

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

THEOLOGICUM

FACULTE DE THEOLOGIE

ET DE SCIENCES RELIGIEUSES

2nd Cycle

Patrick SCAUFLAIRE

n° Carte Etudiant : 2008000965

MEMOIRE DE THEOLOGIE

MATIERE : Théologie Morale

**« Les institutions caritatives catholiques dans l'espace public :
L'exemple du Secours catholique »**

Correcteur : M. Mathias NEBEL

Deuxième correcteur : M. Luc DUBRULLE

Date de remise : 15 avril 2013

Révision après présentation orale : 4 janvier 2014

REMERCIEMENTS

M. Mathias NEBEL a accompagné la rédaction de ce mémoire avec patience et intérêt. Ses conseils ont été précieux. Qu'il trouve ici l'expression de ma reconnaissance. Je souhaite également remercier les enseignants du Theologicum, particulièrement Catherine FINO, Vincent LECLERCQ et Geneviève MEDEVIELLE.

Que mon épouse Claire, et mes enfants Jacques, Marie, Agnès, Marco, Louise et Mathilda soient remerciés pour leur soutien, et pour avoir permis que je consacre de nombreuses heures à ce travail de rédaction de mémoire plutôt qu'à une présence plus active en famille.

Enfin, les exemples des nombreux bénévoles et salariés engagés au Secours catholique ou dans d'autres institutions caritatives, les exemples aussi de mes frères diacres des diocèses où j'ai exercé mon ministère ont éclairé ma réflexion. Que tous en soient ici remerciés.

Les institutions caritatives catholiques dans l'espace public :
L'exemple du Secours Catholique

INTRODUCTION	2
I. Une institution caritative catholique : le Secours Catholique	6
A. La notion d'institution	6
1. Un terme polysémique	6
2. le rapport entre personnes et institutions	7
3. Le programme institutionnel	8
B. La notion de charité	11
1. La vertu de charité	11
2. la charité sociale	18
3. une vertu ecclésiale	27
C. Le Secours Catholique : une institution caritative catholique	31
1. Le projet d'origine	31
2. Une institution caritative catholique	32
II. Une institution en crise ?	35
A. Radicalisation de la modernité	35
B. Le déclin de l'institution	36
1. Valeurs et principes	36
2. Vocation ou organisation	37
3. Socialisation et sujet	39
C. Institutions catholiques : la double peine ?	40
1. l' « exculturation » du christianisme	40
2. ses manifestations	41
D. Eglise et société : un travail commun reste-t-il possible ?	50
III. Le Secours catholique, figure sociale de la charité	53
A. Légitimité des institutions caritatives catholiques : l'éclairage du Magistère	53
1. <i>Deus caritas est</i> et <i>Caritas in veritate</i>	53
2. quelle vérité sur l'homme ?	55
3. Un cœur qui voit : la dynamique de la charité	56
B. Quel projet ?	58
1. principe ou projet ?	58
2. une vision sur l'homme	60
3. quelles pauvretés ?	62
C. Vocation et profession : quelle institution ?	66
1. L'organisation	67
2. le lien à l'Eglise	73
3. la gouvernance	74
D. Sujet et socialisation : quelle action pour le monde ?	77
1. un monde en attente de sens	77
2. des pratiques significatives	78
3. Des institutions significatives, prophétiques et critiques	81
CONCLUSION Le Secours catholique, figure sociale de la charité ?	84
BIBLIOGRAPHIE	88

INTRODUCTION

Les institutions caritatives catholiques font face en France à un double questionnement. D'une part, comme les autres institutions, leurs missions et leurs modes d'actions sont largement mis en cause par l'évolution de notre société. D'autre part, dans le même temps, leur caractère propre pose problème, alors que l'action publique prend à sa charge une grande partie de la mission de solidarité, et qu'une part croissante des membres actifs de ces institutions ne se reconnaissent plus comme catholiques.

On peut ainsi imaginer qu'entre une dilution des valeurs d'appartenance de leurs membres et l'attelage toujours plus fort aux exigences de l'Etat, on assiste à un alignement croissant entre les institutions caritatives catholiques et les autres organisations, publiques ou privées, travaillant dans le champ de la solidarité. Toutes, catholiques ou non, au service d'une justice sociale promue par l'Etat. La dimension sociale de charité serait ainsi gommée, seule la dimension personnelle étant conservée, au titre d'une vertu respectable, certes, mais individuelle.

Or, dans le même temps, Benoit XVI insiste avec force sur la dimension de charité dans la mission de l'Eglise, et comme vertu pour le monde :

- la deuxième partie de l'encyclique *Deus caritas est* rappelle la pertinence des « structures de service caritatif » (n°30), et précise : « il est très important que l'activité caritative de l'Eglise maintienne toute sa splendeur et ne se dissolve pas dans une organisation commune d'assistance, en devenant une simple variante. » (n°31).
- L'encyclique *Caritas in veritate* présente la charité comme exigeant et dépassant la justice (n°6), comme instituant la fraternité (n°34)

Je souhaite, dans ce travail, analyser l'importance de cette fonction sociale de la charité portée par les institutions caritatives catholiques. En prenant l'exemple du Secours catholique¹, je souhaite vérifier comment et en quoi elles peuvent rester

¹ Il s'agit bien d'un exemple, c'est-à-dire que ce qu'on dira du Secours catholique est exemplaire de ce qu'on pourrait dire de nombreuses autres institutions de charité.

pertinentes pour l'Église au titre de sa mission, et pour le monde comme rappel prophétique d'une dimension qui dépasse la justice. Je souhaite vérifier comment et en quoi et elles doivent rester actives, rappelant la dimension irréductible de chaque être humain.

La fonction sociale de la charité dans l'action du Secours catholique a été analysée dans deux travaux universitaires, qui ont alimenté ma recherche : en 1984, Elisabeth Sharpe a présenté un mémoire de maîtrise de théologie à l'Institut Catholique de Paris intitulé : *Quel statut de la charité pour aujourd'hui au Secours catholique français ?*² ; en 2007, Luc Dubrulle a présenté une thèse, en histoire des religions et anthropologie religieuse à l'université de Paris-Sorbonne et en théologie à l'Institut Catholique de Paris, intitulée : *Mgr Rodhain et le Secours catholique : une figure sociale de la charité*³.

Le projet d'Elisabeth Sharpe est d'étudier comment le charisme fondateur, porté par Jean Rodhain, s'est déployé dans l'institution Secours catholique. Dans un premier temps, une analyse sociologique l'amène à affirmer que la référence à la charité fonctionne dans l'institution comme une idéologie, jouant un rôle pédagogique, permettant l'intégration des membres de l'institution, et situant le Secours catholique par rapport à l'Église. La théologie lui permet alors d'affiner le sens de la charité, don et accueil de l'amour gratuit de Dieu, mais aussi de situer son action dans l'histoire, à la lumière de la théologie politique de Jean-Baptiste Metz.

Elisabeth Sharpe souligne avec justesse les questions que pose l'institutionnalisation de la charité⁴, les risques de perversion d'un discours au service d'intérêts particuliers, les difficultés à articuler le niveau de l'engagement personnel et celui de l'engagement collectif, ou le niveau de l'analyse sociologique et celui de l'analyse théologique. Son appel à ce que la charité soit « une instance critique affirmant le sens définitif de toute existence humaine⁵ », signe de l'action d'une « Eglise-du-

² SHARPE Elisabeth, *Quel statut pour la charité pour aujourd'hui au Secours catholique français ?*, Mémoire de maîtrise de théologie biblique et systématique, Institut catholique de Paris, juin 1984

³ DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008

⁴ « Dans cette institutionnalisation de la charité, le sens même du concept de charité sera toujours à clarifier » : *ibid.* p. 133

⁵ *Ibid.* p. 124

peuple », ne manque pas de souffle. Cependant, beaucoup de questions restent sans réponse :

- de quelle charité s'agit-il, qui « ne peut s'identifier à aucune réalité intramondaine », mais qui est parfois dans le texte en quelque sorte hypostasiée⁶ ?
- l'auteur juxtapose une analyse sociologique et une analyse théologique de l'institution, sans que l'articulation entre les deux niveaux ne soit vraiment éclaircie.
- Enfin, la catégorie d'action n'étant pas clairement analysée, l'approche de la charité comme idéologie, puis, à la suite de Metz, comme ancrée dans l'histoire des hommes, ne permet pas de saisir comment elle peut être au fondement de l'action du Secours catholique.

Luc Dubrulle, quant à lui, utilise le concept de « figure sociale de la charité » pour décrire l'action institutionnelle du Secours catholique. Ce concept, développé dans le cadre d'un séminaire de recherche de l'Institut catholique de Paris, permet, selon Geneviève Médevielle, « de tenir ensemble un certain nombre de couples d'oppositions : individuel et collectif, pratique et représentation, bien externe et bien interne, tradition et présent, charisme et institution, vertu collective et vertu personnelle, action personnelle et action du corps institutionnel⁷ ».

Luc Dubrulle souligne que le terme de figure sociale est largement utilisé dans les domaines sociaux, mais sans définition claire. Lui-même en propose plusieurs acceptions : « ensemble d'individus ou de rapports d'individus, ayant une unité sociale qui se différencie du fond de la société⁸ », elle comprend « les acteurs, leurs pratiques et leur représentations, ainsi que l'image sociale de l'ensemble qu'ils forment⁹ ».

⁶ Par exemple : « Si la charité prend conscience de ces limites dans lesquelles elle s'est enfermée, elle n'en restera pas seulement à une critique d'elle-même. » *ibid.* p. 122

⁷ MEDEVIELLE Geneviève, dans : DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, op. cit., Préface, p. 10

⁸ DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, op.cit. p. 23

⁹ *Ibid.* p. 24

Ainsi ce concept permet de s'adapter à la complexité de la réalité institutionnelle, à la plasticité de son empreinte dans l'histoire et à la diversité des représentations qu'elle suscite. Il souffre toutefois également d'une définition assez vague, qui risque d'en limiter le caractère opératoire pour répondre aux questions posées par la situation de notre modernité tardive.

Or les termes d'institution, d'action, de charité, de société sont particulièrement riches, et renvoient à de larges horizons de sens. Il me semble donc important, pour avancer plus décisivement dans notre réflexion, de prendre le temps de préciser les termes principaux qui seront utilisés.

Ainsi, je me propose dans une première partie de réfléchir aux notions d'institution, comme réalisation d'un pouvoir d'agir commun, et de charité, comme vertu, amour de Dieu reçu et donné. A la lumière de la notion de vertu sociale, je réfléchirai à la manière dont un projet institutionnel peut effectivement porter la vertu de charité. Enfin, j'introduirai l'exemple du Secours catholique, comme institution caritative catholique.

La deuxième partie précisera le constat de la mise en question actuelle des projets institutionnels catholiques, sur base de l'expérience du Secours Catholique, soulignant un caractère de « double peine » frappant les institutions catholiques dans leur dimension d'institution comme dans leur dimension confessionnelle. L'analyse mettra en évidence le risque d'une double impasse : repli des institutions sur une stricte identité catholique, ou dilution de l'action dans une action de solidarité où la référence chrétienne ne serait plus qu'historique.

La troisième partie étudiera les possibilités d'une sortie de cette dialectique : à quelles conditions le travail d'institutions caritatives catholiques peut-il être légitime et pertinent ?

I. Une institution caritative catholique : le Secours Catholique

Cette première partie a donc pour but de présenter le Secours Catholique comme institution caritative, mais dans un premier temps de poser les concepts : qu'est-ce qu'une institution ? Qu'est-ce que la notion de charité ? En quoi le Secours Catholique peut-il relever de cette catégorie d'institution de charité ?

A. La notion d'institution

1. Un terme polysémique

Le terme d'institution est un des plus larges de la sociologie¹⁰, aussi il convient de préciser en quel sens je l'utiliserai dans ce travail. Pour ce faire, parmi d'autres ouvrages qui m'ont permis d'approfondir le sujet¹¹, je suivrai d'assez près la présentation et l'utilisation qu'en fait François Dubet, dans son ouvrage *Le déclin de l'institution*¹².

Dans son sens le plus large, le terme d'institution renvoie à « la plupart des faits sociaux, dès lors qu'ils sont organisés ¹³», les pratiques collectives, les cadres culturels¹⁴. On peut aussi trouver le terme d'institution au sens général d'organisation.

Ce qu'essaie de désigner cette notion d'institution, au sens large, c'est la médiation entre individu et société, c'est le processus de socialisation : « comme institutions, l'on désigne en sciences sociales des symboles culturels, des organisations sociales historiques, avec des prescriptions normatives pour le comportement humain. Les institutions sont des représentations sociales qui règlent normativement les relations

¹⁰ Durkheim ne définira-t-il pas la sociologie comme « la science des institutions, leur genèse et leur développement » ? (cité dans DUBET François, dans MESURE Sylvie et SAVIDAN Patrick dir., *Le dictionnaire des Sciences Humaines*, article « Institution », Paris, Quadrige / PUF, 2006, pp. 633-635)

¹¹ Au-delà du *Dictionnaire des Sciences Humaines* déjà cité, DURAND Jean-Pierre et WEIL Robert, *Sociologie Contemporaine*, 2^e ed., Paris, Vugot, 2002 ; NEBEL Mathias, *La catégorie morale de péché structurel – essai de systématique*, Paris, Cerf, 2006

¹² DUBET François, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

¹³ *Le dictionnaire des Sciences Humaines*, article « Institution », op. cit. p 633

¹⁴ On trouve ici le niveau que Mathias NEBEL nomme celui des institutions « profondes » : culture, économie, politique.

fondamentales de l'être humain avec la société, qui procurent une sécurité de comportement et apportent aux relations sociales stabilité, durée et fiabilité.¹⁵ »

2. le rapport entre personnes et institutions

Malgré son importance, une description des mécanismes de socialisation, n'est cependant pas suffisante. Il importe, avant d'aller plus loin, dans un travail de théologie morale, d'interroger au niveau anthropologique et philosophique cette tendance de l'homme à vivre en sociétés organisées, pour en percevoir les enjeux en termes d'engagement, de liberté et de responsabilité. Pour le faire, je me réfère au développement de Mathias Nebel, dans son ouvrage *La catégorie de péché structurel*¹⁶, dans lequel, s'appuyant à la fois sur la pensée d'Hannah Arendt¹⁷ et sur celle de Paul Ricœur¹⁸, il développe une vision de l'homme en société, fondée sur la catégorie d'action.

