

“ NOTRE  
BIEN COMMUN ”

**12 DÉCEMBRE 2019**

**QU'EST-CE QUE LE BIEN COMMUN ?**

**À 20 H 30 À AUXERRE** - salle Marie Noël

Intervenant : père Olivier Artus

**DE DÉCEMBRE 2019 À JUIN 2020**

**7**

CONFÉRENCES  
THÈMES  
LIEUX DU DIOCÈSE

Les styles de vie - L'écologie intégrale - La famille  
Les Migrants - La propriété - La politique  
La pauvreté dans le monde

**JUILLET 2020**

UNIVERSITÉ D'ÉTÉ

DU 3 JUILLET AU 4 JUILLET 2020,  
EN PARTENARIAT AVEC LE PUIITS D'HIVER

Laïcité et droits de l'Homme



[www.yonne.catholique.fr/formation](http://www.yonne.catholique.fr/formation)

# COMMENT FONDER LA NOTION DE "BIEN COMMUN"?

Prof. Olivier Artus, Université Catholique de Lyon  
jeudi 12 décembre 2019

Les manuels de Philosophie ou de Théologie morale qui traitent de la notion de "bien commun" se réfèrent de manière assez habituelle à la philosophie grecque ou latine (*Aristote, Sénèque*), à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin, lorsqu'ils évoquent les origines de cette expression. Le plus souvent, celle-ci n'est pas directement mise en relation avec des sources bibliques qui en assureraient le fondement. Ainsi, en abordant la notion de Bien commun, la somme théologique de saint Thomas se réfère à l'éthique d'Aristote, ou encore à Boèce. 1 Pierre 4,10 est utilisé, hors contexte, comme argument (la pars Q 96, art 4) pour exhorter chacun à mettre ses talents et ses dons au service du bien commun: "Mettez-vous, chacun selon le don qu'il a reçu, au service les uns des autres, comme de bons administrateurs de la grâce de Dieu".

À l'époque contemporaine, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le magistère de l'Église catholique recourt à la notion de bien commun, en Théologie morale et en Anthropologie:

- Léon XIII, *Rerum Novarum* (1891): "La fin de la société civile embrasse universellement tous les citoyens. Elle réside dans le *bien commun*, c'est-à-dire dans un bien auquel tous et chacun ont le droit de participer dans une mesure proportionnelle. C'est pourquoi on l'appelle publique, parce qu'elle réunit les hommes pour en former une nation."

- Pie XI, *Divinis Illius Magistri*, (1929): "La société civile est une société parfaite, car elle a en elle tous les moyens nécessaires à sa fin propre, qui est le *bien commun* temporel. Elle a donc sous cet aspect, c'est-à-dire par rapport au bien commun, la prééminence sur la famille, qui trouve précisément dans la société civile la perfection temporelle qui lui convient".

- Jean XXIII, *Mater et Magistra*: "Dans ce but, il est requis que les hommes investis d'autorité publique soient animés par une saine conception du *bien commun*. Celui-ci comporte l'ensemble des conditions sociales qui permettent et favorisent dans les hommes le développement intégral de leur personnalité. Nous estimons, en outre, nécessaire que les corps intermédiaires et les initiatives sociales diverses, par lesquelles surtout s'exprime et se réalise la "socialisation", jouissent d'une autonomie efficace devant les pouvoirs publics, qu'ils poursuivent leurs intérêts spécifiques en rapports de collaboration loyale entre eux et de subordination aux exigences du bien commun".

On voit, dans cette encyclique, apparaître une évolution, avec l'idée de développement intégral de la personnalité, inspirée par l'"humanisme intégral" de Jacques Maritain.

L'encyclique *Mater et Magistra* est reprise par la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II, n° 26: "Parce que les liens humains s'intensifient et s'étendent peu à peu à l'univers entier, le *bien commun*, c'est-à-dire cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée, prend aujourd'hui une extension de plus en plus universelle, et par suite recouvre des droits et des devoirs qui concernent tout le genre humain. Tout groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la famille humaine"

La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II en fournit une définition: n° 26; n° 74: "Individus, familles, groupements divers, tous ceux qui constituent la communauté civile, ont conscience de leur impuissance à réaliser seuls une vie pleinement humaine et perçoivent la nécessité d'une communauté plus vaste à l'intérieur de laquelle tous conjuguent quotidiennement leurs forces en vue d'une réalisation toujours plus parfaite du bien commun. C'est pourquoi ils forment une communauté politique selon des types institutionnels variés. Celle-ci existe donc pour le *bien commun*; elle trouve en lui sa pleine justification et sa signification et c'est de lui qu'elle tire l'origine de son droit propre. Quant au bien commun, il comprend l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement".

