02 mars 2026

Justice

par Christian Pian, Maître de conférence en théologie morale à l'Institut Catholique de Paris

Justice Image not found or type unknown

Plan de l'article:

Des traits de la justice qu'on ne peut ignorer en se penchant sur l'approche de la justice dans la D.S.E.

- Des éclairages de la tradition philosophique face à l'approche de la justice dans la D.S.E.
- Des ressources de la tradition biblique qui nourrissent l'approche de la justice dans la D.S.E.

La place de la justice dans le champ social telle qu'héritée de la tradition thomiste : une articulation entre l'individuel et le tout social

Une position clé de la justice dans la D.S.E.

L'approche de la justice et ses évolutions les plus récentes dans la D.S.E.

- La justice dans son rapport à l'évangélisation.
- La justice dans la perspective de l'écologie intégrale.
- Vers un dépassement de la justice par la fraternité et l'option pour les pauvres.

La catégorie de « justice » occupe une place privilégiée dans la doctrine sociale de l'Église catholique (D.S.E.) à tel point que certains auteurs voulant présenter ce corpus le résume en une formule mettant en avant précisément cette notion : on peut songer à l'ouvrage d'introduction à la pensée sociale de l'Église de Pierre de Charentenay, *Vers la justice de l'Évangile* (paru en 2008), ou encore, en langue anglaise, au manuel de référence de Thomas Massaro , *Living Justice* (sous-titré *Catholic Social Teaching in Action*, paru en 2012 pour sa deuxième édition). Cette place privilégiée et même centrale, on va le voir, s'enracine dans la tradition qui s'est développée depuis les débuts du christianisme, s'alimentant elle-même à la tradition biblique, mais aussi à la pensée philosophique à partir du berceau de la Grèce antique. Il n'est pas question, dans cet article, de vouloir résumer cette histoire mais de donner, pour commencer, quelques points de repère de cette approche de la justice, tant du côté de la philosophie que de la théologie, avec les

développements que celle-ci a connus. On sera ainsi mieux en mesure de saisir la singularité de la place de la justice dans la doctrine de l'Église lorsqu'il y est fait référence avec, comme horizon, le champ social. Il sera alors possible de mieux apprécier la façon dont cette notion est abordée dans les développements les plus récents de la D.S.E. (pour une présentation de l'approche de la justice de la naissance de la D.S.E. à la fin du XIX^{e} siècle, jusqu'à Benoît XVI en particulier, on se reportera à l'article « Justice sociale » proposé par ailleurs sur le site[1]).

Des traits de la justice qu'on ne peut ignorer en se penchant sur l'approche de la justice dans la D.S.E.

Avant même d'envisager la justice du point de vue de la tradition philosophique, le constat doit être fait selon lequel il en existe une expérience préréflexive. Plus exactement, c'est l'expérience de l'injustice qui joue alors : il y a d'abord, chez l'homme, l'expérience concrète de l'injustice, expérience qui naît au cœur de l'apprentissage de la vie sociale particulièrement. Celle-ci peut prendre deux formes principales, selon que le sujet est – ou se considère – victime de l'injustice ou selon qu'il est témoin d'une situation d'injustice. Dans le premier cas, le ressenti est le suivant : ce que je suis en droit d'attendre de l'autre a été bafoué. C'est d'un minimum de vie sociale, de vie avec l'autre qu'il est question. On le sait, très vite, le petit d'homme est sensible au non-respect de la règle implicite de ce qui est « normalement » attendu de l'autre et il peut réagir violemment quand l'injustice apparait. Dans le second cas, nous sommes touchés par ce qui affecte d'autres êtres humains (violations de droits fondamentaux, refus de biens indispensables, humiliations...). Il se produit en nous un sentiment de sympathie – au sens fort du « pâtir avec » – qui nous relie avec d'autres hommes et femmes et qui nous fait ressentir très fortement l'injustice qu'ils subissent, au point que certains s'engageront dans des actions et des luttes en faveur de la justice. On fait, dans les deux cas, une expérience de contraste dont le théologien E. Schillebeckx résume la portée en ces termes : « Sans cette préface préréflexive de l'expérience de contraste qui éveille une protestation prophétique, ni les sciences, ni la pensée théologique et philosophique ne se seraient mises à l'œuvre. » [2]. De cette expérience de contraste naît donc une implication éthique qui conduit à œuvrer afin de rétablir les conditions de justice déniées dans la situation considérée. Une telle expérience a joué, à l'évidence, dans le souci social qui a été celui des chrétiens dès le début et dans la formulation progressive puis systématique et organique – avec la D.S.E. – d'une pensée sociale. Elle conditionne la possibilité même d'une D.S.E. vécue, hier comme aujourd'hui.

Des éclairages de la tradition philosophique face à l'approche de la justice dans la D.S.E.

