26 juin 2013

Les silences de la doctrine sociale

Insuffisances et limites : approche critique de la pensée sociale de l'Église.

par Johan Verstraeten, théologien, directeur du Centre for Catholic Social Tought, Université de Leuven (Belgique)

Les silences de la doctrine sociale

Cet article reprend la conférence donnée par Johan Verstraeten lors de la session du Ceras "Vivre la doctrine sociale de l'Eglise" (Paris, février 2013).

Suivant l'interprétation du Père Chenu, j'éviterai dans cet article l'expression 'doctrine sociale' qui a causé trop de problèmes. Quand le magistère de l'Église déduit directement de la « duplex ordo », de la loi naturelle et de la révélation, une doctrine conçue comme un modèle de société spécifiquement catholique (« la troisième voie entre marxisme et libéralisme »), cette doctrine proclamée au nom de Dieu est vite contaminée par les idéologies d'une certaine époque[1]. Pour éviter des interprétations erronées, Jean Paul II a carrément déclaré dans son encyclique *Sollicitudo rei socialis* que la pensée sociale de l'Église n'est pas une troisième voie entre le capitalisme et le marxisme, ni une doctrine sociale dans le sens d'une doctrine politique, sociale ou économique avec laquelle l'Église catholique réaliserait sa propre 'société parfaite' séparée du reste de la société et du monde.

Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* de Vatican II, l'Église se définit comme une communauté qui s'inscrit dans l'histoire et la vie réelle du monde. Elle n'est pas conçue comme une réalité politique en soi qui proclame des vérités abstraites ou qui propose des discours moralisants au monde, mais une communauté de communautés qui se solidarise avec les joies, l'espérance, le chagrin et l'angoisse de nos contemporains, en particulier de ceux et celles qui souffrent. Cette image d'une Église qui s'inscrit dans la vie réelle des femmes et des hommes de notre temps est liée à l'image d'un Dieu présent dans le monde, dans la nature, dans l'histoire de l'humanité entière. Dans cette perspective, la tâche de l'Église comme peuple de Dieu est de reconnaître « les vrais signes de la présence de Dieu » « dans les événements, les exigences et les désirs » que le peuple de Dieu « partage avec les autres hommes [et femmes] ». Par conséquent, la nouvelle tâche n'est pas de proclamer des vérités toutes faites, mais de « scruter et interpréter les signes du temps à la lumière de l'Évangile ». Autrement dit : la méthode est n'est pas déductive et doctrinale, mais analytique et herméneutique. Après le concile Vatican II, l'on a compris que l'implication inévitable de cette

vision est que l'Église n'est pas un spectateur neutre qui offre une doctrine abstraite au monde, mais une communauté du salut qui participe activement à la transformation du monde. Comme les évêques l'ont exprimé lors du synode de 1971 sur la justice : « L'action pour la justice et la participation à la transformation de la société nous semblent une dimension constitutive de l'évangélisation, ou, autrement dit, de la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de chaque situation oppressive ». Malheureusement, dans la dernière décennie, l'idée de cette présence transformative au monde devient de plus en plus méconnue dans le discours officiel du magistère. Le texte du synode sur la justice est même complètement ignoré dans le *Compendium*, la synthèse officielle publiée en 2004.
Pourtant, selon l'esprit de Vatican II et l'intention explicite des pères conciliaires comme Dom Helder Camara, la tâche principale de l'Église n'est pas seulement la proclamation d'une doctrine par le magistère, mais un témoignage et un engagement réel par lequel le peuple de Dieu participe activement à l'humanisation du monde.

Cette tâche transformative du monde n'est pas une sinécure, car elle implique que l'Église se trouve inévitablement au milieu des turbulences de l'histoire et elle est donc toujours confrontée avec les ambivalences de l'histoire. Par conséquent, la pensée sociale ne peut pas prendre la forme d'une sorte de doctrine parfaite et pure, mais même quand elle propose des idéaux elle ne peut pas éviter des jugements prudentiels et donc faillibles. Ces jugements prudentiels sont simultanément basés sur une vision théologique et sur une analyse soigneuse.

