



Conférence donnée au cours de la session
2006 des Semaines Sociales de France,
"Qu'est-ce qu'une société juste ?"

L'enseignement social de l'Eglise sur la justice

GENEVIEVE MEDEVIELLE*

En 1907, lors des Semaines sociales d'Amiens, Henri Lorin, son président d'alors, dans son discours d'introduction déclarait : « Catholiques pratiquants, nous voulons [...] prendre conscience nette de ce que postule et de ce qu'entraîne le catholicisme au point de vue social, faire passer les exigences de la justice telles que l'impliquent les affirmations de notre foi dans le détail des rapports sociaux. »¹ En me demandant presque 100 ans plus tard d'éclairer la question « Qu'est-ce qu'une société juste ? » à partir de l'enseignement social de l'Église catholique, les organisateurs de cette 81^{ème} Semaine sociale décalent légèrement le problème. Il ne s'agit plus ici de montrer simplement en quoi la foi vécue peut venir modeler le discernement éthique en matière de justice sociale et nourrir l'action des croyants. Il s'agit d'évaluer non seulement les sources bibliques et dogmatiques de l'héritage éthique dont nous sommes tributaires, mais aussi les interprétations qui en ont été données par l'Église en fonction des questions sociales auxquelles elle s'est confrontée au cours de l'histoire, tout en se laissant instruire par un débat avec la culture du temps. Nourrie de l'Évangile, toute une réflexion éthique s'est développée au contact des situations sociales, économiques et politiques changeantes. Il s'agit donc de comprendre, dans un nouveau contexte, cet enseignement social de l'Église catholique sur la justice, en en dégagant les principes, le fonctionnement et la pertinence.

Mais avant d'entrer dans le sujet, quelques remarques de méthodes s'imposent. La première porte sur que, dans un contexte universitaire, on appellera la question de la définition du corpus. C'est celle que posait le Père Denis Maugeness dans son introduction au recueil des grands textes de l'enseignement social de l'Église de Léon XIII à Jean-Paul II². Il avait en effet très bien vu qu'il n'est pas si simple de cerner quels textes sont à retenir comme l'expression authentique de l'enseignement de l'Église sur les questions sociales. Pour le dire simplement : où commence et où finit le discours social de l'Église : avec les prophètes d'Israël ? Avec la prédication du Royaume par Jésus ? Ou avec *Rerum novarum* ? Mais cette question rebondit bientôt, car il faut alors se demander : qui sont les auteurs, individuels ou institutionnels des documents auxquels on se réfère généralement ? Mais dès lors que l'on se plonge dans ces documents, on voit surgir une troisième question, celle de l'homogénéité d'un corpus rassemblant des textes de provenances tellement diverses, publiés dans des circonstances qui ne le sont pas moins par des instances ecclésiales de statuts inégaux.

Dans une première partie, ce sont ces questions de méthode que je voudrais aborder pour lever quelques malentendus qui surgissent assez facilement à propos de ce que représente l'enseignement social de l'Église. Ces éclaircissements donnés, je montrerai, sur un exemple précis, de quelles ressources dispose l'Église pour discerner ce qu'il en est d'une société juste dans le contexte actuel.

* **Geneviève Médevielle**, sœur auxiliaire, est professeur de théologie morale à l'Institut Catholique de Paris, dont elle est aussi vice-recteur. Elle est l'auteur de nombreux ouvrages parmi lesquels : *L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris : Editions du Cerf, Collection *Cogitatio Fidei* n° 206, mars 1998. *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, G. Médevielle et J. Doré (dirs.), Paris : Editions du Cerf-Salvatore, novembre 1998. F. Bousquet, H.-J. Gagey, G. Médevielle et J.-L. Souletie, *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Mgr Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002. *Le Bien et le mal, Tout Simplement*, Paris : Editions de l'Atelier, Collection *Tout Simplement*, 2004.

¹ Cité par Jean Boissonnat et Christophe Grannec, *L'avenir du christianisme social*, Paris : Bayard Editions et Desclée de Brouwer, 1999, note 13, p. 128.

² Denis Maugeness, *Le Discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris : Centurion, 1985, p. 7-14.

I. Quel corpus pour l'enseignement social de l'Église ?

Commençons par la première question de méthode, celle qui porte sur la définition du corpus. Faut-il le considérer dans son extension maximale, en prenant en compte toute la réflexion de l'Église sur la justice en fonction de la tradition longue qui va des origines à nos jours ? Ou bien faut-il le comprendre dans un sens plus strict en se limitant à l'enseignement social du Magistère depuis *Rerum novarum* ?

Tradition longue et tradition courte

Dans sa lettre pour le 80^e anniversaire de *Rerum novarum* adressée au Cardinal Roy, Paul VI semble aller dans la première direction. Il invitait alors les communautés chrétiennes à « puiser des principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église tel qu'il s'est élaboré au cours de l'histoire et, notamment, en cette ère industrielle, depuis la date historique du message de Léon XIII. » (*Octagesima adveniens*, 1971, §.4). Partageant cette vision étendue de l'enseignement social de l'Église, Jean-Paul II le voyait se former « à la lumière de la parole de Dieu et de l'enseignement du Magistère authentique, à partir de la présence des chrétiens au milieu des situations changeantes du monde, au contact des défis qui en proviennent. » (Allocution de Puebla, 1979).

Or, le choix à faire entre tradition longue et tradition courte n'est pas innocent. Opter comme Paul VI et Jean-Paul II pour la tradition longue qui se rattache au prophétisme biblique, ne doit pas occulter la rupture que constitue pour l'enseignement social de l'Église la prise en compte du surgissement de 'la question sociale' au XIX^e siècle alors que prend forme la société industrielle avec l'extension du salariat qui aboutira à l'actuelle globalisation de l'économie et de la culture. Dans cette situation nouvelle, la réflexion morale ne pouvait plus se limiter à se prononcer sur le comportement des individus dans la société. Plus largement, il lui fallait prendre en compte, grâce aux nouvelles sciences sociales, « les politiques, stratégies et pratiques des groupes, communautés et institutions sociales. »³ Par ailleurs, prendre en compte cette rupture dans le cadre de la tradition longue, va rendre nécessaire de vérifier les reprises⁴ dont font l'objet des catégories théologiques anciennes afin d'en mesurer les effets dans un nouveau contexte et ainsi d'éviter toute méprise catégoriale. Autrement dit, prendre la tradition longue, en n'oubliant pas que *Rerum novarum* a été le point de départ de la définition d'un nouveau cahier des charges pour la pensée sociale catholique, nous oblige à en chercher l'unité et la cohérence, non seulement dans l'exposé d'un ensemble de principes éthiques, mais dans une vision du monde façonnée par la présence de Dieu et une intelligence de l'universel en morale. John Gallagher parle de la « loi de grâce » pour exprimer cet ordonnancement de l'univers moral en référence à la Révélation⁵.

