

La Pauvreté dans la théologie catholique : de Bernadette Soubirous à *Dilexi Te*



Document de travail N° 10

Simon Uttley

-Hospitalier- HNDL-

Table de Matières

1. Introduction	3
2. La Pauvreté et Bernadette Soubirous.....	4
2.1 Pauvreté et maladie	4
2.2 Marginalisation sociale	5
2.3 La disposition personnelle de Bernadette envers la pauvreté.....	5
3. Fondements scripturaux et patristiques.....	6
3.1 L'ambiguïté des Écritures	6
3.2 Les Pères de l'Église : la richesse comme danger, la pauvreté comme devoir	7
4. La Synthèse médiévale : scolastique et idéal mendiant.....	7
4.1 Aquin et l'éthique de la propriété.....	7
4.2 François, Dominique et la signification de la mendicité	8
5. Rupture et reconsolidation : la période moderne	9
5.1 Les défis de la Réforme	9
5.2 L'industrialisation et la 'Question sociale'	9
6. Rerum Novarum et la naissance de la Doctrine sociale de l'Église.....	10
6.1 L'encyclique et son contexte	10
6.2 La tradition de Centesimus Annus.....	10
7. La Théologie de la libération : l'option préférentielle pour les pauvres	11
7.1 Origines et figures principales	11
7.2 La réponse du Vatican : ambivalence et accommodation.....	12
8. Le pape François : la pauvreté au cœur du pontificat.....	12
8.1 Une Église pour les pauvres	12
8.2 La pauvreté comme catégorie théologique.....	13
9. Le pape Léon XIV et Dilexi Te (2025) : consolidation et urgence.....	14
9.1 La première exhortation apostolique	14
9.2 Pauvreté volontaire et pauvreté structurelle dans Dilexi Te	15
9.3 Continuité et singularité	15
10. Évaluation théologique : la tension permanente.....	16
10.1 La pauvreté comme vertu : spiritualité et kénose	16
10.2 La pauvreté comme péché : analyse structurelle et bien commun.....	16
10.3 La tension permanente et sa fécondité	17
11. Conclusion.....	17
Références	19

1. Introduction

Sainte Bernadette Soubirous (1844–1879) occupe une place remarquable dans l'histoire de la dévotion catholique, non seulement en raison des apparitions qu'elle décrit à Lourdes en 1858, mais aussi à cause de l'extraordinaire dénuement matériel dans lequel elle vécut pendant la majeure partie de son existence. Loin des représentations romantisées qui ont parfois accompagné sa vénération populaire, un examen ancré dans l'histoire révèle une jeune femme dont la famille existait aux marges mêmes de la société provinciale française du milieu du XIXe siècle. Nous commençons par nous demander dans quelle mesure la privation façonna à la fois le caractère de Bernadette et la manière dont ses récits furent accueillis par l'Église. Nous élargissons ensuite la réflexion pour examiner comment la pauvreté a été appréhendée dans la théologie catholique, notamment en abordant les défis théologiques qu'elle soulève. Si le Dieu d'Israël entend le cri des pauvres (Exode 22, 23) et si le Christ des Évangiles proclame heureux les pauvres (Luc 6, 20), que signifie exactement le fait que l'Église, son Corps, s'est enrichie de manière somptueuse à diverses périodes de son histoire, tandis que la majorité de ceux qu'elle servait demeurait dans un dénuement désespéré ? Et que signifie, à l'inverse, que la pauvreté volontaire ait été constamment regardée, au sein de la même tradition, comme l'un des chemins les plus élevés vers la sainteté ?

La réponse n'est pas que l'Église a été hypocrite, bien que l'hypocrisie se soit indéniablement manifestée à l'occasion. La réponse est que la tradition a soutenu, avec des degrés variables d'aisance, deux affirmations théologiques distinctes mais connexes : d'une part, que la pauvreté librement consentie, à l'imitation de la kénose du Christ (Philippiens 2, 7), est spirituellement transformatrice ; d'autre part, que la pauvreté imposée aux personnes contre leur gré par des arrangements économiques injustes constitue un péché structurel qui offense la dignité de la personne humaine, elle-même créée à l'image de Dieu. La relation entre ces deux affirmations — leur renforcement mutuel, leur collision périodique et les formes institutionnelles qu'elles ont engendrées — constitue le fil directeur du présent article.

Nous commençons par situer Bernadette Soubirous dans la pauvreté de son époque. Nous nous penchons ensuite sur la pauvreté dans l'histoire et les enseignements de l'Église catholique. La période patristique établit les termes fondateurs. L'Église médiévale institutionnalisa la pauvreté volontaire dans la vie religieuse, tandis que la philosophie scolastique fournit le cadre permettant de distinguer la richesse légitime de la richesse illégitime. La période moderne apporta à la fois la dissolution de la domination culturelle de l'idéal mendiant et l'émergence de nouvelles formes de pauvreté engendrées par le capitalisme. L'encyclique

Rerum Novarum (Léon XIII, 1891) inaugure l'enseignement social catholique moderne. L'Église latino-américaine, confrontée à une pauvreté structurelle généralisée au XXe siècle,

développa la théologie de la libération et l'« option préférentielle pour les pauvres ». Les pontificats récents, ceux de François et de Léon XIV par-dessus tout, ont intégré ces mouvements dans le courant principal de l'enseignement magistériel catholique avec une franchise qui aurait surpris — et peut-être troublé — certains interprètes antérieurs de la tradition.

2. La Pauvreté et Bernadette Soubirous

Bernadette était l'aînée survivante de François Soubirous et de Louise Castérot. Son père était meunier de métier ; cependant, la situation économique de la famille se détériora considérablement au cours des années 1840 et 1850, période marquée par une notable instabilité financière dans toute la France rurale (Trochu, 1958). La fermeture du moulin de Boly, où Bernadette naquit, contraignit la famille à résider dans une succession de logements de plus en plus inadéquats.

Le point le plus bas des circonstances matérielles de la famille fut atteint lorsque celle-ci dut s'installer dans le *cachot* — terme signifiant littéralement « le cachot » —, une chambre solitaire et humide qui avait autrefois servi de prison locale et avait ensuite été déclarée impropre à l'habitation humaine (Laurentin, 1979). C'est dans ces conditions de squalueur sévère que Bernadette résida au moment des apparitions de 1858. Le cachot manquait de ventilation adéquate, était sujet aux inondations et n'offrait à ses occupants ni intimité, ni équipements de cuisine suffisants, ni moyens de maintenir une hygiène de base. La famille Soubirous — composée de six membres — y survécut principalement grâce à la charité des voisins et au travail sporadique de François, qui éprouvait des difficultés à trouver un emploi régulier.