Les essais de rationalisation de la notion de justice dans l'histoire de la philosophie ont donné lieu à diverses options témoignant de la richesse qui

accompagne l'idée de justice et de la difficulté qu'il y a à la cerner. Une première voie qui trouve ses origines dans la philosophe antique et qui a été remise à l'honneur au XX^{e} siècle considère la justice comme une vertu, classiquement rattachée aux vertus dites cardinales[3]. Elle se distingue toutefois des autres vertus cardinales (prudence, tempérance, courage) car « la justice est la seule sans doute qui soit absolument bonne »[4] ; elle ne peut être mise au service de desseins mauvais. Comme le résume le philosophe André Comte-Sponville, « toute valeur la suppose ; toute humanité la requiert »[5]. En accord avec la racine du mot justice, « *jus* » signifiant en latin le droit, on se contentera parfois de définir la justice comme conformité au droit. Une telle position a le mérite de définir un principe opérant pour les sociétés et de, possiblement, fonder un état de droit. Le problème surgira lorsque les lois des hommes pourront apparaître comme non conformes au regard de valeurs convoquées au nom d'une éthique supérieure s'imposant au citoyen qui est aussi un sujet moral : quand la loi devient injuste, il est alors juste de s'y opposer. La tradition philosophique n'ignore pas bien sûr la conception sans doute la plus spontanée de la justice qui renvoie à l'égalité ou au moins à l'équité si on n'en reste pas au strict égalitarisme suggéré par l'image de la justice comme recherche d'un équilibre parfait entre les deux plateaux d'une balance. Ce sera évidemment un ressort important pour penser précisément la justice sociale en termes de distribution-répartition des biens. La question de la dose d'inégalité que l'on peut admettre dans une société juste sera selon cette visée une question clé. Celle-ci a fait l'objet de nombreux débats dans la philosophie contemporaine et elle est au cœur de la réflexion du philosophe américain John Rawls dans sa *Théorie de la justice*[6]. Celui-ci estimera que des différences sociales et économiques sont légitimes pourvu qu'elles soient à l'avantage de chacun, y compris les plus défavorisés. On notera que les débats philosophiques autour de l'idée de justice ont aussi tourné au XX^{e} siècle autour des questions d'égalité des chances. Un auteur comme Amartya Sen[7] a ainsi mis en avant l'idée selon laquelle une société est juste si elle donne une égalité des chances vraiment effective à chacun de ses membres, et il a introduit pour cela la notion de « capabilités »[8].

La réflexion philosophique s'est attardée aussi sur la question de savoir d'où vient la justice. La réciprocité peut ainsi apparaître comme un modèle originaire de la justice. Elle suppose un seuil de la conscience morale où l'on prend conscience de ce qui est juste par un processus d'identification à l'autre : à partir de ce que j'attends de l'autre, je peux découvrir ce qui est exigé de moi. Une manière de représenter – hypothétiquement – l'origine de la justice est dans ce sens proposée par John Rawls avec son « voile d'ignorance » : « chacun, ignorant qui il sera (dans la société), ne peut chercher son intérêt que dans l'intérêt de tous et de chacun, et c'est cet intérêt indifférencié qu'on peut appeler la justice ou qui permet, en tout cas, de s'en approcher ».[9] On notera que la D.S.E. elle-même s'est trouvée explicitement en débat avec l'approche de Rawls : ce fut le cas dans la lettre pastorale des évêques des États-Unis, *Justice économique pour Tous*, en 1988. Si ceux-ci ont été sensibles à l'idée d'une répartition des biens ne sacrifiant aucune personne à un mieux-être présumé de la société dans son ensemble

(comme l'aurait fait une approche utilitariste), ils ne l'ont pas suivi dans la mesure où ils ont considéré que les principes de justice que Rawls proposait demeuraient fondamentalement dépendants des intérêts juxtaposés (et en fait égoïstes) de chacun sans faire droit à l'option préférentielle pour les pauvres, fruit de la charité, qui est un principe évangélique clé de la D.S.E.[10]

Des ressources de la tradition biblique qui nourrissent l'approche de la justice dans la D.S.E.

Le concept de justice occupe une place très importante dans toute la Bible (*sedâqâh* en hébreu ou *dikaiosunè* en grec, formes non exactement équivalentes) et on doit souligner la richesse de sens (religieux, moral, judiciaire, légaliste) que recouvre le concept biblique de justice, ce qui rend difficile l'établissement d'une définition très précise.

Pour aller à l'essentiel, on peut toutefois retenir les traits suivants que peut prendre la notion de justice dans l'Ancien Testament tout d'abord. La justice apparaît en premier lieu comme fidélité aux exigences de la relation. Elle n'est ni une vertu humaine, ni même une propriété métaphysique de Dieu mais relève d'une relation originale entre Dieu et son peuple dans laquelle c'est Dieu qui a l'initiative et l'homme qui est appelé à répondre en retour (dans le cadre d'une Alliance garantie par les termes d'une Loi). Par extension, la justice renvoie à la qualité de rectitude et de droiture qui doit être celle des relations entre les hommes. L'enjeu est de créer l'harmonie dans la communauté et on trouve ici déjà le lien fort entre la justice et la paix que l'on rencontre dans toute la tradition de la pensée sociale chrétienne jusque dans la D.S.E. (voir à cet égard le développement consacré à « La justice comme condition de la Paix » dans l'article « Justice sociale » de ce site). Une insistance importante au sujet de la justice dès le Premier Testament est par ailleurs que la justice de Dieu et la justice des hommes ne font pas nombre. En cas de non fidélité aux exigences de la justice, Dieu peut certes apparaître parfois comme punissant les méchants mais Dieu est d'abord reconnu juste en tant qu'il demeure toujours fidèle à son alliance et qu'il est prêt pour cela à pardonner. Dieu n'est pas un justicier au sens humain ; il n'est évidemment jamais dans la vengeance mais pas plus dans la riposte proportionnée ni dans l'exercice d'une froide justice rationnelle. On est ici en présence d'une caractéristique de la justice divine qui sera pleinement confirmée dans le Nouveau Testament puis la tradition théologique chrétienne, à savoir le lien indissociable entre la justice de Dieu et sa miséricorde. On trouve, là aussi, de façon liée, les prémices de ce qu'enseignera l'Église dans sa pensée sociale sur l'articulation toujours à rechercher entre justice et charité (voir ici encore l'article « Justice sociale » proposé sur ce site, en particulier la section « La justice comme respect de la dignité humaine dans les rapports sociaux »). Un dernier trait important de la justice dans l'Ancien Testament renvoie au souci de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger (trois figures symbolisant la précarité sociale). Ce souci – particulièrement présent dans les livres prophétiques – est, d'une certaine manière, la traduction de la foi au Dieu juste de l'Alliance et il permet d'authentifier la validité de cette foi. Pour ce qui

