

MATER et MAGISTRA : 50ème anniversaire

«Biens communs et Bien commun. Gouvernance ou gouvernement ? La société civile et les autorités publiques aux niveaux national et international»

Rappelons nous : voici 50 ans hier, le Bienheureux Jean XXIII a signé et promulgué l'encyclique « Mater et Magistra » pour marquer le 70^{ème} anniversaire de la Lettre de Léon XIII « sur la condition des ouvriers ». Cette observation sur la date de l'encyclique mérite d'être relevée car la parution stricto sensu eut lieu le 15 juillet 1961. Pour l'histoire de l'Eglise, l'encyclique représente un acte fondateur. MM représente une solution de continuité. Alors que les pontificats antérieurs s'étaient attachés à examiner tel ou tel aspect particulier de l'ordre social, Mater et Magistra représente, pour la première fois, la réflexion sur tout l'ensemble de la vie sociale et présente ainsi de manière systématique la Doctrine sociale de l'Eglise.

Durant la phase de la consolidation du libéralisme industriel du XIX^o siècle, non seulement la protestation était faible, la solidarité difficile et l'opposition réprimée. Plusieurs initiatives particulières commençaient à prendre corps avec par exemple dans l'Eglise de France, quelques personnalités, : Lamennais, Lacordaire, Montalembert, le Bienheureux Ozanam et en Allemagne l'évêque de Mayence, le baron von Ketteler avec son ouvrage *La question sociale et le christianisme* en 1864. Parallèlement, les mouvements sociaux de révolte contre les injustices prenaient de l'ampleur au nom le plus souvent de « l'évangélisme social ». L'encyclique de Léon XIII apporte la voix de l'Eglise lorsque le Pape soulève officiellement la « question sociale » et dénonce le « mal social » généré par le productivisme à outrance. Le droit naturel de l'homme de posséder et de dominer la terre et les produits de la terre (RN ,5), l'affirmation du

droit des ouvriers à de meilleures conditions de travail et à un juste salaire qui ne soit pas calculé seulement pour le maintien de la force de production.

Sur le plan strictement politique, le rôle de l'Etat pour la constitution d'un monde ouvrier avec le droit d'association syndicale et pour la promotion de la justice distributive doit être évoqué au moins pour mémoire.

En décidant d'occuper l'espace social, l'Eglise brise la revendication au monopole des thuriféraires des idéologies, notamment socialistes anticléricaux et antireligieux, mais en même temps heurte les préjugés et suscite chez certains catholiques défiance et scandale. Le Pape Pie XI n'hésitait pas à relever la frilosité d'une partie des fidèles et du clergé devant les innovations de Léon XIII : « Il renversait...les idoles du libéralisme, ne tenait aucun compte de préjugés invétérés et anticipait sur l'avenir » (QA,15).

Progressivement, le langage de l'Eglise a recouvert un champ social et politique de plus en plus large pour affirmer ses préoccupations relatives à la promotion et à la défense de la dignité des travailleurs, aux différentes manifestations de l'injustice avec comme corollaires l'exploitation massive des ouvriers, le coût des effets de la crise de 1929 supporté par la majorité de la communauté humaine. L'ambition reste fondée sur une conviction : la fonction correctrice du retour du sentiment religieux, dans les lois et institutions publiques. Le recul du sentiment religieux et des pratiques était la cause et la conséquence du relâchement moral et de la désagrégation du corps social.(RN,2).

Mater et Magistra retrouve sa signification véritable si le texte est placé dans la chaîne de l'évolution. Sur la question sociale l'Eglise s'est comportée jusque-là comme Mère préoccupée par les droits de ses enfants mais une rupture est créée en 1961 : la Doctrine sociale de

l'Eglise fait son apparition et constitue une partie intégrante de la conception chrétienne de la vie(MM,225).

Un demi-siècle plus tard, deux observations peuvent être faites.

En premier lieu, les paradigmes fondamentaux de l'encyclique sont toujours d'actualité. Les analyses fondées sur la confrontation des réalités sociales et économiques dans le monde à la lumière des exigences de la foi chrétienne restent encore pertinentes. A la conception antérieure selon laquelle l'Eglise avait à s'insérer dans un ordre libéral soucieux de moralisme et de charité à l'endroit des pauvres, s'était substituée une nouvelle exigence : la quête d'un ordre social, préoccupé de promotion collective.

D'abord les déséquilibres, qui confèrent l'originalité à Mater et Magistra, n'ont pas disparu entre les secteurs ruraux et urbains ou industriels de production, entre les pays développés du Nord et en développement du Sud et puis entre le mouvement démographique et les moyens de subsistance ; ils restent préoccupants sur le plan mondial et à l'intérieur des nations. Les questions considérées alors comme essentielles sont encore d'actualité : les attributions de l'Etat en matière économique et sociale, la « socialisation », la rémunération du travail et des travailleurs, les exigences de la justice au regard des structures et enfin la propriété.

Les développements consacrés aux conditions de l'avènement de la collaboration pour le développement social et la promotion des thèmes chers à Jean XXIII : justice, équité, et humanité ne peuvent occulter l'essentiel : la promotion de la dimension spirituelle de l'homme. La perte de vue de cet impératif catégorique est telle que l'humanité continue à vivre dans la misère et l'insatisfaction profonde.