Dans ces textes magistériels, le fondement théorique de la notion de bien commun reste bien peu scripturaire, hormis des références très ponctuelles au Nouveau Testament<sup>1</sup>. De fait, l'usage de l'expression

---

1 La définition du bien commun, dans le n° 1906 du catéchisme de l'Église Catholique ne renvoie à aucune citation scripturaire. Sont cités: l'Épître de Barnabé (4,10); *Gaudium et Spes* n° 26 § 1 et 2 et n° 74, § 1. La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (n° 76) renvoie à Lc 2,14 pour fonder la mission de l'Église en faveur de la paix dans la communauté humaine.

“bien commun” est rare dans l’Écriture, puisqu’on n’en retrouve un synonyme qu’en 1 Co 12,7, dans le contexte des conflits qui opposent, dans la communauté de Corinthe, les bénéficiaires de différents charismes — glossolales et prophètes. Dans la Première Lettre aux Corinthiens, la prise en considération du “bien commun” — du bien de tous: *to sumpheron* — de la communauté est le critère de discernement apporté par Paul pour permettre un juste discernement de l’usage de ces charismes.

Les développements de l’exégèse biblique catholique dans les dernières décennies, en particulier sous l’impulsion de Joseph Ratzinger/ Benoît XVI, ont conduit à renouveler la compréhension des fondements scripturaires du discours théologique. Plutôt qu’à des fragments, à des citations ponctuelles, auxquelles on fait alors jouer le rôle de *dicta probantia*<sup>2</sup>, le théologien ou le philosophe sont invités à se rendre attentifs au mouvement même de l’Écriture, c’est-à-dire au sens qui se dégage d’une approche canonique du texte, qui honore la dimension de l’intertextualité entre les différentes sources bibliques, tant sur le plan diachronique — le développement de la pensée et de la théologie bibliques à travers l’histoire des communautés croyantes — que sur le plan synchronique — la dynamique d’énonciation du texte biblique.

Une telle approche sera privilégiée dans cette contribution, pour mettre au jour la manière dont l’Écriture, même si elle n’utilise pas le vocabulaire du bien commun, constitue cependant un fondement incontestable et incontournable d’une théologie du bien commun.

Cependant, comment et pourquoi recourir à l’Écriture aujourd’hui; dans le contexte contemporain de ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, en Europe occidentale? L’Écriture constitue-t-elle une ressource appropriée pour réfléchir les défis de notre époque contemporaine, qui, au XX<sup>e</sup> siècle en particulier, s’est trouvée comme “débordée” par le mal”.

## I. LA PRISE EN CONSIDÉRATION DU BIEN DE TOUS COMME RÉPONSE D'ISRAËL AU DON DE DIEU

### I.1. BIEN ET MAL EN GN 1 ET GN 2

Tout commence dans la Bible, par une question de “bien” et de “mal”. Les deux premiers récits des origines (Gn 1,1-2,3; Gn 2,5-25) décrivent la mise en place d’un monde équilibré, conforme au projet divin. Ces deux récits pacifiques comportent l’un et l’autre des éléments d’appréciation qui relèvent du vocabulaire de la sagesse et qui sont assez difficiles à interpréter: à sept reprises, le récit de Gn 1 évalue l’œuvre divine en recourant à l’adjectif *tôb* — qui signifie bon. Le projet créateur de Dieu est présenté comme bon en lui-même.

En Gn 2,9, une apposition est introduite dans le texte: “Yhwh ‘elohim fit pousser du sol tout arbre agréable à voir, et bon à manger; et l’arbre de la vie était au milieu jardin — et l’arbre de la connaissance du bien et du mal”.

