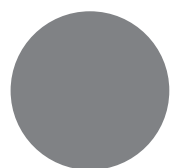


revue
catholique
internationale



communio

Les Pauvres

« Des pauvres, vous en aurez toujours avec vous, et, quand vous le voulez, vous pouvez leur faire du bien; mais moi, vous ne m'aurez pas toujours. »

Évangile selon saint Marc 14, 7

« Qu'il fait beau voir les pauvres, si nous les considérons en Dieu et dans l'estime que Jésus-Christ en a faite! [...] Allons donc, et employons-nous avec un amour nouveau à servir les pauvres. Et même cherchons les plus pauvres et les plus abandonnés. Reconnaissons, devant Dieu, que ce sont nos seigneurs et nos maîtres et que nous sommes toujours indignes de leur rendre de petits services. »

Saint Vincent de Paul, Entretien avec les filles de la charité, SV IX, 319

« Je dis que le monde sera sauvé par les pauvres, ceux que la société moderne élimine, parce qu'ils ne sont plus capables de s'y adapter et parce qu'elle n'est pas en mesure de les assimiler, jusqu'à ce que leur ingénieuse patience ait, tôt ou tard, raison de sa férocité. Je dis que les pauvres sauveront le monde : ils feront cette colossale affaire. ».

Georges Bernanos, Les enfants humiliés, Essais et écrits de combat, p. 898

Die Klostersuppe [La soupe du cloître] de Ferdinand Georg Waldmüller (1793-1865), peintre autrichien, spécialiste de portraits et de scènes populaires (Schweinfurt, Musée Georg Schäfer, 1858, huile sur toile, 96,4 x 121 cm). La scène représente une distribution de soupe populaire dans un couvent franciscain, en Autriche. La foule bigarrée, grouillante, hétéroclite des pauvres de tous âges déborde le cadre de cette couverture : les pauvres nous pressent, sans pour autant nous regarder. À l'arrière-plan apparaît un franciscain, figure d'une pauvreté choisie et vécue en réponse au conseil évangélique de pauvreté.

Les Pauvres

SOMMAIRE

Éditorial

6 Quentin Delacour et Éric de Moulins-Beaufort

Thème Les Pauvres

- 15 Pierre Coulange : Dieu a le privilège de voir les pauvres
Les Psaumes le proclament : à la différence des idoles, Dieu est capable de voir les pauvres. Ce regard de Dieu n'est pas inactif : quand il s'abaisse, qu'il plonge dans la pauvreté de notre histoire, il met en action un élan ascensionnel : il « relève de la poussière le pauvre ». Cette capacité de voir le pauvre est un privilège spécial, royal, de Dieu, qui est justement incomparable.
- 25 Nathalie Requin : Les Pères de l'Église et les pauvres –
Le témoignage de Cyprien, Ambroise et Augustin
L'irruption du christianisme dans le monde antique a mis en avant un souci des pauvres jusqu'alors ignoré. À la suite du Christ, qui « s'est fait pauvre pour nous enrichir par sa pauvreté », les chrétiens, et plus encore leurs pasteurs, sont appelés à vivre un certain dépouillement et à rencontrer le Christ en la personne du pauvre. Sont présentées ici trois figures d'évêques, du III^e au V^e siècle, qui ont incarné cette place des pauvres dans le christianisme antique.
- 39 Holger Zaborowski : Concept, typologie et éthique
de la pauvreté – Approches philosophiques
Établir une définition de la pauvreté est l'objet d'un débat entre les différentes branches des sciences humaines, mais également dans la réflexion théologique. L'auteur propose ici une typologie distinguant les différentes formes de pauvreté, et dégage, à partir d'une « éthique de la pauvreté », les raisons et les moyens d'une aide efficace aux pauvres.
- 57 Cardinal Müller : La pauvreté, un défi pour l'Église – Éthique
et sotériologie
Il est de la nature même de l'Église de considérer les pauvres, autant dans leur dignité et leur libre choix que dans leurs besoins. Car il ne s'agit pas seulement de doctrine sociale, mais du statut même du chrétien à la suite du Christ : le comportement moral est ici indissociable de la foi au Christ, « universel concret » de l'humanité.
- 65 Olivier Boulnois : La plus haute pauvreté –
L'expérience franciscaine, un défi pour la pensée ?
François d'Assise introduit un renversement dans l'ordre d'une société qui s'enrichit ; à sa suite, ses compagnons se sont interrogés sur la possibilité d'une pauvreté radicale, qui n'a pas recours à l'argent. Les polémiques qui s'ensuivirent amenèrent certains à penser l'expérience franciscaine comme un droit à ne rien posséder. Sont présentés ici les débats et les enjeux de la « très haute pauvreté » franciscaine.

- 79 Pierre-Alain Cahné : Misère et pauvretés
Bernanos trace avec Mouchette un portrait de cette misère pathétique que Péguy oppose à la pauvreté digne : humiliation et souillure en sont des traits caractéristiques. Cette misère morale, autrement plus redoutable que la pauvreté matérielle qui pourtant nous émeut davantage, présente une dimension tragique dont l'homme moderne tente de se protéger. Chez Bernanos, ce qui rend le « misérable » désespéré est la fin, en lui, de l'Espérance du Ressuscité.
- 87 Philippe Brizard : La spiritualité du pauvre du Bienheureux Vladimir Ghika
Déclaré martyr, puis béatifié par le pape François, la figure lumineuse de Vladimir Ghika traverse la première moitié du xx^e siècle. Missionnaire laïc, puis prêtre, il a témoigné de cette première règle du Royaume : « Heureux les Pauvres », en vivant une charité totale, par amour du prochain et pour l'amour de Dieu. Est présentée ici sa spiritualité à travers la « liturgie du prochain » et la « théologie du besoin » qui caractérisent son apostolat.
- 97 Dominique Paturle : Les pauvres
La parole des pauvres est un trésor pour l'Église. Dominique Paturle se veut ici le porte-voix des pauvres qu'il rencontre quotidiennement dans la communauté du Sappel, et qui s'expriment dans ces lignes : ils disent la foi, la souffrance et la Croix, la vie. Écoutons-les nous instruire.

Dossier Les quarante ans de Communio

- 106 Cardinal Marc Ouellet : Communio : un témoignage
Peut-on motiver profondément une conversion missionnaire de toute l'Église sans une redécouverte de sa sacramentalité? Lors de la conférence qu'il a donnée pour le 40^e anniversaire de Communio, l'auteur invite à aborder les tâches de la réflexion théologique sous l'angle du témoignage toujours plus ancré dans le mystère du Christ et de l'Église.
- 118 Cardinal André Vingt-Trois : "d'où lui vient tout cela ?"
 (Matthieu 13, 56)
Homélie prononcée lors la messe célébrée en la cathédrale Notre-Dame de Paris pour le 40^e anniversaire de l'édition française de la Revue Communio.
- 120 In memoriam : Robert Toussaint

Les pauvres, et non la pauvreté, tel est le thème de ce numéro de *Communio* ; il ne s'agira donc pas seulement de présenter la pauvreté comme concept socio-économique ou comme valeur évangélique, mais d'en rencontrer la vivante figure en la personne des pauvres. Encore une fois, non le pauvre idéalisé, figure romantique de nos sociétés occidentales, mais les pauvres, dans leur foule hétéroclite comme celle représentée sur notre tableau de couverture.

Évolution de la perception de la pauvreté

Les pauvres fascinent ou effraient ceux qui se définissent comme n'en faisant pas partie. L'évolution de la perception du pauvre et des pauvres par la société occidentale est significative. Les changements économiques liés à l'avènement de la modernité ont largement modifié les rapports sociaux et fait perdre au pauvre une certaine place qui pouvait lui être assurée dans la société médiévale : du pauvre, figure du Christ que le chrétien était appelé à rencontrer et à secourir par l'aumône individuelle, on finit par arriver aux pauvres, notion de statistique qui fait gripper les rouages d'un système socio-économique ordonné.

Ce symbole insupportable dans une société moderne rationalisée suppose une prise en charge, progressivement transférée des individus à la société puis aux États, depuis les tentatives de « grand enfermement » dans l'Europe du XVII^e siècle jusqu'aux notions contemporaines de « Care ».

L'espoir d'éradiquer durablement la pauvreté traverse aussi les utopies ou les époques de développement économique, comme récemment les Trente Glorieuses, mais reste un objectif majeur pour les États (le « Zéro SDF en 2012 » du Président Sarkozy), ou les organisations supranationales. L'Église a joué un rôle majeur dans l'accompagnement de cette institutionnalisation de la charité¹.

Masse grouillante de toutes les infortunes physiques, morales, sociales, familiales, les pauvres constituent un repoussoir dans les représentations de ceux qui cherchent à tout prix à s'en exclure. Ils

1 Voir J.-R. Armogathe et M. W. Osborne, éd, *Pauvretés et urgences sociales*, Parole et Silence, 2011.

sont vus le plus souvent comme un danger, qu'il est un devoir pour les élites, sinon de combattre, du moins de contenir : que l'on pense aux théories malthusiennes ou au *Lumpenproletariat* dans l'analyse marxiste. Si la pauvreté ne semble pas une maladie contagieuse, la vision d'une vague de pauvres débordant les frontières admises d'un certain type de vie hante nos sociétés modernes. De nos jours, ce sont les drames des bateaux de migrants clandestins venant s'échouer sur les plages de Lampedusa qui retiennent notre attention. Le cardinal Müller nous présente dans ce numéro les défis contemporains que représente la pauvreté pour l'Église².

Classifications

Définir qui sont les pauvres est bien entendu difficile : de la même façon que chacun a pu, une fois, dans sa vie, ressentir l'exclusion, la pauvreté matérielle, sociale, morale ou relationnelle est une expérience communément partagée³. De cette simple constatation naissent des possibilités immenses de définitions ou de classification. L'article de Holger Zaborowski dans ce numéro approfondit la typologie de la notion de pauvreté et en dégage une éthique⁴.

Si l'on s'en tient à des critères économiques, on définira un ménage français pauvre par rapport à un revenu médian – notion définie à partir d'une approche statistique qui fait apparaître la pauvreté relative comme inévitable : la partie la moins fortunée d'une population. Tous les remèdes sociaux ne suffiront ainsi jamais à l'éliminer.

On peut développer les concepts de pauvreté absolue (les besoins vitaux ne sont pas assurés) ou relative (le revenu ne permet pas une insertion normale dans la société par l'accès à la consommation). On peut faire également apparaître des critères qualitatifs par rapport à un certain niveau de vie : l'accès à l'hygiène, à un logement décent constitue un critère clair de pauvreté ; une appréciation subjective peut être introduite : le ménage « s'en sort-il », ou plonge-t-il au contraire dans la spirale de l'endettement ?

On peut opposer à la pauvreté l'émergence de la notion de bien-être, à l'instar du Bhoutan, pays pauvre qui revendique pourtant son Bonheur National Brut. Des statistiques sur les aides sociales peuvent compléter ces données. On peut rajouter des notions plus subjectives, et qui peuvent relever de l'appréciation morale de l'observateur, comme

2 Cardinal MÜLLER, « La pauvreté, un défi pour l'Église – Éthique et sotériologie », p. 57.

3 Voir le numéro de *Communio* « Les

exclus », XXVII, 6, janvier-février 2002.

4 Holger ZABOROWSKI, « Concept, typologie et éthique de la pauvreté – Approches philosophiques », p. 39.

Éditorial ● le manque d'accès à la culture, ou la solitude qui peut aller de pair avec la montée de l'individualisme, le délitement du lien social, ou des situations familiales complexes. Il existe des pauvretés visibles, qui frappent à raison et dont on s'occupe par conséquent, au détriment peut-être d'autres plus cachées, comme celles de certaines personnes âgées isolées.

En janvier 2015, une étude de l'ONG Oxfam sur l'évolution des inégalités mondiales du partage des richesses se concluait par un chiffre frappant : « La part du patrimoine mondial détenu par les 1 % les plus riches était passée de 44 % en 2009 à 48 % en 2014, et dépasserait les 50 % en 2016 » (*Wealth, having it all and wanting more*, Deborah Hardoon, Oxfam, Jan. 2015)

On pourrait alors être tenté, à l'instar du mouvement *Occupy Wall Street* de distinguer deux classes : le 1 % de possédants s'appropriant les richesses dont seraient privés les 99 % restants ; ce serait bien entendu inadéquat, car on devine bien les disparités immenses qui existent dans ce reste de la population ; cependant, un autre chiffre frappe plus encore les esprits : en 2014, 80 % de la population mondiale doit se contenter de 5,5 % des richesses mondiales.

Il serait alors envisageable de définir les pauvres de façon très simple : les pauvres sont ceux qui, en dehors d'une classe moyenne minoritaire et d'un groupe infime d'ultra-possédants, constituent la majeure partie de l'humanité.

Théologie de la pauvreté

La pauvreté est-elle simplement la qualité de ceux qui sont pauvres, tout comme sont pauvres ceux qui incarnent la pauvreté ? Ces tautologies ne semblent guère nous faire avancer, et pourtant peuvent nous aider à aborder le paradoxe – ou le mystère – qu'est la pauvreté du point de vue chrétien. Pour le comprendre, il faut reprendre, comme Hans Urs von Balthasar la présentait, la théologie de la pauvreté qui se constitue dans l'Ancien Testament et à laquelle le Christ apporte une nouveauté radicale⁵.

La pauvreté est d'abord un mal, une plaie sociale, une injustice criant vers le ciel, et dénoncée par les prophètes (*Amos*, 2, 6 sv ; *Isaïe* 1, 17.23 ; 3, 15) ; elle découle de l'égoïsme des riches. Le croyant « ému jusqu'aux entrailles » doit s'investir pour rétablir la dignité de son frère. Cepen-

⁵ Voir Hans Urs von BALTHASAR : « Pour nous enrichir », *Communio* XI, 5, 1986.

dant, la pauvreté reçoit progressivement dans l'Écriture une valeur en soi ; comme attitude spirituelle d'ouverture à l'action de Dieu, elle est une attente et une annonce du salut à venir qu'il s'agit de rechercher : les pauvres sont ceux que le Seigneur exauce (*Psaume 69, 34*), et ceux qui posséderont la terre (*Psaume 37, 11*)

Elle devient ensuite cette béatitude proclamée par le Christ, qui invite à la « pauvreté en esprit » (*Matthieu 5, 3*), à l'exigence de l'esprit d'enfance (*Matthieu 18, 1*), au dépouillement des biens en vue du Royaume (*Matthieu 6, 19*), et qui, pour finir, s'identifie comme le Pauvre par excellence, doux et humble de cœur (*Matthieu 11, 29*), et injustement persécuté (*Isaïe 53*).

Émerge alors l'idée que le pauvre, l'abandonné, n'est pas simplement aux yeux du croyant le vivant symbole de l'irruption du mal et du péché dans le monde, un damné de la terre broyé par un déterminisme socio-économique ou le fruit d'une histoire personnelle malheureuse, mais révèle, pour reprendre les mots d'Hans Urs von Balthasar, quelque chose de l'être même de Dieu – qui « de riche s'est fait pauvre ». Il s'agit d'une manifestation d'un mode d'existence de Dieu, de la même manière que les époux, par leur amoureuse complémentarité, témoignent de la Relation interpersonnelle constitutive du Dieu Trinitaire. Les pauvres nous disent quelque chose du Royaume de Dieu, dont l'Avènement nécessite un don et un dépouillement total.

L'article de Pierre Coulange approfondit cette question en la recentrant sur son origine théocentrique : les pauvres ne sont pas privilégiés en tant que tels par leur statut de pauvres, mais par le regard de Dieu, dont le privilège est précisément de voir les pauvres⁶.

Le conseil évangélique de Pauvreté

Ce paradoxe appelle bien entendu une réponse pratique aux croyants soucieux de vivre dans le monde en vivant l'appel à la pauvreté évangélique, de se servir de l'argent trompeur sans le servir, d'être pauvre en esprit au milieu des richesses.

Les conseils évangéliques sont classiquement présentés et vécus en termes de privations volontaires qui ouvriraient à une promesse de fécondité. Ils ont été pensés pour les religieux, même si leur application au cours des siècles a pu évoluer. Les franciscains ont ainsi suscité un vif débat sur la question des conseils évangéliques de pauvreté, comme le présente Olivier Boulnois dans son article sur la pauvreté

6 Pierre COULANGE, « Dieu a le privilège de voir les pauvres », p. 15.

Éditorial ● franciscaine⁷. La pauvreté ne serait plus tant une question de nécessité, mais de volonté : on peut imaginer vivre dans la plus grande pauvreté en ayant l'usage des biens mais pas leur possession. L'histoire prouve qu'on aboutit à un débat particulièrement subtil et jusqu'à une remise en cause parfois radicale, qui a influencé les fondements de la société moderne.

Pour saint François, il s'agit cependant avant tout d'une exigence et d'une question d'amour : manifester que l'homme existe et possède une dignité sans avoir nécessairement besoin de biens. Une telle exigence ne peut cependant pas s'imposer de l'extérieur, par une pression politique ou religieuse qui ne pourrait être que destructrice, mais être recherchée de l'intérieur par une quête de pauvreté absolue.

Mais qu'en est-il des laïcs, et de leurs légitimes moyens d'existence ? Au cours de son histoire, l'Église a ainsi défini la propriété privée comme un droit, parce qu'elle garantit l'autonomie de chacun face à la collectivité. Chaque fidèle, même en possédant des biens, doit pouvoir consentir à être un pauvre, et n'a pas à aimer la pauvreté en tant que telle. Si saint François d'Assise a pu parler ainsi d'épouser Dame Pauvreté, il la voyait non comme la personnification symbolique d'un idéal abstrait, mais l'incarnation de sa relation personnelle avec la personne du pauvre, et du Pauvre par excellence qui est le Christ.

Ce qui s'est maintenant constitué depuis le XIX^e siècle comme « Doctrine sociale de l'Église » apporte des lumières aux modèles économiques de société, et, on peut l'espérer, peut permettre à un monde occidental, construit sur le mode de la croissance, de penser une économie de la frugalité, et d'envisager une économie dynamique qui valorise le travail humain sans pousser à se laisser satisfaire par une consommation effrénée afin de répondre aux injonctions de croissance.

La pauvreté : mystère du Christ et dignité de l'homme

L'injonction évangélique à une doctrine de vie morale, si exigeante soit-elle, nous invite plutôt à contempler le Christ dans la personne du pauvre, comme Pauvre par excellence ; elle nous mène de fait au cœur du mystère trinitaire comme dépossession de soi : « De riche qu'il était, il s'est fait pauvre » (2 Corinthiens 8, 9), elle nous fait apparaître

7 Olivier BOULNOIS, « La plus haute pauvreté – L'expérience franciscaine, un défi pour la pensée ? », p. 65.

le Christ comme « l'Être pour les autres », celui qui venant du Père, s'est dépouillé totalement. Dans cette Kénose volontaire, Il s'incarne, n'est pas reçu par les siens, et s'anéantit jusqu'au dépouillement total et l'obéissance jusqu'à la mort sur une Croix ; Il s'est identifié à la personne du pauvre, et s'en est rendu solidaire au point que tout ce qui est fait à la personne du pauvre est considéré comme fait à lui (*Matthieu 25*).

Au-delà du scandale de la pauvreté, qui nous choque à juste titre, il existe un mystère du pauvre au cœur de tout homme. En contemplant la figure contemporaine du migrant, qui « tente sa chance » dans des pays occidentaux idéalisés, nous observons en lui une humanité mise à nu, dépouillée de richesse matérielle assurément, mais surtout privée de tout lien social et même culturel. Dans son dépouillement apparaît une pauvreté radicale qui peut nous faire apparaître d'une façon renouvelée la valeur intrinsèque de toute vie humaine.

Le juste équilibre est difficile à tenir : la capacité de voir dans l'homme dépouillé la dignité de créature de Dieu n'autorise pas à se résigner à un système social qui fabrique des pauvres ; en revanche, cela aide à comprendre comment toute richesse superflue appauvrit l'homme de cette dignité. Le nombre croissant de personnes comblées matériellement et pourtant dépressives dans notre société en est un exemple frappant. Dans ce numéro, Pierre-Alain Cahné ose inviter le lecteur à regarder la transformation du thème de la pauvreté chez Péguy et Bernanos : le premier oppose la misère indigne face à la pauvreté digne, quand Bernanos trace le portrait redoutable de pauvres dont la misère matérielle révèle et nourrit la misère morale et spirituelle bien plus dévastatrice⁸.

Il existe une tentation, dont le chrétien doit se garder, de chercher le « bon pauvre », celui à qui l'on apporte de sa richesse, et dont l'évolution positive, fruit visible de notre bonne action, nous conforte dans notre richesse. Le scandale des pauvres qui ne s'en « sortent pas » malgré tous nos efforts nous montre la condition ontologique de l'humanité qui peut se penser en dehors de toute richesse apparente, et qui échappe à notre compréhension.

Un autre fait vient de ce que le pauvre qui n'a rien à apporter nous oblige à accepter cela ; il nous empêche de nous arrêter en chemin, de nous fabriquer une position moyenne, où notre besoin et ceux des autres seraient satisfaits, ce qui aboutirait au final à ne plus avoir besoin les uns des autres.

8 Pierre-Alain CAHNÉ, « Misère et pauvretés », p. 79.

Éditorial ● On voit apparaître alors le vrai moteur de la vie pauvre : l'amour du Christ et des autres. Il s'agit d'aimer comme Dieu aime, d'aimer les autres pour ce qu'ils sont et comme Dieu les voit. Cet amour est exigeant et nous demande du travail.

Les pauvres ont quelque chose à apporter. Les associations caritatives comprennent parfois des personnes peu insérées socialement qui ont un contact plus facile et s'épanouissent d'avantage au service des pauvres. Le pauvre aide chaque pauvre.

Place des pauvres dans l'Église

Se pose alors de façon éminente la question de la place des pauvres dans l'Église. Si le Christ s'est dépouillé jusqu'à mourir comme un pauvre sur la Croix, s'il a voulu s'identifier à la personne du pauvre, le contact et le service des pauvres nous confortent constamment dans cette opinion : les pauvres ont quelque chose à nous dire et à nous apprendre. C'est le témoignage que nous transmet dans son article⁹ Dominique Paturle, diacre permanent de la communauté du Sappel. Que son ministère diaconal s'inscrive à la suite de la volonté des Apôtres d'avoir des figures dédiées au service des plus pauvres, ne veut certes pas dire que les autres ministres de l'Église puissent négliger l'attention directe aux plus petits.

Nathalie Requin montre au contraire l'attitude des Pères de l'Église : Cyprien de Carthage, Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone ont assumé pleinement leur charge d'évêque, d'une part, en vivant personnellement le conseil de pauvreté évangélique ; d'autre part, en protégeant et défendant les plus démunis. Pauvres pour les pauvres, ils personnifient bien l'irruption chrétienne de ce souci personnel des pauvres qui se distingue du clientélisme qui prédominait jusque là¹⁰.

Sans doute au long de l'histoire chrétienne des pasteurs ont pu oublier ou négliger le conseil évangélique de pauvreté et l'appel au service des plus pauvres ; néanmoins, de nombreux serviteurs de l'Église se sont laissés toucher par le Christ pauvre au long des siècles, jusqu'à nos jours. Les exemples sont trop nombreux pour en dresser une liste exhaustive. Nous avons retenu dans ces pages la belle figure du bienheureux Vladimir Ghika, dont Monseigneur Brizard nous présente dans ce numéro quelques aspects de la biographie et de la « spiritualité » du pauvre¹¹.

9 Dominique PATURLE, « Les pauvres », p. 97

10 Nathalie REQUIN, « Les Pères de

l'Église et les pauvres – Le témoignage de Cyprien, Ambroise et Augustin », p. 25.

La spiritualité de la « liturgie du prochain » de Vladimir Ghika, à la jonction entre l'Orient et l'Occident, nous invite à porter un regard eschatologique sur le service du pauvre. Par cette rencontre, c'est quelque chose des relations éternelles qui se réalise ici-bas.

Quentin Delacour, né en 1987, ancien élève de l'École Normale Supérieure, termine actuellement un doctorat en biologie.

*Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (Paris) en 1991, évêque auxiliaire de Paris depuis 2008. A enseigné à la Faculté Notre-Dame et au Pôle de recherche du Collège des Bernardins. Membre du comité de rédaction de *Communio* et du Conseil de rédaction de la Nouvelle Revue théologique. Principale publication : *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'« esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.*

11 Philippe BRIZARD, « La spiritualité du pauvre du Bienheureux Vladimir Ghika », p. 87.

Prochain numéro
septembre-octobre 2015

L'examen de conscience

Dieu a le privilège de voir les pauvres



Pierre
Coulange

Nous faisons souvent l'expérience du fait que la misère, la souffrance peuvent très bien se trouver à notre porte sans que nous y prêtions attention. L'Évangile de l'homme riche et du pauvre Lazare en est une illustration. Comme le fait remarquer la philosophe Simone Weil, « la capacité de faire attention à un malheureux est chose très rare, très difficile ; c'est presque un miracle, c'est un miracle¹. » Si le miracle est parfois accompli par certains, hommes et femmes particulièrement attentifs à la pauvreté qui les entoure, il demeure de façon éminente le privilège de Dieu. Certes, ce regard attentif sur les pauvres pourrait paraître de peu d'importance si l'on estime que seuls importent les actes effectifs, les interventions concrètes. Il apparaît en réalité que ce regard de Dieu sur les pauvres et les petits n'est non seulement pas inactif, mais constitue une spécificité de Dieu révélée dans la Bible. Après avoir évoqué ce premier point, nous montrerons comment cette capacité de Dieu à voir le pauvre est une forme de privilège.

Le regard incomparable de Dieu

Dieu se distingue des idoles par sa capacité à voir le pauvre : c'est ainsi que le psaume 138 affirme clairement cette capacité de Dieu qui, en aucun cas, n'est entravée par la distance : « Si haut que soit le Seigneur, il voit le plus humble et reconnaît de loin l'orgueilleux » (*Psaume 138,6*). À l'inverse, les idoles sont dénoncées par la Bible pour leur incapacité à voir et à entendre : « Elles ont une bouche et ne parlent pas, des yeux et ne voient pas » (*Psaume 115,5 ; 135,16*). Elles donnent seulement l'illusion d'une capacité sensorielle mais ne sont que vanité. Avec le Seigneur, c'est tout le contraire : dans sa transcendance et sa position céleste, il pourrait donner l'impression de ne pas voir et de ne pas entendre alors qu'il perçoit spécialement ceux qui sont soumis à la détresse et à l'oppression. Le psaume 94 exprime cette réalité en dénonçant l'erreur des impies :

Ils disent : le Seigneur ne voit pas,
le Dieu de Jacob ne prend pas garde.
Prenez garde, stupides entre tous !
Insensés, quand aurez-vous l'intelligence ? (*Psaume 94,7-8*)

1 Simone WEIL, « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », in *Attente de Dieu*, La Colombe, 1950, p. 79.

C'est surtout le psaume 113 qui va retenir notre attention car il exprime à la fois la toute-puissance de Dieu et son attention envers les plus humbles :

Qui est semblable au Seigneur notre Dieu,
Lui, qui s'élève pour siéger,
Et s'abaisse pour voir cieus et terre ?
De la poussière il relève le faible,
du tas d'ordure, il retire le pauvre,
pour le faire siéger parmi les princes,
parmi les princes de son peuple (*Psaume 113,5-8*).

On notera dans ces quelques versets la présence d'un thème fort intéressant : celui de la verticalité. En effet, la session de Dieu au plus haut des cieus est associée à un abaissement du regard qui scrute le ciel (car Dieu habite plus haut que les cieus) et la terre².

Thème

En réalité, il n'y a pas d'écran à la vision de Dieu, n'en déplaise à Job³ (*Job 22,10-14*). Du haut de sa transcendance, le Seigneur voit tout, même le misérable couché dans la poussière, celui que tout le monde ignore. Beaucamp propose un rapprochement avec le psaume 2 où Dieu, siégeant au ciel, fouille la terre du regard (*Psaume 2,4*) : la Bible, on le sait, définit la transcendance de YHWH, non pas en situant sa présence à l'écart du monde, mais en l'imposant à l'univers. Le psaume, ici, accentue l'opposition classique entre bas et haut, le haut conditionnant le bas. Des sommets inaccessibles d'où elle s'exerce, l'autorité suprême de YHWH atteindra jusqu'aux réalités les plus infimes de la création : il est si grand qu'il n'y a rien de petit pour lui⁴.

Une fois que ce regard efficace a plongé dans l'histoire, il met en action un nouvel élan, ascensionnel cette fois qui, de la poussière et des immondices, emporte le pauvre et l'humilié vers la gloire. L'intervention de Dieu modifie et même renverse les faux équilibres de l'histoire, inaugurant semble-t-il un nouvel ordre cosmique. En effet, le fait d'être assis a une signification sociale ; c'est le propre de celui qui est libre ; c'est l'attitude du maître par opposition à l'esclave qui se tient debout pour servir. Le Seigneur rend au pauvre et à la stérile la place qui leur revient. Ceux-ci retrouvent, par une intervention de celui qui est souverain et maître (il siège là-haut), une dignité et une reconnaissance sociale. Il y a un contraste saisissant entre sa position au-delà des cieus (« Plus haut que les cieus, sa gloire » ; v. 4) qui exprime

2 Voir Psaumes 11,4 ; 14,2 ; 102,20 ; 138,6.

3 Éliphas reproche à Job d'avoir spéculé sur la distance de Dieu : « Dieu n'est-il pas au plus haut des cieus ? Vois comme est haute la voûte des étoiles ! Et tu as

dit : Que connaît Dieu ? Peut-il juger à travers la nuée sombre ? Les nuages sont pour lui un voile opaque et il circule au pourtour des cieus. »

4 Voir E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, T. II, p. 203.

la plus pure transcendance et son mouvement vers le plus bas de la terre. Ce qui fait le pont, le lien entre la transcendance et l'immanence, entre le haut et le bas, c'est ce regard de Dieu. Dieu est déclaré transcendant, unique, incomparable (v. 4 et 5) mais présent dans l'histoire.

L'abaissement de Dieu et ses interprétations

Il existe trois interprétations différentes de ce thème de Dieu penché vers le pauvre. La première considère que c'est en raison de ce que le Seigneur est si haut, si loin, qu'il est pour ainsi dire « obligé » de se baisser pour voir. C'est mettre en opposition le fait que Dieu siège là-haut et qu'il abaisse son regard. Jacquet donne une interprétation dans ce sens en voyant dans le psaume un « anthropomorphisme hardi » : « Dieu réside si haut par-dessus tout le monde créé, qu'il doit se pencher pour voir [...] la terre⁵. » Calès s'orienté également dans ce sens⁶.

Une interprétation dans la même veine que la précédente, mais cependant différente, consiste non pas à opposer, mais à distinguer deux motifs de louer Dieu : la seconde strophe (v. 4-6) insisterait surtout sur la transcendance et la troisième (v. 7-9) illustrerait l'immanence de Dieu ; il y aurait alors, selon Ravasi, un « enchevêtrement de réalités » inconciliables pour toute réalité commune mais remarquablement entremêlées ici par le psalmiste pour montrer que Dieu est le Tout-Autre⁷. Selon Ravasi, la transcendance serait associée à un axe symbolique temporel (« du lever au coucher du soleil, loué soit le nom du Seigneur » ; v. 3) et l'immanence à un axe spatial (le tas d'ordures, la maison de la stérile). Peter Craigie distingue les deux motifs de louange en les hiérarchisant : c'est d'abord parce que Dieu vient au secours des petits, ensuite parce qu'il est transcendant, que nous devons le louer. Ainsi, Craigie propose de commenter le psaume en commençant par la troisième strophe, pour finir par la première.

Pierre
Coulange

Il ne nous semble pas que ces lignes d'interprétation soient satisfaisantes. Distinguer ou hiérarchiser les motifs de la louange revient à les séparer et donc ne pas résoudre la tension entre le très haut et le très bas⁸.

Il convient de proposer une troisième interprétation, rigoureusement opposée aux deux précédentes : il n'y a pas deux réalités distinctes qui seraient en tension, la transcendance et la condescendance, mais une

5 Voir L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 258.

6 Voir J. CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, T. II, p. 368.

7 « La transcendance (hauteur) et l'immanence (il s'abaisse), cieux et terre,

séparation (il siège) et proximité (le regard), s'entrecroisent admirablement. » G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, T. III, p. 340.

8 Voir P. C. CRAIGIE, « Psalm 113 », *Interpretation* 39 (1985), p. 70-74.

seule. Dieu n'est pas « obligé » de se baisser du fait de sa hauteur ; c'est au contraire parce qu'il est si grand qu'il voit le plus petit. Voilà la vraie grandeur : c'est de voir, de connaître la misère, l'extrême petitesse et de relever celui qui n'a plus d'existence sociale, celui dont on se détourne ou que l'on n'aperçoit même pas tant il est petit. C'est un seul et même attribut divin qui fait justement que Dieu est à la fois incomparable et digne de louange.

Dieu regarde et relève

Le regard efficace de la condescendance divine ne s'arrête pas sur l'immensité du ciel, il n'est pas fasciné par la splendeur de notre planète terrestre, par la beauté des continents ; il passe au-delà des nombreuses et puissantes nations, il traverse même le peuple élu, il ne s'arrête pas aux chefs d'États. Le regard attentif de Dieu descend jusque dans la poussière, la fange misérable foulée aux pieds des hommes ; plus encore, il s'arrête là où le regard humain se retire, écoeuré, sur le tas d'immondices qui, en Orient, se trouve aux portes des villages et des villes. C'est le cas, par exemple, de la Porte du fumier à Jérusalem. Elle se situe au sud de la ville, non loin de la piscine de Siloé, et débouche sur la vallée de la Géhenne. On passait par cette porte pour jeter les détritrus hors de la ville⁹. Sur ces tas d'ordures rôdent les exclus de la société, les Job (*Job* 2,7-9), ceux qui sont ignorés et méprisés par les passants (*Lamentations* 4,5 ; *Ézéchiel* 4,12-15 ; *Isaïe* 47,1). Ce sont les indigents, ceux qui sont privés de dignité ; c'est le sens du terme *'ebyôn*, qui signifie celui qui désire, par sa misère ou par la faim. Ce sont les maigres, les faibles, selon l'expression du verset 7 : les *dallim* que Jérémie oppose aux grands, aux puissants (*Jérémie* 5,4-5). Postés dans ces zones nauséabondes, ils espèrent recueillir quelques déchets utilisables, ou susciter la pitié des passants¹⁰.

Mais Dieu est le seul qui s'arrête à côté de ces marginaux ; plus encore, n'est-ce pas ceux-là qu'il choisit pour devenir ministres de son règne ? Ils seront parmi les chefs, les *n°dîbîm*, un terme hébreu dont la signification est discutée ; on le retrouve en *Nombres* 21,18 associé avec un autre terme : les *sarîm*. Les *n°dîbîm* désignent plutôt les chefs (du peuple), ou les nobles, tandis que les *sarîm* représentent les princes (ou les chefs dans la *TOB*). Dans le psaume, il s'agit de personnages socialement haut placés, par opposition aux pauvres qui gisent sur la cendre. Ainsi en est-il du proverbe 8,16 où les deux termes sont de nouveau associés pour désigner, par le premier, les grands et les notables et, par le second, les princes¹¹.

9 Elle est mentionnée en *Néhémie* 2,13 ; 3,13-14 ; 12,31. L. H. GROLLENBERG rapporte que vraisemblablement, on y brûlait les ordures. Voir L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible* (Paris - Bruxelles 1955), p. 33.

10 Voir *Lamentations* 4, 5 ; *Ézéchiel*

4,12-15, *Isaïe* 47,1.

11 Voir aussi *1 Samuel* 2, 8 ; *Job* 12,21 ; 34,18 ; *Psaume* 47,10 ; 107,40 ; *Proverbes* 17,26 ; *Isaïe* 13,2. Il s'agit parfois des princes étrangers, comme dans le *Psaume* 118,9.

Les expressions poussière et cendre, ou fumier¹², évoquent dans ce contexte la situation sociale la plus basse qui soit ; elles font contraste avec cette position de Dieu qui siège non pas au ciel, mais au-dessus des ciels. Les extrêmes sont ici comme reliés par une relation inattendue : celle du regard, du relèvement, de la dignité restaurée. Il nous semble qu'interpréter le psaume dans ce sens donne plus de poids théologique au texte et apporte une connaissance sur Dieu, sur celui qui est à la fois très haut et très proche.

Les pauvres, protégés du roi

La question de la prédilection de Dieu pour les pauvres a fait couler beaucoup d'encre¹³ ; mais les études ont le plus souvent porté sur l'identité de ces *'anawim* qui trouvent grâce auprès du Seigneur ; les recherches se sont orientées pour une part vers un questionnement sociologique : qui sont ces pauvres et de quoi sont-ils dépourvus ? Quel est le régime de propriété de l'époque et selon quel processus ont-ils été dépouillés ? D'autres investigations se sont orientées vers une perspective morale : les pauvres ont été associés à d'humbles fidèles du Seigneur¹⁴. La magistrale synthèse de Jacques Dupont sur les béatitudes a très largement renouvelé la problématique en s'interrogeant sur la signification de cette prédilection de Dieu pour les pauvres : « Nous allons essayer de montrer que le privilège des pauvres et des malheureux trouve (au contraire) son vrai fondement non pas en eux, dans les dispositions spirituelles qu'on leur prête, mais dans la nature du Royaume qui vient, dans les dispositions de Dieu, qui entend exercer sa royauté en faveur des plus déshérités. » Il mentionne alors la miséricorde et la justice qui sont, selon lui, les lumières apportées par le discours des béatitudes¹⁵.