La question des auteurs

Deux mots maintenant sur la question des auteurs. Si l'on considère les textes généralement reçus comme exprimant l'enseignement social de l'Église, on voit bien qu'il n'est pas l'apanage de quelques théologiens ou du Magistère. Il est le bien commun de tous. Durant les cent dernières années pendant lesquelles s'est développé l'enseignement social de l'Église au sens restreint, les papes eux-mêmes firent appel non seulement à certains théologiens, mais à divers courants de pensée qu'on peut facilement identifier. Même si *Rerum novarum* doit beaucoup à son principal rédacteur le Père Liberatore, on sait qu'elle a été le fruit de plusieurs écritures et de longs débats entre diverses écoles⁶. Les grandes encycliques seraient incompréhensibles sans le travail souvent précurseur des cercles, groupes ou associations du catholicisme social et de personnes engagées tant sur le terrain que dans les débats de la pensée sociale et politique. Que serait l'enseignement social de l'Église sans les von Ketteler, Dehon, Sturzo, Maritain, Mounier, Lebret, John Ryan, John Courtney Murray, les syndicats chrétiens, les théologiens et bien d'autres ?

Des matériaux composites

Venons en maintenant à la troisième question : différents par leurs auteurs, leurs époques, leurs sujets, et leurs genres littéraires, les matériaux qui composent l'enseignement social de l'Église ne sont pas

³ Joseph Allen, *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, éd James Childress et John Macquarrie, Westminster Press, Philadelphia, 1986, p. 592.

⁴ Je me réfère au philosophe Eric WEIL dans sa *Logique de la Philosophie*, Paris : Vrin, 1967, p. 73-86.

⁵ John Gallagher, « Les catégories théologiques dans les encycliques sociales », *Concilium*, 237, 1991, p. 58-64.

⁶ Michaël Schäfers, « *Rerum novarum* résultat des mouvements sociaux chrétiens "d'en bas" », *Concilium*, 237, 1991, p. 17-32.

Qu'est-ce qu'une société juste ?

homogènes. En fait, il ne s'agit pas d'un ensemble doctrinal théologico-philosophico-éthique élaboré de manière systématique et unitaire. Bien sûr, il n'est pas difficile d'y discerner l'affirmation de principes fondamentaux auxquels l'Église ne cesse de se référer en grande continuité. Ce sont ces principes qu'on peut retrouver dans les manuels sur l'éthique sociale catholique ainsi que dans le récent *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*. Je les rappelle : 1) la dignité imprescriptible de la personne humaine aux yeux de Dieu qui est à respecter en toutes circonstances ; 2) la nature sociale de l'homme et la communauté de destin qui induisent des formes de vie communautaire, familiale, professionnelle, associative et politique à encourager prioritairement par la participation, la mise en œuvre de la subsidiarité et la solidarité ; 3) la recherche du bien commun de tous les hommes et la destination universelle des biens comme valeurs absolues. Mais pour autant, répondre à la question qui m'est posée en élaborant, à partir de ces principes, un discours systématique unitaire risquerait de nous faire oublier que l'enseignement social de l'Église ne s'est pas élaboré comme une doctrine systématique quelque peu intemporelle⁷. En vérité, les propos de l'Église sur la justice ne sont pas anhistoriques⁸. Ils se présentent dans l'histoire comme les conclusions des actes de discernement éthique que l'Église se devait de poser sur des questions de société toujours nouvelles et vraiment difficiles à résoudre. Ces textes sont donc le fruit de jugements prudentiels articulés, en fonction d'une situation sociale et politique singulière, l'exigence évangélique et la radicalité du choix du Bien et du Juste qui ne sauraient être relatifs. Voilà pourquoi, pour comprendre la portée de l'enseignement de l'Église sur la justice et sa définition d'une société juste, l'exposé de la teneur des principes ne suffit pas si lui manque l'intelligence des conditions dans lesquelles ces derniers ont été appliqués, vérifiés et ressaisis au cours d'un processus de discernement.

Discernement, c'est le mot clé ! Il apparaît à plusieurs reprises dans la Lettre au Cardinal Roy de 1971, où Paul VI utilise les expressions suivantes : « discernement affiné » (§ 15), « discernement attentif » (§ 31 et 35), « discernement en conscience » (§49). La plus célèbre se situe au § 4 de la Lettre : « Face à des situations aussi variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition ni même notre mission. Il revient aux communautés chrétiennes de discerner les options et engagements qu'il convient de prendre ». Mais l'acte de discernement a sa rigueur propre. Il suppose une analyse objective des situations, un éclairage à la lumière de la parole de Dieu, une référence à l'enseignement social de l'Église qui le précède, un dialogue avec les hommes de bonne volonté, une communion avec les évêques responsables (§4). Impossible donc d'oublier que la mise en place patiente, technique et complexe de solutions concrètes pour établir ce qu'est une société juste est dépendante non seulement des modèles d'analyse du problème et de la situation, mais aussi de théories philosophiques et d'une prise de position éthique façonnée par la prise en compte de l'Évangile.

On l'a deviné, l'ampleur du sujet qui m'est confié aujourd'hui, est vertigineuse. Aussi ai-je choisi de m'en tenir à l'essentiel, en ayant recours à un exemple. Pour comprendre la réponse que l'Église donne à la question « Qu'est-ce qu'une société juste ? », je me propose de revenir avec vous sur le contenu et les conditions de rédaction de la Lettre pastorale des évêques américains de novembre 1986 *Justice économique pour tous*. En me livrant à cette sorte de 'leçon de chose', mon but n'est pas seulement bien sûr de développer le point de vue de l'épiscopat américain sur la justice sociale, mais, en m'appuyant sur lui, plus encore, de montrer comment et à partir de quoi se constitue l'enseignement social de l'Église pour définir une société juste. L'avantage de ce choix est aussi de faire écho à la conférence du philosophe qui me précède⁹, puisque les évêques américains ont donné une définition de la société juste en débat avec les philosophies politiques du temps et tout particulièrement avec la théorie de la justice de John Rawls.

⁷ Le Père Chenu dénonçait à ce propos le risque d'une certaine abstraction, voire « idéologie » qui ne fait pas droit aux nuances historiques. M.D. Chenu, *La "Doctrine sociale" de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979. Pour le Père Chenu, la D.S.E a une signification technique précise : il s'agit de l'enseignement de la papauté dans le domaine socio-économique entre 1890 et 1960. Elle serait une idéologie, bâtie à partir d'un monde idéal censé refléter la gloire de Dieu, sacralisant ainsi une structuration particulière de l'ordre social. Il estime que le pontificat de Jean XXIII et le concile Vatican II ont marqué un tournant décisif. Au lieu d'une éthique de la loi naturelle, c'est à la lumière des "signes des temps" qu'il faut élaborer une théologie de l'incarnation et de l'assomption des réalités terrestres.

⁸ Par son historicité, la doctrine sociale de l'Église "entraîne des "jugements contingents" puisqu'elle se développe en fonction de circonstances changeantes de l'histoire et qu'elle oriente vers l'action ou la praxis chrétienne." Congrégation pour l'éducation catholique, « La D.S.E. : une urgence pour la formation des prêtres », in *Documentation Catholique*, n° 1990, n° 3, p. 775.

⁹ Cf chapitre précédent : Philippe Van Parijs, « Qu'est-ce qu'une société juste ? La pensée philosophique contemporaine ».