### I.2. L'IRRUPTION DE LA VIOLENCE EN GN 4

Le lecteur des premiers chapitres de la Genèse est invité à lire le chapitre 4 (le récit du meurtre d’Abel par Caïn) en continuité avec Gn 3, comme le montrent les nombreux “agrafages” de vocabulaire entre les textes:

Gn 3,9: *yhwh Dieu appela l’homme et lui dit: “Où es-tu”?*

Gn 4,9: *yhwh dit à Caïn: “Où est ton frère Abel”*

Gn 3,13: *yhwh Dieu dit à ‘issâh: “qu’as-tu fait-là?”*

Gn 4,10: *yhwh dit à Caïn: qu’as-tu fait?*

Gn 3,23-24: *yhwh Dieu l’expulsa du jardin d’Eden... il posta les chérubins à l’orient*

Gn 4,16: *Caïn s’éloigna de la présence de yhwh et habita dans le pays de Nod, à l’orient d’Eden*

2 Cf. Commission Biblique Pontificale, *L’interprétation de la Bible dans l’Église*, 1993, III. D. 4: “À cause de son orientation spéculative et systématique, la théologie a souvent cédé à la tentation de considérer la Bible comme un réservoir de *dicta probantia* destinés à conformer des thèses doctrinales. De nos jours, les dogmaticiens ont acquis une plus vive conscience de l’importance du contexte littéraire et historique pour l’interprétation correcte des textes anciens...”.

Ainsi, la violence qui surgit en Gn 4,1-16 apparaît comme un corollaire de l'éloignement de Dieu, auquel a conduit la transgression de Gn 3. Dans la suite du récit de la Genèse, particulièrement dans la seconde partie de Gn 4, puis en Gn 6, cette violence ne cesse de proliférer, conduisant dans un premier temps au déluge (Gn 6-8), c'est-à-dire à un acte de "dé-création divine", de destruction par Dieu de sa propre création; puis à une lente reconstruction de la relation entre Dieu et l'humanité (alliances de Gn 9; Gn 17; et Ex 6), par l'intermédiaire d'un peuple spécifique — Israël — qui se voit confier une loi destinée à contenir la violence que le refus du projet divin a libérée.

### 1.3. LA "LOI" COMME RÉPONSE DU TEXTE BIBLIQUE AU DÉFI DE LA VIOLENCE

L'articulation don/loi, retrouvée dans les récits des origines, structure le Pentateuque dans son ensemble, qui semble déployer l'intuition théologique exposée dans les récits des origines en Gn 1-4: le don de Dieu est inséparable du don d'une loi, dont la visée est le bien de l'homme, une loi pour la vie (Gn 2,17). Le refus de la loi divine renvoie l'homme à ses propres limites — limites anthropologiques (Gn 3): mortalité, souffrance et peine; mais aussi limites morales: violence et meurtre (Gn 4).

## 2. CODES LÉGISLATIFS DU PENTATEUQUE ET ÉTHIQUE SOCIALE

### 2.1. LA DIMENSION INSÉPARABLE DU CULTE ET DE L'ÉTHIQUE SOCIALE

Pour la communauté d'Israël qui construit le canon de ses Écritures en composant le Pentateuque à l'époque perse, la mise en œuvre de l'éthique sociale est l'une des réponses qu'appelle le don de Dieu. La confession de foi en un Dieu unique (Dt 6,4ss) a pour corollaire non seulement l'exercice d'un culte, mais aussi la mise en œuvre d'un dispositif social s'attachant, au nom de Dieu, à secourir les plus pauvres — veuves, orphelins, étrangers résidents.

### 2.2. LES CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉTHIQUE SOCIALE DU PENTATEUQUE

Le texte biblique illustre la manière dont Dieu fonde une communauté — communauté de personnes, communauté spirituelle, communauté de biens.

#### 221. Communauté de personnes

Quelles que soient les traditions de la Torah que nous considérons, Israël y est toujours présenté comme un groupe solidaire. Une communauté (*qahal*, *'edâh*), selon le vocabulaire sacerdotal, ce qui met en valeur la dimension cultuelle de la vie de groupe; ou un peuple (*'am*), interpellé collectivement par Dieu à la deuxième personne du singulier, selon les traditions du Deutéronome: "Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu est l'unique... (Dt 6,4ss.)".