Pierre
Coulange

Dupont prend ses distances par rapport aux approches sociologiques ; il se démarque également des courants visant à spiritualiser la pauvreté. Il affirme : « La raison du privilège doit être cherchée, non dans les vertus ou les dispositions d'âme de ceux qui en sont bénéficiaires, mais dans les dispositions de Dieu à leur égard¹⁶. » Le même auteur, dans sa contribution à l'ouvrage collectif *La pauvreté évangélique*, écrit : « Le privilège des pauvres a donc son fondement théologique en Dieu. On fait fausse route en cherchant à le fonder

12 L'expression *'ašpot* désigne un tas d'ordures, de détritiques ; on la retrouve dans le cantique d'Anne (1 Samuel 2, 8), dans le Livre des Lamentations, pour signifier la déchéance sociale (*Lamentations* 4,5) et aussi dans le Livre de Néhémie pour désigner, à Jérusalem, la « Porte du fumier » ; voir *Néhémie* 2,13 ; 3,14 ; 12,31.

13 Un aperçu de ce débat est donné dans l'ouvrage de L. SABOURIN, *The Psalms; their origin and meaning* (New York 1974), p. 95 et suivantes.

14 Voir Albert GELIN, *Les pauvres que Dieu aime*, Foi vivante (41), Paris, 1968.

15 Voir J. DUPONT, *Les béatitudes*, Gabalda, T. II, p. 15.

16 *Ibid.*, p. 16.

sur les dispositions morales de ces pauvres, et en s'efforçant pour cela de spiritualiser la pauvreté¹⁷. »

Ce point de vue est perspicace et ouvre une nouvelle voie d'interprétation sur la manière dont Dieu considère et vient en aide aux pauvres. Examinons plus en détails l'argumentation de Dupont. Il procède en trois étapes.

Le point de départ consiste en une réflexion sur les prérogatives du roi auquel Dupont reconnaît une fonction judiciaire. Il fait remonter cette attribution au troisième millénaire en prenant l'exemple de la Mésopotamie et de l'Égypte. Le roi est le garant de la justice sur le territoire qu'il administre ; il a un devoir de vigilance, d'attention, spécialement envers les plus démunis. Il s'agit d'un trait fondamental de l'idéologie royale commune dans tout le Moyen-Orient¹⁸.

Dans la pratique, le roi délègue l'exercice de la justice à des instances locales, ce qui ouvre la porte à des abus ; en raison des imperfections de la justice humaine, les puissants ont tendance à influencer la justice pour parvenir à leurs fins, et cela au détriment des plus pauvres. Ceci confère au roi un devoir particulier de défense des plus démunis¹⁹.

Thème

Le troisième point concerne spécifiquement Israël ; Dieu est reconnu comme le roi de son peuple. Il assume donc cette fonction judiciaire, spécialement en faveur des malheureux. Dupont s'appuie en particulier sur *Deutéronome* 10,17-18 : « Car c'est le Seigneur votre Dieu qui est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, puissant et redoutable, l'impartial et l'incorruptible, qui rend justice à l'orphelin et à la veuve et qui aime l'émigré en lui donnant du pain et un manteau. »

La thèse de Dupont est pertinente et féconde ; elle permet en particulier de faire des rapprochements entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Pour Dupont, la béatitude des pauvres, énoncée dans les Évangiles de Matthieu et Luc, confirme et synthétise cette prédilection de Dieu pour les pauvres. L'invitation à la joie se comprend par la réalité du Royaume qui vient : Dieu veut faire de son règne une éclatante manifestation de sa justice et de son amour en faveur des pauvres²⁰.

Il y a pourtant quelque chose d'insatisfaisant dans cette approche : ces trois points que nous venons de mentionner sont sujets à caution.

17 J. DUPONT, « Les pauvres et la pauvreté dans les Évangiles et les Actes » in *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible (27), Paris, 1971, p. 52.

18 Voir J. DUPONT, « Les pauvres et la

pauvreté... », p. 51.

19 Voir J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 88 et « Les pauvres et la pauvreté... », p. 51.

20 Voir J. DUPONT, « Les pauvres et la pauvreté... », p. 52.

En premier lieu, l'idéologie royale est loin d'être monolithique²¹. On sait combien la question des psaumes royaux²² a retenu l'attention des exégètes et continue de soulever des questions. Doit-on voir dans ces psaumes un genre particulier dont le *Sitz im Leben* primitif aurait été une cérémonie cultuelle d'intronisation du Seigneur ? Ou bien peut-on considérer qu'ils relèvent du genre hymnique²³ et qu'ils expriment seulement une louange à la gloire de Dieu²⁴ ? On sait que, dans le Psautier, le titre de roi attribué à Dieu est souvent associé à d'autres thèmes comme par exemple celui de la victoire (*Psaume* 44), ou celui de la transcendance (*Psaume* 29; 145). Le sens messianique de la royauté est également attesté dans le Second Isaïe (*Isaïe* 43,15 s.).

Deuxièmement, l'idée du roi défenseur des pauvres se présente comme un idéal beaucoup plus que comme un privilège. Elle est attestée en Israël et dans d'autres pays du Moyen-Orient sous la forme de prières. Malheureusement, les rois ont bien souvent négligé le service des pauvres comme nous en avons une attestation constante par la bouche des prophètes et dans les livres historiques (par exemple 2 *Samuel* 12,1-12).

Enfin, dans l'Ancien Testament, le pauvre fait appel à Dieu non pas avant tout comme roi d'Israël mais plutôt en tant que souverain transcendant et Créateur. C'est en tant que tel que le Seigneur est roi. La référence à la royauté est une manière particulière de souligner sa divinité. Ainsi, par exemple, en *Isaïe* 43,15 : « Je suis le Seigneur votre Saint, le Créateur d'Israël, votre Roi » ; ou encore, en *Isaïe* 44,6 : « Ainsi parle le Seigneur Roi d'Israël, le Seigneur Sabaot son Rédempteur : je suis le premier et je suis le dernier, à part moi pas de dieu. »

Pierre
Coulange

Du privilège du pauvre au privilège de Dieu

Jacques Dupont procède selon une enquête appliquée prioritairement au Nouveau Testament et à la problématique du Royaume. La béatitude des pauvres, telle qu'elle est formulée en particulier dans l'Évangile de Luc (*Luc* 6,20), lui semble réaliser la synthèse de cette prédilection de Dieu. C'est à eux que le Royaume est promis car

21 Voir art. « Roi » in *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, p. 1125.
22 Beaucoup d'auteurs s'accordent pour regrouper les Psaumes 47; 93; 96; 97; 98 et 99 dans une catégorie spéciale, appelée psaumes du règne, ou psaumes d'intronisation, ou psaumes de la royauté de YHWH. Parmi ces auteurs, citons H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, p. 94 et sv.; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* T. II (Oslo 1922), p. 3 et sv.

23 Il semble en tous cas légitime de distinguer les Psaumes 47; 96 et 98, dont la structure et le contenu rappellent le genre hymnique de la louange, des Psaumes 93; 97 et 99 qui débutent par la formule *yhwh mālāk*, et non par un invitoire à louer. La différence de genre pourrait correspondre à un *Sitz im Leben* différent.

24 Voir E. LIPÍŃSKI, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Bruxelles, 1965), p. 9 et sv.

Dieu est roi sur Israël ; il revient à celui-ci d'exercer toute justice et de renverser ce qui était cause de malheur en bonheur. Les béatitudes se présentent donc comme le jugement royal qui ouvre la porte du Royaume aux pauvres et qui manifeste la justice suprême du Seigneur.

Mais on peut encore aller plus loin et se demander s'il est bien juste de parler de privilège des pauvres. Un privilège suppose un droit reconnu qui confère une supériorité à un groupe constitué : le mot privilège vient du latin : *privata lex*, une loi privée qui donne un statut d'exception obtenu de droit. Dans ce cas, n'y a-t-il pas circularité du raisonnement ? Dieu se soucie des pauvres parce que ceux-ci ont un privilège. On ne fait que repousser la question qui devient alors : pourquoi donc les pauvres ont-ils un privilège, conféré par Dieu ? On comprend que la réponse à cette question ne peut se trouver sans une réflexion particulière sur l'identité même de Dieu, qui lui-même obéit à une loi privée, une *privata lex*.

Thème

Nous faisons donc l'hypothèse que Dieu est justement incomparable, transcendant en raison d'un privilège spécial qui consiste en la capacité de voir aussi bien le petit que le grand. Il nous paraît absolument nécessaire d'étudier ce qui est spécifique en Dieu et ce qui justement répond à la question : « Qui est semblable au Seigneur notre Dieu ? » (*Psaume 113,5*). La grandeur propre et spécifique à Dieu est justement de supprimer la distance entre le grand et le petit précisément parce qu'il est infiniment grand. Cette spécificité est ce qui le différencie de l'homme dont les perceptions sont limitées.

Il y a là quelque chose de fondamental et d'incontournable pour toute enquête sur la prédilection de Dieu pour les pauvres et donc, par extension, sur notre propre relation au petit, au malheureux : certes, nous nous situons dans un rapport plus immédiat avec ce dernier. En tout cas, c'est l'impression que nous avons lorsque nous considérons Dieu comme un être distant et éloigné ; Christian Bobin n'a sans doute pas tort lorsque, cultivant les paradoxes, il appelle Dieu « le Très-Bas²⁵ ». Ce titre ne plairait sans doute pas à un musulman pour qui l'affirmation de la grandeur de Dieu est constitutive de son credo. En revanche, si l'on situe la grandeur de Dieu dans son attitude d'abaissement et sa proximité avec les plus petits, on peut admettre un tel titre.

Nous sommes donc en présence d'une théologie particulière qui dépasse d'ailleurs le Psautier puisqu'on la retrouve dans le Livre des Pro-

25 Voir Christian BOBIN, *Le Très-Bas*, Gallimard, 2007.

26 Voir Pierre COULANGE, *Dieu ami*

des pauvres ; une étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits, éditions universitaires de Fribourg, 2007.

verbes, chez les prophètes et dans le Nouveau Testament²⁶. Il s'agit de l'affirmation d'un attribut divin, d'une forme de transcendance qui revêt un caractère antinomique : alors que dans le Pentateuque, la toute-puissance de Dieu se manifeste par des théophanies grandioses, des nuées, des tremblements de terre, nous sommes ici en présence d'une forme de grandeur qui consiste à voir et à secourir, à se rendre attentif au plus misérable ; Dieu apparaît simultanément très éloigné et très proche du monde, ou très élevé au-dessus de lui tout en étant impliqué au point le plus bas. Une telle capacité n'a pas son équivalent parmi les créatures. Car à Dieu, il est possible d'être ceci et cela, l'un et l'autre. Cette simultanéité des opposés est proprement divine et absolument incomparable.

Il semble juste de considérer que le rapport de Dieu au monde est différent du nôtre et que cette différence se manifeste davantage dans les petites choses. Parce qu'il est très grand, son rapport au petit est différent. Certainement, on pourrait affirmer la même capacité de vision de Dieu par rapport aux grands de ce monde. Mais alors, le contraste entre le regard de Dieu et le nôtre serait moins marqué ; en effet, tout le monde admire un esprit brillant, intelligent, capable, éloquent. Mais qui se laissera émouvoir ou impressionner par un petit ? C'est le cas de Dieu qui pourrait s'exprimer ainsi : « Le grand ne m'impressionne pas ; le petit m'impressionne. » Tout se passe comme si les extrêmes se rapprochaient, le *maximus* côtoyant le *minimus*.

Terminons par une ouverture avec le prophète Isaïe : « C'est vers celui-ci que je regarde : vers l'humilié, celui qui a l'esprit abattu, et qui tremble à ma parole » (*Isaïe 66,2*). Il pourrait sembler que le regard du Créateur soit comme "attiré" par le petit lorsque ce dernier parvient à apprécier qui est Dieu au point d'en trembler. Le tremblement peut être compris comme le fruit d'une écoute respectueuse de la Parole de Dieu, d'une crainte révérencielle conforme à la distance qui sépare le Créateur du créé. Tout se passerait comme si le petit, en découvrant la grandeur extrême de son Créateur, provoquait en retour un regard attentionné du Créateur. On peut aussi renverser la perspective et voir dans ce verset l'affirmation d'un attribut divin : cet homme tremblant, insignifiant, ridicule et méprisé, moi, je le considère, je le revendique comme ma créature et mon bien ; je suis son avocat, son défenseur, car « celui qui opprime un pauvre outrage son Créateur » (*Proverbes 14,31*).

Le Père Pierre Coulange est professeur de théologie au Studium de Notre-Dame de Vie, Venasque.

Les Pères de l'Église et les pauvres – Le témoignage de Cyprien, Ambroise et Augustin



Nathalie
Requin

« Le drapeau des pauvres est chrétien » revendique le pape François¹. De fait, les historiens de l'Antiquité tardive sont quasi unanimes pour poser le constat suivant : le souci des pauvres et de leur subsistance a été introduit dans le monde antique par le christianisme. Le nombre d'indigents n'a probablement pas connu une augmentation substantielle à l'époque tardive, et pourtant, alors qu'ils étaient presque absents des sources classiques, ils font une entrée remarquée dans les documents contemporains qui nous ont été transmis. Ces documents nous apprennent que la défense et le soin des pauvres reviennent tout particulièrement à l'Église institutionnelle : d'une part les pauvres s'adressent en priorité aux évêques, d'autre part l'État reconnaît à l'Église un rôle privilégié dans leur assistance et encourage cette activité. Si prendre soin des autres est « dans la nature du chrétien² », ce n'est pas parce que les chrétiens auraient eu une conscience plus vive d'une justice sociale fondée sur l'égalité condition des hommes, mais parce que leurs convictions de croyants furent suffisamment fortes pour modifier des comportements individuels et collectifs. Par son incarnation, le Christ, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous enrichir de sa pauvreté (2 Corinthiens 8, 9) ; il appelle à sa suite des disciples prêts à vivre un certain dépouillement (Matthieu 19, 21) ; après son ascension, il invite les hommes à le reconnaître dans les différents visages des pauvres afin de recevoir la promesse de salut (Matthieu 25, 34-40) : aussi le souci des pauvres est-il pour les Pères de l'Église à la fois imitation du Christ en sa kénose, œuvre du Christ dans le cœur du croyant et rencontre du Christ dans le pauvre. Cyprien de Carthage (ca. 200-258), Ambroise de Milan (339-397) et Augustin d'Hippone (354-430) ont manifesté ce souci des pauvres en tant que chrétiens, mais plus encore en leur qualité d'évêques : leur charge les a conduits à vivre une forme de pauvreté choisie, à assumer la responsabilité d'animer et d'organiser l'exercice de la charité au sein de leur communauté, entre les Églises et envers tout homme, à rendre la justice à l'audience épiscopale et à se constituer le cas échéant comme interlocuteurs de l'État pour défendre des opprimés³.

1 Pape François, entretien accordé le 30 juin 2014 à la journaliste Franca Giansoldati, du quotidien italien *Il Messaggero*.

2 JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie XX*

sur les Actes des Apôtres 4, PG 60, c. 164 ; voir compléments bibliographiques en fin d'article.

3 Voir compléments bibliographiques.

1. Trois évêques occidentaux qui portent le souci des pauvres

Qui sont les pauvres que protègent et secourent Cyprien, Ambroise et Augustin ? Les mendiants, mais aussi les opprimés et les assistés, les veuves et les orphelins, laissés sans ressources par la disparition d'un mari ou d'un père, en ville, petits marchands, artisans et salariés libres, et à la campagne, colons et journaliers agricoles, qui forment une population vulnérable, jamais à l'abri d'une paupérisation dramatique, du fait des aléas économiques, d'une répartition inique des impôts, de la corruption et des abus de pouvoir.

Thème

Né vers 200 dans une famille aisée de la haute société de Carthage, probablement de noblesse sénatoriale, Cyprien bénéficie d'une excellente formation qui le fait avocat ou rhéteur. Vers 246, il se convertit au christianisme, devient prêtre puis évêque de Carthage, de 248-249 jusqu'à son martyre le 14 septembre 258. Son biographe, le diacre Pontius, souligne à plusieurs reprises l'attention aux pauvres que manifeste Cyprien, dès sa conversion, quand il n'est encore que catéchumène⁴, jusqu'au jour de sa condamnation à mort où il demande un report de sa peine : « On lui accorda le maximum de délai pour prendre toutes les dernières dispositions nécessaires au sujet de l'aide à apporter pour la dernière fois aux pauvres » (*ibid.* 13, p. 40). Pontius voit en lui le type inverse du jeune homme riche en *Matthieu* 19, 20 : Cyprien, pour suivre le Christ, a su à la fois mépriser l'ambition du monde et pratiquer la miséricorde que Dieu préfère aux sacrifices en distribuant « presque toutes ses richesses » à une foule d'indigents (*ibid.* 2, p. 24). Dépouillé de la plus grande partie de ses biens, ayant fait don à l'Église de Carthage de ce qui lui restait à son élection comme évêque, Cyprien ne s'est pas pour autant offert en spectacle en affectant une pauvreté sordide (*ibid.* 6, p. 29). Sa charge épiscopale l'incite à donner l'exemple et à entraîner ses ouailles à pratiquer la même charité pendant la terrible peste qui décime Carthage, entre 252 et 254 : « Qui, avec un tel guide, ne se serait pas empressé de trouver un moyen de participer à une telle entreprise, qui lui permettrait de plaire à la fois à Dieu son père, au Christ son juge et, ici-bas, à son prêtre ? Ainsi, grâce à cette générosité extraordinaire, on fit le bien à tous, et pas seulement à ses frères dans la foi. On faisait plus qu'il n'est dit au sujet de l'incomparable piété de Tobie » (*ibid.* 10, p. 34-35).

La correspondance de Cyprien atteste l'organisation, dans les Églises, de secours pour les nécessiteux sous la responsabilité des évêques. L'évêque de Thénac, Eucratius, soumet à Cyprien le cas d'un ancien

acteur, qui a renoncé à son métier pour devenir catéchumène, mais qui s'est mis à enseigner son art afin d'en tirer des subsides. Peut-il demeurer en communion avec ses frères chrétiens ? La réponse de Cyprien est négative, mais il fait la proposition suivante : si pour s'être retiré d'une profession condamnée par l'Église l'homme est réduit à l'indigence, que la communauté pourvoie à ses besoins : « Si un tel homme fait valoir le manque de vivres et le besoin né de la pauvreté, il est possible de le compter parmi ceux que soutient l'aide de l'Église en aliments et de le secourir lui aussi dans son besoin, à condition toutefois qu'il se contente de nourritures plus frugales et innocentes et ne s'imagine pas qu'on doive payer d'un salaire son renoncement au péché, car ce n'est pas pour notre avantage mais pour le sien qu'il renonce⁵ ». Des liens de solidarité unissent les communautés entre elles : « Et si, là où tu es, la communauté n'a pas les moyens suffisants pour fournir de la nourriture à ceux qui sont dans la gêne, il pourra passer dans la nôtre et y recevoir ce dont il a besoin en vivres et vêtements et, au lieu de dispenser aux autres, en dehors de l'Église, un enseignement de mort, il pourra recevoir lui-même, dans l'Église, un enseignement de salut » (*Lettre 2, 2, 3, ibid., p. 55*).

Ambroise (339-397) est issu d'une famille appartenant à la noblesse romaine. Son père, préfet du prétoire des Gaules en fonction dans la capitale provinciale de Trèves, est le plus haut fonctionnaire impérial de la Gaule. Doté d'une excellente formation, Ambroise entame une brillante carrière : avocat au tribunal de la préfecture de Sirmium, puis conseiller du préfet Probus, à l'âge de trente ans il devient gouverneur consulaire de la province d'Émilie-Ligurie, à Milan. Ses dons d'administration sont déjà éprouvés quand l'Église de Milan presse le catéchumène de devenir son évêque. De sa grande fortune, Ambroise distribue à l'Église et aux pauvres tout ce qu'il possédait en or et argent, mais il ne vend pas ses propriétés. Mis à part l'usufruit pour sa sœur, il en conserve le pouvoir d'en disposer, cependant il les regarde comme le bien des pauvres. Son secrétaire et biographe Paulin voit dans la conduite d'Ambroise une imitation de la kénose du Christ (*voir 2 Corinthiens 8, 9*) : « Il ne garda rien dont il pût dire que ce fût sien. En sorte qu'il suivait le Christ notre Seigneur comme un soldat en équipement léger⁶ ».

Nathalie
Requin

Les Goths ayant défait Valens à Andrinople, le 9 août 378, l'Illyrie et la Thrace subissent la dévastation. Ambroise fait alors fondre les vases sacrés d'or et d'argent de ses églises pour racheter les captifs. Une partie de la population, craignant que ce geste n'indispose les Goths, qui pour être ariens n'en sont pas moins chrétiens, s'en prend à son évêque.

5 CYPRIEN, *Lettre 2, 2, 2*, in S. DELÉANI, *Saint Cyprien. Lettres 1-20. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, 2007, p. 55 (la date de la lettre est

inconnue).

6 PAULIN, *Vie d'Ambroise* 38, in *Trois vies*, p. 90.

Ambroise défend le moyen choisi pour venir au secours des prisonniers et, pour légitimer son acte, fait intervenir le Seigneur lui-même par une prosopopée : « Mieux vaut fournir des prétextes d'accusation ou endurer l'hostilité en servant la miséricorde que de montrer de la dureté ; c'est ainsi qu'une fois nous avons encouru l'hostilité pour la raison que nous avons brisé des vases sacrés afin de racheter des captifs, ce qui aurait pu déplaire aux ariens ; et que ce n'était pas tant le geste qui déplaisait que le fait qu'il y eût quelque chose qu'on pût nous reprocher. [...] Il était beaucoup plus approprié de conserver des âmes au Seigneur que de l'or. [...] Le Seigneur ne dirait-il pas : Pourquoi as-tu laissé tant de miséreux mourir de faim ? Et assurément tu avais de l'or, tu aurais pu fournir de la nourriture. Pourquoi tant de prisonniers ont-ils été emmenés en vente, et n'ayant pas été rachetés, ont été tués par l'ennemi ? Il aurait mieux valu que tu conserves les corps d'êtres vivants plutôt que des vases de métal⁷ ».

Dans un sermon, Augustin (354-430) se définit lui-même comme « un homme pauvre et né de parents pauvres⁸ ». Or nous savons que son père Patricius était un petit notable, membre du conseil de la cité de Thagaste⁹, qu'il possédait des terres dont il tirait des revenus et avait à son service un certain nombre de personnes, esclaves et hommes libres. Sa pauvreté est donc très relative, la famille pouvait paraître aisée par rapport à la masse de la population. Après sa conversion et son baptême, Augustin renonce aux espoirs qu'il nourrissait en ce monde pour embrasser une vie où les biens sont mis en commun, où personne ne possède rien en propre, mais où chacun reçoit selon ses besoins, au monastère de laïcs à Thagaste puis au monastère des clercs à Hippone après son ordination. Comme Pontius pour Cyprien, Possidius, ami intime et biographe d'Augustin, évoque l'absence d'affectation dans sa manière de vivre pauvrement, que ce soit pour l'habit, le couvert ou la nourriture¹⁰. Augustin fait autant preuve d'équilibre que de délicatesse : s'il se refuse à porter comme un privilège une tunique de lin qu'on lui offre (s. 356, 13), il accepte comme un cadeau personnel la tunique que la moniale Sapida avait confectionnée pour son frère Timothée, diacre à Carthage, mort avant d'avoir pu la porter (ep. 263). Sans goût et probablement sans grand talent pour l'administration des propriétés de l'Église d'Hippone, Augustin en confie la gestion à un intendant. Il intervient pour refuser des legs faits à l'Église dont il était plus juste qu'ils revinssent à la famille des défunts¹¹ ; il interdit toute thésaurisation : ne doit être

Thème

7 AMBROISE, *Les devoirs* 2, 28, 136-137, M. Testard, Paris, 1992, p. 70-71. Augustin fera de même, voir POSSIDIUS, *Vie d'Augustin* 24, in *Trois vies*, p. 146.
8 AUGUSTIN, *Sermon* 356, 13, in D.C. LAMBOT, *Sermones selecti duodeviginti*, Utrecht-Bruxelles 1950, p. 140-141. Voir

aussi compléments bibliographiques.

9 POSSIDIUS, *Vie d'Augustin* 1, in *Trois vies*, p. 110.

10 POSSIDIUS, *Vie d'Augustin* 22, in *Trois vies*, p. 141-142.

11 POSSIDIUS, *Vie d'Augustin* 24, in *Trois vies*, p. 144.

gardé, des revenus des terres ou des dons des fidèles, que le strict nécessaire pour les besoins quotidiens des clercs, le reste est prodigué pour les œuvres charitables. Bien qu'il soit lucide sur les moyens limités de son Église pour subvenir aux besoins d'une multitude de pauvres, Augustin a le souci de ne pas faire de l'Église un grand propriétaire parmi d'autres, qui susciterait l'envie et la méfiance de la population, tout en favorisant la corruption de membres du clergé. Jusqu'à la fin de sa vie, Augustin s'est mis au service de la population et, dans une Hippone assiégée par les Vandales, il maintient héroïquement sa ligne de conduite, enjoignant ses collègues dans l'épiscopat à ne pas désertier leur poste s'ils sont encore en mesure de soulager leur peuple¹².

À une date inconnue, en tout cas après son ordination épiscopale, Augustin prend fait et cause pour des colons victimes de graves exactions. Des régisseurs avaient contraint ces hommes à payer deux fois le loyer de leur tenure. L'un d'entre eux avait apparemment détourné la somme ainsi extorquée. Il n'est pas exclu que le propriétaire, un certain Romulus, soit complice de l'exaction. Ce dernier refuse d'obliger ses régisseurs à rembourser les paysans, réduits à la misère par cette escroquerie. Devant le scandale de cette conduite de la part d'un chrétien, Augustin s'indigne dans l'exorde de sa lettre : « La vérité est tantôt douce, tantôt amère. Quand elle est douce, elle épargne, et quand elle est amère, elle guérit. Si tu ne refuses pas de boire ce que je vais t'offrir dans cette lettre, tu éprouveras ce que j'ai dit. Puissent toutes les insultes que tu m'infliges ne pas te nuire comme elles ne me nuisent pas ! Et puisse l'iniquité que tu commets envers des pauvres et des malheureux te nuire au moins autant qu'elle nuit à ceux envers qui tu la commets. Car eux sont dans la peine pour un temps, tandis que toi, vois quels trésors tu te prépares pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, lui qui rend à chacun selon ses œuvres (Romains 2, 5-6) ! Je prie sa miséricorde qu'il te corrige maintenant comme il l'entend, plutôt qu'il attende ce jour où il n'y aura plus place pour la correction. Lui qui t'a donné de le craindre – ce qui m'empêche de désespérer de toi – qu'il t'ouvre l'esprit afin que tu voies ce que tu fais, que tu en prennes horreur, et que tu t'amendes ! À tes yeux en effet, c'est une broutille, presque rien, or c'est un mal si grand que, quand tu auras dompté ta convoitise et que tu seras en mesure de le considérer, tu arroseras la terre de tes larmes pour que Dieu ait pitié de toi. Si c'est moi qui suis injuste en t'intenant un procès afin que ces hommes, malheureux et sans ressources, ne redonnent pas une deuxième fois ce qu'ils doivent, quand, en tant que colons, ils l'ont donné à leur régisseur, obéissant aux ordres de leur chef que tu emploies – et il n'aura pu nier qu'il l'a reçu – ; donc, si moi je suis injuste parce qu'il me semble injuste qu'on soutire la somme une seconde fois de ceux qui ont déjà peiné à satisfaire une seule fois, fais ce que tu veux. Mais si, de ton

Nathalie
Requin

12 POSSIDIUS, *Vie d'Augustin* 30, in *Trois vies*, p. 157.

côté, tu vois que c'est injuste, fais ce qui convient, fais ce que Dieu ordonne et que moi je demande¹³ ».

2. Partisans d'une réforme chrétienne de la société, non d'une révolution

De tels exemples ne manquent pas qui illustrent le souci des pauvres chez les Pères : ils ont conjugué leurs efforts avec ceux de leur communauté pour combattre les différentes formes de pauvreté en soulageant, nourrissant et défendant les opprimés et les démunis, au point de ne rien conserver eux-mêmes de superflu et de consacrer toutes les ressources disponibles au soin des pauvres. Et pourtant, ni Cyprien, ni Ambroise, ni Augustin n'ont cherché à modifier radicalement les structures de la société de leur temps. Ils ne poussent pas les pauvres à la révolte, ne contraignent pas les riches à se dépouiller de tout, n'envisagent pas de modification du régime de propriété, et s'ils conseillent l'affranchissement comme une bonne œuvre, ils ne militent pas pour l'abolition de l'esclavage. Ils ont conscience qu'il est impossible pour eux-mêmes et pour l'Église de leur temps d'opérer une révolution d'autant plus qu'ils conçoivent les structures de la cité terrestre comme résultant du péché des hommes : la cité céleste n'est pas de ce monde. Si Dieu n'est pas cause de ces inégalités, Augustin admet qu'il les a permises afin que riches et pauvres vivent une interdépendance, que les uns exercent la fonction de bienfaiteurs, les autres de bénéficiaires : « Donc, lorsque Dieu fait des pauvres, car lui-même ne veut pas qu'ils possèdent, lorsqu'il fait des pauvres il éprouve les riches. Car il est écrit : *Le pauvre et le riche se sont rencontrés* (Proverbes 22, 2). Où se sont-ils rencontrés ? Dans cette vie. L'un est né, l'autre aussi. Ils se sont trouvés, ils se sont rencontrés. Et qui les a faits ? C'est le Seigneur. Il a fait le riche pour venir en aide au pauvre, le pauvre pour éprouver le riche. Que chacun agisse selon ses moyens et pas de manière à souffrir personnellement le dénuement. Ce n'est pas cela que nous voulons dire. C'est ton superflu qui est le nécessaire de l'autre¹⁴ ».

Dès le début des années 390, Augustin remarque que si les conversions à un ascétisme radical trouvent un accueil favorable auprès des gens et manifestent un grand désir de Dieu, il est bien rare qu'elles s'opèrent avec discernement¹⁵. Une vingtaine d'années plus tard, il considère non sans réticences une conduite spectaculaire comme celle de sainte Mélanie et de son mari Pinien. Descendant de l'illustre famille patricienne des *Valerii*, le couple possédait de très nombreux domaines répandus sur plusieurs provinces : des milliers de dépendants y vivaient, esclaves, affranchis, petits fermiers,

13 AUGUSTIN, *Lettre* 247, 1, CSEL 57, p. 585-589.

14 AUGUSTIN, *Sermon* 39, 6, in *Partage*, p. 114-115 (traduction modifiée); voir

aussi compléments bibliographiques.

15 AUGUSTIN, *L'utilité de croire* 17, 35, BA 8, p. 295-297.

travailleurs libres salariés, clients. Or, pressée d'aller vivre en Orient ses extraordinaires expériences ascétiques, Mélanie s'emploie avec son mari à liquider précipitamment leurs biens. Que deviennent tous ces dépendants ? La sainte ne paraît pas s'en être souciée. Les esclaves, affranchis en hâte, sans qu'on leur ait attribué une terre ou un salaire, se sentent abandonnés : libres, ils sont sans ressources. Mélanie est encore à Rome quand elle apprend que ses esclaves s'agitent dans les environs de la Ville¹⁶. Le calme revient après que Valerius Severus, frère de Pinien, accepte d'acheter pour une somme symbolique les esclaves qui refusaient l'affranchissement. Mais on imagine le sort pitoyable des esclaves dans les provinces éloignées, vendus avec la terre à n'importe qui, aux barbares dans les régions envahies...

Ces grands aristocrates convertis à l'ascétisme ignorent tout des petites gens, du peuple et de ses besoins, alors qu'Augustin est un pasteur, en contact permanent avec la population, qui voit concrètement ce dont elle a besoin. En abandonnant ainsi leur patrimoine, ces grands propriétaires poursuivent moins un but charitable qu'une perfection individuelle. Ils se sont rendus pauvres comme ils l'entendaient, mais ont-ils pour autant soulagé durablement les pauvres ? Ils l'auraient fait plus réellement s'ils avaient conservé leurs propriétés et avaient veillé aux nécessités des milliers de personnes qui dépendaient d'eux. Améliorer leurs conditions de vie, prévoir la subsistance future des esclaves affranchis, offrir aux colons des contrats avantageux, etc. : c'est l'attitude, plus modeste et discrète, mais surtout socialement plus efficace, et plus authentiquement charitable, que préconise Augustin. Dans la cité romaine classique, le patronat constituait une forme d'assistance et de solidarité permettant à beaucoup de personnes démunies de subsister. Ce système avait assez bien réussi, depuis des siècles, à corriger les effets des inégalités sociales. L'aristocrate jouissait du prestige du nombre de clients dont il était le patron : ils l'escortaient dans la rue, venaient le saluer le matin, en contrepartie recevaient une sportule, sous la forme d'argent ou de victuailles, et trouvaient dans leur patron un protecteur et un défenseur face à l'administration ou à la justice. Augustin cherche à insuffler un esprit chrétien à cette ancienne pratique : « Les cèdres du Liban, les nobles, les riches et les grands de ce monde, quand ils entendent avec crainte : *Heureux qui fait preuve de compréhension envers l'indigent et le pauvre* (Psaume 40, 2), ils considèrent leurs biens, leurs villas et toutes ces richesses superflues qui les font paraître grands, et ils les offrent aux serviteurs de Dieu. Ils donnent des champs, ils donnent des jardins, ils édifient des églises, des monastères, ils y rassemblent les passereaux de sorte que les passereaux font leur nid dans les cèdres du Liban. Sont donc rassasiés les cèdres du Liban qu'à plantés le Seigneur, et là les oiseaux feront leur nid (Psaume 103, 16-17). Considérez la terre, voyez s'il n'en est pas ainsi¹⁷ ».

Nathalie
Requin

16 GÉRONTIUS, *Vie de sainte Mélanie* 10, SC 90, p. 144-147.

Psaume 103, s. 3, 16, CCSL 40, p. 1514, l. 37-49.

17 AUGUSTIN, *Commentaire sur le*

Les riches se soumettaient à un autre usage dans la cité romaine classique : celle de l'évergétisme. En assumant des charges, des magistratures municipales, des sacerdoces païens, ils sont dans l'obligation de faire bénéficier la communauté civique de leurs générosités sous la forme de spectacles, de banquets occasionnels, de constructions de monuments publics. À cette pratique, Augustin désire suppléer l'aumône. Les libéralités de l'évergétisme excluaient de leurs bénéficiaires les non-citoyens, autrement dit les esclaves et les étrangers à la cité et ne touchaient donc pas tous les pauvres. Ce qui était prodigué était de l'ordre du superflu, alors que les plus démunis auraient préféré recevoir le pain quotidien. Augustin dénonce cet usage ostentatoire de l'or qui ne répond pas aux besoins des pauvres « pendant que le Christ souffre de la faim dans la personne des pauvres¹⁸ » : « Prends l'or, dit ton Dieu, je te l'ai donné, mais uses-en bien. Tu veux que l'or te serve d'ornement, c'est à toi plutôt à servir d'ornement à l'or ; tu veux que l'or soit ton honneur et ta gloire, fais donc plutôt honneur à l'or, ne le déshonore pas. Un impudique, un fornicateur, un luxurieux possède l'or, il organise de luxueux divertissements ; il prodigue aux comédiens de folles largesses et il ne donne rien aux pauvres qui meurent de faim. Il ne fait pas honneur à l'or¹⁹ ». La charité chrétienne relève d'une idée de la munificence qui diffère essentiellement de la *liberalitas* classique. C'est la pitié suscitée par la condition de l'indigent qui inspire au miséricordieux l'acte de charité : « Qu'est la miséricorde ? Ce n'est rien d'autre que quelque partie du cœur qui se contracte du fait de la misère. C'est à propos d'une douleur ressentie devant un misérable qu'on parle de miséricorde ; là retentissent l'un et l'autre : la misère et le cœur. Lors donc que la misère d'autrui touche et frappe ton cœur, on parle de miséricorde²⁰ ». Rejetant la pratique de l'évergétisme, les Pères de l'Église valorisent le geste humble et quotidien de l'aumône.

L'aumône s'attire les plus grands égards à partir du moment où l'homme qui la pratique est convaincu qu'il l'adresse au Christ dans le pauvre. L'identification du pauvre avec le Christ, commandée par la péricope de *Matthieu* 25, 31-46, est « la nouveauté essentielle que les Pères tentent d'introduire dans l'imaginaire des fidèles²¹ ». À l'automne 253, dans des diocèses de Numidie, des *barbari* firent prisonniers des hommes et des femmes, dont des vierges consacrées. Dans une lettre

18 AUGUSTIN, *Sermon* 32, 20, CCL 41, p. 407 (prêché le 17 septembre 403, à Carthage).

19 AUGUSTIN, *Sermon* 21, 10, in *Les plus beaux sermons de Saint Augustin*, réunis et traduits par G. HUMEAU, t. 1, nouvelle édition, Paris, 1986, p. 82.

20 AUGUSTIN, *Sermon Morin* 6, in *Partage*, p. 130 (en réalité *Sermon Morin*

5 = s. 358A, PLS 2, c. 671-672).

21 V. NERI, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998, p. 73, cité en français par J.-M. SALAMITO, dans l'introduction historique à *Riches et pauvres*, p. 15-47, ici p. 43.

adressée à huit évêques de Numidie dont les diocèses ont subi la razzia, Cyprien exprime d'abord la compassion des communautés chrétiennes : la douleur de nos frères est la nôtre (voir 1 Corinthiens 12, 26) ; la captivité de nos frères est notre captivité car nous ne formons qu'un seul corps, lié par l'affection et la religion. Puis l'évêque de Carthage voit dans ces prisonniers le Christ lui-même venu nous libérer : ce sont des temples de Dieu qui sont captifs (voir 1 Corinthiens 3, 16) ; dès lors il faut voir le Christ en nos frères captifs et racheter de la captivité celui qui nous a rachetés de la mort. Il annonce à ses collègues dans l'épiscopat que tous les fidèles sans exception se sont empressés de contribuer avec générosité à la collecte pour payer la rançon, et que le clergé et les évêques présents à Carthage ont également versé une cotisation : l'ensemble s'élève à 100 000 sesterces, envoyés au secours des communautés de Numidie²².

