

Regard sur l'institutionnalisation chrétienne de la charité envers les pauvres

Ambivalente charité

Au moins depuis Montesquieu pour qui « *un homme n'est pas pauvre parce qu'il n'a rien mais parce qu'il ne travaille pas* »¹, et pour qui donc « *quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues ne remplissent point les obligations de l'Etat, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé* »², la question continue à faire débat : les Églises chrétiennes ont-elles apporté des progrès en matière sociale et humanitaire ou n'ont-elles fait que soulager sans interroger l'ordre social avec lequel elles passent transaction ? Il est vrai que l'on peut être un virtuose du caritatif et être aveugle politiquement. La charité peut n'être qu'un moyen de faire supporter l'injuste. Ces questions restent béantes : les rapports entre charité et politique, entre charité et justice, entre charité et droit etc... Il en est de la charité comme de toute pratique aujourd'hui : elle est sommée de s'expliquer non seulement sur ses fondements et sur ses intentions mais sur ses effets réels, car ce qui tend à faire autorité est la chose effectivement éprouvée. C'est ainsi que Marcel Conche, dans une réflexion sur charité et bonté, commente le commandement de l'amour des ennemis : « *belle parole, mais qui est restée sans effet. L'humanité chrétienne ne s'est jamais distinguée par sa capacité d'aimer ses ennemis. On ne voit pas que les catholiques aient particulièrement aimé les protestants, ou le contraire. Durant la guerre de 14-18 par exemple, Français et Allemands, encouragés par leurs aumôniers, se sont haïs et non aimés. [...] Bref, Jésus n'a servi à rien qu'à saupoudrer la méchanceté toujours intacte et renaissante de la douceur sucrée de belles paroles* »³.

Il y a une autre ligne critique. La charité n'est-elle que vertu puisque l'on sait qu'aussi belle et sublime soit-elle elle peut aussi se retourner en son contraire. Maurice Bellet, en psychanalyste et en théologien, s'interrogeait sur les pentes qui peuvent pervertir la charité : « *On soigne les malades sans doute. Mais le soin est moins fait pour guérir que pour que s'exerce la charité : l'admirable n'est pas que la lèpre disparaisse, c'est le baiser au lépreux* »⁴. Il explique : « *S'il est vrai [...] qu'il faut que se fasse la reconnaissance de l'autre comme autre [...], il demeure que le désir recourbe fort bien cette reconnaissance vers une satisfaction miennne où l'autre n'est qu'instrument et foncièrement n'existe pas* »⁵. L'unilatéralité du don peut enfermer l'autre dans une relation qui le transforme en objet de notre charité, en valorisation de nos structures, en prétexte de nos engagements. On peut donc soit minimiser l'apport social du christianisme, soit souligner l'originalité des valeurs, des pratiques chrétiennes et les changements heureux qu'il aurait provoqués, ou encore, de façon plus nuancée, reconnaître son apport tout en indiquant les ambivalences qui l'habitent et donc ses limites. Ainsi, dès l'émergence du christianisme apparaît un contraste entre les initiatives des Églises vis-à-vis de l'esclavage et vis-à-vis des plus pauvres. Au nom de la même fraternité humaine fondamentale en Christ, il n'y a pas de remise en cause du système antique de l'esclavage, même si la représentation de l'esclave tend à évoluer sous l'influence conjuguée de l'aristocratie stoïcienne et des groupes

¹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Livre XXIII, ch. 29.

² *Ibidem*.

³ M. CONCHE, *Vivre et philosopher*, Paris, PUF, 1992, p. 197.

⁴ M. BELLET, *L'immense*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 174.

⁵ M. BELLET, *Le Dieu pervers*, DDB, 1979, p. 126.

« chrétiens » : comme l'argumente la lettre de saint Paul à Philémon, c'est « en Christ » que l'esclave est le frère du maître mais, même en Christ, il demeure esclave, c'est-à-dire qu'il continue à vivre « dans la condition où le Seigneur l'a trouvé »⁶. En revanche, des orientations et des réalisations importantes en matière d'organisation de l'assistance à l'égard des pauvres vont être promues par le christianisme naissant.

L'émergence du christianisme : la place centrale du soin aux pauvres

Les écrits neo-testamentaires ouvrent plusieurs voies quant au rapport avec la pauvreté. Il y a l'éloge de la pauvreté volontaire qui correspond au détachement des biens : se dépouiller de ses richesses matérielles est un moyen de se rapprocher de Dieu à la manière du Christ. Composante de la radicalité de la vie religieuse, elle ne sera cependant pas unanimement acceptée. La seconde voie est la reconnaissance que la pratique de la charité n'est pas réservée aux riches et aux puissants, mais que même le pauvre peut donner (obole de la veuve au Temple), ce que l'on peut appeler la généralisation d'une économie du don. En troisième lieu il y a la pauvreté non choisie qui est à soulager, à alléger par l'aide à ceux qui l'éprouvent : mais vise-t-on pour autant nécessairement son éradication ? Nous verrons que du côté des Églises, notamment du côté de l'Église catholique à l'époque contemporaine, des pratiques de charité coexisteront avec une conception inégalitaire de la société. À des degrés divers, ces trois voies ne cessent de se croiser dans l'histoire.

Reste que le soin des pauvres et des malheureux occupe une place centrale, comme le suggère l'identification du Fils de l'Homme avec eux (Mt 25, 35-36). La foi prêchée par les apôtres se confesse dans l'esquisse pratique d'une nouvelle forme de rapports sociaux, dans la recherche d'un dépassement « en Christ » des relations de domination. L'idéal de communion (*koinonia*) est couplé avec une recherche d'égalité (2 Co 8, 13) à travers le partage et la mise en commun de biens et de paroles. Qui confesse un Dieu de grâce sinon des gens qui pratiquent l'agapè ? Une des déclinaisons institutionnelles de la charité dans les premiers siècles du christianisme sera donc l'assistance aux nécessiteux. Mais quel est le périmètre de cette assistance ? C'est en premier lieu vers les pauvres des Églises que se manifeste la solidarité. Les Actes des Apôtres soulignent l'assistance aux veuves par des repas collectifs. Des fonctions spécifiques naissent pour organiser l'entraide communautaire : tel est le cas des diacres chargé du « service des saints »⁷, par exemple des fruits d'une collecte en solidarité avec les membres de la communauté de Jérusalem. À l'instar des repas des confréries hellénistiques et des repas communautaires juifs de la diaspora, le repas cultuel chrétien sera également le lieu d'une solidarité avec les pauvres. À la fin du second siècle Tertullien fait allusion à des cotisations pour nourrir et inhumer les plus pauvres, pour les orphelins, pour des serviteurs âgés, pour des naufragés, ou des prisonniers condamnés à cause de leur foi. Cyprien de Carthage lors de l'épidémie de peste qui ravage l'Afrique romaine en 253-254 va élargir le périmètre de la charité à l'universalité. Les œuvres de charité, à commencer par la pratique de l'aumône sont à pratiquer avec tous et pas seulement envers les frères dans la foi : « Rompez votre pain à celui qui a faim, et introduisez dans votre demeure les indigents qui n'ont pas de toit pour s'abriter. Si vous voyez un homme nu, revêtez-le et ne méprisez pas vos frères »⁸. Au III^e siècle, l'Église de Rome s'occupe de plus de 1500 veuves et pauvres.

⁶ 1 Co, 7,17.

⁷ 1 Co 16, 15 ; 2 Co 8,4...

⁸ CYPRIEN DE CARTHAGE, *Des bonnes œuvres et de l'aumône*.

L'Église gestionnaire officielle de l'assistance

Après 313, les structures chrétiennes seront reconnues puis soutenues par l'Empire. L'Église devient ainsi gestionnaire de l'assistance. L'évêque est l'administrateur officiel, tant pour l'Église que pour l'Empire, des biens d'Église constitués à partir de donations privées, d'héritages, et de subventions impériales : ces « biens de Dieu » sont aussi les « biens des pauvres ». Il occupe une place de premier plan dans l'organisation et la régulation des activités et des institutions charitables : c'est lui qui a autorité sur elles. Et il la gardera et tentera de la garder longtemps. « Défenseur de la Cité », il est donc aussi « père des pauvres », ce que plusieurs conciles du VI^e siècle lui font une obligation. Une législation se met progressivement en place. Les papes Gélase I (492-496) et Grégoire le Grand (590-604) légiféreront sur la répartition des revenus ecclésiastiques : le quart doit être réservé aux pauvres. Cela n'empêchera pas que des évêques s'approprient les biens destinés aux pauvres : ils seront qualifiés d' « assassins des pauvres » par plusieurs conciles. Le Code de Justinien (529) contient une série de constitutions des empereurs chrétiens du V^e et VI^e siècle fixant les règles de l'administration hospitalière officiellement confiée à l'Église. Cette législation impériale romaine sera reprise à l'époque carolingienne.

Destinées aux pauvres et au rachat des captifs, les richesses ecclésiastiques vont donc servir à une véritable organisation de l'hospitalité. Au milieu du IV^e siècle, on nomme *xenodochia* les bâtiments spécifiques où sont dispensés aides ou soins aux malades et aux voyageurs, notamment les pèlerins. Le concile de Nicée demandera qu'il y ait dans toutes les villes de tels établissements d'accueil⁹. On verra alors se multiplier des lieux de secours et d'hébergement pour des étrangers et des pauvres. On en construira à l'entrée des églises et des couvents. Certains chrétiens, clercs ou laïcs, feront preuve d'un grand zèle en ce domaine, tels ces magistrats d'Oxyrynque, au bord du Nil, qui enverront aux portes de la ville des hommes avec mission d'intercepter les étrangers et de leur offrir les soins et les secours nécessaires¹⁰. Après avoir distribué sa fortune personnelle aux pauvres, et une fois devenu évêque en 370, Basile de Césarée fonde des monastères où les moines ont comme tâche principale, outre la prière, le service des pauvres. Il utilise les revenus du patrimoine ecclésiastique pour fonder en bordure de la cité de Césarée de Cappadoce un hôpital pour soigner les malades, un hospice pour les pauvres, une hôtellerie pour les gens de passage, des ateliers pour les artisans chargés d'entretenir ces locaux et où doivent aussi travailler des gens désœuvrés ayant trouvé refuge dans ce complexe. Il intervient auprès des pouvoirs politiques pour plaider la cause des pauvres et des cités endettées. Il devra se défendre pour sa gestion trop « sociale » : « *À qui donc ferai-je tort en construisant des hôtelleries pour les étrangers, pour tous ceux qui voyagent comme pour tous ceux qui, malades, ont besoin de soins ? C'est pour cela que j'y ai établi tout ce qu'il faut pour les soulager : des infirmiers, des médecins, des relais de bêtes de somme et des gens d'escorte. Mais il était évidemment nécessaire d'y adjoindre d'autres métiers : ceux qui sont nécessaires à la vie et ceux qui ont été inventés pour assurer à l'homme une existence convenable. Cela a entraîné la construction d'autres maisons et des ateliers, qui sont une parure pour notre ville et un sujet d'orgueil pour notre gouverneur à qui on en fait l'éloge* »¹¹. Outre l'aide impériale, ces institutions vivent de la générosité des fidèles et des aristocraties qui sympathisent avec l'Église. Comme on l'a lu à l'instant, un personnel spécialisé y œuvre, au moins dans les centres les plus importants : médecins, infirmiers, brancardiers¹².