#### 222. Communauté spirituelle

La formation même du Pentateuque, qui devient la Torah d'Israël, c'est-à-dire le canon qui prend force de loi, est un processus complexe qui permet de dépasser des clivages de toute sorte:

- Clivages géographiques
- Clivages théologiques

#### 223. Communauté de biens

La question de la propriété ou du rapport aux biens est envisagée de manière précise par deux des "codes législatifs" du Pentateuque. Le code deutéronomique d'une part, qui, en Dt 15, juxtapose deux prescriptions concernant la remise des dettes et la libération périodique des esclaves; la loi de Sainteté d'autre part qui, en Lv 25, envisage la remise des dettes et la restitution du patrimoine perdu lors de chaque jubilé, c'est-à-dire tous les 50 ans.

Ces deux textes législatifs n'ont pas le même fondement théologique:

1. Pour le Deutéronome, la terre est un don divin, tel qu'Israël ne puisse jamais s'en attribuer la propriété exclusive, comme le rappelle de manière assez humoristique la parénèse de Dt 6,10-12: "Quand le Seigneur ton Dieu te fera entrer dans le pays qu'il a juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob, de te donner; quand tu auras des villes grandes et belles que tu n'as pas bâties, (11) des maisons pleines de richesses que tu n'y as pas entassées, des citernes que tu n'as pas creusées, des vignes et des oliveraies que tu n'as pas plantées; quand tu auras bien mangé et te seras rassasié: (12) alors garde-toi d'oublier le Seigneur". Ce texte, écrit probablement peu avant l'exil, rappelle à Israël que le don de Dieu n'est pas acquis une fois pour toutes, mais doit être reconnu comme tel par chaque génération.

C'est la reconnaissance du don qui conduit à mettre en œuvre la loi, qui permet au plus grand nombre d'en bénéficier:

- Loi de *shemittah* (ou de remise), qui expose les modalités d'une remise des dettes chaque septième année (Dt 5,1-11)
- Loi de libération périodique des esclaves (Dt 15,12ss.), qui traite de la libération des esclaves hébreux, également la septième année de leur captivité. Ces esclaves sont qualifiés de "frères", dénomination qui témoigne de la finalité de la législation du code deutéronomique, dont la visée est de permettre le retour à la liberté du frère tombé en esclavage, dans les meilleures conditions possibles, si celui-ci le désire, lors de la septième année de servitude.

2. La loi jubilaire de Lv 25: la remise périodique des dettes, chaque année jubilaire, suit également un rythme septénaire (7 septénaires d'années). Le vocabulaire utilisé ("sabbat de la terre pour le Seigneur: Lv 25,2) renvoie clairement au récit de la création. Le régime de la propriété, qui est défini par Lv 25,23, diffère sensiblement de celui du Deutéronome. La formulation utilisée par la Loi de Sainteté est assez provocatrice: "**Le pays ne sera pas vendu sans retour, car le pays est à moi et vous n'êtes pour moi que des immigrés (*gêrîm*), des hôtes (*tôshabîm*)**". L'affirmation de la propriété exclusive de Dieu sur le pays pose une limite claire, non seulement à la propriété des Israélites, mais également à celle des *gêrîm*, les étrangers résidents. Possession temporaire n'est donc pas propriété. Cette limite posée par la loi de Lv 25 se réfère non seulement à la création (institution du Jubilé, cf. supra), mais également au salut (Lv 25,55). Elle permet, en outre, au plan politique, de maintenir la cohésion sociale d'Israël, tout en critiquant la légitimité de la propriété des étrangers à une époque (la période perse) où ils se trouvent en situation économique dominante.

D'autre part, Lv 25 utilise en effet abondamment le vocabulaire du don, et ce fait est significatif, même si le verbe *nâtan* — donner — est d'une grande banalité dans la Bible hébraïque. L'usage de ce mot-crochet, en Lv 25, établit une corrélation entre le don de Dieu, qui "donne" la terre à Israël, et la loi jubilaire imposant la "remise" de toutes les dettes:

Lv 25,2: "Lorsque vous serez entrés dans le pays que je vous donne"

Lv 25,38: "C'est moi le Seigneur votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, pour vous donner le pays de Canaan."