La pratique de l'aumône se recommande encore par la promesse de salut qu'elle contient. De nombreuses citations bibliques, de l'Ancien comme du Nouveau Testament, l'attestent. Cyprien les recueille dans son traité sur *La bienfaisance et l'aumône*²³. Ce dossier de *testimonia* amène Cyprien à considérer l'aumône comme « dérivant tout entière d'une théologie du salut²⁴ ». Dieu a fait œuvre de sa clémence en envoyant son Fils qui s'est fait homme, est mort, et est ressuscité pour notre salut. Sa clémence divine s'est opérée pour chaque homme dans le baptême qui libère du péché. Mais après le baptême, l'homme a gardé la capacité de pécher. Dieu fait à nouveau œuvre de clémence en donnant à l'homme de pouvoir répondre à sa miséricorde par l'aumône : « La miséricorde de Dieu venait à nouveau à notre secours, en nous proposant des œuvres de justice et de miséricorde ; elle nous traçait en quelque sorte la voie à suivre pour notre salut, à savoir purifier les souillures contractées, grâce à l'aumône²⁵ ». Cyprien démontre que l'homme, en subvenant aux besoins des pauvres par l'aumône, imite

Nathalie
Requin

22 CYPRIEN, *Lettre 62*, CCSL 3C, p. 385-388. Un autre bel exemple de cette identification du pauvre avec le Christ est donné par Augustin, dans le *Sermon 25, 8*, *Les plus beaux sermons de Saint Augustin*, t. 1, op. cit., p. 119.

23 Cyprien, *La bienfaisance et l'aumône*, in *Partage*, p. 27-53. Les références les plus explicites sont les suivantes : *La prière est efficace, unie au jeûne et à l'aumône : cette dernière délivre de la mort et expie même les péchés* (Tobie 12, 8) ; *L'aumône et la foi nous purifient de nos péchés* (Proverbe 15, 27) ; *Comme l'eau éteint le feu, l'aumône éteint le péché* (Siracide 3, 33) ; *Rachète tes péchés par tes aumônes* (Daniel 4, 24) ; le Seigneur ne reçoit pas à sa droite les hommes chastes et sobres, mais ceux qui auront donné à manger ou à boire au pauvre, l'auront

accueilli, vêtu, visité en prison (voir *Matthieu 25, 34-36*) ; *Faites donc l'aumône et tout sera pur pour vous* (Luc 11, 40) ; le Seigneur recommande de se faire, par l'aumône, des amis qui peuvent ensuite nous accueillir dans les tentes éternelles (voir *Luc 16, 9*) ; à Zachée qui donne la moitié de ses biens aux pauvres, Jésus dit : *Aujourd'hui le salut est arrivé pour cette maison* (Luc 19, 8-9) ; Pierre ressuscita Tabitha parce qu'elle était riche en œuvres bonnes et en aumônes (Actes 9, 36), etc.

24 M. POIRIER, Introduction à Cyprien de Carthage, *La bienfaisance et les aumônes*, SC 440, Paris 1999, « Une théologie de l'aumône », p. 46.

25 CYPRIEN, *La bienfaisance et l'aumône 1*, in *Partage*, p. 28 ; cf. *ibid.* 3, p. 29.

l'œuvre de Dieu en faveur des hommes : « L'initiative de l'aumône n'est pas à chercher dans ce traité du côté de l'homme, de sa philanthropie naturelle ou de son effort ascétique ou moral, mais du côté de la *clementia* salvatrice de Dieu. Et par le pauvre, le 'plus petit', au service duquel elle se met, c'est encore Dieu, dans la personne du Christ, qu'elle atteint et retrouve. Elle sort de Dieu et va à Dieu, elle relève totalement de la théologie²⁶ ». Il se garde bien de faire de l'aumône une pratique justificatrice (voir *Tite* 3, 4-5) : « il s'agit d'une justification par l'obéissance à une loi émanant de la bonté du Dieu qui veut sauver, cette obéissance elle-même étant une expression de la foi en Dieu et en sa parole²⁷ ». L'effet rédempteur de l'aumône est « chose vraiment étonnante » pour Augustin, très impressionné par la péricope du Jugement dernier en *Matthieu* 25²⁸. Il l'entend de la façon suivante : « Et pourtant, tout Dieu et véritable Seigneur qu'il est, n'ayant besoin d'aucun de nos biens, il a daigné vouloir avoir faim dans les pauvres, pour nous permettre de faire quelque chose pour lui [...]. Que les hommes entendent enfin cette leçon, qu'ils prennent une bonne fois conscience combien est grand de nourrir le Christ qui a faim, et de mesurer le crime qu'ils commettent à lui refuser le pain qu'il leur demande²⁹ ». Il est certain que ces citations scripturaires, prises à la lettre, ou cet enseignement, énoncé de façon simpliste, pouvaient conduire à une interprétation abusive. Les « miséricordieux », par exemple, promettaient le salut à tous ceux qui faisaient l'aumône sans autre précision. On n'achète pas Dieu !, rétorque Augustin : « L'aumône profite à qui se convertit. Donne au Christ pauvre, pour racheter tes péchés passés. Mais si tu donnes dans l'intention de pouvoir continuer à pécher impunément, tu ne nourris pas le Christ mais tu cherches à acheter le Juge³⁰ ». Augustin rappelle que le don matériel est inefficace s'il n'y a pas conversion du cœur : « Dieu fait attention non à ce que l'on donne mais à l'esprit avec lequel on donne. Celui donc qui aime le Christ dans le chrétien, il lui fait l'aumône dans l'esprit par lequel il accède au Christ et non en celui par lequel il veut s'éloigner impuni loin du Christ³¹ ». Se convertir n'est d'ailleurs rien d'autre que de commencer par faire l'aumône à soi-même, explique Augustin en citant *Siracide* 30, 24 : *Aie pitié de ton âme en plaisant à Dieu*³².

Thème

26 M. POIRIER, *op. cit.*, p. 52.

27 M. POIRIER, *op. cit.*, p. 49. Cyprien, *La bienfaisance et l'aumône* 8, in *Partage*, p. 33-34 : « Si Abraham a eu la foi, ce qui lui fut crédité à justice (*Romains* 4, 9), celui qui fait l'aumône, selon le précepte divin, à son tour manifeste sa foi en Dieu [...]. Les arbres qui ne portent pas de fruits, c'est-à-dire les hommes stériles, seront arrachés et jetés au feu (*Matthieu* 3, 10), ceux qui exercent la miséricorde sont appelés au Royaume ».

28 AUGUSTIN, *Sermon* 60, 9-10, in

Partage, p. 142-143 (= s. 389, 5).

29 *Ibid.* 60, 11, p. 145 (= s. 389, 6).

30 AUGUSTIN, *Sermon* 39, 6, in *Partage*, p. 115 ; voir *Enchiridion* 19, 70, BA 9, p. 228-229.

31 AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* 20, 27, 3, BA 37, p. 504-507.

32 Voir M. GIUSTO, « La miséricorde envers soi-même : *Siracide* 30, 24 (23) dans l'œuvre d'Augustin », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 59, 2013, p. 247-273.

3. Bienheureux les « vrais » pauvres

Si les Pères condamnent les fastueuses dépenses de l'évergète ou la dilapidation de ses biens sans discernement par le grand propriétaire converti, ils ne condamnent pas ces riches qui font bon usage de leurs richesses et qui, tels des cèdres du Liban, accueillent sur leurs branches une foule de passereaux. Car « Dieu ne veut pas nous déposséder de nos richesses, mais nous montrer où bien les placer³³ ». Les riches n'ont pas à tirer gloire de leurs aumônes : « Que personne ne se flatte d'avoir donné au pauvre, car le Christ a bien voulu être pauvre. Que personne ne s'enorgueillisse de donner l'hospitalité : le Christ a bien voulu la recevoir. [...] C'est peut-être à un saint que tu ouvres ta maison. Il a besoin de pain, toi de vérité, il a besoin d'un abri, et toi du ciel, il a besoin d'argent, et toi de justice³⁴ ». Mais il est un mauvais usage de la richesse, c'est le crime du mauvais riche dans l'histoire du pauvre Lazare en *Luc* 16, 19-31, quand elle asservit l'homme en le tenant par l'orgueil et l'avarice. À travers le commentaire du récit de la spoliation de la vigne de Naboth par le roi Achab (*1 Rois* 21, 1-29), Ambroise stigmatise les abus perpétrés par les riches à l'encontre des pauvres : « La terre a été établie pour l'usage commun de tous, riches et pauvres ; pourquoi vous attribuez-vous, riches, un droit personnel sur le sol³⁵ ? ». La satire est cinglante : « Toute cette folie, tout ce délire visaient donc à trouver une place pour de méchants légumes ! » (*ibid.* 11, p. 285). Il commente la formule du psalmiste en *Psaume* 75, 6 selon les Septante : « C'est avec raison qu'il dit *hommes des richesses* et non richesses des hommes, pour montrer qu'ils ne sont pas les propriétaires de leurs richesses mais qu'ils sont possédés par leurs propres richesses » (*ibid.* 63, p. 312). Cette servitude a beau être d'or, elle n'enchaîne pas moins : « Les femmes aiment les entraves pourvu que leurs liens soient en or. Elles ne trouvent pas que c'est lourd si cela coûte cher, elles n'y voient point des chaînes si des trésors y étincellent » (*ibid.* 26, p. 292). Paradoxalement, la richesse qui engendre la convoitise rend pauvre : « Ô riche, tu ne sais pas combien tu es pauvre, combien tu passes pour indigent à tes propres yeux, toi qui te dis riche ! Plus tu possèdes et plus tu es en quête ; et quoi que tu aies acquis, tu crois pourtant manquer encore » (*ibid.* 4, p. 283). Le riche guérit de la convoitise quand il comprend que les richesses qu'il a reçues sont incertaines et passagères, et qu'il ne les emportera pas avec lui : elles sont à l'image d'une hôtellerie où le voyageur se restaure avant de poursuivre sa route, et un autre prend sa place³⁶.

Nathalie
Requin

A contrario, il ne suffit pas d'être pauvre pour être sauvé comme le prétendent certains : « J'ai droit au Royaume des cieux, car je ressemble à

33 AUGUSTIN, *Sermon* 86, 1, in *Partage*, p. 116.

34 AUGUSTIN, *Sermon* 239, 4, in *Partage*, p. 107.

35 AMBROISE, *La vigne de Naboth* 2, in *Riches et pauvres*, p. 282.

36 AUGUSTIN, *Sermon* 14, 6, in *Partage*, p. 84.

Lazare qui, plein d'ulcères, gisait à la porte du riche » (*ibid.* 14, 3, p. 81). Ce pauvre oublie un trait de l'histoire : Abraham, qui reçoit Lazare dans son sein, était un homme riche... mais un riche « pauvre », c'est-à-dire humble. Si le pauvre n'a pas à lutter contre l'asservissement par ses richesses, il peut être riche de désirs et s'enorgueillir de sa pauvreté. Or, le vrai pauvre est humble, il est aussi pauvre de convoitise, son désir se porte sur l'amour des biens éternels (*ibid.* 14, 4, p. 82). Quoi qu'il en soit du pauvre, « riche » en haillons ou « vrai » pauvre, il est toujours juste de lui faire bénéficier de la miséricorde : « Car, peut-être, s'il s'agit du pauvre que tu as recueilli dans ta maison, ton esprit doute-t-il parfois et hésite-t-il en se demandant si l'homme est sincère ou si c'est un imposteur, un simulateur, un hypocrite ; ton esprit balance à pratiquer la miséricorde parce que tu ne peux voir le cœur. Si tu ne peux le voir, pratique-la donc même avec le méchant, pour atteindre aussi le bon³⁷. Tout en tenant compte de circonstances atténuantes³⁸, sans prêter l'oreille aux accusations de corruption ou de démagogie³⁹, Augustin rappelle que pour le riche comme pour le pauvre, détenteurs d'une égale dignité, l'exigence morale est la même⁴⁰, mais il y a un temps pour le jugement et un temps pour la miséricorde : « Tu as parfois à juger la cause de deux personnes, un riche et un pauvre, et il arrive que la cause du pauvre soit mauvaise et que celle du riche soit bonne. [...] Là où l'on se trompe, en croyant chercher à plaire à Dieu, c'est en faisant acception du pauvre dans le jugement et en disant à Dieu : J'ai favorisé le pauvre. Non, tu devais tenir les deux, la miséricorde et le jugement. Et d'abord quelle sorte de miséricorde as-tu faite au pauvre en favorisant son iniquité ? Tu as ménagé sa bourse et tu as porté un coup à son cœur ; ce pauvre est resté inique, et d'autant plus inique qu'il a vu que toi, qu'il prend pour un homme juste, tu favorises son iniquité. [...] Il te fallait donc d'abord juger objectivement la cause, reprendre le pauvre, puis fléchir le riche. Il y a un temps pour juger, un temps pour intercéder⁴¹ ».

Thème

Cyprien, Ambroise et Augustin ont tous trois adopté une forme de pauvreté volontaire en se mettant au service des plus démunis de Carthage, de Milan et d'Hippone. S'ils ont cherché dans la mesure du possible à soulager les pauvres, ils n'ont pas exigé des riches une dépossession totale de leurs biens sous prétexte qu'il est plus facile à un chameau

37 AUGUSTIN, *Sermon* 41, 7, in *Riches et pauvres*, p. 352.

38 AUGUSTIN, *Commentaire sur le Psaume* 72, 12, CCSL 39, p. 993 : « C'est une chose de pécher dans la nécessité, une autre de pécher dans l'abondance. Un pauvre mendiant commet un vol, sa faute procède de sa maigreur. Un riche qui regorge de tant de biens, pourquoi pillerait-il le bien d'autrui ? »

39 AUGUSTIN, *Commentaire sur le*

Psaume 25, s. 2, 13, BA 57B, p. 291.

40 Voir J.-M. SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, 2005, p. 253-255.

41 AUGUSTIN, *Commentaire sur le Psaume* 32, 2, 1, 12, BA 58B, p. 72-75.

42 AUGUSTIN, *Sermon* 60, 8, in *Partage*, p. 142 (= s. 389, 4).

43 AUGUSTIN, *Sermon* 123, 5, in *Riches et pauvres*, p. 359.

qu'à un riche de passer par le chas d'une aiguille (Matthieu 19, 24) ; s'ils ont vu le Christ dans le pauvre, ils n'ont pas pour autant béatifié le pauvre en raison de sa seule pauvreté. Ils partagent une vision de la société où riches et pauvres sont jugés à l'aune du salut, qui est participation à la vie du Christ. C'est lui qui est à l'origine, au cœur et au terme de l'enseignement et de l'engagement des Pères en faveur des pauvres : « C'est le Christ lui-même qui a reçu ce que tu as donné, lui qui t'a donné de quoi donner. Lui qui à la fin se donnera lui-même à toi⁴² ». Bien plus, celui qui consent à ne plus exister par ses biens terrestres et à placer son espérance dans ceux du ciel, celui qui se donne au Christ en donnant de ses biens au plus pauvre, celui-là non seulement reçoit le Christ mais se reçoit lui-même de lui, comme Augustin le fait dire au Seigneur : « Tu me donnes peu, je te rendrai plus. Tu me donnes des biens de la terre, je te rendrai ceux du ciel. Je te rendrai à toi-même quand je t'aurai rendu à moi⁴³ ».

Nathalie Requin est religieuse marianiste (Congrégation des Filles de Marie Immaculée d'Agen); ancienne élève de l'ENS (Ulm), agrégée de Lettres Classiques, docteur de l'École Pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses), sa thèse sur les Quaestiones euangeliorum d'Augustin d'Hippone est en cours de publication. Article publié : « Jéchonias déporté à Babylone (cf. Mt 1, 11-12) : spectacle pour les esprits dans l'exégèse augustiniennne », Revue d'études augustiniennes et patristiques, 58 (2012), 233-260.

Nathalie
Requin

Compléments bibliographiques

- n. 2 Voir C. Broc-Schmezer, « De l'aumône faite aux pauvres à l'aumône du pauvre : pauvreté et spiritualité chez Jean Chrysostome », *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres*, P.-G. Delage éd., La Rochelle, 2006, p. 131-148, ici p. 138.
- n. 3 À leur sujet, on aura aisément accès d'une part à leurs trois biographies, rédigées chacune par un de leurs contemporains, d'autre part à deux recueils de textes de ces trois auteurs sur le thème de la richesse et de la pauvreté : *Trois vies par trois témoins. Cyprien, Ambroise, Augustin*, J.-P. Mazières, N. Plazanet-Siarri, A.-G. Hamman, « Les Pères dans la foi » 56, Éditions J.-P. Migne, Paris, 1994 (= *Trois vies*); *Cyprien, Augustin. Partage avec le pauvre*, introduction, traduction, annotations et guide thématique d'A.-G. Hamman, « Les Pères dans la foi » 72, Éditions J.-P. Migne, Paris, 1998 (= *Partage*); *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, « Lettres chrétiennes » 2, Éditions J.-P. Migne, Paris, 2011 (= *Riches et pauvres*).
- n. 8 Les développements sur Augustin et le souci des pauvres doivent beaucoup aux deux articles de C. Lepelley : « La lutte en faveur des pauvres : observations sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hippone », *Augustinus Afer. Saint Augustin : africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, P.-Y. Fux, J.-M. Roessli, O. Wermelinger éd., Fribourg, 2003, p. 95-107, et « Saint Augustin et la voix des pauvres : son action sociale dans la région d'Hippone », *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres*, op. cit., p. 203-216, ainsi qu'à S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, 1999.
- n. 14 Voir J.-L. Feiertag, « Quelques commentaires patristiques de Proverbe 22, 2. Pour une nouvelle approche du problème richesses et pauvreté dans l'Église des premiers siècles », *Vigiliae Christianae* 42, 1988, p. 156-178.

Concept, typologie et éthique de la pauvreté – Approches philosophiques



Holger
Zaborowski

1. Considérations sur le phénomène de la pauvreté

La pauvreté fait l'objet de nombreux débats aussi bien dans le domaine *social et politique* (le rapport entre pauvreté et richesse, c'est-à-dire l'inégalité sociale, son étendue, ses raisons et son possible dépassement) qu'en *sciences politiques, en économie, en psychologie, en sociologie et dans les autres sciences humaines et sociales* : la pauvreté soulève, en termes d'exigences sociales et politiques, des questions pressantes et controversées, non seulement sur sa définition, mais aussi sur les questions suivantes : comment agir contre elle, sans réduire des êtres humains à de simples bénéficiaires passifs de prestations alimentaires et d'aides sociales qui ne reconnaissent pas leur statut de personne ? Quelles sont les conséquences durables de la pauvreté, pour les personnes concernées et leurs proches ; pour la société, dans les secteurs du système de santé et du système éducatif ; quant au bonheur, à la réussite dans la vie ? À quels mouvements migratoires s'attendre, en raison des écarts de pauvreté entre les pays européens ou entre l'Europe et l'Afrique ? Il est également beaucoup question de la pauvreté *au sein des Églises chrétiennes et dans la réflexion théologique*. Le débat actuel ne s'appuie pas seulement sur la tradition biblique, théologique et ecclésiale, mais aussi sur le fait que du côté catholique, le pape François a placé au premier plan de son pontificat la pauvreté, ainsi que l'attitude ecclésiale, civile et politique face au scandale de la pauvreté. « De notre foi au Christ, qui s'est fait pauvre et proche des pauvres et des exclus, dit le pape, découle le souci du développement intégral des membres les plus délaissés de notre société¹. »

Dans le champ *philosophique*, plus particulièrement dans celui de l'*éthique*, il semble qu'il y ait en revanche un certain « oubli de la pauvreté », du moins dans le contexte de l'Europe de l'Ouest. Il existe certes des débats philosophiques, pour certains très spécialisés, la plupart de provenance nord-américaine, concernant l'appréhension descriptive et normative de la pauvreté². Ils semblent cependant ne

1 *Evangelii Gaudium*, n. 186 (voir le complément bibliographique à la fin de l'article).

2 Voir le complément bibliographique à la fin de l'article.

jouer qu'un rôle réduit dans l'ensemble des débats en philosophie morale et en philosophie politique. On pourrait même présumer que, là où règne la course individuelle au bonheur ou l'aménagement rationnel de l'ordre politique républicain, le phénomène de la pauvreté représente un facteur dérangent et que de ce fait, le pauvre ne parviendra qu'aux marges du champ d'attention, si tant est qu'il y parvienne. Dans le champ théorique également, la pauvreté, l'homme pauvre restent souvent marginalisés. On a souvent fait remarquer que dans le *Dictionnaire historique de la philosophie* [*Historischer Wörterbuch der Philosophie*], l'article sur la notion de « mal » faisait initialement défaut. Il fut introduit dans un volume ultérieur – sous la forme d'un article sur le « *malum* ». Une autre lacune apparaît toutefois entre les entrées « *Arminianismus* » et « *Arrangement* » : il n'y a pas d'article pour la notion de « pauvreté » [« *Armut* »]. Cela étonne non seulement dans une perspective de philosophie sociale ou politique, mais aussi eu égard à la signification de la pauvreté dans la tradition mystique, ou à l'idée de Platon bien connue selon laquelle *eros* serait le fils de *penia*, la pauvreté ou plus précisément la déesse de la pauvreté, et de *poros*, la profusion et la voie [« *Wegfindigkeit* »], ou le dieu correspondant³.

Thème

Les divers efforts de développement et de perfectionnement personnels insoucieux de la pauvreté, placés sous le signe d'une aspiration individuelle au bonheur, et avec eux ces réflexions sur la participation sociale, qui oblitèrent la pauvreté et qui sont conçues comme fondement de l'État constitutionnel démocratique, pourraient néanmoins se révéler aveugles, sinon même froides et cyniques au regard de la réalité étendue de la souffrance et de la mort des personnes pauvres. Les réflexions qui suivent tentent de répondre à ce *desideratum* et de préparer une approche philosophique du phénomène de la pauvreté, en introduisant ce thème et en esquissant les contours à un niveau fondamental. Trois tâches se présentent principalement à nous :

- 1 • développer un premier concept de pauvreté qui, malgré son caractère provisoire et relatif, définisse les facteurs communs aux différentes formes de pauvreté ;
- 2 • distinguer dans une typologie les différentes formes de pauvreté (lesquelles exigent aussi des traitements divers) ;
- 3 • enraciner dans une « éthique de la pauvreté » la pertinence, les raisons et les manières de combattre la pauvreté et de venir en aide aux pauvres.

2. Le concept de pauvreté

La pauvreté est une privation de quelque chose. Il y a certes beaucoup de choses que les hommes ne possèdent pas ou dont ils ne disposent pas. Toute forme de privation ne fait cependant pas d'un homme un pauvre. Il est indispensable de qualifier ce manque plus précisément. Nous allons d'abord pouvoir dire que la pauvreté a trait à un bien ou à un groupe de biens. Mais il nous faut encore une qualification supplémentaire. Car ce n'est pas la privation d'un quelconque bien qui rend les hommes pauvres ou les fait apparaître comme tels. La propriété d'un bateau, ou l'aptitude à jouer du piano sont sans aucun doute des biens. Cependant, les hommes qui ne possèdent pas de bateau ou ne savent pas jouer de piano n'en sont pas pauvres pour autant. La pauvreté se rapporte en effet à la privation de biens indispensables, donc à ces biens dont l'homme devrait disposer pour pouvoir vivre. Il nous faut ici faire une autre distinction. En effet, certaines formes de pauvreté incluent la privation de ces biens qui sont strictement nécessaires à la survie ; au contraire, dans d'autres cas, la survie physique est certes assurée, mais en revanche, nombre de choses que l'on peut qualifier d'indispensables à la vie dans un certain contexte socio-culturel font défaut. Ainsi l'accès à l'eau potable est indispensable à la vie, tandis que l'accès à certains médias, journaux, Internet..., n'assure certes pas la survie physique de l'homme, mais doit être considéré comme absolument indispensable à la vie dans le contexte d'une démocratie qui suppose que le citoyen soit informé, ou en principe dans celui d'une culture qui présuppose un certain niveau de formation.

Holger
Zaborowski

On fait, en conséquence, la distinction entre pauvreté absolue et pauvreté relative. La pauvreté absolue se réfère au fait qu'un homme ne dispose pas du minimum existentiel au sens strict. Selon la Banque mondiale, c'est le cas lorsqu'une personne ne dispose pas d'au moins 1,25 dollar américain par jour, c'est-à-dire de la somme avec laquelle il pourrait se procurer ce que l'on peut se procurer aux États-Unis pour 1,25 dollar. La pauvreté relative suppose une comparaison, celle de différents groupes à l'intérieur d'une société, par exemple mais pas exclusivement, concernant le revenu disponible du foyer. Dans ce cas de figure s'offrent différents procédés pour définir précisément la pauvreté relative. Le quatrième *Rapport sur la richesse et la pauvreté* publié par le gouvernement fédéral d'Allemagne définit ce qu'on appelle le taux de risque de pauvreté comme

« la portion de la population totale dont le revenu net équivalent pondéré s'élève à moins de 60 % du revenu médian ». Cette valeur limite est aussi appelée limite ou seuil de risque de pauvreté. Aussi, la situation de revenu moyenne est la grandeur de référence. Par conséquent, est soumise au risque de pauvreté pécuniaire la per-

sonne qui présente un certain écart minimum avec la moyenne de la société. Le seuil de risque de pauvreté dépend ainsi du niveau de vie. Le niveau de vie étant relativement élevé en Allemagne, le seuil de risque de pauvreté se trouve à un niveau relativement plus haut que dans d'autres pays. Par exemple, le seuil de risque de pauvreté de 966 euros d'après les revenus de l'année 2009 dans le Panel socio-économique (SOEP) se réfère à un budget pour une personne et doit donc être majoré en fonction des autres membres du foyer, selon les facteurs de pondération⁴. »

Tandis que le concept de pauvreté absolue peut être appréhendé très précisément, il n'en va pas de même pour le concept de pauvreté relative. Aussi, le *Rapport sur la richesse et la pauvreté* fait explicitement état des limites de ce concept de pauvreté :

« Le calcul statistique du risque de pauvreté est dans une large mesure influencé par les choix de méthode, si bien que l'on arrive à des taux de risque de pauvreté et à des seuils de pauvreté différents selon les bases de données et les modes de calcul utilisés⁵. »

Thème

Ce concept de pauvreté relative présente deux autres points faibles : il se réfère premièrement à des grandeurs quantifiables, comme par exemple le revenu du foyer, alors que d'autres facteurs révélateurs de la pauvreté d'une personne, ou encore d'autres formes de pauvreté que la seule pauvreté matérielle, ne sont pas suffisamment pris en compte. En outre, dans la définition de la pauvreté relative, le sentiment subjectif de pauvreté ne joue aucun rôle. Dans une société aisée, une notion relative de la pauvreté pourrait mener (comme c'est déjà en partie le cas) à désigner comme pauvres les hommes qui se perçoivent eux-mêmes comme tels (quand bien même ils ne le sont pas aux yeux des autres). Et même dans une société très riche, si la richesse n'était pas répartie de manière totalement égalitaire, on trouverait toujours des gens qui disposeraient de moins de 60 % du revenu médian. En revanche, dans le cas de la pauvreté absolue, on peut poser comme principe que la description objective de la pauvreté et le sentiment subjectif de la personne pauvre coïncident l'une avec l'autre. En effet, quelqu'un peut tout à fait disposer de peu de revenus et ne pas pour autant se considérer comme pauvre – par exemple en raison d'une certaine frugalité de vie.

4 Voir *Der Vierte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung* [le 4^e rapport sur la richesse et la pauvreté],

p. 426 <http://tiny.cc/Armutsbericht-p426> 

5 *Ibid.*

Pour cette raison, d'autres tentatives de définition mettent davantage en avant le sentiment subjectif de pauvreté, et tiennent compte de la disparité possible entre le risque objectif et le sentiment subjectif de pauvreté. En réalité, ces tentatives ne sont pas non plus sans poser problème, car le sentiment subjectif peut notamment être faussé – par exemple en raison de sentiments d'envie ou de jalousie envers ceux qui possèdent davantage que soi-même –, ou parce que ce sentiment peut évoluer rapidement en fonction de la situation. Tel qui, à un moment donné, ne pouvant acquérir un bien précis, se considère pauvre, pourra peu après appréhender sa situation totalement différemment, s'il découvre par exemple un réel avantage à ne pas disposer d'une voiture (n'ayant pas les moyens financiers de s'en acheter une). En outre se pose la question de formes de pauvreté autres que la pauvreté matérielle – souvent et à juste titre mise au premier plan de la discussion –, ainsi que la question du lien entre les différentes formes de pauvreté.

Les définitions de la pauvreté exposées plus haut, et l'approche spécifique de chacune, nous mènent par conséquent à la tâche de développer une typologie de la pauvreté adaptée à la complexité du phénomène, qui tienne en même temps compte du fait que « pauvre » n'est pas un simple concept descriptif, mais comporte déjà en soi une dimension normative : la pauvreté est quelque chose qui ne *doit* pas être. C'est à une étude schématique de ce point que nous allons à présent nous consacrer. Ce faisant, il ne s'agit pas de définir la pauvreté de manière empirico-scientifique, mais de la définir, dans une perspective philosophique, selon une norme anthropologique, c'est-à-dire sur la base d'une définition de l'être humain qui procède d'une manière à la fois descriptive et prescriptive ; car on ne peut parler de l'être humain sans s'interroger aussi sur ce que l'être humain doit être en définitive, ou se demander ce qui est indigne de lui. C'est la raison pour laquelle, dans ce contexte, la question métaphysique aussi bien qu'éthique de la nature de l'être humain ne cessera de se poser ; car c'est seulement dans cette perspective que nous pourrions approfondir le concept de pauvreté – ce qui est indispensable –, en dépassant les concepts de pauvreté absolue et de pauvreté relative. (D'ailleurs, les définitions de la pauvreté absolue et de la pauvreté relative présupposent implicitement une métaphysique et une éthique minimales, car elles impliquent des hypothèses sur le bien et les exigences morales qui ne doivent pas être vérifiées de manière seulement empirique.)

Holger
Zaborowski

3. Typologie de la pauvreté

Si la pauvreté est la privation d'un bien indispensable, voire de plusieurs biens indispensables, alors il devrait être possible de déduire de la diversité des biens également diverses formes de pauvreté. Une typologie des biens devenue classique se trouve déjà chez Platon et Aristote et dans la tradition qui s'y rattache; tous deux dans leurs philosophies politiques ont fait la distinction – si l'on simplifie beaucoup – entre les biens d'ordre matériel et physique, les biens d'ordre politique et social, et les biens d'ordre philosophique au sens étroit. En prenant appui librement sur cette typologie des biens, on pourrait d'abord distinguer trois formes de pauvreté :

1 • la pauvreté comme privation des biens nécessaires à la vie humaine dans sa dimension physique et matérielle ;

2 • la pauvreté comme privation des biens nécessaires à l'être humain en tant qu'être social et politique ;

3 • la pauvreté comme privation des biens nécessaires à l'être humain en tant qu'être doué de pensée, capable de vérité. S'il est question ici de nécessité, ce n'est pas au sens où l'être humain accéderait par là même au bonheur, dans la mesure où il disposerait de ces biens, mais au sens plus modeste où lui sont ainsi données les conditions nécessaires à la possibilité d'une vie heureuse ou réussie. Cela signifie que l'absence de pauvreté n'est pas à mettre sur le même plan que la présence du bonheur, et que le combat contre la pauvreté est autre chose que l'agent du bonheur – et ce notamment parce qu'on ne peut produire ou provoquer le bonheur, là où, en revanche, on peut tout à fait combattre la pauvreté.

Thème

3.1 La pauvreté matérielle

Les définitions citées de pauvreté relative ou absolue ont principalement trait à la *pauvreté matérielle*, qui en comparaison des autres formes de pauvreté est relativement simple à définir, parce qu'on peut la ramener à un dénominateur financier, et qu'on peut donc la concevoir à partir du revenu à disposition. Cette pauvreté peut survenir parce que les hommes sont des êtres naturels et ont besoin en tant que tels de certains biens simplement pour pouvoir vivre, que ce soit au sens de la survie physique, ou de la simple vie dans une société donnée, sans parler encore d'une vie bonne et réussie. Ces biens sont d'abord la nourriture et l'eau potable, mais aussi la protection contre les aléas de l'environnement – le climat, ou le danger que représentent les animaux –, l'habillement et un logement convenable. On peut aussi inclure dans ces biens matériels les soins médicaux de base.

En cas de pauvreté absolue, lorsque donc la survie n'est pas assurée, lorsque des hommes meurent de faim ou de soif, lorsqu'ils meurent de froid, lorsqu'ils sont exposés à la chaleur sans pouvoir s'en protéger ou meurent de maladies que l'on peut en principe guérir, dans ce cas, la question des autres biens – et partant celle des autres formes de pauvreté – ne se pose absolument pas, ou seulement de manière très restreinte. La pauvreté matérielle, non seulement dans sa forme absolue mais aussi dans sa forme relative, est la pauvreté qu'il serait le plus simple d'éliminer, par le don de ce qui est indispensable à la vie au sens propre, mais aussi en aidant les personnes à s'aider elles-mêmes et par le changement des structures politiques, sociales et économiques qui ont mené et mènent encore à la pauvreté absolue et relative. Le combat contre la pauvreté ne peut pas en effet se réduire aux symptômes, mais il doit prendre en compte les causes, qui n'apparaissent souvent qu'en y regardant de plus près⁶. Il semble en effet qu'il y ait souvent de l'indifférence face au scandale de la pauvreté matérielle, particulièrement sous sa forme absolue – ce qui rend entre autres les mesures nécessaires difficiles à prendre sur le plan politique également. Cela est à mettre en relation avec le fait que les personnes matériellement pauvres sont aussi socialement et politiquement marginalisées, et sont donc pauvres à un autre égard, que nous allons à présent esquisser rapidement.

Holger
Zaborowski

3.2 La pauvreté sociale et politique

Il est déjà moins aisé de définir la deuxième forme de pauvreté. On ne peut facilement l'évaluer, et il faut la distinguer aussi en tenant compte, respectivement, du contexte historique, culturel et social. Elle concerne la vie *sociale et politique* de l'homme, le fait que par nature les hommes ne sont pas seuls mais vivent en communauté, et surtout qu'ils ne peuvent trouver leur accomplissement que dans une telle vie, partagée avec autrui. C'est cette pauvreté-là qui fut initialement désignée comme pauvreté. La pauvreté matérielle se concevait comme la conséquence de la pauvreté sociale. Cette conception n'a plus cours à l'heure actuelle, en raison d'évolutions historiques, comme par exemple les effets généraux de structures économiques et financières déterminées (qui font qu'on peut être pauvre matériellement sans l'être socialement), même si l'on peut encore souvent mettre en évidence un lien étroit entre pauvreté sociale et pauvreté matérielle. En effet, le terme « pauvre » [« *arm* »] signifie étymologiquement « orphelin » [« *verwaist* »] donc seul, isolé, sans assistance et sans soutien (la « pauvre âme » n'est pas pauvre

6 Voir le pape FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium* n. 202.

matériellement, mais elle est l'*anima sola* qui endure solitairement le Purgatoire).

Cette forme de pauvreté existe là où les formes fondamentales de la vie sociale ne sont pas assez protégées et délimitées. On la trouve par exemple là où une famille ne peut pas exercer sa souveraineté, comme dans les systèmes totalitaires où la vie des familles est contrôlée et supervisée par l'État, là où des familles sont séparées à cause des guerres, et encore là où elles perdent leur patrie et sont en fuite. On la trouve aussi là où il n'est pas possible à des personnes de tisser des liens d'amitié avec d'autres personnes au-delà des liens familiaux, ou encore simplement d'entrer en relation avec d'autres hommes à leur gré, ou bien là où des personnes ne peuvent participer librement à la vie publique ou sociale, c'est-à-dire à l'économie, la société, la religion ou la politique. On peut en ce sens qualifier de pauvre une personne vivant dans une dictature qui réduit sa vie sociale ou interdit une participation à la vie économique, sociale ou politique. Cette forme de pauvreté existe aussi là où quelqu'un qui cherche du travail n'en trouve pas ou ne peut participer que partiellement à la vie active. Les hommes sont en effet des êtres politiques et sociaux. Il est dans leur nature de vivre avec les autres et de développer et d'élaborer des formes parfois très complexes de vie sociale et politique. C'est la privation d'un bien important, et de ce fait une forme de pauvreté, que l'impossibilité totale ou la limitation de cette convivialité, de cette participation à une vie commune.

Thème

3.3 La pauvreté intellectuelle [« geistige »]

La troisième forme de pauvreté est encore plus difficile à saisir. Car les biens ne se trouvent pas seulement dans le domaine matériel ou dans la reconnaissance sociale, dans les honneurs ou même dans la possibilité d'une vie sociale ou d'une participation à la vie sociopolitique, mais aussi dans le domaine de l'esprit. Les hommes ne sont pas seulement des êtres de nature et des êtres sociaux ou politiques. Ils aspirent à la vérité et en ont aussi besoin. Les biens intellectuels sont en conséquence ceux dans lesquels la vérité se révèle, entre autres les biens que constituent le savoir et son acquisition, c'est-à-dire la philosophie, les sciences et l'expérience du vécu quotidien, mais aussi les biens tels que par exemple l'art, la musique, la littérature et la religion. Il se peut qu'un homme ne manque matériellement de rien, mène une vie sociale profondément heureuse, dispose d'un travail et participe à la vie sociale, et soit néanmoins pauvre au sens intellectuel, par décision personnelle ou en raison de

possibilités insuffisantes, si manquent les biens intellectuels dans sa vie.