II. La lettre pastorale *Justice économique pour Tous*

Rappelons tout d'abord que la Lettre pastorale *Justice économique pour tous*, qui date maintenant de 20 ans, a été un défi lancé par l'Église catholique à l'administration Reagan des années 80 qui réduisait les programmes sociaux de façon drastique. Cette Lettre a été aussi une profonde interrogation éthique sur ce qui doit présider à la vie économique pour qu'une société soit juste et humanisante. Mais alors qu'elle soulevait des questions éthiques communes à tous les pays industrialisés de l'Occident et aurait pu être largement discutée dans nos Églises, elle a été surtout célèbre pour son processus rédactionnel en plein cœur du débat public nord-américain.

Un processus rédactionnel exemplaire

Cette rédaction a pu être considérée comme une réalisation exemplaire¹⁰, presque extrême, du vœu de Paul VI dans *Octagesima adveniens* au § 4. « Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation de leur propre pays [...] À ces communautés chrétiennes de discerner, avec l'aide de l'Esprit Saint, en communion avec les Évêques responsables, en dialogue avec les frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires avec urgence dans bien des cas. » Publiée dans sa version finale le 13 novembre 1986, cette Lettre a réclamé cinq années de travail, dont vingt-deux réunions et consultations d'experts et une grande participation des catholiques américains. Dès 1980, le comité de rédaction présidé par Mgr Rembert Weakland, archevêque de Milwaukee, entamait un processus de consultations des différents courants de l'opinion publique catholique afin de pouvoir rédiger une première version qui était largement diffusée en novembre 1984. Cette version a fait l'objet de très nombreuses remarques envoyées à la commission épiscopale. Il en fut de même pour la deuxième version d'octobre 1985.

Voulant ajouter sa voix au débat public sur la direction dans laquelle l'économie américaine devait s'engager pour assurer une plus grande justice sociale et ainsi dessiner une société juste aux États-Unis, la conférence épiscopale américaine souhaitait d'une part, former la conscience morale des catholiques à partir des présupposés de sa foi et de sa tradition en éthique sociale, et d'autre part, prendre la parole au nom des plus pauvres de la société par souci évangélique. Jusque dans les années 80, les catholiques américains n'étaient en général pas très instruits dans la pratique de la justice sociale et dans le contenu de l'enseignement social de l'Église, et peu de militants auraient été capables d'expliquer les bases religieuses et morales de leur engagement en citant le discours social de l'Église. Prendre les moyens nécessaires pour former la conscience morale des fidèles était partie intégrante du projet magistériel. L'ouverture d'un débat public a exigé non seulement de s'adapter aux divers types de publics visés mais de crédibiliser cette démarche ad extra en ayant recours à l'expertise de spécialistes, d'universitaires et aux associations engagées sur le terrain. Au total, cette manière collégiale de rédiger une lettre pastorale en s'appuyant sur le dialogue et la consultation de très nombreux experts et hommes de terrain a permis aux évêques d'élaborer un texte riche (233 pages dans sa version française !), complexe, proche du « voir, juger, agir »¹¹ promu par *Mater et Magistra*¹², tout en s'imposant de pas considérer le social sans prendre en compte l'économique.

¹⁰ Voir à ce sujet la Présentation de la Lettre par Jean-Yves Calvez, *Justice économique pour tous*, Paris : Cerf/Castella 1988, p. 7-28 ; G. Médevielle et Joseph Doré, « Déclarations épiscopales et débat public : l'exemple de la lettre des Evêques américains sur l'économie, *Justice économique pour tous*, novembre 1986 », *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 34, avril-juin 1990, p. 149-163 ; James HUG, « les Evêques américains jugent l'économie », *Etudes*, juillet-août 1985, p. 15-28 ; Thomas M. Gannon, « Les Evêques catholiques et la politique américaine », *Etudes*, juillet-août 1987, p. 83-93.

¹¹ Dans les n° 212 à 264 "Directives pastorales", *Mater et Magistra* décrit la méthode, qui sera adoptée de manière décisive dans la Constitution *Gaudium et spes*, en trois étapes : "étude de la situation concrète ; examen sérieux de celle-ci à la lumière des principes ; détermination de ce qui doit être fait". Ces trois étapes empruntées à la méthode prônée par l'abbé Carjdin pour la JOC peuvent être caractérisées par voir, juger, agir. Le VOIR est la perception et l'étude des rapports réels et de leurs causes dont l'analyse relève de la compétence des sciences humaines et sociales. Le JUGER est l'interprétation de la même réalité à la lumière des sources de la Doctrine Sociale de l'Église. Ces sources détermineront le jugement prononcé sur les phénomènes sociaux et leurs implications éthiques. (Cf: le conflit des classes dans *Rerum Novarum* est jugé à partir de l'anthropologie chrétienne, de la paix, la justice dans l'agapè). Il est clair que dans le juger la réalité, l'Église n'est pas neutre. Elle ne peut qu'adopter les valeurs évangéliques. L'AGIR est ordonné à la réalisation des choix cohérents avec les principes de la Doctrine Sociale de l'Église, avec les valeurs évangéliques. Cet agir requiert une conversion à la lumière de l'Évangile. Depuis Vatican II (*Gaudium et Spes* 33, 34), *Populorum progressio* 66-86, *Synode de 1971* (51), cette triple démarche est rappelée sans cesse (*Sollicitudo Rei Socialis* 3, 41 ; *Liberté chrétienne et libération* 22 mars 1986, 72). Mais les trois premiers documents d'avant 1971 livrent les fondements théologiques de cette méthode. Il s'agit d'oeuvrer en communion avec le plan de Dieu.

¹² Jean XXIII, *Mater et Magistra*, 15 mai 1961, *AAS LXIII* (1961), 8, p. 401-464.

Qu'est-ce qu'une société juste ?

La comparaison entre les trois rédactions successives de la Lettre montre que bien des remarques ont été entendues et intégrées. Les évêques ont tenu à souligner que ce processus de consultation, si démocratique qu'il soit, correspondait avant tout à une vision ecclésiologique. À l'opposé d'un modèle hiérarchique autoritaire, les évêques américains ont valorisé l'écoute de l'ensemble du peuple de Dieu dans la conviction que l'Esprit est à l'œuvre en tous. L'Église se mettait donc à l'écoute de l'Esprit dans un processus de discernement. Mais alors que certains craignaient de voir ce processus rédactionnel aboutir à un simple consensus démocratique adapté à la mentalité américaine, les évêques ont osé, en fidélité à l'Évangile et à la Tradition, tenir des propos contre-culturels qui ne faisaient pas l'unanimité de l'opinion publique catholique. J'en cite quelques-uns : la lettre pastorale juge moralement inacceptables les disparités de richesse et de revenus parmi les plus considérables du monde, alors même que des catholiques ultra-libéraux ne veulent pas entendre parler de redistribution des richesses. Elle dénonce les péchés du sexisme et du racisme qui font peser le fardeau de la pauvreté sur les femmes, les enfants et les minorités raciales, alors que certains pensent qu'on est pauvre parce qu'on n'a rien fait pour en sortir. Elle appelle à un engagement pour lutter contre la pauvreté en évoquant des moyens concrets, alors que l'enseignement magistériel devrait se limiter à l'énonciation de grands principes pour éviter d'entrer en politique : création d'emplois et distribution de justes salaires pour tous les adultes ; mise en place de programmes éducatifs ; réforme des impôts et de l'assurance sociale (§ 27).