Lv 25,24: "Dans tout ce pays qui est votre patrimoine — **'ahuzzah** — vous donnerez la remise *g'ullah* pour le pays.

Le don de Dieu appelle donc une réponse de la communauté d'Israël tout entière, qui prend la forme d'un "prolongement" de ce don dans les relations sociales. Reconnaître le don de Dieu, c'est construire économiquement la communauté en remettant les dettes, et en partageant les biens. En Lv 25, cette remise des dettes est en outre revêtue d'un sens spirituel, puisque l'année jubilaire commence le jour du "Grand pardon", du *yom hakkippurim* qui en marque le début (Lv 25,9). De la même manière que le Dieu d'Israël remet à son peuple ses fautes, de la même manière chacun est invité à remettre à son tour les dettes du prochain, pour que la communauté puisse continuer à exister.

### 3. DON DE DIEU, COMMUNAUTÉ ET BIENS DANS LES TRADITIONS DE NOUVEAU TESTAMENT.

#### 3.1. LA TRADITION DU JUBILÉ

La loi jubilaire de Lv 25 a été reçue dans les traditions bibliques ultérieures. Is 61,1-2 ne se réfère pas littéralement Lv 25, mais s'inscrit dans le même horizon théologique. C'est ce texte prophétique qui est cité lors de la prédication de Jésus à Nazareth, selon Lc 4,18-19. La tradition jubilaire est ici détachée de son contexte économique et social initial pour prendre une dimension messianique et eschatologique. L'irruption de Jésus dans l'histoire des hommes inaugure un jubilé permanent, c'est-à-dire la manifestation permanente de la miséricorde divine appelant la réponse des hommes, consistant à former une communauté unie par le lien de la charité.

D'autre part, la différence principale qui existe entre les traditions néotestamentaires et les traditions vétotestamentaires réside dans la tension eschatologique qui caractérise les premières: la question principale, dans le Nouveau Testament, n'est plus l'organisation dans la durée d'une communauté humaine et politique, placée sous l'autorité de Dieu lui-même — c'était la perspective du Pentateuque — il s'agit désormais de constituer une assemblée, une *ekklèsia* réunie dans l'espérance commune de l'avènement du Royaume inauguré par le Christ.

### 3.2. COMMUNAUTÉ ECCLÉSIALE ET BIEN COMMUN

Trois aspects de la construction d'un bien commun peuvent être ici évoqués:

- Sur le plan matériel, la mise en commun des biens des croyants est évoquée par Ac 2,44; 4,32, même si l'épisode concernant Ananie et Saphira, son épouse, illustre assez le caractère utopique de cette perspective
- Sur le plan spirituel, 1 Co 12,7 utilise la catégorie de *sumpheron*<sup>3</sup> — bien commun — pour envisager la manière dont les *charismata*, les dons de l'esprit, doivent être placés au service de l'Église tout entière. Les dons de l'esprit ne sont pas la propriété de ceux qui les reçoivent, mais sont toujours ordonnés à la croissance de l'ensemble de la communauté.
- 1 Co 11,17ss revêt un intérêt particulier, en mettant en relation la liturgie de l'Eucharistie et la question de la répartition des richesses dans la communauté: le partage liturgique du pain et de la coupe ne doivent pas être dissociés des réalités sociales: les riches ne peuvent mépriser les pauvres lors du repas qui précède la liturgie. Nous retrouvons ici l'intuition théologique développée par la littérature prophétique et dans le Pentateuque, selon laquelle le culte est indissociable de l'éthique sociale.

### 3.3. ESCHATOLOGIE ET BIEN COMMUN

Allons plus loin dans notre lecture de 1 Co 11,17ss: la liturgie eucharistique ouvre la vie de la communauté qui la célèbre sur un horizon eschatologique: le partage du pain et de la coupe fait mémoire du sacrifice du Christ, est signe de la nouvelle alliance, et annonce le royaume à venir. C'est au nom de cette réalité eschatologique — le royaume inauguré par la résurrection du Christ, que le comportement de la communauté de Corinthe est critiqué par Paul. Les Corinthiens sont invités à "discerner le corps" (1 Co 11,29), c'est-à-dire à mesurer la distance qui existe entre la communauté eschatologique qu'ils forment désormais et une simple communauté humaine traversée par des hiérarchies et des préséances. La réponse au don que le Christ a fait de sa vie consiste à former une communauté eschatologique témoignant du royaume à venir.