Il est important, en parlant ici de « biens intellectuels », de ne pas les réduire aux biens de la grande culture élitaire. Il existe des formes très diverses d'enrichissement de la vie par les biens intellectuels, qui la situent dans la sphère de la vérité. En outre, il est important de ne pas perdre le lien entre biens sociaux et intellectuels. Ils ne sont pas identiques mais étroitement liés entre eux – de même que les biens matériels et sociaux, qui même se confondent souvent. Les glissements d'une forme de pauvreté à l'autre sont aisés, car les biens dont il est question présentent une réalité multiple. Par exemple, la culture ne se conçoit pas seulement comme un bien d'ordre intellectuel, mais aussi comme un bien social et matériel.

Ces trois formes de pauvreté sont encore insuffisantes à établir une typologie de la pauvreté. En effet, les formes que nous avons nommées jusqu'ici concernent toutes la privation d'un avoir, c'est-à-dire de quelque chose que l'homme ne possède pas mais devrait et pourrait aussi posséder. Mais il y a des cas où la pauvreté ne consiste pas en un manque d'avoir, mais en un manque d'être.

3.4 La pauvreté ontique

Holger
Zaborowski

Ce manque d'être peut d'abord être nommé pauvreté ontique, en considérant des individus concrets. Il y a des hommes qui en raison de leur être propre, c'est-à-dire en raison de handicaps, de maladies, de leur personnalité se trouvent dans une situation de manque ne pouvant être écartée, mais dont les conséquences peuvent au mieux être allégées.

3.5 La pauvreté ontologique

Il y a encore en outre une autre forme de pauvreté, plus profonde, qui englobe les quatre formes déjà définies. On peut qualifier cette pauvreté de *pauvreté ontologique*. Voici ce qu'il faut entendre par là : l'être s'accomplit toujours dans la pauvreté ou, comme dit Platon, l'éros de l'homme, c'est-à-dire son aspiration et son désir, est toujours fils de la pauvreté. Car s'il n'y avait pas de manque, aucune aspiration n'aurait lieu d'être. Mais l'homme serait alors Dieu – cet être bon et qui n'éprouve aucune envie parce qu'il n'y a en lui aucun manque. On ne peut envisager pour l'homme aucune situation sur terre où cette pauvreté fondamentale pourrait être abolie. L'anthropologie récente a pensé une approche de cette pauvreté ontologique autre que celle de la tradition platonicienne et augustinienne esquissée ici. Dans sa

terminologie, on pourrait caractériser l'homme comme un être « indigent⁷ ». L'homme est donc un être de besoin ou un être de manque ; il est pauvre, et de telle manière que cette pauvreté et la conscience de celle-ci font inéluctablement partie intégrante de la vie humaine, en dépit de toutes les tendances actuelles de développement personnel. Être homme, cela signifie toujours également être ontologiquement pauvre.

Nous avons jusqu'à présent mené nos réflexions sur la pauvreté d'un point de vue philosophique, c'est-à-dire que nous avons débattu des formes de pauvreté qui d'une part peuvent être ou sont communes à tous les hommes, et d'autre part peuvent être appréhendées par la pensée philosophique universelle. Cela n'est plus le cas pour une autre forme de pauvreté.

3.6 La pauvreté spirituelle

En effet, la pauvreté spirituelle ne peut se comprendre que sur la base d'une approche religieuse de l'existence ou – que l'on pense à l'idéal cynique ou épicurien de la frugalité – sur la base d'une approche philosophique faisant état d'hypothèses anthropologiques particulières. On est vite frappé par une différence avec les formes de pauvreté déjà nommées. Tandis qu'en effet l'effort pour les surmonter est inhérent à ces formes de pauvreté – jusqu'à la pauvreté ontologique –, la pauvreté spirituelle représente un idéal dont la cause est à chercher dans la liberté, idéal souvent difficile à atteindre également, car la nature humaine aspire au dépassement de la pauvreté.

Thème

Dans le christianisme, la pauvreté fait partie – avec l'obéissance et la chasteté – des conseils évangéliques (voir *Matthieu 19, 16 sqq*). C'est pourquoi la pauvreté au sens de renoncement aux biens matériels est conseillée dans l'Évangile et la tradition chrétienne comme chemin particulier de perfection, et partant comme chemin à la suite du Christ. Certaines personnes sont appelées à la pauvreté spirituelle. Par le renoncement à des biens matériels, elles donnent aussi un signe de solidarité avec les pauvres malgré eux, signe qui n'exclut pas les efforts pour faire disparaître la pauvreté inhumaine, et qui de plus

7 Voir par exemple J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Traité sur l'origine du langage), Stuttgart, 1959, 24 : selon la réflexion devenue classique de Herder, « né avec une nature sensible si dispersée, si affaiblie, avec des capacités latentes si confuses, avec des instincts si divisés et si amoindris, visiblement renvoyé à

mille besoins, destiné à un grand cercle – et pourtant si abandonné et délaissé, qu'il n'est pas même capable d'exprimer ses manques par la parole – Non ! une telle contradiction n'est pas le fait de la nature. Plutôt que des instincts, il faut bien que dorment en lui d'autres forces cachées. »

se situe dans l'horizon de l'espérance du salut voulu par Dieu. Point non négligeable, cet idéal de pauvreté n'est pas à saisir seulement sur le plan christologique de la kénose, mais aussi sur le plan de la théologie de la création. En effet, puisque Dieu a tout créé, les hommes ne peuvent en aucun cas posséder le monde créé, ils ne peuvent qu'en avoir l'usage.

En lien étroit avec cela, la pauvreté spirituelle représente un idéal radical de la tradition mystique (qui joue aussi un rôle, entre autres, en philosophie, notamment chez Martin Heidegger⁸). Les Béatitudes du sermon sur la Montagne (*Matthieu* 5, 3-12; *Luc* 6, 20-26) font l'éloge des « pauvres en esprit », qui sont conscients de leur radicale dépendance vis-à-vis de Dieu. Au sujet de ce texte, maître Eckhart écrit : « Est pauvre celui qui n'a rien. "Pauvre en esprit", cela veut dire : de même que l'œil, dénué de couleur, est réceptif à toutes les couleurs, de même celui qui est pauvre en esprit est réceptif à tout esprit, et l'Esprit de tous les esprits, c'est Dieu. [...] C'est pourquoi : si tu veux avoir la joie complète et la consolation, et les trouver en Dieu, veille à être libre de toutes les créatures, de toute consolation venant des créatures ; car certainement tu ne trouveras jamais la vraie consolation, aussi longtemps que la créature te consolera et sera capable de te consoler⁹. » Cette conception de la pauvreté spirituelle ne concerne pas seulement le renoncement à la possession de biens matériels, mais aussi un renoncement radical au monde, un détachement de tout le fini pour, dans ce vide, pouvoir ne faire l'expérience que de Dieu seul.

Holger
Zaborowski

4. Éthique de la pauvreté

Jusqu'ici, la description de la pauvreté a occupé le premier plan de cet exposé. Cependant, on a déjà vu à de nombreuses reprises des passages vers le domaine de l'éthique et ce, tout particulièrement là où la pauvreté est apparue comme quelque chose qui *ne doit pas être*. De ce fait, la pauvreté surtout matérielle, sociopolitique et intellectuelle et d'une autre manière la pauvreté ontique et la pauvreté ontologique, sont de grande importance pour la réflexion éthique. En effet, en présence de ces formes de pauvreté – c'est-à-dire en présence de per-

8 Voir Martin HEIDEGGER, *Die Armut* (1943/44), Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992. Dans les annexes au premier discours des *Feldweg-Gespräche*, Heidegger cite Eckhart à propos de la pauvreté (in : Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche* [1944/45], Ingrid Schüßler éd., Frankfurt am Main, 1995, 158).

9 Maître ECKHART, *Traktat I*, in : *Deutsche Werke II*, édité et commenté par Niklaus Largier, Frankfurt am Main, 2008, 263. À propos du débat sur la pauvreté spirituelle dans la tradition des ordres religieux, voir aussi Giorgio AGAMBEN, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo Sacer IV*, 1, traduit de l'italien par Andreas Hiepko, Frankfurt am Main, 2012.

sonnes souffrant de ces types de pauvreté –, à côté de la question de l'action possible qui échoit aux pauvres eux-mêmes, se pose aussi, à l'adresse des personnes qui ne sont pas elles-mêmes pauvres, la question suivante : peut-on ou non faire disparaître la pauvreté ? Pourquoi et comment ? Ou bien encore, dans le cas de la pauvreté ontique et ontologique que l'on ne peut faire disparaître : peut-on ou non en alléger au moins les conséquences ? Pourquoi et comment ? Se posent aussi des questions concernant les obligations qu'ont les hommes vis-à-vis d'autres hommes. La pauvreté ontique et la pauvreté ontologique exigent encore une autre réponse, dans la mesure où leurs conséquences ne peuvent être ni éliminées ni allégées. Un approfondissement de la conception de cette pauvreté touche aussi notamment au domaine des réflexions morales, nuancées de réflexions d'anthropologie existentielle ; elles concernent la conduite de la vie de chacun, c'est-à-dire sa manière de se comporter vis-à-vis de chaque forme de pauvreté (et seulement indirectement vis-à-vis d'autres hommes). La pauvreté spirituelle exige une tout autre approche. Elle présuppose en effet la volonté libre et par là aussi un certain entraînement éthique, voire ascétique, et nous invite – quant à la manière de vivre propre à chacun – à un approfondissement dans une perspective théologico-religieuse ou philosophique.

Thème

Dans les réflexions succinctes qui suivent sur l'éthique de la pauvreté, il nous faut mettre au premier plan les formes de pauvreté qui impliquent immédiatement une obligation spécifique de l'homme envers d'autres hommes. On trouve principalement cette obligation là où des hommes ne peuvent se libérer tout seuls de leur pauvreté ou alléger ses effets. Dans de telles situations, les hommes ont un besoin particulier d'autrui, de son secours et de son temps, mais aussi de son aide concrète et de son soutien. Mais du point de vue de ce dernier se pose aussi la question de savoir s'il doit ou non, pour quelle raison et de quelle manière, apporter une réponse à l'indigence du pauvre. Les réponses à ces questions ne sont pas aussi évidentes qu'il peut paraître de prime abord. En effet, un individualisme répandu pourrait poser comme principe que la relation à l'autre et que le fait social sont surestimés, et que la responsabilité désigne en premier lieu celle que l'on a envers soi-même. De ce point de vue, il n'existe pas d'obligation, ou seulement une obligation minimale envers autrui, comme envers celui qui se trouve dans l'état de pauvreté absolue. Dans cette perspective, la pauvreté elle-même est souvent individualisée, au sens où les causes sociales, politiques ou plus généralement structurelles ne sont pas ou peu prises en considération. Il n'est pas rare que l'on perçoive alors la pauvreté comme la conséquence d'un manquement fautif, ou d'une négligence coupable. Mais s'il est vrai que la pauvreté peut être la conséquence d'une faute personnelle, on en a d'autant moins

le droit de ne la réduire qu'à cela. Et même une personne qui serait tombée dans une situation de pauvreté par sa propre faute pourrait prétendre à l'assistance d'autrui – en dépit de sa propre responsabilité. L'exemple d'une attitude qui refuse radicalement cette obligation montre *e negativo* qu'une telle obligation existe. On qualifierait en effet cette attitude d'inhumaine, d'une forme de déchéance de l'humanité. Mais pourquoi existe-t-il une telle obligation d'assistance ?

Il y a deux réponses à la question de savoir pourquoi il faut aider les pauvres. La première est celle-ci : par amour du prochain. On peut donner à cette réponse une justification religieuse en renvoyant, d'un point de vue chrétien, au double commandement de l'amour de Dieu et du prochain présent dans l'Évangile. Cela n'est toutefois pas nécessaire. Il serait même présomptueux de dénier à une personne non chrétienne ou qui ne croit pas en un Dieu personnel la capacité d'aimer son prochain. Après tout, la pitié envers un homme qui souffre ne requiert pas de justification propre mais appartient aux traits fondamentaux de l'être humain. Et comme telle, elle peut conduire à des actes de charité envers le prochain, accomplis en toute liberté et non exigibles, c'est-à-dire ne répondant pas à une exigence éthique ou juridique.

Une autre réponse à la question de savoir si la pauvreté d'autrui oblige ceux qui pourraient la combattre ou la soulager, et pour quelles raisons, réside dans l'idée de justice. C'est surtout lorsque la pauvreté n'est pas à imputer à la responsabilité de l'individu, mais survient de façon si aléatoire que tout un chacun pourrait en principe en être victime – comme dans le cas où la pauvreté est provoquée par des catastrophes naturelles ou des épidémies –, c'est alors donc que se manifeste l'obligation d'apporter son assistance, obligation en vue de laquelle il faudra ensuite, pour des raisons de justice, énoncer un droit éthique et juridique. Dans le cadre d'un État particulier, il est aisé de justifier cela en faisant référence au bien commun : une communauté nationale n'est pas tenue à ce que chacun de ses membres soit heureux. Ce serait de fait une entreprise totalement impossible, et comme l'histoire l'a montré, inhumaine. Mais il est possible de formuler une obligation de cet ordre : une communauté nationale doit se soucier de venir en aide aux personnes se trouvant dans un état de pauvreté absolue, et à celles qui sont dans une relative pauvreté, et de le faire de telle manière que dans cette assistance même la dignité de la personne pauvre soit aussi respectée. S'il est aisé de savoir comment porter assistance dans le cas d'un état de pauvreté absolue, dont la définition est claire, il en va autrement quand il s'agit de pauvreté relative. Concernant l'estimation de la pauvreté relative et l'assistance apportée dans ce cas, les réponses énoncées varient selon les diffé-

Holger
Zaborowski

rents pays, en partie à cause de la différence des contextes historiques et sociaux. Même au sein d'une société donnée, la manière d'appréhender la pauvreté relative et l'assistance apportée est variable. Mais personne ne conteste le fait que de trop grandes inégalités sociales – et pas uniquement dans le domaine des biens matériels – mineraient une société de l'intérieur et seraient préjudiciables au bien commun. Lorsqu'en effet les inégalités sociales sont trop grandes et que s'étend la pauvreté relative, la paix sociale est fragilisée, en raison du danger de révolutions, d'augmentation des taux de criminalité, ou à long terme en raison du nombre croissant de personnes en situation de pauvreté absolue, auxquelles il faudrait en tout cas porter assistance.

Dans une société mondiale globalisée en particulier, on a la possibilité et le devoir de transposer à la communauté mondiale ces réflexions, jusqu'ici appliquées à un État national. En effet, ce qui s'est révélé juste pour des sociétés particulières constitue aussi une injonction de justice à l'égard de tous les hommes. Car l'idée d'équité possède intrinsèquement un caractère universel. Un être ordinaire qui se percevrait lui-même comme totalement juste – peut-être de prime abord pour de très bonnes raisons – tomberait lui-même dans l'injustice et déchoirait de son propre idéal s'il ne se préoccupait pas le moins du monde des injustices commises ailleurs, alors qu'il en aurait connaissance.

Thème

La justice dispose de cette dynamique parce qu'il n'y a qu'une seule famille humaine, parce que les hommes sont en relation les uns avec les autres. Et ce n'est pas seulement un lien biologique, mais un lien ontologique bien plus profond, qui porte en soi des conséquences morales. Les hommes ne sont pas les uns pour les autres de simples « congénères », mais se tiennent toujours dans un rapport éthique les uns avec les autres. On peut fonder ce rapport, comme cela se fait souvent, sur le droit naturel. En effet, puisque certains biens ressortissent à la condition humaine, à sa nature à la fois empirico-biologique et métaphysique, il existe une atteinte à la nature et à la dignité de l'homme là où, ces biens faisant défaut, les hommes sont à leur égard en état de pauvreté. De cette atteinte résulte l'obligation de porter assistance à autrui en palliant ce manque. Mais l'on peut aussi justifier ces réflexions en prenant appui sur la théorie de la liberté telle qu'Emmanuel Kant l'a développée, ou en s'appuyant sur les débats actuels quant aux droits de l'homme, débats qui transforment la pensée classique du droit naturel. Sous cet angle, la forme extrême de pauvreté absolue surtout constitue une violation de l'impératif catégorique, parce que la personne dans une situation de pauvreté absolue, que l'on pourrait secourir mais qui affronte sans soutien une mort imminente, n'est pas respectée dans son droit élémentaire d'être à elle-même sa

propre fin ; ou parce que l'on ne peut au moins ériger en loi universelle la règle de conduite qui fixe l'agir envers un homme dans une situation de pauvreté absolue¹⁰. Mais l'on peut au moins interpréter cette forme extrême de pauvreté comme une atteinte à un droit humain positif¹¹. Les obligations attendues à cet endroit sont renforcées par le fait que de nombreux cas de pauvreté concrète sont provoqués directement ou indirectement par d'autres hommes – par exemple par des décisions prises au niveau politique, économique, social ou individuel.

Pour résumer ces réflexions, la famille humaine est une « communauté solidaire ». Elle se caractérise par la solidarité des hommes les uns avec les autres. La solidarité peut conduire à des actes de charité mais aussi à des œuvres de justice. Il est important ici de faire une réflexion supplémentaire. Il faut en effet procéder à une double distinction entre les obligations à l'égard d'autrui citées plus haut. L'une d'elles concernent les différentes formes de pauvreté. Dans l'ordre d'énumération choisi ici, les diverses formes de privation dans le domaine matériel, sociopolitique et intellectuel sont en règle générale caractérisées par un degré croissant de liberté. Personne ne choisit de plein gré la pauvreté absolue, à moins d'être psychiquement malade. La pauvreté sociale ou intellectuelle peut tout à fait résulter de différents niveaux de choix volontaires et être en conséquence voulue (chose bien différente du cas de quelqu'un qui tomberait par sa faute dans une situation non voulue). Le cas de la pauvreté intellectuelle devrait correspondre au plus haut degré de liberté et partant de responsabilité personnelle. Cela veut dire que l'obligation, et par conséquent l'assistance offerte aux personnes souffrant d'une pauvreté absolue, est d'un autre ordre que l'assistance offerte aux personnes qui vivent dans une pauvreté sociale ou intellectuelle en raison d'actes accomplis de plein gré ou par manque d'initiative personnelle. Pour simplifier, on peut dire que la pauvreté absolue oblige aussi absolument, et cela parce qu'elle est une atteinte à un droit naturel ou à un droit humain positif, même dans les cas où les personnes qui en souffrent sont géographiquement éloignées de nous ou sont devenues pauvres entièrement par leur faute. Les formes de pauvreté relative matérielle, sociale ou intellectuelle impliquent d'autres formes d'obligations, car elles dépendent de différents degrés de liberté ayant conduit à la pauvreté.

Holger
Zaborowski

10 Il faut qualifier d'action l'omission consciente d'assistance, au moins dans le cas de la pauvreté absolue. Cela correspond tout à fait à la tradition éthique, religieuse et juridique. Dans les autres cas, il faut s'en tenir à la distinction significative de philosophie morale entre action et omission.

11 À propos de ces débats sur les droits de l'homme, voir Thomas POGGE (cité n. 2). À propos du droit fondamental à surmonter la pauvreté, voir Vittorio HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, 910 [Morals and Politics, trad. par S. Rendall, U. of Notre Dame Press, 2004].

Il faut en outre établir une deuxième distinction, celle du proche et du lointain. Les hommes n'ont pas d'obligations positives indistinctement envers tous leurs semblables, sauf dans les cas de pauvreté absolue et dans le cas d'obligations négatives, c'est-à-dire lorsqu'on est dans l'obligation de s'abstenir de faire quelque chose pour d'autres. Il y a une hiérarchie des obligations positives, qui résulte des rapports de proximité ou d'éloignement. On exerce une autre forme de responsabilité envers ses parents proches qu'envers ses amis ou ses voisins, une autre envers les habitants de sa ville natale qu'envers ceux de son propre pays, une autre envers les hommes de son pays qu'envers ceux du monde entier. Cette pensée de la progressivité des obligations positives – avec saint Augustin et la tradition augustiniennne, on pourrait parler d'*ordo amoris* – non seulement libère l'action humaine (parce qu'on pourrait toujours se demander, quand on fait une bonne action, si l'on ne pourrait pas faire mieux, si bien que l'on aurait constamment mauvaise conscience), mais c'est même elle qui rend l'action possible (car les scrupules dont on vient de parler pourraient mener à ne plus même savoir ce que l'on doit faire, et ainsi à ne plus agir du tout).

Thème

Ces deux distinctions devraient redéfinir la manière individuelle, sociale, ecclésiale et politique d'aborder ce scandale de la pauvreté. Il s'agit, là où se trouve la pauvreté, d'amorcer une réflexion nouvelle sur les responsabilités – aussi bien celles des pauvres que celles des personnes qui peuvent et doivent les aider, sans être eux-mêmes dans une situation comparable –, et sur les obligations morales qui en découlent. La responsabilité envers les pauvres est plutôt sous-estimée que surestimée : c'est la triste réalité d'une époque dans laquelle beaucoup d'hommes, souvent indifférents à l'égard de la pauvreté d'autrui, devraient accorder plus d'attention tant au don de l'amour du prochain qu'aux obligations de la justice.

(Traduit de l'allemand par Dominique Crochu et Mariette Crochu. Titre original : Begriff, Typologie und Ethik der Armut. Philosophische Annäherungen)

Holger Zaborowski, professeur docteur, né en 1974, a étudié la philosophie, la théologie et la philologie classique à Freiburg, Bâle et Cambridge ; de 2001 à 2005, il est assistant à l'université de Freiburg ; de 2005 à 2011, professeur de philosophie à la Catholic University of America in Washington, D.C., USA ; depuis janvier 2012, il occupe la chaire d'éthique et d'histoire de la philosophie à la Philosophisch-Theologischen Hochschule à Vallendar (Allemagne).

Complément bibliographique

● Sur les apports les plus récents à la discussion théologique sur la pauvreté, voir entre autres Gerhard Ludwig MÜLLER, *Armut. Die Herausforderung für den Glauben*, München, 2014 [voir aussi Gustavo GUTIÉRREZ, Gerhard Ludwig MÜLLER, *Au côté des pauvres, L'Église et la théologie de la libération*, Paris, Bayard, 2014]; Johannes Eurich (éd.), *Diaconia against Poverty and Exclusion in Europe. Challenges – Contexts – Perspectives*, Leipzig, 2013; du même (éd.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart, 2011; Gustavo GUTIÉRREZ, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, Stuttgart, 2009.

● Sur l'appréhension descriptive et normative de la pauvreté, on se reportera en particulier à Clemens SEDMAK, *Armutsbekämpfung. Eine Grundlegung*, Wien, Köln, Weimar, 2013; Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, 2008; Thomas Pogge (éd.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Who owes what to the very poor?*, Oxford, 2007. Nommons également Peter SINGER, *Leben retten. Wie sich die Armut abschaffen lässt – und warum wir es nicht tun*, traduit de l'américain par Olaf Kanter, Zürich / Hamburg, 2010 [et aussi *Sauver une vie : agir maintenant pour éradiquer la pauvreté*, M. Lafon, Neuilly s/Seine, 2009]. Méritent aussi d'être cités les développements sur la pauvreté chez Vittorio HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München, 1997 (voir la 3^e partie, « Politische Ethik ») [on lira en français, J.-R. Armogathe et M. W. Osborne, éd, *Pauvretés et urgences sociales*, Parole et Silence, 2011].

Holger
Zaborowski

Prochain numéro
septembre-octobre 2015

L'examen de conscience

La pauvreté, un défi pour l'Église – Éthique et sotériologie



Cardinal
Müller

La responsabilité mondiale de l'Église

« Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ » : la première phrase de *Gaudium et Spes* est déjà tout un programme, qui introduit les réflexions sur les questions fondamentales de l'existence humaine que propose la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*. La dignité de l'homme, sans cesse à exiger, la question, toujours à creuser, de la communauté humaine, les questions fondamentales sur le monde du travail des hommes, leur vie individuelle et en famille et leur contribution à la culture dans un monde en évolution permanente, l'ensemble des thèmes traités par *Gaudium et Spes* est lié à la question fondamentale du destin de l'homme dans le monde dans lequel il vit. À cela s'ajoute la question des conséquences de la foi, pour son usage correct dans la situation concrète de la vie des hommes. Mais cela soulève également la question du rôle et de la fonction que l'Église, dans le temps qui lui est donné, doit jouer dans cette structure d'une humanité toujours changeante. La pauvreté comme problème de l'humanité signifie la mort cruelle, faute de pain pour satisfaire leur faim, de millions de personnes dont l'espérance de vie est extrêmement basse faute de moyens de subsistance. Lutter contre ce désespoir en encourageant des projets qui donnent aux plus démunis le sens de la dignité et de la libre décision est l'une des tâches les plus importantes de l'Église¹. De nombreux pays dans le monde sont touchés par cette misère qui tue.

Le pape François, qui s'est prononcé pour une « Église pauvre pour les pauvres² », a souligné à plusieurs reprises le lien intime de la sotériologie et de l'éthique : l'expérience que nous avons tout reçu de Dieu nous invite à partager généreusement nos cadeaux. C'est là une

1 « La charité n'est pas pour l'Église une sorte d'activité d'assistance sociale qu'on pourrait aussi laisser à d'autres, mais elle appartient à sa nature, elle est une expression de son essence elle-

même, à laquelle elle ne peut renoncer », BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, n. 25.

2 Dans sa première conférence de presse, le 16 mars 2013 (NdT).

exigence, et non une proposition – c'est ce qui se produit ensuite, « quand l'homme qui a perdu l'espoir d'un horizon transcendant a également perdu le goût de la gratuité, le goût de faire le bien, simplement parce que c'est beau de le faire, (voir *Luc* 6, 33 sv.), mais qu'il a, cependant, appris à pratiquer la solidarité fondamentale qui l'unit à toutes les autres personnes (ce que nous rappelle la doctrine sociale de l'Église), car il sait qu'il ne peut pas garder pour lui les biens qu'il possède [...]. Quand, au contraire, les biens dont il dispose ne sont pas utilisés seulement pour ses propres besoins, ils se propagent, ils se multiplient et portent souvent des fruits inespérés³. »

La pauvreté comme question théologique

Sur le continent sud-américain, les questions théologiques sur la pauvreté et les pauvres ont donné lieu dans les dernières décennies à des réflexions particulièrement intenses. À partir de l'expérience de l'oppression et de l'exploitation, des solutions ont été cherchées, qui transposaient le besoin individuel dans la réflexion théologique. Il ne s'agissait pas de faire des théories sur la pauvreté, mais de lutter pour parvenir, par la réflexion, à développer et fournir l'assistance nécessaire. Cela a conduit à une pluralité interne de la théologie et à renouveler le souci du sort de millions d'hommes à partir de la sotériologie et de l'éthique. Comment les pays et les continents riches peuvent-ils apporter de l'aide ? Que peut l'Église avec ses moyens pour aider à améliorer les conditions de vie des hommes ?

Thème

Dans le discours ecclésiologique sur la *communio*, qui, au-delà de toutes les catégories ethniques et nationales, voit un frère ou une sœur dans chaque personne, l'Église universelle se considère comme une communauté engagée pour l'entière famille humaine. Il faut donc envisager des solutions qui conduisent à l'amélioration des conditions de vie de tous les hommes. Cela ne doit pas se faire au détriment de l'enseignement de l'Église, mais en conformité avec les principes de son enseignement social. Il ne faut donc pas non plus passer sous silence les problèmes que posent certaines formes de la soi-disant théologie de la libération, qui ont été à juste titre identifiés et critiqués par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dans deux grands documents permettant de clarifier ce qu'il faut entendre par *liberté* et par *libération*⁴.

3 Pape FRANÇOIS, avant-propos à G. L. MÜLLER, *Armut. Die Herausforderung für den Glauben*, Munich, 2014 (tr. fr. *Pauvres pour les pauvres. La mission de*

l'Église, Préface du pape François, Parole et Silence, 2014).

4 Instructions *Libertatis nuntius*, 1984 et *Libertatis conscientia*, 1986

La pauvreté comme problème en Europe

Si l'on jette un regard sur l'Europe, on peut repérer le thème de la pauvreté en premier lieu dans les pays aux marges de l'Union européenne, ou encore dans ceux qui se sont récemment joints à l'Est de l'Union, mais pas dans les pays centraux d'origine, comme l'Allemagne ou en France. Mais la situation économique de certains pays dits riches de l'Union européenne pourra conduire à l'avenir à rencontrer de nouveaux défis. Il y a des inégalités sociales qui ne permettent pas de subsister par son seul travail, ou qui ébranlent le réseau social de soins de santé. La pauvreté est la conséquence terrible de la mauvaise gestion économique des dirigeants politiques et des principaux acteurs de l'économie. En Europe, la pauvreté est créée par des hommes et par l'insuffisance des structures permettant de surmonter l'ordre économique et politique ; elle n'est pas l'inéluctable résultat d'un impérieux destin, comme dans des situations de besoin dues au climat ou à des catastrophes naturelles. Avec l'égoïsme croissant de tant de gens qui ne cherchent que leur avantage personnel sans prendre au sérieux les préoccupations de leurs semblables, la pauvreté est un problème qui se développe aussi dans les pays européens. L'anthropologie et l'éthique sont ici mobilisées, pour rappeler de nouveau qu'un être humain est bien davantage qu'un pouvoir temporel, un pouvoir d'achat et une efficacité économique. L'homme comme personne, selon les grands principes de la doctrine sociale de l'Église – la subsidiarité, la solidarité et la personnalité – doit être placé au centre. En particulier, *Gaudium et Spes* rappelle au respect de la personne humaine, comme elle l'énonce au numéro 27 : « que chacun considère son prochain, sans aucune exception, comme un autre lui-même, tienne compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement ». Et au numéro 25, nous lisons encore : « la personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions ».

Cardinal
Müller

Émigration et pauvreté

Si la théologie dans l'Europe du XXI^e siècle accepte de traiter de la pauvreté, il s'agit d'une réaction nécessaire à l'émergence de changements jusqu'alors rarement pris en compte dans la politique, la société et l'économie, dans le changement de perspective qu'impose un pluralisme culturel et ethnique, et qui auront des conséquences incalculables pour une Europe jusqu'alors assez fermée internationalement et culturellement.

Avec l'afflux de réfugiés de pays lourdement frappés par la guerre et la terreur, la question de la pauvreté se pose avec une nouvelle urgence. L'Europe risque de devoir faire face à l'avenir à la violence, au racisme et à l'oppression – malgré l'expérience de la Seconde Guerre mondiale, qui aurait pourtant dû annoncer un monde différent, un monde meilleur.

La sécurité si habituelle d'un réseau social exceptionnel atteindra ses limites, et la prospérité économique conduira à accroître l'écart entre riches et pauvres plutôt qu'à atteindre cette « prospérité pour tous⁵ » qui était l'objectif déclaré de l'économie sociale de marché, et qui aurait pu pourtant, après la Seconde Guerre mondiale, instaurer un nouvel ordre économique.

Il y a encore d'autres problèmes, comme les besoins financiers des familles. Les personnes âgées et malades sont-elles encore capables de bâtir leur propre vie ? La dignité de l'homme et de son droit à disposer de lui-même ne passent-ils pas ici dans d'autres mains ?

Une aide orientée vers l'homme

Thème

C'est ici qu'intervient un problème fondamental de la lutte contre la pauvreté : les pays qui connaissent l'abondance ont une responsabilité particulière. L'aide aux personnes dans le besoin ne doit pas se limiter à offrir des moyens financiers et techniques. Il s'agit bien là sans doute d'une première étape importante pour les soins élémentaires et la sécurité de la vie. Mais il doit être clair que celui qui reçoit ne doit pas être considéré seulement comme un consommateur de marché et pour ses seuls intérêts économiques. En 1987, dans son encyclique sociale *Sollicitudo rei socialis*, le pape Jean-Paul II a approfondi et élargi le concept de *développement* posé par le pape Paul VI dans *Populorum progressio* (1967) ; il a souligné que l'« optimisme mécaniste naïf » (n. 27) qui limitait l'aide au développement à des aspects techniques et financiers n'a pas changé de façon positive la situation des peuples qui étaient dans le besoin. Réduire l'aide aux seuls biens matériels ne rend pas justice à l'homme. C'est une obligation permanente pour les pays riches de ne jamais perdre de vue la personne humaine dans sa dimension théologique et anthropologique particulière comme créature et image de Dieu. La pauvreté et l'aide doivent donc être toujours considérées d'un point de vue théologique et leur

5 NdT : *Wohlstand für alle* est le titre d'un ouvrage de Ludwig ERHARD (1897-1977, chancelier fédéral de 1963 à 1966), publié en 1957 comme un manifeste de

l'économie sociale de marché (tr. fr. : *La prospérité pour tous*. Préface de Jacques Rueff, Plon, 1959, 1965²).

mise en œuvre concrète doit s'exercer dans un cadre de solidarité et de liberté.

À l'intérieur de l'Europe, les diversités ethniques et les différences culturelles constituent un défi, lorsque changent les conditions économiques et qu'une couverture sociale complète ne peut plus être garantie. Déjà, les conditions de vie des retraités, des chômeurs et des familles nombreuses posent problème et ne sauront être garanties de manière adéquate, que lorsque, outre les moyens de subsistance, le respect et la libre décision, qui dérivent de l'être de l'homme comme personne, seront considérés comme des valeurs propres. La rédemption de Jésus embrasse tout l'être humain – dans sa corporéité comme dans sa visée transcendantale comme être personnel. La théologie et l'Église sont conjointement obligées de développer des stratégies communes qui les engagent ensemble. Le fondement théologique conduit d'abord à une économie orientée vers l'homme, qui améliore ses besoins matériels et spirituels. Par rapport aux différences religieuses, sociales, politiques et ethniques, l'Église peut contribuer à un consensus fondamental sur la dignité et les droits de l'homme. Pour lutter contre la pauvreté de manière sensée et humaine, pour faire justice aux nécessiteux en tant que créatures de Dieu et pour les libérer de la pauvreté, de l'injustice, de l'oppression et d'autres formes d'expériences humiliantes et douloureuses, il est nécessaire de placer ces principes de base au centre. C'est alors seulement que l'aide pour les pauvres devient une aide des hommes pour les hommes. Bien des personnes dans le besoin font alors, pour la première fois peut-être, l'expérience de leur dignité comme personne.

Cardinal
Müller

Le pape Benoît XVI affirmait dans sa première encyclique *Deus caritas est* (2005) que « l'amour que porte l'Église » appartient à sa nature même :

« Les organisations caritatives de l'Église constituent son *opus proprium*, une tâche conforme à sa nature, dans laquelle elle ne collabore pas de façon marginale, mais où elle agit comme sujet directement responsable, faisant ce qui correspond à sa nature. L'Église ne peut jamais se dispenser de l'exercice de la charité en tant qu'activité organisée des croyants » (n. 29).

Dans l'instruction *Libertatis conscientia* du 22 mars 1986, la Congrégation pour la Doctrine de la foi décrit en ces termes le service de la charité, qui est la nature même de l'Église :

« En aimant les pauvres, l'Église enfin témoigne de la dignité de l'homme. Elle affirme clairement qu'il vaut plus par ce qu'il est que

par ce qu'il possède. [...] L'option privilégiée pour les pauvres, loin d'être un signe de particularisme ou de sectarisme, manifeste l'universalité de l'être et de la mission de l'Église. Cette option est sans exclusive. C'est la raison pour laquelle l'Église ne peut l'exprimer à l'aide de catégories sociologiques et idéologiques réductrices, qui feraient de cette préférence un choix partisan et de nature conflictuelle » (n. 68).

Le pauvre est confié à la garde de l'Église

En traitant de la pauvreté en Europe, la théologie aborde d'autres questions, qui doivent être prises en considération pour une solution englobant l'homme tout entier : atteindre la solidarité entre les individus au sein de la communauté internationale, lutter pour une paix durable à l'intérieur d'un pays comme dans la politique internationale, rechercher la vérité et poursuivre la justice. Ces divers défis ne peuvent être relevés que par une théologie proposant une synthèse et prenant en compte toutes les facettes de la pauvreté et de ses conséquences. C'est ici surtout qu'il convient de faire appel à la sotériologie, dont le point central réside dans le caractère systématique de la volonté salvifique de Jésus. En tant que fils de Dieu, Jésus-Christ est le sauveur et l'espoir ultime de toute l'humanité. Il est *l'universale concretum*⁶, la concrétion indépassable et irréversible de la volonté salvifique universelle de Dieu. Il relève de la dignité et du salut du chrétien de prendre part à l'œuvre divine de libération de l'homme. La manière de se comporter envers les pauvres et les nécessiteux devrait être mesurée avec les Évangiles, qui servent de point de départ essentiel pour réfléchir sur la pratique humaine dans ce domaine, de manière à pouvoir en tirer la manière particulière de combattre la pauvreté dans chaque situation. C'est sur les pauvres et leur dignité, qui ne peuvent avoir de meilleur défenseur que l'Église, que porte l'action salvifique de Jésus dans l'histoire. La croix est bien la manifestation eschatologique de l'option pour les pauvres, dont personne n'est exclu.

Une citation de l'encyclique *Evangelium Vitae* (1995) de Jean-Paul II peut servir comme une invitation à s'engager intensément dans les problèmes de la pauvreté, de l'oppression, de l'injustice, du manque d'intégration, de l'immigration et des tensions sociales, tout ce sur quoi il ne faut pas fermer les yeux, et que tous les acteurs sociaux sont appelés à résoudre, mais en premier lieu l'Église, en tant que défenseur de tous ceux qui sont dans le besoin :

6 Expression de NICOLAS DE CUES (1401-1464), reprise par H. U. VON BALTHASAR (dans sa *Dramatique divine*), et qui exprime que la

solidarité rédemptrice est ontologique (métaphysique), et tient à la fois l'universel et la singularité concrète de chaque individu.