Ces propos contre-culturels reposent sur la conviction que l'enseignement social de l'Église a quelque chose à dire aux États-Unis. En offrant une interprétation de la vie humaine à la lumière de la Révélation, il contient un message qui dépasse les clans et systèmes politiques et doit pouvoir aider tout catholique à forger son jugement moral. C'est donc dans la conscience de son rôle d'enseignante fidèle à la Tradition et aux grandes encycliques sociales que la conférence épiscopale puise le courage de résister à l'opinion publique. Au lieu de céder aux fortes pressions qui réclamaient qu'elle bénisse le système libéral, la conférence épiscopale a rappelé l'histoire du système économique américain, avec les injustices et les luttes sociales qu'il a engendrées.

La lettre pastorale *Justice économique pour tous*, impressionne par son double enracinement : le premier, philosophique, se caractérise par une réflexion sur la justice distributive et la délimitation de l'extensivité de la coopération sociale dans un monde libéral et individualiste ; le second, théologique, renvoie au visage messianique de la justice¹³ comme critère de la vie humaine en relation avec Dieu. « Nous écrivons en tant qu'héritiers des prophètes de la Bible qui nous exhortent à "pratiquer la justice, aimer avec tendresse, marcher humblement avec Dieu" (Michée 6,8). »¹⁴

Une réflexion sur la justice distributive

Jamais cette lettre n'aurait accordé tant d'importance à la justice distributive si celle-ci n'avait pas été menacée par l'individualisme libéral prôné par certains économistes et philosophes politiques ultra-libéraux. Comme l'a bien mis en valeur Jean-Pierre Dupuy, pour l'individu libéral de la modernité, « la question de la justice distributive semble devoir rester indécidable »¹⁵. En vertu du principe libéral selon lequel la société juste est celle qui permet à chacun de réaliser ses objectifs propres sans heurt avec ses semblables, les citoyens doivent être libres de poursuivre ce qu'ils pensent être pour eux la vie bonne. Selon cette théorie, les principes de justice doivent donc se limiter à promouvoir et respecter la liberté des individus reconnue comme droit fondamental. Ce qui est dû à chacun n'est donc plus déterminé par un bien objectif. Selon Robert Nozick¹⁶, penseur ultra-libéral très discuté à l'époque, puisque les individus sont légitimement propriétaires des biens acquis dans l'exercice de leur liberté, on ne peut justifier moralement une redistribution des revenus des plus riches vers les plus pauvres. Ce serait enfreindre l'inviolabilité du droit de propriété. Chacun peut toujours 'généreusement' et librement aider les pauvres, mais cela ne relève pas de la justice sociale.

¹³ La justice comme catégorie messianique signifie que la justice est résolument liée au royaume messianique parce que Jésus le Christ, c'est-à-dire le Messie, a apporté, vécu et inauguré le royaume sur la terre, dans l'espace et le temps. Cette justice a un caractère englobant puisqu'elle embrasse à la fois la justice et la fidélité de Dieu et sa volonté que la société soit équitablement organisée. Dans le texte du *Synode de 1971*, c'est à travers un modèle théologique et biblique qu'est pensée la vraie racine d'une vocation chrétienne à la justice. Même si concrètement les exigences de justice ne sont pas différentes d'autres traditions, les normes de justice ne sont pas dérivées d'une analyse philosophique mais sont enracinées dans la théologie de l'Alliance et le mystère pascal.

¹⁴ Lettre pastorale des Evêques des États-Unis, *Justice économique pour Tous*, Paris : Cerf, 1988, § 4. p. 30

¹⁵ Jean-Pierre Dupuy, « Les paradoxes de Théorie de la justice. Introduction à l'œuvre de John Rawls », in *Esprit*, 1, janvier 1988, p. 72-73.

¹⁶ Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie* (1974), Trad. par Evelyne d'Auzac de Lamartine et Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris : P.U.F., 1988.

Or c'est cette position radicale que les évêques américains contestent au nom d'une catégorie théologique : l'«option préférentielle pour les pauvres»¹⁷. C'est elle qui doit animer l'esprit de justice de la société parce que « tous les membres de la société ont des obligations particulières envers les pauvres et les faibles. »¹⁸ C'est elle qui donne le critère de justice de la société : « Les Saintes Écritures et l'enseignement de l'Église nous apprennent que la justice d'une société est évaluée à sa façon de traiter les pauvres. La justice qui était le signe de l'alliance de Dieu avec Israël était mesurée à la façon dont les pauvres et les sans-défense – la veuve, l'orphelin et l'étranger – étaient traités. Le royaume que Jésus proclama par sa parole et son ministère n'exclut personne. Dans toute l'histoire d'Israël et dans les premiers temps du christianisme, les pauvres étaient les agents transformateurs de Dieu. »¹⁹ C'est elle enfin qui permet aux évêques d'évaluer éthiquement les conséquences négatives du capitalisme démocratique américain sur les membres les plus pauvres de la société. Aujourd'hui encore la justice d'une société doit être « évaluée à sa façon de traiter les pauvres ».²⁰ La conclusion des évêques est claire : l'«option préférentielle pour les pauvres» légitime donc une distribution des revenus qui garantisse à tous les hommes un minimum de droits et de ressources. De cette manière les évêques engagent un débat décisif avec les théories de la justice des philosophes politiques les plus en vogue à l'époque, celles de Robert Nozick, John Rawls²¹, Michaël Novak²², Michael Walzer²³ etc.

Une prise de distance avec les idées de John Rawls

Poser le problème dans ces termes c'était tout d'abord s'opposer à la philosophie utilitariste très influente aux USA qui soutient qu'« une société est juste si elle ordonnée de manière à obtenir la plus grande somme de biens pour la totalité de ses membres, prise globalement. » La conséquence en est que l'on admet en principe qu'un certain nombre d'individus soient exclus de ce système s'il fonctionne correctement pour le bénéfice de l'ensemble « pris globalement ». C'est pourquoi dans les débats académiques qui ont nourri la rédaction des différentes versions de leur lettre pastorale, les évêques ont été sensibles à la théorie de la justice distributive proposée par John Rawls qui, sans renoncer au libéralisme, prenait en compte le sort des défavorisés dans une société libérale.

Les évêques ont été attentifs à sa conception de la répartition des biens qui ne peut être considérée comme juste que si elle ne sacrifie aucune personne à un mieux-être présumé de la société dans son ensemble. Pour les évêques, ce principe représentait une orientation intéressante. Mais, en fin de compte, le choix de l'option évangélique pour les pauvres les a conduit à prendre de sérieuses distances avec cette théorie philosophique. Sensibles au fait que le lien social implique une mutualité de relations entre les individus, ils ont en effet considéré que les principes de justice énoncés par Rawls demeuraient trop dépendants des intérêts humains. En effet selon cet auteur, pour que la répartition des biens soit juste, elle doit se fonder sur des principes « que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts et placés dans une position initiale d'égalité, devraient pouvoir accepter »²⁴. Le désintéressement rawlsien pour les pauvres n'a donc pas un caractère absolu. Il ne se fonde pas sur une exigence de solidarité, puisqu'au point de départ de la philosophie de Rawls il est admis que les sujets ont des intérêts et qu'ils ne sont pas censés prendre intérêt aux intérêts des autres.