Théologique, car scruter les signes du temps veut dire que l'on peut interpréter les tendances positives de l'histoire comme signes du royaume de Dieu. Les développements positifs qui produisent un monde plus équitable et humain anticipent même le royaume de Dieu. Selon *Gaudium et spes*, ce royaume est déjà mystérieusement présent sur la terre en tout ce qui réalise le bien. Simultanément, certaines démarches historiques destructrices doivent être démasquées et critiquées. D'où la nécessité d'une attitude vigilante et critique, sans pour autant négliger le sens positif des expériences négatives. Le théologien néerlandais Erik Borgman écrit qu'il s'agit de découvrir et de valoriser les « traces du désir pour le bien-être humain qui sont cachées dans la résistance contre tout ce qui emprisonne et qui humilie les personnes humaines dans les relations [ou dans les structures] existantes », et qui sont la cause principale de l'expérience de Dieu comme absent.

Dans ce contexte, la question principale est la suivante : comment l'Église peut-elle dire qu'une réalisation sociale, politique ou économique mène au Royaume de Dieu ? La réponse de la pensée sociale catholique est claire. Elle ne peut pas le faire directement à partir de la foi, mais seulement après une double médiation : analyse et confrontation de la réalité avec des principes moraux. L'agir esttoujours précédé par le voir et le juger. En plus, ces deux médiations sont à leurtour réalisées dans la perspective d'une relation herméneutique avec l'Évangile. Ily a donc trois éléments qui constituent les trois parties de mon exposé.

Analyse

D'abord, l'analyse nous garde contre toute approche doctrinaire irréaliste. Sans analyse, la perspective de la foi manque de contact avec la réalité et risque donc de produire un monde illusoire d'idées pieuses qui sont plus l'expression d'une aliénation sociale qu'un remède à celle-ci.

C'est précisément à ce niveau que l'on rencontre la première série de faiblesses de la pensée sociale.

Une analyse adéquate et réaliste doit tenir compte de la complexité des problèmes sociaux, politiques et économiques, et cela simultanément sur les plans global et local.
Le pape Paul VI en était bien conscient et, dans sa lettre magistrale *Octogesima adveniens* (1971), il a admis ouvertement « qu'il n'est plus possible d'offrir des solutions universelles qui sont en harmonie avec toutes les situations locales ». Pour lui la situation était claire : il ne peut y avoir une analyse adéquate sans la participation et le dialogue avec plusieurs partenaires. Selon lui : « il revient aux communautés chrétiennes de scruter avec objectivité les situations propres à leur pays » afin de porter sur elles la lumière de l'Évangile. « Il revient à ces communautés avec l'aide du Saint Esprit et en communion avec leurs évêques qui ont la responsabilité et en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, de *discerner* les options et les engagements qui s'imposent pour la mise en œuvre des changements sociaux, politiques et économiques souvent requis avec urgence » (*OA 4*).

Malheureusement, il y a eu sous le pontificat de Benoît XVI une tendance à négliger cette sagesse. Les messages sociaux ont été de nouveau proclamés sans trop de dialogue avec des partenaires autres que ceux des cercles établis du Vatican.

Il y a d'abord un manque de dialogue entre le Vatican et les évêques, malgré le fait que les conférences épiscopales des cinq continents ont produit un grand nombre de textes pertinents. En principe, le Vatican reconnaît le *munus docendi*, la mission des évêques d'enseigner. Et le *Compendium* officiel de la doctrine

sociale même reconnaît que cette mission est confiée au pape et aux évêques en communion avec le pape (Comp. 11 et 79) en y ajoutant que les évêques sont « les premiers responsables ». Mais dans ce qui suit, le rôle des évêques est réduit à seulement « promouvoir » et « diffuser » la doctrine officielle (Comp. 539) et à l'adapter à des situations locales. Cela implique que les évêques ne sont plus considérés comme des vrais sujets dans le discernement social, et en fait ils ne participent plus au magistère social.