« en vertu du mystère du Verbe de Dieu qui s'est fait chair (voir *Jean* 1, 14), tout homme est confié à la sollicitude maternelle de l'Église. Aussi toute menace contre la dignité de l'homme et contre sa vie ne peut-elle que toucher le cœur même de l'Église ; elle ne peut que l'atteindre au centre de sa foi en l'Incarnation rédemptrice du Fils de Dieu et dans sa mission d'annoncer l'Évangile de la vie dans le monde entier et à toute créature » (n. 3).

(Traduit de l'allemand par Jean-Robert Armogathe. Titre original : Soteriologie und Ethik. Die Armut als Herausforderung für die Kirche)

Gerhard Ludwig cardinal Müller, né en 1947, prêtre (1978), professeur de théologie dogmatique à l'Université de Munich (1986), évêque de Ratisbonne (2002), puis préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi (2012), créé cardinal en 2014. Dans son abondante bibliographie, on retiendra *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, 2003, 2012⁴, et, en collaboration avec *Gustavo GUTTIEREZ*, *An der Seite der Armen : Theologie der Befreiung*, Sankt Ulrich Verlag, 2004 (tr. fr. *Aux côtés des pauvres : l'Église et la théologie de la libération*, Bayard 2014).

*Cardinal
Müller*

Le séminaire d'été COMMUNIO

se tiendra à Castelnau d'Estrétefonds (Haute-Garonne),
chez les Petites Sœurs de Marie, Mère du Rédempteur,

du 24 au 27 août 2015.

Cette année, le professeur Pierre-Alain Cahné nous guidera dans la lecture de *La liberté, pour quoi faire ?* et *Nouvelle Histoire de Mouchette*, de Georges Bernanos. Chaque participant est invité à travailler le texte à l'avance et à présenter un thème de son choix parmi ceux qui seront proposés. Pour ceux qui souhaitent venir en famille, un service de baby-sitting sera mis à disposition pendant les sessions. Nous encourageons les personnes mariées à venir avec leur conjoint, qu'il/elle soit universitaire ou non !

Le formulaire d'inscription est à remplir sur <http://session-communio.cwahi.net/>. Merci de vous inscrire avant le 1er juillet 2015 afin de permettre la répartition des sujets. N'hésitez pas à inviter autour de vous ! Les vingt premières inscriptions seront retenues.
Lauren et Hugolin Bergier - 0953278024 – bergier@uchicago.edu

La plus haute pauvreté – Olivier Boulnois

L'expérience franciscaine, un défi pour la pensée ?

François d'Assise est né dans une des plus riches cités d'Italie du Nord, au sein d'une élite bourgeoise, au moment où l'Occident s'urbanise, se met à produire plus de biens que nécessaire pour sa subsistance et multiplie les échanges culturels et commerciaux. Face à un monde qui n'a jamais été aussi riche, la pauvreté de François est un renversement complet.

Depuis la naissance de la vie monastique, la pauvreté volontaire était conçue comme une imitation de la communauté des premiers disciples¹ (*Actes 2 et 4*). Elle consistait, pour chaque moine, à respecter les trois vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté, cette dernière étant conçue comme l'abandon de ses biens propres et de sa puissance temporelle. Les principales règles monastiques, de saint Augustin aux fondations du XII^e siècle, pensent la pauvreté comme une pauvreté collective, ce qui veut dire que tous les biens sont mis en commun : chaque moine abandonne tous ses biens, mais le monastère accumule collectivement des richesses, qui peuvent devenir immenses. Dans l'économie matérielle et symbolique d'une société rurale, c'est légitime, voire rationnel : la société investit dans une classe d'hommes qui se consacrent à la prière pour assurer le salut des vivants et des morts.

Mais l'ordre franciscain naît et se développe en milieu urbain. François lui-même oscille entre l'errance et la stabilité, entre la vie d'ermite et la vie communautaire. Surtout, il a décidé que les frères ne posséderaient rien, même collectivement, et ne tireraient leur subsistance que de leur travail manuel et des dons reçus. La pauvreté franciscaine inaugure un ordre mendiant qui n'a rien à voir avec les ordres monastiques existants. Même si les frères venaient de toutes les classes sociales, l'un des facteurs de l'extraordinaire attirance suscitée par le mouvement franciscain était précisément qu'il proposait, dans sa ra-

1 Il semble désormais acquis que cette communauté n'est pas une idéalisation postérieure, car elle a des équivalents à

Qumrân, et s'explique par l'attente de la fin des temps.

dicalité, une solution à la crise spirituelle que traversaient les enfants de la classe commerçante.

L'imitation de la vie du Christ tient lieu de norme, plus fondamentale encore que la règle que François a dû se résoudre à rédiger. Les frères ne doivent pas avoir de contact avec l'argent, pas même par le biais d'un intendant : « J'interdis fermement à tous les frères de recevoir en aucune manière, des deniers ou de l'argent, par eux-mêmes ou par personne interposée² ». Mais cette ferme interdiction contient une tension qui peut aller jusqu'à la contradiction ; elle prévoit elle-même d'ouvrir la voie à certains accommodements (entre l'interdiction d'user d'argent, et l'admission de certains expédients inévitables³). Elle sera âprement débattue, dans l'ordre et au dehors.

Cette pauvreté radicale pose six sortes de problèmes.

1 • *Des problèmes juridiques* : comment administrer la vie d'une communauté bientôt nombreuse sans recourir à l'argent ?

2 • *Économiques* : comment penser la richesse, si on doit pouvoir en user sans la posséder ?

3 • *Éthiques* : un frère peut-il renoncer à toute propriété sans tomber dans l'hypocrisie, ou sans risquer le salut de son âme (car tout attendre de la Providence, c'est tenter Dieu) ?

4 • *Ecclésiologiques* : si cette pauvreté est « la plus haute » (*altissima*), cela n'ébranle-t-il pas l'autorité de l'Église, dont les clercs vivent de bénéfices ?

5 • *Politiques* : une société peut-elle admettre en son sein des personnes qui refusent (pour elles-mêmes) tout pouvoir et tout droit de propriété ?

6 • *Métaphysiques* : qu'est-ce qui fonde la liberté de renoncer à tout ?

Ces problèmes s'entrelacent de manière complexe. Je les grouperai en trois périodes :

1 • La réception et la justification de l'expérience franciscaine (XIII^e siècle, début du XIV^e siècle) ;

2 • La condamnation de la pauvreté radicale par le pape et les débats qui en ont découlé (XIV^e siècle) ;

3 • Le renversement des arguments franciscains en une contestation radicale de l'ordre politique (fin XIV^e siècle).

2 FRANÇOIS D'ASSISE, *Regula Bullata* de 1223, 2 Reg 4, 1 (Écrits, Vies, Témoignages, Le Cerf, éd. J. Dalarun, 2010, I, p.264). Je souligne.

3 « Toutefois, pour les nécessités des malades et pour vêtir les autres frères, que les ministres seulement et les custodes, par l'intermédiaire d'amis

spirituels, en prennent grand soin, selon les lieux, les temps, et les régions froides, comme il leur paraîtra expédient pour la nécessité » (*Ibid.*, je souligne toutes les précautions ; le mot de « nécessité » renvoie à un besoin vital, par exemple quand un frère est gravement malade).

1. Penser l'expérience franciscaine

1.1 Le droit de ne rien posséder

La vie franciscaine est une désappropriation. Métaphysiquement, elle s'inscrit dans la continuité de la pensée d'Augustin. Pour celui-ci la vie d'avant le péché était un communisme métaphysique ; cette vie se caractérisait par une supériorité du commun sur le propre : le péché originel a consisté à s'approprier ce qui était commun à tous⁴. *L'amour-propre* consiste à perdre ce qu'on possède en commun (la vérité, le bien) ; il réduit chacun à ce qu'il possède en propre⁵. L'appropriation, c'est la domination de l'homme par l'homme. Inversement, la mise en commun des biens dans la première communauté chrétienne et dans la vie monastique réalise l'utopie d'une société où tout est commun et où nul ne domine autrui. Augustin compare la communauté primitive à la République originelle, qui privilégiait le « bien commun » (*res communis*) et la « cause du peuple » (*res populi*) : « Ce sont les biens qu'on possède chacun pour soi qui provoquent les différends, les inimitiés, les discordes⁶ ». La même condamnation de la propriété et de la richesse était véhiculée par l'ensemble des Pères de l'Église, car elle s'enracine dans la philosophie platonico-stoïcienne de l'Antiquité tardive. On la retrouve dans le Décret de Gratien : « par le droit naturel toutes choses sont communes à tous » (d.8, ante cap. 1). — La *Politique* d'Aristote, redécouverte en latin au XIII^e siècle, proposait une interprétation diamétralement opposée, selon laquelle l'autorité politique, la domination et la propriété privée font naturellement partie de l'existence humaine. Les scolastiques devront harmoniser ces sources.

Olivier
Boulnois

Comme Augustin, François d'Assise considère la volonté propre comme la source de tout mal. C'est le sens de sa très belle exégèse du péché originel ; par le péché, l'arbre du bien se change en arbre du bien et du mal : « Celui-là mange de l'arbre de la science du bien et du mal, qui suit sa volonté propre et se glorifie du bien que le Seigneur dit et opère en lui ; [...] ce bien devient pour lui le fruit de la science du mal » (*Admonitions* 2). — Inversement, la désappropriation défait la chute originelle. Mais selon l'expérience de François, la désappropriation ne consiste pas à remettre dans le pot commun tous les biens propres. Les frères ne possèdent rien, *pas même en commun*. Ils inaugurent un nouveau rapport au monde, « la plus haute pauvreté » : *altissima paupertas*. Ce terme est souvent traduit « très haute pauvre-

4 Voir G. MADEC, « Le communisme spirituel », *Homo spiritualis*, Würzburg, 1987, p. 225-239, repris dans *Petites études augustiniennes*, Paris, Institut des Études

Augustiniennes, 1994, p. 216-231.

5 AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* IX, 15, 19.

6 AUGUSTIN, *Cité de Dieu* V, 18, 2.

té », mais c'est un faux sens : en ne possédant rien, même en commun, François pensait tout simplement avoir atteint *la plus haute pauvreté possible*. L'obstacle au salut de l'âme, c'est l'« homme charnel » de Paul et d'Augustin. Or l'homme charnel, c'est aussi l'homme économique, juridique et politique : la chair des hommes n'est pas seulement leur organisme, mais leur corps social, l'organisation juridique qui les lie à cette terre, aux richesses et à leur exploitation. C'est à tout cela que le disciple de François renonce. Comme le suggère G. Agamben, tout cela, on peut l'appeler « homme économique » : en face de lui se dresse l'idéal franciscain, « l'homme pauvre⁷ ».

L'homme peut-il ne rien posséder, même en commun ? Comment faire place à cette expérience dans le droit, et d'abord dans le droit de l'Église ?

Thème

Une série de bulles pontificales a peu à peu légitimé la vie franciscaine. — Dès 1230, Grégoire IX admet l'idée que les frères ne sont jamais propriétaires (*domini*) de l'argent qui leur est versé. Il est remis à un intermédiaire qui le gère pour eux. Ce montage juridique est à l'origine de la pratique des *blind trusts*. Contrairement aux autres ordres religieux, les frères n'ont *aucune propriété*, « ni en commun ni en particulier » des biens, mais ils en ont l'*usage* (Bulle *Quo elongati*). Le montage fonctionnait : en examinant les comptes d'un couvent avignonnais, on voit comment la famille de Sade a légué une rente, convertie chaque année en dons en nature destinés à nourrir (ou plutôt abreuver) régulièrement la communauté des frères⁸. La clé réside alors dans une distinction entre la propriété et l'usage.

En 1245, Innocent IV met en place la fiction juridique selon laquelle c'est l'Église qui est propriétaire des biens de l'ordre (Bulle *Ordinem vestrum*). En 1279, Nicolas III distingue entre le *dominium*, l'usufruit (le droit d'usage) et l'usage de fait (Bulle *Exiit qui seminat*). Les frères ont un usage *de fait*, distinct de tout droit, ils n'ont même pas un droit d'usage sur les biens qu'ils utilisent. Cela suppose que l'on puisse avoir un « simple usage de fait », sans avoir de *propriété* (*dominium*), ni même de « droit d'usage ». L'opposition passe désormais entre deux formes d'usage : l'un avec un droit, l'autre sans droit. Toute la querelle franciscaine portera sur cette revendication inouïe : user d'un bien sans droit.

7 Voir G. AGAMBEN, *De la très haute pauvreté*, Paris, 2011 (le titre italien : *Altissima povertà*, Vicenza, 2011, évite le faux-sens).

8 Clément LENOBLE, « Dons, rentes, pension et propriété chez les Frères

mineurs : un contrat de conversion avignonnais » (1368), *Calculs et rationalité dans la seigneurie médiévale*, éd. L. Feller, Paris, Sorbonne, 2009, p.167-217 (les frères reçoivent 50 barils de 24,5 hl de vin par an).

1.2 Une métaphysique de la volonté

Dès les années 1240, le franciscain Alexandre de Halès affirme que le droit de propriété est un droit de posséder et d'user d'une chose selon son vœu, si bien que « rien dans la chose utilisable ne résiste à la *volonté de l'utilisateur* ». Négativement, la pauvreté est donc l'usage d'un bien sans volonté d'appropriation.

Des adversaires des ordres mendiants, comme Gérard d'Abbeville (mort en 1272), proclament que séparer l'usage de la propriété est absurde. Il est impossible de prétendre qu'un bien reste en la possession de son donateur jusqu'à ce que l'objet soit consommé ou usé. Car dans le cas des biens de consommations, *l'usage est inséparable de la propriété*. D'autres critiques soulignent que refuser de rien posséder en affectant de dépendre de la seule Providence, c'est tenter Dieu, mettre ou bien sa vie ou bien son âme en danger.

Le modèle franciscain est également contesté par certains dominicains, membres de l'autre grand ordre mendiant. Saint Thomas d'Aquin ne croit pas que, par la simple suppression de toute propriété, on puisse atteindre le plus haut degré de perfection. La pauvreté n'est qu'un moyen en vue de la perfection, ce n'est pas une fin en soi⁹. Elle permet avant tout d'éviter le « souci de ce monde » (*Matthieu 13*). Néanmoins, avoir soin de se procurer des biens « en quantité modérée », quand ils suffisent à la « simple subsistance », n'est pas contraire à la perfection de la vie chrétienne. Certes, posséder quelque chose en propre y est contraire. Mais le souci pour les biens communs peut convenir à la charité. Thomas justifie donc l'ancienne solution des ordres non mendiants : les biens sont communs à l'ordre et non propres aux moines ; il suffit d'en avoir une quantité modérée. *Il ne faut donc pas rechercher la plus haute pauvreté. C'est même une illusion : la perfection n'est pas proportionnelle au degré de pauvreté, car on peut éprouver plus de souci pour une moindre richesse, ou moins de souci pour une richesse plus grande. Non moins que la solution franciscaine, mais autrement, la solution de Thomas implique une individualisation du sentiment religieux : la perfection n'est plus indexée sur un comportement observable.*

Olivier
Boulnois

Bonaventure, théologien et provincial des franciscains, réplique à Gérard d'Abbeville dans sa *Défense des pauvres* (*Apologia pauperum*) : il faut distinguer, non seulement la propriété, la possession et l'usufruit, mais encore le *simple usage* (*simplex usus*) ; on peut vivre sans les trois

9 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, q.188, a.7.

premiers, mais non sans le dernier. On ne peut donc jamais renoncer à l'usage, mais si l'on renonce aux trois premiers, on peut parvenir à la plus haute pauvreté. Le droit canon affirme qu'à l'origine « tous avaient l'usage commun de tout » (canon *Dilectissimis* c.12, q.1, c.2), mais l'usage n'implique pas la propriété. Il faut même s'en tenir à un « usage restreint » ou à un « usage pauvre » (*usus pauper*) c'est-à-dire n'utiliser que d'un petit nombre de biens (pour éviter de retomber, par le biais de l'usage, dans la situation des ordres traditionnels, individuellement pauvres, mais collectivement riches). Ce n'est même pas un usage légal, comme l'usufruit (qui suppose encore le transfert d'un droit). Bonaventure envisage donc la plus haute pauvreté comme une *forme de vie non-juridique*. — Peut-on défendre l'idée d'une vie soustraite au droit ? Le pape Jean XXII estimera au XIV^e siècle que c'est une idée folle.

Thème

Mais Bonaventure utilise aussi les instruments du droit. Il compare la plus haute pauvreté des « frères mineurs » au cas d'un *mineur* juridique : un enfant, un fou ou un pupille usent des biens sans exercer de propriété. Fondamentalement, on ne peut acquérir une propriété que si l'on a l'*intention de l'acquérir*. Or les frères mineurs forment expressément la volonté contraire. Ils ont fait le *vœu* d'y renoncer ; ils se sont définitivement interdit de *vouloir* s'approprier quoi que ce soit, ils ne peuvent vouloir que l'usage et non la propriété. C'est pourquoi, même si on leur donne quelque chose, il ne peut pas leur appartenir. — *Le concept de volonté apparaît ici comme la fondation ultime de la pauvreté, parce qu'il est celui de la propriété. S'approprier un bien, c'est mettre sa volonté en lui, dira Duns Scot (bien avant Kant et Hegel). Et pour ne pas posséder de bien, il suffit de ne pas le vouloir. Non certes par une décision subjective et révocable, mais par un vœu exprès et définitif.*

Il n'est donc pas étonnant que les plus grands théoriciens de la liberté de la volonté dans toute l'histoire de la métaphysique, Olivi et Duns Scot, aient été franciscains¹⁰.

1.3 L'état de nature

Le débat porte alors sur le droit originel, le droit de l'état de nature : les hommes sont-ils par nature sans propriété, ou bien la propriété est-elle un droit naturel ?

Certains théologiens soutiennent que la propriété est un droit naturel de l'homme. C'est ce que pense Thomas d'Aquin, par exemple¹¹.

10 Voir ce que dit H. ARENDT, *La vie de l'esprit, II, Le vouloir*, Paris, PUF, 1978, p.170 : la pensée de Duns Scot crée les « conditions spéculatives d'une

philosophie de la liberté ».

11 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, q.66, a.2.

Mais dans ce cas, il est impossible d'imaginer un état historique sans droit de propriété, et la position franciscaine est très fragile.

Inversement, certains disciples de François n'hésitent pas à considérer leur état de perfection comme rétablissant l'état d'avant le péché. Leur théorie du droit justifie leur propre expérience : les franciscains reviennent à l'état de nature originelle, et donc au droit naturel¹². Car si l'homme n'avait pas péché, il n'y aurait pas eu de domination de l'homme sur l'homme, ni de seigneurie de l'homme sur les biens. Cela pose la question du rapport entre l'état de nature originelle (telle qu'elle fut d'abord créée par Dieu) et l'état de nature déchue, historique (à la suite du péché), une opposition qui deviendra à l'époque moderne l'opposition entre état de nature et histoire. Or selon une tradition théologique et canonique majoritaire, avant le péché, l'homme avait l'usage des biens, mais non leur possession.

L'usage de fait est un retour au droit naturel originel. Par leur vœu de pauvreté, les frères mineurs sont placés dans une extrême nécessité. Or la nécessité fait loi. Et selon le droit naturel, on peut, en cas de nécessité vitale, s'emparer de ce qui est nécessaire à la survie. C'est ce que font les disciples de François. Ils n'exercent pas un droit positif, mais un *simple usage de fait* (*simplex usus facti*). La situation est ambiguë : ce non-droit (positif) est quand même conforme au droit naturel. François nous renvoie à la liberté native que possède la volonté de résilier toute propriété et d'user des biens de première nécessité. L'idée d'un usage sans propriété, mais conforme au droit naturel (*ius poli*), fait système avec une théorie des états de l'humanité, où l'on conçoit un état de nature selon lequel l'homme n'avait pas de propriété. Nous sommes au fondement du droit naturel moderne.

Olivier
Boulnois

Pour certains franciscains du début du XIV^e siècle comme Duns Scot, le droit naturel est un droit à la pauvreté, et non à la propriété. Il le prouve dans un enchaînement de cinq thèses¹³ : 1 • *Il n'y avait pas de propriétés distinctes dans l'état de nature* : toutes choses étaient communes et destinées à un usage commun. 2 • *La communauté des biens a été révoquée après la chute*. L'homme pouvant avoir une volonté mauvaise, si aucun droit ne le protège, chacun risque de faire violence à autrui et de l'empêcher de subvenir à ses besoins. 3 • *Une division des biens a donc été opérée par la loi positive*. Il a fallu se mettre d'accord pour partager les biens afin d'éviter les conflits. 4 • *Cette division des biens par la loi positive était juste dans la mesure où le législateur*

12 ALEXANDRE DE HALÈS (attribué à), *Summa fratris Alexandri* II-I (IV, III, 5, ch.2), q. 522 (Quaracchi, 1928, t.II, p.781).

13 DUNS SCOT, *Opus Oxoniense* IV, dist. 36, q.1 (Paris, éd. Vivès, 1891 sq., t.XIX, p. 446 a).

possédait la prudence et l'autorité nécessaire. C'est l'autorité établie qui a le pouvoir d'édicter les règles de la coexistence et de la propriété, si elle possède prudence et autorité. 5 • *L'autorité est juste lorsqu'elle procède d'un pacte social.* Lorsqu'est apparue la socialisation (à la suite du péché originel, mais après la fondation des premières communautés, comme Babel), les hommes ont pu « consentir de manière concordante à remettre cette communauté à une seule personne ou à une communauté, et soit à un seul pour lui-même seulement en prévoyant d'élire son successeur comme lui, soit pour lui-même et pour sa postérité ». La propriété repose donc sur un contrat social, par lequel la communauté, d'un commun accord, délègue son pouvoir à un groupe ou à un individu, et stipule les règles de succession.

1.4 La richesse franciscaine

Le concept d'usage pauvre oblige à se demander quelle est la juste valeur d'usage, donc quel est le juste prix. Du coup, il faut penser le marché, comme le moyen dont disposent les laïcs pour contribuer selon leurs possibilités à l'édification d'une société chrétienne.

Thème

Ouvrons le *Traité des Contrats* de Pierre de Jean Olivi. Selon Olivi, il est indispensable que la richesse circule. C'est pourquoi elle ne dépend pas de la nature des choses, mais de la valeur d'échange. On pourrait imaginer que les prix correspondent uniquement à la rareté, mais dans ce cas, les prix des denrées fluctueraient démentiellement selon les saisons. Ou bien le prix pourrait correspondre uniquement au besoin, mais dans ce cas, je devrais payer un prix infini le médicament qui peut me sauver la vie. La bonne solution consiste à dire que le juste prix correspond à un certain contrat social : dans telle société, les agents économiques admettent que tel objet a environ tel prix.

Il dépend finalement d'un contrat tacite entre le vendeur et l'acheteur : le juste prix, c'est celui auquel l'un accepte de vendre et que l'autre accepte de payer. Il ne sert donc à rien de chercher un juste prix naturel. Dans le domaine économique, la décision de vendre ou d'acheter repose encore sur un acte de la volonté. Elle n'a de valeur que dans la mesure où elle participe au bien-être collectif de la communauté civile. Mais alors, le marché et le profit deviennent non seulement légitimes, mais justifiés par la foi. Les actes d'échange ne doivent pas être jugés sur le plan d'une morale individuelle : l'équité s'inscrit dans le cadre d'une société politique. Pour savoir si un contrat de vente est légitime, ce qu'il faut juger, ce n'est pas l'intention du contractant, mais la loyauté avec laquelle les obligations mutuelles sont respectées. Au sein de ce contrat, la valeur d'usage est déterminée par la volonté :

« user, au sens où on le prend ici, c'est prendre ou détenir une chose au pouvoir de notre volonté » (*Des contrats* I, 11).

Cette légitimation du marché provient d'une critique globale de la société politique. Dès lors que la domination est le propre du monde après le péché, si on compare celui-ci à la perfection évangélique des frères mineurs, tout semble vicié par l'avarice. Le critère du jugement doit donc prendre pour critère l'imperfection des pécheurs, et non la perfection des justes.

Du coup, au lieu de se centrer sur l'usure, Olivi considère d'abord la valeur des contrats de vente en général, puis il examine le cas de l'usure, avant de se concentrer sur le cas où l'usure semble vraiment coupable. Il dégage du coup un vaste espace où le prêt à intérêt est légitime : celui où le prêteur prend un risque, fait un investissement (par exemple sur un navire de commerce), et doit attendre son retour sur investissement (le retour du bateau à bon port avec les marchandises). À ce moment là, l'argent n'est pas un prêt charitable, mais un capital investi et risqué. Il est normal qu'il soit rémunéré.

Toute la casuistique consiste à dire qu'on condamne l'usure, mais qu'il y a beaucoup d'opérations financières qui n'en sont pas. Un contrat a une valeur formelle indépendamment de son contenu matériel. Même un contrat qui permet d'assouvir un vice (la prostitution, le jeu, le théâtre), ou qui procure un gain sans travail réel (comme le change), lorsqu'il ne contient pas d'injustice formelle, est valide¹⁴. Du point de vue de l'équité contractuelle, il est valable et il oblige les parties. De même, lorsqu'on émet une action et qu'on la revend, ce n'est pas de l'usure. Le calcul de probabilité du risque en fait aussi partie¹⁵.

Olivier
Boulnois

14 Pierre de Jean OLIVI, *Traité des Contrats*, éd. S. Piron, Paris, Les Belles Lettres, 2012, III, §.16, p. 258 : « C'est une chose que le contrat soit nul et vicieux dans sa forme, et c'en est une autre qu'il le soit dans sa matière [...]. Bien que, dans le contrat de paiement établi en échange d'un rapport avec une prostituée, la matière de la prostitution soit vicieuse, [...] la forme du contrat possède cependant en elle-même quelque chose de vraiment juridique, car de même que la prostituée concède au proxénète son corps, de manière personnelle, naturelle et civile, ainsi celui-ci, en échange du corps de la prostituée qui lui est concédé, donne vraiment quelque chose de ce qui lui revient ».

15 OLIVI, *Traité des Contrats* II « Précisions sur la matière des contrats usuraires », §.

35, p. 213 : « le marchand à qui ce capital a été remis, a acheté la cause du bénéfice futur de ce capital, à un prix égal à ce que la probabilité du bénéfice futur peut être estimée rationnellement avant qu'il ne survienne ». — *Ibid.* II, §.40, p.217 : « Qu'il ne s'agisse pas d'usure, on le prouve [...]. [41] La première raison est le péril couru par le capital, car [...] il court ici au péril de l'actionnaire, non pas au péril du marchand. [...] Il est donc manifeste que ce capital doit bénéficier à celui qui encourt le péril absolument. [42] La seconde est la valeur [...] de l'espérance probable de bénéfice de ce capital par le biais des échanges commerciaux. En effet, puisque cette probabilité a une valeur, un prix qui s'apprécie avec le temps, il peut licitement être vendu à ce prix. »

L'analyse du marché par Olivi a été reprise dans la scolastique, par Bernardin de Sienne, elle se retrouve chez Pufendorf, jusqu'aux Lumières écossaises (Hutcheson).

Cette situation permet d'expliquer la richesse franciscaine¹⁶. Celle-ci ne réside pas, comme celle des ordres monastiques antérieurs, dans des terres, des bénéfices ou dans leurs revenus. En renonçant aux biens terrestres, les franciscains produisent une doctrine du marché, qui devient, pour les laïcs, le moyen de contribuer selon leurs capacités à l'édification d'une société chrétienne. Eux-mêmes en bénéficient. Leur richesse réside d'abord dans un capital de confiance : dans les cités italiennes, les commissaires aux comptes sont souvent des frères mendiants (indifféremment dominicains ou franciscains). Parce qu'ils légitiment l'ensemble des pratiques marchandes, qu'ils condamnent les pratiques irrégulières, et qu'ils redressent les contrevenants au tribunal de la pénitence, ils ont un rôle de régulateurs du marché. Un traité du dominicain Gui de Toulouse (xiv^e siècle) porte d'ailleurs le titre éloquent de « Règle des marchés » (*Regula mercatorum*¹⁷) — le besoin de régulation ne date pas d'hier ! Enfin, *last but not least*, en acceptant les dons, les frères justifiaient la richesse des donateurs.

Thème

C'est le paradoxe de la famille Scrovegni. On présente souvent la chapelle des Scrovegni (Padoue) soit comme une contradiction entre la pauvreté franciscaine et la richesse de son donateur, soit comme une sorte de témoignage de repentir. Ce n'est rien de tout cela. Certes, Reginald Scrovegni a été compté par Dante parmi les damnés, dans le cercle des usuriers¹⁸, mais c'était simplement un des plus importants banquiers de la ville. Parce qu'il faisait circuler la richesse, il était bienvenu dans les milieux franciscains, qui avaient théorisé son activité comme profitable au plus grand nombre. C'est pourquoi ils ont accepté sans problème la donation de cette chapelle peinte par Giotto. Celle-ci est donc à la fois le manifeste d'un art révolutionnaire et celui d'une société urbaine profondément chrétienne.

2. Condamnations et réfutations

2.1 Jean XXII contre les franciscains spirituels

Les conflits entre franciscains et adversaires de la pauvreté franciscaine ont poussé les premiers à chercher leur légitimation sur le terrain le plus

16 Voir G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologne, 2004; trad. fr. *Richesse volontaire. De la pauvreté franciscaine à la société de marché*, par N. Gailius et R. Nigro, Lagrasse, Paris, Verdier, 2008.

17 Nicole BÉRIOU, « Le vocabulaire de la vie économique dans les textes pastoraux des frères mendiants au XIII^e siècle », *L'economia dei frati minori e predicatori fino alla metà del trecento (Assisi, 9-11 ottobre 2003)*, Spolète, 2004, p. 151-186, ici p. 175.

18 DANTE, *Enfer* XVII, 64-73.

fondamental qui soit, celui de l'exégèse. Or c'était très dangereux, car ils quittaient le terrain de la liberté théologique pour se placer sur celui de l'orthodoxie. Par un anachronisme fréquent, ils concevaient, non plus François comme un imitateur du Christ, mais le Christ comme un imitateur de François, donc sans propriété. L'étincelle qui allait mettre le feu aux poudres jaillit d'une dispute tenue à Narbonne en 1321 : « Était-il ou non contraire à la foi catholique de soutenir que le Christ et les Apôtres n'avaient rien en propre ni en commun par droit de propriété ? » Beaucoup de franciscains¹⁹ estimaient que cette thèse était en accord avec l'Évangile lu à la lumière de la tradition (en l'occurrence, les bulles pontificales), tandis que l'inquisiteur déclarait cette thèse hérétique. La question remonta donc au pape Jean XXII.

Sa réponse fut un coup de tonnerre. Le 2 décembre 1322, par la bulle *Ad conditorem canonum*, Jean XXII renonçait à la fiction juridique faisant de l'Église l'intendante des biens franciscains : pourquoi l'Église s'encombrerait-elle d'une paperasserie qui ne lui rapporte rien ? En juriste consommé, Jean XXII part de la définition de l'usage selon le grand juriste Azon : « L'usage est le droit d'usage des choses d'autrui, la substance des choses étant sauvegardée²⁰ ». Mais s'agissant des biens de consommation, on n'a le droit d'en user que si on en est propriétaire, puisque leur substance est détruite. Par conséquent, l'usage ne peut jamais être séparé de la propriété. Cela remet en cause le concept de *simple usage de fait* : on ne peut user d'un bien sans avoir au moins un certain droit d'usage. User d'un bien sans en avoir la propriété, c'est tout simplement du vol. Jean XXII, appuyé sur Thomas d'Aquin, en venait à soutenir une thèse rien moins que traditionnelle : *la propriété appartient au droit naturel*. La possession d'Adam était une propriété privée, et non un usage collectif ; la preuve : il a possédé le monde avant qu'Ève ne fût apparue !

Olivier
Boulnois

Une série de contre-attaques de la part des franciscains spirituels et de condamnations de plus en plus sévères de la part de Jean XXII s'en est suivie, chacun affirmant finalement que l'autre est hérétique.

C'est là que se situe la controverse illustrée par U. Eco dans le *Nom de la Rose* : le Christ possédait-il une bourse ? Selon les franciscains spirituels (Michel de Césène) celle-ci contenait de quoi distribuer

19 Mais non tous. Nous ne voyons ici que la surface intellectuelle des débats. Nous ne savons rien de la masse des anonymes et des sans grades qui n'ont pas laissé d'écrits. Et il ne faut pas oublier qu'il y avait des franciscains à la cour de Jean XXII, qui ont joué un rôle de médiation.

Voir P. NOLD, *Pope John XXII and His Franciscan Cardinal : Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, 2004.

20 Azo, *Glossa ordinaria ad digestum*, ed. Fehi, Lyon, 1627. C'était déjà l'argument de Gérard d'Abbeville.

aux pauvres, ce qui veut bien dire que les apôtres en usaient *sans en être propriétaires*. Ils n'avaient pas le droit de revendiquer leur propriété devant le juge. C'était donc un usage *sans droit opposable*. — On connaît la suite : la fuite du provincial des franciscains, Michel de Césène, son ralliement à l'empereur, la division de l'ordre franciscain, etc. La querelle franciscaine devenait politique. Elle fut cause d'une partie des troubles qui ont agité le XIV^e siècle.

2.2 Le dominium inaliénable

Plus radicalement, si l'on voulait combattre les prétentions franciscaines, il fallait mettre au point une théorie alternative du droit et de l'État. Ce fut la tâche que se fixa Richard Fitzralph (Armacchanus). Parti, comme Jean XXII, de l'idée que le droit de propriété est naturel, il ajoute qu'il est inaliénable, comme toutes les formes de *dominium* (pouvoir, propriété, domination), ce qui interdit toutes les doctrines du contrat social. La théorie générale du *dominium* est une théorie du pouvoir absolu.

Thème

Pourtant, Fitzralph est aussi l'héritier de la métaphysique développée par les grands penseurs franciscains. C'est la volonté qui est la clé de toutes les dominations. Elle est la racine du *dominium* humain, dont l'*analogon* divin est l'acte de création du monde par Dieu, ce qui fait du monde le domaine de Dieu²¹.

Mais dans le paradis, Dieu a donné à Adam la seigneurie comme un privilège. Le *dominium* humain est donc de droit divin. Celui-ci est proportionnel à la grâce reçue, ce qui implique que le *dominium* (seigneurie, propriété, domination) est maintenant lié à la justice de Dieu : l'autorité civile et la propriété dépendent de la grâce divine. C'est un renversement de la politique franciscaine, mais dans ses propres termes.

Car cet énorme système de philosophie politique est une machine de guerre contre la théologie franciscaine de la pauvreté. Si le *dominium* est inaliénable, il faut rejeter la « nouvelle autorité » qui affirme qu'on ne peut pas recevoir un bien contre sa volonté. Le *dominium* est devenu un pouvoir originaire de dominer, un droit égal, commun à tous les hommes, un droit inaliénable. Personne n'en est exempt. Il est cependant soumis à une condition : la réception de la grâce.

21 Ricardus ARMACHANUS (FITZRALPH), *De pauperie salvatoris* I, 5, publié dans J. WYCLIFF, *De dominio divino, Libri*

Tres, Londres, éd. R. L. Poole, 1890, p.285-286.

3. La contestation de l'ordre politique

Selon la pensée franciscaine, la propriété privée repose sur le péché, tandis que la charité définit une communauté. En relativisant le pouvoir, la propriété et le droit, elle donnait les moyens d'une critique révolutionnaire de toutes les institutions.

Wyclif, lecteur assidu de Fitzralph, emploie précisément le concept de droit divin (*ius divinum*) à propos du *dominium*. Mais il applique ses analyses aux deux espèces principales de *dominium*, la propriété et l'exercice d'une juridiction temporelle. Puisqu'elles sont soumises à la grâce (comme le montrait Fitzralph), cela signifie qu'on ne possède légitimement des biens que si on est en état de grâce, et qu'on n'exerce une juridiction qu'à la même condition.

Au nom du pouvoir direct de la grâce, Wyclif se sert donc de tout l'appareillage intellectuel de Fitzralph pour critiquer toute institution. Il met en cause la richesse du clergé et exige un retour de l'Église à la pauvreté. Tout clerc et tout Seigneur qui n'est pas en état de grâce ne peut exercer aucune juridiction. « Nul n'est un seigneur civil, un prélat, ou un évêque, quand il est en état de péché mortel²² ». Or le principe métaphysique selon lequel une cause doit produire son effet de la manière la plus efficace et la plus directe (justement appelé principe d'économie) a pour conséquence que toute activité qui « domine de manière superflue » (c'est-à-dire qui se livre à la dépense) est un péché. C'est une dispersion des biens de Dieu, qui est le premier capitaliste (*capitalis dominus*).

Olivier
Boulnois

Cela implique la renonciation de l'Église aux dominations temporelles. L'Église se compose des prédestinés à la béatitude. Sa tête est le Christ, et non le pape. L'Église devrait être pauvre, et Wyclif justifie les seigneurs temporels qui entendent confisquer les propriétés de l'Église.

Des prédicateurs itinérants, les Lollards, diffusaient la pensée de Wyclif. On sait qu'une révolte des paysans s'est produite en Angleterre en 1381. L'un d'entre eux, John Ball, est resté dans l'histoire pour avoir lancé ce mot d'ordre : « Quand Adam bêchait et qu'Ève filait, qui était gentilhomme²³ ? ». L'analyse franciscaine de l'état de nature s'était changée en contestation politique de l'ordre établi. Néanmoins,

22 WYCLIF, *Triologus* (1383, éd. G. Lechler, Oxford, 1869) IV, 32 (p. 358 sq.) §.15.

23 Cette phrase a été reprise au XIX^e siècle dans *Le Globe*, organe des Saint-

Simoniens, mais aussi par le socialiste William Morris, *A dream of John Ball* (1888). Elle est aussi citée par Charles de Foucauld.

il faut se méfier des illusions rétrospectives : Wyclif n'est pas un pré-réformateur. Il a simplement tenté de réformer l'Église et la société de son temps.