En second lieu, cinquante après Mater et Magistra, au début du III^e millénaire un monde nouveau est né. SS Benoît XVI dans son encyclique Caritas in Veritate au paragraphe 9 au premier alinéa en

fournit les caractéristiques : une mondialisation progressive et généralisée ; une distorsion entre l'inter-dépendance entre les hommes et les peuples d'une part et l'interaction éthique des consciences et des intelligences de l'autre ; la méconnaissance de la véritable nature du développement. Après cinquante ans, tout en restant fidèle aux enseignements de la première présentation de la Doctrine sociale de l'Eglise, il faut évaluer les termes dans lesquels se pose aujourd'hui la question du renouement des liens de vie en commun dans la vérité, la justice et l'amour. En scrutant l'évolution des relations entre les hommes et celle du monde, l'Eglise entend aider le Chrétien à devenir prophète dans sa réflexion, son action pour comprendre ce que Dieu veut signifier à travers les signes d'une situation sociale ou les évènements qui interviennent dans le monde.

Ne prétendant pas apporter de solution technique, sensationnelle ou relevant du miracle, l'Eglise a le devoir d'amener les chrétiens à adopter des comportements nouveaux et appropriés en fonction des situations nouvelles ou des conditions en émergence. Aussi est-il essentiel d'insister sur les fondamentaux et les principes de base que l'Eglise rappelle en réponse aux problèmes que pose la vie en société.

L'apport essentiel de Mater et Magistra est l'affirmation du Bien Commun comme clé de voûte de la Doctrine sociale de l'Eglise initiée par le Bienheureux Jean XXIII et présentée comme une contribution particulière de l'affrontement de la pensée chrétienne et du Monde. Dans la mesure où la mondialisation et la globalisation constituent pour l'homme et en définitive pour l'Eglise le véritable et principal défi de l'heure c'est à la lecture des signes de la mondialisation et de la globalisation qu'il importe d'examiner aujourd'hui le Bien Commun non dans une perspective antagonique mais dans un esprit de fidélité dynamique à une « *lumière reçue* » (C.V.12). Il est défini par le Pape Jean XXIII comme « l'ensemble des conditions sociales qui

permettent et favorisent dans les êtres humains le développement intégral de la personne ».

Face aux déceptions liées à l'échec des modèles de développement proposés, une recherche s'impose car il y a lieu de se demander si les choix de l'Eglise fondés sur les capacités de l'homme ayant un impact décisif sur le présent et le futur de l'homme et de l'humanité sont encore d'actualité (C.V.21.). Dans cette perspective, il conviendra d'examiner successivement les relations entre Bien commun et appropriation des biens(I), ensuite celles entre bien commun et gouvernance (II) pour terminer sur une question lancinante une fois l'avoir et l'organisation envisagés quel Homme et quelle Humanité dans cette quête du Bien Commun(III).

+ +

La notion de Bien commun requiert, dès le départ, une précision terminologique. Dans les textes pontificaux, on ne parle, en français, que de « *Bien commun* » au singulier, et le pluriel « *biens communs* » ne semble pas avoir droit de cité. A l'examen de la pratique en général, une distinction doit être effectuée en raison, notamment, de la confiscation idéologique et politique qui a été faite de la notion de patrimoine « commun » par les puissants. Au sens ordinaire, biens communs au pluriel n'a qu'un sens matériel il s'agit de biens fongibles susceptibles d'appropriation. Bien commun au singulier peut revêtir à la fois un sens moral si cette notion est envisagée dans une perspective d'éthique sociale et politique, c'est-à-dire le bien être et la promotion de l'homme, et aussi un sens matériel lorsqu'il s'agit de possessions concrètes.

Dans *Mater et Magistra*, l'idée de Bien commun, au singulier, est détachée des références aux concepts du droit romain, relatifs aux droits réels et aux rapports entre la chose et les détenteurs de ces droits : *res communis* ou *res nullius*. Le Bien commun n'est pas

nécessairement une évidence immédiate à la conscience ; il est la conséquence de la nécessaire existence de règles, applicables à des choses et à des personnes, qui ont vocation à servir la communauté des hommes et non les besoins particuliers d'une ou de plusieurs personnes. En d'autres termes, la conception volontariste du Bien commun est au cœur de la Doctrine sociale de l'Eglise; elle requiert, dans ces conditions, une adhésion des chrétiens et de chacun pour qu'elle ait une dimension d'effectivité. Cette vision qui assure la cohérence même de la Doctrine sociale de l'Eglise n'est nullement remise en cause par le nouvel ordonnancement qui se construit aujourd'hui.

Les deux questions de fond qui, en 1961, interpellaient l'Eglise sur le plan théologique et politique, à savoir, la propriété privée et la socialisation, présentent actuellement un intérêt essentiellement historique car les querelles idéologiques dans un contexte antérieur à celui de la coexistence pacifique ont fait leur temps. C'est vrai en particulier si on les met en perspective avec la rémunération du travail. Mais elles restent d'actualité au regard du principe de la destination universelle des biens et au regard des exigences de justice sociale.

Le droit de propriété rappelé par l'Eglise est différent de celui préconisé soit par le collectivisme soit par le libéralisme, il est subordonné à un principe essentiel plus élevé que celui de la libre disposition des biens : les biens de la terre et de la planète sont destinés à l'usage de tous les hommes. C'est dans cette perspective que la pratique contemporaine a pu consacrer la notion de « patrimoine commun de l'humanité » elle-même directement inspirée de l'idée de Bien commun si chère à l'Eglise et aux militants de l'action catholique. Cependant, la pratique a révélé l'ambiguïté de ce concept fondateur car révolutionnaire dont la dénaturaton à plusieurs occasions semble être le sort final.