Dès sa naissance, le petit homme se découvre précédé par une communauté. Il est confronté à la pluralité, à l'expérience vitale du vivre-ensemble : « l'homme n'est homme qu'avec et parmi autrui ». (p. 268) Ce vivre-ensemble passe par l'usage, l'échange d'un certain nombre d'objets, mais aussi – surtout – par l'expérience de l'action et de la parole, qui ouvrent à la participation à une communauté et à la reconnaissance¹⁹.

L'homme prend également conscience que c'est dans cette participation à la communauté que les limites de son action individuelle peuvent être dépassées : dans l'interaction avec d'autres, l'homme découvre que l'émergence d'un projet commun accroît la puissance de l'action, démultiplie sa capacité à entreprendre.

¹⁵ Définition de Bernhard STUTOR, citée dans SCHLÖGEL Herbert, « La démocratie vit par et avec les vertus », *Communio*,° XXXVI, 6, novembre-décembre 2011, p. 34

¹⁶ NEBEL Mathias, *La catégorie morale de péché structurel – essai de systématique*, op. cit.

¹⁷ ARENDT Hannah, *La crise de la culture, Condition de l'homme moderne*, rassemblés dans *L'humaine condition*, Paris, Quarto Gallimard, 2012

¹⁸ RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955

¹⁹ « Il s'agit en effet d'une reconnaissance car dans l'action et dans la parole se révèle le "qui" de l'agent – c'est-à-dire le sujet qui les habite – de telle manière qu'il soit "reconnu" comme sujet de cette action ou de cette parole devant le reste de la communauté ». NEBEL Mathias, *La catégorie de péché structurel*, op. cit. p. 271

L'institutionnalisation permet ainsi la mise en œuvre d'un pouvoir-en-commun, qui « est le "vouloir agir et vivre ensemble" d'une communauté historique. Il est son acte premier ou, plus précisément, son "être en acte" ce qui revient à dire que dans le vivre ensemble de toute communauté historique se trouve un "pouvoir" qui peut être mobilisé au service de la communauté. » (p. 273-274)

L'institutionnalisation de l'action correspond donc précisément à la façon dont les sociétés humaines ont pu dépasser les limites de l'action individuelle, par essence fragile et éphémère. Cette institutionnalisation, pour Mathias Nebel, couvre à la fois les institutions qui gèrent la société dans son ensemble (Etat, Marché, etc.), qu'il nomme institutions profondes, et toutes les autres institutions, parfois très modestes. Chacune à son niveau porte une partie de ce vouloir-agir-ensemble, un projet commun, qui en fédère les différents acteurs.

3. Le programme institutionnel

Adoptant la définition de l'institution que donne Paul Ricœur – structure du vivre-ensemble d'une communauté historique²⁰ – Mathias Nebel en précise les caractéristiques fondamentales : un projet commun, qui est toujours le projet de personnes, rassemblées à la fois par un pouvoir constitué, qui est lieu de concertation sur le projet, et l'idée d'une fin réalisable, qui permet l'engagement personnel dans l'entreprise commune.

François Dubet utilise, lui, la notion d'institution dans un sens plus précis. Ayant effectué un travail de terrain auprès d'enseignants, d'infirmières, de travailleurs sociaux, il cherche à décrire ce type d'institution de relations aux autres²¹.

²⁰ RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 233

²¹ François DUBET les nomme institutions de travail sur autrui, en désignant sous ce terme : « l'ensemble des activités *professionnelles* participant à la socialisation des individus ». Son analyse ne couvre donc pas l'ensemble des institutions, ni tout ce qui participe à la socialisation hors champ des activités professionnelles (activités de service, famille) (*Le déclin de l'institution*, op. cit. p. 9). Nous aurons à discuter la pertinence du terme de travail sur autrui (pourquoi pas travail pour autrui, travail avec autrui...), notamment dans notre époque contemporaine, où les « bénéficiaires » de ces institutions réclament d'être considérés comme des partenaires. Quoiqu'il en soit, la valeur de cette terminologie me semble être de souligner une dissymétrie (et non pas inégalité) fondamentale dans le fonctionnement des institutions de charité, entre acteurs et bénéficiaires de ces institutions.

Ce travail m'intéresse à plusieurs titres :

- d'une part l'approche de ce type d'institutions me semble particulièrement adaptée à une réflexion sur les institutions de charité. Dans les deux cas, on aura à se poser la question de la place des bénéficiaires par rapport aux acteurs de l'institution.
- d'autre part, François Dubet propose un idéaltype anhistorique de ces institutions de travail pour autrui. Il souligne la prégnance, dans ce modèle idéal-typique de l'exemple des institutions issues de l'Eglise. Ce sont elles qui ont occupé ce champ d'action pendant des siècles, et qui ont continué à en imprimer la marque, même lorsqu'elles se sont progressivement sécularisées²². Une réflexion sur les institutions caritatives catholiques tirera profit de ce point de départ.
- Enfin, les caractéristiques fondamentales de toute institution que François Dubet dégage nous permettront par la suite d'analyser de quelle façon le programme institutionnel traditionnel est mis en cause, et nous fourniront des clés d'analyse.

Pour François Dubet, au moins avant que la remise en cause moderne ne met leur projet en question, les institutions considérées ont toutes eu comme visée de participer à la socialisation, à une meilleure intégration ou réintégration à la société de leurs bénéficiaires. Ecole, hôpital, travail social, tous participent à un processus où le bénéficiaire, en intégrant la culture de l'institution, peut devenir lui-même acteur social. « Toutefois, l'idée de programme institutionnel ne signifie pas seulement que la socialisation consiste à inscrire une culture dans un individu, elle désigne aussi une manière particulière d'accomplir ce travail sur autrui. Le programme institutionnel peut être défini comme le processus social qui transforme des valeurs et des principes en action et en subjectivité par le biais d'un travail professionnel spécifique et organisé. Le schéma le plus simple est le suivant : *Valeurs / Principes* → *Vocation / Profession* → *Socialisation : individu et sujet*. Cette équation signifie qu'il existe un

²² Se référant à l'ouvrage central d'Emile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris PUF, 1990, il montre comment les caractéristiques de l'école carolingienne (séparation du monde, modèle d'apprentissage comme conversion) ont perduré dans l'école républicaine, où les instituteurs de Jules Ferry se sentent investis d'une mission de conversion du peuple à la Raison et au Progrès.

programme institutionnel quand des valeurs ou des principes orientent directement une activité spécifique et professionnelle de socialisation conçue comme une vocation, et quand cette activité professionnelle a pour but de produire un individu socialisé *et* un sujet autonome. »²³.

Trois composantes sont donc à l'œuvre dans la notion de programme institutionnel :

- un corps cohérent de valeurs et principes, qui seront à diffuser, et dont l'appropriation par les bénéficiaires de l'institution permettra la socialisation. Ce corps cohérent de principes dépend du type d'institution (la foi, la raison, le soin), mais il en est au fondement. Il est constitutif du projet commun de toute institution.
- une vision de l'implication par les acteurs de l'institution comme vocation. Là aussi, la filiation aux œuvres d'Eglise est évidente ! François Dubet souligne combien, malgré la suspicion qui entoure aujourd'hui ce terme, parmi les professionnels des institutions de travail sur autrui, cette référence à un engagement fort de l'acteur reste très présente.
- enfin, la conviction que c'est par l'appropriation de ces valeurs et principes que l'individu se socialise, et se constitue comme sujet. On trouve ici, au-delà de la participation de toute institution au processus de socialisation, que nous avons notée ci-dessus, la conviction que les valeurs portées par l'institution, le projet spécifique de l'institution, participent de manière particulière à la cohésion de la société, au vivre-ensemble.

Rassemblons ici dans un point d'étape intermédiaire les éléments principaux de la notion d'institution : toute institution participe du processus de vivre-ensemble et d'agir-ensemble qui permet à l'être humain de dépasser, dans l'interaction, les limites de son action individuelle. Elle est porteuse d'un projet commun, marquée par une organisation du pouvoir et un engagement des acteurs en vue d'une finalité commune. François Dubet caractérise le programme institutionnel porté par toute institution par un triptyque : principes / valeurs, motivation / profession, socialisation / individu et sujet.

²³ DUBET François, *Le déclin de l'institution*, op. cit. p. 24

B. *La notion de charité*

Il est évidemment périlleux de vouloir définir succinctement la notion de charité : des volumes entiers de bibliothèques s'y consacrent sans épuiser le sujet ! Je me limiterai donc à tirer de quelques lectures panoramiques les éléments essentiels pour le développement ultérieur de ce travail. Je renvoie à ces ouvrages de référence pour des notions plus précises et détaillées²⁴.

1. La vertu de charité

a) Les données scripturaires

Les données scripturaires, particulièrement le Nouveau Testament, nous permettent de dessiner les caractéristiques principales de l'amour de charité : c'est un amour, un amour qui vient de Dieu (et qui est Dieu), qui doit inspirer l'amour du prochain, qui n'est pas dissociable de l'amour de Dieu, un amour qui est don, communion, dynamisme.

La charité est un amour : il est d'ailleurs remarquable que dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique*, dans le *Dictionnaire Critique de Théologie* et dans le *Dictionnaire de Morale Catholique*, ce soit à la rubrique « amour » qu'on trouve la description de la charité.

Le grec utilise quatre verbes pour signifier « aimer » : *stergein* qui décrit l'amour naturel des parents pour leurs enfants ; *eran*, l'amour passionné, la convoitise ; *philein*, l'affection, l'amitié ; et *agapan*, qui met en avant l'élection, le don, le respect. Dans le Nouveau Testament, c'est l'utilisation répétée du substantif, *agapê* (qui sera traduit par *caritas* en latin), peu répandu dans les textes profanes qui est à noter. En

²⁴ BRUGUES Jean-Louis, *Dictionnaire de morale catholique*, article « charité », Chambray, CLD, 1991, pp. 77-80 ; DE BROGLIE Guy, *Dictionnaire de Spiritualité*, tome II, article « charité », pp. 507-691 ; DUFFE Bruno-Marie, *Agapê : sources et interprétation de la charité, étude interdisciplinaire*, Lyon, PROFAC ; HARDER Jean-Yves, dans LACOSTE Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, article « amour », Paris, PUF, 2007, pp. 41-48 ; LEGASSE Simon, « *Et qui est mon prochain ?* », Paris, Cerf, 1989 ; SPICK Ceslas, *Charité et liberté selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1964 ; WIENER Claude, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, article « amour », Paris, Cerf, 1999, pp. 46-55 ;

choisissant ce terme, les rédacteurs du Nouveau Testament marquent à la fois le fait que la charité est un amour²⁵, mais aussi sa spécificité : il est différent, il est plus que les trois autres types d'amour.

Amour de Dieu et amour du prochain.

La prédication du Christ relie le commandement d'amour de Dieu (Dt 6,5) et celui du prochain (Lv 19,18)²⁶. Elle développe ce dernier en extension – l'épisode du bon samaritain en Lc 10 montre que le prochain est celui dont on se fait proche, sans faire acception de race ou de religion –, et en profondeur – le Discours sur la montagne en Mt 5 appelle à étendre à ses ennemis ce commandement d'amour du prochain²⁷.

Ceslas Spick insiste sur le caractère central, pour la foi chrétienne, de ce double commandement : « Toute la vie religieuse des chrétiens, leur morale, l'unique précepte qui leur sera imposé se résumera dans l'amour. (...) L'intégralité de l'homme, toutes ses facultés sont saisies, assumées par l'*agapê*. (...) La force, la solennité de cette promulgation²⁸, rapportée par les trois premiers évangiles, montre assez qu'il ne s'agit pas d'un enseignement parmi d'autres : Jésus a voulu définir l'essence de la religion qu'il apportait au monde, le contenu de la Nouvelle Alliance qu'il scellera en son sang²⁹. »

²⁵ Ceslas Spick, dans son ouvrage *Charité et liberté selon le Nouveau Testament* (op. cit.) relève dans les occurrences du Nouveau Testament les caractéristiques de l'*agapê* comme amour : elle est profond attachement (« la charité du Christ nous presse », 2 Co 5,14) ; elle souhaite être à demeure avec l'être aimé (Jn 17, 23-26) ; elle est capable de compassion (Lc 6,36) ; elle allie douceur et force (Mt 24,12 ; 1P 1,22).

²⁶ « "Maître, quel est le plus grand commandement ?". Jésus lui dit : " *tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit* : voilà le plus grand commandement. Le second lui est semblable : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. A ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les prophètes. » (Mt 22, 36-40)

« Je vous laisse un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres » (Jn 13,34)

²⁷ L'ouvrage de Simon Legasse, « *Et qui est mon prochain ?* » (op. cit.), montre clairement la nouveauté, la « portée inédite » de cette extension, et en même temps la tension qu'à rencontré l'Eglise, dès les premiers siècles, entre un « maintien, en dépit des résistances, de l'ouverture programmée dès l'origine » et la tentation, notamment au moment des persécutions, de repli sur une charité intra-communautaire. (cf. pp 147-152)

²⁸ Il s'agit du double commandement.