Une page essentielle de l'histoire intellectuelle de l'Occident est due à la nouveauté absolue de la pauvreté franciscaine. On a longtemps attribué les ruptures de la fin du Moyen Age au nominalisme. En théologie politique, c'est faux : Duns Scot et Wyclif étaient d'ardents réalistes. En réalité, la véritable rupture a été produite par l'expérience franciscaine, et par la réflexion à laquelle elle a donné naissance. Sur le plan métaphysique, les franciscains ont fait de la liberté de la volonté le fondement de tout le reste : la volonté est à l'origine du pacte social, du pouvoir politique, du droit positif, de l'économie de marché — donc du droit à être pauvre. Mais les adversaires des privilèges franciscains (Fitzralph, Wyclif) ne sont pas en reste. Ils ont été, eux aussi, obligés de penser le droit naturel comme fondé sur le *dominium*, donc sur le pouvoir d'une volonté (en l'occurrence la volonté divine). De ce fait, partisans et adversaires de la vie franciscaine ont contribué *ensemble* à forger la philosophie et la théologie politiques modernes.

Thème

Toute la réflexion moderne sur la politique (esquissée par Gerson et Summenhart au xv^e siècle, puis fermement théorisée par Vitoria, Banez et Soto au xvi^e), peut être perçue comme une réaction à la crise franciscaine. Ils refondent le droit, la politique et l'économie sur la liberté des agents. Mais il ne faut pas négliger qu'à l'origine, la liberté de la volonté n'était pas indifférente à toute dimension éthique. La liberté dont parlent Bonaventure, Olivi ou Duns Scot, est une liberté orientée vers le bien : l'homme n'est pas seulement animé par un désir de bonheur, mais aussi par un désir de justice.

Olivier Boulnois, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, marié, quatre enfants, un petit-fils. Il étudie la philosophie médiévale et l'histoire de la métaphysique.

Il a publié récemment : Au-delà de l'image, Une archéologie du visuel en Occident (d'Augustin au Concile de Trente), Paris, Des Travaux/Seuil, 2008; Métaphysiques rebelles, Genèse et structures d'une science au Moyen Age, Paris, PUF, Épiméthée, 2013; Lire le Principe d'individuation de Duns Scot, Paris, Vrin, 2014.

Misère et pauvretés

Pierre-Alain
Cahné

Péguy a opposé la pauvreté à la misère. Ce qui distingue ces deux états n'est pas parfaitement clair, mais on peut induire des exemples concrets qu'il propose que la misère agresse les conditions mêmes de la survie. Elle accélère le mouvement vers la mort, par le froid, la faim et la maladie. C'est contre la misère que se sont levés aussi bien saint Vincent de Paul, jadis, que de nos jours, Mère Teresa, et de multiples acteurs des œuvres de charité. De cette misère Bernanos se souvient dans la *Nouvelle Histoire de Mouchette*.

Dans cette œuvre Bernanos n'a pas esquivé la description pathétique de cette pauvreté. On peut en reprendre, sous quelques rubriques, la présence.

Par la thématique de l'eau, du pourrissement, de l'engluement, de la disparition dans l'humide, la pauvreté envahit le roman. Le paysage ruisselle sous la pluie incessante, qui pénètre les vêtements [et le visage lui-même lors du suicide dans la mare.]

« La simple pression de sa paume suffisait à maintenir son corps à la surface de l'eau, pourtant peu profonde. Un moment, par une sorte de jeu sinistre, elle renversa la tête en arrière, fixant le point le plus haut du ciel. L'eau insidieuse glissa le long de sa nuque, remplit ses oreilles d'un joyeux murmure de fête. Et, pivotant doucement sur les reins, elle crut sentir la vie se dérober sous elle tandis que montait à ses narines l'odeur même de la tombe » (*Nouvelle Histoire de Mouchette*, Plon, 1937, p.223).

Le bébé humide et poisseux qui emplit de ses cris l'agonie de la mère accompagne en écho l'alcool qui éclabousse tous les êtres. Sartre se souviendra de cette universelle humidité pour parler de la nausée, cette humidité qui pénètre le corps maigre de Mouchette mal protégé de la bourrasque par les taillis.

L'humiliation est la situation permanente de Mouchette, entre l'institutrice qui la courbe violemment pour qu'elle chante, les « raclées » reçues du père, les moqueries des compagnes d'école, la charité maladroite de l'épicière qui lui offre un bol de café au lait chaud.

L'alcool, la « goutte », désirée par l'agonisante et le contrebandier, est le thème permanent du livre, celui qui est à la fois la source et le médicament ultime d'une population abîmée dans son abrutissement.

L'épilepsie est le symptôme physique et nerveux de cette misère du corps qui ne sait plus se contrôler :

« Il est tombé tout d'une pièce, terriblement, comme un arbre. Elle a entendu sonner son menton sur la terre ... Comment peut-on s'abattre ainsi sans se tuer ? Puis elle a vu se creuser ses reins, il s'est retourné face au plafond, les yeux blancs, le nez pincé, plus blême que le reste de la figure. Et puis, voilà qu'il s'est raidi de nouveau, appuyé au sol de la nuque et des talons, avec un soupir étrange comme d'un soufflet crevé. La large poitrine, immobilisée dans le spasme, se dilate lentement, si fort que les côtes ont l'air de crever la peau. Il reste ainsi un moment, jusqu'à ce que de sa bouche tordue sorte un flot d'alcool, mêlé d'écume. Aussitôt ses traits s'apaisent, et, dans le calme retrouvé, gardent une telle expression de souffrance et d'étonnement qu'il ressemble à un enfant mort » (*ibid.*, p.70-71).

La misère c'est aussi d'être étrangère dans son propre village.

« Dieu ! Voilà des années que la fille de l'ancien contrebandier se sent étrangère parmi les gens de ce village détesté, noirs et poilus comme des boucs, précocement bouffis de mauvaise graisse, les nerfs empoisonnés de café – de ce café dont ils s'imbibent toute l'année, au fond de leurs estaminets puants, et qui finit par donner sa couleur à leur peau » (*ibid.*, p.44-45).

Thème

La « souillure ineffaçable » du viol s'ajoute à ce tableau presque complet de la misère humaine que brosse le romancier. Mais c'est sans doute dans l'approche insupportable de l'enfance malmenée, réduite à n'être qu'un paquet de chiffon humide d'urine et de lait caillé, que Bernanos fait culminer la souffrance de cette première misère :

« Surpris par la brusquerie de l'étreinte, l'enfant a tourné lentement vers elle son visage mou avec une expression misérable de vague crainte, d'immense ennui. Après quoi, il s'est blotti, jetant au hasard ses lèvres toujours gluantes d'une salive intarissable. Ses mains tâtent l'étoffe du pauvre corsage, et le regard de Mouchette les suit. À la faible lueur de la veilleuse, posée dans un creux du mur, elle a vu sa maigre poitrine qui est déjà celle d'une femme. Est-ce une ombre, là, un peu au-dessous du sein gauche ? Les cinq petits doigts hésitants de l'enfant s'y posent et, aussitôt, elle n'y tient plus, et pleure tout bas, à brefs sanglots. Les larmes coulent sur la bouteille et les joues du nourrisson qui grimace sous cette pluie tiède » (*ibid.*, p.96).

Faut-il aller plus loin pour rejoindre la misère humaine qui est la racine de toutes les autres ? Sans doute, répond Bernanos : la pauvreté peut avoir une signification anagogique.

Dans la méditation du suicide qui marque les deux Mouchette – « à l'une et à l'autre, que Dieu fasse miséricorde » – Bernanos réfléchit à la dimension non plus seulement *pathétique*, mais *tragique* de la pauvreté qui nous menace.

On aimerait que la pauvreté qui nous menace ressemble à celle qui dévaste les peuples dont la misère matérielle nous émeut – car cette pauvreté-là, qui attire notre compassion, ne nous concerne évidemment pas, sauf en des espaces et des populations que nos représentations aiment à mettre en scène, pour exciter la mauvaise conscience et d'autant mieux effacer de notre mémoire la pauvreté qui nous est destinée à nous, « hommes du soir ».

La thèse de Bernanos – que l'on peut contester – est que la définition par le sens littéral de la pauvreté est une manière de nous protéger de la pauvreté essentielle qui n'est même plus une menace, mais une réalité évidente par laquelle nous sommes guettés : le « détournement catégorique du divin » dont parle Hölderlin, la puissance du « Dieu caché » de Pascal et le « Dieu est mort » de Nietzsche : nous sommes pauvres d'un manque radical : l'absence de Dieu n'est même plus vécue comme absence.

Alors quelque chose comme la vie, le désir de vivre, déserte la conscience vidée de sa substance : il ne s'agit même plus, dans le personnage de Mouchette, de mettre en place une négation : elle n'est plus protégée de la négation, de l'humiliation, de la pauvreté, de la souffrance des coups et du viol, de l'ostracisme et du mépris. Seul surnage l'orgueil pour la maintenir en vie, et celui-ci s'épuise peu à peu, au profit d'une fascination pour le néant.

La pauvreté de Mouchette est qu'elle est complètement entre les mains destructrices du Diable qui conduit la conscience à désirer le Néant et la fin. Finir n'est plus achever et mener à la perfection une œuvre – finir est disparaître.

Pierre-Alain
Cahné

Il existe une pauvreté dont une culture peut se protéger en fabriquant un divertissement que bénit la conscience collective quand celle-ci s'empare de la gentillesse, des sentiments de la compassion pour en faire les valeurs dominantes. La pensée de Bernanos est violente : le souci des pauvres peut être la manière de se protéger de l'angoisse du Dieu caché.

Si la métaphysique cesse de penser Dieu, la liberté et le mal, au seul profit d'une sagesse transformée en compassion, gentillesse et souci des plus démunis, c'est non seulement parce que la conscience collective s'est rendue peu à peu plus sensible à la figure du pauvre, c'est également parce qu'elle rencontre là un adversaire à sa mesure, que l'on peut vaincre par un accroissement de la productivité, une meilleure redistribution des richesses et en jugulant le cynisme des puissants. Cet incontestable visage des Évangiles s'est emparé du champ social de l'Occident, sans d'ailleurs modifier en profondeur les comportements collectifs. Il a fini par occulter les questions métaphysiques – le salut, le sens de la création, la vocation à la sainteté, ce qui, en refoulant les interrogations essentielles, laisse la compassion dans un désert d'objectifs et laisse libre carrière au cynisme inhumain des idéologies de la domination.

« Après vingt siècles de christianisme, tonnerre de Dieu, il ne devrait plus y avoir de honte à être pauvre », rugit le docteur Delbende dans *Le Journal d'un curé de campagne* (Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 1095). Bernanos, obsédé par la tyrannie de l'argent, parle de l'espérance qu'apporta jadis le christianisme naissant. Quelle espérance ? « Celle d'une société où les pauvres seraient honorés, parce que Dieu lui-même s'était fait pauvre et avait ainsi béatifié, non pas seulement, comme le laissent entendre parfois certains théologiens simoniaques, la disposition morale de la pauvreté, la pauvreté en esprit, mais la condition sociale du pauvre » (*Lettre aux Anglais*, Gallimard, 1989, p.44).

L'écrivain perçoit dans le monde nouveau, qu'il pense dominé par l'argent, une fin de son espérance. Mais là où il nomme l'argent comme cause de cette dégradation majeure, nous pouvons percevoir une autre cause, celle que manifeste l'emprise de la technique, elle-même à l'origine d'une exclusion des « misérables », incapables de maîtriser les exigences intellectuelles et morales du royaume de la technique.

Thème

Alors se lève une difficulté majeure : à la racine du tri social, on ne trouve plus une coupable, maladroite et immorale organisation socio-politique, mais l'école elle-même, vecteur de la compétence technique justement évaluée, même si la conscience malheureuse et les belles âmes peuvent encore discerner dans cette École des défauts aménageables. Mais quand on aura corrigé ces défauts, modifié les horaires, mieux formé les maîtres, comment pourra-t-on sauver du mépris de soi-même ceux que l'on aura jugés incompetents ? C'est pourquoi Bernanos est sans doute très lucide, et angoissé à juste titre, quand il s'alarme d'un monde sans salut divin pour le « misérable ».

L'ancienne société – à peu près avant la première moitié du xx^e siècle – pouvait imaginer la pauvreté comme la conséquence d'une malchance personnelle, d'un mauvais hasard de la naissance, elle-même prisonnière d'une organisation sociale injuste et cruelle. Le pauvre pouvait légitimement penser sa situation comme indépendante de son mérite, lequel devrait être bientôt reconnu par un ordre politique qui aurait su faire sa « révolution ». Le pauvre pouvait sauver son moi humilié et méprisé par l'idée de l'Histoire dont il était une victime innocente, celle destinée à être réformée. Il suffirait de mieux redistribuer les richesses produites, de mieux éduquer à la modernité les classes sociales du prolétariat, d'organiser l'ordre social en le libérant du joug de l'héritage culturel et matériel.

Mais Bernanos est hanté par le nouveau pouvoir de l'argent qui façonne un monde redoutable au pauvre d'esprit. Le curé de Torcy du *Journal d'un curé de campagne* pouvait dire :

« Notre-Seigneur en épousant la pauvreté a tellement élevé le pauvre en dignité, qu'on ne le fera plus descendre de son piédestal » (*ibid.*, p.1068).

Quelques années plus tard, il constate que le « pauvre ne sera plus l'ami de Jésus Christ. » L'homme privé d'éternité est non seulement sans défense contre sa propre mort, mais contre l'humiliation. Bernanos voit clair quand il place au principe même du suicide de Mouchette le vécu de l'humiliation.

On peut cependant sentir, dans le dénouement, lors du suicide dans la mare, que le souci du romancier est attiré vers un autre visage de la misère, que le dénouement ne parvient pas à décrire.

Le suicide fait signe vers une pauvreté d'un autre ordre que Bernanos suggère en une formule : la promesse dans la mort, « de l'imminente révélation d'un secret » qui « fascine la mystique ingénue » (*Sous le Soleil de Satan*, Gallimard, Folio, p. 182).

Il ne s'agit plus d'une pauvreté pathétique, mais de la pauvreté tragique qui obsède Bernanos. Le romancier prévoit le moment contemporain qui offre à une manière de dire très usée, mais riche de signification, « pauvre d'esprit », des horizons nouveaux qui nous concernent évidemment.

Pierre-Alain
Cahné

Quand on essaie de faire une analyse un peu froide de ce qui provoque la pauvreté, en société technicienne, on découvre très vite que le groupe humain agressé par la pauvreté est celui des « pauvres d'esprit » : ceux qui ne peuvent, ni ne savent, s'insérer dans un ordre dominé par la technique. Le pauvre d'esprit de l'ancienne société pouvait dormir dans la paille, entre les pattes des chevaux, et se nourrir des miettes tombées de la table des riches ou des graines échappées aux moissonneurs, et recueillies par les glaneurs. L'ancienne société n'avait pas mesuré la faiblesse d'esprit du pauvre d'esprit par l'école qu'il n'avait jamais fréquentée, parce qu'elle n'existait pas, ou presque pas. Sa pauvreté était la conséquence pathétique d'une malchance, d'une malformation, d'une production collective inefficace, maladroite ou injuste. Le pauvre d'esprit de la société technicienne est pauvre parce qu'il ne vaut rien, parce que sa valeur d'échange est proche de zéro. Sa pauvreté matérielle est le reflet de la nullité dévoilée par l'école obligatoire : il n'a plus de place dans un ordre du monde par ailleurs puissant et riche, mais où sa faiblesse lui a interdit de s'insérer. La société technicienne a établi une corrélation entre la pauvreté matérielle et la faiblesse d'esprit, là où l'ancienne société établissait entre le pauvre et son état une relation marquée par un mauvais hasard ou une perversité de l'ordre politique incarné dans un ordre économique tyrannisé par une organisation, par exemple capitaliste. L'ordre moderne place le pauvre au cœur de son état dont il est le seul auteur par son impuissance intellectuelle mesurée avec justesse et justice,

par l'École républicaine et laïque. Le pauvre de l'époque technicienne est non seulement pauvre, mais aussi un humilié.

La pauvreté a toujours été un malheur, elle est devenue une honte. Elle dénonce visiblement une imbécillité (comme dit Bernanos en faisant sonner une étymologie) publique et avouée à laquelle même la honte de la mendicité est interdite. L'essentiel des pauvres de la société technicienne est sorti prématurément de l'École, sans diplôme, sans « employabilité », comme dit pudiquement le jargon administratif.

Alors la « conscience malheureuse » accuse l'école, ses méthodes, ses critères de sélection, ses erreurs ou son impuissance pédagogique. Mais le pauvre sait bien que c'est lui-même, dans sa fragilité intellectuelle ou morale qui a été de fait, rejeté. L'idéologie dominante vole au secours de ce pauvre, en montrant que la responsabilité est celle d'un investissement financier insuffisant au service de l'École, ou des méthodes fausses, ou inadaptées de transmission du savoir. Il s'agit alors de sauver le pauvre de l'idée humiliante qu'il se fait de lui-même. Mais cette ruse charitable est évidemment comprise comme telle par le pauvre, qui souvent veut bien faire semblant d'adhérer à ce discours qui le disculpe : mais au fond de lui-même il sait bien avoir été jugé, et exclu, de manière exacte et techniquement justifiée. Quand la pensée du salut et d'une identité profonde de l'homme échappaient aux mesures sociales, le pauvre était maintenu dans son identité d'être humain, car celle-ci n'appartenait pas à l'ordre social. Elle était garantie par une transcendance. Quand celle-ci a été niée, je ne suis que ce que le monde a reconnu en moi. Et quand le monde n'a rien vu en moi que cette guenille qui ne sait rien faire, et qui est même incapable, par ses seuls moyens, de survivre, alors « je ne suis rien ». C'est par ces mots que Modiano commence un de ses romans, *Rue des Boutiques obscures*, (Gallimard, 1978, p.7).

Thème

Le dénouement de la *Nouvelle histoire de Mouchette* est une méditation en acte de ce rien qui aspire Mouchette dans la mort (p. 217).

Autant la pauvreté comme misère peut être l'objet d'une lutte qui n'est pas perdue d'avance, autant la pauvreté liée à l'humiliation vécue par le « pauvre d'esprit » est une malédiction absolue : mais c'est justement là que la pensée chrétienne affirme son essence même, suggère François Cheng lorsqu'il médite l'héritage spirituel de saint François d'Assise, le saint marqué par « l'élan sans cesse renouvelé vers l'amour absolu. » Et François Cheng ajoute :

« Pour cela, il fut prêt à payer le prix fort en se dépouillant de tout, en renonçant à toute possession. La pauvreté n'est nullement une simple acceptation de la misère matérielle ; elle est un engagement dans la donation totale. Il comprit, comme son Maître le lui avait enseigné, que c'était là la seule manière pour l'homme de réaliser pleinement les vertus dont il est virtuellement doté, de s'élever à une dimension où il serait à même

de rejoindre le divin. Il vérifia par la suite que c'est bien en se faisant don qu'on reçoit les vrais dons de l'amour » (*Assise*, Albin-Michel, 2014, p. 38).

L'homme sans Dieu est un désespéré, non seulement parce que sa mort, comme dit Pascal, « met le point final à tout. » Mais nous sommes sur le point de découvrir que la société de la technique, qu'on ne saurait supprimer ou accuser, produit des hommes, qui, parfois, et dans une histoire prochaine, souvent, n'ont plus aucune estime d'eux-mêmes, et pour lesquels la seule issue est de s'effacer, doucement, sans cri, sans révolte, comme Mouchette. La mort exerce sur Mouchette une fascination que Bernanos décrit en trois instants essentiels :

1 • « Fut-ce à ce moment que Mouchette subit le deuxième assaut de la force obscure qui venait de s'éveiller au plus profond, au plus secret de sa chair ? Il fut si violent qu'elle se mit à piétiner sur l'étroite plate-forme en gémissant, ainsi qu'une bête prise au piège. La pensée de la mort n'achevait pourtant pas de se former, le regard qu'elle fixait malgré elle sur la mare qui miroitait sous ses pieds restait vague. Elle ne voulait pas mourir » (*Nouvelle histoire de Mouchette*, p. 214-215).

2 • « Et aujourd'hui voilà qu'elle songeait à sa propre mort, le cœur serré non par l'angoisse, mais par l'émoi d'une découverte prodigieuse, l'imminente révélation d'un secret, ce même secret que lui avait refusé l'amour » (*ibid.*, p. 205).

3 • « La même force de mort, issue de l'enfer, la haine vigilante et caressante qui prodigue aux riches et aux puissants les mille ressources de ses diaboliques séductions, ne peut guère s'emparer que par surprise du misérable, marqué du signe sacré de la misère » (*ibid.*, p. 217).

Pierre-Alain
Cahné

Ce qui rend le « misérable » désespéré et le précipite dans le suicide, chez Bernanos, est la fin en lui de l'Espérance portée par le Ressuscité. Sa pauvreté d'esprit est le résultat de cette fin de l'Espérance : il n'est pas un misérable parce qu'il est pauvre, comme les foules de Calcutta, du Caire ou de Mexico, mais parce que l'Espérance en lui a coulé, a « démâté » comme on dit dans la marine.

Bernanos est le poète qui voit, dans l'avenir de la culture occidentale, apparaître une difficulté majeure.

Pierre-Alain Cahné, marié, trois enfants, onze petits-enfants, membre du comité de rédaction de Communio, est professeur émérite de langue et littérature française de l'université de Paris-IV-Sorbonne, et recteur émérite de l'Institut catholique de Paris. Dernière publication : Lectures lentes : linguistique et critique littéraire, PUF, coll. Formes sémiotiques, 2011.

Vient de paraître :
Dagmar Halas,
Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme

En 1980, le P. Dominik Duka, OP, exerçant son ministère dans le plus grand secret sous le régime communiste, suggéra la traduction de la Bible en tchèque, à partir du texte français de la Bible de Jérusalem (1956) comparé aux originaux. Il s'adresse alors à un couple d'universitaires, František et Dagmar Halas, qui entreprend dans la clandestinité cette traduction de la Bible. Dagmar Halas était conservateur des livres de bibliophiles et de reliures d'art, mais aussi auteur et traductrice de différents textes sur l'histoire de l'art. Historien, František Halas fut interdit d'enseignement : le couple se retira en Moravie, à Brno, continuant à traduire la Bible. Fascicule par fascicule, leur traduction circula dans la clandestinité. Ils ont achevé la traduction trente ans après l'avoir commencée ; elle est parue aux Éditions Krystal, à Prague, en 2009. *Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme* est le récit de cette incroyable entreprise, qui plonge au cœur de la résistance intellectuelle et spirituelle des années de plomb. Dans ce témoignage bouleversant, Dagmar Halas raconte cette aventure d'un couple, elle-même et son mari, faite de courage, de persévérance et d'héroïsme au service de l'intelligence et de la foi qui éclaire d'une lumière inédite cette période sombre de l'Europe de l'Est, communiste et athée.

La spiritualité du pauvre du Bienheureux Vladimir Ghika



Philippe
Brizard

La vie de Mgr Ghika s'est déroulée dans un monde particulièrement tourmenté. Sa mort aussi. En effet, ce prince roumain à l'itinéraire surprenant, prêtre du diocèse de Paris, était retourné en son pays partager les tribulations de ses compatriotes dès le début de la Seconde Guerre mondiale. Il fut emporté dans le maelström soviétique qui engloutit son pays avec une bonne partie de l'Europe. Lui-même, victime désignée du régime communiste, meurt dans la sinistre prison de Jilava près de Bucarest le 16 mai 1954.

Un des premiers actes du pape François a été de déclarer martyr le Vénérable Serviteur de Dieu, ouvrant ainsi la voie à la béatification qui eut lieu le 31 août 2013 au cours d'une somptueuse célébration à Bucarest.

Vladimir Ghika a vécu à des époques charnières de l'histoire de l'Europe. Né en 1873 à Constantinople où son père représentait auprès de la Sublime Porte la Roumanie encore sous suzeraineté ottomane, aussitôt baptisé dans l'Église orthodoxe, il a vécu deux séismes historiques. D'abord, celui de la Première Guerre mondiale, où il a vu s'effondrer les empires et naître des États nationaux en Europe centrale. Il a ensuite vécu l'autre, la Seconde Guerre mondiale, tout aussi dramatique, au cours de laquelle idéologies et dictatures tentèrent de subjuguier le monde et s'affrontèrent en un combat sans merci. La jeune Roumanie, soumise aux tentations du fascisme et du nazisme, s'effondre à la fin de la guerre. Elle devient la proie de l'U.R.S.S. Abandonnée par les Occidentaux, elle connaît le triste sort que lui réservaient, avec d'autres, les accords de Yalta.

D'une certaine manière, Vladimir Ghika est un représentant de ce monde disparu. Il était prince. Il descendait d'une famille qui régna tant sur la Moldavie que sur la Valachie et qui contribua à l'avènement de la Roumanie. Sa haute naissance en fait un Européen, à l'aise partout. Il circule de Bucarest à Paris, de Bruxelles à Varsovie. Il réside à Toulouse, à Paris et à Rome. Partout il rencontre des personnalités de son rang. Sans le renier, il ne sera jamais prisonnier de son milieu. Il est attentif à toutes les victimes de ces changements. Il apporte même

sa contribution quand il s'agira d'établir de nouveaux rapports entre les États et l'Église, de servir l'union entre les Églises, toujours dans le sens de la paix et de la charité. Plus tard, nommé Protonotaire apostolique et membre du comité directeur des Congrès eucharistiques internationaux, et surnommé par Pie XI le vagabond apostolique, il parcourra le monde. « Le vaste monde devient le village de sa charité », dit Charles Molette tandis que Jacques Maritain nous laisse ce récit amusant : « Disponible à tous les appels qui l'invitent au service des âmes, Mgr Ghika est toujours en route : le matin au Congo, à midi à Buenos-Aires, pour le thé de 5 heures à Tokyo, - que dis-je ? Le voilà à Calcutta, puis à Melbourne. Et toujours à Paris par le cœur »... Il vivra donc à plein et pleinement avec son temps.

Vladimir Ghika n'a pas fait que voyager. Partout où il a habité, à Bucarest, à Rome, à Paris, il a agi selon des intuitions très fortes avec toujours la même attention aux pauvres. « Disponible à tous les appels... » Voilà qui caractérise bien Vladimir Ghika, mû par une véritable charité. Et l'amour de Dieu et du prochain, particulièrement l'amour de Dieu, rencontré et vécu dans et avec les pauvres, est la voie de la sainteté. Sa vie n'est pas aussi dispersée qu'elle paraît. Elle suit les axes majeurs que voici. D'abord son amour de l'Église l'a conduit, sans renier la racine orthodoxe de sa foi, à devenir catholique et à rechercher l'union des Églises. Ensuite, ayant été presque aussi longtemps missionnaire laïc que prêtre, le continuum de sa vie est l'exercice de la charité, spécialement le service des pauvres. Il avait cinquante ans quand il est passé du sacerdoce royal des chrétiens au sacerdoce ministériel. Sa conception du prêtre séculier et sa manière d'exercer le ministère méritent attention. Enfin, il a développé une spiritualité, adaptée à son apostolat puis à son ministère, profondément enracinée dans la tradition, qu'il a proposée à d'autres de vivre, notamment à travers une fondation qui, malheureusement ne dura pas, l'Œuvre des Frères et des Sœurs de Saint Jean ou Société auxiliaire des missions. Pourtant, il explorait des voies qui ont aujourd'hui toute leur pertinence puisqu'elles sont empruntées par nombre de communautés nouvelles. Sa fin tragique et glorieuse est l'aboutissement d'une vie donnée et lui donne son sceau d'authenticité. Reprenons rapidement chaque point.

Rien n'est moins évident pour un prince orthodoxe que de devenir catholique. Il a des comptes à rendre à sa famille et à son pays. Paradoxalement, la Roumanie, pays latin, est orthodoxe, avec tous les inconvénients d'une religion nationale. La Transylvanie, à la population largement roumaine et gréco-catholique, ne fera partie de la Roumanie qu'après la Première Guerre mondiale. Le cheminement de foi du prince sera solitaire. Certes, résidant en France, à Toulouse, où il

fit toutes ses études depuis l'école primaire jusqu'à la faculté, il a été frappé par les persécutions que la montée de l'anticléricalisme inflige aux catholiques. Il se rend bien compte de l'apport de la religion à la culture. Mais cela ne suffit pas à entraîner une conversion. D'ailleurs, il ne s'est pas converti simplement pour changer de religion. Ce fut plutôt la conséquence du choix délibéré qu'il fit d'un projet de vie totalement consacré à Dieu, au service du prochain, à l'action pour l'unité de l'Église. Après sa profession de foi catholique, à Rome, en 1902, il déclare : « Je ne suis pas ce qu'on appelle un converti. Catholique d'esprit et de cœur, j'ai dû attendre que la possibilité me soit donnée d'entrer officiellement par la grande porte. C'est tout ». Comme on lui demandait pourquoi il était devenu catholique, il répondit, non sans esprit, « pour devenir plus orthodoxe ». Non sans esprit, mais avec un grand sens théologique remarquable pour l'époque. La racine de sa foi est orthodoxe ; il ne la reniera jamais. Mais il veut dire aussi qu'il n'existe qu'une seule foi portée par des Églises séparées – catholique et orthodoxe – mais unies sur ce point. Le service de cette vérité l'a conduit à l'unicité de l'Église. Il ne dispose pas, à ce moment-là, des outils théologiques nécessaires pour exprimer son intuition selon laquelle il n'existe qu'une foi orthodoxe (au sens étymologique : la foi droite, la vraie) et que l'Église est de soi catholique, au sens des notes de l'Église. « Je crois en cette Église que mes ancêtres ont quittée, sans penser à une rupture, sans penser au trésor qu'ils perdaient. Je ne suis pas un renégat ! Je vais devenir catholique pour être meilleur orthodoxe ; je suis un revenant du Bosphore et du Danube, un pèlerin de Byzance à la maison mère de la foi, à la Rome éternelle ! Ce qui m'attire, ce n'est pas la grandeur d'une Cité ni sa renommée, mais l'Esprit et le témoignage de Pierre... » Et le prince d'évoquer le rôle de Pierre bien ancré dans la tradition puisqu'il est fondé sur la volonté de Jésus lui-même. Son attachement au ministère de Pierre et son désir de réunion de l'Orient et de l'Occident marqueront toute sa vie et détermineront son sort.

*Philippe
Brizard*

Cette profession de foi catholique n'est qu'un aspect de son choix de vie totalement consacrée à Dieu. Par vie totalement consacrée à Dieu, il entend développer par l'exemple, par le sacrifice de tout ce à quoi on peut tenir d'habitude, l'esprit chrétien, avec la grâce de Dieu. Il souhaite vivre en un pays où il y aurait des églises accueillantes, où il pourrait faire son adoration devant le Saint-Sacrement. Il souhaite appartenir à une Église où l'on vit la charité, où il y a assez de disciples pour être protégé contre ses propres écarts, assez de sécurité pour être vraiment libre, où l'amour de Dieu, qui est désormais sa raison de vivre, peut être le plus vif, le plus nourri, le plus aidé.

Thème

Par service du prochain, il dit clairement : « Je n'en suis que trop sûr, les pauvres, les malades, les paysans roumains, me verront plus souvent qu'ils ne voient les bourgeois ou les boyards (les nobles) de Bucarest, puisque je serai tout à eux. Je serai avec eux tous les jours, non en étranger mais en ami et frère, non en visiteur accidentel entre une noce et une partie de poker, mais comme un des leurs ». Ghika brille par son immense charité. D'abord, il se met à bonne école, se considère comme l'humble disciple de saint Vincent de Paul. Plus tard, en 1906, il rencontrera à Salonique une Fille de la Charité, remarquable parmi beaucoup d'autres, Sœur Élisabeth Pucci. Avec elle, on peut dire qu'il réalisa de grandes choses, pas seulement le dispensaire Bethléem Mariae de Bucarest, prélude au grand hôpital Saint-Vincent-de-Paul, mais aussi le service humble des malades, des blessés de la révolte paysanne de 1907 si durement réprimée, des réfugiés de la Seconde Guerre balkanique atteints du choléra, des lépreux qui l'impressionnent beaucoup. La charité, selon Vladimir Ghika, est l'élément central de l'apostolat. La pratique de la charité lui fera élaborer une théologie du besoin et une liturgie du prochain directement rattachées à l'Eucharistie. Répondre à tout besoin, disait-il, est un devoir pour secourir nos semblables, qui fait apprendre la présence « réelle » de Jésus dans la misère d'autrui. La liturgie du prochain découle de cette conception : le Christ est présent de part et d'autre, chez le bienfaiteur et chez le frère secourable (et secouru). « Si le geste est de part et d'autre ce qu'il faut, il n'y a plus, des deux côtés, que le Christ rejoint dans deux êtres, à travers deux êtres, le Christ bienfaiteur venu vers le Christ souffrant pour se réintégrer dans le Christ victorieux, glorieux et bénissant... » « La source de la charité se trouve dans la messe et la communion... La tâche de la charité, universelle et sans heure fixe, n'est que la dilatation de la messe à la journée et au monde entier... » On reste confondu devant tant d'amour du prochain, devant l'imagination dont Vladimir Ghika a fait preuve précisément pour répondre au mieux aux besoins avec une humilité exemplaire. Son petit ouvrage, *La Visite des pauvres*¹, où il expose la manière d'être avec les pauvres mais aussi les moyens à découvrir pour dépasser la révolte et donner sens à la souffrance, est un vrai bijou qui garde toute son actualité.

Le plus étonnant, c'est que Vladimir Ghika a voulu devenir un missionnaire laïc. En cela, il s'est conformé à l'ordre reçu du pape Pie X qui repoussa à plus tard son ordination sacerdotale à laquelle il aspirait pourtant. Au début du xx^e siècle, nous n'en sommes pas encore à l'apostolat des laïcs tel qu'il s'exprimera dans l'Action catholique.

90 ● 1 Cet ouvrage, *La visite des pauvres* intitulé *Entretiens spirituels*, Beauchesne, (1923), a été intégré dans un volume 1961.

Et pourtant, Ghika est très conscient de son sacerdoce royal de laïc. Bien plus, il veut être un laïc formé, comme on dit aujourd'hui. Très vite après sa profession de foi catholique, il acquiert une licence en philosophie et un doctorat en théologie. C'est extraordinaire pour l'époque qu'un laïc reçoive la même formation intellectuelle qu'un prêtre. Une fois prêtre, il montrera par deux fois son souci de la formation – non seulement spirituelle mais aussi intellectuelle – des jeunes laïcs : ce sera en France, outre son action avec Jean Daujat qui avait fondé le Centre d'Études Religieuses, la publication d'ouvrages qui articulent foi et raison ; et en Roumanie, juste après-guerre, dès 1944, ses cours aux jeunes de l'ASTRU, Association des étudiants et jeunes roumains unis (à Rome). Et cet apostolat laïc, il l'exercera lui-même pendant plus de vingt ans dans tous les milieux auxquels il a accès, selon le mot de Pie X. Le même pape lui recommande aussi de travailler à l'unité de l'Église. Cela veut dire qu'il sera près des grands de ce monde, qu'il prendra soin des intérêts de l'Église mais qu'il grimpera aussi bien dans les chambres de bonnes débarrasser la misère, qu'il courra les hôpitaux visiter les malades. Et là encore, il aura aussi le souci de former les personnes qu'il embarque dans le service des pauvres. On peut enfin dire qu'il fut un laïc consacré à Dieu. Ce fut son choix délibéré et la raison pour laquelle il garda le célibat.