## 4. CONCLUSIONS

Ce qui fonde la construction d'une communauté, tant dans les traditions d'Israël, que dans le Nouveau Testament, est la référence au don de Dieu.

Dans les traditions du Pentateuque, le don de Dieu, énoncé avec le vocabulaire théologique de la création ou du salut, coïncide, dans le Deutéronome, comme dans le livre du Lévitique, avec le don d'une terre. Selon ces traditions, les biens que se partage la communauté d'Israël ne sont donc pas seulement spirituels, ils sont concrets et destinés à durer. Cependant, le don de Dieu, dont la liturgie et dont les textes de la Torah font constamment mémoire, est destiné non pas à des individus, mais à une communauté, qui, en tant que telle, est l'interlocuteur du Dieu d'Israël. Les traditions de la Torah développent ainsi une anthropologie théologique mettant en valeur la dimension sociale de la vie humaine, qui a pour corollaire la justice dans

<sup>3</sup> *To sumpheron*: utilité commune, selon la traduction de C. Senft, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève: Labor et Fides, CAT VII 1990, p 158.

les relations sociales, justice dont les lois concernant la remise des dettes et la libération périodique des esclaves se veulent l'expression concrète.

La communauté à laquelle se réfèrent les traditions du Nouveau Testament diffère de la communauté mise en place par la Torah, en cela qu'elle est avant tout une communauté eschatologique, dont la vocation est universelle, et qui se détache des biens "terrestres" (cf. par exemple Lc 12,16-21). Si le Nouveau Testament s'intéresse à la juste répartition des biens et à la justice communautaire, c'est pour que la nouvelle *ekklèsia* ne manque pas son but: rendre témoignage au royaume inauguré par le Christ, caractérisé par le règne de la charité et de la gratuité, en contraste flagrant avec les valeurs de ce monde (cf. Mt 20,20-28).

Cependant, au-delà de ces différences, une affirmation majeure relie les traditions de l'Ancien et du Nouveau Testament: c'est la reconnaissance du don de Dieu, don inconditionné et gratuit, qui est le préalable à la construction d'une communauté humaine dans ses dimensions sociales, économiques et spirituelles. On mesure ici combien les traditions bibliques, si elles ne sont pas citées abondamment par les textes magistériels traitant du bien commun, en constituent néanmoins, à n'en pas douter, une source incontournable.

Essayons maintenant d'esquisser la contribution de ces traditions bibliques à la culture contemporaine et à la réflexion éthique qui marque nos sociétés:

Trois lieux de convergence, et sans doute de dialogue se dessinent entre traditions bibliques et culture contemporaine:

- Premier lieu, le regard porté sur le monde: les traditions bibliques considèrent le monde créé et la vie, humaine ou animale, comme un don, comme un don de Dieu. Il est évident que le souci écologique conduit nos contemporains à considérer, eux-aussi, de plus en plus le monde où nous vivons sinon comme un don, au moins comme un donné. Un "donné" qui nous précède et qui nous "oblige", un "donné" qui appelle réponse — la réponse écologique en particulier. Les humains se comportent de moins en moins en propriétaires du monde où nous vivons, mais plutôt en donataires. Dès lors, la notion de bien commun permet de fournir des clés pour un "bon usage" de ce don.
- Deuxième lieu de convergence, mais aussi de fort contraste: la pensée de la fin. La tradition juive, à partir du II<sup>e</sup> siècle avant n.e., comme la tradition chrétienne, envisagent la fin du monde comme une perspective inévitable, et même attendue. Le monde dans lequel nous vivons est provisoire, et cette pensée du provisoire invite à ne pas absolutiser l'histoire. La pensée de la fin habite aussi notre société contemporaine, mais d'une manière bien moins pacifiée: la peur de la fin s'installe, la peur d'une apocalypse climatique. Ici, l'apport de la pensée juive et chrétienne consiste à inviter à approfondir le changement de regard sur l'existence qu'induit une pensée de la fin. Discerner ce qui, au fond, constitue le cœur et la spécificité de l'expérience humaine, et ce qui fait sa valeur. Le bien commun n'est pas simplement un bien matériel, mais un bien spirituel, qu'il appartient aux chrétiens de partager.
- Troisième lieu de convergence: la notion de bien commun elle-même. Nous avons vu comment, dans la Bible hébraïque, la formulation de la loi constitue une réponse à la violence. Une loi dont l'objet même est le bien commun des membres de la communauté. Nous avons vu, au cours de ces dernières années, comment la notion de bien commun connaît un vrai "regain", et comment le "politique" s'en saisit, mais peut-être davantage pour en faire un slogan que pour en mettre au jour toutes les implications sociales. En réalité, la notion biblique de "bien commun" questionne la notion de "propriété" et invite à en définir les limites et le mode d'usage. Cette question "politique" montre la manière dont la révélation biblique développe une approche assez radicale, en proposant comme condition *sine qua non* du bonheur des sociétés la construction du lien social, lien social qui ne saurait se construire en dehors d'un souci partagé du bien commun de l'ensemble des membres d'une société. La catégorie de "Bien commun", qui trouve des racines incontestables dans l'Écriture, constitue donc un critère de discernement et de gouvernement par excellence des sociétés humaines. ♦