²⁹ SPICK Ceslas, op. cit., pp. 39-42

La charité : amour qui vient de Dieu.

Ce qui rend possible ce double commandement, ce qui rend possible l'extension sans limite du commandement d'amour, c'est le fait que l'amour dont il s'agit n'est pas qu'un amour humain : la charité est un amour qui vient de Dieu et qui est Dieu.

« Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres puisque l'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » (1Jn 4,7-8).

On est ici au cœur de la révélation chrétienne : l'amour de Dieu, déjà visible dans l'Ancien Testament par l'engagement divin auprès du peuple élu, et par la prédication des prophètes, est rendu manifeste par l'envoi du fils bien-aimé³⁰, par la vie donnée, la vie livrée de celui-ci³¹, par l'envoi de l'Esprit³².

La première épître de Saint Jean en tire l'enseignement sublime : Dieu est amour, et c'est cet amour qui inspire, qui anime, tout acte de charité authentique : « l'agapé n'est pas un amour humain. Il n'y a que Dieu qui puisse aimer avec une telle plénitude, une telle immensité de don »³³. Ceslas Spick montre bien qu'on est ici au-delà de la règle morale, mais au niveau de la filiation réelle entre le croyant et son Seigneur.

Quel est donc, plus précisément ce caractère surnaturel de la charité ? Nous avons vu qu'il a à voir avec l'intensité, la profondeur de l'amour qui est donné. Mais c'est aussi la possibilité d'un don absolu qui ne soit pas oubli de soi, mais révélation de soi qui nous est dévoilée, que Paul Valadier résume d'une belle formule : « l'Amour de l'autre ne reste pas à distance, mais a la force d'épouser le singulier sans s'y perdre et sans l'écraser³⁴ ».

³⁰ « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son fils, l'unique engendré » Jn 3,16

³¹ « avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers le Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » Jn13,1

« nul n'a plus grand amour que celui-ci : déposer sa vie pour ses amis » Jn 15,13

³² « l' amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné » Rm 5,5

³³ SPICK Ceslas, op. cit., p. 35

³⁴ VALADIER Paul, *Jésus-Christ et Dionysos – la foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée, 1979, collection « Jésus et Jésus-Christ » n° 10, p. 148

Les notes concernant la charité sont nombreuses : l'hymne à la charité de Saint Paul, en 1 Co 13 le montre de manière éclatante³⁵. Parmi celles-ci, je souhaite insister sur trois caractéristiques qui m'apparaissent fondamentales : la charité est don, la charité est communion, la charité est dynamisme.

La charité est don : la vie du Christ nous révèle que l'amour va jusqu'au don de soi³⁶, qu'elle est contraire du réflexe d'appropriation : « il y a un lien indissoluble entre "aimer de charité", donner, et se donner ou se sacrifier³⁷ ».

La phrase introductive au lavement des pieds en Jn 13 souligne bien que l'extrême de la charité va jusqu'à l'extrême du don : « Jésus sachant que l'heure était venue, l'heure de passer de ce monde au Père, lui, qui avait aimé les siens qui sont dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême » (Jn 13,1 traduction TOB, « mis le comble à son amour pour eux » dans la BJ).

Ce don total s'exprime dans la kénose du Christ, « anéantissement qui est toutefois empreint d'amour et qui exprime l'amour³⁸ ». Et si, ce faisant le Christ vit pleinement la condition humaine³⁹, il nous appelle à un profond bouleversement de nos représentations. Le don de soi est difficile à l'homme. Son attitude naturelle, depuis le récit de la Genèse, est une attitude de maîtrise, de captation. Le don total du Christ appelle à un double mouvement d'accueil et de don : accueil de l'amour de Dieu et don de soi. Il appelle à sortir du primat de l'apparence, de la logique des rapports de force, de défense et d'autopromotion, pour instaurer une nouvelle logique de rapports, qu'Etienne Griefu désigne par une belle formule : « la logique gracieuse : c'est le choix de faire confiance à la liberté de l'autre, à sa capacité de m'accueillir, de m'appeler ou me rappeler à l'existence, parce qu'il peut aimer la vie et m'aimer »⁴⁰.

³⁵ Ceslas Spick, pour sa part, consacre un chapitre de son ouvrage *Charité et liberté selon le Nouveau Testament* (op. cit.) aux « notes de l'authentique charité » : l'agapè est amour de noblesse, gratitude et désintéressement, stable et durable, dynamique. (pp. 21-33)

³⁶ Cf. Jn 3,16 ; Ga 1,4 ; 1Tm 2,6

³⁷ SPICK Ceslas, op. cit., p. 33

³⁸ *Redemptoris Missio*, n°88

³⁹ Ibid.

⁴⁰ GRIEU Etienne, *Un lien si fort – quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2009, pp. 67-68

La charité est communion : au-delà de l'extension nouvelle, de la dimension universelle du commandement de charité, le Nouveau Testament insiste également sur le lien entre charité et unité. C'est une dimension fondamentale de la prière de Jésus après la Cène dans l'évangile selon Saint Jean (Jn 14-17) : que l'amour qui relie le Père et le Fils anime également les disciples, et qu'ainsi « tous soient uns » (Jn 17,21). Ainsi la charité est-elle facteur d'une cohésion qui va plus profond qu'une logique d'agir commun, mais qui puise sa force en Dieu lui-même.

La charité est dynamisme : loin d'une vision statique de la charité, le Nouveau Testament nous montre également comment la charité met en mouvement. Le père du fils prodigue, le bon samaritain, et de manière éminente le Christ dans sa passion, tous manifestent leur charité en acte. Pour les disciples également, la charité animée par l'amour créateur de Dieu, « nous presse » (2Co 5,15), montre son labeur (1Th 1,3), son empressement (2 Co 8,8). Ainsi, les dimensions de don et de communion de la charité ne sont pas des qualités statiques, mais des appels, des horizons qui sont toujours au-delà des réalisations partielles et imparfaites de l'ici et du maintenant, et les remettent en cause. Appelés à suivre l'exemple du don extrême du Christ, les chrétiens ont ainsi à avancer toujours plus avant dans l'attention aux autres, le don de soi, la recherche de la communion.

b) la synthèse de Saint Thomas : l'agapé comme amitié

La présentation thomiste est importante par l'ancrage de la charité à l'amitié qu'elle a imprimé. Dans la *Somme théologique*, le traité sur la charité se trouve dans la deuxième partie de la Secunda Pars⁴¹ (Ila Ilae q. 23-46), mais elle est à articuler avec la présentation de l'amour comme passion (Ia Ilae, q. 26-28) où saint Thomas

⁴¹ Le plan de la Somme Théologique donne à voir la cohérence et l'unité de la vision de Saint Thomas, où tout est centré sur Dieu : la Prima Pars explore le mystère de Dieu, le mouvement des créatures à partir de Dieu. La Secunda Pars, plus proprement morale, explore le mouvement de la créature rationnelle vers Dieu. Elle débute par le traité de la béatitude (Ia Ilae, q. 1-5) : la béatitude de l'homme consiste en la vision aimante de Dieu. Les moyens pour tendre à cette fin sont les actes humains (Ia Ilae q. 6-21), influencés de manière intrinsèque par les passions (Ia Ilae q. 22-48), les habitus et les vertus (Ia Ilae q. 49-70), les vices et les péchés (Ia Ilae, q. 71-89). Les moyens extrinsèques fournis par Dieu pour aider l'homme à parvenir à la béatitude sont la loi (Ia Ilae q. 90-108) et la grâce (Ia Ilae q. 109-114). La deuxième partie de la Secunda Pars consiste essentiellement en un traité des vertus, vertus théologiques et vertus cardinales. La Tertia Pars présente le Christ comme voie nécessaire pour parvenir à la béatitude. (voir PINCKAERS Servais, *Les sources de la morale chrétienne*, Paris, Cerf, 2007).

considère l'acte d'aimer comme mouvement premier de la volonté, orienté vers le bien de celui qu'on aime.

Dans le traité de la charité, saint Thomas présente la charité comme une amitié (q23 art 1), et reprend les éléments constitutifs qu'en donne Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque* : la bienveillance, la réciprocité et la communauté.

Elle n'est autre que la bonté divine (q23, art 5), infusée en nous (q24), qui anime et suscite la réponse de l'homme et qui permet d'articuler amour de Dieu, amour du prochain et amour de soi (q25-26).

Ainsi la charité, pour Saint Thomas est-elle bien une amitié (*philia*), mais une amitié avec Dieu, donnée par Dieu, marquée par la radicalité de cet amour : elle n'a donc pas de limite (q 24 art 7), elle appelle à aimer ses ennemis (q25 art 8).

C'est une vertu théologale, c'est-à-dire un habitus⁴² orienté vers le bien, qui tourne vers Dieu et qui donne Dieu. Elle met en jeu la liberté de l'homme comme réponse à cet amour de Dieu, qui est don et lui permet de participer à la vie divine, d'atteindre la béatitude.

c) Eros et Agapê

Cette présentation de la charité comme amitié tend à évacuer toute possibilité de lien entre *eros* considéré comme amour possessif, amour égocentrique et *agapê*. Anders Nygren, théologien luthérien suédois, dans une étude monumentale *Eros et Agapê* publiée en 1944⁴³ conclut à l'opposition radicale entre l'*agapê*, amour qui vient de Dieu, et l'*eros*, amour purement humain.

⁴² Les habitus, chez Saint Thomas, sont des dispositions stables à agir pour le bien ou pour le mal. Renforcés par des actes et leur répétition, ils ne sont cependant pas de l'ordre d'un mécanisme acquis, mais mettent en jeu la liberté pour le renforcement d'une inclination naturelle (habitus naturel) ou l'accueil de la grâce (habitus surnaturel). Les vertus sont les habitus orientés vers les actes moralement bons ou intellectuellement justes. (Voir NICOLAS Marie-Joseph, Vocabulaire de la Somme Théologique, *Somme Théologique*, tome 1, p.105 et p.120)

⁴³ NYGREN Anders, *Eros et Agapê*, Paris, Cerf, 2009.

Or pour Platon, l'*eros*, désir de ce qu'on n'a pas, est ouverture à la transcendance, et toute une tradition mystique utilise l'image de l'*eros*, désappropriation de soi, pour décrire la relation de l'homme à Dieu. Jean de la Croix et Thérèse d'Avila en sont des exemples marquants.

Le pape Benoit XVI a décidé d'axer sa première encyclique *Deus Caritas Est*, sur « l'unité de l'amour⁴⁴ ». Il rappelle l'accusation de Nietzsche, selon laquelle « le christianisme aurait donné du venin à boire à l'*eros* » (n°3) et y répond dans une analyse à la fois sémantique, philosophique et théologique.

Ce qui est rejeté, depuis l'Ancien Testament, c'est la divinisation de l'*eros*, l'idée selon laquelle l'ivresse, l'instinct, peuvent arracher l'homme à sa finitude, lui permettre de communier avec le divin. (n°4) Ainsi l'*eros* a besoin d'être purifié, de prendre en compte la personne dans sa globalité, à la fois le corps et l'âme. (n°5). L'*agapê* lui permet de devenir découverte de l'autre, soin de l'autre, renoncement (n°6).

On trouve dans l'épisode de Babel une illustration de l'*eros*, de cette tentative d'auto divinisation. Cette construction d' « une tour dont le sommet touche au ciel » (Gn 11,4) est emblématique des efforts de l'homme d'atteindre le divin par ses propres moyens, de se laisser griser par l'ivresse de la toute-puissance, et des dérives des organisations et institutions, elles aussi de se laisser griser par la puissance de leur pouvoir-en-commun, de travailler à son accroissement à tout prix⁴⁵.

On a, à ce stade de l'encyclique, une présentation assez traditionnelle de la différence entre *eros* et *agapê*. Le caractère original du développement apparaît alors : pour rendre compte de la complexité humaine, Benoit XVI rejette l'opposition entre *eros* et *agapê*, amour ascendant et amour descendant, amour possessif et amour oblatif, amour humain et amour divin : « Plus ces deux formes d'amour, même

⁴⁴ C'est le titre de la première partie : l'unité de l'amour dans la création et dans l'histoire du salut.

⁴⁵ Mathias NEBEL, dans un article (à paraître ?) « Good governance : the practice of social power » : souligne cette dérive inhérente au procès d'institutionnalisation : l'existence et la préservation de la structure posée par l'institution pour porter le projet de coopération initial devient le seul réel projet de l'institution (p.13).

dans des dimensions différentes, trouvent leur juste unité dans l'unique réalité de l'amour, plus se réalise la véritable nature de l'amour en général ». (n°6).

Ainsi, on pourrait dire que d'une certaine façon, l'*agapê* assume l'*eros* : « (Dieu) aime, et son amour peut être qualifié sans aucun doute comme *eros*, qui toutefois est en même temps et totalement *agapê*. (...) L'amour passionné de Dieu pour son peuple – pour l'homme – est en même temps un amour qui pardonne. » (n°9-10)

d) La vertu de charité

Rassemblons ici les éléments principaux que nous avons recueillis en nous tournant vers les données scripturaires, vers la pensée thomiste, puis vers l'encyclique *Deus Caritas Est*.

La charité est une vertu, un habitus orienté vers le bien, vertu infuse, qui vient de Dieu et qui donne Dieu : c'est l'amour de Dieu, c'est Dieu lui-même, qui anime et relie amour du prochain et amour de soi.

Présentée comme amitié, par saint Thomas, elle suppose bienveillance, réciprocité et communion. Benoit XVI a tenu, cependant à remettre en valeur la dimension de passion, d'*eros*, assumée dans l'*agapê* : la perte de cette dimension amène à une présentation d'une forme réductrice de l'amour⁴⁶.

2. la charité sociale

La vertu de charité, présentée ci-dessus, est une vertu personnelle. Bien-sûr, elle renvoie à la dimension sociale de la personne humaine, mais en tant que vertu, d'un point de vue moral, elle engage nécessairement la responsabilité personnelle.