Ordonné prêtre à 50 ans pour le diocèse de Paris en la Chapelle où repose le corps de saint Vincent de Paul, il est bi-rité. Il a la faculté de célébrer en rite latin ou en rite byzantin, en vue de son ministère. Il a donc la possibilité de faire le lien entre l'Occident et l'Orient. Son premier point d'attache sera la Chapelle des étrangers. (Cette chapelle avait pour mission d'accueillir les réfugiés, victimes des bouleversements consécutifs à la Première Guerre mondiale. Elle deviendra par la suite l'église Saint-Ignace du Centre Sèvres dirigé par les jésuites). Le Père ne pouvait qu'être à l'aise dans cette mission. Son activité est débordante, fidèle à sa théologie du besoin. Il est en contact avec tous les milieux, vit dans la pauvreté et se consacre aux pauvres de toutes sortes : les malades, les prolétaires. Un peu dans l'esprit de Charles de Foucauld qu'on commence à connaître grâce à René Bazin, il passera, à sa demande et au détriment de sa santé, trois ans de sa vie (1927-1931) dans une baraque construite sur les terrains vagues qui ceinturaient Paris près de Villejuif. Peu après son passage, une paroisse sera érigée et une église construite. Dans le même temps il fonde Auberive² et entre au comité directeur des Congrès eucharistiques internationaux. Il se met à parcourir le monde. La guerre le saisit à l'été 1939 en Roumanie. Ainsi commence la troisième période

*Philippe
Brizard*

² En Haute-Marne. Fondation de Saint Jean ou Société auxiliaire des Œuvre des Frères et des Sœurs de missions. Voir ci-dessous p.93.

de sa vie où il vit dans la solidarité avec ses compatriotes et aussi avec les réfugiés, les blessés et les prisonniers de guerre. Il déploie une activité extraordinaire qui le met en contact aussi bien avec les gréco-catholiques que les romano-catholiques et les orthodoxes, fidèle à ses intuitions sur l'unité. Jusqu'au bout, il sera fidèle à toutes sortes de malades et de pauvres selon sa théologie du besoin et sa liturgie du prochain. Malgré des conditions de ministère hors norme, le Père Ghika est bien et profondément un prêtre séculier. Il est toujours sur le terrain ; il n'attend pas qu'on vienne à lui, il se déplace. Tout le monde est frappé par sa profondeur. Il accomplit, aussi bien, un ministère classique : il confesse, il conseille. Mais il émane de sa personne une puissance et une présence qui dégagent une force invincible. Son ancrage, c'est la messe, sacrement par excellence du mystère de la rédemption. Pour lui, là est la puissance, celle du Christ présent dans l'eucharistie. L'œuvre rédemptrice du Christ continue par le ministère sacerdotal. Il y croit si fort qu'il obtient des résultats surprenants, des conversions instantanées. Il porte sur lui un fragment de la Sainte Couronne d'épines, une relique de la rédemption, par laquelle il obtient des grâces absolument inattendues et, disons-le, des miracles de guérison. Il est tellement investi par ce mystère de la rédemption que la messe qu'il célèbre fait toujours forte impression à ceux qui y assistent. Les actes du ministère deviennent pour lui des actions coûteuses tant il investit de force pour que la rédemption agisse. Les turpitudes dont il reçoit confiance lui arrachent des larmes ; la conversion du pécheur lui demande de gros efforts, quasiment un combat. Prêtre séculier, il le fut donc excellemment. Proche de la vie des gens, son accueil était merveilleux : affable, il n'avait pas réponse à tout ; il invitait plutôt à réfléchir et à prier. Il était mu par deux choses : le respect des personnes et de leur liberté, et le respect de l'action de Dieu. Il avait toujours le temps et mettait le prix, s'il le fallait. Ainsi était-il capable de faire un long voyage pour accompagner un mourant qu'on lui signalait afin de le remettre dans la paix du Seigneur. Il priait beaucoup, surtout la nuit, et sa dévotion était grande envers la Vierge Marie, la Mère de Dieu, pont entre l'Orient et l'Occident. Bref, le secret ou plutôt l'âme de sa vie spirituelle, c'était sa conviction de la réalité de la présence de Dieu dans toutes les circonstances de la vie. Ce trait convient aussi bien au laïc qu'il fut qu'au prêtre séculier qu'il est devenu. Un tel chemin de sainteté à travers le monde ressemble fort à ce que le saint pape Jean-Paul II appelait la vocation commune des chrétiens à la sainteté.

Thème

La vie de Vladimir Ghika a consisté à vivre extraordinairement les choses ordinaires de la vie chrétienne. Il les faisait à fond, par amour du prochain et pour l'amour de Dieu. C'était un maximaliste de la charité. Tout donné, son martyre ne l'a pas surpris, il couronnait une

vie totalement offerte. Pour éclairer ce propos, il faut parler autrement de l'expérience d'Auberive. Elle n'est pas qu'un échec. Quand on lit les constitutions de cette Société de frères et de sœurs, écrites de la main du Père, on comprend tout de suite qu'il y exprime sa manière de concevoir la mission, sa façon de vivre l'amour de Dieu et l'amour du prochain, jamais l'un sans l'autre, bref sa façon de vivre en Église. Que voulait-il donc faire ? Il voulait instituer une Société disponible à toute activité apostolique, missionnaire et charitable. Ses membres, formés dans la spiritualité de saint Jean l'évangéliste, devaient être prêts à entreprendre tout travail que la Providence leur indiquerait, selon ce que Vladimir Ghika appelait la théologie des besoins. Le critère fondamental de vie et d'action était l'amour de Dieu, en fonction duquel tout le reste allait se définir. Il est particulièrement intéressant de noter que le Père entrevoyait déjà ce que de nos jours les nouvelles communautés proposent : l'Œuvre comprenait deux catégories de frères et de sœurs vivant respectivement en communauté et formant la Maison Saint-Jean ; à côté, était prévue la Famille de Saint Jean qui devait comprendre tous ceux qui, dans le monde et avec une grande liberté de mouvement, s'associeraient aux prières et aux travaux des membres de la Maison. Si le projet n'a connu qu'un commencement de réalisation précisément à Auberive en Haute-Marne, l'intuition demeure juste qui sera reprise, le sachant ou ne le sachant pas, par les communautés, charismatiques et pas uniquement. Ces nouvelles communautés cherchent un cadre beaucoup plus souple que celui qu'offrent, jusqu'à présent, les congrégations. Il s'agit de permettre à des personnes de différentes conditions de vivre en communauté unies par une même spiritualité et de faire ainsi l'expérience de l'Église. Le Père Ghika était en avance sur son temps en faisant de la pluralité des statuts des personnes et des missions la caractéristique de sa fondation.

*Philippe
Brizard*

Parlons maintenant de sa spiritualité qu'il aurait voulu faire partager aux membres de son Œuvre et qu'il communiqua à ses dirigés. À la suite de saint Jean, il médite sur la filialité de Jésus. Jésus ne se dit pas fils parce qu'il est le Messie. Certes, dans le messianisme royal, le roi, oint, est dit fils de Dieu. Jésus est fils parce qu'il est totalement relatif. Il se présente toujours comme « être à partir de... » et comme « être pour... » « Tout ce que j'ai reçu de mon Père, je vous l'ai fait connaître ». Jésus s'investit totalement dans sa mission ; il ne se réserve rien mais se livre entièrement dans son œuvre. Fils, Jésus est aussi serviteur. Vladimir Ghika a vu que ce Jésus, qui se met entièrement au service des autres, qui s'engage dans le désintéressement total et la dépossession de soi, est l'homme véritable et est celui qui révèle complètement comment est Dieu. Il a vu comment doit être l'homme quand il est un homme totalement donné à Dieu. Là se

trouve, à notre avis, le secret de l'apostolat et du ministère de Ghika, qu'il soit laïc ou prêtre. On dirait, aujourd'hui, que son action sociale était très développée. Mais justement, il n'en restait jamais là. Tout était prétexte à évangélisation et il était missionnaire dans l'âme parce que tout était pour lui révélation de l'amour de Dieu. Nous trouvons donc en la spiritualité de Mgr Ghika plus qu'un antidote à la sécularisation dont on ne parlait pas encore. À l'heure où l'Église parle tant de nouvelle évangélisation et de service des pauvres, une telle spiritualité johannique a de quoi motiver profondément l'action et lui donner sa pertinence car, comme l'a dit le pape François, en aucun cas l'action de l'Église ne peut se réduire à celle d'une O.N.G. ! Cette spiritualité est très actuelle.

À n'en pas douter, il y a du Monsieur Vincent en Monseigneur Ghika. « Son maître en service du prochain », dit de lui Jean Daujat dans sa biographie. À Salonique, il avait été impressionné par Sœur Pucci, fille de la Charité, qui dirigeait l'hôpital Saint-Vincent-de-Paul et qui chevauchait la Macédoine pour secourir les victimes des exactions nationalistes. Il obtint même qu'elle vînt à Bucarest accompagnée de deux sœurs : ce fut le commencement d'une grande amitié envers la Compagnie des Filles de la Charité et d'une immense œuvre de charité. Vincent de Paul et Vladimir Ghika n'étaient pas de même extraction. Tout prince qu'il fût, Vladimir ne connut jamais la richesse. Sa famille, trop tôt privée de son chef, vivait plutôt modestement des revenus d'un domaine en Moldavie. Il ne gagna jamais vraiment sa vie, c'est pourquoi il vécut longtemps auprès de son frère Démètre, qui était diplomate et qu'il suivait au gré de ses affectations. Il ne connut donc pas les combats que dut mener Monsieur Vincent pour se libérer des attraites de l'argent. Ayant acquis très tôt le sens de l'autre et l'attention aux pauvres, Vladimir Ghika donne au contraire l'impression d'avoir toujours vécu dans la pauvreté intérieure qui lui donnait une extraordinaire disponibilité. Comme saint Vincent de Paul, sa spiritualité se fixa sur le Christ, ainsi que nous l'avons dit. Comme lui, il fut un directeur spirituel sûr. Et il aurait voulu, toujours comme M. Vincent, qui lui y parvint, qu'une fondation développât ses découvertes spirituelles et son action charitable.

À plusieurs reprises dans ce qui précède deux expressions sont revenues qui caractérisent sinon la spiritualité du moins les lignes de force de l'apostolat de Vladimir Ghika : la « liturgie du prochain » et la « théologie du besoin ». Avec les mots d'Andréa Brezianu qui a connu Monseigneur Ghika dans les années qui ont précédé son arrestation, disons que la théologie du besoin exprimait, selon lui, le devoir de découvrir un plan précis de la divine Providence dans toutes les indigences qu'on pouvait rencontrer. « Quelle que soit la rencontre

providentielle qui met un besoin de prochain sur notre route, elle est une visite de Dieu qui nous apparaît », disait-il. Pour lui, le hasard n'existait pas. « Il n'y a pas de hasard dans ce monde car, selon Ghika, les choses qui arrivent sont, dans l'ordre du salut, les échéances lointaines ou obscures de la Providence ». Épris de saint Jean Chrysostome, Mgr Ghika rapportait cette théologie du besoin – du devoir de secourir les besoins de nos semblables – à la théologie du Corps du Christ, à la fois Corps eucharistique et Corps mystique. Pour lui, il y a d'un côté l'Église, où le Fils de Dieu, amour de Dieu incarné, est présent sur l'autel sous les espèces sacramentelles de son Corps et de son Sang, et de l'autre, des personnes souffrant dans son Corps mystique et participant à sa passion. Dans ce rapprochement, il voyait matière à l'exercice d'un « sacerdoce que le Nouveau Testament et les Conciles ont concédé à tout chrétien laïc ». (Et Mgr Ghika n'a pas connu le Second concile du Vatican !) Et il y voyait aussi, « dans cette tâche vis-à-vis des pauvres, le lieu de l'action du prêtre dans l'Église depuis la charge d'âmes et la distribution des biens temporels et spirituels jusqu'au sacrement régénérateur, depuis l'aumône jusqu'à l'Eucharistie de la Parole de Dieu ». « Pour notre bonheur et celui de nos frères, disait-il encore, nous avons à croire toutes les paroles de Dieu, toutes les paroles de l'Évangile : l'exercice de la présence réelle de Jésus dans la misère d'autrui est fondé sur cette parole... que l'Homme-Dieu nous a dite en langage humain : chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ». Et c'est ainsi que l'on glisse de la théologie du besoin à la liturgie du prochain déjà évoquée. Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, elles ne constituent pas à proprement parler des théories bien élaborées. Elles ressemblent davantage à des argumentaires pour motiver des actions pastorales ou caritatives, pour les ancrer dans le théologique : la foi et la charité, pour ne pas perdre de vue l'originalité de l'agir chrétien.

*Philippe
Brizard*

Vladimir Ghika est un témoin du Royaume dont l'article premier de la charte est « Heureux les pauvres ». Il en a été le témoin (de ce Royaume) en parcourant un monde qui a totalement disparu et qui lui a tout pris. Il a connu un dépouillement total. Malgré cela, il est resté pour les autres jusqu'au bout le « professeur d'espérance ». C'est ainsi qu'il se définissait dans la dernière lettre qu'il a adressée à son frère : « Je suis, en plein, professeur d'espérance, malgré tout ».

Mgr Ghika est parti, épuisé, dans la logique de sa vie, tout donné, tout abandonné. Quand il entra dans la prison de Jilava pour purger sa peine après sa condamnation pour espionnage au profit du Vatican, en réalité pour sa fidélité à l'Église, il dit et redit avec force à ses compagnons d'infortune, ceux qu'on a appelés le Lot Mengès (du nom de l'administrateur du diocèse de Bucarest) : « pardonnez-leur »,

ce qui est bien la marque du martyr qui conforme sa vie à celle de son Rédempteur. Dans l'extrême dénuement auquel il était réduit, n'apparaissait plus que ce qui le faisait vivre. Ses codétenus ont remarqué qu'il était habité d'une liberté intérieure telle qu'il donnait l'impression d'ignorer les murs de la forteresse. Témoin et icône du Christ, il lui était totalement conformé dans sa pauvreté. En outre, et enfin, lui qui avait tant fait pour le rapprochement des Églises est mort, veillé par un juif et entouré d'un hodja (musulman) tatar, d'un prêtre catholique américain et d'un prêtre roumain orthodoxe, chacun récitant selon son rite la prière pour les morts.

Monseigneur Philippe Brizard, né en 1941, prêtre en 1971 (Paris), a été directeur général de l'Œuvre d'Orient (2001-2010); il est actuellement recteur de la maison d'Ananie à Paris.

Thème

Les pauvres porteurs d'une espérance de vie

Issu du monde de la pauvreté, le père Joseph Wresinski a su révolutionner le regard que la société pouvait porter sur les personnes en grandes difficultés. D'emblée, il a affirmé : « Il ne s'agit pas de soulager la pauvreté, il faut la détruire ; on ne peut mener à bien ce combat qu'en s'appuyant sur la pensée des plus pauvres ». Déjà, saint Vincent de Paul avait lancé : « Les pauvres sont nos maîtres. » Le père Joseph a eu cette formule plus moderne : « Ils sont experts en humanité. » En effet, ils nous rappellent sans cesse l'essentiel : « Ce n'est pas la faim, ne pas savoir lire, ce n'est même pas d'être sans travail qui est le pire malheur de l'homme. Le pire est de vous savoir comptés pour nuls, au point où même vos souffrances sont ignorées. Le pire est le mépris¹. » C'est aussi ce qu'exprime cette femme aux prises avec l'alcool : « J'aimerais bien réussir au niveau de l'alcool comme je l'ai fait dans d'autres domaines. Je mène toujours un combat terrible contre lui. Il a tenté de m'enterrer. Ce qui me met hors de moi et qui me fait rechuter, c'est qu'on doute de moi. Lorsque l'alcool est là, je m'anéantis complètement, il prend toute la place et je n'ai plus envie de vivre, c'est comme un suicide à petite dose. »

Et le père Joseph d'ajouter : « Ce sont ceux qui manquent le plus qui peuvent nous dire le prix de cette privation : mieux que tout autre, ils savent réellement ce qu'est la liberté, eux qui ont toujours vécu sous la tutelle et la dépendance d'autrui. L'égalité, eux qui connaissent trop le manque, eux qui sont traités en inférieurs, en parasites inutiles. L'honneur d'être homme, eux qui en savent le prix, eux qui supportent le poids du mépris » (*ibid.*).

Un chemin vers Dieu

Engagés au nom de notre foi au sein du mouvement ATD Quart Monde, avec d'autres permanents, nous avons très vite découvert que

1 J. WRÉSINSKI, *Les droits de l'homme en question*, la Documentation française, 1989, p. 225.

beaucoup de personnes très pauvres avaient une demande par rapport à l'Église : « On n'est pas des chiens ! » et c'est pourquoi ils frappaient à la porte pour demander le baptême. Nous sommes toujours émerveillés de constater que la foi existe encore en ces lieux de misère, alors que tout devrait plaider pour nier l'existence de Dieu ! Éloignés de l'Église, affrontés à tant d'injustice et d'humiliation, les pauvres devraient être remplis de révolte et de haine contre Dieu. Il n'en est rien, comme si, au contraire, l'homme, plongé dans la misère, se pose d'autant plus la question du sens de la vie : « À quoi je sers ? D'où je viens ? Où je vais ? » À travers ces questions vitales, Dieu manifeste son existence. La foi des pauvres est une foi simple, et pourtant, elle conduit au cœur du mystère d'amour de Dieu pour son peuple.

Pour les plus âgés, ils ont souvent reçu une éducation chrétienne dans les foyers de religieuses où ils avaient été placés, ou bien dans des familles chrétiennes à la campagne ; puis les circonstances de la vie les ont éloignés de l'Église, mais au fond d'eux, ils ont gardé la foi. Beaucoup ont le sentiment d'une force qui les soutient : « Moi, après tout ce qui m'est arrivé, c'est sûr qu'il y a quelque chose qui me protège. Il s'occupe encore de nous, et encore dans l'Au-delà. Si personne ne s'occupait de nous, qui s'occuperait de nous ? On a une âme. Il faut bien qu'elle aille quelque part, cette âme ! Si on n'avait pas une âme, comment est-ce qu'on vivrait ? Quand on est parti, il n'y a plus que ça. C'est minime, mais c'est l'âme. C'est Lui qui l'a conçue. C'est bien Lui, c'est pas moi. » Cette ouverture au sacré est un premier chemin vers Dieu, mais elle est souvent habitée par de fausses images. Parfois, ils ont le sentiment d'un Dieu qui tire les ficelles de la destinée : « Je suis né sous une mauvaise étoile » dit cet homme pour expliquer qu'il ne pourra rien réussir dans sa vie, que tout ce qu'il entreprendra sera voué à l'échec, comme s'il se sentait sous le coup d'une malédiction.

J'ai rencontré cette foi simple mais profonde chez monsieur Jordanidis, qui vivait dans une grande misère. Dans son taudis, il recevait des « sans domicile » du quartier, et lors de mes rencontres, sachant que j'étais diacre, il aimait bien orienter la conversation sur Dieu. Un jour, en compagnie de son ami Albert, qui niait l'existence de Dieu, il se met à affirmer sa foi : « Bien sûr que Dieu existe, il m'a sauvé la vie trois fois déjà ! » Puis il nous raconte les circonstances au cours desquelles il avait échappé à la mort. Albert, furieux, rétorque : « Tout ça, c'est des mensonges, même les grands savants, ils ne savent pas ce qu'il y a après la mort. » Monsieur Jordanidis proteste : « Moi je crois que là-haut, on sera bien... » Et il ajoute : « ...si on le mérite ! » Je le provoque : « Et vous pensez le mériter ? » Il réfléchit un moment, puis il nous confie ce témoignage merveilleux de la miséricorde de Dieu : « Moi, je ne le mérite pas, mais le Bon Dieu, il est tellement gentil qu'il me prendra. »

Thème

Cette phrase fait bondir son copain Albert, qui intervient avec le plus grand mépris : « Tu sais Pierrot, Dieu il n'en a rien à faire de toi, tu n'es qu'un pauvre type ! » Et monsieur Jordanidis de conclure calmement, mais avec force : « Oh non, Dieu, il aime tout le monde... aussi bien les pauvres que les riches ! » On ne peut que s'émerveiller devant la justesse théologique dont fait preuve cet homme.

Un combat spirituel

Parfois le poids de leur vie est tel que Dieu leur semble lointain, absent. Ils en viennent à douter de son existence : « Si Dieu existait, il n'y aurait pas tant d'injustice, pas tant de souffrance. Les gens sont trop méchants, ce n'est pas possible qu'il y ait un Dieu. Une misère comme la nôtre, ça prouve que Dieu n'existe pas et s'il existait, ce serait pire encore. »

Comme dans l'Ancien Testament, la souffrance est perçue comme une punition. Les pauvres intériorisent tellement le regard de la société sur eux qu'ils se sentent coupables de beaucoup de leurs maux. Ils ne se sentent pas dignes de confiance, ils ne peuvent pas croire que Dieu les aime. Pourtant, certains jours, ils sentent en eux une grande force de vie qui leur fait traverser les pires difficultés. Ils résistent, ils sont toujours là, présents pour assumer tant bien que mal leurs responsabilités, ils rebondissent à tout moment. « Dieu met sa main au-dessus de moi et il me protège. » Cette force, ils la ressentent comme venant de plus loin qu'eux, ils la reçoivent comme donnée par Dieu. « J'ai fait tellement de tentatives de suicide, si je ne suis pas morte, c'est que Dieu me protège, il me veut en vie. »

*Dominique
Paturle*

Ils sont donc pris dans ce combat spirituel terrible : ballottés au gré de leurs sentiments, au gré du sort qui s'acharne sur eux, ils se posent en permanence la question : « Est-ce que Dieu m'aime, est-ce parce qu'il m'aime qu'il me punit ? », se référant par là au dicton populaire : « Qui aime bien, châtie bien ! »

Un Dieu crucifié « Bonne Nouvelle » pour les pauvres

Les plus pauvres sont des familiers de la souffrance. Celle-ci peut les détourner de Dieu, qui leur semble injuste envers eux, mais elle peut aussi leur permettre de le découvrir. Comme ils sont sensibles aux personnes qui souffrent, la rencontre de Jésus à l'agonie sur la croix les touche profondément. « Quand je fais le chemin de croix, je ne peux pas m'empêcher de pleurer, j'aime tellement Jésus que je ne supporte pas de le voir souffrir. » Souvent, c'est à Lourdes, où ils aiment aller en pèlerinage, qu'ils font cette rencontre en parcourant le chemin de croix. Les stations, représentées par des statues grandeur nature, très suggestives, donnent

l'impression de suivre Jésus pas à pas dans sa Passion. Ils s'identifient très vite à cet homme humilié, rejeté, qui souffre jusqu'à en mourir. « Il souffre comme nous, il sait ce que c'est, il peut nous comprendre. »

Et si Dieu souffre, leur souffrance prend un autre sens, elle n'est plus le signe d'une punition, mais elle devient le lieu de la rencontre. « On n'est jamais seul, il y a toujours cette croix, cet homme qui a souffert pour nous et qui ne nous abandonne pas. » Ils s'émerveillent devant ce don de Dieu lui-même, pour eux qui ne s'en sentent pas dignes : « Il est mort sur la croix, il a souffert, il a été condamné pour des choses qu'il n'avait pas faites, tandis que nous, les pauvres, si nous sommes condamnés, c'est pour des choses que nous avons commises, et nous l'avons bien mérité. »

Sur la croix, il y a ce cri de Jésus : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi tu m'as abandonné ? » Les plus pauvres vivent eux aussi cette tension entre le sentiment d'abandon et l'expérience de l'amour de Dieu. Avec sa femme, monsieur Chaumont est révolté parce que les services sociaux leur ont retiré leurs enfants. Il nous fait entendre son cri dans ce témoignage très fort : « On a connu la souffrance et on la connaît encore. Tenez, ma femme, il arrive qu'elle s'allonge quelquefois, elle n'en peut plus, elle ne fait pas de manières. On pense à nos enfants qui ont été enlevés. On leur a écrit une lettre hier. On y pense toujours, même la nuit. Nos souffrances, c'est ça. On est séparés de nos enfants. Quand on voit les gamins de nos voisins, on les regarde et on croit que nos gamins sont comme eux. Ils sont comme ça. Alors, les autres, ils ont leurs gamins et nous, on ne peut pas les avoir. Il y a des voisins qui nous ont tiré dans le dos, ils ont dit que ma femme était une femme qui s'occupait pas des gamins. C'était pas vrai. Il y a eu une pétition de faite dans la Cité contre nous. On a été trahis par une amie à qui on rendait service de temps en temps. On a été condamnés parce qu'on était pauvres. On a voulu aller voir nos enfants, mais la nourrice a dit : « Non, Monsieur, partez. » Cela m'a travaillé le cœur. J'ai pas dit une parole le long de la route. On a dit qu'on avait abandonné nos enfants, mais c'est pas vrai. On nous les a pris. Quand on nous a pris nos enfants pour les mettre à Saint-Louis, je ne rentrais plus à la maison. Je foutais le camp la nuit ; là, je comprends le chemin de croix. J'allais et venais dans le quartier, je faisais mon chemin comme Jésus l'a fait, le chemin de la misère. Des fois, j'en avais marre. Je disais à ma femme : « Tu sais, là où il y a la passerelle, où il y a l'écluse, le jour où ça ira mal, on se jette en bas. Allez, dégagez ! » Jésus-Christ en a eu « ras-le-bol » dans le jardin. Nous aussi, on a des moments de découragement. Ça arrive par moment. Mais j'ai jamais pensé que le Bon Dieu se foutait de nous. Parce que je crois que Dieu est toujours avec nous. Un jour, il va nous donner un soutien. Il ne faut pas désespérer. Il faut avoir la foi en Dieu. J'ai la foi que ça va bien arriver un jour, qu'on va revoir nos enfants. »

Thème

La question de la souffrance

Le remarquable livre sur le « serviteur souffrant » de Carlos Mesters², théologien brésilien, pose la question de la souffrance en racontant cette anecdote : « Nous étions à une rencontre biblique de quatre jours avec des paysans. À la fin du troisième jour, ils organisèrent une table ronde pour discuter du problème de la souffrance. L'un d'eux dit : « Je suis bien d'accord de porter la croix, mais seulement la croix qui apporte la libération au peuple. » Dona Dalva lui répondit : « Senior Raimundo, je suis bien d'accord. Mais comment est-elle, la croix qui apporte la libération au peuple ? J'ai un enfant à la maison qui est paralysé et handicapé mental. Il ne peut ni marcher ni parler. C'est moi qui m'en occupe tout le temps ! Que dois-je faire de cette souffrance ? Apporte-t-elle la libération au peuple ? Y a-t-il une place pour moi dans votre communauté ? Et pour mon enfant ? » Raimundo ne sut que répondre ! »

Il y a toutes sortes de souffrances, mais celle qui pose le plus question est celle de l'innocent : « À qui la faute ? » En particulier, la souffrance des personnes handicapées : « Pourquoi le malheur tombe-t-il sur elles ? » C'est la question que se posaient déjà les disciples de Jésus en voyant un aveugle-né : « Qui a péché, lui ou ses parents ? » Dans l'Ancien Testament, la maladie était souvent perçue comme la conséquence du péché (*Jean 9,2*). C'est le soupçon qui est tout de suite opposé à Job par ses contradicteurs : « N'est-ce pas plutôt pour ta grande méchanceté, pour tes fautes illimitées ? » (*Job 22,4*). Le « serviteur souffrant » du prophète Isaïe est aussi considéré comme « puni, frappé par Dieu et humilié » (*Isaïe 53,4*). Les pauvres ont encore ce sentiment d'être voués à une vie de misère à cause d'une punition divine. Pourtant, comme Job, et comme plus tard le peuple juif plongé dans l'horreur de la Shoah, ils ne le comprennent pas ; ils n'ont pas le sentiment d'avoir commis de faute assez grave pour mériter un tel châtement.

Dominique
Paturle

Jésus n'apporte pas de réponse au problème de la souffrance. À sa suite, il nous invite à lutter contre elle, à en atténuer les conséquences, à la supprimer si c'est possible. Jésus passe sa vie à guérir les malades, à libérer ceux qui sont prisonniers des démons, à lutter contre l'injustice. Mais l'ultime de son œuvre sera de prendre sur lui la souffrance des hommes, d'aller jusqu'à donner sa vie. Pour les pauvres, c'est le « signe » par excellence. Ainsi, la rencontre du Crucifié est une délivrance ; la souffrance n'est plus affectée du signe négatif d'une punition, mais parce que Dieu l'endosse, elle devient le signe positif d'un Dieu proche qui peut nous comprendre. Elle est le lieu de la rencontre.

² Carlos MESTERS, *La mission du peuple qui souffre*, Le Cerf, 1984, p 89.

Se tourner vers la croix du Christ

Découvrir que l'homme n'est pas seul à affronter sa vie de misère mais que Dieu le rejoint au cœur même de sa souffrance, voilà « la Bonne Nouvelle » ! Pour les chrétiens, et plus spécialement pour les pauvres, la croix est le lieu de la rencontre. Une communion secrète s'établit entre eux et le Christ : « On est du même monde, du même côté de la vie ; c'est notre allié, notre frère, le confident. » Jésus devient lui-même leur identité, qu'aucun homme, aucun malheur ne pourra leur enlever.

Madeleine a connu le placement, puis la violence des hommes qu'elle a rencontrés, maintenant elle subit celle de ses enfants. Cependant, elle puise sa force au pied de la Croix : « La tentation que j'ai en ce moment, c'est de prendre un couteau et de tuer ma fille. La semaine dernière, je me suis ouvert les veines pour lui éviter ça. Quand ça m'arrive, ces trucs qui sont assez graves, j'ai peur de les faire, et je me mets devant Jésus, devant la croix au milieu de la maison. Je lui dis : « S'il te plaît, ne me soumets pas à la tentation, mais délivre-moi du mal qui me hante en ce moment. » Et je ne le fais pas. Tout de suite après, je suis calme. Je me mets toujours vers la croix. »

Thème

Même si parfois quelques personnes peuvent nous confier : « Ne me plaignez pas, je souffre comme le Christ, c'est ma joie ! », ce n'est pas l'expression d'un amour de la souffrance. Il s'agit plutôt d'une fierté d'être associé à la Passion du Christ comme nous y invite l'apôtre Pierre dans sa première épître : « Vous en tressaillez de joie, même s'il faut que pour un peu de temps vous soyez affligés par diverses épreuves, afin que la valeur éprouvée de votre foi, plus précieuse que l'or périssable qui est pourtant éprouvé par le feu, provoque louange, gloire et honneur lors de la révélation de Jésus-Christ » (1 Pierre 1,6).

Malgré les épreuves, certains vivent déjà cette « Bonne nouvelle » et ce qu'elle apporte avec elle : la confiance et le pardon. Pas tous, bien sûr, pas toujours non plus ; mais on trouve encore la foi en terre de misère, alors que tout devrait l'étouffer : voilà ce qui est extraordinaire.

Le pardon

Nous sommes frappés par leur capacité à pardonner, et nous sommes témoins de nombreux témoignages comme celui-ci : à une jeune femme qui exprime son impossibilité à pardonner, une femme plus âgée lui répond avec une grande simplicité : « Il ne faut pas dire qu'on n'arrivera pas à pardonner, ça va venir. La haine, c'est épuisant, tu ne peux pas la garder tout le temps. Tu te détruis en toi, tu ne cherches pas d'ouverture, tu es dans un puits, tu es comme dans une cage. Le Seigneur lui aussi a

souffert sur la croix. Il faut des années pour pardonner ; au début on est violent, on hait la personne qui nous a fait du mal. La haine, ça fait du dégât pour les autres et pour soi-même. On veut boxer tout le monde autour de soi, on en veut au monde entier, même à ceux qui n'y sont pour rien. La haine se répercute sur les autres, c'est comme si on était dans un trou... Pour passer à une autre étape, je me suis occupée de moi, j'ai tracé mon propre chemin et je suis allée à Lourdes. En faisant le Chemin de Croix, je me suis mise à la place de Jésus à chaque station... J'ai senti comme une voix qui me disait « Pardonne-lui... » J'ai pleuré et j'ai senti que je pouvais pardonner. J'ai été libérée de ce poids de haine. J'ai repris confiance. Maintenant j'aime la vie grâce au chemin que j'ai fait. Je n'ai plus peur du noir... Avant j'étais comme dans un puits, comme Joseph... J'étais claustrophobe parce qu'on m'avait enfermée dans un placard quand j'étais enfant. Maintenant, je peux fermer mes volets et je peux aussi aller dans des endroits où je ne pouvais pas aller. Maintenant, j'ai confiance en Jésus qui m'aide, j'ai confiance en moi et dans les gens qui m'entourent. Je sais que Jésus est avec moi dans les peines comme dans les joies. Il jaillit dans mon cœur. Je me sens libérée de cette souffrance, je me sens libre. »

Commentateurs de la parole de Dieu

Les personnes qui sont sans cesse en risque de disparaître, d'être détruites, ont un rapport particulier à la Parole. Elle est pour elles une question de vie ou de mort. Elle n'est pas un surplus culturel, mais une Parole qui est expérience de vie. La Bible est avant tout un récit, parole et geste de Dieu qui crée et qui sauve. Un jeune demande un jour à un prêtre : « Comment tu arrives à prier les psaumes sans pleurer ? » Devant son étonnement, il ajoute : « C'est ma vie qui est là, c'est toute ma vie ! »

*Dominique
Paturle*

Voir le monde et les Écritures « d'en-bas de l'échelle » donne de la pertinence et de l'impertinence ; telle celle exprimée par ce groupe qui partageait sur la parabole des invités au festin (*Luc 14,16*). L'animateur demande : « Et aujourd'hui, est-ce que cela se passe comme ça dans vos vies ? » Tous répondent que personne ne veut venir dans le quartier, et que les riches ne veulent pas se salir les mains. Une femme réagit : « Moi, c'est pareil, on est mal vu : l'autre jour, j'ai invité des amis pour le baptême de ma fille, personne n'est venu ! » Ils s'identifient au roi, donc le roi dont parle Jésus est un pauvre ! Commentaire surprenant, qui nous bouscule : c'est le Christ dont parle la parabole.

À la fin de celle du semeur (*Matthieu 13,13*), Jésus explique : « Voici pourquoi je parle en paraboles : parce qu'ils regardent sans regarder et qu'ils entendent sans entendre ni comprendre. » L'animateur demande que signifie cette phrase. Spontanément une femme réagit : « C'est simple, ceux qui ne savent pas voir, c'est les grands de ce monde : les

avocats, les juges, les médecins, les professeurs. Et ceux qui voient, c'est nous qui habitons les quartiers : on voit les enfants qui traînent dans les rues, ils sont malheureux, il y en a même qui ont faim. »

À Noël, quand on fait la crèche, il y a toujours quelqu'un qui veut mettre une croix ; et quand on a réalisé un livre sur le Chemin de Croix, la première station a été « la naissance de Jésus » avec ce commentaire : « Il faut la protéger du froid cette magnifique perle, je l'ai gardée bien au chaud lui donnant de ma chaleur dans mes bras, elle s'est endormie, mystérieuse, tellement jolie ; j'en suis ébloui, la promesse est faite, je l'aimerai toujours. » La naissance et la mort sont toujours liées.

Et que penser de cette femme installée sur un terrain de gitans qui, devant un crucifix, lance : « La Vierge Marie, elle aussi, a été la mère d'un condamné ! » Comment voir en Marie la mère du condamné si nous ne l'apprenons d'une maman dont les fils sont en prison ?

Et quelques commentaires devant le texte du lavement des pieds (*Jean 13,11*) : « Vous, vous êtes purs, mais non pas tous ». « En nous lavant les pieds, Jésus veut nous purifier, comme pour le baptême : on entre dans la vie de Dieu, c'est une nouvelle naissance. » « Jésus s'abaisse pour être pareil que nous, il est à la même hauteur, il se met à notre place, il est doux et humble de cœur. » « Il s'est mis en-dessous, il ne veut pas nous aider de haut, il veut nous aider d'en-bas ; mais après la Résurrection, il revient au-dessus pour nous entraîner avec Lui. »

Thème

La lecture de la Bible avec des personnes en grandes difficultés nous fait pénétrer, à la fois par ce qui est le plus vital et par ce qui est le plus blessé, dans le mystère d'un Dieu d'amour qui sauve.

La parole des pauvres, un trésor pour l'Église

Pour nous, c'est important que les plus pauvres puissent prendre la parole publiquement. C'est un trésor pour l'Église, mais c'est aussi un chemin pour qu'ils retrouvent leur fierté dans cette prise de conscience qu'ils ont des expériences fortes à partager à l'ensemble de l'humanité.

Une femme a perdu son enfant, écrasé par une voiture en bas de chez elle. Cela a été un choc, elle a perdu la foi ; mais au bout de quelques années, elle en est sortie pleine de force, et récemment elle m'a confié : « Je pourrais maintenant aider un riche à traverser cette épreuve ! »

Ils peuvent aussi nous partager leur combat quotidien contre la misère : « Un jour, j'ai vu un jeune couple qui dormait dans la cave de mon immeuble, je leur suis venue en aide, je leur ai donné un matelas et des

affaires, et chaque soir, je leur apportais à manger... au bout de trois mois, ils ont pu trouver un travail, avoir un logement.

Quand vous voyez des enfants qui souffrent vraiment, la souffrance intérieure et extérieure très forte vous donne envie de faire quelque chose pour eux, pour les sauver. Quand vous voyez des personnes qui sont dans la rue, qui n'ont rien, qui cherchent dans les poubelles pour trouver de la nourriture, qui n'ont pas une couverture à se mettre sur le dos, l'hiver, c'est pas marrant pour eux. Moi je me mets à leur place, car j'ai vécu ça dans un poulailler. C'est ce que j'ai vécu, moi, c'est ce que j'ai ressenti. J'ai pris cet engagement d'aller vers les autres.» Ce témoignage insiste sur le « voir » : souvent les pauvres sont cachés, exclus de nos circuits, et il nous rappelle aussi qu'ils ne nous ont pas attendus pour être solidaires de ceux qui souffrent.

C'est pourquoi nous organisons des événements où ils peuvent s'exprimer publiquement : eucharistie, chemin de croix, réunion d'information. À chaque fois, beaucoup sont impressionnés par les paroles de ces personnes en grande précarité, qui ramènent toujours à l'essentiel : être aimé et pouvoir aimer. Leur savoir se construit en creux de par leurs blessures et leurs manques. Le sens n'en est pas toujours évident, et ils s'expriment souvent sous la forme d'un cri qui demande un effort pour en comprendre toute la profondeur. Mais ce savoir, construit au travers de la souffrance, révèle ce qui est fondamental pour l'humanité, et donc nous introduit un peu plus dans le mystère de Dieu. Les participants sont souvent étonnés par les solidarités qui se créent au sein de ces grandes difficultés et la fierté des plus pauvres d'être au centre de ces événements.

*Dominique
Paturle*

Nous avons le sentiment que ce devrait être le mode normal du fonctionnement de l'Église, comme un avant-goût du Royaume ! C'est ce que nous avons eu la chance de vivre à Lourdes, en mai 2013, lors du rassemblement de Diaconia. Un prêtre me disait : « Le premier jour quelqu'un de mon groupe a dit : "C'est bien, ici, ce sont les pauvres qui prennent la parole". Et le dernier jour, j'ai entendu : "Oh ! Mais c'est que leur parole est d'une grande profondeur ! Ils ont des choses à nous apprendre". » C'est cette dynamique que nous essayons de vivre dans nos paroisses.

Dominique Paturle a été permanent du mouvement ATD Quart-Monde durant 16 ans, puis appelé à être diacre, avec d'autres permanents. Il a fondé en 1989 la communauté du Sappel pour permettre aux plus pauvres de trouver leur place dans l'Église. Il a publié : Ces pauvres qui interrogent l'Église, L'Atelier, 2005.