Pourtant, entre les experts de la pensée sociale existait, il y a déjà quelques décennies, un consensus sur le rôle crucial des évêques. Symptomatique pour ce consensus a été la conférence de Fribourg centrée sur le *Répertoire des documents épiscopaux des cinq continents (1891-1991)*, qui témoigne du travail énorme et des idées innovatrices des évêques, dont les textes ont souvent été rédigés avec l'aide de laïcs et d'experts compétents2. Pendant cette conférence, le cardinal Etchegaray, qui présidait à cette époque le Conseil pontifical *Justice et Paix*, a exprimé sa volonté de prendre plus au sérieux le ministère des évêques à l'égard de la pensée sociale. Il n'hésitait pas à critiquer clairement l'attention unilatérale aux documents du pape3. Il critiquait le caractère trop occidental des documents, il plaidait pour une participation plus active des laïcs ainsi que pour une approche plus œcuménique. Selon lui « les déclarations œcuméniques ne sont pas moins des textes ecclésiaux qu'une déclaration strictement catholique »4. Ce qui manque aujourd'hui dans la doctrine officielle, c'est l'esprit d'ouverture dont le cardinal Etchegaray a témoigné.

Quant à la participation des laïcs au discernement social, il y a un autre problème : aujourd'hui, la seule voix dont le magistère tient compte est celle des responsables et des penseurs des nouvelles communautés spirituelles ou des 'movimenti'. Ceci a sans doute eu des conséquences positives. Ils ont même contribué à l'adoption d'idées nouvelles et originales. Par exemple, la reconnaissance de l'économie de communion du mouvement Focolari ou le fait de souligner le rôle de la gratuité dans les échanges économiques dont témoigne l'encyclique *Caritas in Veritate*. Mais quand le magistère de l'Église se met uniquement à l'écoute des représentants des *movimenti*, il risque de perdre de vue l'information venant des mouvements de base ou des organisations sociales catholiques plus sécularisées comme le mouvement chrétien ouvrier ou les mouvements des dirigeants et des cadres. On risque surtout de perdre de vue la souffrance de tous celles et ceux qui subissent l'injustice.

N'oublions pas que « la société a le visage de ses victimes ». Mais ce visage est-il suffisamment présent dans les textes officiels ? Je crois qu'il y a des lacunes sérieuses. Où est, par exemple la voix des Roms, des peuples indigènes d'Amazonie, celle des jeunes *despérados* d'Espagne ? Où est la voix des femmes violées au Congo, celle des agriculteurs africains chassés de leurs terres par des entreprises multinationales à qui des régimes corrompus ont donné tous les droits, la voix de tous celles et ceux qui ont répondu à l'appel de Stéphane Hessel « indignez vous », « engagez vous » ? Quand le cardinal Turkson, président de la

Commission pontificale justice et paix se déclarait solidaire avec les jeunes occupants de Wall Street, on l'a officiellement réprimandé. En plus, sous la pression de groupes puissants, dans des pays comme le Pérou ou les Philippines, on met de plus en plus l'accent unilatéral sur l'agenda de « la vie avant la naissance » au détriment du souci pour les personnes qui subissent l'injustice et la violence pendant toute leur vie. Une étudiante péruvienne a rédigé sous ma direction un mémoire sur la violence massive commise par l'armée et les mouvements révolutionnaires au Pérou contre les femmes. Le nombre et les conséquences des viols sont épouvantables. Ces situations terribles ne sont pas seulement causées par l'irresponsabilité individuelle des coupables, mais aussi par la violence institutionnalisée. Malgré l'ampleur de ces tragédies humaines, presqu'aucun document de l'Église officielle n'en parle, tandis que beaucoup d'évêques semblent focalisés unilatéralement sur un agenda strict du mouvement 'pro life'. Cet exemple tragique est le symptôme d'un conflit idéologique et déchirant entre des engagés sociaux et des engagés pour la vie avant la naissance qui paralyse et polarise l'Église dans plusieurs pays. Le clivage dans l'Église catholique aux États-Unis en est un exemple par excellence. C'est peut-être la page la plus noire dans le livre de la doctrine sociale de l'Église.

Une autre remarque s'impose ici. Dans les documents officiels récents, « l'Église » n'est plus un dénominateur du peuple de Dieu. Le mot « Église » est de plus en plus réduit à la hiérarchie qui proclame ses vérités. En fait, les laïcs tout comme les religieux ou prêtres engagés sont plutôt *l'objet* de la doctrine au lieu d'être reconnus comme les sujets actifs dans le discernement social. Leur rôle est d'obéir et de faire ce que le magistère propose.