Les négociations de la III^e Conférence des Nations Unies sur le Droit de la Mer sont des exemples éloquentes de la destruction politique de la conception des fonds de mer au-delà de la juridiction nationale comme patrimoine commun de l'humanité.

La notion a pu prospérer, en droit positif, en raison du souhait d'envisager une bonne gestion rationnelle des ressources des fonds marins. Une fois sa consécration acquise au niveau du discours, les batailles se sont organisées en vue de réduire à néant, ou du moins à sa plus simple expression, son acception en droit positif. En effet la critique contre le régime des fonds marins au titre du patrimoine commun était essentiellement d'ordre idéologique : l'option de la majorité des participants aux négociations était en faveur d'une structuration forte de l'organisation économique autour du rôle de l'Autorité internationale des fonds marins. Cette valeur dans son expression concrète traduisait une remise en cause des principes du libéralisme économique que certaines puissances voulaient directement déduire du principe de la liberté de la haute mer.

Des pressions, voire des chantages, ont été exercés pour obtenir une révision profonde du régime conventionnel initialement adopté dans le sens du libéralisme et ce au nom de la recherche du consensus politique. Ce revirement est intervenu lorsqu'on a cherché à faire prévaloir une conception matérielle et marchande de la notion. Le patrimoine commun avait ainsi une dimension commerciale analogue à celle des biens faisant partie du cycle économique productiviste et destinés à faire l'objet d'échanges commerciaux. Il en est résulté une interprétation unilatérale du consensus, au mépris des droits des plus faibles. Ceci amène à s'interroger sur la mesure de l'adhésion à l'idée de Bien commun, au singulier, dans les rapports économiques internationaux concernant les biens communs au pluriel.

La marchandisation des droits semble marquer de son empreinte l'évolution des relations entre les Etats de niveau inégal de

développement avec, par exemple, le système de la « taxe carbone ». Les Etats nantis qui sont également les plus gros pollueurs peuvent acheter auprès des Etats pauvres, non pollueurs d'environnement, des « droits carbone ». En termes très simples, la puissance économique et financière affranchit de l'obligation d'avoir un comportement vertueux dans ce domaine de l'environnement.

La sensibilisation à la bonne gestion des ressources et une mauvaise conscience face au déficit de solidarité expliquent le succès de l'idée de patrimoine commun, s'agissant également du patrimoine et des droits non matériels.

La Convention de 1972 de l'UNESCO sur le patrimoine mondial représente une illustration de l'idée d'appropriation par l'humanité des richesses naturelles et culturelles dans le monde. L'adoption de cet instrument international a été marquée par l'antagonisme entre les pays dotés de monuments imposants de réputation mondiale auxquels on accordait le bénéfice de l'universalité d'une part, et ceux qui ne pouvaient prétendre à ce statut faute de notoriété d'autre part.

L'adoption de la Convention de 2003 de l'UNESCO a établi le régime de classification des chefs d'œuvre du patrimoine immatériel de l'humanité. A l'analyse, cette Convention marque une évolution dans l'acceptation du concept de culture. Au patrimoine culturel matériel de la Convention de 1972 a été ajouté le patrimoine culturel immatériel: la clef de voûte de cette nouvelle construction réside dans une conception de la culture comme un ensemble de facteurs et paramètres qui constituent l'identité d'un peuple. Cependant la consécration formelle du patrimoine, dans les actes juridiques les plus solennels, ne semble établir que des obligations optatives mais non contraignantes. Aux requêtes présentées par les Etats, notamment les plus démunis, en faveur d'un soutien international pour la conservation, la protection et la promotion de ces biens du patrimoine, on oppose le plus souvent une réponse dilatoire ou purement

bureaucratique de nature à interpeller la solidarité dans le partage. Actuellement, la limitation des engagements financiers pour les questions culturelles ne suffit pas à expliquer cette réticence; elle représente la mesure de l'effectivité de la diversité culturelle. Ces problèmes révèlent, si besoin est, les difficultés à assurer l'harmonisation entre le particulier et le mondial, s'agissant de la destination universelle des biens.

Toutefois, c'est en matière de droit de propriété intellectuelle, en matière commerciale et industrielle, que l'idée de patrimoine commun ou de destination universelle des biens connaît la plus dure résistance. A l'Organisation mondiale du Commerce, la classification de ces droits parmi les actes de commerce ou les droits fongibles, fait partie des questions litigieuses sur lesquelles aucune perspective de consensus ne semble encore se profiler. Les enjeux concernent la jouissance des profits que rapporte l'exploitation des droits de propriété intellectuelle, derrière la querelle quasi surréaliste sur la nature commerciale des produits de l'intelligence de l'homme. Le débat porte sur les termes de la dévolution de ces profits et le financement d'un fonds mondial qui risque de devoir se contenter de la portion congrue.

Ces exemples, suffisamment éloquents, indiquent le succès que peut rencontrer le principe de la destination universelle des biens, s'agissant des droits de gestion des ressources naturelles de la planète ou des biens d'importance pour la collectivité. Cependant, cette adhésion risque de n'être qu'une pétition de principe lorsqu'on envisage la mise en œuvre; mais plus déroutante est la démarche de l'Eglise qui a affirmé, avec Jean XXIII, que la propriété privée, reflet de la volonté divine, découlait du « droit naturel » ; cette conviction est si ancrée que malgré les obligations sociales qui lui sont rattachées, le droit de propriété était presque un droit souverain. Cette prise de position interpelle : l'affirmation de vérités éternelles et immuables ne

signifiait pas pétrification de la doctrine ni refus du discernement à la lumière des exigences de l'Évangile et de l'évolution de la société.

