développons-nous ? Quelles relations contribueraient-elles à améliorer notre service : proches et distantes, visibles et invisibles ?

Quant au développement durable, les crises que nous affrontons sont aussi bien pratiques que morales. Des projets d'apprentissage-service pourraient être établis pour satisfaire les demandes pratiques de la crise qui défient les étudiants à penser comment leur expérience scientifique, technique et technologique peut contribuer à résoudre une partie du problème, compte tenu aussi bien de l'aspect social qu'écologique, et du développement durable et intégral aussi bien du monde naturel que de l'être humain. Il ne faut pas du tout négliger l'impact de certaines évolutions sur les citoyens du monde les plus vulnérables. Par exemple, ce qui représente des solutions appropriées, concrètes, pratiques et pragmatiques pour garantir la sécurité alimentaire durable pour tous, le logement durable, etc.

L'apprentissage-service est aussi adéquat pour relever le défi moral de la crise écologique et il peut contribuer à la 'conversion écologique' si nécessaire. L'apprentissage-service est mené à bien comme un service dans la société, c'est une expression et une incarnation de l'appel à la formation de 'réseaux communautaires' pour renforcer cette sorte

L'apprentissage-service est aussi adéquat pour relever le défi moral de la crise écologique et il peut contribuer à la 'conversion écologique' si nécessaire. L'apprentissage-service est mené à bien comme un service dans la société, c'est une expression et une incarnation de l'appel à la formation de 'réseaux communautaires' pour renforcer cette sorte de conversion.

et la concurrence (cf. Pape François, 2015, LS, 210). Pour réussir un changement vraiment durable et créer une 'citoyenneté écologique', il ne suffit pas simplement de fournir de l'information ; il faut aussi inculquer de bonnes habitudes pour que notre style de vie change, au moyen de petites actions quotidiennes. Cela aura un effet direct et indirect, sans que nous en soyons conscients, sur le monde qui nous entoure (cf. Pape François, 2015, LS, 211/212). À un niveau plus profond, cette réflexion peut favoriser la conscience et l'intégration de la spiritualité personnelle et la vision du monde : quelle est ma vocation particulière et ma tâche dans ce travail ? Quelles sont les sources de ma motivation ? Quels sont mes désirs et mes rêves, mais aussi quelles sont mes craintes ? Grâce à son pilier de réflexion, l'apprentissage-service offre une occasion de contemplation dans la pratique, enrichie et fondée sur l'expérience du service concret. En tant que tel, cet objectif d'éducation écologique peut aider les personnes à « *grandir effectivement dans la solidarité, dans la responsabilité et dans la protection fondée sur la compassion.* » (François, 2015, LS, 210).

Même si les étudiants participant à l'apprentissage-service peuvent ne pas être directement impliqués dans la consolidation de la paix, de la restauration et de la réconciliation, nous pourrions soutenir que toute activité d'apprentissage-service qu'ils réaliseraient et qui les encouragerait à collaborer et à cocréer en vue de favoriser l'existence de communautés promouvant le développement intégral, l'écologie intégrale et la fraternité peut être considérée comme la consolidation de la paix. Chaque fois que l'apprentissage-service défie les étudiants à aller aux secteurs marginaux, à sortir de leur zone de confort, à rencontrer des personnes et connaître des préoccupations qu'ils ne trouveraient jamais autrement, nous favorisons l'entente mutuelle, le dialogue et, en fin, la paix. Si dans nos communautés, souvent fragmentées, polarisées et conflictuelles, « *la séparation social [apparaît comme] un péché (ne pas aimer Dieu si nous n'aimons pas notre prochain), alors la rédemption se trouve dans la rencontre* » (Mescher, 2020, p. xiii).