2.1 Pauvreté et maladie

Le lien entre la pauvreté de Bernadette et sa fragilité physique est bien documenté. Elle souffrit d'un asthme sévère depuis l'enfance, affection considérablement aggravée par les conditions humides et surpeuplées dans lesquelles elle vivait (Neame, 1967). La malnutrition fut un facteur aggravant supplémentaire : l'alimentation de la famille était frugale et irrégulière, et le retard de croissance de Bernadette — qui ne dépassa jamais environ 1,40 mètre — a été en partie attribué aux privations de l'enfance (Harris, 1999).

Il est significatif que Bernadette fut envoyée chez sa nourrice, Marie Laguës, à Bartrès pour de longues périodes durant son enfance, en partie parce que la famille ne pouvait pas subvenir convenablement à ses besoins et en partie parce que sa santé exigeait l'air plus sain de la campagne. Ces arrangements, bien que bénéfiques à certains égards, signifiaient aussi que Bernadette reçut peu d'instruction formelle et demeura largement analphabète en

français jusqu'à l'adolescence — circonstance qui compliqua par la suite les investigations de l'Église concernant son récit des apparitions (Laurentin, 1979).

2.2 Marginalisation sociale

L'appauvrissement de la famille Soubirous s'étendait au-delà de la privation matérielle pour englober une profonde marginalisation sociale. Dans la société fortement stratifiée d'une petite ville de province française, la pauvreté visible de la famille les relégua aux marges de la respectabilité. François Soubirous fut brièvement détenu pour soupçon de vol en 1857 — accusation qui fut finalement rejetée mais qui contribua néanmoins à consolider la réputation de la famille comme sujets de suspicion sociale (Trochu, 1958). Bernadette était perçue par nombre de ses contemporains comme simple et peu raffinée ; sa maîtrise limitée du français, son dialecte gascon et son absence d'instruction formelle la distinguaient comme manifestement inférieure aux yeux des observateurs bourgeois cultivés.

Cette marginalisation revêtait une signification théologique et ecclésiologique. Lorsque Bernadette rapporta les apparitions au curé local, l'abbé Peyramale, elle fut d'abord accueillie avec scepticisme, et une partie des difficultés qu'elle rencontra était clairement liée à son statut social (Harris, 1999). L'acceptation finale de son témoignage par l'Église fut, en partie, une reconnaissance que le message de Lourdes s'adressait à ceux que la société avait ignorés — lecture cohérente avec la célébration du Magnificat du soin préférentiel de Dieu pour les humbles.

2.3 La disposition personnelle de Bernadette envers la pauvreté

Il serait erroné de suggérer que Bernadette endura simplement la pauvreté de manière passive. Le dossier historique, incluant les témoignages recueillis lors des procès en béatification et en canonisation, indique qu'elle développa une relation remarquablement dépourvue de sentimentalité, voire sereine, avec sa propre dénuement (Petitot, 1952). On rapporte qu'elle repoussa les tentatives d'exploiter commercialement son association avec Lourdes, et elle refusa constamment cadeaux et traitements de faveur. Lorsqu'elle entra chez les Sœurs de la Charité de Nevers en 1866, elle le fit comme postulante sans dot — marque en soi de la pauvreté persistante de la famille — et fut acceptée par la congrégation en partie grâce au renom que son nom avait apporté à Lourdes.

Au sein de la vie religieuse, Bernadette embrassa une forme de pauvreté évangélique conforme à sa formation d'inspiration franciscaine. Elle exprima un malaise face au confort matériel superflu et, dans ses lettres et le témoignage de ses sœurs en communauté, formula une théologie de la souffrance et de l'abandon puisant directement dans son expérience de la privation matérielle (Petitot, 1952). Sa célèbre déclaration selon laquelle elle était « bonne à rien » aux yeux du monde n'était pas fausse modestie mais affirmation théologique précise : elle se comprenait comme un instrument choisi précisément parce qu'elle n'avait aucune ressource mondaine à offrir.

La pauvreté de Bernadette Soubirous invite à réfléchir à la catégorie théologique plus large des *anawim* — terme hébreu désignant les pauvres et humbles disciples de Dieu qui attendent le salut divin (Brueggemann, 1986). Dans la tradition théologique catholique, l'option préférentielle pour les pauvres, articulée le plus systématiquement dans les documents du Deuxième Concile du Vatican et dans les enseignements magistériels ultérieurs, trouve en Bernadette un exemple saisissant du XIXe siècle (Concile Vatican II, 1965). Elle ne fut pas appauvrie en un sens abstrait ou purement spirituel, mais de la manière la plus concrète et incarnée : affamée, mal logée, sans instruction et stigmatisée.

L'anthropologie philosophique de Maritain (1962), avec son insistance sur la dignité irréductible de la personne humaine indépendamment de sa position sociale, offre un prisme supplémentaire pour apprécier la signification de la vocation de Bernadette. Que la Mère de Dieu choisît d'apparaître à une fille du cachot plutôt qu'à une personne de richesse ou de rang ecclésiastique constitue, dans ce cadre, non pas simplement une curiosité dévotionnelle mais une déclaration d'une profonde portée anthropologique et théologique : la personne en elle-même, et non sa position sociale, est la porteuse de la valeur éternelle.

3. Fondements scripturaux et patristiques

3.1 L'ambiguïté des Écritures

Les Écritures ne présentent pas une théologie singulière et cohérente de la pauvreté ; leur complexité a plutôt été simplifiée à certaines périodes, conduisant à des distorsions tout au long de l'histoire chrétienne. La Bible hébraïque comprend des passages qui représentent la richesse comme une bénédiction divine (Deutéronome 28, 1–14), d'autres qui interprètent la pauvreté comme une conséquence de l'injustice (Amos 5, 11–12 ; Isaïe 10, 1–3), et des filons supplémentaires — notamment dans les Psaumes et la tradition des *anawim* — qui représentent les pauvres comme les destinataires privilégiés de la faveur divine précisément parce qu'ils manquent de ressources mondaines (Psaume 34, 6 ; Psaume 72, 4).

Le Nouveau Testament intensifie plutôt qu'il ne résout cette complexité. L'inversion radicale de l'ordre social dans le Magnificat (Luc 1, 52–53), les Béatitudes dans leur forme lucanienne (« Heureux les pauvres », Luc 6, 20), la parabole du riche et de Lazare (Luc 16, 19–31) et la scène du jugement en Matthieu 25, 31–46 suggèrent tous que la pauvreté matérielle est un lieu de rencontre divine que les gens à l'aise ignorent à leurs risques et périls. Pourtant, la version matthéenne des Béatitudes parle des « pauvres en esprit » (Matthieu 5, 3), formulation qui a soutenu des siècles d'interprétation spiritualisant. La collecte paulinienne pour l'Église de Jérusalem (2 Corinthiens 8–9) fonde le don chrétien sur l'auto-appauvrissement du Christ lui-même, qui « de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour vous » (2 Corinthiens 8, 9) — passage qui allait résonner tout au long de la tradition de la pauvreté religieuse volontaire.