Cette relation unilatérale n'est pas seulement causée par un manque de dialogue au service d'une analyse rigoureuse des faits. Au fond, c'est un problème causé par un manque d'esprit évangélique.

Ceci sera l'objet de ma seconde série de remarques critiques. Mais avant de pouvoir les élaborer, je dois encore faire une dernière critique par rapport à l'analyse : la participation des non-chrétiens au discernement social comme proposé par Paul VI. Nous ne pouvons pas méconnaitre le fait que les experts les plus importants de l'éthique sociale, politique et économique ne sont pas des catholiques, mais des non-croyants ou des auteurs appartenant à d'autres religions, comme le prix Nobel Amartya Sen dont le dernier livre sur « l'idée de la justice » est une lecture obligatoire pour chacun et chacune qui participe aux débats socio-économiques et socio-politiques avec des arguments raisonnables et donc catholiques au sens profond du mot. Dans le passé, des maîtres à penser comme Amartya Sen ont été invités au Vatican pour des colloques précédant les encycliques, mais dans les encycliques on ne trouve pas ou très peu de traces de leurs arguments souvent pertinents et incontournables.

N'oublions pas qu'être catholique veut dire : articuler la pensée sociale avec des arguments raisonnables ! Mais il y a plus que des arguments raisonnables.

Raisonner se fait toujours dans une perspective fondamentale qui détermine les points de vue fondamentaux orientant notre action. Dans le cas de la pensée sociale, c'est l'Évangile qui ouvre ces perspectives. Ceci est l'objet de ma seconde série de réflexions critiques.

Scruter la réalité sociale à la lumière de l'Évangile

Trop souvent l'Évangile est utilisé, ou bien comme une source de vérités auxquelles le monde ou la raison n'a pas accès, ou bien comme un réservoir de citations utilisées pour illustrer des idées déjà proposées. Ceci diminue la force de la perspective évangélique.
Pourtant rien n'est plus important pour l'Église que la rencontre entre la vie et l'Évangile. Quand nous mettons le monde ou notre contexte spécifique avec nos expériences, nos aspirations et nos souffrances devant le texte de l'Évangile, quelque chose arrive dans la relation entre nous et le texte : l'Évangile commence à nous inspirer ; dans la relation herméneutique avec le texte, la richesse sémantique des récits et des métaphores nous rend capable d'imaginer des nouveaux modes de vie et d'action, ainsi que de préconiser des idées nouvelles. L'Évangile, en plus, nous ouvre les yeux et nous met en état de voir le monde sous une lumière différente. Il nous donne « des yeux nouveaux pour voir la vérité ultime des choses et il nous donne des énergies nouvelles pour explorer des chemins inconnus et dangereux. Il nous ouvre les oreilles pour entendre les cris de ceux qui souffrent de l'injustice. Il nous met en état d'engager nous-mêmes vers des actions alternatives qui ne tolèrent plus le mythe des faits accomplis » (Jon Sobrino).

Dit autrement : à la lumière de l'Évangile, la pensée sociale de l'Église devient une parole vivante, capable d'engendrer des idées et des pratiques novatrices. Elle garde la pensée sociale contre le danger de devenir l'expression du statu quo injuste, du désordre établi (Mounier). L'Évangile nous libère des biais et des fausses représentations du monde qui font souffrir autant de peuples, de communautés et de sociétés. Il nous garde contre ce que Lonergan a décrit comme des 'spontanéités négatives' profondément enracinées dans nos systèmes avec pour conséquence que nous commençons à « haïr ce qui est vraiment bon et à aimer ce qui est mauvais ». L'Évangile nous invite à une vigilance sémantique qui nous garde contre les récits du mensonge et contre l'influence de métaphores fondamentales qui pervertissent notre regard du monde, comme l'image de la main invisible qui présuppose une société individualiste. L'Évangile change les perspectives par l'image de la poignée de main invisible, l'idée de la responsabilité et de la solidarité originale.