⁹ Canon LXXV : « *Separantur peregrinis, pauperibus et aegrotis domicilia in omnibus civitatibus quae xenodochia et hospitia dici solent* » Mansi, t. 2, col. 1006. Ce texte pourrait être plus tardif.

¹⁰ PALLADIUS, *Paradisus Patrum*, P.G., LXV, 447.

¹¹ BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre 94* (Il y a débat sur l'authenticité de cette lettre).

¹² R. LE COZ, *La naissance de l'hôpital, Histoire des Sciences médicales*, Tome XXXII, n° 2, 1998, p. 140.

La question du périmètre de la charité demeure. Cassien passe et prêche à Marseille vers 420-430. Dans ses « Conférences », il décrit les diaconies d'Égypte qui dispensent aux pauvres le dixième des récoltes apportées par les propriétaires du voisinage des églises. Une institution semblable, connue sous le nom de *brevis*, est attestée en Afrique et à Rome à la même époque. Elle devient la *matricula* au VI^e siècle : c'est la liste nominative des pauvres entretenus aux frais de l'Église. Cette liste se généralisera peu à peu. Le nombre des *matricularii* (les marguilliers) est limité et fixe. Elle ne comprend donc pas l'ensemble des indigents d'un espace donné. Ceux qui y figurent sont choisis, au moins en Occident, par des clercs : « *des femmes, des veuves surtout, et principalement des hommes, infirmes ou malades, pauvres valides sans ressources ou victimes de la guerre, de la famine ou de la peste* »¹³. Quel est le rapport entre cette minorité et la masse des pauvres ? Difficile et sans doute impossible à évaluer. Au fond ceux qui figurent sur la liste sont des sortes de privilégiés puisqu'ils sont assurés de l'aide, en échange de leur assistance à l'office et de quelques services en matière culturelle ou de surveillance du sanctuaire. Ils joueront même parfois un rôle dans l'élection de tel ou tel candidat comme évêque. Plus profondément, ce qui se met en place avec la matricule, c'est le principe de domiciliation comme condition de la prise en charge : le secours est associé au domicile. Une tension habitera les Églises : le prochain est-il le proche ou aussi tout homme au-delà des cercles connus ? Cette tension s'installe pour longtemps et revêtira différentes figures. Elle continue encore d'habiter les débats politiques sur la prise en charge des pauvres. Nous y reviendrons.

Il n'en demeure pas moins que le christianisme antique a contribué à faire reconnaître la dignité des pauvres de toutes sortes. Le grand nombre des textes des Pères de l'Église les concernant, nombre qui tranche avec le reste de la littérature de l'époque, le prouve. Au-delà du motif du don, puisqu'ils s'adressent majoritairement aux plus aisés, ils ne cessent d'exhorter à la reconnaissance du pauvre. Ainsi Grégoire de Nysse sacralise-t-il le pauvre à partir de la similarité des visages du pauvre et du Christ : « *Ne méprisez pas les pauvres qui gisent à terre comme s'ils ne méritaient aucun égard. Demandez-vous qui ils sont et vous découvrirez leur grandeur : ils ont revêtu le visage de notre Sauveur. Le Seigneur en sa bonté leur a donné son propre visage afin qu'à son aspect rougissent les durs du cœur, ennemis des pauvres* »¹⁴. Les formes et les institutions d'assistance ne cesseront de se développer et de diversifier.

Spécialisation de la charité

À l'orée de l'époque médiévale, une multitude d'initiatives va conduire à une spécialisation de plus en plus fine de la prise en charge des pauvres. Des fondations vont avoir pour vocation spécifique de se consacrer à l'aide aux victimes de la misère, de la maladie, des épidémies (peste, lèpre) ou de la guerre, dans un Occident qui est en expansion démographique et économique mais qui produit aussi beaucoup de laissés-pour-compte. Il y a des ordres religieux. L'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem est peut-être le premier ordre religieux reconnu comme ayant vocation essentielle de servir le prochain, en l'occurrence les pèlerins qui vont à Jérusalem, les croisés malades ou blessés. Leur règle qui date du milieu du XII^e siècle met au centre le malade qui doit être le « seigneur » de la maison hospitalière. Les soins spirituels côtoient des soins physiques qui doivent être de qualité et efficaces. Les Ordres du Saint-Esprit et de Malte développent aussi des institutions hospitalières sur une espace géographique large. L'hôpital devient une *causa pia* et propose un encadrement religieux en même temps que médical : l'accueil du malade se fait avec confession et communion, une chapelle occupe le centre de

¹³ M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen-Age*, Paris, Hachette, 1978, p. 56.

¹⁴ GRÉGOIRE DE NYSSE, *De l'amour des pauvres*.

l'institution, un autel est érigé dans la salle des malades qui peuvent ainsi suivre les services religieux de leur lit. En effet, les soins temporels qui sont prodigués sont un moyen d'atteindre l'âme des pauvres : ainsi n'y aura-t-il pas d'établissements hospitaliers sans prêtre. Très nombreuses aussi sont aux alentours des XII^e – XIII^e siècles les créations de fraternités semi-religieuses ou de confréries de laïcs : une multitude d'« aumônes », de « charités », de « tables des pauvres » qui se chargent de distribuer les aliments émaillent la Chrétienté médiévale. Les laïcs vont peu à peu, par les institutions et les pratiques de charité qu'ils fondent et gèrent, accéder à un contrôle partiel de l'espace chrétien. On se répartit en fait les publics.

Distinguons au moins trois institutions : les hôtels-Dieu qui accueillent des malades, des enfants, des femmes enceintes ; les hôpitaux pour les pèlerins, les pauvres, les vieillards sans fortune et sans famille ; les léproseries où les lépreux sont enfermés pour protéger la population de l'épidémie. L'hospitalité monastique s'organise aussi. Après l'office unique tenu par le portier et accueillant indistinctement les gens qui frappaient à la porte du monastère, apparaît une discrimination entre les nobles et les pauvres. Aux hôtes de marque tels qu'évêques et nobles la « maison des hôtes », aux pauvres la « maison des pauvres ». Au XI^e siècle Cluny a une organisation en trois offices. L'hôtelier reçoit les voyageurs de marque, c'est-à-dire ceux qui vont à cheval. Lui est adjoint un maître des écuries qui se charge des montures. Enfin l'aumônier accueille les gens à pied (clercs, pèlerins, pauvres). L'aumônier devient donc la fonction spécifiquement chargée de la distribution de l'aide matérielle. À Cluny, l'aumônier est le moine chargé d'accueillir les pauvres au nom de la communauté et de leur distribuer le nécessaire. Son rôle, la nature et la fréquence des dons sont soigneusement codifiés pour les pauvres de passage comme pour ceux qui sont à demeure à l'abbaye : *« si des voyageurs qui font route à cheval sont reçus par le portier, ceux qui vont à pied doivent être reçus par l'aumônier (...). L'aumônier les reçoit un à un, puis demande au grainetier une livre de pain et le lendemain une demi-livre pour le repas de ceux qui vont partir. (...) Il incombe aussi à l'aumônier de parcourir tout le territoire de l'abbaye à la recherche du malade pauvre. Si c'est un homme, il entrera le visiter lui-même. Si c'est une femme, il restera à la porte, et il enverra un familier pour lui porter du pain, du vin et ce qu'il aura pu lui trouver de meilleur »*¹⁵. Les aumôneries vont se généraliser sous l'impulsion d'Ordres voués au rachat des captifs (Trinitaires, Mercédaïres) ou à la défense de la Terre Sainte (Hospitaliers, Templiers), d'évêques, du pape Jean XXII qui institue la « pignotte » (distribution de nourriture, de vêtements et de remèdes aux indigents), et des cours princières. Louis IX veille personnellement de près au fonctionnement de l'aumônerie royale qui contrôle les principales fondations royales d'assistance. Cette forme institutionnelle de l'aumônerie avec ses aumôniers existera en France jusqu'à la fin de l'Ancien Régime.

La spécialisation est pour une part appelée par l'apparition de nouveaux espaces et de nouveaux publics pour la charité. Tout d'abord, aux alentours de l'an mil, le pauvre n'est plus seulement un démuné mais un être sans défense, aux prises avec les exactions commises par des hommes en armes : vols, incendies, ravages des récoltes, interceptions de marchandises, attaques des personnes, etc. Les évêques veulent limiter l'usage des armes pour protéger non seulement moines et clercs, mais aussi les « petites gens ». Dès le concile de Charroux en 989, ils instituent la « paix de Dieu » pour protéger les clercs, les biens d'Église, les gens de peu comme les paysans et les commerçants. Pour cela ils tendent à « sanctuariser » le pauvre. C'est ainsi que le concile de Verdun /Doubs en 1016 demande aux chevaliers de prononcer sur des reliques un serment de paix où ils s'engagent à respecter les pauvres et à n'utiliser leurs armes que pour le bien : *« écoutez, chrétiens, le pacte de paix. Je ne volerai une église d'aucune façon, ni les enclos d'église (...). Je n'attaquerai pas le clerc ou le moine, à moins qu'ils ne soient armés. (...) Je ne saisirai pas le paysan ni la paysanne,*

¹⁵ *Coutumier d'Ulrich*, chap. XXIV, Patrologie latine, t. 149, col. 765-767.

ni les serviteurs, ni les marchands. Je ne leur volerai pas leurs deniers, je ne les rançonnerai pas, je ne leur volerai ni ne détruirai leur avoir, et je ne les fouetterai pas. (...) Je n'attaquerai pas ceux qui transportent du vin, du blé, ou un autre produit par chariot, charrette ou bateau, et je ne leur volerai rien »¹⁶...