Or notre développement sur la notion d'institution nous a montré combien l'action de l'homme était un « agir-ensemble », médiatisé par l'institution. Pour rendre compte de la notion de charité, il nous faut donc réfléchir à l'implication de cette situation :

comment la vertu de charité, vertu personnelle, peut-elle mouvoir un agir-ensemble institutionnel ? Comment un projet institutionnel peut-il être porteur de charité ? De fait plusieurs textes du Magistère évoquent le terme de « charité sociale »⁴⁷.

Je mènerai cette réflexion en plusieurs étapes :

- dans un premier temps, je me tournerai vers les textes du Magistère nous parlant de la charité sociale, et tenterai de voir dans quelle mesure ils nous orientent vers une réflexion sur les structures.
- Je ferai ensuite un détour méthodologique par la réflexion de Mathias Nebel sur les structures de péché, dégagant comment dans cette réflexion, il articule la dimension de responsabilité personnelle, et celle de responsabilité dans le projet commun.
- Je tirerai de ce parallèle des éléments pour une théologie de la charité sociale.

a) Le Magistère

La doctrine sociale de l'Eglise.

La charité est centrale dans la réflexion sociale de l'Eglise. Pourtant, son statut pose question. Elle est présentée dans le chapitre IV du *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*⁴⁸ sur les principes de la doctrine sociale (le bien commun, la destination universelle des biens, la subsidiarité et la participation), comme « critère suprême et universel de l'éthique sociale toute entière » (n°204), comme une valeur qui est source intérieure des autres valeurs (vérité, justice, liberté) (n°205), comme présupposant et transcendant la justice (n°206). Or charité, vérité, justice, sont des vertus au niveau individuel⁴⁹. On a donc trois catégories de concepts : les principes,

⁴⁶ *Deus caritas est* n°8

⁴⁷ CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2005. n°208

⁴⁸ L'expression « doctrine sociale » fut utilisée pour la première fois par Pie XII dans son radio-message du 1^{er} juin 1941 sur les questions sociales, marquant le 50^e anniversaire de *Rerum Novarum*. Après une période où certains théologiens préféraient parler de « pensée sociale », le pape Jean-Paul II a remis en avant le terme de « doctrine » pour insister sur la cohérence et l'unité de cette pensée. « Par sa doctrine sociale, l'Eglise se soucie de la vie humaine en société » (n°81), « Le but de la doctrine sociale est d'ordre religieux et moral » (n°82)

⁴⁹ Voir Saint Thomas, *Somme Théologique II^a II^ae*, q. 23-26 (charité), q. 58 (justice), q. 109 (vérité)

à claire dimension sociale, les valeurs, émanations sociales de concepts individuels, et les vertus individuelles. Comment s'articulent-ils les uns aux autres ?

Dans le paragraphe 197, le Compendium tente de répondre à cette question : les valeurs sociales, dont la charité sont présentées comme valeurs, et non comme vertus, mais convoquent à la fois l'engagement personnel (l'exercice personnel des vertus) et la mise en place de modes de vie sociale (les principes) : « Les valeurs expriment l'appréciation à attribuer aux aspects déterminés du bien moral que les principes entendent réaliser (...) Les valeurs requièrent donc à la fois la pratique des principes fondamentaux de la vie sociale et l'exercice personnel des vertus, donc des attitudes morales correspondant aux valeurs elles-mêmes ». (n° 197)

La fin de ce chapitre élargit alors le champ de présentation de la charité du niveau individuel au niveau collectif, introduisant la notion de charité sociale et politique, appelant à « faire le nécessaire afin que la charité apparaisse non seulement comme inspiratrice de l'action individuelle, mais aussi comme force capable de susciter de nouvelles voies pour affronter les problèmes du monde d'aujourd'hui et pour renouveler profondément de l'intérieur les structures, les organisations sociales, les normes juridiques. Dans cette perspective, la charité devient *charité sociale et politique*. » (n°207) Elle « *ne s'épuise pas dans les rapports entre les personnes, mais elle se déploie dans le réseau au sein duquel s'insèrent ces rapports* » (n°208).

On voit bien dans ces extraits la tentative d'articuler un plan personnel, un plan interpersonnel, et un plan structurel. On note qu'à la fois on évite d'utiliser le terme de vertu pour la charité sociale, préférant parler de valeur, et qu'on souhaite cependant dépasser le strict niveau de l'action individuelle.

Reconciliatio et Penitencia

Pour éclairer plus précisément cette articulation entre personnel, interpersonnel et structurel, je prendrai le détour de l'analyse du péché social. En effet, avec la notion de « structures de péché », le pape Jean-Paul II a investi le champ du mal structurel,

et dans sa ligne, plusieurs études à ce sujet ont été publiées. Je me réfère ici principalement à celle de Mathias Nebel⁵⁰.

Je fais l'hypothèse que comprendre l'articulation entre péché individuel et péché social nous permettra, par parallèle, de comprendre l'articulation entre charité individuelle et charité sociale⁵¹. L'exhortation apostolique *Reconciliatio et Penitencia*, qui présente une réflexion développée sur la notion de péché social, utilise plusieurs fois ce même parallèle⁵².

Dans le paragraphe 16 de cette exhortation apostolique, tout en rappelant que le péché, engageant la liberté d'une personne, est toujours un acte de la personne, le pape attribue trois sens à la notion de péché social : d'abord, à l'inverse de la communion des saints pour la vertu, il envisage une loi de la chute, une communion dans le péché qui fait que tout péché a une répercussion sur toute la famille humaine ; ensuite, le péché social est tout péché qui blesse la relation interpersonnelle ou la relation à la communauté ; enfin, en soulignant que c'est dans un sens analogique, il considère comme péché social les rapports entre communautés humaines, lorsqu'ils ne sont pas « en harmonie avec le dessein de Dieu ».

Ainsi le parallèle avec la notion de péché social nous amène à considérer les différents niveaux de relations, d'interdépendance entre les personnes et les structures sociales.

⁵⁰ NEBEL Mathias, *La catégorie morale de péché structurel – essai de systématique*, op. cit.

⁵¹ Je n'ignore pas néanmoins que, selon Saint Thomas, il n'y a pas homologie, puisque le péché est un acte et la vertu une disposition, un habitus : « Péché, malice et vice, ce sont là trois choses contraires à la vertu, mais à des points de vue différents. Le péché contrarie la vertu dans son aptitude à bien agir, la malice dans sa bonté, le vice dans sa qualité propre de vertu. » (Saint Thomas, ST I-II q. 71 art. 1)

⁵² Dans le paragraphe 16, on trouve le parallèle entre communion des saints, et communion dans le péché, mais aussi les extraits suivants : « (...) en tout homme, il n'y a rien de plus personnel et incommunicable que le mérite de la vertu ou la responsabilité de la faute »
« Une situation – et de même une institution, une structure ou une société – n'est pas, par elle-même, sujet d'actes moraux : c'est pourquoi elle ne peut être, par elle-même, bonne ou mauvaise »

b) La catégorie de mal structurel

C'est ici que l'analyse que fait Mathias Nebel de la vie sociale comme vouloir-vivre et vouloir-agir ensemble présente le grand intérêt de prendre en compte le fait institutionnel tout en donnant droit à la force de la liberté et de la responsabilité personnelle.

Cette liberté est mise en jeu par le rôle que l'acteur joue dans l'institution : « le rôle est l'espace de responsabilité créé par le statut et l'exercice de cette responsabilité par l'acteur »⁵³. En tant que projet commun, le projet de l'institution engage tous les acteurs : « tous et chacun d'eux personnellement ». La responsabilité est « mienne parce que nôtre. Sa gravité variera selon le mode de participation de chacun, mais elle ne pourra jamais s'éteindre, car c'est une responsabilité dont l'essence est d'être partagée⁵⁴ ».

Reste à qualifier cette responsabilité, cette participation au projet commun. S'inspirant de la théologie de Balthasar, Mathias Nebel présente le péché comme comportant une dimension subjective, celle du refus que la personne oppose au don de Dieu, et une dimension objective, celle de la rupture, médiation historique du refus dans l'objectivité des faits, dans l'action et l'interaction, c'est-à-dire dans la médiation institutionnelle.

Ainsi le péché structurel sera caractérisé si l'institution contrevient au dessein de Dieu sur l'humanité. « En d'autres termes, c'est l'actualisation de la rupture du péché par la communauté rassemblée dans une interaction instituée⁵⁵ ».

⁵³ NEBEL Mathias, *La catégorie morale de péché structurel – essai de systématique*, op. cit. p. 300

⁵⁴ *Ibid.* p. 566

⁵⁵ *Ibid.* p. 565

c) Vers une théologie de la charité sociale

Mathias Nebel montre donc bien d'une part comment la responsabilité personnelle revêt une dimension à la fois subjective mais aussi collective dans l'actualisation du projet commun de l'institution à laquelle la personne participe, et d'autre part comment ce projet commun doit être qualifié par rapport aux catégories de péché : refus du dessein de Dieu pour l'humanité et rupture par rapport à celui-ci.

Pour transposer cette réflexion à la question de la charité sociale, je fais mienne la présentation de l'action institutionnelle qui se caractérise par la mise en œuvre d'un projet commun, où chacun d'une manière particulière, en fonction de son rôle, engage sa responsabilité. Il nous faut cependant, pour qualifier cette responsabilité, quitter la catégorie de mal structurel et de péché social, et revenir à la charité. Quels en sont les éléments constitutifs ? Nous avons vu que la charité était une vertu, c'est-à-dire un habitus orienté vers le bien. Je développe ci-après ces deux éléments : une orientation vers le bien, un habitus social.

Une orientation vers le bien.

Le projet commun sera donc qualifié par rapport à cette notion de bien. Si le mal était caractérisé par Mathias Nebel par une opposition au dessein de Dieu, le bien sera, lui, ouverture à ce dessein. Forme de toutes les vertus⁵⁶ en tant qu'elle les oriente, les anime vers leur fin commune, ultime, qui est la vision béatifique, la charité est le mot clé de ce dessein de Dieu pour l'humanité : don de sa grâce, don de son amour, don de lui-même pour l'humanité, projet d'accueil de l'humanité dans une communion retrouvée en son sein.

Ce dessein est bien-sûr un dessein eschatologique, mais il s'inscrit dans l'histoire de l'humanité. Il convient de ne pas opposer ces termes. Paul Ricoeur, dans un texte remarquable, *Le socius et le prochain*⁵⁷, établit un salutaire travail de conciliation.

⁵⁶ Saint Thomas, Somme Théologique IIa IIae q23 art.8

⁵⁷ RICOEUR Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 113-127

Le prochain, c'est le sujet de la rencontre personnelle, de la rencontre au présent ; le socius, c'est le sujet de la réflexion sociétale et institutionnelle, de l'histoire. En méditant sur la parabole du bon samaritain (Lc10) et sur la prophétie du jugement (Mt 25) Paul Ricœur montre comment « le sens de la compassion dans le présent est habité par un sens eschatologique qui le dépasse ». (p. 116), comment il importe de « comprendre *ensemble* le socius et le prochain, comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité » (p. 119). Il montre comment « c'est l'histoire – et sa dialectique du prochain et du socius – qui maintient l'*envergure* de la charité ; mais c'est finalement la charité qui gouverne la relation au socius et au prochain, leur donnant une commune *intention* ». (p. 127)

Ainsi le projet commun pourra être qualifié au regard de son ouverture vers le bien dans toute son envergure : dans l'ici et maintenant des pratiques, dans la sollicitude, le don, la gratuité dont elles témoignent, mais aussi dans la visée qu'il porte pour la construction du Royaume à venir.

Un habitus social.

Comment comprendre, au niveau d'une institution la notion d'habitus ? Peut-on parler d'habitus social, c'est-à-dire de l'habitus d'un groupe, d'une institution ? On se rappelle que les habitus sont chez Saint Thomas des orientations, inclinations naturelles renforcées par des actes et leur répétition, à agir pour le bien ou pour le mal. Il s'agit pour lui, bien-sûr, d'habitus personnels.

Le concept d'habitus a été adapté et utilisé par Pierre Bourdieu, pour tenter de dépasser l'opposition entre les tenants de l'objectivité des structures et ceux de la subjectivité de la liberté individuelle, entre marxisme et existentialisme. Il en fait une présentation détaillée dans un chapitre assez dense de son ouvrage *Le sens pratique*⁵⁸, que j'utilise dans ce développement. Pierre Bourdieu appelle habitus des « systèmes de dispositions durables et transposables, (fonctionnant) en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques » (p. 88). Frappé par l'homogénéité des décisions libres que prennent les acteurs d'un même groupe, d'une même classe sociale, il considère que les habitus, « intériorisation de

⁵⁸ BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980, chapitre « structures, habitus, pratiques » pp. 87-109

l'extériorité » (p. 92), « incorporation de la même histoire » (p.97), sont structurés par l'histoire, les évènements, l'éducation, l'expérience sociale qu'ont connus les acteurs, et qui présentent dans certains groupes une ressemblance remarquable. Cependant, il ne s'agit pas d'un simple conditionnement mécanique : l'habitus est également un « principe générateur durablement monté d'improvisations réglées » (p. 96) : le sens pratique du sujet est l'articulation de sa liberté sur un fond de schèmes, de dispositions incorporées, influencées par son histoire et sa culture.

A ce stade, on n'a rien de très nouveau : le fait que l'histoire d'une personne influence ses habitus, Saint Thomas le disait déjà ; le fait que son (ses) groupe(s) d'appartenance l'orientent vers des expériences communes, cela semble clairement établi⁵⁹.