Cette dimension critique est trop peu présente dans les textes officiels de la doctrine sociale. Ces textes sont souvent trop diplomatiques. Ils ont tendance à

vouloir plaire à plusieurs intérêts ou au moins ils veulent éviter de déplaire aux pouvoirs économiques. Si les textes officiels étaient aussi radicaux à l'égard des questions de justice qu'à l'égard des questions du début et de la fin de la vie, il y aurait une plus grande consistance et une plus grande efficacité.

Mais l'Évangile joue surtout un rôle positif : il ouvre notre imagination vers l'avenir. C'est Paul VI qui a mis le doigt sur l'imagination prospective comme source d'idées et de pratiques novatrices. Dans *Octogesima adveniens* (*OA 37*), il remarque qu'il ne suffit pas d'analyser les faits qui résultent des décisions du passé. Notre engagement doit être guidé par une imagination prospective qui rend possible de discerner dans le présent les possibilités qui nous emmènent vers l'avenir. Il s'agit de percevoir dans le présent les possibilités négligées qui, sans l'imagination, restent cachées ou même détruites par une gestion trop instrumentale de la réalité humaine. Cette prospection ou prévoyance « soutient un dynamisme par la confidence qu'elle donne aux pouvoirs inventifs de l'esprit et du cœur humain ». Le mot 'confiance' est crucial, car il indique le contraire de l'attitude d'angoisse et de méfiance qui caractérise le gouvernement dans les années qui ont précédé le pontificat du pape François. Pour Paul VI, ce dynamisme né de la confiance en l'avenir démolit les cloisons mentales qui rétrécissent l'esprit. Et avec une grande clarté il y ajoute que c'est le fruit de l'esprit du Christ qui abolit les horizons limités dans lesquels notre compréhension du monde ne cherche que la sécurité; c'est lui qui transgresse les limites dans lesquelles nous enfermons notre action. Je pense que la doctrine sociale officielle manque du courage de voir les choses dans la perspective du futur tel qu'il émerge.

Cet avenir n'est pas simplement une extension du présent, car nous sommes, pour le dire avec l'évêque martyr Romero « les prophètes d'un avenir qui n'est pas le nôtre ». Transformer le monde vers une société plus juste n'est pas simplement « une extension de possibilités présentes vers l'avenir, mais plutôt l'avenir qui vient vers nous comme une annonciation de quelque chose de plus, ou de quelque chose qui dépasse ce qui existe déjà. Ceci ne veut pas dire que cet avenir serait complètement étranger à notre expérience, au contraire, car la vision de l'avenir est déjà présente dans les aspirations, désirs et espoirs de l'humanité. »

Cette vision positive, inspiratrice et créatrice d'une nouvelle histoire, me manque trop dans la doctrine officielle. Elle nous confronte avec un des plus beaux paradoxes de la tradition sociale chrétienne, c'est à dire le fait que l'Église comme peuple de Dieu ne peut être une force inspirante, transformative et libératrice, lorsqu'elle est en même temps complètement connectée et solidaire avec le monde et qu'elle a le courage de marquer une distinction à l'égard du monde à travers son rejet d'idées et de pratiques qui sont des spontanéités négatives renforçant les institutions qui maintiennent le désordre établi. Je ne vois pas pourquoi la pensée sociale de l'Église, au lieu de confirmer ce qui existe déjà, ne serait pas capable de proposer à la lumière de l'Évangile ce que Richard Rorty appelle une 'ré-description imaginative' de la réalité sociale, une ré-description non seulement au

niveau de l'individu ou des relations entre les individus, comme la dernière encyclique le fait remarquablement bien, mais aussi sur le plan des institutions.

Charité et Justice : la médiation par les principes

Les principes de la pensée sociale sont raisonnables et donc utiles dans le dialogue avec les non-catholiques ou non-croyants. Parfois, ils sont même adoptés par le discours politique séculier. Par exemple, le principe de subsidiarité est devenu le principe sur lequel les relations entre l'Union européenne et les États membres sont fondées. Que les principes de la pensée sociale catholique soient raisonnables est la cause principale du fait que cette pensée est parfois plus admirée en dehors de l'Église que dans la communauté catholique elle-même.