Autre espace : les chemins de pèlerinage. Le souci est le même : la sécurité. Toute une réglementation est peu à peu établie pour assurer la protection du pèlerin, pour que, partout où il aille, il rencontre la paix. Cette *lex peregrinorum*, qui a été autant une création du droit canon que du droit laïque¹⁷, témoigne que le pèlerin médiéval ne devait pas être un être isolé exposé à tous les dangers une fois qu'il avait quitté son environnement coutumier. Il bénéficiait donc de garanties juridiques de pouvoir vivre en paix au long de son chemin. La législation protectrice des pèlerins a contribué à rompre l'isolement juridique qui prévalait jusque là pour les personnes en voyage. Pour H. Gilles, les pèlerins sont à « compter parmi les éléments les plus actifs qui ont véhiculé dans l'Europe entière des principes juridiques nouveaux qui formeront la base de ce jus commune grâce auquel les relations entre les hommes seront, au cours des siècles à venir, facilitées et élargies »¹⁸. Les pèlerins deviennent donc objets d'une grande attention au fur et à mesure qu'émergent de multiples sanctuaires et lieux de pèlerinage et concomitamment les chemins qui les relient : des hospices de pèlerins sont érigés sur des points de passage importants des chemins de Saint Jacques de Compostelle comme Roncevaux et Aubrac. Parmi les formes originales d'institutions charitables de cette époque, notons les associations des frères et des sœurs du « pont » : la traversée des fleuves et des rivières étant un lieu particulièrement dangereux, ces associations se préoccupent de construire des ouvrages d'art, de gérer des barques pour passer d'une rive à l'autre. Les ponts qui servent aux pèlerins servent aussi à la circulation des marchandises. Des hospices sont également créés pour accueillir les voyageurs en transit. Comme dans toute l'Europe, cette « hospitalité routière » s'est développée au long du sillon rhodanien : nous connaissons par exemple « Pont Saint-Esprit ». Des juristes offrent encore gratuitement leur aide en cas de problèmes des pèlerins et voyageurs devant les tribunaux.

Un troisième espace est celui de l'esprit. L'institutionnalisation d'écoles liées aux cathédrales ou aux monastères amène une population enseignante et étudiante à voyager dans toute l'Europe. Pour lutter contre certains abus, le pape Alexandre III, qui avait enseigné à l'école de droit de Bologne, décide le principe de gratuité de l'enseignement au nom de la justice entre étudiants. Le concile de Latran III en 1179 l'entérine : en résumé, l'Église étant obligée, comme une mère, de pourvoir aux besoins corporels et spirituels des pauvres, le concile ordonne qu'il y aura, pour l'instruction des pauvres clercs, en chaque église cathédrale, un maître à qui l'on assignera un bénéfice suffisant, et qui enseignera gratuitement ; que l'on rétablira les écoles dans les autres églises et dans les monastères, où il y a eu autrefois quelque fonds destiné à cet effet ; qu'on n'exigera rien pour la permission d'enseigner, et qu'on ne la refusera pas à celui qui en sera capable, parce que ce serait empêcher l'utilité de l'Église¹⁹. Le quatrième espace est celui du rachat des captifs dans le contexte de l'affrontement entre la chrétienté européenne et l'Islam. L'Ordre de la Trinité (1198) et celui de la Merci (vers 1218) consacreront leurs ressources à la libération des prisonniers des musulmans pour le motif qu'ils sont considérés comme exposés au risque de reniement de leur foi chrétienne.

¹⁶ C. J. HEFELE ET H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, T. 4, Paris, 1911, p. 1409.

¹⁷ H. GILLES, « Lex peregrinorum », *Cahiers de Farjeaux*, n° 15, Toulouse, Privat, 1980, p. 161-185.

¹⁸ *Ibidem*, p. 178.

¹⁹ Concile du Latran III, canon 18.

Les valences contrastées des pauvres

Qu'en est-il de la perception du pauvre ? Elle tend pour une part à être positive. Tel est le cas notamment de la pensée juridique quand à la fin du XII^e siècle des juristes commencent à définir les droits du pauvre. Ils ne raisonnent plus seulement à partir du riche et de son salut par le moyen de l'aumône, mais plutôt à partir des besoins du pauvre. La question porte notamment sur la légitimité du vol pour survivre. À la fin du XII^e siècle, l'homme contraint de voler pour survivre n'apparaît plus comme nécessairement coupable. Le canoniste Huguccio de Pise, évêque de Ferrare (mort en 1210), en s'appuyant sur le fait que le riche a le devoir de secourir l'affamé, considère que ce dernier, si le riche ne remplit pas son devoir, a le droit de prendre ce qui lui est indispensable, car toutes les richesses doivent être mises en commun en cas de nécessité. En conséquence, l'affamé contraint de voler est innocent. Théologiens, canonistes, légistes vont enseigner cette thèse aux XIII^e et XIV^e siècles. En 1279, le pape Nicolas III la reconnaît lui-même indirectement dans la bulle *Exiit qui seminat* à propos des franciscains. Reconnaisant les frères qui pratiquent la pauvreté radicale, le pape estime que s'ils n'étaient plus assistés dans le cadre des « œuvres de miséricorde », donc par les diverses institutions hospitalières, il leur reste la possibilité légitime offerte à tout homme affronté à la nécessité vitale : voler.

C'est donc la question de la justice qui devrait primer sur l'aumône. Vers 1220, l'évêque d'Angers inscrit dans ses statuts synodaux que « l'aumône n'est pas toujours le moyen idéal de réparer le péché, car, avant de procéder à des largesses, il faut observer la justice »²⁰. Restituer par legs des biens mal acquis ne suffit pas : c'est trop tardif, estimait aussi pour sa part Guillaume Peyrault (*o.p.* 1200-1271)²¹. Toute une sensibilité chrétienne se porte vers l'exigence pour l'Église de défendre les pauvres. Les statuts synodaux de Paris autorisent les clercs à plaider pour les pauvres, les orphelins et les veuves²². Le catalan Raymond Lulle (1232 - 1315) tient que l'Église peut réformer la société en créant des procureurs des pauvres. Des évêques, comme Guillaume le Maire à Angers au début du XIV^e siècle, manifestent leur désaccord contre les citations abusives des pauvres devant les tribunaux²³. Des souverains chrétiens comme ceux de Savoie et de Castille instituent des avocats des pauvres. La canonisation de saint Yves en 1347, « avocat et père des pauvres, veuves et orphelins », est le signe de cette recherche de rapprochement de l'Église avec la cause d'une justice qui rétablit un équilibre entre riches et pauvres.

Cependant cette perception positive des pauvres est loin d'être partagée par tous. Tout d'abord, c'est la pauvreté volontaire qui est interrogée, celle des Ordres Mendians ou des traditions d'ermitage qui développent la spiritualité de la pauvreté radicale comme voie et moyen de perfection. Pour eux, il s'agit de s'en remettre à la Providence et à la charité des autres pour subvenir à ses besoins. Cette mendicité volontaire fait débat. S'appuyant sur les écrits de saint Paul valorisant le travail, Guillaume de Saint-Amour, à l'Université de Paris, s'y oppose en 1255 : « *Quelqu'un nous objectera : il y a pourtant des réguliers qui sont valides mais qui mendient depuis longtemps avec l'autorisation, ou du moins la tolérance de l'Église. Faut-il vraiment leur donner à jamais le droit de mendier ? Nous répondons que non, parce qu'ils le font à l'encontre de l'apôtre (Paul) et du reste de l'Écriture* »²⁴.

²⁰ M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen-Age*, Paris, Hachette, 1978, p. 164

²¹ *Ibidem*.

²² Les clercs ne devaient pas exercer des charges de justice.

²³ Dans un mémoire pour le concile de Vienne de 1311.

²⁴ Guillaume DE SAINT-AMOUR, *De periculis novissimorum temporum*, ch. 12.

Malgré le concile de Lyon qui en 1274 supprime les Ordres Mendians fondés depuis Latran IV (1215), à l'exception des Prêcheurs et des Mineurs, l'abandon à la Providence à travers l'exposition à la mendicité connaîtra d'autres figures ultérieures qui chercheront à renouer avec une radicalisation que ne connaissent plus les grands Ordres, par exemple celle du pèlerin dévot et itinérant que sera Benoît Labre.

Les frères mendiants seront traités de «*larves d'hommes qui se maintiennent dans l'oisiveté grâce à notre travail*»²⁵. La pauvreté choisie a beau être une vertu, elle n'a donc pas de valeur absolue, comme le prêche Pierre de Blois : «*bienheureux les pauvres d'esprit, mais pas tous*»²⁶ !

Au-delà de la mendicité volontaire, c'est tout pauvre qui tend à devenir un suspect. À partir du XIV^e siècle, les famines qui suivent les mauvaises récoltes, la Peste noire frappant en priorité les populations mal nourries, la guerre de Cent ans, la fiscalité... entraînent une situation insurrectionnelle : la colère des pauvres tourne à l'émeute, et même à la guerre (guerre des Hussites à partir de 1417). Certaines révoltes trouvent des soutiens chez les Franciscains mais aussi chez des courants hérétiques, ce qui contribue à désacraliser le pauvre. La révolte est assimilée à la désobéissance envers l'ordre voulu par Dieu. Un lien s'établit entre pauvreté et hérésie : la non-acceptation de la pauvreté équivaut au péché. Tel est le « mauvais pauvre ». Devenus une masse nombreuse et active, ils deviennent donc suspects et les mots les désignant sont à dominante péjorative : truands, gueux, coquins. Au XV^e siècle on distingue entre le pauvre connu, qui est un « bon pauvre » et que l'on voudra tout de même parfois marquer d'un signe extérieur de reconnaissance, et le vagabond « sans feu ni lieu », et « sans aveu » c'est-à-dire sans personne qui puisse le soutenir et le recommander. Ces pauvres livrés à l'errance sont sujets à expulsion, ce qui renforce le sentiment de l'exclusion sociale d'une partie de la population. Le pauvre étranger est un désaffilié de la collectivité connue. La crainte des troubles sociaux et l'ascension d'une classe bourgeoise qui cultive les valeurs du travail et de la richesse écartent les justifications du vol en cas de nécessité. Le travail devient désormais un motif de discrimination des pauvres assistés.