nous intéresse dans cet article, on retiendra qu'un tel souci vient fonder les exigences d'une justice sociale marquée par la préoccupation des plus fragiles, soit une forme d'option préférentielle pour les pauvres qui marquera la D.S.E. de façon de plus en plus nette dans son évolution. Ce sera particulièrement le cas lorsque la D.S.E. focalisera son intérêt sur le dossier « Justice et développement » à partir des années 1960, puis intègrera une réflexion sur « La justice au temps de la mondialisation » à la fin du XX^{e} siècle puis au début du XXI^{e} (cf. les sections correspondantes de l'article « Justice sociale » du site).

Par contraste avec le Premier Testament, les textes du Nouveau Testament (évangiles et corpus non paulinien) appliquent très rarement à Dieu le thème de la justice. L'enseignement de Jésus préfère le thème du Royaume de Dieu (parfois qualifié de royaume de justice et de paix) ou encore de la paternité de Dieu. On ne trouve dans les évangiles ni réglementation, ni devoirs de justice, ni présentation de Jésus comme juge ou maître de justice. Quand le terme justice est utilisé, principalement chez Matthieu, il désigne essentiellement la justice de l'homme, de son action devant Dieu et de sa fidélité aux commandements divins. Mais, selon cette perspective, la justice de groupes religieux comme les pharisiens est condamnée à cause de leur hypocrisie. L'option préférentielle pour les pauvres est confirmée, chez Jésus, comme devant être d'abord l'approche de la justice à privilégier. Les attitudes de celui-ci en faveur des plus pauvres veulent traduire la justice du Royaume qui se fait proche. Avec le texte du jugement dernier au chapitre 25 de l'évangile de Matthieu, on découvre ce que signifie faire la justice mais encore que cette justice s'accomplît dès maintenant. L'instance sur la justice non séparable de la miséricorde est mise en avant tant par les enseignements en parabole de Jésus (par exemple avec la parabole du débiteur impitoyable en Mt 18,23-35) que par ses actes (cf. l'épisode de la femme adultère). L'engagement pour la justice s'inscrit dans la venue du Royaume inauguré par le Christ et il est requis pour quiconque veut accueillir ce Royaume comme le rappelle solennellement Jésus dans le discours des béatitudes mettant en bonne place les artisans de justice.

Par sa propre expérience, Paul est conduit à renouer avec le thème de la justice de Dieu. Il a compris qu'il ne pouvait pas compter sur ses œuvres mais seulement sur Dieu le sauvant dans le Christ. Il donnera un contenu nouveau à la justice divine : celle-ci produit la justification de l'homme non plus en fonction de l'observance de la loi mais par la foi en Jésus-Christ, don gratuit de la miséricorde divine. C'est sur de telles bases que l'on peut envisager la question de la justice devant Dieu telle qu'elle est particulièrement thématisée dans l'Épitre aux Romains. Pour saint Paul, la justice de Dieu ne peut se ramener à l'exercice d'un jugement ; elle est avant tout miséricordieuse fidélité à une volonté de salut ; elle crée en l'homme la justice qu'elle exige de lui et ne peut que colorer la façon dont elle devra se déployer, jusque dans le champ social qui est l'objet de la D.S.E.

La place de la justice dans le champ social telle

qu'héritée de la tradition thomiste : une articulation entre l'individuel et le tout social

L'approche qu'a accordée Thomas d'Aquin à la justice est décisive au sein des développements théologiques que la notion a connus dans l'histoire de la pensée chrétienne. Elle permet de comprendre tout particulièrement la place centrale qu'occupera la justice dans l'enseignement social de l'Église avant puis avec la D.S.E.

On l'a déjà indiqué, saint Thomas emprunte largement à Aristote pour construire sa propre pensée théologique sur la justice. Dans la *Somme théologique*, la justice appartient à la discussion sur les vertus (IIa IIae q. 58 - 122). Au point de départ, il définit la justice à partir de la loi romaine (q.58, 1) : ce par quoi une personne, par une volonté perpétuelle et constante, attribue à chacun (*cuisque*) ce qui lui revient (*ius suum*) ». Il distingue (à la suite d'Aristote) la vertu générale de justice et la justice particulière. La justice générale est ce qui permet d'agir et de vouloir ce qui est bon, juste et droit, et dont la visée finale est le bien commun ; il convient d'y distinguer ce qui relève de la justice légale (renvoyant à la promulgation des lois) et ce qui relève de l'équité (la justice parfaite, dont la meilleure expression est la sagesse de Dieu). La justice particulière, quant à elle, est une justice dirigée vers le bien de l'autre, en tant que personne singulière. Elle revêt deux formes : la justice commutative, justice qui régit les échanges avec le respect de l'égalité entre les choses échangées, le respect des contrats ; et la justice distributive, justice qui répartit les richesses et les honneurs entre les membres d'une communauté et qui n'est pas soumise à l'égalité mais à la proportion avec des enjeux de répartition (répartition, exercée d'autorité, des biens en fonction des mérites, de la contribution au bien commun).