Au niveau personnel, l'apprentissage-service présente aux étudiants au minimum un défi triple. Premièrement, une condition préalable pour une vraie ouverture face aux vulnérables est de pouvoir affronter leur propre vulnérabilité. Pour certains, cela impliquera l'acceptation de leur vulnérabilité parce qu'ils appartiennent au groupe social pour lequel l'apprentissage-service prétend travailler ; ces 'vulnérables', ce sont eux-mêmes. Pour d'autres, leur vulnérabilité est quelque peu plus abstraite. Être préparés à 'expérimenter de leur propre gré le chaos des autres' revient à affronter leur propre vulnérabilité pour avoir une idée réelle de la manière dont les personnes sont affectées (aussi bien sur le plan physique qu'émotionnel). Les rencontres favorisées pendant l'apprentissage-service seront une occasion pour que les étudiants élargissent leurs horizons au moyen de l'expérience, pour qu'ils soient plus conscients de leur propre vulnérabilité et plus empathiques envers la vulnérabilité des autres. Une deuxième condition y afférente est la capacité d'observer de manière critique et, donc de confronter la situation sociale de chacun et les privilèges pouvant découler de cette situation. Autrement dit, il faut que les étudiants prennent conscience de leur propre situation privilégiée, ce qui leur fournit des outils pour faire face à leur propre vulnérabilité et augmente en même temps la vulnérabilité des autres. Dans une analyse profonde, la théologienne étasunienne Elisabeth O'Donnell Gandolfo explique la dynamique sous-jacente de ces processus (O'Donnell Gandolfo, 2015). Le point de départ en est notre réflexe naturel : nous réagissons par la peur devant nos vulnérabilités humaines et, guidés par la peur, nous cherchons à nous protéger. Cependant, cela fait souvent que certaines personnes se trouvent dans la situation privilégiée de pouvoir se protéger de leurs propres vulnérabilités, aux dépens du bien-être des autres. Le meilleur exemple en est la clôture ou la protection de nos frontières nationales ou communautaires. Mais un phénomène semblable se produit *dans* notre société. Ceci devrait nous amener à remettre en question la manière dont notre style de vie, notre position sociale, peuvent aggraver la vulnérabilité des autres et contribuer à rendre leur situation plus défavorable. En plus, révéler le caractère structurel, institutionnel et systémique de ces dynamiques est critique : à l'interne comme à l'externe, comment nos sociétés prennent-elles des mesures et mettent-elles en œuvre des politiques qui sauvegardent le bien-être de quelques-uns, en leur accordant ainsi des privilèges, même au prix d'augmenter la vulnérabilité des autres et installer ainsi des 'péchés sociaux' ? Quelle mesure devons-nous prendre alors ? La question clé n'est pas de déterminer si nous sommes privilégiés ou pas, mais quelles options retenir : nous pouvons nous attribuer confortablement le crédit pour ces privilèges, ce qui pourrait conduire au fatalisme et à l'indifférence, ou nous pouvons nous engager dans une transformation sociale proactive en nous mettant délibérément face à nos privilèges.

Enfin, ces rencontres et ces perceptions défient les jeunes à voir le changement social et à considérer leur rôle futur. Suivant Hannah Arendt, notre éducation n'est pas orien-