En effet quand on considère l'iconographie chrétienne médiévale le pauvre qui mobilise le plus la charité est celui qui a un corps grotesque : «*maigre, aveugle, ulcéreux, souvent boiteux, le pauvre est en haillons, hirsute*»²⁷. La pauvreté honorée est d'abord celle qui se présente sous la forme du corps souffrant et dégradé qui reflète en ce monde tout à la fois l'image du crucifié et la misère ou l'impuissance humaine. Cette pauvreté-là est exempte de travail : vieillards, enfants abandonnés, malades surtout incurables, infirmes, tels sont ceux qui « méritent » la charité. Sont exclues de la sollicitude d'autres formes d'indigence : les « menus » qui sont le petit peuple qui œuvre pour survivre mais qui manque souvent de logement, de bonne nourriture, de vêtements, et d'un travail sûr. Une étude sur Florence montre que les prédicateurs du XIV^e siècle n'en parlent pas. La « misère travailleuse » n'apparaît pas comme une préoccupation de l'Église²⁸.

La prise en charge partagée des pauvres dans l'Ancien Régime

L'organisation politique de l'assistance

Avec le développement des villes, c'est un nouvel espace d'assistance qui s'est fait jour. L'action charitable y coexiste avec la gestion municipale et bourgeoise de la pauvreté. Car même si les institutions ecclésiastiques sont devenues incapables de gérer le nombre, elles continuent à collaborer au bon gouvernement de la société. C'est donc désormais pour une part les autorités politiques, donc des laïcs, qui prennent en charge les pauvres. Elles vont systématiser et rationaliser un peu plus la

²⁵ POGGIO, *De avaritia*, cité in M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen-Age*, Paris, Hachette, 1978, p. 356

²⁶ Cité in M. MOLLAT, « La notion de pauvreté au Moyen-Age », in *Etudes sur l'économie et la société de l'Occident médiéval*, Londres, Balorum printo, 1977, p. 322.

²⁷ M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen-Age*, op. cit., p. 159.

²⁸ C. DE LA RONCIÈRE, « Pauvres et pauvreté à Florence au XIV^e siècle », in M. MOLLAT, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, Paris, 1974, t. 2, p. 661- 745.

politique de domiciliation des pauvres déjà en place. Au début du XVI^e siècle les clivages sociaux, les phénomènes de « dissociation » sociale (R. Castel) se durcissent du fait d'une conjoncture économique et démographique défavorable. La pauvreté fait l'objet de débats qui seront attisés par les controverses de la Renaissance et de la Réforme. L'ouvrage de Juan Luis Vives (professeur à Louvain et ami d'Erasmus), *De subventionem pauperum*, en est un bon témoin en 1525. Les idées-mères de Vives : le Magistrat de la ville est responsable de l'assistance, il doit dépister les simulateurs et exclure les vagabonds, il doit aussi procurer du travail aux mendiants valides. Vives estime que les riches seront d'autant plus donnants qu'ils sauront que leurs offrandes vont seulement aux vrais pauvres. Des institutions comme l'Aumône Générale de Lyon, créée en 1534 à l'initiative de notables catholiques, vont s'en inspirer.

Les grands principes des politiques municipales sont de fait l'exclusion des étrangers, l'interdit de la mendicité, le dénombrement et la classification des nécessiteux, le ciblage des secours en fonction des bénéficiaires. Priorité est donnée au pauvre domicilié dans la ville : la municipalité prend en charge ses propres ressortissants et en exclut les autres. L'objectif est d'éradiquer la mendicité et les simulateurs, ces faux pauvres ou faux malades. Le pape Sixte Quint critique ces mendiants qui « *errent comme des brutes n'ayant d'autre souci que la recherche de nourriture qui calmera leur faim et repâtra leur ventre* ». Cette logique qui consiste à ne nourrir que ses propres pauvres est reprise par les législations des échelons nationaux, en Flandres et aux Pays-Bas en 1531, en France en 1556, en Angleterre avec les *poor laws*. L'ordonnance de Moulin pour la France en exprime les principaux axes : « *Ordonnons que les pauvres de chaque ville, bourg et village, seront nourris et entretenus par ceux de la ville, bourg ou village dont ils seront natifs et habitants, sans qu'ils puissent vaquer et demander l'aumône ailleurs qu'au lieu où ils sont, lesquels pauvres seront tenus de prendre bulletin et certification de dessus-dit en cas que, pour guérison de leurs maladies, ils fussent contraints de venir aux bourgs ou bourgades où il y a des hôtels-Dieu et maladreries pour ce destinez* »²⁹. Pour assurer ce principe, une police des pauvres, les « chasses-coquins » et « chasses-gueux », se met en place. Elle est chargée d'expulser les « forains ». Mendiants et simulateurs sont de plus en plus condamnés à de sévères peines pouvant aller jusqu'à la peine de mort.

Malgré ces législations et cette politique, le « nombre des queymandeurs » devient insupportable. Vus comme asociaux, les mendiants vont être enfermés, en France, dans les Hôpitaux Généraux. C'est ce que M. Foucault a appelé les « grand renfermement »³⁰. Cette stratégie d'enfermement correspond à la volonté d'éviter la désaffiliation d'un groupe particulier de la collectivité sociale : la grande crainte est en effet de voir se constituer une « société à part », qui ruinerait l'unité collective. Enfermer permet de restaurer une appartenance sociale puisque les pauvres concernés sont moins retranchés que déplacés dans un espace où ils sont pris en charge. En 1656, l'Edit du roi « *portant établissement de l'Hôpital Général pour le Renfermement des pauvres mendiants de la Ville et Faux-bourgs de Paris* », note en effet que les mendiants risquent de constituer « *comme un peuple indépendant* » ne connaissant « *ni loi, ni religion, ni supérieur, ni police* », telle « *une nation libertine et fainéante qui n'avait jamais reçu de règles* ». L'espace qu'est l'Hôpital Général reprend des formes institutionnelles antécédentes comme l'Aumônerie générale de Lyon qui enfermait depuis le XVI^e siècle dans une tour les « *mendiants incorrigibles* », ou l'hôpital fondé dans la même ville en 1614, dans lequel travail et prières se combinaient pour leur salut. L'Angleterre connaissait aussi les *workhouses*, la Hollande les *bridewels*. Ne sont concernés par l'enfermement « charitable » que les mendiants domiciliés dans la ville. Ces derniers sont pour Louis XIV des « *membres vivants de Jésus-Christ* » alors que les vagabonds sans appartenance communautaire sont

²⁹ cité in L. PARTURIER, *L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et pendant la Révolution*, Paris, 1897, p. 73.

³⁰ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

« *des membres inutiles à l'Etat* » et de ce fait hors des limites de la charité. Les techniques utilisées dans l'Hôpital Général visent la réinsertion plus que l'exclusion sociale : discipline, travail, prières, apprentissage de l'ordre et de la régularité doivent rééduquer afin de faire retrouver place dans la communauté d'origine et être « utile à l'Etat ». Louis XIV est persuadé d'agir « *non par ordre de police* » mais « *par le seul motif de la charité* », pour porter secours à ceux qui font partie de la communauté nationale. Loin de passer pour l'envers de la charité, la politique d'enfermement a été soutenue et promue par Louise de Marillac, par la Société du Saint-Sacrement et par des Jésuites³¹. Cette stratégie échouera mais on gardera le principe de domiciliation comme critère de discrimination des pauvres à secourir. En 1777, des Mémoires « *sur les moyens de détruire la mendicité* » le stipulent : « *Parmi les moyens divers proposés pour détruire la mendicité, il n'en est point qui semblent réunir plus de suffrages que celui qui renvoie les mendiants à leur lieu de naissance. (...) Chaque paroisse répondra de ses pauvres comme un père de famille de ses enfants* »³². Comme l'analyse R. Castel, l'intensité maximale de l'assistance se situe dans une zone où se croisent d'une part la relation de proximité entre le bénéficiaire et l'institution dispensatrice, d'autre part le critère de l'inaptitude au travail : pour être certain d'être bien assisté, il faut « *associer une incapacité complète de travailler avec une insertion communautaire maximale* »³³.

L'action charitable de l'Église

La montée en puissance de l'action des municipalités et de l'Etat royal n'atténue pas l'action de l'Église. Le concile de Trente (1545-1563) revient à quatre reprises sur les problèmes hospitaliers en ayant pour objectifs de sauvegarder la destination charitable des fondations et de maintenir le pouvoir des évêques sur leur administration. D'une part certaines institutions fondées au Moyen-Age, par exemple celles destinées à l'accueil des pèlerins, doivent être réorientées pour de nouveaux usages et bénéficiaires : à l'évêque assisté de membres de son chapitre de veiller à cette transformation. D'autre part, afin de rétablir leur autorité sur un domaine de plus en plus régi par la Royauté, les évêques doivent visiter les établissements charitables et contrôler ou faire contrôler les comptes des administrateurs que le Roi réservait aux officiers de justice. Par ailleurs, l'élan de charité ne faiblit pas. De nouvelles congrégations s'implantent. L'Ordre fondé par saint Jean de Dieu à Grenade en 1540, les Frères de la Charité, est appelé à Paris par Marie de Médicis en 1601 : en 1790, il comptera en France, colonies comprises, 38 maisons desservies par 218 religieux. De nombreuses congrégations féminines voient le jour entre le XVI^e et le XVIII^e siècle : par exemple les religieuses de la Charité de Notre-Dame (1624), les Augustines de la Miséricorde de Jésus à Vannes en 1635, les Sœurs de Saint-Joseph de Rouen (1642), les Sœurs de Saint-Joseph au Puy (1650), les Sœurs de Saint-Charles à Nancy (1652), les sœurs de Saint Alexis à Limoges en 1657, les religieuses de Saint-Thomas de Villeneuve (Lamballe, 1661), les Hospitalières de Sainte-Marthe (à partir de Beaune), les Filles de la Sagesse instituées par Louis-Marie Grignon de Monfort en 1703. Nombreuses sont celles qui portent de nom de « Charité ». Le curé de Montoire, Antoine Moreau, le « père des pauvres », fonde les Sœurs du très Saint-Sacrement et de la Charité en 1662. Aux trois vœux traditionnels il ajoute celui de « servir les pauvres » et recommande pour les Sœurs : « *il faut qu'elles sachent qu'elles sont tenues de porter à manger aux pauvres malades, aller faire leurs lits, balayer leurs places, les nettoyer dans leurs ordures, remuer leur paille, panser leurs plaies et autres œuvres de charité* ». Son acte de sépulture,

³¹ O. H. HUFTON, *The poor in Eighteenth Century France*, Oxford, 1974, p. 140-144.

³² Des moyens de détruire la mendicité en France en rendant les mendiants utiles à l'Etat sans les rendre malheureux. Mémoires qui ont concouru pour le prix accordé en 1777 par l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Châlons-sur-Marne, Châlons-sur-Marne, 1780, p. 5.