Ces trois pôles de la justice (justice générale, justice commutative et justice distributive) sont indispensables pour prendre en compte la complexité de cette vertu du point de vue social. Ils permettent d'appréhender la question des différents échanges entre individus et entre individus et État. Ils définissent les conditions d'existence de la vie communautaire : les relations des individus au tout social (bien commun), soit l'*ordo partium ad totum* (avec la justice générale) ; les relations des individus entre eux, soit l'*ordo partium ad partes* (avec la justice commutative) ; les relations du tout de la société (le bien commun) avec les individus, soit l'*ordo totius ad partes* (justice distributive).

Le lien entre charité et justice sera aussi au cœur des préoccupations de Thomas d'Aquin. Il leur donnera une articulation en montrant le rapport entre vertus théologales et vertus morales cardinales. Il insistera fortement sur le rôle de la charité avec le primat de l'*agapè* par rapport à la justice. La charité sera dite « forme de toutes les vertus ». Grâce à la charité, les vertus morales jouent un rôle essentiel dans l'ordre du salut. Elles ne sont pas de simples instruments de mérite ; elles sont, selon une formule traditionnelle, la voie de la charité, sans laquelle

celle-ci ne peut s'exercer. Pour saint Thomas, d'une part la charité exige la réalisation de la justice et, d'autre part, la justice a besoin de la charité qui lui assure une indispensable intériorité. Dit autrement, la justice, finalisée par un véritable amour fraternel, ne reste pas étrangère au progrès spirituel, au salut annoncé par le Christ. Ceci est parfaitement conforme à la perspective morale du théologien selon laquelle loi du Christ (loi révélée) et loi naturelle sont liées (en tant qu'elles procèdent de l'unique loi éternelle) et doivent conduire au même discernement.

Sur cet arrière-plan, la justice sociale telle qu'elle va être thématisée dans la D.S.E. apparaît à la fois comme un concept nouveau lié à la question sociale, mais aussi en étant enracinée dans une réinterprétation de la justice selon saint Thomas d'Aquin. La justice sociale est présentée comme présidant à la répartition des biens dans le corps social. Il ne s'agit pas d'une simple justice distributive mais de la norme du corps social entier : elle ne se réduit pas à la justice commutative, ni à la justice distributive ; elle englobe ces formes en concernant toutes les relations de la société. Le bien commun est au centre de cette définition, à l'encontre de toute théorie individualiste de la justice. Le magistère rappellera aussi que l'*agapè* est la norme fondamentale de la tradition chrétienne et que la D.S.E. a comme « principe essentiel » que « l'homme (être social par nature) est le fondement, la cause et la fin de toutes les institutions sociales » (*Mater et magistra* n° 219, *Gaudium et Spes* n°25). D'où l'insistance de la D.S.E. sur la dimension de mutualité sociale et interpersonnelle qui est celle de la justice. La justice appelle à des relations sociales qui permettent à chacun de se réaliser dans l'unité et la solidarité avec d'autres. L'interdépendance n'est pas seulement physique, psychologique, économique, c'est une obligation morale de l'amour.

Une position clé de la justice dans la D.S.E.

Tout préparait donc, dans la pensée de l'Église sur la justice, à ce que cette dernière occupe une position clé parmi les valeurs fondamentales de la vie sociale que reconnait la D.S.E. Car, on l'a vu, elle ne fait pas seulement système, avec la vérité, la charité et la liberté pour fonder la paix entre tous les hommes et toutes les nations (cf. l'adresse de l'encyclique *Pacem in terris* évoquée dans l'article « Justice sociale » du site). Dans l'articulation entre l'individuel et le tout social qu'elle offre, la justice permet aussi d'exprimer « une appréciation à attribuer aux aspects déterminés du bien moral » que le principe du bien commun, renvoyant à la dignité de chacun dans la société, entend réaliser. La justice, comme valeur sociale, s'offre en conclusion comme un « point de référence pour une structuration opportune » des principes de la D.S.E. et pour « conduire la vie sociale de façon ordonnée »[11].

Comme on l'a annoncé au début de cet article, pour ne pas faire doublon avec l'autre article du site sur la « Justice sociale », on se concentrera uniquement dans ce qui suit sur des illustrations permettant de juger de ce qu'il en est de cette

position clé de la justice dans les évolutions les plus récentes de la D.S.E.

L'approche de la justice et ses évolutions les plus récentes dans la D.S.E.

La justice dans son rapport à l’évangélisation

La réflexion explicite de la part du Magistère sur les liens à faire entre justice et évangélisation date en fait des années 1970 avec le document *Justitia in mundo* (1971) mais ce lien a pris un tour plus radical avec le début du pontificat du pape François et sa première exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (2013).