La crise sociale que notre pays a traversé ces derniers mois avec le mouvement des “gilets jaunes”, a laissé émerger des revendications concernant le plus souvent des intérêts individuels (pouvoir d’achat, salaire, retraite...). Dans une société qui a des difficultés à se rassembler autour d’un projet commun, les personnes en charge de l’intérêt général au niveau politique ne semblent plus satisfaire la population, en particulier les aspirations des minorités (économiques, sociales, culturelles...). Même le désir du RIC (Référendum d’Initiative Citoyenne) semble être le lieu d’expression d’un mécontentement ou d’un exutoire, sans vraiment être un lieu de proposition ou de projet. Et son aspect révocatoire des élus risquerait de fragiliser des institutions déjà mal en point.

Dans ce contexte,

## COMMENT AIDER ET TRAVAILLER AU BIEN COMMUN ?

La pensée sociale de l’Église a peut-être son éclairage à apporter sur des questions sociétales d’aujourd’hui, tant la dimension du bien commun traverse et unifie sa réflexion et ses positions.

Aussi, pour proposer à tous, chrétiens ou non, d’approfondir et de discerner ce sens du bien commun dans les différentes questions qui traversent la société aujourd’hui, le service diocésain de la Formation propose un cycle de rencontres :

Les thèmes sont choisis parmi ceux proposés dans les deux ouvrages édités par le Service national Famille et Société de la Conférence des évêques de France :

*Notre Bien Commun 1 et 2*, Connaître la Pensée Sociale de l’Église pour la mettre en pratique, Éditions de l’atelier, 2014 et 2016.

### MOINS DE BIENS, PLUS DE LIENS

(styles de vie)

**dimanche 15 décembre 2019**

**à 14 h 30 au presbytère de Saint-Fargeau**  
père Christophe Champenois

### PRENDRE SOIN DE NOTRE MAISON COMMUNE

(écologie intégrale)

**mardi 14 janvier 2020**

**à 20 h au presbytère de Joigny**  
père Matthieu Jasseron

### SOCIÉTÉ CHERCHE FAMILLE

**mercredi 12 février 2020**

**à 20 h au prieuré de Montréal**  
M. Antoine Renard

### J’ÉTAIS UN ÉTRANGER

(migrants)

**samedi 29 février**

**à 14 h 30 au presbytère de Tonnerre (salle Paulin)**  
père Pascal Bégin

### LA PROPRIÉTÉ, OUI MAIS...

**vendredi 24 avril 2020**

**à 19 h 30 au presbytère de Pont-sur-Yonne**  
père Samson Kantoussan

### LA POLITIQUE, UNE BONNE NOUVELLE !

**mercredi 27 mai 2020**

**à 20 h 30 à la maison paroissiale d’Avallon**  
père Ivan Roulier

### LA PAUVRETÉ DANS LE MONDE ET

### LA MAUVAISE UTILISATION DES RESSOURCES NATURELLES

**vendredi 5 juin 2020**

**à 18 h 30 à Auxerre (salle paroisse des Brichères)**  
père Canisius Niyonsaba