Très sommairement, le second principe de justice énoncé par Rawls sur lequel les évêques discutent, peut être défini ainsi : des différences sociales et économiques sont légitimes pourvu qu'elles soient à l'avantage de chacun, y compris les plus défavorisés.²⁵ Ce raisonnement est paradoxal : comment les inégalités pourraient-elles être à l'avantage des défavorisés ? Rawls le justifie ainsi : à vouloir trop égaliser, on risque de compromettre l'efficacité économique en décourageant les plus entrepreneurs et, par conséquent la situation des plus pauvres s'en trouverait détériorée. Fondamentalement, pour Rawls l'obligation d'être juste n'oblige chacun à rien de plus qu'à choisir le comportement le plus cohérent avec la définition de ses propres intérêts. Selon cette perspective, le sujet est censé choisir lui-même ses fins. Il

¹⁷ Lettre pastorale des Evêques des États-Unis, *Justice économique pour Tous*, Paris : Cerf, 1988, § 16, p. 34-35.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Trad. par Catherine Audard, Paris : Editions du Seuil, 1987.

²² Michael Novak, *Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché* (1982), Trad. par Bernard Dick et Marcelline Brun, Paris : Cerf, 1987.

²³ Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), Trad. par Pascal Engel Paris : Editions du Seuil, 1997.

²⁴ John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Française, p. 37.

²⁵ John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Française : « Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne et, b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité des chances » p. 341. Le principe de différence correspond au point a et celui de l'égalité des chances au point b.

Qu'est-ce qu'une société juste ?

n'est pas, comme les chrétiens le conçoivent, un être qui découvre ses fins. Dès lors, l'important pour lui est d'être placé dans de bonnes conditions de choix. Au contraire, pour les évêques, l'exigence de faire œuvre de justice en améliorant le sort des plus pauvres, ne s'identifie pas à défense la plus intelligente possible par chacun de ses propres intérêts mais elle relève d'un impératif moral qui naît de l'écoute de la parole de Dieu révélant la dignité de tout homme. La réflexion de Rawls se déploie en référence à une société dont les sujets sont des citoyens qui coopèrent tout au long de leur vie. Dans ce contexte, la question du sort de ceux qui ne contribuent pas à la vie et au développement la société semble rester en suspens. Or, pour les évêques, quand la dignité de la personne humaine est en cause par manque des ressources fondamentales pour se nourrir, se vêtir, se loger, se soigner et être éduqué, la conscience morale ne saurait rester en suspens !

Le respect de la dignité humaine, au fondement de tout

C'est encore l'option préférentielle pour les pauvres qui permet aux évêques américains de résister aux pressions de l'économiste catholique Michaël Novak qui les pressait de prendre position en faveur du capitalisme démocratique.²⁶ La référence à l'« option préférentielle pour les pauvres », a été largement débattue dans l'Église américaine à cette époque. Certains y voyant une trace d'idéologie venue de la théologie de la libération, les évêques américains ont eu soin de préciser qu'elle était le fruit d'une reprise de la tradition biblique et ecclésiale²⁷ et qu'il ne s'agissait aucunement « de dresser un groupe contre un autre, mais plutôt renforcer la communauté toute entière en aidant ceux qui sont les plus vulnérables »²⁸. Contrairement à la vision de l'option préférentielle latino-américaine de la théologie de la libération qui est portée par le sujet collectif des pauvres, seule source de l'émancipation humaine, la vision des évêques est celle de l'engagement « pour » les pauvres. La justice faite aux pauvres dans l'Écriture sainte n'est pas l'expression d'un vague désir ; elle renvoie à la promesse divine du temps béni révélé dans l'Apocalypse : « Dieu demeurera avec les hommes... Il essuiera toutes larmes de leurs yeux... » (Apoc. 21,3-5). Cette promesse de justice a un contenu : le règne de justice et d'amour suscitant paix et joie sans retour. C'est donc la lecture herméneutique de l'Écriture qui leur fournit le thème l'« option préférentielle pour les pauvres ». Mais cette option découle du thème plus fondamental de la dignité humaine de tout homme. Le respect dû au pauvre est l'expression du respect dû à tout homme. D'où le critère de jugement à porter sur une société pour savoir si elle est juste ou non : « Toutes les décisions et toutes les institutions économiques doivent être jugées selon qu'elles protègent ou bafouent la dignité de la personne humaine. »²⁹

Être chrétien, c'est vouloir défendre la dignité humaine au sein de la communauté par la solidarité sociale. Si dans la Lettre la dignité humaine peut être affirmée avec vigueur et se présenter comme une exigence à mettre en pratique, c'est en raison de sa justification par une théologie de la création et de l'incarnation³⁰. La lettre s'appuie sur l'encyclique *Pacem in Terris* de Jean XXIII pour montrer comment le thème des droits de l'homme précise les exigences de la dignité humaine en matière de solidarité sociale.

À la suite du théologien américain David Hollenbach³¹, la lettre pastorale affirme la cohérence et la logique de l'énonciation des droits et devoirs à partir du centre irréductible du respect de la dignité humaine. Mais cette dignité n'est pas abstraite. Elle se donne à voir dans les conditions concrètes de la vie personnelle, sociale, économique et politique. Or la conservation et la promotion de la dignité humaine ne dépendent pas seulement de l'assouvissement des besoins fondamentaux de l'homme ainsi que de la protection de ses libertés fondamentales. Il faut que les institutions de la société et le pouvoir politique soient ordonnés à la protection de la dignité personnelle. C'est pourquoi ces différents droits sont à la fois personnels, sociaux et institutionnels. Ces trois niveaux de droits sont liés au respect effectif de la dignité humaine dans la société. Les droits personnels correspondent aux besoins fondamentaux, libertés et relations qui caractérisent la personne et sans lesquels la dignité humaine ne serait pas préservée. Les droits

²⁶ Dans son livre *L'Esprit du capitalisme démocratique* publié en 1982, Novak célébrait la création des richesses de ce régime et sa capacité à établir des règles du jeu qui empêchent le pire et permettent d'améliorer la condition humaine. Alors que la thèse de Novak tend à fournir comme l'a souligné Denis Müller, « une légitimation pragmatique et a posteriori à une pratique observable et attestée » du capitalisme démocratique, les évêques américains argumentent à partir d'un fondement théologique conduisant à des affirmations normatives.

²⁷ Anthony J. Tambasco, « Option for the Poor », in R. Bruce Douglass, ed., *The Deeper Meaning of economic Life. Critical Essays on the U.S. Catholic Bishops' Pastoral Letter on Economy*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1986, p. 37-55.

²⁸ Lettre pastorale des Evêques des États-Unis, *Justice économique pour Tous*, Paris : Cerf, 1988, § 16, p. 35..