Justicia in mundo, texte issu du Synode général des évêques réuni en 1971, traite de « La promotion de la justice dans le monde ». Ce texte est important notamment pour ce qu’il avança concernant les rapports entre justice et évangélisation avec l’assertion suivante : « Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l’Évangile qui est la mission de l’Église pour la rédemption de l’humanité et sa libération de toute situation oppressive. » (n° 7). Comme le précise Jean-Yves Calvez dans son introduction à *Justitia in mundo* disponible sur ce site, « si le document synodal ne reçut pas un accueil très spectaculaire dans l’ensemble de l’Église, il influa du moins notablement sur la problématique du Synode suivant (1974), consacré à l’évangélisation, très marqué par la question de la « libération » comme par celle de la lutte pour la justice ». J.-Y. Calvez rappelle « qu’on y rediscuta d’ailleurs les termes “dimension constitutive”, plusieurs pensant que « dimension intégrante » exprime plus exactement la relation qui doit exister entre le combat pour la justice et la prédication de l’évangile ». L’exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975) proposée par Paul VI à l’issue de ce Synode de 1974 déclarera pour sa part : « Entre évangélisation et promotion humaine — développement, libération — il y a en effet des liens profonds. Liens d’ordre anthropologique, parce que l’homme à évangéliser n’est pas un être abstrait, mais qu’il est sujet aux questions sociales et économiques. Liens d’ordre théologique, puisqu’on ne peut pas dissocier le plan de la création du plan de la Rédemption qui, lui, atteint les situations très concrètes de l’injustice à combattre et de la justice à restaurer. Liens de cet ordre éminemment évangélique qui est celui de la charité : Comment en effet proclamer le commandement nouveau sans promouvoir dans la justice et la paix la véritable, l’authentique croissance de l’homme ? » (n° 31).

Ces deux textes ont constitué des pierres d’attente pour l’exhortation apostolique inaugurale du pontificat de François, *Evangelii gaudium* qui va amplifier le lien que le Magistère demande de faire entre évangélisation et engagement pour la justice. Dès le premier chapitre de ce document, chapitre qui traite de la nécessaire « transformation missionnaire de l’Église », le pape François indique, de façon très simple et très directe, la place qu’il souhaite voir donnée à la justice

dans l'annonce de l'Évangile, à commencer par la prédication. : « dans l'annonce de l'Évangile, écrit-il, il est nécessaire de garder des proportions convenables. Ceci se reconnaît dans la fréquence avec laquelle sont mentionnés certains thèmes et dans les accents mis dans la prédication. Par exemple, si un curé durant une année liturgique parle dix fois sur la tempérance et seulement deux ou trois fois sur la charité ou sur la justice, il se produit une disproportion, par laquelle ces vertus, qui devraient être plus présentes dans la prédication et dans la catéchèse, sont précisément obscurcies. » (EG 38)

Mais le plus significatif, dans ce qui fait écho aux intuitions sur l'engagement pour la justice comme dimension constitutive ou intégrante de l'évangélisation, se traduit par le fait qu'un chapitre entier de cette exhortation traite de « la dimension sociale de l'évangélisation » (n° 176-258). Et c'est là, sans surprise, qu'on trouve les citations les plus marquantes sur la justice dans son rapport à l'évangélisation. La filiation est nette dès le n° 178 : « À partir du cœur de l'Évangile, nous reconnaissons la connexion intime entre évangélisation et promotion humaine, qui doit nécessairement s'exprimer et se développer dans toute l'action évangélisatrice. » Car l'Évangile à annoncer est bien « l'Évangile de la fraternité et de la justice » (EG 179). François développe ensuite la façon dont il voit la proposition d'un tel vangile et sa dimension sociale devant nécessairement faire droit à la justice : « la proposition de l'Évangile ne consiste pas seulement en une relation personnelle avec Dieu. Et notre réponse d'amour ne devrait pas s'entendre non plus comme une simple somme de petits gestes personnels en faveur de quelque individu dans le besoin [...] La proposition est le Royaume de Dieu (Lc 4, 43) ; il s'agit d'aimer Dieu qui règne dans le monde. Dans la mesure où il réussira à régner parmi nous, la vie sociale sera un espace de fraternité, de justice, de paix, de dignité pour tous. » Et il ajoute une référence importante tirée de l'évangile de Matthieu soulignant le primat absolu à donner à la recherche du Royaume indissociable de sa justice : « Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mt 6, 33). (EG 180) François, dans cette exhortation, sait aussi trouver d'autres références dans le corpus magistériel dont il hérite pour les valoriser et soutenir son propos. Il rappelle ainsi une affirmation forte de Benoît XVI dans l'encyclique *Deus caritas est* : « l'Église "ne peut ni ne doit rester à l'écart dans la lutte pour la justice" » (EG 183). Il cite aussi plusieurs fois l'instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi *Libertatis nuntius* (1984).[12] Il entend réaffirmer notamment que « L'Église guidée par l'Évangile de la miséricorde et par l'amour de l'homme, entend la clameur pour la justice et veut y répondre de toutes ses forces ». (EG 188) Il reprend aussi cette mise en garde contre ceux qui confondraient l'annonce de l'Évangile avec une défense de l'orthodoxie doctrinale tout en se révélant complices de situations de justices intolérables : « Ne nous préoccupons pas seulement de ne pas tomber dans des erreurs doctrinales, mais aussi d'être fidèles à ce chemin lumineux de vie et de sagesse. Car, "aux défenseurs de 'l'orthodoxie', on adresse parfois le reproche de passivité, d'indulgence ou de complicité coupables à l'égard de situations d'injustice intolérables et de régimes politiques qui entretiennent ces situations" ». (EG 194) Enfin, lorsqu'il évoque des paroles

perçues comme « dérangeantes » dans le « système » qui sous-tend « toute la politique économique » gouvernant notre monde, il écrit, au sujet de la justice : « c'est gênant de parler d'un Dieu qui exige un engagement pour la justice ». (EG 203) On aura bien noté qu'il n'écrit pas seulement qu'il est gênant de parler de justice... comme il le fait par ailleurs concernant l'éthique, la solidarité : la justice ne doit ainsi pas être considérée seulement comme une catégorie éthique mais aussi comme une catégorie théologique et même théologale. De cela, la « mystique populaire »[13] peut nous enseigner dans sa réception de l'Évangile, selon François, car « la "mystique populaire" accueille à sa manière l'Évangile tout entier, et l'incarne sous forme de prière, de fraternité, de justice, de lutte et de fête. » (EG 237)