tée à la reproduction de ce qui existe déjà ni au changement du monde suivant seulement un schéma prédéterminé. Elle a plutôt l'intention de fournir aux jeunes de l'information sur eux-mêmes et sur le monde, en leur offrant des outils pour qu'ils le façonnent eux-mêmes, pour qu'ils créent l'avenir de manière originale, en utilisant le legs qui leur a été transmis pour saisir et comprendre le monde. En même temps, on les aide quand l'inattendu se présente sur leur chemin, ce qui surgit de leurs rencontres avec d'autres sur le même trajet auquel ils souhaitent aussi contribuer (cf. Arendt, selon Borgman, 2017 pp. 190-191). Cette éducation fera ce qu'est censée faire l'éducation, autrement dit, « *encourager l'aspiration de faire du monde, avec les autres, un lieu où une vie fleurissante et pleine soit plus possible que maintenant* » (Borgman, 2017, 191). J'espère que l'apprentissage-service permettra aux jeunes de passer d'une possible indifférence à une indignation plus forte, avec un 'oui ouvert' pour voir un autre avenir (Schillebeeckx, 2018, 5-6). Je serais ravie d'étendre sa portée, en considérant la manière dont notre rationalité aussi bien que nos émotions informent notre raison, pour que les étudiants puissent apprendre à expérimenter et à faire confiance à leurs émotions comme ce qui les pousse littéralement à agir. Et les amène à dépasser les confins de leurs zones de confort, pour se sentir engagés envers des personnes, à proposer de situations et de problèmes sociaux qu'ils ne considéraient pas de leur ressort au début. J'ai foi en ceci : si l'apprentissage-service est capable de donner aux étudiants les connaissances sur la particulière compréhension chrétienne de la justice, de la paix et du développement durable et de faire qu'ils écoutent l'appel à une réponse personnelle dans leur vie future, il se transformera en une contribution importante pour le 'défi éducatif' que nous affrontons aujourd'hui (cf. François, 2015, LS, 210), car « *l'éducation intégrale cherche à façonner des manières de penser, de sentir et de se comporter plus illuminées et responsables* » (Dorr, 2016, p.249).

Conclusion

J'espère avoir clarifié avec ce chapitre la raison pour laquelle l'apprentissage-service est un élément crucial de l'identité catholique de l'enseignement supérieur catholique et *comment* il peut être mis en œuvre pour répondre à l'appel de l'Église à la justice, au développement durable et à la paix.

Pour conclure, j'aimerais partager l'une de mes citations théologiques favorites du théologien politique Johann Baptist Metz, qui écrivait dans son livre *Faith in History and Society [La foi dans l'histoire et dans la société]* :

« *La crise d'identité du christianisme, dont on a beaucoup parlé, n'est pas en principe une crise de son message, mais plutôt une crise de ses sujets et de ses institutions, qui se sont*

trop éloignés de l'inévitable sens pratique de son message et, ce faisant, ont miné son pouvoir intelligible. » (Metz, 2007, xi)

Compte tenu de ce qui vient d'être dit, je crois qu'il est évident que l'apprentissage-service est non seulement essentiel pour révéler ce « sens pratique inévitable » du message chrétien, mais aussi pour l'intégrer, pour le façonner et le développer.

Références

Borgman, E. (2017). *Leven van wat komt: Een katholiek inzicht op de samenleving*. Zoetermeer: Meinema.

Bruni, L. (2012). *The Wound and the Blessing. Economics, Relationships and Happiness*. New York : New City Press.

CA. Pape Jean-Paul II (1991). *Centesimus annus. Lettre encyclique à l'occasion du centenaire de l'encyclique Rerum novarum*. Cité du Vatican.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

CV. Benoît CV(2009). *Caritas in Veritate. Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité*. Cité du Vatican.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

DCE. Benoît CV(2005). *Deus Caritas Est. Lettre encyclique sur l'amour chrétien*. Cité du Vatican.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

Decoene, A. (2016). *Een andere wereld mogelijk maken: Over de toekomst van de diakonie*. In W. Smit (Ed.), *Dienstbaarheid in de praktijk: Reflectie bij hedendaagse ontwikkelingshulp* (pp. 155-169). Louvain. Acco.

Dorr, D. (2016). *Option for the Poor and for the Earth: From Leo XIII to Pope Francis*. New York : Orbis books.

EG. François (2013). *Evangelii Gaudium. Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*. Cité du Vatican.

https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Fares, D. (2015). *The Heart of Pope Francis. How a Culture of Encounter is Changing the Church and the World*. Traduction de R. H. Hopcke. New York : Herder & Herder.

FCE. François (2013). *For a Culture of Encounter. Morning Meditation in the Chapel of the Domus Sanctae*

Marthae. Le 13 septembre 2016.

http://www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_for-a-culture-of-encounter.html

François. (2018) Política y sociedad. Conversaciones con Dominique Wolton. (Politique et société. Rencontres avec Dominique Wolton) Madrid: Ed. Encuentro.