³³ R. CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, p. 65.

dressé par son successeur, Jean de Rume, curé de Saint-Laurent de Montoire témoigne de la coexistence de la charité avec la violence et l'intolérance : « *Le 26 mars 1702 a été inhumé avec les cérémonies ordinaires de l'Église, dans la chapelle des Sœurs du Saint-Sacrement dites de la Charité de cette ville au milieu de la nef, Monsieur Chappellain curé de Couture et doyen de Trôo faisant la cérémonie, Messire Antoine Moreau, ancien doyen de Trôo et cy-devant curé de cette paroisse(...) père fondateur et instituteur des dites Sœurs du Saint-Sacrement, âgé de environ soixante et seize ans, dont la mémoire doit être dans une éternelle bénédiction tant pour sa vie exemplaire que pour ses charités et son zèle pour l'extirpation de l'hérésie de Calvin et la destruction du temple de cette province* ». Mais peut-on être charitable en tout ?!

Le service des pauvres est alors un thème récurrent. En ce domaine, l'initiative la plus célèbre est celle de Monsieur Vincent (de Paul) qui cherche à centrer la paroisse qu'il dessert, Châtillon-les-Dombes, sur les pauvres afin qu'elle devienne lieu de charité. Il propose d'organiser une « Confrérie de la charité » : les « servantes des pauvres », femmes mariées, veuves ou jeunes filles, portent la nourriture chez les malades. Ces confréries vont se multiplier et se diversifier pour aider les mendiants, les prisonniers et surtout les pauvres « nos seigneurs et maîtres ». Vincent de Paul a l'idée de regrouper en congrégation des femmes pauvres, venues de la campagne et vouées au service des pauvres, en somme des pauvres pour des pauvres. Il n'y aurait pas de clôture pour pouvoir soigner les pauvres à domicile. Louise de Marillac est chargée de leur formation. Elle rédige en 1633-1634 et en collaboration avec Mr Vincent la première règle des « Filles de la Charité ». Pour pouvoir être disponibles aux pauvres elles ne prononcent pas de vœux solennels. Libres pour les pauvres, les Filles de la Charité ont « *pour monastère : la maison des malades, pour cellule : une chambre de louage, pour chapelle : l'église paroissiale, pour cloître : les rues de la ville, pour clôture : l'obéissance, pour grille : la crainte de Dieu, pour voile : la sainte modestie* ».

Parmi leurs tâches, les Filles de la Charité ont celle d'apprendre aux filles pauvres à « prier Dieu et à lire ». L'instruction est au service de l'évangélisation, car l'ignorance est perçue comme un obstacle à la réception de l'Évangile. Vincent de Paul et bien d'autres vont ouvrir des « écoles de charité » où les enfants pauvres apprennent à lire à partir du catéchisme. Des congrégations sont fondées pour assurer la formation de maîtres et donner aux enfants un enseignement et une éducation de qualité. Ainsi Nicolas Barré fonde en 1662 des « Petites écoles » car « *enseigner ou faire enseigner les pauvres, les pécheurs, les enfants pour les choses du salut est assurément quelque chose de plus excellent que de vêtir ou nourrir leurs corps* »³⁴. Il crée ensuite un Institut pour former des frères et des sœurs aptes à enseigner. À Lyon, Charles Démié crée 16 écoles gratuites pour des garçons et des filles de familles pauvres. Il se préoccupe aussi de la formation des maîtres (1671) et d'un enseignement technique qui permette aux élèves de trouver du travail. En 1684, à Reims, Jean-Baptiste de la Salle fonde l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes. Dans la foulée d'Erasmus et de son « Traité de civilité puérile », il invente en direction des enfants de paysans destinés pour la plupart à devenir des domestiques, avec ce que ce terme connotait de mépris et de mauvais traitements, une pédagogie de la civilité. La civilité est une notion qui est au cœur de l'humanisme européen. Elle se développe dans un courant de pensée qui veut fonder le lien social sur l'apprentissage d'un code commun de « bonnes mœurs ». Le modèle est celui de l'honnête homme entraîné à la conversation. Dans un ouvrage paru en 1695, « Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétiennes », Jean Baptiste de la Salle cherche à fonder chrétiennement la bienséance et la civilité comme « vertu qui a rapport à Dieu, au prochain et à nous-mêmes ». La bienséance chrétienne est « *une conduite sage et réglée que l'on a fait paraître dans ses discours et dans ses actions extérieures par un sentiment de modestie, ou de respect, ou d'union et de charité à l'égard du*

³⁴ *Maximes spirituelles.*

prochain, faisant attention au temps, aux lieux, et aux personnes avec qui l'on converse, et c'est cette bienséance qui regarde le prochain, qui se nomme proprement civilité ». Le comportement à l'égard des autres doit être commandé par l'honneur et par le respect qu'il faut avoir pour eux « *en les regardant comme les enfants de Dieu et les frères de Jésus-Christ* ». La civilité s'écarte de représentations de la vie sociale comme un combat à mort entre bons et méchants. Elle est la production d'un ordre où les hommes s'observent, observent ceux qui les entourent et en fonction de cela se modèlent eux-mêmes de manière à ce que la vie ensemble soit possible et agréable. En instruisant les enfants de paysans et en les éduquant à adopter un comportement extérieur « civil », Jean-Baptiste de la Salle veut les préparer à provoquer chez leur « employeur » une attitude de respect à leur égard. Un siècle après leur fondation, les Frères des Ecoles Chrétiennes ont une ou plusieurs écoles dans 116 villes de France. À Paris, dans le quartier de Saint-Jacques du Haut-Pas, l'abbé de l'Épée rassemble des enfants sourds et muets, ce qui permettra de mettre au point un langage des signes et d'assurer la formation de ces enfants. Avec le progrès de l'alphabétisation des ouvrages circulent à destination des pauvres afin de leur apprendre à se soigner et à fabriquer des remèdes : « Le médecin charitable » de Philbert Guibert, le « Manuel des Dames de Charité ou Formule de médicaments faciles à préparer ». En 1714 le bénédictin Nicolas Alexandre publie « La médecine et la chirurgie des pauvres »³⁵.

L'Église continue donc de se préoccuper des pauvres en les nourrissant, en les soignant, en les instruisant, en les informant en diverses institutions. Elle continue le discours traditionnel du devoir de partager les richesses, le pauvre ayant droit de « demander tout bien non nécessaire »³⁶ que possède le riche, car c'est Dieu qui est l'ultime propriétaire des biens. Dieu est aussi le créateur d'une société ordonnée en riches et pauvres. La pauvreté est moins un mal qu'une nécessité à accepter. Telle est l'argumentation de Yves de Paris, un capucin du XVII^e siècle : « *La Providence qui prend le soin des Etats y distribue la richesse et la pauvreté comme les deux pôles de tout le commerce : elle en approche ou en éloigne les personnes particulières suivant les emplois qu'elle leur assigne. Il suit de là que la pauvreté n'est pas un mal ; bien plus (...) elle est un bien ; la preuve est que le Seigneur l'a choisie* »³⁷. Cette justification de la pauvreté comme état social indépassable et de la charité comme pratique compensatoire de l'inégalité va être bousculée par un monde qui va mettre en avant peu à peu le droit de chacun de construire son existence. Le problème ne sera plus seulement celui de l'aide, ou celui de savoir si l'on est capable ou pas de travailler, mais de savoir comment faire d'un demandeur d'aide un producteur de sa propre vie. Peut-on avoir un travail qui permet l'autosuffisance ? La seule réponse ne pourra plus venir de la seule charité ou assistance laissée à des initiatives d'ordre privé. Le débat va passer dans le domaine politique : le rôle de l'Etat.

L'Église : du rôle de précurseur à celui de la complémentarité

La Révolution française fait trembler les fondations de l'ordre social. Anthropologiquement, un tournant s'opère avec l'élaboration de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen : l'homme apparaît comme l'être qui est capable d'énoncer ses droits et qui donc ne se contente pas de se soumettre à un ordre déjà dicté³⁸. Il ne suffit pas que la liberté puisse seulement être octroyée. Elle se déclare comme une exigence native. En matière d'assistance, dès 1790, le président du comité de mendicité de l'Assemblée constituante, comité dont « six membres sur dix sont d'Église dont deux

³⁵ P. CHRISTOPHE, *Les pauvres et la pauvreté*, T. 2, Paris, Desclée, 1987, p. 61.

³⁶ Dans un cantique de L. M. Grignon de Montfort.

³⁷ Yves DE PARIS, *Morales chrétiennes*, 1638-1642.

³⁸ H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard.

évêques »³⁹, le duc de Larochevoucauld-Liancourt proclame : « *L'assistance n'a été jusqu'ici regardée que comme un bienfait, elle est un devoir (...). On a toujours pensé à faire la charité aux pauvres et jamais à faire valoir les droits de l'homme pauvre sur la société et ceux de la société sur lui. L'organisation de l'assistance doit être prévue par la Constitution* »⁴⁰. Avec les lois des 19 mars et 28 juin 1793, le droit à l'assistance est substitué à la charité, l'aumône et la bienfaisance. Mais pendant longtemps les moyens ne seront pas à la hauteur des principes et l'Etat continuera à autoriser des initiatives caritatives privées et à compter sur elles. La Seconde République revient aux idéaux révolutionnaires dans l'article 8 de la Constitution qui affirme que l'Etat « *doit, par une assistance fraternelle, assurer l'existence des citoyens nécessiteux* ». À l'Assemblée législative, V. Hugo distingue « *l'aumône qui dégrade* » de « *l'assistance qui fortifie* »⁴¹. C'est en fait la Troisième République qui organisera une politique d'aide sociale. Car il semble acquis que le pauvre n'est pas totalement responsable de sa situation : il faut une réciprocité entre la collectivité et les citoyens. On instaure un système d'assurances, on légifère sur l'assistance médicale gratuite (1893), sur l'assistance aux vieillards (1893), aux infirmes (1905). Cependant, à partir de là, l'Etat n'a jamais considéré qu'en ce domaine il devait avoir le monopole. L'aide privée demeure, mais d'un rôle de précurseur elle va passer à un rôle de complémentarité. C'est ce statut qu'auront désormais des diverses institutions et oeuvres d'Église dans le domaine social, ce que reconnaît la loi du 14 janvier 1933 qui institue un droit de contrôle de l'Etat sur des œuvres privées. Une circulaire ministérielle précise que ce texte « *a été conçu dans un esprit de large conciliation en vue d'établir, entre l'administration et la bienfaisance privée, des rapports de collaboration féconde. Il ne doit pas avoir pour effet d'entraver la charité privée. Aucune considération, de quelque ordre que ce soit, ne doit primer le seul intérêt qui doit entrer en jeu : celui des infortunes qui attendent d'être soulagées* »⁴².