²⁹ Lettre citée, § 13, p. 33.

³⁰ Lettre citée, § 31, p. 59.

³¹ David Hollenbach, s.j., *Claims in Conflict*, New York, Ramsey, Paulist Press, 1979, spécialement la reprise d'une étude et d'un diagramme publié par D. Christiansen, R. Garey, D. Hollenbach and C. Powers, « Moral Claims, Human Rights and Population Policies », *Theological Studies*, vol. 35, 1974, p. 102.

sociaux (liberté d'expression, éducation, association, soins, réunion...) sont l'expression des formes d'interdépendance qui sont indispensables à la réalisation de la dignité humaine. Ils représentent les conditions sociales nécessaires à la conservation du bien-être de la personne et spécifient les obligations positives de la société à l'égard de tous. Parce que l'interdépendance est un aspect essentiel de la vie humaine, la conservation de la dignité humaine est une tâche sociale.

Enfin, si l'existence sociale est dessinée et structurée par des institutions telles que l'État, le droit, l'économie, le système de santé... la manière dont sont organisées ces institutions revêt une grande importance pour la réalisation concrète des droits personnels et sociaux. D'où l'insistance dans le cœur de la Lettre (§86-89) sur la reconnaissance des droits économiques de la personne et que la société doit moralement garantir. Le texte suggère que ce consensus sur les droits économiques devrait faire pendant à l'engagement des droits civils et ainsi compléter l'expérience américaine en matière de démocratie politique. Ce serait, comme le soulignait James Hug, « contribuer de manière significative à la lutte contre la faim, le manque de logements, le chômage, l'insuffisance de l'éducation, la discrimination raciale et sexuelle, le déclin des communautés désavantagées, l'absence de loisir, de contemplation et de prière, qui témoignent clairement des échecs de l'économie »³².

III. Société juste et justice sociale dans l'enseignement social de l'Église

Finalement, en prenant le temps, tout au long du chapitre 2 de leur Lettre pastorale, de décrire la vision chrétienne de la vie économique à partir de l'Écriture sainte et de la tradition, les évêques américains inscrivent leur réflexion sur une société juste dans un cadre de référence extérieur au capitalisme démocratique comme tel et avouent une composante généalogique et théologique de l'enseignement social de l'Église, même s'ils écrivent pour une société industrielle avancée. En effet, leur conception de la société juste, même si elle s'exprime en réaction aux théories philosophiques contemporaines de la justice, est en grande cohérence avec celle exprimée par le Magistère catholique depuis Pie XI dans *Quadragesimo anno*, lorsque la justice sociale est présentée comme présidant à la répartition des richesses produites par l'activité humaine³³. Dans sa lettre aux évêques allemands du 18 octobre 1949, Pie XII restait fidèle à cette définition en déclarant que la justice sociale doit « régler convenablement la répartition et l'usage des richesses, de façon qu'elles ne soient pas concentrées ici d'une manière excessive et ne fassent pas là totalement défaut. Les richesses sont en effet comme le sang de la communauté humaine, elles doivent circuler normalement parmi tous les membres du corps social. »³⁴.

Une définition de la justice sociale

Cette justice sociale qui demande une répartition des ressources pour qu'une société soit juste ne suppose pas l'égalitarisme et n'est pas incompatible avec les inégalités. Contrairement à une certaine herméneutique qui voudrait y lire la justice distributive selon saint Thomas d'Aquin, elle ne se confond pas avec celle-ci, comme l'avaient souligné Jean-Yves Calvez et Jacques Perrin, « parce que les titres que la justice sociale oblige à prendre en considération ne sont pas tous liés à une position déterminée dans la hiérarchie fonctionnelle publique »³⁵. En fait, la justice sociale, par le biais de la répartition des biens, couvre l'ensemble de la vie économique et les relations qui s'y nouent. Ainsi, il ne suffit pas d'exiger un salaire permettant à un homme de couvrir ses besoins et ceux de sa famille, mais il faut considérer, en tenant compte du bien commun, comment une politique des salaires permet l'emploi pour le plus grand nombre. Enfin, l'organisation durable de toute la société économique tombe sous la norme de la justice sociale puisque comme le rappelait Pie XI, les institutions devraient être imprégnées de cette justice : « Les institutions des divers peuples doivent conformer tout l'ensemble des relations humaines aux exigences du bien commun, c'est-à-dire aux règles de la justice sociale ; ce qui est impossible sans que cette part importante de la vie sociale qu'est l'économie revienne à un ordre droit et sain. »³⁶ En fait la justice sociale est la norme générale de la vie du corps social tout entier et une société juste ne saurait être définie sans

³² James Hug, « Les évêques américains jugent l'économie », *Études*, juillet-août 1985, p. 17.

³³ « Il importe d'attribuer à chacun ce qui lui revient et de ramener aux exigences du bien commun ou aux normes de la justice sociale, la distribution des ressources de ce monde, don't le flagrant contraste entre une poignée de riches et une multitude d'indigents atteste de nos jours aux yeux de l'homme de coeur, les graves dérèglements. » Pie XI, *Quadragesimo anno*, *AAS*, 23, 1931, p. 197.

³⁴ Pie XII, *Dilecti filii*, 18 octobre 1949, *AAS*, 41, 1949, p. 596.

³⁵ Jean-Yves Calvez & Jacques Perrin, *Église et société économique, l'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, p. 197.

³⁶ Pie XI, *Q.A.*, *AAS*, 23, p. 212.

Qu'est-ce qu'une société juste ?

cette norme de justice. Dans cette conception de la justice sociale, la justice est mutuelle et relationnelle. Elle ne se réduit ni à la justice commutative (entre les individus) ni à la justice distributive, qui préside à l'activité du pouvoir social organisant la communauté. Elle concerne aussi les relations entre pouvoirs sociaux et sujets de ces pouvoirs en tant que ces sujets reçoivent de la société leur part de bien commun. Le bien commun est au centre de la définition, et l'idée d'un corps social existant réellement par lui-même, à l'encontre de toute théorie individualiste, est supposée dans cette définition de la justice sociale.³⁷

Avec une telle définition, on comprend que le contenu de la justice soit vaste et susceptible de varier suivant les situations. On a ainsi noté dans la Lettre des évêques américains combien ceux-ci étaient attentifs à la responsabilité de leurs concitoyens en matière de justice sociale et de solidarité avec le Tiers monde dans le cadre d'une économie globalisée. Les évêques n'hésitent pas à lancer un « appel à une réforme fondamentale au sein de l'ordre économique international » (§259). Le bien-être à rechercher n'est donc pas exclusivement celui des Américains mais il implique le bien commun de toute l'humanité. « Les firmes et les entreprises financières des États-Unis peuvent beaucoup pour que l'économie mondiale soit juste, ou bien injuste. Elles ne sont pas toutes-puissantes mais la réalité de leur puissance est hors de doute. » (§116). Les principes fondamentaux d'une telle justice sociale aux dimensions du monde sont clairement exprimés aux §§258-260 par la solidarité qui lie tous les hommes sur fond d'une théologie de la création et de l'incarnation, par la justice pour tous les peuples sur fond de la promesse messianique du Royaume inauguré en Jésus-Christ, par la participation de tous à l'économie globale du monde et aux fruits de son fonctionnement sur horizon de la destination universelle des biens, par le respect des droits de l'homme fondé sur l'égalité des êtres humains aux yeux de Dieu et par l'appel à privilégier les pauvres au nom de la conduite même de Dieu.