L'apport de Bourdieu pour notre réflexion vient de la notion d'habitus de classe, ou habitus de groupe. De quoi s'agit-il, puisque la classe ou le groupe ne sont pas dotés de conscience, ne peuvent être dotés de dispositions morales⁶⁰ ? S'appuyant sur l'homogénéité frappante des habitus individuels au sein d'un groupe social déterminé, Bourdieu appelle habitus de classe « l'habitus individuel en ce qu'il exprime ou reflète la classe ou le groupe » (p. 101). C'est une sorte de dénominateur commun, l'habitus individuel étant « une variante structurale des autres où s'exprime la singularité de la position à l'intérieur de la classe et de la trajectoire ». (p. 101).

L'habitus d'un groupe, d'une institution, n'est donc, à proprement parler, que l'enveloppe commune des habitus singuliers des acteurs de ce groupe ou de cette institution.

Cet habitus bourdieusien présente un double caractère de circularité : circularité entre l'habitus et l'histoire du sujet (« Produit de l'histoire, l'habitus produit des

⁵⁹ La Commission Théologique Internationale ne dit pas autre chose dans ce passage : « Le contexte social et culturel joue donc un rôle décisif dans l'éducation aux valeurs morales. On ne saurait cependant opposer ces conditionnements à la liberté humaine. Bien plutôt, ils la rendent possible puisque c'est à travers eux que la personne peut accéder à l'expérience morale qui lui permettra de réviser, éventuellement, certaines "évidences" qu'elle avait intériorisées lors de son apprentissage moral » COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une Ethique Universelle*, Paris, Cerf, 2009, pp. 63-64, n°38

⁶⁰ « Il faut donc prendre garde à ne pas voir dans la classe sociale bourdieusienne un groupe social hypostasié doté d'un inconscient collectif que serait l'habitus de classe » MOUNIER Pierre, *Pierre Bourdieu, une introduction*, Paris, Pocket/La découverte, 2001

pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire » p. 91) ; circularité entre habitus individuel et habitus de classe ou de groupe.

S'inspirant de Bourdieu, on ne pourra parler de vertu sociale pour une institution que dans la mesure où cette institution, par son histoire passée et présente, par son projet commun, transmet, favorise, organise l'exercice de cette vertu dans la conscience personnelle et dans les actes des acteurs de cette institution.

La charité sociale

Ressaisissons les apports de ce développement au service de la notion de charité sociale : celle-ci sera l'actualisation par une institution de cette vertu de charité, mise en œuvre d'un projet commun qui permet l'ouverture de chacun et d'une portion de l'humanité au dessein de Dieu, c'est-à-dire accueil du don de son amour, de sa vie.

La charité sociale, dans le rapport de circularité que nous avons noté précédemment sera celle de l'institution, en tant qu'enveloppe commune, puissance d'agir commune de la charité de chacun des acteurs, mais aussi en tant que ce projet commun donnera à chacun de vivre des expériences, des actes, qui permettent de renforcer la charité personnelle.

La charité sociale sera donc l'actualisation par une institution, c'est-à-dire par la communauté des acteurs engagés dans cette institution, de cette vertu de charité, réponse de la liberté personnelle à l'amour, à l'*agapè* de Dieu. C'est à mesure que le projet de l'institution favorisera l'actualisation de cette rencontre, dans la double dimension de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, qu'il sera véritablement conforme au double commandement d'amour, qu'il permettra à ceux qu'elle concerne des rencontres où ils peuvent grandir en humanité, parce qu'elles y font l'expérience de la reconnaissance, de la communion, du don⁶¹, qu'il pourra être considéré comme inspiré par et porteur de la charité sociale.

Comment cela se caractérise-t-il ? D'une part par le corpus de valeurs que porte l'institution : nous avons vu avec François Dubet qu'il est une des composantes

⁶¹ Voir la relation avec la solidarité : *Sollicitudo Rei Socialis*, n°38-40

fondamentales du programme institutionnel. D'autre part dans la réalité des interactions déployées dans la réalité du quotidien de l'institution.

A ce niveau de généralité, le projet de toute institution peut être examiné par rapport à son adéquation au dessein de Dieu, à la charité de Dieu qui se donne à l'humanité. Quelle sera alors la spécificité des institutions caritatives, ou institutions de charité ? Ce sera, me semble-t-il de porter une attention particulière à ceux qui risquent, par leur situation, d'être empêchés de s'ouvrir l'accueil du don de Dieu, ceux vers lesquels Jésus s'est résolument tourné : Mt 25 oriente notre regard vers ceux qui ont faim, qui ont soif, qui sont étrangers, qui sont nus, qui sont malades ou en prison. Tous risquent d'être exclus de ces rencontres où ils pourraient vivre des expériences de reconnaissance, de communion, de don. L'Eglise ancienne organisa la distribution des dons en faveur des indigents, considérés comme membres à part entière de la vie des communautés. Les institutions caritatives, depuis cette époque ont à faire de cette attention à celui qui est empêché sur son chemin d'humanité, au plus petit, au plus fragile, non pas un des aspects, mais l'essence de leur projet⁶².

3. une vertu ecclésiale

Après avoir réfléchi sur les dimensions personnelle et sociale de la notion de charité, il nous reste à en aborder la dimension ecclésiale. En effet, d'une part, l'Eglise est une institution, et à ce titre peut être analysée selon les catégories présentées ci-dessus, mais d'autre part, elle est également à la source (au sens d'origine et au sens d'animation) d'innombrables institutions particulières, qui ont le projet d'actualiser une dimension spécifique de son action, sans que pour autant leurs acteurs se reconnaissent toujours (voire de plus en plus rarement dans notre pays) comme membres de l'Eglise.

⁶² Ainsi la constitution *Apostolicam Actuositatem* (n°8 : L'action caritative, sceau de l'apostolat chrétien) affirme-t-elle : « Tout apostolat trouve dans la charité son origine et sa force, mais certaines œuvres sont par nature aptes à devenir une expression particulièrement parlante de cette charité (...)C'est pourquoi la miséricorde envers les pauvres et les faibles, les œuvres dites de charité et de secours mutuel pour le soulagement de toutes les souffrances humaines sont particulièrement en honneur dans l'Eglise »

Il me semble que ce lien est un lien de double dépendance : à la fois le service de la charité est une composante essentielle de la vie de l'Eglise, la « marque » de l'Eglise, pour reprendre le titre d'un cahier de la chaire Jean Rodhain⁶³, mais aussi les institutions caritatives catholiques ne peuvent se prétendre telles qu'en lien, en dépendance avec l'Eglise.

« Il en va de la raison d'être de l'Eglise⁶⁴ » : c'est la conviction d'Etienne Griefu, dans un article de ce cahier, où il rappelle que l'Eglise est constituée de « l'étoffe » de l'exemple du Christ, accueil de l'amour du Père, et don de sa vie à tous les hommes, et convoquée à sa suite à le manifester parmi les hommes.

« Le souci des plus fragiles n'est pas un appendice de la vie des Eglises. (...) Le soin de l'humanité en souffrance fait véritablement partie de leur raison d'être. Et cela, non pas d'abord pour des raisons éthiques, mais à cause de la forme même que Dieu a choisie pour se communiquer à l'humanité. ⁶⁵» Les plus fragiles sont ceux qui ont le plus de difficulté à faire reconnaître leur dignité dans un monde où les relations sont fondées sur une logique d'échange symétrique. C'est pourquoi ils sont ceux vers qui les Eglises se tournent préférentiellement, suivant ainsi l'exemple du Christ.

Cette attention aux pauvres est aussi la leçon de toute l'histoire de l'Eglise, marquée par sa triple mission de *leiturgia*, *martyria* et *diaconia*, et qui au nom de cette dernière a lancé tant et tant d'actions de charité.

Reprenant la présentation précédente, on peut dire que le projet commun de l'Eglise, ce qui la constitue et constitue sa raison d'être, son essence, est de réaliser le dessein de Dieu sur l'humanité, et pour cela, favoriser l'accueil de l'amour de Dieu et

⁶³ THOMASSET Alain dir., *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, Paris, Médiasèvres, 2008

⁶⁴ GRIEU Etienne, « les institutions caritatives, des outils de la grâce ? », *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, op. cit. p. 11

⁶⁵ GRIEU Etienne, « les institutions caritatives, des outils de la grâce ? », *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, op. cit. , pp. 11-23. Ce faisant Etienne Griefu est fidèle au message de Lumen Gentium n°8 : « l'Eglise enveloppe de son amour tous ceux que la faiblesse humaine afflige, bien plus, dans les pauvres et les souffrants elle reconnaît l'image de son fondateur pauvre et souffrant, elle s'efforce de soulager leur misère et en eux c'est le Christ qu'elle veut servir. »

la rencontre du prochain⁶⁶ : « toute l'activité de l'Eglise est l'expression d'un amour qui cherche le bien intégral de l'homme⁶⁷ ».

Le lien à l'Eglise des institutions caritatives

Ce projet commun, l'Eglise le réalise à travers une structure complexe marquée par une organisation visible, une structure hiérarchique, un réseau de paroisses, des congrégations, etc., mais aussi un réseau plus diffus : l'action des chrétiens dans leur milieu de vie, l'action d'institutions catholiques, d'inspiration catholique, ou regroupant un certain nombre de chrétiens.

J'établis pour des raisons de méthode les distinctions suivantes :

- je nomme institution catholique, celle qui, dans ses statuts, dans son organisation, se reconnaît un lien explicite à l'Eglise.
- je nomme institution d'inspiration catholique, celle qui a eu une histoire d'institution catholique (formée par un prêtre, par une congrégation religieuse, qui a été reconnue par l'Eglise), mais qui, au fil du temps, a établi une distance par rapport à cette origine, a pris de l'autonomie par rapport à l'Eglise. Le projet commun a été à l'origine marqué par l'évangile. Selon les cas, il peut en garder plus ou moins le dynamisme.
- Enfin, il y a toutes les institutions qui n'ont aucun lien, ni actuel, ni historique, avec l'institution Eglise, mais au sein desquelles, très souvent, des chrétiens sont actifs. Elles aussi peuvent être, selon le mot d'Etienne Grieu, par leur présence, « outils de la grâce ».

Dans ce travail, je restreins ma réflexion aux institutions caritatives catholiques. Elles sont marquées explicitement par le projet commun de l'Eglise, et ainsi engagent l'Eglise dans leur action.

⁶⁶ ou selon les termes d'Etienne Grieu, « un mode d'être axé sur l'accueil et le don, l'appel à la liberté et le maintien de liens pleins de bienveillance et d'amour ». GRIEU Etienne, « les institutions caritatives, des outils de la grâce ? », *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, op. cit. , p. 13

⁶⁷ *Deus caritas est*, n°19

Quelles sont les caractéristiques « idealtypiques » de ces institutions, au regard des trois composantes du programme institutionnel de François Dubet ?

- valeurs et principes : ce sont ceux du catholicisme, au premier rang desquels figure la charité, comme réponse, dans l'accueil du plus pauvre, au double commandement d'amour de Dieu et du prochain.
- Vocation et profession : l'engagement de bénévoles ou de professionnels dans une institution de ce type dépasse le simple contrat de gré à gré. Si le projet commun est un projet de charité sociale, c'est-à-dire de promotion de la réponse des acteurs et des bénéficiaires au dessein de Dieu pour l'humanité, le travail dans une institution caritative catholique dépasse forcément la notion de contrat. Il a toujours une dimension de vocation, de participation à un projet qui dépasse chacun des acteurs.
- Sujet et socialisation : le projet de ces institutions véhicule également une anthropologie, une notion de dignité de la personne, quelles que soient ses fragilités, une valorisation de relations d'accueil et de don. Elles portent la conviction que c'est par la reconnaissance de ces valeurs qu'une société réellement humaine se constitue, et qu'en les favorisant, l'Eglise a une contribution à apporter à la société.

Je prolongerai dans la suite de ce travail cette réflexion sur la mission et la pertinence des institutions caritatives catholiques dans notre situation moderne d'un monde « sorti de Dieu⁶⁸ ». Je retiens simplement pour le moment le lien, constitutif et problématique, entre leur projet particulier et le projet commun de l'Eglise.

Rassemblons, à présent, l'état de notre étude sur la charité. Nous avons vu combien cette notion était centrale à la fois dans son acception de vertu, mais aussi comme forme des vertus, comme paradigme du projet de Dieu sur l'humanité, projet d'accueil et de don de l'*agapé* divine. Nous avons longuement exploré l'articulation entre charité personnelle et charité sociale, et vu comment une analyse du fait institutionnel comme pouvoir d'agir-ensemble permet d'exprimer cette articulation. Portera la charité sociale une institution qui, par ses valeurs et ses principes, par son projet commun, permet l'actualisation de cet accueil de l'amour divin, dans le double

⁶⁸ Selon l'expression d'Emile Poulat (POULAT Emile, *L'ère postchrétienne – un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994)

mouvement d'amour de Dieu et d'amour du prochain. Nous avons souligné le lien essentiel entre charité et Eglise.

C. *Le Secours Catholique : une institution caritative catholique*

Les notions d'institution et de charité étant posées, il me reste à présenter le Secours Catholique, et à montrer comment cette association entre pleinement dans cette catégorie d'institution catholique de charité. Je me réfère à l'ouvrage de Luc Dubrulle, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*⁶⁹, qui en présente l'histoire depuis l'origine jusqu'à la mort de Mgr Rodhain, en 1977. Je me centrerai dans cette introduction sur la période de fondation du Secours catholique, entre 1946 et 1950, qui me semble réaliser de la manière la plus « pure » le projet d'origine.

1. Le projet d'origine

Luc Dubrulle montre bien que la création du Secours catholique en 1946 résulte de la volonté de l'Assemblée des cardinaux et archevêques français de doter l'Eglise de France d'une structure qui soit l'expression officielle de sa charité. Il s'agit principalement de fédérer les différentes œuvres de charité pour leur donner cohésion et efficacité dans une France ravagée par la guerre et qui est à reconstruire.