Mais en dépit de cette influence admirable, deux problèmes se posent. D'abord le manque de consensus sur la liste des principes, puis la subordination de la justice à la charité.

Premier problème, il existe une confusion crée par la distinction récente entre principes et valeurs. Par crainte que l'identité catholique ne se perde, certains cercles du Vatican ont opté pour une liste dans laquelle la justice et l'option pour les pauvres ne figurent plus comme principes. Selon la synthèse officielle de la pensée sociale (le *Compendium* de 2004), qui est influencée par la deuxième lettre du cardinal Ratzinger sur la théologie de la libération, les principes sont la dignité humaine, le bien commun, la solidarité et la subsidiarité. Néanmoins, ce qui est très positif est que le principe du bien commun est radicalisé en faisant un lien immédiat entre le bien commun et la destination universelle des biens qui -selon la tradition thomiste- a priorité sur la propriété privée. Ceci a des conséquences énormes pour le discernement sur la provision d'eau potable, sur le problème de l'alimentation (et de la manipulation spéculative des prix des produits agricoles), sur la crise financière, etc. En plus, le principe de subsidiarité est immédiatement lié à l'idée d'une société participative, une bonne idée aussi pour l'organisation de l'Église.

Ce qui cause des malentendus c'est que ces principes sont distingués des valeurs. Dans la liste des valeurs figurent la vérité, la liberté, la justice et la charité. Pourquoi la solidarité serait-elle un principe et la justice, tellement présente dans la Bible, ne serait qu'une valeur ? Rien, dans la tradition catholique, ne soutient cette distinction.

Ce qui rend la situation encore plus problématique, c'est que la justice est de plus en plus subordonnée à l'amour, ou plus précisément à l'amour réduit à la charité, une idée renforcée par la tendance dans certain cercles catholiques à réduire le principe de solidarité à la « charité sociale ». Ces cercles semblent tout faire pour

éviter des références à la justice. C'est le symptôme du refus de mettre la « doctrine » sociale en rapport avec une analyse structurelle et institutionnelle des problèmes socio-économiques. Sans la justice, on réduit les problèmes sociaux à des problèmes de relations directes entre individus et à la responsabilité individuelle.

Un simple exemple suffit pour clarifier la marginalisation de la justice : dans le *Compendium* de 2004, la notion de justice sociale est expliquée en seulement deux lignes, tandis qu'il y a plus de 30 pages sur la famille !

Tandis que dans *Quadragesimo anno* (1931), la solidarité était encore exprimée en termes de justice sociale, et tandis que *Populorum progressio* met les trois principes de charité, solidarité et justice sur le même plan, tout semble changer. Le comble de cette évolution est l'encyclique *Deus Caritas est*, où Benoît XVI présente une sorte de théorie des deux règnes. La justice est le domaine de l'État et la charité, surtout entre chrétiens, le domaine de l'Église. Ceci me semble une division trop forcée qui fait penser à la théorie protestante des deux règnes, une théorie qui peut mener à une privatisation de l'engagement des chrétiens. Une telle démarche contredit la volonté explicite des évêques du Sud pendant le concile Vatican II de prendre les problèmes de la justice plus au sérieux. De même, un grand nombre de textes issus des conférences épiscopales ont exprimé un engagement pour la justice, comme par exemple *Justice pour tous*, la lettre des évêques Américains sur l'économie (1986) dans laquelle la tradition sociale thomiste est actualisée de façon magistrale.

Heureusement, les auteurs de l'encyclique *Caritas in Veritate* ont compris le problème. Par conséquent, on a réintroduit un discours sur la justice pour faire face à des problèmes institutionnels et structurels, comme la pauvreté et la famine. Mais, dans cette encyclique, la charité et les relations intersubjectives restent les points focaux.