Au XIX^e siècle, les congrégations religieuses déjà existantes vont s'adapter à de nouvelles situations. Soulignons l'extraordinaire développement des congrégations féminines dans le domaine social. De 1800 à 1880, 200 000 femmes auraient rejoint les noviciats des Ordres tournés vers le service de la société. 400 congrégations nouvelles ont été créées entre 1796 et 1880. Les formes de charité vont être diverses : hôpitaux, hospices, institutions d'enfermement pour les malades mentaux, les prostituées, les délinquantes, les orphelines, alphabétisation des filles, soupes populaires, piqûres à domicile⁴³... Des laïcs fondent aussi de nombreuses « œuvres sociales ». Tel est le cas de Frédéric Ozanam qui crée avec Sœur Rosalie les « Conférences de Saint-Vincent-de-Paul » en 1833. Il veut montrer par le témoignage la vitalité et l'actualité de l'Évangile et de l'Église pour la société. Il veut aussi montrer que la charité est une voie de sainteté pour des laïcs.

La charité devant la question ouvrière

Mais c'est dans un contexte d'affrontement que cette charité doit trouver sa crédibilité. La révolution industrielle fait sentir ses effets sociaux. Ce sont des catholiques libéraux, soucieux de réconcilier l'Église avec les idéaux de liberté et d'égalité de la Révolution française qui vont réorienter le souci de charité. Pour F. de Lamennais un des lieux où la charité doit s'exercer est la question

³⁹ M. REBÉRIOUX, *Du comité de mendicité au rapport Barrière : continuité et évolution*, in *Démocratie et pauvreté : du quatrième ordre au quart monde*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 71.

⁴⁰ cité par Jean IMBERT, « L'assistance et les œuvres », in *La France et les français*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1972, p. 413.

⁴¹ *Ibidem*, p. 416.

⁴² *Ibidem*, p. 421.

⁴³ C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin*, Paris, Cerf, 1984.

sociale. Car avec l'inégalité des conditions, avec l'injustice, l'unité de la société est en danger. Lamennais affirme ainsi les droits des petits et des humbles : « *La question des pauvres, qui n'est pas seulement une question d'économie politique, mais une question de vie et de mort pour la société parce qu'elle est une question de vie et de mort pour les cinq sixièmes du genre humain, est plus que jamais l'une de celles qui appellent en Europe une prompt solution. [...] À moins d'un changement total dans le système industriel, un soulèvement général des pauvres contre les riches deviendrait inévitable et, bouleversée de fond en comble, la société entière périrait dans d'effroyables convulsions* »⁴⁴. L'économiste Charles de Caux signale également la gravité de la question sociale dans ces années 1830 -1831. Les années 1830 - 1840 sont marquées par l'émergence du problème ouvrier : insurrection des Canuts lyonnais en 1831 et 1834, enquête de Villermé et Buret en 1840. C'est le problème du prolétariat ouvrier qui préoccupe désormais un certain nombre de laïcs catholiques. Des évêques aussi dénoncent l'exploitation ouvrière, à commencer par les conditions de travail des enfants dans les usines textiles (11h de travail par jour). En 1838 Mgr de Croy en appelle au pouvoir législatif de l'Etat : « *pauvres petits enfants ! Que les lois se hâtent d'étendre leur protection sur votre existence, et que la postérité lise avec étonnement sur le front de ce siècle, si content de lui-même : « En ces jours de progrès et de découvertes, il fallut une loi de fer pour défendre de tuer les enfants par le travail* ».⁴⁵ En mars 1841 une loi réglementant le travail des enfants est votée. Mgr Delmas (Cambrai) constatera qu' « *il a fallu une loi pour obliger les hommes à être humains* ». Plus largement c'est « *l'exploitation de l'homme par l'homme* », cette « *traite des blancs* » (Mgr Giraud), ou l'instrumentalisation des ouvriers par un petit nombre qui sont dénoncées. Mgr Thibault (Montpellier) constate qu'il y a « *dégradation progressive de la classe des travailleurs... Des enfants sont descendus à l'état de machine... L'ouvrier est devenu dans la main de l'industriel un instrument, une sorte de rouage muet, qu'on espère remplacer à peu de frais... Le servage est rentré au milieu de nous* »⁴⁶. Il faudrait aussi évoquer le dominicain Lacordaire dénonçant en 1846 le paupérisme et la misère ouvrière.

Le 2 août 1848, quelques semaines après l'insurrection ouvrière de juin qui avait conduit des milliers d'insurgés en prison et en déportation, F. Ozanam s'explique sur la médiation de la charité dans un contexte d'affrontement des « *deux classes* », « *ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas* ». Il y fait une véritable révision de vie des pratiques de charité : « *En des temps moins orageux nous n'aurions qu'à faire la charité, aujourd'hui nous avons à la réhabiliter. Oui, la confusion s'est faite à ce point dans les idées et dans le langage des hommes qu'au moment où la fraternité est inscrite sur la façade de tous nos monuments, la charité, c'est-à-dire l'expression la plus tendre de la fraternité chrétienne, est devenue suspecte aux oreilles du peuple, et que pour lui en parler il faut des détours et des périphrases. Ah ! C'est que la charité fut compromise par ceux qui la pratiquèrent mal, par la philanthropie, plus prodigue de discours que de sacrifices, par la bienfaisance dédaigneuse, par le zèle indiscret. C'est à nous de retrancher ces vices qui rendent l'aumône humiliante au pauvre et stérile devant Dieu ; c'est à nous de supprimer les froideurs qui gâtent un bienfait, les vivacités et les imprudences qui le compromettent, et de ramener la charité, telle que l'Evangile la veut, parmi ce peuple qui n'attend que de la voir sous ses traits véritables pour la reconnaître et la bénir* »⁴⁷.

Des rapprochements s'opèrent entre catholiques et socialistes sur la recherche d'une

⁴⁴ *L'Avenir*, p. 572.

⁴⁵ Mgr de Croy, Mandement de Carême, 1838

⁴⁶ G. CHOLVY, Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, T. 1, 1985, p. 68.

⁴⁷ F. OZANAM, à l'Assemblée générale du 2 août 1848, en l'église Saint-Sulpice à Paris, *Bulletin de la société Saint-Vincent-de-Paul*, 1^{ère} année, p. 39-40.

démocratie plus sociale. Le journal *L'ère nouvelle*, dirigé par l'abbé Maret, développe un véritable programme social valorisant le principe d'association, l'établissement de commissions mixtes patrons-ouvriers pour discuter des salaires et de la durée du travail, etc... Il sera vivement critiqué, en particulier par Montalembert qui le juge trop socialiste. Des évêques demandent aux prêtres de se désabonner. Le journal disparaît en avril 1849⁴⁸.

Les catholiques sociaux

En Allemagne, en 1847, un prêtre, l'abbé Kolping, fonde des associations catholiques ouvrières qui cherchent à harmoniser vie religieuse, vie familiale et vie professionnelle. Il veut former les jeunes ouvriers de l'industrie. L'association va se répandre dans toute l'Europe et atteindra les USA. De son côté, à partir du principe que le droit de propriété n'est pas absolu et qu'il n'appartient en définitive qu'à Dieu, l'évêque de Mayence, Mgr Ketteler, combat le libéralisme économique, demande le salaire minimum, la diminution des heures de travail, la réglementation du travail des femmes, l'interdiction de celui des enfants en âge scolaire, la participation des ouvriers aux bénéfices. Sous son influence les évêques allemands déclarent en 1869 : « *Le devoir de l'Église est de travailler de toutes ses forces à résoudre la question sociale, qui est le problème le plus important de notre époque... Si l'Église ne savait pas trouver et apporter le remède, il faudrait désespérer de la solution pacifique de la question sociale* ». C'est avec le soutien de plusieurs évêques allemands qu'un Schéma sur la misère des pauvres et le problème social sera préparé pour le concile Vatican Ier : « Le devoir d'alléger la misère des pauvres et des ouvriers ». La première phrase en donne le ton : « nous ne pouvons pas garder le silence ». Mais Vatican Ier restera inachevé ...

Deux officiers catholiques français, aristocrates et monarchistes, Albert de Mun et René de la Tour du Pin, rencontrent les idées de Ketteler alors qu'ils sont prisonniers de guerre en Allemagne en 1870. Revenus en France, ils mesurent avec la Commune le fossé entre l'Église et le peuple ouvrier. De Mun rencontre Maurice Maignen, fondateur des Frères de Saint-Vincent-de-Paul et d'un Cercle de jeunes ouvriers à Paris. Maignen attribue la cause de la Commune au mépris des riches pour le peuple : « *Les vrais responsables ! C'est vous, ce sont les riches, les grands, les heureux de la vie, qui se sont tant amusés, qui passent à côté du peuple sans le voir, sans le connaître, qui ne savent rien de son âme, de ses besoins, des ses souffrances* ». Le 23 décembre 1871, avec Maignen, de Mun et La Tour du Pin décident de fonder les Cercles Catholiques d'Ouvriers. L'objectif est la réconciliation de l'Église avec les ouvriers. Dès 1878 les C.C.O. regroupent 30 000 membres.

À la même époque, Mgr Gaspard Mermillod, un évêque suisse, se rend régulièrement en France et n'hésite pas à rappeler aux plus riches leurs devoirs matériels et moraux envers les ouvriers. Le 23 février 1868 à Paris, il s'adresse au Cercle des jeunes ouvriers de Montparnasse, Cercle qui reste dans une perspective paternaliste. Son discours fait scandale en reprochant le luxe ostentatoire face à la misère des ouvriers dont « *les mains travaillent à tisser ce luxe* ». Quelques jours plus tard, il consacre un nouveau sermon aux ouvriers : « *il faut comprendre le peuple. (...) Il faut aimer le peuple. (...) Il faut servir le peuple. C'était autrefois une belle et chrétienne tradition d'appeler toutes les charges, toutes les fonctions, des services. (...) Grâce à Dieu, on comprend aujourd'hui le service du peuple, on le sert par toutes les œuvres qui sont une des gloires de l'Église catholique, une des illustrations de notre siècle, une des protections de la France et de Paris : on le sert par les crèches, par les salles d'asile, par les écoles, par les patronages, par les cercles d'ouvriers, par les Conférences Saint-Vincent-de-Paul (...): mais cela est insuffisant, il faut surtout le servir par la*

⁴⁸ P. CHRISTOPHE, *Les pauvres et la pauvreté*, t. 2, Paris, Desclée, 1987, p. 134.

parole en l'éclairant »⁴⁹. En 1884 il fonde l'Union catholique d'études sociales, dite Union de Fribourg. Son but : « *assurer aux travailleurs, à la jeunesse, à l'enfant de l'ouvrier, à tous ceux qui mangent leur pain à la sueur de leur front, la protection à laquelle ils ont droit* ». De Mun et La Tour du Pin participeront aux travaux de cette Union dont il sortira une masse de matériaux et d'idées qui constitueront l'essentiel du contenu de l'encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum*, en 1891.