La justice dans la perspective de l'écologie intégrale

Avec l'encyclique *Laudato si'* (2015), François va sceller dans le magistère social de l'Église un lien indéfectible entre la justice telle qu'elle est requise dans les sociétés humaines et la justice en tant que préoccupation environnementale. Il s'appuie pour cela sur l'héritage de saint François d'Assise qu'il revendique : « En lui, on voit jusqu'à quel point sont inséparables la préoccupation pour la nature, la justice envers les pauvres, l'engagement pour la société et la paix intérieure. » (LS 10) Plus originellement, il tient à souligner combien l'idéal de justice proposé par Jésus vient s'opposer à un modèle où « les autres êtres vivants doivent être considérés comme de purs objets, soumis à la domination humaine arbitraire » et où « on propose une vision de la nature uniquement comme objet de profit et d'intérêt » (LS 82). Ceci doit conduire selon lui à revendiquer une justice environnementale[14] dans la perspective de l'écologie intégrale : « aujourd'hui, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître qu'une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres ». (LS 49) C'est aussi au titre d'une justice environnementale bien comprise que le pape François propose un développement sur « la justice entre générations » dans une section du chapitre central consacré à l'écologie intégrale (quatrième chapitre, n° 159-162). Il écrit à ce sujet : « Nous ne parlons pas d'une attitude optionnelle, mais d'une question fondamentale de justice, puisque la terre que nous recevons appartient aussi à ceux qui viendront. » Citant les évêques du Portugal, il ajoute : « l'environnement se situe dans la logique de la réception. C'est un prêt que chaque génération reçoit et doit transmettre à la génération suivante », pour conclure qu'« une écologie intégrale possède cette vision ample ». (LS 159)

Au final, François fait sienne les termes d'une lettre pastorale de la Conférence de l'épiscopat de la République dominicaine pour les proposer au magistère de l'Église universelle : « Paix, justice et sauvegarde de la création sont trois thèmes absolument liés, qui ne pourront pas être mis à part pour être traités séparément sous peine de tomber de nouveau dans le réductionnisme ». (LS 92)

Vers un dépassement de la justice par la fraternité et l'option pour les pauvres

C’est de plusieurs manières que la dernière grande encyclique sociale du pape François, *Fratelli tutti*, procède en quelque sorte à un dépassement de la justice par la fraternité comme horizon pour penser un monde où règnera réellement l’amitié sociale.

Le pape François relève déjà la possibilité d’un usage perverti du mot « justice » : « Un moyen efficace de liquéfier la conscience historique, la pensée critique, la lutte pour la justice ainsi que les voies d’intégration consiste à vider de sens ou à instrumentaliser les mots importants. Que signifient aujourd’hui des termes comme démocratie, liberté, justice, unité ? Ils ont été dénaturés et déformés pour être utilisés comme des instruments de domination, comme des titres privés de contenu pouvant servir à justifier n’importe quelle action. » (FT 14) Il fait par ailleurs le constat selon lequel « dans le monde d’aujourd’hui, les sentiments d’appartenance à la même humanité s’affaiblissent et le rêve de construire ensemble la justice ainsi que la paix semble être une utopie d’un autre temps ». (FT 30) Mais néanmoins, il invite à tenir dans l’espérance qui seule peut élever l’esprit vers « les grandes choses » au nombre desquelles il range la justice. (FT 55)

François rappelle aussi, à la suite de Benoît XVI dans *Caritas in veritate*, la nécessaire inscription de la justice dans un droit qui doit se dire jusqu’au niveau international : « la justice exige que soient reconnus et respectés non seulement les droits individuels, mais aussi les droits sociaux et les droits des peuples ». (FT 126) C’est ainsi qu’elle doit être envisagée comme une condition pour la fraternité : « la justice est une condition indispensable pour atteindre l’idéal de la fraternité universelle. » (FT 173)

Un corollaire important au sujet du droit qui doit fonder la justice si celle-ci doit permettre la fraternité est toutefois que ce droit sache se référer à une « conception essentielle » de la justice permettant de nommer le bien et le mal (FT 210).

C’est au sujet des développements sur ce que peuvent être des « parcours de paix » à partir du n° 225 de *Fratelli tutti* que la question de la justice est vraiment travaillée de façon originale est inédite pour une encyclique sociale. Le pape François rappelle à cet égard qu’un processus de paix est un engagement dans le temps et qu’il suppose « un travail patient de recherche de la vérité et de la justice qui honore la mémoire des victimes et qui ouvre, pas à pas, à une espérance commune plus forte que la vengeance ». (FT 226) Le point décisif souligné au regard des parcours de paix est bien que « la vérité est une compagne indissociable de la justice et de la miséricorde ». (FT 227)[15] A partir du n° 236 de l’encyclique, une réflexion générale concernant le pardon sous un horizon politique est abordée en tenant compte des exigences de la justice. L’enjeu est de

penser et d'œuvrer à un pardon qui laisse la justice se faire pour réparer les torts commis ou au moins prévenir ceux qui pourraient à nouveau survenir. (FT 241) Le devoir de mémoire sera dans tous les cas requis au regard des injustices et « on ne doit pas exiger une sorte de "pardon social" de la part de celui qui a beaucoup souffert injustement et cruellement ». (FT 246) Evoquant la Shoah mais aussi les bombardements atomiques d'Hiroshima et Nagasaki, François met en avant cette nécessaire mémoire tout en adoptant, comme croyant, une humble attitude implorant la miséricorde divine face à ce que l'humanité est capable de faire, seule attitude implicitement juste de l'homme devant Dieu en dernier recours (cf. FT 247 et 248). L'idéal, qui renvoie chacun à sa responsabilité propre pour emprunter un parcours de paix juste en ce sens, est bien celui d'un pardon sans oubli car « le pardon, c'est précisément ce qui permet de rechercher la justice sans tomber dans le cercle vicieux de la vengeance, ni dans l'injustice de l'oubli. » (FT 252)