La transcendance de la personne humaine, norme objective

L'immense avantage de cette définition de la justice sociale, en cohérence avec l'enseignement magistériel contemporain, c'est de faire apparaître qu'en éthique catholique, la norme de la justice sociale qui définit une société juste n'est pas subjective car elle est référée au Bien commun de l'humanité. En parlant de norme objective, le Magistère ne veut pas dire qu'il s'agit d'un idéal plus ou moins lointain à atteindre ou de louables aspirations. C'est l'anthropologie chrétienne dessinée à partir de la Révélation et de la venue du Royaume qui donne le contenu de toutes les structures constitutives des relations économiques et sociales. Ainsi, à partir du Royaume et de son imminence connus en Jésus-Christ, la tâche humaine consiste à modeler des institutions et des relations humaines qui correspondent à ce que nous avons saisi, hic et nunc, de ces exigences et qui puissent exprimer dans le concret notre attente de ce Royaume de paix et de justice.

Or, ce que la Lettre des Evêques américains retient de la Révélation, pour penser la justice sociale qui viendra définir une société juste, c'est une vérité fondamentale et centrale : celle de la transcendance de la personne humaine et de sa dignité. Déjà Jean XXIII dans *Mater et Magistra* (n° 219, 1961) écrivait : « le principe essentiel de la doctrine sociale catholique est que l'homme est le fondement, la cause et la fin, de toutes les institutions sociales - l'homme, être social par nature, et élevé à un ordre de réalités qui transcendent la nature. » De là, la personne humaine dépasse toutes les autres réalités terrestres y compris la société. Mais la personne humaine, ne peut se réaliser et atteindre le but de sa création que par la médiation d'autres réalités, qui sont à la fois l'ensemble des biens terrestres qui lui sont nécessaires et la médiation d'autres personnes, c'est-à-dire la société. Donc, malgré sa transcendance et sa dignité, la personne est congénitalement dépendante de ses semblables. Faite pour communier avec Dieu, elle ne peut y parvenir que par la médiation d'une communication sociale. C'est ce que nous rappelle *Gaudium et Spes* (12,4) : « L'homme de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités [...] La vie sociale n'est pas quelque chose de surajouté... c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation. » (G.S., 25,1)

Solidarité, bien commun et subsidiarité, trois principes clés

Il est aisé de voir que cette relation personne/société ne va pas sans une certaine tension. C'est pour trouver un indispensable équilibre que les évêques américains rappellent les trois grands principes directeurs de l'enseignement social de l'Église : le principe de solidarité, le principe du bien commun, et le

³⁷ Cf. Calvez-Perrin, *Op. Cit.* p. 201.

principe de subsidiarité. Contre l'individualisme, le concept de solidarité signifie l'unité entre les hommes dans la reconnaissance d'une même origine, finalité et d'un devoir de réalisation du bien commun. C'est ce que dit l'instruction *Liberté chrétienne et Libération* qui date de la même période que *Justice économique pour tous* : « en vertu du principe de solidarité, l'homme doit contribuer avec ses semblables au bien commun à tous ses niveaux. » (n° 73) Mais, la poursuite des vocations particulières des personnes exige un ensemble de conditions générales facilitant l'acquisition et la répartition des biens nécessaires qu'on nomme Bien commun. La vie en société n'est possible que si chacun accepte de se restreindre dans l'exercice de sa liberté afin que les autres puissent aussi se développer et croître dans leur humanité grâce à une harmonisation des intérêts particuliers. Comme cette harmonisation est indispensable à l'épanouissement de la personne, un tel bien est prioritaire par rapport aux biens particuliers. On est loin ici du *Common good* américain trop souvent compris comme la somme des intérêts particuliers. On est plus proche du *bonum commune* de St Thomas d'Aquin qui constitue le bien suprême de la communauté en même temps que la plus haute finalité de l'agir. C'est un intérêt supérieur, rationnel et divin d'où peuvent se déduire les prescriptions éthiques individuelles et sociales. Mais n'oublions pas que même si ce bien commun est supérieur à l'intérêt privé, il demeure toujours inséparable du bien de la personne humaine, obligeant les pouvoirs publics à reconnaître, respecter promouvoir les droits de la personne. C'est pour cela que le bien commun est vu comme une valeur de service et d'organisation de la vie sociale. C'est la raison d'être des pouvoirs publics que de le mettre en oeuvre.

Mais pour protéger la personne humaine et les communautés locales du péril de perdre leur autonomie face aux pouvoirs publics, l'Église ajoute un troisième principe régulateur le principe de subsidiarité³⁸. Les évêques américains précisent : « Ce principe ne veut pas dire que la meilleure façon de gouverner soit de gouverner le moins possible. Il implique en réalité que l'intervention gouvernementale qui convient est celle qui aide les divers groupes sociaux à apporter la contribution qu'ils doivent au bien commun. » (§ 124).

Je viens d'insister sur la cohérence de l'enseignement social nord américain au plan du contenu avec les principes de la tradition sociale catholique que l'on retrouve dans le *Compendium*. Mais il ne faudrait pas oublier la méthodologie du jugement prudentiel. Celui-ci est un jugement moral qui représente un discernement exemplaire prenant en compte les circonstances et les principes et qui fait la différence entre normes et légitimations, entre critères de l'humain et normes d'application. C'est souvent ce niveau qui est le plus problématique dans la Lettre des Evêques, ainsi par exemple quand elle évoque un taux de chômage « immoral » de 8%, en raison de sa proximité à la situation historique concrète. La solidité de ce type de prise de position dépend non seulement de la force morale des principes mais aussi de l'exactitude des informations et des outils d'analyse dont on dispose concernant le problème à résoudre et concernant la valeur des hypothèses³⁹. C'est pourquoi, comme le souligne la Congrégation de l'Éducation catholique, le traitement des questions pratiques « suppose des médiations de nature culturelle, sociale, économique et politique, pour lesquelles sont particulièrement compétents, bien que non exclusivement, les laïcs, à qui il revient de développer les activités temporelles de leur propre initiative et sous leur responsabilité »⁴⁰.

Conclusion

Que retenir de ce parcours ? En m'imposant et en vous imposant ces deux parcours méthodologique et contextuel ardu, j'ai refusé la facilité d'une réponse apparemment plus simple à la question « qu'est-ce qu'une société juste ? » J'aurais pu en effet élaborer à partir des documents les plus systématiques du magistère, par exemple le *Compendium*, une vue systématique et unitaire de la compréhension catholique de la justice sociale. Mais faisant cela, je n'aurais sans doute pas montré qu'une définition de la société juste supposait un type de définition de la justice sociale. Faisant cela, je me serais gardée d'aborder les

³⁸ Le contenu de ce principe peut être trouvé dans St Thomas d'Aquin. Cependant c'est seulement à partir de Pie XI dans *Quadragesimo anno* (1931) qu'on en a une définition claire. Ce principe met l'accent sur la liberté, la responsabilité et l'autonomie de la personne humaine ayant à se réaliser elle-même. Il y a donc un seuil où s'arrête l'intervention des pouvoirs publics qui ne peuvent se substituer à la personne humaine. Manifestement la situation américaine ne pousse pas les évêques à insister sur ce point. En revanche, la Lettre rappelle qu'il est du devoir de l'État et des gouvernants de « protéger les droits de l'homme et d'assurer la justice de base pour tous les membres de la communauté » (§ 122).