Considérée par le socialiste Paul Lafargue comme « *le plus grand acte de la catholicité de ce siècle* », *Rerum Novarum* est la première prise de position du magistère catholique sur la question sociale. Léon XIII tente d'opérer une synthèse des différents courants sociaux en présence dans le catholicisme à propos de la « condition des ouvriers ». Les courants les plus radicaux condamnent le capitalisme, rejettent la légitimité du droit de propriété, en appellent à l'intervention de l'Etat dans l'économie. D'autres, comme l'école d'Angers, avec Mgr Freppel, sont hostiles à une trop grande ingérence de l'Etat et font confiance à un libéralisme tempéré fondé sur l'initiative privée⁵⁰. *Rerum novarum* dénonce en particulier les inégalités économiques et sociales, la misère dans laquelle sont tenus les ouvriers, la domination des maîtres sur les travailleurs souvent « isolés ». Il reconnaît l'existence des conflits entre classes sociales, encourage, contre un libéralisme économique débridé, l'intervention de l'Etat en matière de justice sociale, critique le socialisme collectiviste, plaide pour la création d'organisations spécifiques regroupant soit seulement des ouvriers, soit des ouvriers et des patrons pour trouver des solutions à la question sociale. Il encourage les ouvriers chrétiens à « s'organiser eux-mêmes », ce qui ouvrira la voie à la création de syndicats confessionnels, mais aussi d'une multitude d'associations de laïcs catholiques. Ce courant du catholicisme social est animé par trois idéaux : le sens de la personne humaine, la justice sociale, la promotion et la défense des ouvriers. Ce courant est présent à toute l'Europe. En Angleterre, par exemple, le cardinal Manning prendra parti pour des dockers en grève.

Une vision politique périmée

Mais quelque chose fait que, même avec ces initiatives, l'Église catholique demeure à côté de la pensée et de la structuration politiques de la société qui se met en place : la démocratisation avec ses idéaux de liberté et d'égalité. Le souci de charité même vis-à-vis de la condition ouvrière n'a pas produit de changement dans la conception de l'ordre social. La théologie politique de *Rerum novarum* en reste à une vision inégalitaire de la société : « *Le premier principe à mettre en avant, c'est que l'homme doit accepter cette nécessité de sa nature qui rend impossible, dans la société civile, l'élevation de tous au même niveau. Sans doute, c'est là ce que poursuivent les socialistes. Mais contre la nature, tous les efforts sont vains. C'est elle, en effet, qui a disposé parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes ; différences d'intelligence, de talent, de santé, de force ; différences nécessaires d'où naît spontanément l'inégalité des conditions. Cette inégalité d'ailleurs tourne au profit de tous, de la société comme des individus. La vie sociale requiert dans son organisation des aptitudes variées et des fonctions diverses, et le meilleur stimulant à assumer ces fonctions est, pour les hommes, la différence de leurs conditions respectives* ».

⁴⁹ Mgr MERMILLOD, évêque d'Hébron, auxiliaire de Genève, *Second discours sur les ouvriers au XIX^e siècle*, lundi 16 mars 1868, Lesort, 1868, p. 21-25.

⁵⁰ J.-M. MAYEUR, « L'Encyclique *Rerum novarum* et la doctrine sociale de l'Église catholique », in A. CORBIN (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, Seuil, 2007, p. 415-416.

L'action

Après l'appel du pape aux catholiques français à reconnaître la légitimité de la République, nombreux sont les laïcs et clercs qui créent des associations qui leur permettent d'entrer dans le jeu social et même politique, et de favoriser la défense des intérêts des populations ouvrières et paysannes. Certains continuent à se situer dans une mouvance corporatiste ou paternaliste, mais d'autres visent une prise de responsabilité directe du peuple et mettent en place des pédagogies pour le préparer à l'action. De Mun fonde l'Association catholique de la jeunesse française en 1886. Sa devise : piété, étude, action. Elle durera sous diverses formes jusqu'en 1957. L'industriel Léon Harmel fonde en 1891 les Cercles chrétiens d'études sociales, menés par des ouvriers. Des prêtres, les « abbés démocrates » s'engagent pour promouvoir la cause du peuple à travers des journaux, des conférences, ou l'engagement directement politique. On connaît l'abbé Lemire ou l'abbé Gayraud devenus députés. En fait des centaines de prêtres s'engagent en démocratie. Mais pour la hiérarchie catholique, les principes démocratiques s'allient mal avec la conception de l'autorité dans l'Église. Léon XIII cherche un terrain d'entente. Dans l'encyclique *Graves de communi* en 1901, il admet la légitimité de l'expression « *démocratie chrétienne* » que Lamennais avait déjà utilisée, mais il lui retire son sens politique « *en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne à l'égard du peuple* ».

L'une des obsessions de la hiérarchie catholique est la confusion entre la charité qui se fonde sur Dieu et une fraternité humaniste. Lorsque Pie X condamne le Sillon en 1910, il dénonce la réduction de la fraternité universelle à un humanisme tolérant, c'est-à-dire sa fondation « *par-delà toutes les philosophies et toutes les religions dans la simple notion d'humanité, englobant ainsi [...] dans une égale tolérance tous les hommes* ». Pie X ne veut pas séparer la fraternité de la charité enracinée en Dieu : « *Il n'y a pas de vraie fraternité en dehors de la charité chrétienne qui, par amour pour Dieu et son fils Jésus-Christ notre Sauveur, embrasse tous les hommes pour les soulager tous et pour les amener tous à la même foi et au même bonheur du ciel. En séparant la fraternité de la charité chrétienne ainsi entendue, la démocratie, loin d'être un progrès, constituerait un recul désastreux pour la civilisation* ». Il faudra attendre 1945 avant que le magistère catholique regarde la démocratie de façon positive. Mais si Pie X attaque le Sillon sur sa doctrine, il conserve l'insistance sur l'action : « *nous désirons vivement que vous preniez une part active à l'organisation de la société* ». Cette insistance est récurrente pendant son pontificat. Pour Pie X, les associations des catholiques ne doivent pas se cantonner au mode du discours mais elles ont à passer à l'action : « *L'action, voilà ce que réclament les temps présents* ». Mais pour Pie X, si l'objet de l'action est la société, sa visée est la civilisation chrétienne. L'Action catholique est une « *Action sociale catholique* », « *la solution pratique de la question sociale selon les principes chrétiens* ».

Associations d'Action catholique

Sous la dénomination d'Action catholique, dont la première occurrence remonte à F. de Lamennais en 1832, c'est une multitude d'associations de laïcs, hommes et femmes, et une diversité de modes d'organisation qui verront le jour au XX^e siècle. Semaines sociales, Action populaire, syndicats confessionnels comme la CFTC, Mouvements d'Action catholique spécialisés à partir de 1929, sont parmi les plus connus. Notons la mobilisation sociale des femmes laïques catholiques. Pie X avait à ce sujet donné une impulsion explicite en 1904 : « *Il ne suffit pas qu'elles s'enferment dans des oeuvres de bienfaisance proprement dite, où toujours l'on sent l'écart des rangs, la hauteur de celui qui donne et l'infériorité de celui qui reçoit. Non... je leur demande d'aller au peuple, selon*

l'esprit évangélique lui-même »⁵¹. Les femmes seront très nombreuses à poursuivre des carrières sociales, à organiser des cours professionnels, à fonder des syndicats (Andrée Butillard, les Lyonnaises, Notre-Dame du Travail). Beaucoup d'entre elles sont issues de la bourgeoisie et sont célibataires. Elles ont donc de l'argent et de la disponibilité. D'ailleurs les familles bourgeoises catholiques admettent de plus en plus la vocation sociale des jeunes filles qui en sont issues. Et de la vocation sociale à la vocation religieuse, la proximité était grande : plusieurs feront le pas de l'une à l'autre ou vivront les deux. La place et le statut des femmes dans la société sont des thèmes récurrents dans l'Église catholique des années 1920-1930. En 1919, Benoît XV évoque les droits politiques des femmes : « *nous voudrions que les femmes soient électrices partout* »⁵². En 1925, A. Butillard fonde l'« Union féminine civique et sociale » et crée le périodique « La femme dans la vie sociale ». En 1927, aux Semaines Sociales de Nancy qui portent sur « La femme dans la société », sont données des leçons sur « la femme et la profession » (Quelles professions ouvrir aux femmes et comment les y orienter ?), sur « la protection de la femme dans l'industrie et le commerce », sur « la femme dans la Cité ». Des Fédérations de Jeunes Filles se développent peu à peu dans les diocèses avec une piété centrée sur le Christ et sur Marie. Il y a une recherche du développement de l'horizon culturel et social de la jeune fille au-delà du simple souci de les préserver des mauvaises fréquentations : on parle cinéma, radio, mode, danse, sport. En 1919, on sent chez Claire Monestès, la future fondatrice des Xavières, à propos de l'œuvre des « missions de midi » à Marseille (à l'heure de la pause de midi, pour les jeunes filles employées dans les grands magasins de la ville), la présence des deux préoccupations (préservation morale et promotion culturelle et sociale) : « *L'œuvre s'efforce actuellement de créer une salle de repos pour offrir asile aux jeunes filles que les loisirs entre les deux séances à l'usine ou à l'atelier exposent à la promiscuité des restaurants et aux dangers de la rue. Elles trouveront dans leur salle de repos, en même temps qu'une bibliothèque et des revues, des personnes dévouées qui les renseigneront sur les œuvres utiles à connaître... Des conférences sur l'hygiène y seront organisées. Un projet de restaurant est à l'étude* »⁵³. Des cours gratuits sont même donnés pour parfaire les compétences : sténo, langues, comptabilité, solfège, diction, dessin, broderie...