3.2 Les Pères de l'Église : la richesse comme danger, la pauvreté comme devoir

Les auteurs patristiques, dont beaucoup s'adressaient à des assemblées de divers horizons sociaux au sein de l'empire urbanisé, considérèrent le témoignage scripturaire avec le plus grand sérieux et formulèrent certaines des doctrines sociales les plus résolues de l'histoire chrétienne — doctrines qui demeurèrent principalement en sommeil dans la tradition dominante jusqu'à ce qu'elles fussent revitalisées par les théologiens de la libération au XXe siècle.

Basile de Césarée (330–379) soutint dans son Homélie sur 'Je vais abattre mes greniers' que la richesse accumulée constitue intrinsèquement un vol aux dépens des pauvres : « Le pain qui est dans vos entrepôts appartient aux affamés ; le manteau dans votre garde-robe appartient à celui qui est nu ; les souliers que vous laissez pourrir appartiennent à ceux qui marchent nu-pieds ; l'argent dans vos coffres appartient aux indigents » (Basile, Hom. 6, cité dans Holman, 2001, p. 67). Il ne s'agit pas d'une exhortation à la générosité héroïque mais d'une réaffirmation de la justice : les riches ne donnent pas de leurs propres ressources mais restituent ce qui appartient de droit à d'autres. Jean Chrysostome (347–407) développa cette notion, affirmant que la disparité des richesses résultait du péché plutôt que d'être un ordre naturel ou divinement sanctionné, et que redistribuer les ressources excédentaires aux pauvres était une obligation fondamentale de l'éthique chrétienne, et non seulement un acte louable.

Augustin d'Hippone (354–430), de façon caractéristique, introduisit une plus grande complexité. Sa théologie des deux cités décourageait d'identifier quelque arrangement économique terrestre que ce soit avec le Royaume de Dieu, mais lui aussi insistait sur le devoir de l'aumône et sur le danger spirituel de l'attachement aux richesses (Augustin, Serm. 14.4, cité dans Brown, 2012). L'émergence du monachisme chrétien aux IIIe et IVe siècles créa une forme institutionnelle de l'idéal de la pauvreté volontaire : le moine ou l'ermitte qui renonçait aux biens en imitation de la communauté apostolique (Actes 2, 44–45) et incarnait ainsi une économie alternative au sein de l'Église plus large. Léon XIV traça plus tard cette impulsion monastique comme le prototype de l'option préférentielle de l'Église pour les pauvres (Léon XIV, 2025a, § 37).

4. La Synthèse médiévale : scolastique et idéal mendiant

4.1 Aquin et l'éthique de la propriété

Thomas d'Aquin (1225–1274) posa le cadre philosophique fondateur dans lequel le discours catholique sur la pauvreté et la propriété opéra principalement jusqu'au XXe siècle. S'appuyant sur la défense aristotélicienne de la propriété privée et la synthétisant avec la théologie augustinienne et le droit romain, Aquin différençia le droit de posséder une propriété privée de l'obligation de l'utiliser pour le bien commun. Les droits de propriété

étaient considérés non comme des droits naturels absolus mais comme des dispositions pratiques justifiées par leur utilité dans le maintien de l'ordre social ; ils ne niaient pas la destination commune naturelle des biens matériels pour l'usage universel (Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 66, a. 2). Dans les cas de nécessité extrême — telle que la famine imminente — les exigences de la situation l'emportaient sur les droits ordinaires de propriété, et prendre ce dont on avait besoin n'était plus considéré comme un vol.

Ce cadre thomiste était plus nuancé que nombre d'interprétations ultérieures ne le laissèrent entendre. Il ne classait pas la pauvreté comme intrinsèquement juste ni la richesse comme intrinsèquement pécheresse ; il évaluait plutôt les arrangements de propriété selon un critère fondamental du bien commun, qui pouvait engendrer des obligations considérables. Il offrait en outre un fondement théologique à la distinction — si vitale dans les controverses mendiantes — entre usage et propriété : l'on pouvait faire usage de biens matériels sans nécessairement y être attaché ni en détenir la possession légale.

4.2 François, Dominique et la signification de la mendicité

Le XIII^e siècle marqua la période du plus soutenu et du plus innovant engagement catholique avec la pauvreté volontaire dans l'histoire. François d'Assise (1181/2–1226) et ses premiers compagnons ne pratiquèrent pas simplement l'ascèse ; ils transformèrent la pauvreté en déclaration théologique, en argumentation sur la nature de l'Église et sur la forme que devrait revêtir une vie de disciple fidèle dans une société de plus en plus organisée autour du commerce et de l'accumulation des richesses. Le renoncement franciscain à toute propriété, individuelle comme collective, servit d'imitation kénotique du Christ et de critique prophétique d'une Église devenue prospère, mondaine et, aux yeux de nombreux réformateurs, infidèle (Moorman, 1968). De même, Dominique de Guzmán (1170–1221) poursuivit un agenda comparable à travers la prédication mendicante, et l'ordre dominicain considérait également la pauvreté corporative comme un élément fondamental de son charisme.

L'idéal mendiant s'avéra profondément fécond sur les plans spirituel, intellectuel et culturel, tout en suscitant de vives controverses. La controverse sur la pauvreté franciscaine au début du XIV^e siècle, au cours de laquelle le pape Jean XXII condamna l'affirmation franciscaine selon laquelle le Christ et les Apôtres ne possédaient absolument rien, révéla la mesure dans laquelle l'idéal de pauvreté constituait un défi direct non seulement aux individus aisés mais aussi à l'Église institutionnelle elle-même (Lambert, 1998). Cette controverse fut mieux gérée que résolue ; la pauvreté religieuse volontaire persista comme voie reconnue vers la perfection chrétienne, institutionnalisée par des vœux religieux et exemptée de la critique habituelle que le renoncement aux biens serait socialement irresponsable. Cependant, dans la tradition médiévale dominante, elle ne servit pas de fondement pour remettre en cause la légitimité de l'ordre économique féodal, qui maintenait les pauvres travailleurs dans un état de dénuement structurel.