En disant ceci, je ne veux pas du tout méconnaître le rôle de la charité, car la charité est absolument nécessaire pour « personnaliser au maximum des relations qui tendent à devenir abstraites, anonymes, inhumaines » (Paul Ricœur). Sur ce point, Benoît XVI a raison. Mais suivant Paul Ricœur, la perspective de la justice nous oblige aussi à considérer que « la charité n'est pas forcément là où elle s'exhibe ; elle est cachée aussi dans l'humble service abstrait des postes, de la sécurité sociale » de payer des impôts, « elle est souvent le sens caché du social ». Il faut donc compléter la charité, car une attention unilatérale pour la charité risque de fonctionner dans le discours social comme une légitimation implicite d'une idéologie néolibérale de la société : au lieu de donner à chacun et chacune les conditions nécessaires pour contribuer au bien commun, l'idéologie néolibérale proclame, pour utiliser les paroles de Robert Nozick : « de la part de chacun comme il choisit à chacun comme il est choisi (*from each as they choose, to each as they are chosen*) ». Dans ce cas, les pauvres deviennent l'objet des préférences et du volontarisme bien intentionné mais subjectif des donateurs. Ils

ne sont plus reconnus comme sujets avec des droits égaux, avec le droit à participer et à contribuer à la société (David Hollenbach).

Ce que je voudrais donc proposer, est une correction du discours officiel de l'Église, dans laquelle la justice et la charité sont interprétées comme deux éléments d'une relation dialectique. Pour le dire avec les mots d'Alain Thomasset : la justice prend « pour vis-à-vis l'autrui sans visage, le chacun des institutions », mais « pour éviter que ce chacun de la distribution ne glisse sur la pente de l'anonymat du 'on' et la réification des relations sociales, ne revient-il pas alors à l'imagination de l'amour et à son regard singularisant, d'étendre le privilège du face à face à tous les rapports avec les autrui(s) sans visage. La justice généralise, la charité personnalise, et humanise à son tour les institutions ». Dans cette interprétation, Alain Thomasset se montre un disciple du philosophe calviniste Paul Ricœur dont l'interprétation de la dialectique entre amour et justice me semble plus en accord avec la tradition thomiste que les propos de certains leaders catholiques qui, en séparant amour et justice, se montrent plus Luthériens (ou en termes moins provocants : Augustiniens), que catholiques.

En guise de conclusion, je voudrais citer Jean Paul II. Dans *Centesimus annus* (*CA 57)*, il a reconnu ouvertement « que la crédibilité du message social de l'Église ne dépend pas principalement de sa logique interne ou sa consistance, mais plus directement du témoignage des actions. Cette conscience est la source de son option préférentielle pour les pauvres ». Le témoignage des actes dont parle Jean Paul II n'est pas seulement une question de charité ou d'actions intersubjectives, comme les dons et les actes de gratuité, aussi importantes qu'elles soient, mais aussi bien une question de la transformation des contextes institutionnels et des structures qui excluent encore des millions de femmes et des hommes des conditions nécessaires pour une vie bonne. L'analyse et la recherche de modèles d'action pour transformer des institutions injustes restent, autant que la pratique de la charité, le défi le plus important du témoignage et donc de la véracité de la pratique sociale chrétienne sans laquelle la pensée sociale reste *nolens volens* un discours idéologique.

1 Par exemple, certains paragraphes de *Quadragesimo anno* (1931) ont causé le malentendu d'une affinité entre la pensée sociale de l'Eglise et le fascisme italien.

2 La conférence de Fribourg eut lieu du 1er au 3 avril 1993. Ses travaux furent publiés par R. Berthouzoz, and R. Papini, eds., *Éthique, économie et développement : l'enseignement des évêques des cinq continents (1891-1991)*, Études d'éthique chrétienne, 62, Fribourg, éd. universitaires et Paris, Le Cerf, 1995. La conférence fut organisée à l'occasion d'un projet, publié plus tard : R. Berthouzoz, R. Papini, C.-J. Pino de Olivera, et R. Sugranyes de Franch, eds., *É conomie et développement : Répertoire des documents épiscopaux des cinq continents (1891-1991)*, Études d'éthique chrétienne, 69, Fribourg, éd. universitaires, et Paris, Le Cerf, 1997.

3 R. Berthouzoz, et al., *Économie et développement*, op.cit. p. 257.

4 Ibid., p. 259.

Pour citer l'article : https://www.doctrine-sociale-catholique.fr//quelques-themes/111-les-silences-de-la-doctrine-sociale