Au sujet de la justice, *Fratelli tutti* est enfin l'occasion pour le pape François d'affirmer avec force que la guerre comme la peine de mort sont de « fausses réponses » dans la perspective d'un faire justice (cf FT 253 à 270). L'idée d'une possible « guerre juste »[16] fait ainsi l'objet d'un quasi rejet de la part de François : « Nous ne pouvons plus penser à la guerre comme une solution, du fait que les risques seront probablement toujours plus grands que l'utilité hypothétique qu'on lui attribue. Face à cette réalité, il est très difficile aujourd'hui de défendre les critères rationnels, mûris en d'autres temps, pour parler d'une possible "guerre juste". » (FT 258) Il convoque sur ce point Jean XXIII qui déjà, dans *Pacem in terris*, affirmait : « il devient impossible de penser que la guerre soit le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits » (FT 260). Concernant la peine de mort et sa non nécessité sur le plan pénal, François rappelle la position de Jean-Paul II dans *Evangelium vitae* pour réaffirmer qu' « il n'est pas possible de penser revenir sur cette position » tout en soulignant la volonté de l'Église qui « s'engage résolument à proposer qu'elle soit abolie dans le monde entier. » (FT 263)

Le thème de la miséricorde divine qui vient colorer la réflexion du pape François dans *Fratelli tutti* pour évaluer ce qui doit en être de la justice des hommes au regard de cette miséricorde est exploré dans la dernière encyclique de son pontificat, *Dilexit nos*. Traitant de l'amour humain et divin du cœur du Christ, celle-ci n'est certes pas une encyclique sociale mais elle éclaire par avance l'exhortation apostolique *Dilexi te* sur l'amour envers les pauvres que François aura initiée avant son décès et qui a été reprise à son compte par Léon XIV, faisant du premier grand texte de ce pape, de fait, un texte pouvant être classé dans le corpus de la D.S.E.[17].

Dès le début de l'encyclique *Dilexit nos*, il est souligné que c'est dans le cœur du Christ, et en lui seul, qu'on devient « capables de relations saines et heureuses les uns avec les autres et de construire le Royaume de l'amour et de la justice dans ce monde ». (DN 28) Abordant le thème de la réparation dans la justice, François

estime que celle-ci, si elle ne reste pas un simple acte de justice commutative, doit toucher au cœur. (DN 187) En s'appuyant sur Thérèse de l'enfant Jésus, il en vient à affirmer qu'en définitive « la justice ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'amour ». (DN 197)

C'est de ce mystère de l'amour divin et humain du cœur du Christ, approfondi dans *Dilexit nos*, qui a conduit Jésus à s'identifier avec les plus petits de la société, que part Léon XIV dans *Dilexi te* (DT 2) pour commencer par dénoncer des structures d'injustice et en appeler à une justice à rétablir sans qu'il ne s'agisse d'un geste de paternalisme (DT 43). Cette première exhortation apostolique du pape Léon XIV permet de bien préciser le lien entre l'option préférentielle pour les pauvres et la justice, celle-ci devant avant tout être comprise comme la justice du Royaume. (DT 16) Au total, est-il résumé, le Magistère social depuis *Rerum novarum* a offert « une véritable mine d'enseignements concernant les pauvres » en même temps qu'il n'a cessé d'appeler à ce que soit promue la justice. (DT 83)

[1] Cet article propose aussi quelques éléments d'analyse sur l'approche de la justice sociale par le pape François. Ceux-ci peuvent être lus utilement en complément des réflexions ici proposés concernant l'approche de la justice et ses évolutions les plus récentes dans la D.S.E.

[2] E. Schillebeckx, « Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique », *Concilium*, n°36, 1968, pp. 27- 44.

[3] On reviendra plus loin sur la justice chez St Thomas d'Aquin, au XIII^{e} siècle qui fit autant œuvre de philosophe que de théologien en reprenant la tradition d'Aristote dans l'approche de la justice comme vertu pour la retravailler dans le cadre d'une pensée chrétienne.

[4] A. Comte-Sponville, *Petite traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, 1995, p. 102 dans l'édition en Livre de Poche.

[5] *Ibid.*, p. 103.

[6] J. Rawls, *Théorie de la justice* (Titre original : *A Theory of Justice*), Éditions de Seuil, 1987 et 1997 pour la traduction française.

[7] A. Sen reçu le prix Nobel d'économie en 1998 ; il élargira ensuite ses perspectives vers la philosophie morale et politique.

[8] Ce néologisme traduit en français celui de « capability » suggéré par Amartya Sen.

[9] A. Comte-Sponville, *op.cit.*, p. 122.

[10] Pour plus de précision sur ce dossier, on lira avec profit le texte de la

conférence de Geneviève Médevielle, « L'enseignement social de l'Eglise sur la justice », conférence donnée au cours de la session 2006 des Semaines Sociales de France qui portait sur le thème « Qu'est-ce qu'une société juste ? » (document disponible en ligne).