Le bilan des associations d'Action catholique est loin d'être fait : elles ont été et sont pour des gens de milieux populaires des lieux d'études, de formation de la conscience politique et religieuse, de soutien et de regroupement des personnes, d'initiatives en matière d'action sociale, d'apprentissage à l'organisation collective. Elles seront des pépinières de milliers de responsables politiques, syndicaux, associatifs, culturels lorsque l'Église devra faire le deuil d'un bloc catholique faisant nombre avec les autres regroupements et arc-bouté sur la seule défense religieuse, et lorsque la démocratie s'installera durablement en Europe après 1945. Elles permettront aussi à des catholiques de garder leur identité religieuse dans un monde mouvant, critique et s'émancipant des références confessionnelles. Elles sont une des racines de la théologie politique de Pie XI. Dans l'encyclique *Quadragesimo anno*, celui-ci s'écarte du thème de l'inégalité naturelle familial à Léon XIII et à Pie X. Employant à 7 reprises l'expression de « *justice sociale* », il y réfère celle de « *charité sociale* », celle-ci apparaissant au service de l'autre. Il tente aussi de dépasser l'opposition entre la politique qui était vue comme un principe diviseur, et donc destructeur de l'organicité sociale, et la charité vue au contraire comme un principe d'unification sociale, en considérant la politique comme « *le champ de la plus vaste charité* » et parlant même de « *charité politique* ».

⁵¹ G. CHOLVY, Y. M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome 2, Toulouse, Privat, p. 367.

⁵² *Ibidem*, p. 368.

⁵³ Archives de La Xavière. Le restaurant existe toujours.

Cependant, en référence au problème de l'Action Française, il veille à ce que les mouvements catholiques de jeunesse se tiennent à distance de tout engagement partisan, que ce soit du côté communiste ou du côté des Ligues fascistes dans les années qui précèdent la Seconde guerre mondiale. C'est tout de même moins le fascisme que le communisme et la philosophie marxiste qui inquiètent l'Église catholique : c'est sur le terrain de la pauvreté et de la lutte contre elle que les catholiques rencontrent les organisations communistes. C'est un terrain favorable pour des rivalités mais aussi pour des collaborations dans le domaine social, politique et syndical. Après 1945, des organisations catholiques soupçonnées d'être trop proches des communistes seront écartées par la hiérarchie : tel est le cas du Mouvement Populaire des Familles auquel l'épiscopat français a substitué l'Action Catholique Ouvrière. À partir aussi de l'engagement politique direct de Jécistes au moment de la guerre d'Algérie, et des alliances avec des forces de Gauche, il établit une partition des mouvements catholiques de jeunesse en fonction du degré d'explicitation de la foi et de la visée apostolique. MRJC et JEC menant « *une action en mouvement* » et collaborant souvent « *avec d'autres organisations profanes temporelles pour la transformation des conditions de vie ou des structures* » sont distinguées de la JOC et de la JOCF qui font « *une référence explicite aux motifs profonds de leur action* »⁵⁴. L'orthodoxie semble passer avant la justesse évangélique de l'action ! Ou bien n'est-elle qu'un prétexte pour éviter des prises de position qui susciteraient des débats faisant paraître une institution ecclésiale divisée. Idéalement, le synode de 1971 sur la justice aurait dû mettre fin à ce genre de partition puisque « *le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde... apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile* »⁵⁵. Mais jusqu'à la fin de la Guerre Froide en 1989, et malgré la lettre de Paul VI au cardinal Roy en 1971 reconnaissant la légitimité du pluralisme politique et la libre responsabilité des groupements de catholiques de passer alliance dans le domaine de l'action pour la justice, le soupçon de la hiérarchie catholique grèvera, voire cassera, de nombreuses initiatives où la charité se mettait au service de la justice sociale, notamment dans les pays du Tiers-Monde.

Solidarité et collaboration

Dans le même temps, les institutions catholiques hospitalières continuent à se porter vers les malades, vers l'action caritative. Elles seront longtemps pensées dans un rapport d'alternative aux institutions publiques. Le terme de « subsidiarité » a servi à défendre ce principe : l'Etat n'a pas à intervenir dans des domaines et à des niveaux d'action où des intervenants infra-étatiques peuvent constituer des opérateurs au moins aussi qualifiés et compétents. Cependant Pie XI reconnaît en 1931 que « *bien des choses que l'on demandait jadis à des associations de moindre envergure ne peuvent plus désormais être accomplies que par de grandes collectivités* »⁵⁶, tout en continuant de tenir que l'ordre social sera d'autant plus solide et fécond que les initiatives de personnes et d'institutions particulières seront possibles. C'était un temps où l'Église a pu représenter une résistance au tout politique. Mais cette conception des choses n'échappera pas à la critique de la limite d'institutions religieuses qui pourraient confiner à des logiques corporatistes ou au moins particularistes. Avec Jean XXIII, on a un autre ton quand il parle de « *corps intermédiaires* » : « *Nous estimons (...) nécessaires que les corps intermédiaires et les initiatives sociales diverses... jouissent d'une autonomie efficace devant les pouvoirs publics, qu'ils poursuivent leurs intérêts spécifiques en rapport de collaboration*

⁵⁴ Rapport de Mgr Garrone, mars 1965, Archives de l'Église catholique, Issy-lesMoulineaux.

⁵⁵ 1971 – Synode des évêques, Paris, Le Centurion, 1971, p. 54.

⁵⁶ PIE XI, *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931.

loyale entre eux et de subordination aux exigences du bien commun »⁵⁷. Le ton est donné. Désormais on aura le couple spécificité / collaboration. Au concile Vatican II, un passage de *Gaudium et Spes* tient donc que les chrétiens doivent « en fidélité à leur conscience » et « unis aux autres hommes » « chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale »⁵⁸. Autrement dit, la foi ne dispense pas de l'action responsable, mais elle ne donne pas de solutions a priori : il faut les chercher en solidarité avec les autres. En 1996, la Lettre aux catholiques de France parle de « contribution » des catholiques à la société française.

La question se pose dès lors de savoir ce qu'apporte en propre la charité ? Car elle ne cesse d'inspirer des initiatives, des itinéraires singuliers et la naissance d'associations. Dans la période de reconstruction après guerre, il faut souligner l'affrontement à la profonde misère et précarité : c'est l'abbé Pierre qui en 1949 fonde pour les pauvres des bidonvilles les Compagnons d'Emmaüs, c'est Georges Pire (O.P.) qui crée l'Aide aux personnes déplacées pour les personnes regroupées dans des camps, c'est l'abbé Rodhain et le Secours Catholique, c'est Joseph Wrezinski et Aide à toute détresse en 1957, mouvement qui deviendra « ATD Quart Monde » en 1969. Il faudrait ajouter les « Petits Frères des Pauvres », la CIMADE... Certaines de ces associations sont devenues de véritables structures « professionnelles » à l'image de celles qui oeuvrent dans les domaines hospitaliers et éducatifs. Mais c'est aussi à l'échelle internationale qu'il s'agit de penser et d'organiser une charité au service de la justice entre les peuples quand l'ensemble des peuples deviennent de fait interdépendants. Sous les thèmes successifs du développement des peuples, de l'option préférentielle pour les pauvres, de la libération, ce sont les Églises des pays pauvres et les Ordres missionnaires qui se trouvent face et dans des « structures de péché » qui exigent des analyses et des actions qui dépassent les seules capacités et responsabilités des individus ou de groupes partiuliers. Mais quelle peut être la forme et la pratique d'une charité qui se porte vers un travail influent sur les « structures » qui fabriquent pauvreté et injustice ?

En principe l'Etat, en renforçant le caractère redistributif des richesses, aurait dû, comme il en avait eu l'utopie, montrer que les problèmes rencontrés par les populations pauvres ne devaient pas trouver de solution par des actes de charité interpersonnels, ou par la seule action d'institutions et associations religieuses ou philanthropiques. Curieusement, au XXI^e siècle le secours alimentaire est de retour. Et nombreuses sont les associations et institutions chrétiennes ou d'inspiration chrétienne qui y participent avec des associations d'autres obédiences (Restos du cœur, par exemple). Cette aide qui est de l'ordre d'un secours n'est pas marginale ni anecdotique. Durant la campagne de 2005-2006, rien que les Restos du cœur ont accueilli 670 000 personnes et servi plus de 75 millions de repas. Et cette aide est vécue par beaucoup qui y ont recours comme une stigmatisation. La profondeur de la crise économique fait monter le nombre de pauvres et de précaires. On parle aussi des travailleurs pauvres quand le travail ne suffit pas à assurer le minimum décent pour vivre bien. La remontée d'une idéologie libérale dure dans les pays occidentaux depuis le début des années 1980 fait aussi resurgir l'image du « mauvais » pauvre qui doit prouver qu'il mérite les aides de l'Etat : « *au pauvre non méritant on applique encore des techniques assistantielles, dissuasives, destinées à tester la réalité de ses besoins, la baisse des prestations devant aider les gens à s'en sortir, la mise au travail des bénéficiaires de l'aide sociale correspondant à une entreprise de moralisation* »⁵⁹. Malheureusement l'histoire de la pauvreté va continuer à s'écrire. Et avec elle celle de la charité.

L'abbé Pierre, qui connaissait bien la politique, pour avoir été député, déclarait en 1993 : « *La charité ne vient pas 'à la place de', elle ne peut suppléer aux défaillances de l'Etat, elle est 'en plus*

⁵⁷ JEAN XXIII, *Mater et magistra*, 1961.

⁵⁸ *Gaudium et Spes*, 16.

⁵⁹ A. CLÉMENT, « Faut-il nourrir les pauvres ? – Une perspective historique », in *Anthropology of food*, 6, septembre 2008, p. 13.

de'.(...) Si le pouvoir (...) n'a pas pourvu au nécessaire pour une certaine catégorie de personnes, c'est vrai qu'il faut que la charité le fasse, mais tout en interpellant le pouvoir. Car à partir d'un certain niveau de pouvoir, alors que les responsables disposent de grands moyens, ils ne connaissent plus les besoins qu'à travers les statistiques. On ne pleure pas devant les statistiques ! Froidement raisonné, les politiques ont raison : être à l'écoute de tous les besoins provoquerait des bouleversements. Cependant nous devons les empêcher de dormir. Il faut harceler le pouvoir : tant que des gens crèvent de misère, il faut être de ceux qui vont braver la logique de l'impossible. La charité a deux rôles : avant la loi, pour faire progresser la loi et après la loi, car on aura beau faire, la loi ne suffira jamais »⁶⁰. La charité serait donc à la fois subversive et porteuse d'utopie. Elle est ce non-politique qui peut avoir une portée politique. Mais quel est donc son ressort profond pour qu'elle nous demeure ?

Jean-Yves Baziou

⁶⁰ « Entretien avec l'abbé Pierre, propos recueillis par Odile Gandon et Marie-Odile Terrenoire », in *La charité – L'amour au risque de sa perversion, Autrement* (série Morales), n° 11, avril 1993, p. 237.