5. Rupture et reconsolidation : la période moderne

5.1 Les défis de la Réforme

La Réforme protestante transforme profondément l'économie médiévale, en remettant en cause la pauvreté, avec des conséquences durables pour la doctrine sociale catholique. La critique de Martin Luther de la théologie du mérite remet en question une justification fondamentale de l'aumône — l'idée que les actes caritatifs contribuaient au salut du donateur — et sa dénonciation de la vie monastique comme forme de justice par les œuvres abolit le cadre institutionnel au travers duquel la pauvreté volontaire trouvait son expression la plus éminente (Luther, 1520/1883). De plus, l'appréciation positive de Calvin pour l'entreprise commerciale et son rejet de l'interdiction chrétienne traditionnelle de l'usure fournirent une justification théologique du capitalisme, que Max Weber reconnut ultérieurement comme essentielle au développement de l'« éthique protestante » (Weber, 1904/2002).

La réponse catholique fut complexe. Le Concile de Trente (1545–1563) réaffirma la théologie du mérite, les vœux de vie religieuse et le devoir de l'aumône, mais ne produisit pas de compte rendu systématique de l'éthique économique adapté à l'ordre capitaliste émergent. Les grands scolastiques espagnols du XVI^e siècle — Vitoria, Molina, Suárez — développèrent des théories sophistiquées du juste prix et du juste salaire qui tentèrent d'appliquer les principes thomistes aux nouvelles réalités commerciales, mais leur influence sur la pratique pastorale fut limitée (Chafuen, 2003). La tendance dominante au sein du catholicisme post-tridentin fut de maintenir les structures traditionnelles de la provision charitable — l'hôpital, l'orphelinat, la confrérie — tout en acceptant dans l'ensemble l'ordre social prévalant comme une donnée.

5.2 L'industrialisation et la 'Question sociale'

La Révolution industrielle engendra des formes de pauvreté généralisée qualitativement distinctes de celles auxquelles l'Église médiévale avait été confrontée. Le déplacement des populations rurales, l'essor du prolétariat urbain, la destruction des moyens de subsistance artisanaux par la production en usine et l'abolition des protections sociales traditionnelles — tout cela engendra une « question sociale » que les structures prévalantes de la charité catholique étaient manifestement insuffisantes à traiter. Les mouvements révolutionnaires de 1848 et l'émergence de la politique socialiste démontrèrent que la classe ouvrière était capable d'organiser sa propre réponse à l'exploitation. Qui plus est, une Église cantonnée à la charité risquait de perdre à la fois la fidélité des pauvres et toute voix prophétique au sein de la société industrielle.

C'est sur cet arrière-fond que le pape Léon XIII (r. 1878–1903) publia l'encyclique qui inaugura l'enseignement social catholique moderne.

6. Rerum Novarum et la naissance de la Doctrine sociale de l'Église

6.1 L'encyclique et son contexte

Rerum Novarum (« Des choses nouvelles »), publiée le 15 mai 1891, abordait la condition des classes ouvrières à un moment où le capitalisme libéral et le socialisme marxiste proposaient des diagnostics et des solutions concurrents à la question sociale. Léon XIII navigua une voie médiane : rejetant l'expropriation socialiste de la propriété privée tout en soulignant que l'exercice sans restriction des droits de propriété devait être équilibré par des considérations de justice et de bien commun (Léon XIII, 1891).

La dette de l'encyclique envers la tradition thomiste est évidente tout au long du document. Les droits de propriété furent défendus comme droits naturels, mais leur usage fut subordonné à l'obligation sociale. Le juste salaire fut articulé comme une exigence morale, et non simplement une question de contrat : les travailleurs avaient droit non pas à ce que le marché voulait bien leur accorder, mais à un salaire suffisant pour se sustenter, eux et leurs familles, dans une dignité raisonnable. L'État reçut un rôle positif dans la régulation des relations économiques, départ notable du libéralisme *laissez-faire* dominant dans la pensée économique de l'époque. Les syndicats furent reconnus comme instruments légitimes de défense des travailleurs.

Simultanément, *Rerum Novarum* conserva des traits qui allaient par la suite susciter des critiques. Son soutien indéfectible à la propriété privée était suffisamment ferme pour exclure des analyses redistributives plus radicales. Sa perspective sociale demeura largement paternaliste, l'Église étant positionnée comme médiatrice entre capital et travail plutôt que comme défenseuse de la transformation structurelle des relations économiques. En outre, si elle articulait éloquemment la souffrance des pauvres, elle ne développait pas le concept patristique d'injustice structurelle : les pauvres étaient regardés comme des objets de sollicitude charitable et des sujets de droits, mais les causes systémiques de leur pauvreté étaient envisagées comme remédiables par la réforme plutôt qu'appelant une critique plus fondamentale de l'ordre capitaliste (Dorr, 1992).

6.2 La tradition de Centesimus Annus

Rerum Novarum se révéla remarquablement féconde. Les papes successifs publièrent de grandes encycliques sociales pour marquer ses anniversaires : *Quadragesimo Anno* (1931) de Pie XI, qui introduisit le principe de subsidiarité et formula la première critique catholique soutenue de la concentration du pouvoir économique ; *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in Terris* (1963) de Jean XXIII, qui étendirent la préoccupation sociale catholique à l'ordre économique international et aux droits de l'homme ; *Populorum Progressio* (1967) de Paul VI, qui soutint que « le développement est le nouveau nom de la paix » et contesta les structures

de l'inégalité économique internationale avec une franchise inhabituelle ; et *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) et *Centesimus Annus* (1991) de Jean-Paul II, qui continuèrent et complexifièrent la tradition (Curran, 2002).

Tout au long de ce corpus d'enseignements, un développement notable peut être observé. Le concept de « péché structurel » — péché inscrit non seulement dans les décisions morales individuelles mais également dans les structures économiques et sociales qui sapent systématiquement la dignité humaine — gagne en importance. La notion de « péché social » chez Paul VI et l'élargissement de ce concept chez Jean-Paul II dans *Sollicitudo Rei Socialis* (1987, § 36) marquent un progrès significatif au-delà du modèle de charité individuelle prédominant dans *Rerum Novarum*, tout en maintenant un rejet de l'analyse marxiste des classes. La tension entre la reconnaissance de l'injustice structurelle et l'évitement de ce qui est perçu comme réductionnisme marxiste allait définir un défi central dans l'engagement de l'Église avec la théologie de la libération.

7. La Théologie de la libération : l'option préférentielle pour les pauvres

7.1 Origines et figures principales

La théologie de la libération prit naissance en Amérique latine à la fin des années 1960 en réponse à un contexte théologique et sociétal spécifique : un continent majoritairement catholique mais confronté à une pauvreté structurelle généralisée, à la répression politique et à l'exploitation économique, avec l'Église institutionnelle souvent impliquée dans ces problèmes. Le Deuxième Concile du Vatican (1962–1965) exhorta l'Église à interpréter les « signes des temps » (*Gaudium et Spes*, 4), et pour les théologiens latino-américains, le signe le plus pressant était la pauvreté généralisée de la majorité.