Dans *Laborem exercens*, le Bienheureux Jean Paul II a procédé à une analyse plus fine de la manière de comprendre de droit de propriété : « *La tradition chrétienne n'a jamais soutenu ce droit comme un droit absolu et intangible....elle l'a toujours entendu dans le contexte plus vaste du droit commun de tous à utiliser les biens de la création entière* »(n°14). Une analyse serrée des propos du Saint Père permet de saisir la distinction qui y est exposée entre le droit réel sur les biens et la destination des biens. S'agissant de ce second terme de la distinction, ce qui importe pour l'Église est la nature des rapports entre les membres de la communauté des hommes qui découleront de l'exercice du droit de propriété et de ces composantes : *usus-fructus* et *abusus* selon la systématisation du droit romain. Dans ce sens, la perspective de l'anthropologie humaniste de la doctrine de l'Église ne peut être contestée. Il revient à l'observateur de prendre acte des limites de la chosification et de la pure marchandisation de la destination universelle des biens. La Conférence de Durban de 2002 sur le développement durable a parlé de « biens publics mondiaux » s'agissant « des services à produire que le marché ne produit pas spontanément ou du moins suffisamment, d'où la nécessité d'une intervention publique » (*Rapport du Groupe de travail international sur les biens publics mondiaux remis au Comité de développement de la Banque mondiale et du FMI (Singapour, &18 septembre 2006)*).

Depuis *Mater et Magistra*, la pensée s'est enrichie concernant le bien commun, notre bien à tous. La prééminence de la marchandisation et de la privatisation dans le cadre de la mondialisation et globalisation laisse-t-elle encore une place de choix à aux notions de Bien commun et de biens communs, une fois que l'on admet les limites « *d'une vision de l'existence purement productiviste et utilitariste* » (CV. §34). En effet le problème réside dans les

différentes interprétations qui peuvent être proposées, Par-delà une approche purement matérielle de sa signification, on admet que ce Bien commun n'est pas un bien recherché pour lui-même comme dans une opération commerciale, mais pour les personnes qui font partie de la communauté sociale et, dans ce sens, c'est « *une exigence de la justice et de la charité que de vouloir le bien commun et de le rechercher* » (CV,7) En fonction des contextes politiques, économiques et sociaux, cette notion a une valeur subversive lorsqu'il s'agit de faire le lien entre les impératifs de justice et de solidarité et l'engagement politique des chrétiens pour le partage des biens communs dans la recherche du Bien commun..

Cette dimension fondamentalement politique du Bien commun depuis le début de la Doctrine sociale de l'Eglise pose le problème non pas du ferment de subversion que renferment ces idées ou l'interprétation donnée en pratique à ces valeurs mais du choix d'organisation ou de gouvernance politiques.

+ +

L'option en faveur du Bien commun comme clef de voûte politique de la Doctrine sociale de l'Eglise doit être appréciée à sa juste valeur. En 1961, le débat politique portait sur la licéité de l'interventionnisme de l'Etat et des pouvoirs publics dans la vie sociale. La définition de la Doctrine sociale de l'Eglise imposait l'énonciation de sa charte éthique politique et sociale. Les options de l'encyclique s'articulent autour de quelques propositions.

En premier lieu, l'encyclique traite de trois thématiques de programme politique voire électoral.

D'abord, l'objet du Bien commun est esquissée de manière simple à comprendre car elle se fonde sur une évidence qu'on pourrait qualifier de naturelle : au §151, l'encyclique rappelle les limites d'une pratique politique affirmer le caractère des intérêts particuliers ou des

revendications sectorielles, alors que le Bien commun prime les intérêts de groupe. Aussi dépasse-t-il le cadre de l'entreprise ou de la nation et s'étend à l'univers entier (72,73,80,82).

Ensuite, l'adhésion à l'idée de Bien commun comporte des implications politiques bien précises. D'abord, il exige l'intervention de l'Etat dans le monde économique et social (21,22,55) en raison de l'extension incontournable et progressive des attributions des pouvoirs publics et de l'extension de la propriété publique(118). La raison d'être de l'Etat est le Bien commun dans l'ordre temporel (21,36,40,44).

Enfin, les finalités du Bien commun restent le développement intégral de la personnalité (65) et l'équilibre des conditions de vie (143),

En second lieu, le Saint Père amène l'Eglise et les fidèles du monde entier à transcender le cadre politique classique, c'est-à-dire les débats purement idéologiques, pour envisager les véritables questions. Pour l'encyclique, la Doctrine sociale de l'Eglise et le Bien commun ne se limitent pas à une simple ingénierie des relations économiques et sociales. Le Bien Commun exige l'engagement responsable de tout citoyen (97) tandis que tous les Pays, sur un pied d'égalité, doivent se préoccuper du bien commun universel (178). En favorisant une orientation sûre à la solution des problèmes concrets (223), la recherche du Bien commun vise à donner un accent humain et chrétien à la civilisation moderne (260), fondée sur le règne de Justice et d'Amour du Christ sur terre (267).

L'effectivité de cette éthique sociale et politique implique la mobilisation de ressources organiques et institutionnelles nationales et internationales dans le cadre de ce qu'on appellera plus tard la gouvernance . Dans cette perspective politique institutionnelle, l'omission du concept de démocratie peut *prima facie* surprendre.