Au sein d'une Eglise marquée par l'influence de l'ouvrage *la France, pays de mission ?*⁷⁰, le Secours catholique doit contribuer au rayonnement de la charité chrétienne dans un pays à reconquérir au Christ⁷¹. Il s'inscrit dans une vision intégraliste du christianisme, qui vise, à partir d'un ancrage spirituel, à englober tout le temporel dans un ordre chrétien. Ainsi le choix d'un prêtre, le Père Rodhain, au poste de secrétaire général du Secours catholique n'est pas anodin : il montre bien

⁶⁹ DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008

⁷⁰ GODIN H. et DANIEL Y., *La France, pays de mission ?*, Paris, édition de l'abeille, 1943

⁷¹ Les différents mouvements d'Action catholique spécialisée, la création de la Mission de France, les expériences des prêtres ouvriers procéderont de la même dynamique de « reconquête » qu'illustre le slogan de l'Action catholique : « nous referons chrétiens nos frères ».

cet ancrage hiérarchique et spirituel : « cette option du prêtre secrétaire général constitue, dans l'ecclésiologie de l'époque, la traduction d'une vision théologique où la charité de l'Eglise ne saurait être réduite à l'engagement temporel. "Spirituel d'abord", lit-on sur le projet de fusion de mars 1946 (...) ⁷² »

Très rapidement, le Secours catholique déploie une large dynamique : campagne des berceaux, campagne des malades, campagne de l'enfance malheureuse, campagne du logis, campagne des vieillards... Il s'agit à chaque fois d'éveiller les consciences aux détresses cachées pour raviver la charité. Une pédagogie intégrale est présentée, que Jean Rodhain présente selon la règle des « 4 R » : « regarder la misère » : ouvrir les yeux sur la misère existante autour de soi, « révéler la charité » : susciter l'indignation éthique face à cette misère, « réaliser contre la misère » : transformer cette indignation en action concrète contre la misère, et enfin « réunir les charitables » : fédérer les actions individuelles en une dynamique collective, mettre en mouvement un peuple de charitables.

2. Une institution caritative catholique

Il est aisé de voir comment, dans cette période de commencements, le Secours catholique entre dans la catégorie d'institution caritative catholique. Reprenons ici les trois pôles du programme institutionnel dégagés par François Dubet.

a) Valeurs et principes

Dans le cas du Secours catholique de cette période d'après-guerre, le corps de valeurs et principes partagés est assez clair : dans une optique de catholicisme intégral, il s'agit d'insuffler dans l'Eglise et au-delà le dynamisme de la charité.

⁷² DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, op. cit., p.112

Et cette charité, valeur de référence du Secours catholique, fait l'objet d'une réflexion⁷³ que Mgr Rodhain diffuse dans la revue *Messages* et qui puise ses ressources dans la Bible – la parabole du Bon Samaritain, les Mages qui conduisent à Jésus, le Christ lui-même, dans son attention aux pauvres, dans la parabole du jugement en Mt 25, l'exemple de Saint Paul et de la collecte de Jérusalem – et dans la Tradition – pour Mgr Rodhain, l'histoire de la charité se confond avec l'histoire de l'Eglise, avec des figures phares comme Saint Louis, Saint Vincent de Paul, toutes les institutions charitables qui jalonnent cette histoire.

On a vu plus haut comment cette valeur de charité s'incarne en quatre principes, les « 4R » qui marquent toute l'institution.

b) Profession et vocation

Dès l'origine du Secours catholique, le nombre de bénévoles est beaucoup plus important que celui des salariés. Cependant, quel que soit leur statut, là encore, l'engagement de ces membres ou sympathisants est fort : « l'adhésion n'est pas à comprendre comme le rapport d'un individu à une organisation, mais comme le choix et l'expression d'un idéal personnel et collectif⁷⁴ ».

Cet engagement, on le perçoit à rebours dans l'expression de « chômeurs de la charité » que Jean Rodhain utilise pour ceux qui n'ont pas encore transformé en acte cette vertu de charité qu'ils possèdent en puissance : « Dans le peuple de Dieu, voici le large cortège de ceux qui n'ont jamais été initiés et embauchés au service du prochain. Ils attendent une proclamation ou bien, ils ont besoin comme le paralytique d'un entraînement vers le partage réel⁷⁵ ». Le travail du Secours catholique sera d'éveiller cette conscience parmi les chômeurs de la charité, et de les transformer en militants de la charité.

⁷³ DUBRULLE Luc, *Ibid.*, pp. 189-209

⁷⁴ DUBRULLE Luc, *Ibid.*, p.186

⁷⁵ RODHAIN Jean, intervention à la cinquième assemblée du Conseil Pontifical Cor Unum, 25-29 mai 1976. Cité dans DUBRULLE Luc, *Ibid.*, p.158

c) Socialisation : individu et sujet

Enfin, le troisième pôle du programme institutionnel concerne la conviction que le projet de l'institution, l'appropriation des principes et des valeurs, permet la socialisation de ceux qui en bénéficient. Là aussi, cela s'applique au Secours catholique « des commencements » : il considère que son action contribue à faire grandir l'homme en humanité. Dans les campagnes lancées les premières années, le militant et le pauvre secouru se découvrent chacun prochain l'un de l'autre, l'exemple de la charité en acte est contagieuse et incite toujours plus d'hommes à répondre à l'appel de leur conscience : « Les actions proposées par le Secours catholique permettent à l'homme de déployer sa véritable nature⁷⁶. »

Par ailleurs, sa vision intégraliste fait de son projet un projet qui concerne toute la société, appelée à retrouver sa place dans un ordre chrétien restauré : « (L'ambition) est intégrale par sa pédagogie totale : elle veut éduquer tout l'homme dans toutes ses dimensions et dans toute la durée de sa vie. (...) Elle est intégrale en ce qu'elle est sociale. L'avenir de la société, c'est l'Eglise comme cathédrale de la charité⁷⁷ »

Le Secours Catholique érige la charité comme valeur fondatrice de son action, charité individuelle, fondée sur un engagement de ses militants considéré comme vocation, mais aussi charité sociale marquée par le projet de toute l'institution et ses réalisations. Il considère que son action constitue un réel développement de l'homme, dans une vision intégrale du catholicisme. Par ces différentes caractéristiques, le Secours catholique à son origine constitue bien un exemple clair d'institution caritative catholique.

⁷⁶ DUBRULLE Luc, *Ibid.*, p.159

⁷⁷ DUBRULLE Luc, *Ibid.*, p. 222

II. Une institution en crise ?

A. *Radicalisation de la modernité*

Ce modèle d'institution, marqué par un projet commun fédérateur autour de valeurs et principes partagés, mobilisant des militants qui considèrent leur engagement comme une vocation, et prétendant par son action contribuer à la constitution de la société est néanmoins en crise depuis une quarantaine d'années⁷⁸. Le titre de l'ouvrage de François Dubet que j'ai déjà cité, *Le déclin de l'institution*, en est témoin. En suivant son analyse d'assez près, je détaille ci-après la remise en cause des caractéristiques fondamentales du programme institutionnel. Je m'interrogerai ensuite sur le cas spécifique des institutions catholiques, et particulièrement du Secours catholique.

Mais il convient pour commencer de prendre conscience que ce mouvement de déclin du programme institutionnel s'inscrit dans un contexte plus large qui attire l'attention de nombreux observateurs, sociologues, politiques, philosophes : hyper modernité, ultra-modernité, postmodernité, modernité tardive, ... les qualificatifs ne manquent pas pour désigner la situation, extraordinaire au sens propre, de nos sociétés occidentales depuis une quarantaine d'années, et les analyses sont plus nombreuses encore ! Je me borne dans le cadre de ce travail d'en dégager quelques éléments caractéristiques, qui nous seront utiles dans la suite.

On peut distinguer trois composantes :

- Crise économique et sociale, qui dure depuis de longues années, mais semble s'accroître, avec la permanence d'un chômage de masse, la difficulté à maintenir le modèle de solidarité qui prévaut depuis la libération, une financiarisation et une internationalisation plus poussée des activités.
- Crise politique et du mode de croissance, avec une remise en cause de l'idéologie du progrès sans fin et des religions séculières, une défiance contre

⁷⁸ 1968 : crise politique et de valeurs ; 1973 : crise économique et de mode de croissance sont des marqueurs emblématiques de ce changement de période.

les sciences et les techniques, la prise de conscience de la solidarité du genre humain face aux risques écologiques ou sanitaires.

- Crise du sens, avec une individuation des comportements et des références.

Ce qu'on observe, d'après Marcel Gauchet, c'est la fin d'une période de compromis entre hétéronomie et autonomie. Marcel Gauchet a fait, en effet, de l'avancée de l'autonomie contre l'hétéronomie (religieuse principalement) le motif explicatif de la modernité. Depuis le XIX^e siècle, une sorte de compromis s'était établi entre une autonomie de droit, celle du citoyen, et hétéronomie de fait, puisque la vision de la personne humaine et de ses droits faisait large consensus, puisque bien des structures antérieures avaient été reprises sous d'autres formes⁷⁹.

Le mouvement des quarante dernières années marque, selon lui, « la consommation de ce processus de passage de l'hétéronomie à l'autonomie⁸⁰ ». Pour ce qui concerne l'institution, François Dubet fait la même observation : « Le programme institutionnel a correspondu à la mise en œuvre moderne de la sécularisation ; nous vivons aujourd'hui la sécularisation de cette sécularisation⁸¹. »

B. Le déclin de l'institution

Cette évolution concerne les trois composantes du programme institutionnel.

1. Valeurs et principes

On voit bien ce que le mouvement d'individuation axiologique peut engendrer comme fragilisation de cette composante du programme institutionnel. Dans le programme institutionnel « classique », les valeurs et principes sont donnés d'emblée, au

⁷⁹ « Le retrait du divin ne laisse pas l'organisation de la cité toute à la volonté consciente de ses membres, en sa pure facticité ; il oblige à une recomposition des articulations de l'être collectif qui reprend en les disposant autrement les pièces de l'économie sacrale antérieure du lien social – recomposition qui s'est plus imposée à la conscience des acteurs qu'ils ne l'ont conduite. » GAUCHET Marcel, *Esprit*, n° 110, janvier 1986, p.97

⁸⁰ GAUCHET Marcel, *Un monde désenchanté ?*, Agora, Paris, Pocket, 2007 p. 251 (reprise de l'article « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, vol 133, 2001, IV)

⁸¹ DUBET François, *Le déclin de l'institution*, op. cit. p. 53

fondement. Ils font l'objet de l'adhésion de ceux qui s'engagent dans le projet de l'institution, adhésion facilitée par le large consensus qui existe sur ces valeurs : qui remettrait en cause l'Ecole, l'Hôpital, dans la France des années 1950 ?

Tout change lorsque l'éclatement des références axiologiques oblige chacun, dans son processus de construction identitaire à choisir, à trier, à hiérarchiser⁸². La reconnaissance des valeurs et principes qui animent l'institution n'est plus évidente. La filiation au passé n'est plus suffisante, lorsqu'elle n'est pas en plus un handicap ! A l'interne comme à l'externe, le corpus de valeurs et principes fait l'objet d'une négociation, d'une mise en concurrence, toutes les parties prenantes se considérant légitimes pour le faire évoluer. L'ouvrage de François Dubet donne de nombreux exemples de cette difficulté actuelle des institutions observées, tiraillées entre des logiques et des injonctions contradictoires⁸³, à poser et stabiliser un corpus de valeurs et principes cohérents⁸⁴.

2. Vocation ou organisation

Le type d'engagement des membres des institutions a notablement évolué, lui aussi. D'un engagement de type vocationnel, on est passé dans beaucoup d'associations à un engagement plus professionnel. Qu'est-ce qui est en jeu ? D'une part, l'évolution marquée du contexte juridique et réglementaire, qui fait que les activités de service aux personnes sont beaucoup plus encadrées ; d'autre part, une importance accrue accordée à la formation des intervenants, du fait du contexte juridique et réglementaire mentionné ci-dessus, mais aussi du corporatisme de certaines professions ; enfin l'émergence de notions d'efficacité, de performance, de résultats, là où prévalait une obligation de moyens à déployer au service des plus pauvres.

⁸² EHRENBURG Alain, *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995 ; KAUFMANN Jean-Claude, *L'invention de Soi*, Calman Levy, 2004

⁸³ Ainsi l'école navigue entre logique de sélection et logique d'éducation pour tous, l'hôpital entre logique de rentabilité et logique de large accès aux soins, le travail social entre logique de contrôle social et logique d'émancipation.

⁸⁴ Comment ne pas être frappé, au-delà de l'outrance du style, de la clairvoyance de Nietzsche ? : « Nos institutions ne valent plus rien : là-dessus tout le monde est d'accord. Pourtant la faute n'en est pas à elles, mais à nous. Tous les instincts d'où sont sorties les institutions s'étant égarés, celles-ci à leur tour nous échappent parce que nous ne nous y adaptions plus. » NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles* (1887), « critique de la modernité », Paris, Mercure de France, 1970, p. 168

On peut aussi mentionner un phénomène général d'accélération, accélération des demandes de soutien, de résultats, d'évolutions. Tout ceci amène les institutions à ajuster leurs organisations, à adapter leurs modes de prise en charge, à passer à des modes de travail plus souples, et peut insécuriser les acteurs de ces institutions.

Bien-sûr, cette dérive organisationnelle est une tendance naturelle des institutions⁸⁵. Ce qui est cependant frappant dans la période que nous vivons n'est pas d'observer cela sur telle ou telle institution, mais de l'observer de manière générale sur l'ensemble du paysage institutionnel. Il semble ainsi que cette évolution générale se surajoute au processus normal d'évolution des institutions, qui lui dépend de la situation propre, de l'état d'avancement de chacune d'entre elles.