La « Théologie de la libération » de Gustavo Gutiérrez (1971/1988) servit de manifeste fondateur du mouvement. Ayant recours à l'analyse socio-scientifique, à l'herméneutique biblique et à la tradition des Pères de l'Église — notamment Basile et Chrysostome sur la propriété et la pauvreté —, Gutiérrez soutint que la théologie devait être conduite « d'en bas », en adoptant la perspective des pauvres. Il souligna que l'histoire du salut est intrinsèquement liée à l'histoire de la libération des opprimés. L'expression « option préférentielle pour les pauvres », qui devint le cri de ralliement du mouvement, n'impliquait pas une préférence exclusive ; elle signifiait plutôt que le Dieu de l'Écriture accorde une sollicitude particulière à ceux qui sont privés des conditions nécessaires à une vie pleinement humaine. En outre, elle souligne que l'Église doit refléter cette priorité dans sa praxis comme dans sa vision théologique (Gutiérrez, 1983).

Parmi les autres figures importantes, on peut citer Leonardo Boff, dont le travail ecclésiologique sur les communautés de base (*comunidades de base*) offrait un modèle d'Église organisée autour des pauvres plutôt qu'autour de la hiérarchie cléricale ; Jon Sobrino,

dont la christologie se centrait sur le Jésus des Évangiles comme quelqu'un qui s'identifia aux marginalisés et fut mis à mort pour sa solidarité avec eux ; et les conférences épiscopales de Medellín (CELAM, 1968) et de Puebla (CELAM, 1979), qui donnèrent une expression institutionnelle à l'option préférentielle pour les pauvres au sein de l'Église latino-américaine.

7.2 La réponse du Vatican : ambivalence et accommodation

La réponse du Vatican à la théologie de la libération fut nettement ambivalente. Le cardinal Joseph Ratzinger, en sa qualité de préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, promulgua deux Instructions concernant certains aspects de la théologie de la libération (CDF, 1984, 1986). La première fut principalement critique, mettant en garde contre l'adoption indiscriminée de l'analyse marxiste, la réduction du salut à la seule libération politique et la tendance à interpréter l'Évangile au prisme de la lutte des classes. La seconde fut plus constructive, entérinant la légitimité de l'option préférentielle pour les pauvres comme impératif évangélique et soulignant que la libération authentique est inextricablement liée à la libération du péché (CDF, 1986).

La complexité de cette réponse reflétait des désaccords théologiques authentiques au sein de la tradition, et non de simples calculs politiques. La préoccupation que la théologie de la libération pût subordonner la dimension transcendante de la foi chrétienne à un programme politique immanent était d'une gravité théologique considérable, même si la manière dont elle était formulée occultait parfois l'affirmation théologique tout aussi profonde des libérationnistes : qu'une foi qui s'isole de l'injustice structurelle au nom de la transcendance s'est, en pratique, alignée sur un ordre social injuste. Jean-Paul II entérina l'option préférentielle pour les pauvres dans *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), tout en continuant à s'opposer aux itérations les plus radicales de la théologie de la libération ; ses nominations aux sièges épiscopaux latino-américains favorisèrent constamment des candidats associés à des positions plus conservatrices.

Au temps du pontificat de Benoît XVI, cependant, le cadre général de la théologie de la libération avait été substantiellement, quoique discrètement, intégré dans l'enseignement social catholique. *Deus Caritas Est* (2005) et *Caritas in Veritate* (2009) de Benoît reconnurent les dimensions structurelles de la pauvreté et l'insuffisance de la seule charité, tout en insistant sur le fondement ultime de l'engagement social dans l'amour plutôt que dans l'idéologie. L'option préférentielle pour les pauvres n'était plus un terrain contesté ; la question était de savoir ce qu'elle exigeait dans la pratique.

8. Le pape François : la pauvreté au cœur du pontificat

8.1 Une Église pour les pauvres

L'élection de Jorge Mario Bergoglio comme pape François en mars 2013 marqua une intensification significative de l'engagement de l'Église avec la pauvreté, tant symboliquement que théologiquement. Le choix du nom François signala une identification avec la tradition mendiante de pauvreté volontaire et de solidarité avec les pauvres ; l'adoption précoce par le nouveau pape du titre d'« évêque de Rome » plutôt que du titre juridiquement chargé de « Vicaire du Christ », son renoncement initial au palais apostolique au profit de la Maison Sainte-Marthe, et ses gestes personnels répétés de solidarité avec ceux qui se trouvaient aux marges de la société communiquèrent un message théologique avant qu'un seul mot d'enseignement formel eût été publié.

La première exhortation apostolique de François, *Evangelii Gaudium* (2013), posa les principes fondateurs de son pontificat. Sa critique économique était notamment directe pour un document pontifical, critiquant les « théories de la 'ruissellement' qui supposent que toute croissance économique, favorisée par le libre marché, réussit à provoquer par elle-même une plus grande équité et inclusion sociale dans le monde », et reconnaissant l'inégalité comme « la racine des maux sociaux » (François, 2013, § 54). L'exhortation souligna que « le pauvre, quand il est aimé, est estimé comme de grande valeur » et prôna une « Église pauvre pour les pauvres », expression qui résonnait à la fois avec la vision franciscaine originelle et le langage de Medellín.

Laudato Si' (2015) étendit l'analyse du péché structurel pour englober la crise écologique, liant l'exploitation des pauvres et l'exploitation de l'environnement naturel comme deux conséquences d'une logique économique extractive qui réduit à la fois les personnes et la nature à une valeur instrumentale. *Laudate Deum* (2023) fit avancer l'argumentation écologique dans un contexte d'inaction politique persistante. Sa dernière encyclique, *Dilexit Nos* (2024), se concentra sur le Sacré-Cœur de Jésus comme fondement de l'amour de l'Église pour les pauvres et les souffrants, fournissant le cadre théologique que Léon XIV allait reprendre directement dans *Dilexi Te*.

8.2 La pauvreté comme catégorie théologique

Ce qui distingue l'approche de François à la pauvreté d'une grande partie de l'enseignement magistériel antérieur est son refus constant de séparer les dimensions théologiques et structurelles. Les pauvres ne sont pas simplement des objets de charité ; ils sont, selon une expression empruntée à la tradition latino-américaine, des « maîtres de l'Évangile » (François, 2013, § 198). La rencontre avec les pauvres signifie une rencontre avec le Christ lui-même — affirmation fondée non sur une idéalisation romantique du dénuement mais sur la logique de l'Incarnation et sur la parabole de Matthieu 25. En conséquence, une Église qui organise ses efforts principalement autour de son propre maintien institutionnel, de sa vie liturgique ou de la consolidation de ses positions doctrinales, tout en marginalisant les pauvres ou en considérant la sollicitude à leur égard comme facultative, a, en un sens fondamental, perdu son identité.