Dans la lexicologie politique de 1961, les concepts de démocratie et de démocratique étaient victimes de la rivalité idéologique et de la propagande politique entre les adeptes de démocratie dite formelle et ceux de la démocratie réelle. Le diplomate, devenu Pasteur de l'Église universelle, ne pouvait pas accepter l'enfermement l'Église dans le piège de cette dichotomie doctrinale. A cette fin, l'encyclique brise le cercle en réitérant les fondements éthiques s'agissant de la dimension politique du Bien commun : répondre au maximum à la dignité de l'homme et développer en lui le sens des responsabilités sont les finalités d'un système économique (85) ; l'obligation pour le chrétien d'améliorer les institutions temporelles par respect pour la dignité humaine (183) ainsi que la conscience de la responsabilité de chacun pour la promotion du Bien commun (97) sont des obligations permanentes. L'engagement avec discernement dans l'action politique assure en définitive la promotion du Bien commun.

L'éthique de la participation est préconisée dans l'encyclique pour la réalité du Bien commun en matière de gouvernance ; mais la confiscation de ces institutions par des forces immorales a créé en définitive de nouvelles sources de crises dans la société contemporaine.

La philosophie de la participation dans *Mater et Magistra* a, dès 1961, marqué l'évolution de la pensée politique car elle tranchait aussi bien avec l'idéologie de la lutte des classes chère aux marxistes qu'avec le paternalisme condescendant du patronat social de l'époque. La participation se fondait sur l'idée d'une solidarité véritable.

L'égalité et la dignité naturelles ont été les ferments de l'unité du genre humain. Cette caractéristique propre à l'homme explique la nécessité de travailler à l'avènement du bien commun universel qui intéresse l'ensemble de la famille humaine. Traditionnellement, on considérait que la promotion du Bien commun relevait du monopole de l'action gouvernementale capable de mobiliser les ressources de

l'action diplomatique, du droit des gens et du droit international. Mais ce cadre est insuffisant face à l'apparition de problèmes extrêmement graves et difficiles de tous ordres qui doivent trouver une réponse dans les plus brefs délais et qui doivent inscrire leur solution dans le cadre de la mondialisation. Par ailleurs, la multiplication des congrès, fora, colloques, séminaires, ateliers, autres travaux ne parvient plus à résoudre efficacement ces problèmes. En dernière analyse, ce ne sont ni la bonne volonté, ni l'initiative, ni la compétence qui font défaut. L'organisation actuelle des pouvoirs publics, le fonctionnement des Etats ne permettent pas de promouvoir comme il faut le Bien commun universel. Dans ces conditions, les problèmes sont d'une importance telle que les pouvoirs, les constitutions et les moyens d'action prennent des dimensions mondiales, en exerçant leur autorité et leur activité sur toute l'étendue de la terre.

Le caractère universel de l'organisation chargée de la promotion du Bien commun universel implique des uns et des autres: créativité et sens du discernement. L'effectivité et l'efficacité excluent une approche autoritaire et unilatérale de l'institution. Par-delà les critiques qui sont traditionnellement formulées à l'encontre du système international, à savoir relations inégalitaires, refus de la justice sociale et de la solidarité, unilatéralisme institutionnalisé et utilisation de la violence pour réprimer les options hétérodoxes, on peut soulever comme objection fondamentale le défaut de participation de la communauté internationale dans le fonctionnement. En réalité, on transpose dans les relations institutionnalisées internationales les rapports du consumérisme : les usagers sont traités en consommateurs parfois de simples gadgets et les destinataires finaux ne sont pas considérés comme dignes d'accéder à la dignité de personne humaines, appelées à exercer leur choix et à adhérer à l'idée de Bien commun de manière active et libre.

L'articulation des institutions de gouvernance pour le Bien commun autour de la personne humaine rappelle, si besoin, la double fonction de régulation et d'équilibre des relations qu'exerce le principe de subsidiarité, que *Mater et Magistra* considère comme un principe de philosophie sociale qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit (54,118). Selon les recommandations de Pie XI : « *L'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social et non pas de les détruire ni de les absorber* »(Q.A.86-87), il s'agit d'un principe de bon sens : pourquoi attendre de l'Etat ou d'une autre institution ce qu'une personne ou un groupe de personnes peuvent accomplir ? A cet effet, il importe que cette personne ou ce groupe de personnes aient une intelligence de la situation d'ensemble et subordonnent leurs activités aux exigences du Bien commun, dont l'Etat est le gardien. Cette action doit ainsi être animée par un esprit de service et non d'asservissement.

Ce même principe a naturellement vocation à s'appliquer aux rapports de l'autorité universelle avec les gouvernements des Etats. Etant donné d'une part, la complexité, l'ampleur et l'urgence des problèmes à résoudre et de l'autre les techniques modernes, « *les responsables du Bien commun, ne peuvent manquer de se sentir engagés à exercer dans le domaine économique une action aux formes multiples, plus vaste, plus profonde, plus organique* » (55). Concrètement, on ne saurait parler ni de conflits positif ou négatif de compétences entre l'autorité universelle et les Etats, ni de substitution de l'autorité universelle aux Etats. Au contraire, le principe de subsidiarité n'a de signification pour la libération des communautés humaines que s'il suscite des conditions qui facilitent aux gouvernements, aux individus ou à l'autorité universelle l'accomplissement de leurs fonctions, le respect de l'Etat de droit et l'observation de leurs devoirs dans le plus grand espace de liberté en matière d'initiative personnelle.