Au niveau des acteurs, le résultat est alors une dévalorisation de la vocation au profit de la professionnalisation : « Dans tous les cas, cette professionnalisation opère un déplacement de la légitimité, car la légitimité en valeur, celle qui repose sur le caractère « sacré » de l'institution, cède le pas devant une légitimité rationnelle, fondée sur l'efficacité du travail accompli et sur des compétences estampillées par des procédures légales⁸⁶. Et comme cette efficacité est souvent le produit d'un travail collectif, il en résulte un transfert des arguments de légitimation ; ils passent d'un registre vocationnel et individuel à un registre technique et collectif⁸⁷. »

⁸⁵ Mathias NEBEL la décrit bien dans un article (à paraître ?) « Good governance : the practice of social power » : son troisième postulat sur le pouvoir-en-commun montre que le processus normal de vie (et de mort) des institutions est de combattre la fragilité inhérente à toute interaction peu organisée par la mise en place d'une institution formelle, avec le risque de distance croissante entre la structure formelle et les acteurs et d'évolution de la structure de pouvoir du « bottom-up » au « top-down ».

⁸⁶ On notera la cohérence de cette évolution avec la présentation que fait Habermas du processus de colonisation du monde vécu par la rationalité instrumentale. HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 2 tomes 448p et 480p, 1987.

⁸⁷ DUBET François, *Le déclin de l'institution*, op. cit. pp. 61-62

3. Socialisation et sujet

Dans le processus d'éclatement que nous avons noté, avec ce qu'il comporte de difficulté pour les personnes à se situer dans la société, au sein de réseaux multiples, virtuels pour certains, à un moment où la construction du sujet est problématique, il n'est pas étonnant que la troisième composante du programme institutionnel soit elle aussi mise à mal.

En fait, alors que prévalait une vision linéaire et univoque de la relation institution – sujet, François Dubet note que l'éclatement institutionnel permet de percevoir l'émergence de trois types d'actions possibles :

- une action de service, orientée vers un usager, qui, en fonction de ses besoins et/ou handicaps, a des droits que l'institution doit satisfaire.
- Une action de contrôle, qui tend à se développer, et vise à vérifier que l'égalité de l'accès aux droits est respectée.
- Une action de relation, enfin ! où le bénéficiaire est accueilli et reconnu en tant que personne, être de relation.

Cette présentation permet de mieux comprendre les tensions qui habitent le programme institutionnel, l'équilibre entre ces trois types d'actions n'étant ni facile à atteindre, ni stable. « On comprend aisément comment cet espace abrite des querelles infinies, car chaque posture de l'expérience de travail appelle naturellement la critique des autres : le contrôle devient brutalité aveugle, le service devient soumission aux clients, la relation devient narcissisme et démagogie. ⁸⁸»

⁸⁸ DUBET François, *Le déclin de l'institution*, op. cit. p. 81

C. *Institutions catholiques : la double peine ?*

1. l'« exculturation » du christianisme

Les évolutions qui marquent les institutions au sens large concernent naturellement également les institutions catholiques. Mais à ces évolutions se surajoute un phénomène qui les concerne spécifiquement. En effet, le contexte général de radicalisation de la modernité que j'ai rappelé brièvement ci-dessus a eu un impact fort de fragilisation de l'Eglise dans nos sociétés, que décrit bien Danièle Hervieu Léger, dans son ouvrage *Catholicisme, la fin d'un monde*⁸⁹, dont je m'inspire dans le développement qui suit⁹⁰. Les institutions catholiques risquent bien d'être touchées à la fois par l'évolution générale du modèle institutionnel et par celle du catholicisme, dans une sorte de « double peine » aux effets graves.

De quoi s'agit-il ? Non pas de l'irruption de la modernité dans l'Eglise. Cette période de « sécularisation interne », où l'Eglise fut « saisie par la modernité⁹¹ », et que Danièle Hervieu Léger situe dans la première partie du vingtième siècle. Après une période de strict rejet antimoderne, cette étape s'est caractérisée par l'acceptation du régime républicain, par de nouveaux rapports entre science et foi, par la reconnaissance par le concile Vatican II de la « juste autonomie des réalités terrestres » (*Gaudium et Spes*, n°36), mais aussi par des stratégies missionnaires de lutte contre les progrès de la déchristianisation. C'est la période des mouvements d'action catholique, c'est la période des débuts du Secours Catholique que j'ai décrite ci-dessus.

La fin de cette période est constituée par la période qui va de 1965 à 1975, marquée par un climat de crise où « les organisations de l'Action catholique spécialisée en arrivent à se partager. Ecartelées entre leur désir de s'immerger au plus profond

⁸⁹ HERVIEU LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003

⁹⁰ Dans son chapitre 7 « l'institution en question », Danièle Hervieu Léger fait d'ailleurs de larges références à l'ouvrage de François Dubet sur lequel je me suis appuyé pour l'analyse de l'évolution du monde institutionnel.

⁹¹ Selon l'expression de Danièle HERVIEU LEGER, *Ibid.*, p. 68

dans le temporel, au risque de masquer leur référence chrétienne pour mieux apprivoiser les incroyants, et le rappel pressant par les évêques de leur mission⁹² ».

Pourtant, malgré cette crise, le christianisme restait une référence culturelle commune⁹³. « Alors que le détachement par rapport à l'Eglise est remarquablement attesté, les mentalités sont demeurées longtemps modelées par cette matière culturelle constituée par la religion⁹⁴ ».

Ce qui semble en jeu dans l'actuel phénomène que Danièle Hervieu Léger analyse, c'est un ébranlement de ces structures culturelles communes : ainsi elle appelle exculturation « la possible déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des français et la culture catholique⁹⁵. »

2. ses manifestations

Quelles sont les lieux de manifestation de cette déliaison entre les représentations des français et les représentations de la culture catholique ? J'en présente quatre : dans le domaine des valeurs et des principes, la question de l'épanouissement personnel, et celle de l'illisibilité de la notion de charité ; dans celui de l'équilibre vocation / profession, les mutations de l'engagement ; enfin, dans le domaine de la socialisation, la question du service de l'espace public.

⁹² ROCHER Philippe, « L'Eglise et les problèmes de la cité depuis 1950 », dans HUOT-PLEUROUX Paul, *Responsabilité citoyenne et charité*, Actes du colloque de la Fondation Jean-Rodhain, Lourdes 25-28 octobre 2000, Cerf, Paris, 2001, p. 72

⁹³ « En fournissant au programme institutionnel son architecture globale, l'Eglise a contribué au façonnement d'un monde culturel qui a résisté longuement à la laïcisation des institutions et à la sécularisation des mentalités. Sa présence invisible dans le régime général de l'institutionnalité lui a permis de maintenir un ancrage dans la société et la culture, en dépit de l'affaiblissement de son emprise directe sur les croyances et les pratiques. Le modèle d'institutionnalité offert par l'Eglise a façonné l'univers des institutions profanes. En retour, l'Eglise privée juridiquement et politiquement de sa place centrale dans la société, préservait son statut d'institution majeure du croire au sein de cet univers. » Danièle HERVIEU LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit. pp. 273-274

⁹⁴ HERVIEU LEGER Danièle, *Ibid.*, p. 95. On notera la proximité de cette analyse avec celle de Marcel Gauchet.

⁹⁵ HERVIEU LEGER Danièle, *Ibid.*, p. 87.

a) L'épanouissement personnel

Ce qui semble être la marque principale de cette modernité tardive est l'accentuation de l'individualisation. C'est la fin des utopies, des grands récits, des aventures collectives politiques ou syndicales. Ce qui prévaut c'est une recherche individuelle, celle de la réalisation, de l'accomplissement de soi⁹⁶, de la construction de soi, de l'épanouissement personnel⁹⁷.

Cette recherche est caractérisée par un danger paradoxal : si la peur de la disette, qui a marqué la culture judéo-chrétienne depuis des siècles a disparu dans une société d'abondance, subsiste une notion de risque généralisé : risque économique, social, écologique, etc. , sens de la fragilité, du caractère temporaire des choses, des structures, des situations dans un monde « liquide⁹⁸ ». La recherche de réalisation de soi est marquée par cette notion de fragilité ; c'est une recherche modeste, sans utopie.

Au point de vue religieux, on privilégie la religion qui « fait du bien », éventuellement une transcendance sans Dieu⁹⁹. Cette recherche n'est pas exempte d'ambiguïté, d'un point de vue moral : elle peut paraître marquée assez largement par l'égoïsme, la superficialité, le divertissement, le zapping, etc.

⁹⁶ « Si la conquête de l'autonomie du sujet est bien au centre de la construction de la modernité, à toutes les phases de sa trajectoire, la montée en puissance de la revendication du droit de chacun à son propre accomplissement caractérise spécifiquement la configuration présente de la modernité. » HERVIEU LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit. p. 86.

⁹⁷ BOBINEAU Olivier, « la troisième modernité, une nouvelle donne anthropologique », *Le Débat*, sep-oct 2011, 166, pp. 150-159

⁹⁸ Selon le terme évocateur de BAUMAN Zygmunt, *La vie liquide*, (1^o édition en anglais 2005), Rodez, Le Rouergue Chambon, 2006

⁹⁹ FERRY Luc, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996

En tout cas, l'Église peine à y apporter réponse : d'une part le corpus cohérent et universel de sa doctrine n'est pas adapté au caractère très individualiste de la recherche d'accomplissement de soi¹⁰⁰ ; d'autre part un déphasage, un désajustement semble s'accroître entre les représentations culturelles d'un individu qui recherche une réalisation de soi pour lui et ses proches, ici et maintenant¹⁰¹, et la dimension eschatologique de la vie en plénitude avancée par le catholicisme, considéré par certains comme « indifférent (ou même hostile) à la recherche de bien-être de l'individu ¹⁰² » et dont la morale est perçue comme « une morale de la répression du plaisir, une morale qui contraint, par définition, le droit fondamental de chacun à atteindre son bonheur selon les voies qu'il choisit lui-même¹⁰³. »

b) L'illisibilité de la charité

Nous avons vu plus haut combien la notion de charité était centrale dans le projet commun de toutes les institutions d'Église, *a fortiori* pour celles qui se spécialisent dans le domaine caritatif.

Cette centralité est mise à rude épreuve alors que le terme même de charité est incompris. La mise en cause de la notion de charité par la modernité s'est faite en deux étapes, qui correspondent approximativement aux deux phases présentées plus haut, celle d'émergence de la modernité dans l'Église puis celle d'exculturation du catholicisme.

La première phase correspond à une critique de la dimension de charité au nom de la justice. Par réaction contre certaines caricatures paternalistes de la charité, par

¹⁰⁰ « Cette revendication de l'accomplissement de soi (et l'exaltation de la subjectivité qui lui répond) est portée par un individu qui réclame d'être considéré dans la singularité de ses aspirations, de ses déterminations, de ses intérêts, de ses conflits personnels et de ses affects. » HERVIEU LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit. p. 86

« Les contenus de foi auparavant objectivés, donnés pour révélés et transmis par la tradition sont à présent triés, évalués puis transformés par les consciences individuelles à l'aune de leur authenticité perçue et expérimentée. La religion n'est plus vécue sur le mode d'un cadre général d'emprise selon un appareil dispensant le vrai, le juste et le défendu. » BOBINEAU Olivier, « La troisième modernité, une nouvelle donne anthropologique », op. cit. p. 155

¹⁰¹ « Aspiration à "vivre bien dans sa peau et ses relations" en cultivant l'indépendance dans la vie privée » HERVIEU LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit. pp. 140-141

¹⁰² HERVIEU LEGER Danièle, *Ibid.*, p. 133

¹⁰³ HERVIEU LEGER Danièle, *Ibid.*, p. 134

influence de l'analyse marxiste de la société, si forte après-guerre, par souci aussi de travail en commun avec les incroyants, la dimension de charité a été gommée.

Luc Dubrulle fait une analyse fouillée de cette mise en cause de la charité qui a marqué fortement l'histoire du Secours catholique, à partir des années 1950. Il montre notamment comment l'engagement des catholiques sociaux dans la société s'est fait au début du XX^e siècle au nom de la charité, et comment la justice sociale, perçue initialement comme faisant partie de cette action de charité s'en est progressivement détachée : « A mesure que la pratique de la justice sociale les menait à travailler au coude à coude avec des partenaires n'ayant pas les mêmes fondations originelles, ils étaient conduits à développer une intelligence de la justice sociale dans son autonomie. (...) A partir de la seconde guerre, les catholiques sociaux se sont progressivement émancipés de la matrice de charité dont ils étaient issus¹⁰⁴. »

Face à ce risque d'effacement de la charité dans l'action sociale, face aussi à la prise en compte toujours plus large de cette action sociale par l'Etat, Mgr Rodhain réagit de manière intransigeante, dans « un combat anticommuniste et antiprogressiste chrétien¹⁰⁵ », pour « réhabiliter la charité¹⁰⁶ ». Il le fait en promouvant une recherche théologique sur la charité, en communiquant dans *Messages* et à chaque fois que sa participation à telle ou telle commission le lui permet. Il le fait également en acceptant intellectuellement, pour préserver un champ spécifique à la charité d'en réduire le périmètre aux œuvres caritatives. Alors que, dans une approche de catholicisme intégral, la charité couvre tout le domaine social, on arrive ainsi à une sorte de « Yalta » entre catholiques sociaux et Mgr Rodhain : à la justice sociale l'action sociale, à la charité les œuvres caritatives. « L'alternative était la suivante : ou le Secours catholique mutait en une large caritas qui intégrait les Secrétariats sociaux, ou il se réduisait à devenir une organisation d'action caritative dans sa différence avec l'action sociale. (...) Le programme de réhabilitation de la charité apparaît

¹⁰⁴ DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, pp. 315-316

¹⁰⁵ DUBRULLE Luc, *Ibid.*, p. 262

¹⁰⁶ DUBRULLE Luc, *Ibid.*, p. 268

comme une tentative de réduction de la charité au caritatif, dans un parcours inverse du mouvement historique du catholicisme social.¹⁰⁷ »

Luc Dubrulle souligne cependant le caractère illusoire de cette réduction :

- La hiérarchie catholique ne pouvait pas accepter pareil émiettement de la charité et créera en 1961 pour y répondre un nouvel organisme de coordination des différents acteurs : le Comité Catholique contre la Faim.
- Par ailleurs, le Secours catholique dans ces années 1960 a allié cet intransigeantisme théorique à une réelle modernité pratique : mise en place de cités d'urgence, développement d'une véritable « ingénierie caritative », passant par la professionnalisation des acteurs et celle des moyens techniques, déploiement d'une action institutionnelle pour faire entendre la voix des plus pauvres et appeler l'Etat à développer son action sociale.