François aborda également les thèmes du « péché social » et des « structures de péché » avec une fréquence croissante, s'appuyant sur la tradition de Jean-Paul II tout en faisant avancer l'analyse de mécanismes spécifiques — tels que la spéculation financière, l'évasion fiscale des entreprises et l'influence de lobbying des élites économiques — qui perpétuent la pauvreté de génération en génération (François, 2013 ; 2015). L'implication était de concevoir la pauvreté non pas simplement comme un problème à résoudre par la conversion individuelle et les efforts caritatifs, mais comme une condition systémique nécessitant une réforme structurelle, dans laquelle l'Église doit assumer un rôle actif et prophétique.

9. Le pape Léon XIV et *Dilexi Te* (2025) : consolidation et urgence

9.1 La première exhortation apostolique

Robert Francis Prevost, élu pape Léon XIV en mai 2025, apporta au pontificat une formation façonnée par ses années comme missionnaire augustinien au Pérou — expérience directe et personnelle de la pauvreté structurelle dont peu de ses prédécesseurs avaient été dotés. Sa première exhortation apostolique, *Dilexi Te* (« Je t'ai aimé »), signée le 4 octobre 2025 — fête de saint François d'Assise — et publiée le 9 octobre, représentait à la fois une poursuite de l'héritage de François et une consolidation de l'ensemble de la tradition retracée dans le présent article.

Le document se distingue par plusieurs caractéristiques. Premièrement, son envergure historique étendue : il retrace l'implication de l'Église avec la pauvreté depuis les Actes des Apôtres, en passant par le diacre Étienne et Laurent, les Pères de l'Église, les ordres mendiants et les congrégations religieuses féminines engagées dans la santé, l'éducation et l'aide aux migrants, jusqu'à l'époque contemporaine. Il présenta ainsi une vision globale de l'option préférentielle pour les pauvres (Léon XIV, 2025a).

Léon XIV alla au-delà de la simple exhortation aux actes caritatifs. Il caractérisa l'inégalité économique comme un élément intrinsèque du « péché systémique » et de l'« oppression systémique ». Il souligna en outre l'émergence d'une « élite fortunée, vivant dans une bulle de confort et de luxe », de concert avec la prévalence croissante de la pauvreté de masse, comme un scandale moral profond. Il affirma explicitement que les « forces invisibles du marché » ne rectifieraient pas ces inégalités en l'absence d'intervention structurelle. L'affirmation que « les pauvres ne le sont pas par hasard ni par une aveugle et cruelle destinée » impliquait explicitement les décisions économiques et les structures politiques humaines dans la genèse de la pauvreté.

Enfin, le document est marqué par un sentiment d'urgence pastorale. Léon XIV s'adressait directement à ceux au sein de l'Église qui voudraient cantonner le souci des pauvres aux « œuvres caritatives » au sens étroit tout en rejetant l'engagement social plus large comme un empiètement sur la politique. « Le fait que certains dédaignent ou ridiculisent les œuvres

caritatives, comme si elles étaient l'obsession de quelques-uns et non le cœur ardent de la mission de l'Église, me convainc de la nécessité de relire l'Évangile », écrivit-il, « de peur de risquer de le remplacer par la sagesse du monde » (Léon XIV, 2025a, cité dans PBS NewsHour, 2025). Une Église qui faillit en cette dimension, avertit-il, « dériver facilement vers une mondanité spirituelle camouflée par des pratiques religieuses, des réunions stériles et des paroles creuses ».

9.2 Pauvreté volontaire et pauvreté structurelle dans *Dilexi Te*

Léon XIV maintient la double compréhension de la tradition tout en refusant de laisser les deux pôles devenir confortablement séparés. Son approche des ordres mendiants et de la tradition de la pauvreté volontaire en affirme la signification spirituelle continue : la pauvreté librement choisie signifie le Royaume, anticipe le renversement eschatologique et sert de critique prophétique de l'idolâtrie de la richesse. Cependant, cette tradition n'exempte pas les riches de leurs obligations ; elle les invite plutôt à examiner leur rapport aux biens matériels et à reconnaître que les pauvres ne sont pas de simples abstractions sociologiques mais des membres de l'unique famille de Dieu. Léon XIV souligne qu'aucun chrétien ne peut regarder les pauvres uniquement comme une question sociétale, car ils sont partie intégrante de l'unique famille de Dieu (Léon XIV, 2025a, cité dans NPR, 2025).

Le document élargit également le champ de la pauvreté pour englober non seulement la privation matérielle, mais aussi les déficits en droits, en reconnaissance sociale et en liberté individuelle — notamment le sort des migrants et des réfugiés. Léon relie explicitement leur pauvreté à l'inégalité économique structurelle et considère leur accueil comme une mesure de l'authenticité chrétienne. Dans ce contexte, il situe la crise migratoire actuelle dans la tradition historique plus large de la sollicitude de l'Église pour les personnes déplacées, en référant les « quatre verbes » de François — accueillir, protéger, promouvoir et intégrer — comme l'application pratique de l'option préférentielle à l'ère moderne (Léon XIV, 2025a, § 75).

9.3 Continuité et singularité

Le rapport de Léon XIV à son prédécesseur est formellement reconnu et revêt une signification théologique. *Dilexi Te* s'appuie en partie sur un projet rédigé par François, et Léon a caractérisé son approche comme étant « heureux de faire de ce document le mien » (Léon XIV, 2025a, cité dans Deseret News, 2025). Le cardinal Michael Czerny, l'un des principaux collaborateurs du document, le décrit comme « cent pour cent François et cent pour cent Léon » (PBS NewsHour, 2025). La continuité est évidente ; cependant, la contribution propre de Léon est également perceptible. Si les critiques économiques les plus immédiates de François apparurent dans le ton quelque peu informel d'*Evangelii Gaudium*, *Dilexi Te* les articule d'une manière plus mesurée, à la façon d'une exhortation apostolique qui s'appuie explicitement sur l'ensemble du corpus historique de l'enseignement social catholique —

désigné par le document comme « un véritable trésor d'enseignements importants » (Léon XIV, 2025a, cité dans Vatican News, 2025).