L'autorité universelle appelée à examiner et à résoudre les problèmes soulevés par le Bien commun en matière politique, économique, sociale et culturelle a été incarnée par le système même des Nations Unies : avec la constellation d'institutions spécialisées autour de l'organisation universelle. La structure institutionnelle aménagée pour le maintien et la consolidation de la paix et des relations amicales, le progrès et le développement économique et social sur la base du principe de l'égalité, du respect réciproque et la coopération dans tous les secteurs de la vie répond en principe aux souhaits exprimés dans *Mater et Magistra*. Par ailleurs, la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, malgré réserves et objections, est considérée comme une contribution vers l'établissement d'une organisation juridico-politique de la communauté internationale à un point tel qu'on la considère comme la Magna Carta de la communauté internationale.

Les objectifs du système des Nations Unies sont actuellement loin d'être une réalité.. Les difficultés sont l'expression de la crise d'autorité des Nations Unies. Faute de confiance en sa capacité à imprimer une véritable dynamique de progrès et de solidarité des membres de la communauté humaine, les Nations Unies risquent d'être exclues de la gouvernance de la mondialisation et du processus de mise en place d'un ordre social conforme à l'ordre moral et au lien entre la sphère morale et sociale, la politique et la sphère économique et civile, que prévoyait déjà le statut des Nations Unies (CV,67)

La continuité de la pensée entre *Mater et Magistra* et *Caritas in Veritate* nous interpelle directement sur une interprétation inacceptable de la mondialisation. On voit se consolider une interprétation attentatoire au Bien commun au nom de la mondialisation notamment dans la gouvernance financière mondiale. L'actualité montre la dislocation géopolitique mondiale consécutive à la crise systémique globale. Le G-20 s'érigait en autorité universelle

de la nouvelle gouvernance économique en raison de l'économisme ambiant et la financiarisation des relations économiques. Cependant, les derniers événements illustrent l'accélération des processus de décomposition stratégique, financière, économique et sociale. Le règne du chacun pour soi au sein de ce groupe revient en force à supposer qu'il y eût place pour l'idée de solidarité. Les analyses sur l'ombre du groupe de Bilderberg ne rassurent nullement en raison de l'intention attribuée de détruire l'économie mondiale et de transformer le monde en entreprise dont les membres de l'oligarchie aristocratique financière, qu'il représenterait, seraient les bénéficiaires et les décideurs. En d'autres termes, la mise en œuvre de ce projet aboutira à la création de réseaux de cartels plus puissants que les Etats destinés à contrôler les besoins vitaux de l'humanité pour l'intérêt du Groupe. Le Bilderberg serait alors le moyen de regrouper les institutions financières les plus puissantes et aussi les plus prédatrices. La question qui se pose est alors politique : pour quelle finalité politique agir lorsqu'on examine sérieusement le plan de sauvetage des banques après la crise des créances immobilières douteuses.

Cette analyse certainement sévère des intentions de ces cartels est d'autant plus dure que la réalité des faits économiques et sociaux donne raison aux tenants du souverainisme, remet en cause l'idée de gouvernance économique, à la limite du non-sens car il n'y a pas d'espace pour les spécificités et les caractéristiques de la communauté humaine, c'est-à-dire les types et les modèles sociétaux, les régimes sociaux, économiques et politiques, etc... On a alors affaire à un projet de nature idéologique derrière lequel s'articulent des actions de déstabilisation sans rapport direct avec les idées de prospérité et de bien être des populations. Le retour sous un nouveau visage du colonialisme le plus traditionnel est l'illustration de cette guerre pour le pouvoir et la domination, ainsi que l'a rappelé le Saint Père Benoît XVI lors de l'ouverture et de la clôture du Synode de l'Eglise sur l'Afrique en 2009.

+ +

On est frappé par la continuité de la parole de l'Eglise. Une question se pose: les propos de l'Eglise et du Saint-Père sont-ils toujours valides et pertinents ou provoquent-ils la réticence de la Communauté humaine à recevoir et à accepter la Parole ou l'enseignement de l'Eglise ? En fait, les propos devaient être dits, répétés avec insistance car ils sont toujours d'actualité. Ils permettent de faire un choix avec discernement, une option libre. Une nouvelle idéologie s'est substituée aux anciennes : l'idéologie de l'aliénation technocratique. Un défi est lancé : l'Homme capitulera-t-il ou retrouvera-t-il son être ? C'est l'appel que *Mater et Magistra* a lancé lorsque l'encyclique nous a interpellés sur le Bien commun et que le Saint Père dans *Caritas in veritate* a réitéré. L'invitation nous est offerte de sauver l'Homme et la Terre.

Face à cette question, *Mater et Magistra*, la Doctrine sociale de l'Eglise et les documents pastoraux postérieurs posent directement le problème de la présence de l'Eglise et des chrétiens dans le débat sociétal en termes de Politique. Le politique et la politique restent en effet des instruments qui peuvent assurer la promotion du Bien commun.