[11] Voir le *Compendium de la D.S.E.* au n° 197 qui traite du rapport entre principes et valeurs dans la D.S.E.

[12] Cette instruction entendait clarifier les principes d'une authentique théologie de la libération, encourageant l'option préférentielle pour les pauvres tout en rejetant les influences marxistes.

[13] Il s'agit là d'une expression caractéristique du Pape François et de sa profonde théologie du peuple qui est aussi mystique du peuple. La mystique populaire est, pour lui, comme une « vraie spiritualité incarnée dans la culture des simples », en la considérant aussi comme un « lieu théologique » (cf. EG 124 et 126).

[14] Les spécialistes s'accordent pour définir la justice environnementale comme un cadre éthique qui vise à garantir une distribution équitable des impacts et des responsabilités liés au changement climatique et autres désordres environnementaux, en protégeant particulièrement les communautés vulnérables et en condamnant les principaux pollueurs.

[15] On peut songer ici aux commissions de vérité et de réconciliation qui ont été mises en place dans divers pays ou régions du monde à la suite de périodes de dictatures et répressions politiques, de guerres civiles, voire de génocides. Celles-ci ont constitué des composantes d'une justice transitionnelle ayant aussi comme finalité une justice restaurative dans un esprit de réconciliation nationale.

[16] L'expression « guerre juste » qui appartenait à la tradition a presque disparu des textes officiels de l'Église catholique depuis le Concile Vatican II. Elle désigne l'enseignement élaboré par les moralistes depuis le Moyen Âge pour savoir dans quel cas il est légitime de recourir aux armes.

[17] Et confirmant que le pape Léon XIV est bien le digne héritier qu'il s'est proposé d'être de Léon XIII qui inaugura la D.S.E telle qu'on l'entend depuis la fin du XIX^{e} siècle, avec l'encyclique *Rerum novarum* parue en 1891.

[1] Cet article propose aussi quelques éléments d'analyse sur l'approche de la justice sociale par le pape François. Ceux-ci peuvent être lus utilement en

complément des réflexions ici proposés concernant l'approche de la justice et ses évolutions les plus récentes dans la D.S.E.

[2] E. Schillebeckx, « Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique », *Concilium*, n°36, 1968, pp. 27- 44.

[3] On reviendra plus loin sur la justice chez St Thomas d'Aquin, au XIII^{e} siècle qui fit autant œuvre de philosophe que de théologien en reprenant la tradition d'Aristote dans l'approche de la justice comme vertu pour la retravailler dans le cadre d'une pensée chrétienne.

[4] A. Comte-Sponville, *Petite traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, 1995, p. 102 dans l'édition en Livre de Poche.

[5] *Ibid.*, p. 103.

[6] J. Rawls, *Théorie de la justice* (Titre original : *A Theory of Justice*), Éditions de Seuil, 1987 et 1997 pour la traduction française.

[7] A. Sen reçu le prix Nobel d'économie en 1998 ; il élargira ensuite ses perspectives vers la philosophie morale et politique.

[8] Ce néologisme traduit en français celui de « capability » suggéré par Amartya Sen.

[9] A. Comte-Sponville, *op.cit.*, p. 122.

[10] Pour plus de précision sur ce dossier, on lira avec profit le texte de la conférence de Geneviève Médevielle, « L'enseignement social de l'Eglise sur la justice », conférence donnée au cours de la session 2006 des Semaines Sociales de France qui portait sur le thème « Qu'est-ce qu'une société juste ? » (document disponible en ligne).

[11] Voir le *Compendium de la D.S.E.* au n° 197 qui traite du rapport entre principes et valeurs dans la D.S.E.

[12] Cette instruction entendait clarifier les principes d'une authentique théologie de la libération, encourageant l'option préférentielle pour les pauvres tout en rejetant les influences marxistes.

[13] Il s'agit là d'une expression caractéristique du Pape François et de sa profonde théologie du peuple qui est aussi mystique du peuple. La mystique populaire est, pour lui, comme une « vraie spiritualité incarnée dans la culture des simples », en la considérant aussi comme un « lieu théologique » (cf. EG 124 et 126).

[14] Les spécialistes s'accordent pour définir la justice environnementale comme un cadre éthique qui vise à garantir une distribution équitable des impacts et des

responsabilités liés au changement climatique et autres désordres environnementaux, en protégeant particulièrement les communautés vulnérables et en condamnant les principaux pollueurs.

[15] On peut songer ici aux commissions de vérité et de réconciliation qui ont été mises en place dans divers pays ou régions du monde à la suite de périodes de dictatures et répressions politiques, de guerres civiles, voire de génocides. Celles-ci ont constitué des composantes d'une justice transitionnelle ayant aussi comme finalité une justice restaurative dans un esprit de réconciliation nationale.

[16] L'expression « guerre juste » qui appartenait à la tradition a presque disparu des textes officiels de l'Église catholique depuis le Concile Vatican II. Elle désigne l'enseignement élaboré par les moralistes depuis le Moyen Âge pour savoir dans quel cas il est légitime de recourir aux armes.

[17] Et confirmant que le pape Léon XIV est bien le digne héritier qu'il s'est proposé d'être de Léon XIII qui inaugura la D.S.E telle qu'on l'entend depuis la fin du XIX^{e} siècle, avec l'encyclique *Rerum novarum* parue en 1891.

Pour citer l'article : https://www.doctrine-sociale-catholique.fr//les-principes/47-justice