Le rattachement explicite de Léon à Léon XIII — le pape qui inaugura l'enseignement social catholique en 1891 — n'est pas fortuit. *Dilexi Te* se présente comme un développement de la tradition inaugurée par *Rerum Novarum*, la faisant progresser d'une réponse principalement défensive au socialisme vers une anthropologie théologique positive centrée sur la dignité des pauvres comme lieu de révélation divine. La distance entre l'analyse structurelle relativement prudente de *Rerum Novarum* et la caractérisation de l'inégalité économique comme péché systémique dans *Dilexi Te* mesure le chemin parcouru par la tradition en 134 ans.

10. Évaluation théologique : la tension permanente

10.1 La pauvreté comme vertu : spiritualité et kénose

L'argumentation théologique en faveur de la pauvreté volontaire comme chemin vers la perfection chrétienne repose sur des principes que la tradition a constamment défendus et continue de trouver convaincants. Philippiens 2 représente l'Incarnation comme un acte d'auto-appauvrissement ; le Christ qui était riche s'appauvrit afin que par sa pauvreté les croyants s'enrichissent (2 Corinthiens 8, 9). L'appel au renoncement volontaire — « Va, vends ce que tu as, et donne-le aux pauvres » (Marc 10, 21) — n'est pas présenté dans les Évangiles comme une recommandation réservée aux exceptionnellement héroïques, mais comme une exigence du discipulat pour ceux que Jésus chérissait. Bien que la tradition de la pauvreté volontaire dans la vie religieuse ait parfois été formalisée et domestiquée, elle témoigne encore d'une vérité anthropologique essentielle : que l'identité humaine se constitue non pas à travers la possession mais à travers le don ; non par l'accumulation mais par la communion.

Cette dimension de la tradition n'est pas une simple expression de piété idéaliste sans rapport avec l'analyse structurelle de la pauvreté. Elle offre un fondement théologique à la critique du consumérisme et de l'accumulation promue par les encycliques sociales ; elle désigne comme idolâtrie ce que la culture économique appelle aspiration ; et elle préserve une vision de l'épanouissement humain qui transcende la simple suffisance matérielle. Léon XIV s'appuie explicitement sur cette tradition dans son exposé du charisme mendiant, et les théologies contemporaines de la simplicité et de la solidarité (Volf, 1996 ; Cavanaugh, 2008) continuent à les développer dans un dialogue permanent avec l'analyse sociale.

10.2 La pauvreté comme péché : analyse structurelle et bien commun

La justification théologique pour considérer la pauvreté imposée comme une forme de péché structurel est solidement ancrée dans les Écritures et la tradition. La perspective patristique selon laquelle la richesse accumulée équivaut à un vol aux dépens des pauvres, conjuguée à

l'affirmation thomiste que la destination commune des biens matériels l'emporte sur le droit absolu à la propriété privée, se trouve complétée par la tradition prophétique de la Bible hébraïque. De plus, l'option préférentielle pour les pauvres, telle qu'elle fut articulée par la théologie de la libération et intégrée dans l'enseignement magistériel courant, converge autour du principe qu'une structure sociale dans laquelle certains individus manquent des moyens matériels nécessaires à une existence humaine digne, tandis que d'autres accumulent des richesses de façon illimitée, est fondamentalement moralement inacceptable. Un tel état de choses constitue une injustice qui exige bien plus que des actions caritatives ; elle nécessite un changement transformateur.

L'importance de cette affirmation ne doit pas être sous-estimée. Qualifier la pauvreté de péché structurel implique que la responsabilité de l'éradiquer incombe non pas seulement aux individus pratiquant la charité volontaire, mais aussi aux institutions, aux gouvernements et à l'Église elle-même. Cela affirme que la pauvreté n'est pas une condition inhérente à une partie de l'humanité, mais la conséquence de décisions économiques et politiques spécifiques — décisions qui peuvent, en principe, être modifiées. Cela situe en outre l'éradication de la pauvreté dans le cadre de l'eschatologie chrétienne : non comme une utopie terrestre atteignable par la seule volonté politique, mais comme un signe et une préfiguration du Royaume que l'Église est appelée à incarner et à proclamer.

10.3 La tension permanente et sa fécondité

La tension entre ces deux perspectives sur la pauvreté n'a ni été pleinement résolue, ni ne devrait nécessairement l'être au sein de la tradition. La pauvreté volontaire, sans analyse structurelle, risque de devenir spirituellement introvertie, se concentrant principalement sur la sanctification des individus qui renoncent à la richesse plutôt que sur la libération de ceux qui y sont contraints par les circonstances. À l'inverse, l'analyse structurelle seule, sans reconnaître la pauvreté volontaire, risque de réduire l'Évangile à un programme politique et de négliger la dimension eschatologique qui préserve l'engagement social de se réduire à un simple humanitarisme.

Les moments les plus significatifs de la tradition — y compris le mouvement franciscain, les Églises latino-américaines de Medellín et de Puebla, le pontificat de François et l'acte magistériel inaugural de Léon XIV — sont précisément ceux dans lesquels les deux aspects sont maintenus simultanément : là où la simplicité volontaire et la critique structurelle se renforcent mutuellement, là où la spiritualité kénotique d'individus qui choisissent librement la pauvreté devient une ressource pour plaider en faveur de ceux qui souffrent de la pauvreté involontairement, et là où l'option préférentielle pour les pauvres est comprise à la fois comme un chemin spirituel et une stratégie politique.

11. Conclusion

Nous avons commencé ce chapitre dans le cachot de Lourdes, auprès de la jeune Bernadette Soubirous, malade et appauvrie. Nous avons vu comment sa pauvreté constitua d'abord un obstacle à la reconnaissance de ses récits avant de fournir, ultérieurement, un alignement clair et renforçateur avec la tradition chrétienne selon laquelle le Fils de Dieu naît dans une étable et non dans un palais. Nous avons ensuite retracé un développement dans la compréhension théologique catholique de la pauvreté qui s'étend sur deux millénaires et ne montre aucun signe d'arriver à son terme. L'ambiguïté scripturaire entre la pauvreté comme faveur divine et la pauvreté comme blessure ; l'insistance patristique sur les obligations sociales de la richesse ; l'institutionnalisation médiévale de la pauvreté volontaire dans la vie religieuse ; le cadre scolastique de la propriété et du bien commun ; les perturbations de la Réforme et de l'industrialisation ; l'inauguration de l'enseignement social catholique moderne dans *Rerum Novarum* ; l'émergence de la théologie de la libération et de l'option préférentielle pour les pauvres ; les consolidations magistérielles de François et de Léon XIV — tout cela ne constitue pas une simple ligne de progrès mais une tradition complexe dans laquelle des intuitions antérieures ont été récupérées, recontextualisées et parfois étouffées avant de s'affirmer à nouveau.