Dans le monde contemporain, les limites des constructions sociales tentées à différents niveaux sont évidentes. La réforme des Nations Unies reste un sujet permanent de l'ordre du jour de l'institution. L'élargissement de la composition du Conseil de Sécurité avec l'avènement de nouveaux membres permanents n'est-il pas une réponse bureaucratique à une question de fond sur le partage des responsabilités au sein de l'institution ? Le rapport Stiglitz, demandé par le Président de l'Assemblée générale des Nations Unies pour tempérer la prétention à la gouvernance mondiale de la Banque internationale pour la Reconstruction et le Développement et du Fonds monétaire international, n'est-il pas un retour aux sources premières

de l'organisation universelle? Ces deux exemples significatifs dans le politique, l'économie et la finance interpellent les chrétiens à la lumière de *Mater et Magistra*, de *Populorum Progressio* et de *Caritas in Veritate*.

Face au défi politique institutionnel, les auteurs de déclarations semblent se rallier autour de notions apparemment simples, relevant parfois du mythe au sens de Georges Sorel : par exemple, société civile, gouvernance, démocratisation etc...A l'examen toutefois, si on ne fait pas montre de discernement, on risque de n'avoir affaire qu'à de nouveaux gadgets publicitaires. *Caritas in Veritate*, (CV,30), dresse le tableau des limites et des échecs de telles solutions: SS Benoît XVI esquisse alors les axes du politique auquel sont conviés les chrétiens, c'est-à-dire assurer l'interaction des divers niveaux du savoir humain, aller toujours plus loin (CV,30) ; rechercher des solutions neuves dans le respect des lois propres à chaque réalité et à la lumière de la vision intégrale de l'homme (CV,32) ; élargir la raison et la rendre capable de comprendre et d'orienter les nouvelles dynamiques de grande ampleur (CV, 33).

La réflexion nouvelle sur le sens de la vie en société, l'économie et leurs fins ainsi que la révision profonde et clairvoyante du développement requièrent une véritable nouvelle culture dont l'enseignement social de l'Eglise nous donne la triple dimension : éthique institutionnelle et normative.

Sur le plan éthique, le politique dans *Caritas in veritate* se distingue de la vision commune des rapports entre religion et politique. L'objet social du politique s'articule autour de « l'amour dans la vérité » ou « l'amour en vérité »: c'est une force dynamique qui transcende le simple sentiment pour atteindre le vrai développement de chaque personne et de toute l'humanité. Ces exigences expliquent le double rôle de la religion dans ses rapports avec le politique : la libération de l'oppression dans l'imaginaire et le

rôle correctif de la religion dans la politique. L'enjeu pour l'Eglise et pour le message de la foi consiste à mettre en cause, dans le souci de la vérité et de la charité, cette oppression dans l'imaginaire qu'institutionnalise l'individualisme démocratique. Sur le plan international et mondial ainsi que national, la question de l'éthique politique concerne alors non pas l'expression des aspirations ou des rejets mais l'ordonnement de la vie collective avec ses activités et ses contraintes.

Cette vision éthique du politique implique une prise de responsabilité et une action tant dans les rapports entre autorités de décision et collectivités que ceux entre membres et composantes de cette collectivité. C'est à ce dernier niveau que se situe la libération de l'oppression dans l'imaginaire où en définitive siège le mal du monde contemporain. Cet affranchissement signifie purification de la raison par la foi pour la promotion de la charité.

Le recours à la raison ouvre la voie à la problématique de la dimension institutionnelle dans le politique exposé dans l'enseignement de l'Eglise. La tentation normale en politique est d'enfermer la raison dans un contenu de doctrine ou de préceptes qui tiennent lieu de raison nécessaire et suffisante. Une telle vision va à l'encontre du sens commun et de la charité elle-même lorsqu'elle exclut, par principe, toute communication. La raison chrétienne reconnaît un ordre où règnent la liberté, le pouvoir de l'homme de créer et le renoncement aux espoirs mythiques ; elle affranchit l'homme de l'irrationalité des mythes politiques. La raison et la vérité amènent à résister à la séduction des belles paroles que l'on utilise pour se jouer de l'homme. En revanche, elles offrent à l'homme la perspective de s'ouvrir à l'espérance donnée par Dieu.

Ces exigences expliquent la place des contre-pouvoirs, telle que l'envisage l'enseignement des Papes. Leur effectivité est une condition incontournable pour l'efficacité de l'accomplissement des

missions de l'Etat dans la recherche du Bien commun. C'est dans cette perspective que sur le plan institutionnel on envisage la responsabilité morale individuelle et le sens de l'éthique des dirigeants, à savoir la promotion de la solidarité pour un bien être collectif. Ce contre-pouvoir signifie d'abord le droit à une opposition politique et le respect de la fonction correctrice de l'Eglise pour la promotion de la liberté ; puis, la reconnaissance des syndicats, de la société civile et des organisations non gouvernementales au nom du principe de subsidiarité; enfin, la plénitude de la liberté dans la créativité pour les acteurs en politique.

Dans le cadre de la mondialisation et de la globalisation, la problématique institutionnelle encore en quête de solution est celle de l'articulation des relations entre Etat, marché et société mondiale. Ces notions, considérées une à une, sont neutres, mais la question est l'orientation de leur action en faveur des plus démunis et de la promotion des valeurs humaines. Le Pape, comme ses prédécesseurs, met en garde contre les errements du marché, dus au triomphe des intérêts pervers ou égoïstes. Comment dans une économie de marché accorder, à côté du profit juste et équitable, une place à l'éthique, à la gratuité, au don et à la fraternité ? Le défi lancé par *Caritas in veritate* est le seul à même d'apaiser les tensions économiques et sociales, mais il va directement au questionnement du libéralisme sur ses excès : comment alors substituer la primauté des besoins et des droits de l'homme à la logique des échanges marchands ? La réponse requiert la mise en place d'une véritable gouvernance économique et financière articulée dans un système politique assurant le partage des responsabilités et des engagements et la perspective d'une nouvelle politique axée sur le véritable développement, la justice et la paix.