³⁹ Cf : la définition de la Congrégation pour l'éducation catholique, in art.cit., *Documentation catholique*, n° 1990, n° 3, p. 775.

⁴⁰ Idem, p. 787.

Qu'est-ce qu'une société juste ?

situations concrètes complexes dans lesquelles, inévitablement, la mise en œuvre des principes a toutes les apparences de faire difficulté et parfois même semble totalement irréaliste, tant qu'on n'a pris le temps d'en découvrir de l'intérieur la capacité illuminative pour le contexte donné. Mais c'est précisément dans ces moments-là que l'enseignement social catholique révèle sa véritable nature qui est de constituer un art du discernement de la volonté de Dieu pour ce monde, art du discernement éprouvé par l'expérience et intellectuellement appareillé. C'est pourquoi, j'ai préféré repérer comment, « in vivo », le trésor des grands principes, aujourd'hui recueillis dans le *Compendium*, pouvait être mobilisé pour éclairer une société confrontée à la question de son injustice et appelée à faire justice.

Cette option a cependant une limite qu'il convient de reconnaître au moment de conclure. J'ai procédé à une opération de relecture, pour ainsi dire « seconde » qui présuppose nécessairement de mes auditeurs une bonne connaissance des textes les plus systématiques où sont exposés les principes qui doivent guider l'acte du discernement in situ. C'était un risque que j'ai jugé bon de prendre dans l'idée que les Semaines Sociales rassemblent un public déjà motivé et quelque peu formé. Si à l'écoute cette conférence certains de mes auditeurs avaient seulement ressenti leurs lacunes dans le domaine et éprouvé le désir de les combler, j'en serais plus que satisfaite ! Pour les autres, qui composent certainement une bonne part de l'assistance, j'espère avoir fait naître en eux le désir de se réclamer de l'enseignement de l'Église sur la justice non comme on se réclame d'un « isme » parmi tant d'autres afin de se rassurer en ces temps d'incertitude, mais comme on se réfère à une tradition intellectuelle, ecclésiale et spirituelle de haut niveau, afin de se laisser travailler le cœur et l'esprit et de se trouver ainsi rendu disponible pour le service de la justice « à temps et à contre temps. »

Débat *

– *Des participants expriment des doutes sur l'impact concret de l'enseignement social de l'Église. En quoi les prises de position des Evêques des États-Unis ou de France peuvent-elles avoir un impact ? Qu'est-ce qui selon vous, dysfonctionne dans l'intervention de l'Église ?*

G.M. : S'inquiéter de l'impact immédiat de la parole des évêques ne doit pas masquer la question d'une véritable conversion à l'Évangile. À travers son enseignement social, l'Église nous rappelle sans cesse des principes enracinés dans une longue méditation de la Révélation. S'il n'y avait pas eu des personnes, des chrétiens, un Magistère, qui depuis les origines s'étaient souciés des plus pauvres et de plus de justice, je ne sais pas si nous aurions vraiment fait évoluer le monde. Lorsqu'on considère l'expérience ecclésiologique qu'a représenté l'élaboration de la lettre pastorale des Evêques américains – durant six ans toute une Église qui discerne ensemble, des plus pauvres sur le terrain jusqu'aux plus grandes universités qui avaient organisé des colloques sur le sujet – même si la situation des États-Unis n'a pas été bouleversée, des transformations ont forcément été vécues.

Ce qui dysfonctionne ? J'ai l'impression que c'est surtout que nous ne sommes pas capables d'entendre le discours social de l'Église. L'Église de France a par exemple produit de merveilleux textes – je pense notamment à *Ce peuple de la Pentecôte*, l'un des magnifiques textes de la Pastorale de Migrants. Malheureusement, nous ne relevons pas ces paroles et nous n'en débattons pas ; nous ne les étudions pas.

– *La doctrine sociale de l'Église n'est-elle pas trop ou très occidentale, dépendant de la conception du droit romain ?*

L'intérêt de l'homme non occidental est pris en compte lorsque l'on considère l'élargissement de la question sociale au monde entier dans les textes des cent dernières années. C'est par exemple le cas du très beau texte, peu étudié, du Conseil pontifical *Justice et Paix* sur l'endettement du Tiers Monde : voilà un texte magistériel qui prend en compte les plus pauvres du Tiers Monde, rappelle les responsabilités de tous, un texte non idéologique, soucieux de la complexité.

Sur notre conception occidentale de l'homme, il est vrai que lorsqu'on parle des droits de l'homme, et notamment dans sa version de 1789 ou 1948, c'est un certain type d'homme. On se demande même parfois si les femmes en font partie. Mais si l'on prend *Pacem in terris*, nous avons là une autre vision qui parle de la dignité de tout être humain.

* Cette séance était présidée par **Bernard Ibal**, vice-président des Semaines Sociales de France. À la table des questions écrites, les porte-parole des participants étaient : **Aimé Savard**, **Anne-Laure Joly**, **François Desouches** et **Marie-José Deniau**, membres du Conseil des Semaines Sociales.

– *Quelle a été la participation des femmes dans l'élaboration de cette Lettre des évêques américains ?*

Les femmes catholiques américaines ont participé à ce travail et elles y ont pris goût. Peut-être vous souvenez-vous qu'une troisième lettre était prévue selon le même processus de discernement global dans l'Église nord-américaine sur le thème des femmes justement. Cela n'a pas eu lieu, changement de conférence épiscopale et de personne aidant, mais peut-être aussi par crainte devant un certain extrémisme des propositions féministes. Le sujet a peut-être paru difficile à traiter avec paix et équité.

– *Dans sa réflexion sur la justice sociale, l'Église intègre-t-elle aujourd'hui tous les problèmes posés par la raréfaction des ressources mondiales, de l'écologie, etc ?*

Avant toute réponse, je voudrais appeler à plus de précision : de quelle Église parlons-nous dans nos questions ? Par exemple lorsqu'on demande comme ici si l'Église s'intéresse à la raréfaction des ressources : oui, je connais des groupes de chrétiens mobilisés pour réfléchir sur ces questions. ; ils appartiennent à l'Église. L'Église magistérielle se soucie de ces questions – présentes par exemple à travers les thèmes de la destination universelle des biens ou de la responsabilité à l'égard des générations à venir – mais elle n'a pas encore produit de grande encyclique. Tout simplement peut-être parce que les têtes chercheuses n'ont pas encore élaboré complètement un programme qui mériterait d'être repris. L'enseignement social de l'Église a toujours été construit peu à peu, grâce à tous les clubs et groupes de chrétiens en recherche sur les sujets les plus contemporains.