Ce que l'on peut affirmer avec confiance, c'est que la trajectoire dominante des 130 dernières années a représenté un mouvement décisif s'éloignant d'un modèle centré sur la charité individuelle et la résignation spirituelle pour se diriger vers un modèle centré sur l'analyse structurelle, la transformation systémique et les implications politiques de l'option préférentielle pour les pauvres. *Dilexi Te* du pape Léon XIV représente la déclaration la plus complète et la plus solidement ancrée dans l'histoire de ce mouvement jamais produite au niveau du magistère pontifical, situant l'engagement de l'Église envers les pauvres non pas comme l'une des préoccupations parmi d'autres mais comme « le cœur ardent de la mission de l'Église ».

La tension permanente entre la pauvreté envisagée comme vertu et comme péché demeure un domaine de réflexion fécond. Elle résiste à la simplification de l'engagement social chrétien en soit sainteté personnelle soit activisme politique, maintenant une vision de la personne humaine — créée à l'image de Dieu et rachetée par un Dieu qui embrassa la pauvreté — que ni le capitalisme libéral ni ses critiques ne peuvent pleinement accommoder. La responsabilité de la tradition, en chaque génération, est de maintenir ces deux aspects ensemble avec suffisamment de créativité et de courage, parlant ainsi véritablement aux injustices particulières qu'elle rencontre. D'après les données présentées dans *Dilexi Te*, cette tâche demeure d'actualité au sein de l'Église contemporaine.

Simon Uttley

+++++

Références

Aquin, T. (1265–1274/1920). *Summa Theologiae* (Pères de la province dominicaine anglaise, trad.). Benziger Bros.

Augustin. (c.391/1888). *Sermons sur le Nouveau Testament* (P. Schaff, éd.). Eerdmans.

Basile de Césarée. (c.370/2009). *On social justice* (C. P. Schroeder, trad.). St Vladimir's Seminary Press.

Benoît XVI. (2005). *Deus Caritas Est*. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Benoît XVI. (2009). *Caritas in Veritate*. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Brown, P. (2012). *Through the eye of a needle : Wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton University Press.

Brueggemann, W. (1986). *The prophetic imagination*. Fortress Press.

Cavanaugh, W. T. (2008). *Being consumed : Economics and Christian desire*. Eerdmans.

CELAM. (1968). *The Church in the present-day transformation of Latin America in the light of the Council : Conclusions of the Second General Conference*. General Secretariat of CELAM.

CELAM. (1979). *Evangelisation at present and in the future of Latin America: Conclusions of the Third General Conference*. General Secretariat of CELAM.

Chafuen, A. A. (2003). *Faith and liberty : The economic thought of the late scholastics*. Lexington Books.

Chrysostome, J. (c.390/1889). Homilies on 1 Corinthians (P. Schaff, éd.). Eerdmans.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi. (1984). Instruction sur certains aspects de la « théologie de la libération » [Libertatis Nuntius]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi. (1986). Instruction sur la liberté chrétienne et la libération [Libertatis Conscientia]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Curran, C. E. (2002). Catholic social teaching, 1891–present : A historical, theological, and ethical analysis. Georgetown University Press.

Dorr, D. (1992). Option for the poor : A hundred years of Vatican social teaching (rév. éd.). Orbis Books.

François. (2013). Evangelii Gaudium [Exhortation apostolique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

François. (2015). Laudato Si' [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

François. (2020). Fratelli Tutti [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

François. (2024). Dilexit Nos [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

González, J. L. (1990). Faith and wealth : A history of early Christian ideas on the origin, significance, and use of money. Harper & Row.

Gutiérrez, G. (1971/1988). A theology of liberation : History, politics and salvation (C. Inda & J. Eagleson, trad. et éds., rév. éd.). Orbis Books.

Gutiérrez, G. (1983). The power of the poor in history. Orbis Books.

Harris, R. (1999). *Lourdes : Body and spirit in the secular age*. Viking.

Holman, S. R. (2001). *The hungry are dying : Beggars and bishops in Roman Cappadocia*. Oxford University Press.

Jean-Paul II. (1981). *Laborem Exercens* [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Jean-Paul II. (1987). *Sollicitudo Rei Socialis* [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Jean-Paul II. (1991). *Centesimus Annus* [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Jean XXIII. (1961). *Mater et Magistra* [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Jean XXIII. (1963). *Pacem in Terris* [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Lambert, M. D. (1998). *Franciscan poverty : The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the Franciscan order, 1210–1323*. Franciscan Press.

Laurentin, R. (1979). *Bernadette of Lourdes : A life based on authenticated documents* (J. Drury, trad.). Darton, Longman & Todd.

Léon XIII. (1891). *Rerum Novarum* [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Léon XIV. (2025a). *Dilexi Te* [Exhortation apostolique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.
https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html

Luther, M. (1520/1883). *An den christlichen Adel*. In J. C. F. Knaake et al. (éds.), *D. Martin Luthers Werke* (vol. 6). Hermann Böhlau.

Maritain, J. (1962). Integral humanism : Temporal and spiritual problems of a new Christendom (J. W. Evans, trad.). University of Notre Dame Press.

Moorman, J. R. H. (1968). A history of the Franciscan order from its origins to the year 1517. Clarendon Press.

Neame, A. (1967). The happening at Lourdes : The sociology of the grotto. Hodder & Stoughton.

NPR. (2025, 9 octobre). Pope Leo XIV is drawing the world's attention to poverty. <https://www.npr.org/2025/10/09/nx-s1-5563956/pope-leo-xiv-is-drawing-the-worlds-attention-to-poverty>

Paul VI. (1967). Populorum Progressio [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

PBS NewsHour. (2025, 9 octobre). Pope Leo condemns economies that marginalize the poor while the wealthy live in a bubble of luxury. <https://www.pbs.org/newshour/world/pope-leo-condemns-economies-that-marginalize-the-poor-while-the-wealthy-live-in-a-bubble-of-luxury>

Petitot, H. (1952). The true story of Saint Bernadette (F. J. Sheed, trad.). Newman Press.

Pie XI. (1931). Quadragesimo Anno [Encyclique]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Deuxième Concile du Vatican. (1965). Gaudium et Spes [Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps]. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Trochu, F. (1958). Saint Bernadette Soubirous, 1844–1879 (J. Joyce, trad.). Longmans, Green and Co.

Vatican News. (2025, 10 octobre). Pope Leo : Faith cannot be separated from love for the poor. <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2025-10/pope-leo-faith-cannot-be-separated-from-love-for-the-poor.html>

Volf, M. (1996). *Exclusion and embrace : A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Abingdon Press.

Weber, M. (1904/2002). *The Protestant ethic and the 'spirit' of capitalism* (P. Baehr & G. C. Wells, trad.). Penguin Books.