FT. François (2020). Fratelli Tutti. Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale. Cité du Vatican.

https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Gutiérrez, G. (1971). Teología de la Liberación. Perspectivas. (Théologie de la Libération. Perspectives). Lima: CEP.

Himes, K. (2010). Peacebuilding in Catholic Social Teaching. In R. J Schreiter, R. S. Appleby & G. F. Powers (Eds.), *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics and Praxis* (pp. 265-299). New York : Orbis books.

Hollenbach, D. (2002). *The Common Good & Christian Ethics*. New Studies in Christian Ethics Series. Cambridge: Cambridge University Press.

JM. Synode des évêques.. (1971). Justice dans le monde.

https://www.confer.es/508/activos/texto/wcnfr_pdf_2566-U1bgv1kNzDhK7cr2.pdf.

JMP. (1990). Message de Sa Sainteté Jean-Paul II pour la célébration de la XXIII Journée mondiale de la paix. La paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création. Le 1 janvier 1990.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html

JMP. (2014). Message de pape François pour la célébration de la XLVII Journée mondiale de la paix : La fraternité, fondement et route pour la paix. Cité du Vatican, mercredi 1 janvier 2014.

https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html

Kammer, (2004). *Doing Faith Justice: Introduction to Catholic Social Thought*. New York : Paulist Press.

KU Leuven (2020). What is Service-Learning? Louvain.

<https://www.kuleuven.be/english/education/sl/whatiservicelearning>

LS. François (2015) *Laudato si'*. Lettre Encyclique sur la sauvegarde de la maison commune. Cité du Vatican.

https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Massaro, T. (2018). *Mercy in Action: Mercy in Action. The Social Teachings of Pope Francis*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Mescher, M. (2020). *The Ethics of Encounter: Christian Neighbor Love as a Practice of Solidarity*. New York : Orbis books.

Metz, J. B. (2007). *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Traduit et publié par M. Ashley. New York : The Crossroad Publishing Company.

Ngolele, C. (2019). African Wisdom in Dialogue with *Laudato si'*. In B. E. Wall & M. Faggioli (Eds.). papa



En adhésion au Pacte éducatif mondial

Uniservitate est un programme mondial pour la promotion de l'apprentissage-service dans l'enseignement supérieur catholique. Il a pour but de susciter un changement systémique dans les institutions catholiques de l'enseignement supérieur (ICES), au moyen de l'institutionnalisation de l'apprentissage-service solidaire (AYSS) comme un outil pour réussir leur mission d'une éducation intégrale et formatrice d'agents du changement engagés envers leur communauté.

“Nous ne changerons pas le monde si nous ne changeons pas l'éducation”

Pape François

2

La pédagogie de l'apprentissage-service et les enseignements de l'Église catholique

Nous avons la joie de présenter le livre *Pédagogie de l'apprentissage-service et enseignements de l'Église catholique*, un texte polyédrique, né dans différents points du monde, qui est l'expression de différentes voix et qui constitue une invitation à la réflexion sur l'enseignement supérieur, en vue d'un engagement plus profond envers la famille humaine universelle. Son intention est de contribuer à la création d'institutions de l'enseignement supérieur (universitaires et non-universitaires, catholiques et non-confessionnelles) capables de tisser des réseaux et de générer la vie, d'apprendre et de créer du sens dans leur être et sur la base de leur savoir et leur faire, *pour les autres et avec les autres*, et pas d'être seulement des espaces universitaires qui vivent pour eux-mêmes. C'est un texte ayant une perspective plurielle, mondiale et diverse, qui ouvre le dialogue et qui jette des ponts contribuant à l'établissement d'une société plus fraternelle.

Uniservitate est une initiative de Porticus et sa coordination générale est assurée par le Centre latino-américain d'apprentissage et service solidaire (CLAYSS)

<https://www.uniservitate.org>



CLAYSS



PORTICUS

ISBN 978-987-4487-29-2



9 789874 448729

Publié en octobre 2021
ISBN 978-987-4487-29-2

COLLECTION UNISERVITATE