La prépondérance et la primauté du marché, vont-elles entraîner le dépérissement sinon la fin de l'Etat ? Pour l'encyclique, la forme de l'Etat devra faire également l'objet d'une purification. L'Etat de droit, une nécessité, doit s'imposer face à l'Etat bureaucratique tandis que la bonne gouvernance en représentera le point de départ. Face à la crise actuelle et aux limites du libéralisme, l'Etat doit au moins retrouver ses compétences pour assurer la protection de la vérité et de la charité et favoriser l'effectivité du Bien commun. Ce renforcement de l'Etat est particulièrement ressenti par les communautés qui ont besoin d'un Etat pour se développer et parvenir à orienter leur entrée dans la mondialisation.

En termes d'options portant sur les normes, on soulignera que les actions évoquées ne vont pas au-delà de lieux communs sans envisager de stratégies particulières. Le texte lance un appel à la prudence en préconisant un juste équilibre entre les options possibles et en défendant les droits des plus démunis. Mais un spécialiste doit s'interroger sur le sens du message : moralement convaincant, l'encyclique apparaît, en pratique, peu efficace. Est-ce une faiblesse ? Certainement pas: il revient en effet à l'Eglise d'éveiller l'intérêt de l'ensemble de l'humanité aux besoins des plus démunis, de mobiliser les engagements et de soutenir les efforts menés en faveur de la charité et de la vérité pour un monde plus humain, plus fraternel et plus prospère. En ce sens, les pierres d'attente pour un nouvel ordonnancement normatif sont placées, mais les idées prospéreront-elles et assureront-elles la fonction de catalyse que l'encyclique leur assigne ? L'Eglise, en effet, n'a pas la prétention ni les moyens de résoudre les difficultés que doivent affronter les sociétés et les communautés.

La recherche de la liberté dans le discernement implique la redécouverte de la véritable liberté religieuse comme une des

principales bases normatives de la quête du Bien commun. Le développement requiert, entre autres, la liberté religieuse, autrement il s'agit d'un développement déshumanisé, faute de souffle et de grande perspective qui se limite à une croissance chiffrée des valeurs économiques. L'Eglise et les religions ne peuvent apporter leur contribution que si « *Dieu a sa place dans la sphère publique et cela concerne les dimensions culturelle, sociale, économique et particulièrement politique* » [CV,56]. L'encyclique se situe alors en plein accord avec la déclaration conciliaire sur la question en affirmant sans le moindre doute que : « *La négation du droit de professer publiquement sa religion et d'œuvrer pour que les vérités de la foi inspirent aussi la vie publique a des conséquences négatives sur le développement véritable* »[eod.loc.]. Dire en pleine tentation de fondamentalisme religieux que s'il en est ainsi « *la politique devient opprimante et agressive* » [eod.loc.] représente un véritable défi sinon un pari sur une intelligence de la vérité et de la charité ?

Dans le cadre de la vigilance et du discernement, une attention particulière doit être portée au droit à la vie humaine pour la recherche du Bien commun. La marchandisation des valeurs et de la personne humaine aboutit à l'exclusion et à la négation de ce qui ne peut plus présenter une plus value économique ou une valeur marchande. Indépendamment d'un jugement moral et éthique qu'on est en droit de prononcer, une telle conception s'inscrit en droite ligne dans la négation des droits de l'homme. En droit positif, les droits fondamentaux sont reconnus et attachés à la personne humaine de par sa simple existence. Conditionner l'éligibilité à la jouissance de ces droits fondamentalement est injuste car contraire à la règle acceptée et à la dignité même de la personne humaine. Le droit à la vie ne peut être qu'absolu et inconditionnel dans le temps et dans l'espace.

Au terme de ce survol, une nouvelle page toujours vierge est offerte par l'Eglise aux hommes de bonne volonté. *Mater et Magistra* ainsi que les derniers documents pontificaux ont secoué l'enfermement et l'hésitation des chrétiens. Mieux encore, les paroles du Saïnt Père ont confirmé les militants dans leur engagement pour la Justice et la Paix en leur offrant un instrument précieux devant l'immensité des problèmes à résoudre, pour donner un sens au Bien commun et à l'usage universel et raisonnable des biens communs. En raison des risques que fait courir l'idéologie technocratique et marchande à l'humanité toute entière le danger est l'exclusion des faibles et des pauvres de l'accès aux bénéfices attendus d'abord de la croissance et du développement.

En définitive, une nouvelle société est encore à l'état d'ébauche à l'heure actuelle et elle peut et doit être conduite, gouvernée et orientée dans le sens du Bien commun. Dans cette perspective, l'immensité des problèmes à affronter, l'interconnexion mondialisée des hommes et de leurs communautés, l'élimination de l'exclusion et le partage équitable et juste des profits susciteront rapidement le sentiment d'impuissance qu'il faut avant tout abattre. C'est la raison pour laquelle, plus que jamais, le politique dans l'Eglise doit être une des priorités, la promotion et l'éducation à la Doctrine sociale de l'Eglise une affaire de toute l'Eglise./.

Professeur Raymond Ranjeva

Membre du Conseil pontifical

Justice et Paix