Cardinal
Marc Ouellet



Communio : un témoignage

Conférence prononcée le 28 avril 2015, pour le quarantième anniversaire de la Revue, à l'occasion de la réunion internationale annuelle des rédactions (Ephrem, Bénédictines du Sacré-Cœur de Montmartre, 28 avril-2 mai 2015).

Saint Jean-Paul II a eu mission de faire entrer l'Église dans le troisième millénaire. Protagoniste du concile Œcuménique Vatican II et interprète privilégié de sa mise en œuvre, il a commencé son pontificat par trois encycliques sur le mystère trinitaire et il a conclu le Jubilé extraordinaire de l'an 2000 sur le mot d'ordre : « Repartir du Christ », qui exprime à la fois l'héritage du Concile et la mission de l'Église à l'aube du nouveau millénaire¹.

La Revue catholique internationale *Communio* a vu le jour dans la foulée du Concile et s'est définie par un programme que Hans Urs von Balthasar a dessiné autour

du vocable « Communio », ressaisissant en profondeur la pensée du Concile, comme on allait le confirmer au Synode extraordinaire de 1985².

Dans le contexte post-conciliaire marqué par l'influence des idéologies, la Revue s'est démarquée comme un témoignage de foi, tant par les thèmes qu'elle a choisi de traiter que par sa méthode faisant appel à des échanges internationaux de même qu'à l'engagement personnel et communautaire de ses auteurs. Le programme dessiné au départ n'a pas vieilli et des équipes persévèrent, avec des hauts et des bas, dans la mission³. Il s'agit toujours de la confession

1 JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Novo Millennio Ineunte au terme du grand Jubilé de l'an 2000*, 6 janvier 2001, 29-41. Voir aussi : *Lettre encyclique Redemptor hominis au début de son ministère pontifical*, 4 mars 1979 ; *Lettre encyclique Dives in misericordia sur la miséricorde divine*, 30 novembre 1980 ; *Lettre encyclique Dominum et vivificantem sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde*, 18 mai 1986.

2 « L'écclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile. [...] Que signifie dans sa complexité le mot "communion" ? Il s'agit fondamentalement de la communion avec Dieu, par Jésus-Christ, en l'Esprit Saint. » (II^e Assemblée générale extraordinaire du Synode des évêques, « Rapport final », *La Documentation catholique*, 1909 (5 janvier 1986), II.C.1, 39)

3 En témoigne 20 ans plus tard le cardinal Joseph RATZINGER (« Communio : un programme », *Communio* 18, 2 (1993), 77-88), et plus récemment Jean-Luc MARION (« Communio, 40 ans après : comment et pour quoi ? », *Communio* 40, 23 (2015), 170-178) et le cardinal Angelo SCOLA à l'occasion du 40^e anniversaire de l'édition francophone (« Les tâches nouvelles et la mission de Communio au vingt et unième siècle », *Communio* 40, 23 (2015), 180-185).

Dossier

de la foi dans un dialogue authentique avec la culture, où les auteurs ont le « courage chrétien de s'exposer⁴ » en comptant sur l'humble force de la vérité.

En saluant la persévérance remarquable de l'édition française, me revient en mémoire le diagnostic posé par Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner, avant et après le Concile, sur la carence de signification pratique du mystère trinitaire dans la vie chrétienne et la théologie⁵. Les deux grands auteurs constataient alors que ce mystère faisait l'objet de haute spéculation depuis des siècles mais demeurait, du moins en Occident, sans incidence concrète sur la vie spirituelle des fidèles et même sur l'articulation des traités de théologie. Ce diagnostic est-il encore d'actualité ? Concerne-t-il la Revue dont le nom et le programme semblent issus directement de ce constat ?

La question me semble pertinente même si le concile Vatican II a remédié en partie à cette carence, grâce à la réforme de la liturgie, au développement de l'ecclésiologie, de l'anthropo-

logie et surtout à la théologie de la révélation. La question demeure toutefois à savoir si dans la vie chrétienne en général, la Trinité est perçue comme un mystère céleste et inaccessible ou bien comme un lointain modèle à imiter, selon les représentations qu'on s'en fait, ou si elle est vécue comme une présence vivante qui configure la vie personnelle et communautaire des fidèles. Que pense la Revue *Communio* à cet égard et quelle place occupe ce diagnostic dans sa mission ?

Les défis de l'évangélisation au nouveau millénaire exigent actuellement de l'Église une concentration sur l'essentiel et un témoignage fort de la joie de l'Évangile⁶. L'exemple prophétique du pape François est éloquent et interpelle toute l'Église pour une conversion missionnaire. Sa prédication vigoureuse de la miséricorde ranime largement l'espérance et s'accompagne d'une éthique de la compassion qui donne une radicale priorité aux pauvres. L'audience acquise par François auprès de la communauté internationale, inquiète et confuse, lui permet d'interve-

Cardinal
Marc Ouellet

4 Hans Urs von BALTHASAR, « Un programme : Communio », *Communio* 1, 1 (1975), 16.

5 Karl Rahner déplore que le traité de la Trinité soit « comme une sorte de bloc erratique dans l'ensemble de la théologie », et le fait qu' « une fois terminé l'enseignement de ce traité, on n'y revient plus, et c'est à peine si l'on voit son rôle dans l'ensemble de la théologie dogmatique ». Le mystère de la Trinité, conclut-il, « ne compte pas – ou si peu ! – dans notre vie » (Karl RAHNER, « Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut », dans : *Mysterium salutis*, vol. 6, Paris, Cerf, 1971, p. 21). S'appuyant sur le même constat, Hans Urs von Balthasar s'exclame : « La proclamation chrétienne [...] pourrait être tellement plus vivante si on donnait à tous les traités une forme entièrement trinitaire ! » (*Schleifung der Bastionen. Von dieser Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1954⁴, 18.)

6 Pape FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Evangelii gaudium sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*, 24 novembre 2013.

nir efficacement en faveur de la paix des nations et d'une globalisation de la solidarité. Tous ses messages et même ses initiatives diplomatiques comme chef de l'Église catholique, sont ancrés dans l'annonce évangélique de la vie éternelle : « En réalité, écrit-il, son centre ainsi que son essence sont toujours les mêmes : le Dieu qui a manifesté son amour immense dans le Christ mort et ressuscité » (EG, 11). Dans ce nouveau contexte, l'appel du Pape à

une conversion missionnaire de toute l'Église, nous inclus, requiert peut-être de notre part un discernement en vue d'un nouveau départ. Je ne prétends pas ici assigner de tâche à *Communio*, mais seulement partager quelques convictions acquises au fil de mes recherches et de mon enseignement, pour encourager ses équipes fort méritantes à poursuivre un témoignage toujours plus ancré dans le mystère du Christ et de l'Église.

Annoncer le mystère du Christ

Dossier

J'ai mentionné d'entrée de jeu que le programme de Jean-Paul II : « Repartir du Christ » au début du millénaire était la reprise du programme du concile œcuménique Vatican II. Cela m'apparaît exact et fondamental à la condition de comprendre ce programme comme l'annonce du « mystère » du Christ et pas seulement comme un mot d'ordre plus ou moins idéologique véhiculant une christologie partielle ou déficiente. Le cardinal Joseph Ratzinger l'a dit à sa manière au tournant du millénaire à propos de l'ecclésiologie conciliaire : « Vatican II a clairement voulu inscrire et subordonner le discours sur l'Église au discours sur Dieu⁷ ». Et en conséquence il précisait le fondement sacramentel de l'ecclésiologie de communion : « Par

l'Eucharistie, le Christ, présent dans le pain et le vin et se donnant toujours à nouveau, construit l'Église comme son corps et, par l'intermédiaire de son corps de résurrection, nous unit au Dieu un et trine, et entre nous⁸ ». L'annonce contemporaine du mystère du Christ doit donc inclure une ecclésiologie eucharistique qui fonde la communion ecclésiale dans sa participation à la communion trinitaire. À partir de là, les questions de l'évangélisation, de la solidarité humaine, de l'œcuménisme, du dialogue interreligieux, de la famille, de l'initiation chrétienne et du martyre sont situées dans la juste perspective comme un témoignage trinitaire à prolonger dans la vie. Or, il se trouve que la Sainte Écriture parle jus-

7 Joseph RATZINGER, « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium* », *La Documentation catholique*, n. 2223 (2 avril 2000), 304.

8 *Ibid.*, 306.

tement de la révélation trinitaire en termes de témoignage.

L'Écriture, comme on sait, ne parle pas de la Trinité, elle parle de l'interaction des Personnes divines en catégories dramatiques et non par des discours abstraits. Devant le tribunal de Pilate, dans l'évangile de Jean, Jésus confesse : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour ceci : rendre témoignage à la vérité » (Jean 18, 37), ce qui lui vaut la remarque désabusée de son juge, qui le reconnaît néanmoins innocent : « Qu'est-ce que la vérité ? » (v. 38).

Jésus répond à la question ailleurs, non par une définition abstraite mais par une affirmation personnelle et existentielle, en réponse à une question de Philippe : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi » (Jean 14, 6). Parole audacieuse s'il en est. Y a-t-il en effet plus grande provocation que de s'approprier le « Je suis » de la révélation de l'Exode, et d'y accoler les concepts universels de Vie et de Vérité en s'arrogeant de surcroît le privilège d'être le Chemin exclusif vers le Père ? Une telle assertion est apparue abusive et insupportable à ses contemporains et l'a fait condamner pour blasphème : « Les Juifs cherchaient davantage à le faire périr, car non seulement il violait le sabbat, mais encore il appelait Dieu son propre Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu. » (Jean 5, 18). Rendre témoignage à la vérité signifiait pour Jésus annoncer sa relation personnelle avec Dieu et

donc s'exposer à devoir se livrer à la mort à cause de cette provocation.

Son témoignage est son obéissance filiale au Père qui l'envoie : « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (Jean 3, 16). Au témoignage du Fils répond le témoignage du Père (Jean 5, 37 ; 8, 18) qui le ressuscite d'entre les morts par la puissance de l'Esprit Saint : « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous tous en sommes témoins. Exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez » (Actes 2, 32).

Le témoignage trinitaire de Jésus, c'est aussi l'Esprit, l'autre Paraclet, confirmant Qui est Jésus et rendant l'Église capable de témoigner à son tour. « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de Vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage de moi, et à votre tour vous me rendrez témoignage. » (Jean 15, 26). L'Écriture atteste par conséquent en toute clarté que le témoignage de Jésus est trinitaire et se prolonge dans l'Église par le témoignage de l'Esprit.

Il est fort significatif que ce témoignage trinitaire du Nouveau Testament ait été pris comme paradigme au concile Vatican II dès les premiers mots de la *Constitution dogmatique Dei Verbum* :

Cardinal
Marc Ouellet

Nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue : ce que nous avons vu et entendu nous vous l'annonçons, afin que vous soyez vous aussi en communion avec nous, et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ (1 Jean 1, 2-3⁹).

Ce passage johannique annonce le mystère du Christ dans l'Église en termes de Vie et de communion, témoignant que la Trinité s'est manifestée concrètement comme Vie éternelle en vue de la participation des croyants à la communion « avec le Père et avec son Fils Jésus Christ ».

Ce point de départ trinitaire de *Dei Verbum* constitue la base d'une vision dynamique de la révélation sur laquelle s'appuient toutes les constitutions et décrets conciliaires. Cette vision, plus dramatique que noétique, communique non seulement des connaissances mais aussi une vie. Fondée sur la Personne de Jésus Christ, Médiateur et plénitude de la révélation (*DV*, 2), elle articule la réforme liturgique et l'ecclésiologie conciliaire sur le mystère pascal du Christ : « En mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie ». « Car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né l'admirable sacre-

ment de l'Église tout entière¹⁰ ». Cette ecclésiologie sacramentelle est explicitée admirablement dans la Constitution sur l'Église *Lumen gentium* notamment dans le premier chapitre sur le mystère de l'Église qui introduit tous les développements sur le peuple de Dieu, la structure hiérarchique, les charismes et la dimension eschatologique et mariale de l'Église.

Notons au passage qu'une vision christocentrique de la révélation revalorise notablement la vie liturgique dans l'Église, car c'est là que l'annonce et l'expérience de la Vie éternelle s'effectue dans les signes, les paroles et les relations les plus chargés de sens. C'est pourquoi le Concile a commencé la réforme de l'Église par la liturgie, mettant ainsi l'accent non sur la doctrine mais sur la vie. Car c'est dans la Sainte Liturgie que « les fidèles, par leur vie, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église » (*SC*, 2). C'est là en effet que la médiation sacramentelle de l'Église atteint son apogée par rapport au monde, dans la célébration eucharistique du mystère pascal, où elle apparaît à la fois divine et humaine, comme un « sacrement de la communion trinitaire¹¹ » offerte à toute l'humanité.

9 Concile Vatican II, *Constitution dogmatique Dei Verbum sur la Révélation divine*, 18 novembre 1965, n. 1.

10 Vatican II, *Constitution Sacrosanctum Concilium sur la Sainte Liturgie*, 4 décembre 1963, n. 5.

11 BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale Sacramentum caritatis sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église*, 22 février 2007, n. 16.

L'annonce conciliaire du mystère du Christ, « Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature¹² » a éclairé aussi l'anthropologie, notamment l'image de Dieu dans l'homme et « la société de l'homme et de la femme [qui] est l'expression première de la communion des personnes¹³ ». C'est pourquoi au milieu d'une étonnante involution des mœurs qui caractérise notre Occident sécularisé, il m'apparaît de plus en plus clairement depuis cinquante ans qu'à la base de la mission de l'Église il y a et il devrait y avoir davantage le témoignage de la vie familiale. Fondée sur l'union d'un homme et d'une femme, qui est consacrée par le sacrement du mariage, la famille doit être comprise plus profondément à partir de l'Alliance du Christ avec les époux leur conférant le statut d'Église domestique¹⁴.

Entre cette base anthropologique de l'Église fondée sur le couple humain, *imago trinitatis*, et l'apogée de son activité dans le rapport nuptial du Christ à l'Église dans l'Eucharistie, on rencontre toute la gamme des activités humaines qui prolongent la communion eucharistique dans la communion des personnes à tous les niveaux, témoignant ainsi que toute la

vie de l'Église est appelée à être sacramentelle et missionnaire. L'ecclésiologie conciliaire est discrètement nuptiale mais elle l'est d'autant plus solidement qu'on mesure la signification ecclésiologique de son identification à la figure de la Vierge Marie dans le dernier chapitre de *Lumen gentium*.

Bref, l'annonce de la vie éternelle dans le témoignage trinitaire de l'Écriture rencontre un écho profond dans le message du Concile qui l'applique à la nature sacramentelle de l'Église comme « un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain » (LG, 1). Comment cette sacramentalité trinitaire de l'Église peut-elle informer davantage la vie et la culture de notre époque? Voilà la question initiale qui revient solliciter notre témoignage du mystère du Christ à un monde qui déserte les sacrements. Peut-on motiver profondément une conversion missionnaire de toute l'Église sans une redécouverte de sa sacramentalité?

Cardinal
Marc Ouellet

12 Hébreux 13,8; Colossiens 1,15.

13 Vatican II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7 décembre 1965, n. 12 §4.

14 Vatican II, *Constitution dogmatique Lumen Gentium sur l'Église*, 21 novembre 1964, n. 11; *Décret Apostolicam actuositatem sur l'apostolat des laïcs*, 18 novembre 1965, n. 11.

En perspective nuptiale

En réponse à cette question, j'ai tenté pour ma part d'explicitier la logique trinitaire du mystère de Jésus Christ à la lumière de l'Alliance, donc en termes de nuptialité¹⁵. Il s'agit d'une tentative systématique pour refonder la théologie sacramentaire sur le symbole nuptial en conjuguant deux perspectives complémentaires : d'une part l'analogie nuptiale qui est appliquée de la famille à la Trinité, d'autre part une katalogie de la fécondité qui est appliquée de la Trinité à la famille en passant par le mystère du Christ¹⁶.

L'analogie nuptiale suppose trois concepts : la donation, la réciprocité et la fécondité. Elle s'applique d'abord au rapport conjugal des époux, mais aussi au rapport nuptial du Christ et de l'Église, qui renvoie en dernière analyse aux rapports intra-trinitaires, l'Archétype suprême de l'Alliance. En sens inverse, une katalogie de la fécondité part de l'Amour trinitaire se révélant de soi fécond dans la génération du Fils par le Père et dans la procession de l'Esprit ; cet Amour s'incarne et se révèle dans la fécondité du Christ Époux, mort et ressuscité, de même que dans celle de l'Église

Épouse, fécondée par l'Esprit à travers les dons sacramentels aux membres de son corps.

L'Esprit Saint confirme la fécondité sacramentelle de la Trinité dans l'Église dont il est l'Agent principal. Par la foi et les sacrements, l'Esprit garde non seulement la mémoire des Écritures dans l'Église mais aussi la *traditio* vivante des relations trinitaires dans les rapports ecclésiaux. Il confère aux baptisés l'identité filiale qui les incorpore au Christ, Prêtre, Prophète et Roi. Il les confirme par sa propre identité d'Esprit de Vérité qui les rend capables de témoigner publiquement, d'abord par leur appartenance à l'assemblée eucharistique, puis par leur engagement éventuel dans le mariage, la prêtrise, la vie consacrée ou en toute activité professionnelle ou charitable assortie de charismes particuliers. L'Esprit rend aussi présent la figure du Père à travers le sacerdoce hiérarchique qui apparaît investi de pouvoir (*sacra potestas*) en tant qu'autorité pastorale pour faire croître les enfants de Dieu et pour servir l'unité de la communauté ecclésiale. L'Esprit Saint ajoute enfin sa propre touche personnelle à l'œuvre commune trinitaire dans l'Église par

15 « Une métaphysique inspirée par le christianisme de la création ne saurait faire l'économie de ce que donne l'"alliance" comme structure fondamentale de la pensée. » (Philippe CAPELLE, « Éloge de la métaphysique en christianisme. Philosopher en théologie », *Transversalités* 125 (2013), 95.)

16 Voir Marc Cardinal OUELLET, *Mystère et sacrement de l'amour. Théologie du mariage et de la famille pour la nouvelle évangélisation*, Paris, Cerf, 2014, 427 p.

ses dons charismatiques qui embellissent et renforcent ultérieurement la communion ecclésiale, la rendant toujours plus attrayante et missionnaire.

Envisagé encore plus largement, l'Esprit Saint en tant que quintessence de l'Amour trinitaire, couronne le dessein salvifique comme échange entre les Personnes divines dans l'unité de l'Amour. Coopérant à l'Acte créateur du Père qui culmine dans l'Incarnation du Fils, coopérant aussi à l'Acte rédempteur du Fils qui restaure et parfait l'obéissance de la créature au Père, l'Esprit prolonge selon son mode propre l'Incarnation de l'Amour trinitaire en incorporant l'Église et le cosmos dans la glorification mutuelle des Personnes divines. Il couronne ainsi la *communio* du Dieu Époux et de l'Église Épouse par son propre don personnel tourné vers l'accomplissement final : « L'Esprit et l'Épouse disent : Viens, Seigneur Jésus ! » (*Apocalypse* 22, 17.20).

De cette vision trinitaire de la glorification mutuelle des Personnes divines à même les dons des créatures rachetées, sanctifiées et glorifiées, on peut déduire un sens infiniment plus grand de l'existence humaine comme service de la gloire de Dieu. En effet, si la vie humaine se déploie *ad extra* en tant que réalité distincte

de Dieu, mais simultanément *ad intra*, comme participation aux échanges de la communion trinitaire, elle acquiert ainsi une signification théo-dramatique, c'est-à-dire une participation à l'engagement de Dieu dans l'histoire en Jésus Christ. Cette participation élève et ennoblit beaucoup l'homme mais elle comporte aussi une haute signification pour Dieu lui-même en tant qu'elle exprime et sert son propre amour intra-trinitaire. Une telle perspective ouvre un nouvel horizon de signification et promeut ainsi une anthropologie du service de Dieu comme complément à l'anthropologie du désir de Dieu. Elle aide l'homme à se décentrer de lui-même et à se réaliser dans le don de soi, (GS, 22) à l'image et ressemblance de la Trinité. Dans cette optique, sa vie concrète de foi, d'espérance et de charité acquiert un poids de gloire à travers la kénose de l'obéissance et du service, car ces vertus théologiques apparaissent dès lors radicalement orientées vers le service de Dieu et de l'humanité et pas seulement vers l'apaisement du cœur inquiet de la créature¹⁷.

Cardinal
Marc Ouellet

17 Voir Marc Cardinal OUELLET, *L'existence comme mission. L'anthropologie théologique de Hans Urs von Balthasar*, Rome, Université Pontificale Grégorienne, 1983, 97-146.

Un témoignage pour notre temps

De telles perspectives me semblent proches du programme de *Communio* esquissé à l'origine, avec la différence d'une explicitation de la logique trinitaire en perspective nuptiale. Elles ont inspiré ma recherche et mon enseignement depuis une trentaine d'années et l'écho rencontré chez les auditeurs et auditrices m'a confirmé dans cette voie dont je reconnais toutefois des limites et des faiblesses.

On pourrait objecter que cette interprétation trinitaire risque de trop céder à l'anthropomorphisme voire à une gnose trithéiste ou encore heurte de front une culture individualiste où la liberté de choix semble absolue et toujours réversible *etsi Deus non daretur*. Ces objections dépendent d'une manière de penser le rapport de la Trinité à la création comme une œuvre commune des Personnes divines selon leur unité de nature, sans qu'intervienne pratiquement la dynamique interne de leurs relations¹⁸.

Je suis conscient de dépasser cette perspective mais sans abandonner aucunement le principe trinitaire traditionnel de la communauté des œuvres *ad extra*¹⁹. Je m'appuie sur le fait que la nature

divine coïncide avec les Personnes en leurs relations réciproques et n'est rien en dehors d'elles. On sait que ce sont les Personnes qui agissent (*actiones sunt suppositorum*²⁰) chacune selon sa nature personnalisée et par conséquent en fonction les unes des autres.

À partir de là, on peut mieux voir la logique de l'Alliance qui est intrinsèque à l'Amour trinitaire. En effet, cet Amour absolu laisse place à l'Autre, comme Vie éternelle, dans le face à face et l'immanence réciproque des Personnes divines. On voit mieux aussi comment cet Amour peut faire place dans ses rapports à des êtres créés, recréés et glorifiés selon une séquence de dons qui prolonge et assume les dons créés à l'intérieur des dons incréés.

Un certain héritage onto-théologique peut s'inquiéter de ces perspectives mais je crois que le tournant christocentrique et trinitaire pris par l'Église au concile Vatican II exige une refonte des catégories ontologiques à partir de l'Être comme Amour. Saint Thomas d'Aquin a ouvert la voie avec sa géniale définition des Personnes divines comme Relations subsistantes, il nous reste à en tirer les conséquences en allant

18 Voir Étienne VETÖ, *Du Christ à la Trinité. Penser les mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*, Paris, Cerf, 2012, 373-415.

19 Voir notamment THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, I^a pars*, q. 32, a. 1, rép.; *III^a pars*, q. 23, a. 2, rép.

20 Voir par exemple *Ibid.*, *I^a pars*, q. 39, a. 5, ad 1; *II^a II^{ae}*, q. 58, a. 2, rép.; *Sent.*, l. 1, d. 33, q. 1, a. 4, rép.; l. 3, d. 18, q. 1, a. 1, arg. 2; l. 3, d. 5, q. 2, a. 3, arg. 2.

plus loin que lui, en particulier dans le domaine de la participation sacramentelle à la communion trinitaire. Le programme de *Communio* me semble ouvert et engagé dans cette direction, conjuguant l'exégèse, la théologie, la philosophie, l'œcuménisme, les sciences humaines, mais aussi la littérature et les arts qui illuminent autrement, mais non moins efficacement, la culture à la lumière de l'Évangile.

À l'heure de la globalisation, l'Église évangélise d'abord par la vie de ses communautés qui témoignent la joie de la communion trinitaire accueillie et partagée. Cette joie procède directement de la célébration eucharistique du mystère pascal comme mystère nuptial où l'Église Épouse puise l'Amour qui la rend protagoniste du théo-drame du salut dans tous les lieux où elle est rassemblée et envoyée. Cet amour commande un témoignage d'unité de la communauté, un témoignage de compassion envers les malades et les pauvres, un témoignage d'accueil de l'étranger et surtout de joie qui rend palpable l'expérience du salut et donc la sacramentalité de l'Église.

D'autre part, l'Église développe aussi de nouveaux moyens d'expression pour atteindre des audiences plus larges à travers les réseaux de l'univers médiatique. Dans ce contexte, je crois que les

dimensions affectives et symboliques du discours deviennent aussi importantes sinon plus que les éléments rationnels et juridiques. D'où l'importance des témoignages, personnels et communautaires, d'où aussi la pertinence de la théologie des saints qui est l'évangile vécu, fruit de la prière et souvent de la souffrance des disciples qui suivent le Christ de plus près. D'où enfin une attention accrue à l'apport complémentaire de la différence des sexes dans la vie et la mission de l'Église à tous les niveaux, incluant la mission d'une Revue soucieuse d'une incidence de la foi sur la culture²¹.

Un signe des temps de plus en plus reconnu est l'émergence de la femme dans la vie publique des sociétés et de l'Église. Cette transformation culturelle ne peut pas tout prétendre mais elle apporte des valeurs que l'Église reconnaît en se transformant peu à peu. Dans ce contexte, il m'apparaît hautement significatif que plusieurs femmes aient été reconnues docteurs de l'Église depuis le Concile. Cela ne doit pas être interprété comme une concession à un mouvement culturel envahissant mais plutôt, oserais-je dire, comme une ouverture à un changement de paradigme en théologie. En effet, la forme originelle de la théologie, déjà patente dans les écrits de saint Jean et saint Paul, est de nature contemplative, elle jaillit du dialogue avec Dieu dans

*Cardinal
Marc Ouellet*

21 Un regard sur les statistiques des articles publiés au cours des quarante années d'existence de la Revue montre que la participation féminine n'atteint pas les 10%.

la prière et se traduit dans la sainteté de vie de ses témoins. Au premier millénaire, la tradition patristique lui donnait priorité par ses commentaires scripturaires, mais au second millénaire, l'essor de la rationalité scientifique et les vicissitudes de l'histoire l'ont reléguée peu à peu à un statut secondaire voire marginal désigné comme « spiritualité ».

En faveur de ce nouveau paradigme n'y a-t-il pas tout un chantier à poursuivre pour explorer et faire écho à la théologie des saints, canonisés ou non, hommes ou femmes dont la vie et la pensée témoignent de la Parole de Dieu accueillie, vécue et célébrée comme une rencontre nuptiale ?

Dossier

Je pense en particulier à tant de figures féminines d'autrefois et de notre époque qui sont dignes d'attention et d'étude : Hildegarde de Bingen, Gertrude d'Hefta, Marie de l'Incarnation (la « Thérèse du Nouveau Monde²² »), Thérèse d'Avila et Thérèse de l'Enfant-Jésus, Élisabeth de la Trinité, Édith Stein, Adrienne von Speyr et Chiara Lubich, parmi beaucoup d'autres qui devraient encore se multiplier. Ces figures charismatiques font découvrir et apprécier une théologie plus vitale, à saveur pneumatologique, c'est-à-dire une théologie davantage donnée d'en-haut que construite d'en-bas²³. Plût

à Dieu que la forme contemplative redevienne l'égal de la seconde, car toutes deux sont nécessaires pour faire découvrir « la beauté de l'amour salvifique de Dieu manifesté en Jésus Christ mort et ressuscité » (EG, 36) à nos contemporains aux prises avec l'absence de Dieu.

Par ailleurs, face aux défis colossaux de la globalisation et du dialogue interreligieux, de l'homologation des cultures à un modèle démocratique unique et à une anthropologie unisexe, une pensée trinitaire ne panique pas, ne s'impose pas et ne sombre pas dans un relativisme à la mode. Il est dans sa nature de faire place à l'autre, elle est ouverte à recevoir et à donner dans le respect des libertés. Le dialogue dans la vérité et l'amour est sa règle d'or. La manière dont ses témoins prient, travaillent et souffrent manifeste que l'objet de leur témoignage, le Mystère de l'Amour fait chair, n'est pas une idée plus grande et belle que tout autre idée religieuse, mais une présence vivante, sacramentelle, qui rayonne sa joie d'exister à Trois et son bonheur de faire place, en ses divines relations, à un monde limité et blessé, mais néanmoins capable d'éprouver même ici-bas la proximité d'une gloire inimaginable, transparente déjà pour ceux et celles qui ont des yeux pour la voir.

22 Voir Claude MARTIN, *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des ursulines de la Nouvelle-France*, Paris, Louis Billaine, 1677, 753.

23 Voir Marc OUELLET, « Adrienne von Speyr et le samedi saint de la théologie », dans *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*, Freiburg, Johannes Verlag, 2002, 31-56.

Conclusion

Les perspectives trinitaires évoquées ci-dessus sont issues d'un regard attentif à la logique dramatique et nuptiale de la révélation telle qu'elle apparaît dans le mystère pascal du Christ. Elles ont une portée à la fois concrète et universelle qui me semble féconde pour soutenir le témoignage de l'Église à l'heure présente.

L'annonce du mystère du Christ place aujourd'hui l'Église devant le spectacle des martyrs livrés non plus aux bêtes du cirque, mais à d'autres puissances apocalyptiques qui blasphèment le nom du Christ en éliminant ses disciples.

L'heure du témoignage sonne comme une alarme pour toute la chrétienté. « Nous sommes tous à la frontière²⁴ » dirait Péguy, prêts ou pas à combattre avec les

armes de la foi, de l'espérance et de la charité. Ces vertus divines sont davantage le témoignage de l'Esprit en nous que notre propre dynamisme en quête de béatitude. C'est pourquoi l'Esprit nous entraîne dans une geste kénotique d'obéissance et de service où l'homme épouse le témoignage de la Trinité dans l'histoire. *Communio* se situe à la frontière du dialogue entre l'Église, sacrement de la communion trinitaire et l'espérance de l'humanité. Ce dialogue peut aller de nos jours jusqu'au témoignage du sang. Demandons humblement la grâce de fidélité courageuse et créatrice qui distingue les vrais chrétiens depuis les origines : « Si noble est le poste que Dieu a assigné [aux chrétiens], qu'il ne leur est pas permis de le désert²⁵ ».

Marc cardinal Ouellet, né en 1944 au Québec, ordonné prêtre en 1968, membre de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, docteur en théologie dogmatique en 1983, a enseigné dans différents séminaires en Colombie et au Canada. Ordonné évêque en 2001, il entra à la Curie, puis fut nommé archevêque de Québec (2002-2010). Créé cardinal par Jean-Paul II en 2003, il est, depuis 2010, Préfet de la Congrégation pour les Évêques, et Président de la Commission pontificale pour l'Amérique latine. Dernière publication : Actualité et avenir du concile œcuménique Vatican II, L'échelle de Jacob, coll. « Visages », juin 2012.

24 « Nous sommes tous aujourd'hui placés à la brèche. Nous sommes tous à la frontière, la frontière est partout. La guerre est partout, brisée, morcelée en mille morceaux, émietlée; nous sommes tous placés aux portes du royaume. » (Charles PÉGUY, « Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet, 1911 », dans : *Oeuvres en prose (1909-1914)*, Paris, Gallimard, 1961, 913.)

25 *Lettre à Diognète (Sources chrétiennes, 33)*, VI, 10.

Cardinal
André
Vingt-Trois



"d'où lui vient tout cela ?" (Matthieu 13, 56)

Homélie prononcée à Notre-Dame de Paris par le cardinal André Vingt-Trois, lors de la messe célébrée pour le quarantième anniversaire de la Revue (1^{er} mai 2015).

Accueil

Frères et Sœurs,
Je suis heureux de vous accueillir dans cette cathédrale pour rendre grâce pour le quarantième anniversaire de la revue et plus largement du mouvement *Communio*.

C'est une véritable action de grâce que nous devons vivre en pensant combien le travail réalisé par *Communio* a porté un des fruits importants de la suite du concile Vatican II. Il a permis de susciter et de nourrir un débat théologique qui a été une ressource pour beaucoup, non seulement dans l'Église en Europe, mais plus largement dans le monde. C'est une action de

grâce aussi pour celles et ceux qui en ont été les instigateurs et les créateurs, ceux qui continuent de vivre à l'ombre du Vatican, comme le pape Benoît XVI, mais d'autres moins illustres et peut-être moins connus, qui ont donné le meilleur d'eux-mêmes pour permettre à ce groupe de travail de prendre sa pleine dimension et de rayonner à travers la revue.

Nous célébrons cette action de grâce le jour de saint Joseph, patron des travailleurs, et, sans doute, peut-il soutenir notre action de grâce pour le travail accompli.

Dossier

Homélie

Genèse 1,26 à 2,3 ; Psaume 89 ; Matthieu 13, 54-58

Frères et Sœurs,
Cet épisode de la visite de Jésus à Nazareth, la surprise que suscite son enseignement, l'étonnement devant cette sagesse dont les témoins ne pensaient pas que pouvait être titulaire le fils du charpentier, posent d'une façon forte la question qui est au cœur de la foi chrétienne: comment Dieu intervient-il dans l'histoire des hommes, comment habite-t-il le cœur des hommes pour accomplir

son dessein de salut ? L'identité particulière de Jésus de Nazareth, qui s'exprime de façon spéciale à l'égard de la personne de Joseph, de Marie, de ses frères et de ses sœurs, concrétise le paradoxe de la foi chrétienne. Dieu, tel qu'il s'est révélé à travers l'Alliance, c'est celui que personne n'a jamais vu, celui qui échappe à toute conceptualisation, et à toute manière de se l'approprier dans un langage humain. En même temps, Dieu

est celui qui apparaît et qui vit dans les conditions de l'existence humaine. Et c'est cette conjonction entre l'altérité absolue de Dieu et la communion intégrale dans laquelle il a voulu entrer avec l'humanité qu'il a créée et qu'il appelle à la sainteté, qui est le cœur même de la foi. Cette foi qui fait défaut aux habitants de Nazareth qui ne voient dans la personne de Jésus que l'un des leurs dont ils repèrent les familiers, les parents, les frères, les sœurs, autrement dit : l'un d'entre eux. La Parole de Dieu a pris chair dans l'histoire humaine de telle façon que celui qui est tout différent de nous soit en même temps tout semblable à nous, ou plus exactement, de telle façon qu'en prenant existence dans l'humanité, il nous rende semblables à lui et nous permette d'entrer dans la communion qu'il a voulue dès l'origine du monde. C'est une tentation permanente de la foi chrétienne de réduire ce paradoxe, d'oublier que c'est Dieu lui-même qui agit et qui parle à travers la personne du Christ, ou d'oublier que l'humanité du Christ est indissociable de la divinité de Dieu. En essayant d'être fidèle aux données apparemment contradictoires de ce paradoxe, la foi chrétienne pose au milieu

des hommes une énigme : d'où cela vient-il ? D'où vient cette sagesse qui s'exprime en des mots humains et qui pourtant révèle quelque chose d'autre que le vocabulaire humain ? Quelle est la source de cette parole qui étonne, qui séduit, qui appelle ou qui scandalise ? Car on peut aussi être choqué de ce que des hommes puissent porter la parole de Dieu... Notre foi est-elle assez forte pour porter ce paradoxe ? Notre foi est-elle assez profonde pour intégrer avec sérénité et confiance la parole de Dieu transmise par des hommes ? Notre foi est-elle assez vive pour que nous acceptions de porter nous-mêmes les signes de ce paradoxe et d'exprimer à travers nos cheminements intellectuels, philosophiques, théologiques, l'expression de la sagesse divine à destination de l'humanité d'aujourd'hui ?

Que le Seigneur nous donne d'être des fidèles auditeurs de la sagesse de Dieu à travers la parole du Christ, que le Seigneur nous donne la force de porter cette sagesse dans les contradictions du monde.

Amen.

André cardinal Vingt-Trois, né en 1942, prêtre depuis 1969, a été archevêque de Tours en 1999, avant de succéder au cardinal Lustiger comme archevêque de Paris en 2005. Élu président de la Conférence des évêques de France de 2007 à 2013, il a été nommé par le pape François président délégué des synodes sur la famille. dernières publications : Quelle société voulons-nous ?, Paris, Éditions Pocket, 2012 ; Dieu ouvre des chemins. Itinéraires en suivant l'Évangile de saint Matthieu, Paris, 2015.

In memoriam : Robert Toussaint (1914-2015)



Robert Toussaint et Hans Urs von Balthasar, Paris 1978" © Communio

Une montagne de livres

Robert Toussaint n'a jamais publié une ligne de sa main, mais il est l'auteur (indirect) d'une montagne de livres. Pendant les quelques décennies de son travail chez Fayard (il y était entré en 1938, peu après la mort d'Arthème junior), Robert Toussaint a fait publier des centaines d'ouvrages. De sa collaboration, fidèle et têtue, avec Daniel-Rops (1901-1965), est sortie l'*Histoire de l'Église du Christ* (1948-1965), dont le succès foudroyant entraîna la création d'un nouveau secteur d'activité (codirigé par

Jean-Marie Paupert) au sein de la Librairie avec la naissance de la revue *Ecclesia*, puis de collections comme *Le Livre chrétien*, la *Bibliothèque Ecclesia* (1954-1963), et, à partir de 1956, les cent cinquante volumes de *Je sais - Je crois*, «encyclopédie du catholique au XX^e siècle». Le catalogue religieux de Fayard voit défiler tous les grands noms de la théologie catholique: Hans Urs von Balthasar, M.-D. Chenu, Yves Congar, Jean Daniélou, M.-J. Le Guillou, Ch. Journet, Henri de Lubac ..., et des