La deuxième phase de mise en cause de la charité, celle de notre période de modernité tardive, plus insidieuse, est peut-être plus redoutable encore : c'est une phase d'illisibilité de la charité. Le terme « charité » ne parle plus, ne renvoie plus à un horizon de sens partagé. J'en veux pour preuve le développement de synonymes ou de termes approchants, permettant d'éviter d'utiliser celui de charité, trop (ou plus assez ?) connoté :

- le succès du terme de solidarité est attesté par l'utilisation forte qu'en a faite Jean-Paul II¹⁰⁸, en lien avec d'autres « mots » de la charité¹⁰⁹ : amitié, charité sociale, civilisation de l'amour.

¹⁰⁷ DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, p. 344

¹⁰⁸ « Ainsi, le principe de solidarité, comme on dit aujourd'hui, dont j'ai rappelé, dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, la valeur dans l'ordre interne de chaque nation comme dans l'ordre international, apparaît comme l'un des principes fondamentaux de la conception chrétienne de l'organisation politique et sociale. Il a été énoncé à plusieurs reprises par Léon XIII sous le nom d'"amitié" que nous trouvons déjà dans la philosophie grecque. Pie XI le désigna par le terme non moins significatif de "charité sociale", tandis que Paul VI, élargissant le concept en fonction des multiples dimensions modernes de la question sociale, parlait de "civilisation de l'amour". » *Centesimus Annus*, 10

¹⁰⁹ voir HEYER René, « Les « mots » de la charité et le discours social catholique », dans VINCENT Gilbert (dir.), *La place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale – de la charité à la solidarité*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 211-219

- Les équivalents grec (*agapê*¹¹⁰) et latin (*caritas*¹¹¹) sont fréquemment substitués au français.
- Plus récemment, mais de manière assez répandue dans le domaine catholique, on note l'utilisation du terme de diaconie¹¹², le projet de *Diaconia 2013* dans l'Eglise de France étant un bel exemple de ce succès. Ce terme n'est pas lui-même sans ambiguïté¹¹³, et il est probable qu'il n'est pas mieux compris hors d'un périmètre assez restreint de catholiques engagés.

On voit ici, sur le concept de charité, s'appliquer le phénomène d'exculturation, « d'épuisement d'un encodage catholique de la culture¹¹⁴ » que Danièle Hervieu Léger considère comme typique de notre époque actuelle. Et l'insistance récente de Benoit XVI sur l'usage de ce terme de « charité » (deux de ses encycliques utilisent ce terme : *Deus caritas est*, *Caritas in veritate*) peut être vue à ce titre comme un combat contre cet effacement du sens.

c) Le statut de l'engagement

L'accent mis sur la recherche d'épanouissement personnel ne signifie pas pour autant l'absence d'engagement associatif. Mais ces engagements seront choisis et remis en cause en fonction de leur pertinence au regard de la construction identitaire. Dans cette approche c'est l'engagement choisi qui constitue le projet commun : les réseaux sociaux en sont un exemple frappant.

¹¹⁰ Voir par exemple DUFFE Bruno-Marie, *Agapê : sources et interprétation de la charité, étude interdisciplinaire*, op. cit.

¹¹¹ C'est en ajoutant la mention au mouvement international *Caritas* que le Secours catholique a contourné le problème de la mention à la charité dans sa marque.

¹¹² « Aujourd'hui, nous préférons parfois parler de "diaconie" pour mieux rendre compte que ce service du frère possède une forte dimension théologique » THOMASSET Alain, « Justice pour les pauvres dans l'enseignement social de l'Eglise », *Christus*, n°234, avril 2012 p. 194

Voir aussi : CHOME Etienne, « La diaconie : un bain évangélique de jouvence à notre solidarité ? », *Nouvelle Revue Théologique*, n°132/2, 2010, pp. 255-266, HEIMBACH-STEINS Marianne, « Diaconie et identité chrétienne », *Revue d'Ethique et de Théologie Morale* n° 265, septembre 2011, pp. 91-102

¹¹³ Voir NEBEL Mathias, « la notion néotestamentaire de diakonia – une difficile reconnaissance », *Revue d'Ethique et de Théologie Morale* n° 268, mars 2012, pp. 79-102

¹¹⁴ HERVIEU LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit. p. 274

Danièle Hervieu Léger, analysant les signes de vitalité de la socialité catholique note ainsi que « celle-ci se déploie dans une nébuleuse de petits groupes et de réseaux connectés, de façon plus ou moins lâche, à des structures organisées : mouvements spirituels, “nouvelles paroisses” fédérant des initiatives largement autogérées, ONG chrétiennes, centres de dévotion attachés à des lieux de pèlerinage, etc. (...) Cette dissémination s’accorde avec des formes nouvelles de mobilisation venues “d’en bas” : celles-ci sont couramment le fait d’initiatives individuelles ou collectives locales, prises en fonction des affinités, solidarités, expériences partagées ou intérêts communs que les acteurs font valoir eux-mêmes, sans référence ou en référence souvent tenue à des orientations pastorales prescrites par des autorités institutionnelles¹¹⁵. » La dynamique de déploiement d’un « pouvoir-en-commun » telle que décrite dans la première partie est frappante !

Mais si pour l’individu actuel, « la validation ne passe plus par la référence obligée à une vérité compacte, donnée d’en haut, universelle et transcendante¹¹⁶ », ce fonctionnement heurte de front les institutions d’Eglise dont le fondement est un projet qui dépasse ceux qui s’engagent à son service.

Et risque de s’instaurer un régime de défiance réciproque, où les militants des institutions d’Eglise vivront comme une prise de pouvoir exorbitante le souci de la hiérarchie de vérifier la catholicité de telle ou telle œuvre catholique, et où les pasteurs de l’Eglise craindront une dérive des projets de leurs institutions. Les débats sur le projet spécifique de l’enseignement catholique ou sur l’administration de maternités catholiques sont témoins de ce type de climat.

Ce qui est en cause ici, c’est selon François Dubet, « l’affichage des finalités. Or cet affichage est pour le moins obscur car on ne sait plus vraiment à qui “appartiennent” les institutions dès lors qu’elles n’appartiennent plus aux diverses figures de l’universel qui se sont succédé¹¹⁷. » C’est également, comme le note justement Danièle Hervieu Léger, la question du régime d’autorité. Quelle autorité peut valider la justesse du projet institutionnel, donner ses orientations politiques, assumer la

¹¹⁵ HERVIEU LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d’un monde*, op. cit. pp. 276-277

¹¹⁶ HERVIEU LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d’un monde*, op. cit. p. 285

¹¹⁷ DUBET François, *Le déclin de l’institution*, op. cit. p. 399

gouvernance : l'Eglise dans ses représentants, au nom de la transcendance de ce projet ou les acteurs de l'institution, qui « participent en même temps d'une culture de la négociation et de la coopération, en œuvre dans la famille, la vie associative ou la vie au travail, qui les conduit à développer des pratiques et à cultiver des références du même type dans l'exercice de leur activité ecclésiale¹¹⁸ » ? Dans un climat culturel où on considère que l'institution est produite par ses acteurs exclusivement, le conflit semble évident.

Il l'est d'autant plus si on prend en compte l'évolution de la typologie des acteurs, liée à la professionnalisation des institutions, au passage d'un engagement de type vocationnel à un engagement de type professionnel, dont nous avons parlé plus haut. Dans les institutions catholiques, cela amène à recruter des « permanents » sur des critères de compétence, au détriment éventuel de leur engagement de foi. Ce phénomène peut accroître l'incompréhension entre les acteurs de l'institution, qui se sentiront investis d'une autorité de compétence et responsables de son adaptation, et ceux qui à l'interne ou à l'externe de l'institution veillent au caractère catholique de l'institution, souvent en invoquant un « charisme fondateur », et qui se sentent investis, à ce titre, d'une mission transcendante. Ce fut le cas pour le Secours catholique, dès l'époque de Mgr Rodhain, et cela contribua à affaiblir son identité confessionnelle : « Dans l'embauche, Jean Rodhain privilégie la compétence technique adéquate. La logique de professionnalisation prime nettement l'appartenance ecclésiale. (...) Parti à l'origine avec des troupes trempées dans un catholicisme qui leur collait à la peau, Jean Rodhain n'a sans doute pas d'emblée mesuré toute la nouveauté que les techniciens et les professionnels du caritatif pouvaient amener à la structure confessante du Secours catholique¹¹⁹. »

Luc Dubrulle décrit également l'espoir déçu de Jean Rodhain envers la restauration du diaconat permanent : « Mgr Rodhain a pensé le diaconat pour maintenir le label ecclésial du Secours catholique après sa propre mort en regard du mouvement de sécularisation induit par la technicité et la professionnalisation de sa centrale

¹¹⁸ HERVIEU LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit. p. 293

¹¹⁹ DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, p. 421

caritative.¹²⁰ » L'évolution du diaconat permanent en France n'a pas correspondu à ses attentes.

d) Le service de l'espace public

Dernier lieu de manifestation de l'écart de représentation entre une matrice catholique et le régime de modernité tardive : le service de l'espace public. L'intervention de l'Eglise par ses institutions dans l'espace public a toute une histoire¹²¹. L'Eglise a été pionnière dans la création d'institutions d'éducation, d'hospitalité, de santé, de solidarité, etc. Peu à peu, ces domaines ont été assurés par l'Etat au nom de la solidarité nationale et de la justice sociale, parfois en opposition à l'Eglise, notamment dans la période de laïcisation agressive de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, mais souvent en continuant à confier aux institutions d'Eglise de larges pans d'activité dans ces domaines.

On a vu ci-dessus que l'action du Secours catholique français s'est distinguée de l'action des catholiques sociaux dans les années 1960, le Secours catholique se spécialisant dans l'action caritative au sens strict. A l'étranger, d'autres institutions catholiques, à l'opposé du Secours catholique français, ont choisi de conserver un large domaine d'action sociale : la *caritas* allemande, par exemple, acteur majeur d'actions sociales financées par l'Etat.

L'exculturation du catholicisme peut alors se manifester dans une négation d'un quelconque caractère propre de l'institution. L'Etat, réputé neutre, attend de toute association contribuant à une mission publique l'application de ses orientations. Cela pose problème dans le cas où cette neutralité devient partisane : c'est le cas d'une certaine acception athée de la laïcité (d'ailleurs non conforme à la jurisprudence européenne), ou de certaines tentatives de gommer tout signe d'appartenance religieuse dans les associations effectuant une mission publique¹²².

¹²⁰ DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, p. 437

¹²¹ voir CHRISTOPHE Paul, *Les pauvres et la pauvreté*, 2 vol., Paris, Desclée, 1985

¹²² Voir la proposition d'extension aux associations de la loi sur les signes religieux qui prévaut pour l'administration. Il est à noter qu'en France la loi Debré reconnaît explicitement le caractère propre de l'enseignement catholique.

Par ailleurs, il ne faut pas négliger le risque plus diffus que les orientations de performance, de résultat, d'alignement sur des procédures communes, remettent peu à peu en cause l'originalité des institutions catholiques et la spécificité de leurs actions¹²³.

C'est un risque essentiel : « la recherche de justification en termes non religieux d'une œuvre charitable fondée sur la foi peut subtilement infiltrer la propre culture de la charité, devenant l'expression majeure de son autocompréhension et sa principale manière de formuler sa raison d'être, y compris pour elle-même¹²⁴. »

Le Secours catholique a également connu ce genre d'évolution vers une générosité citoyenne ou solidarité laïque : « Dans les années 1980, le Secours catholique a connu la même évolution que les divers mouvements d'Eglise : glissant lentement, sans le vouloir, vers l'action généreuse d'une ONG classique, le Secours catholique avait des liens moins forts avec les paroisses. ¹²⁵»

D. Eglise et société : un travail commun reste-t-il possible ?

On note bien dans les évolutions mentionnées ci-dessus le grave danger que peuvent courir les institutions caritatives catholiques : elles sont remises en cause dans les éléments fondamentaux de leur essence : leur projet commun, leur lien à l'Eglise.

Le projet commun : à partir du moment où la vertu de charité n'est plus comprise, se pose la question du projet commun. Quel sera le vouloir-agir-ensemble qui rassemblera une institution caritative si la vertu essentielle n'y est plus vécue, ou à tout le moins reconnue ?

¹²³ Voir DEGEN Johannes, « La diaconie comme agence de l'Etat-Providence », *Concilium*, n°218, 1988, pp. 129-137 ; METTE Robert, Caritas/charité : point de vue de théologie pratique, dans EICHER Peter (dir), *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, adaptation française sous la direction de Bernard Lauret, Paris, Cerf, 1996, pp. 89-108

¹²⁴ HANVEY James, « la charité qui fait la différence », *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, op. cit. pp. 44-45

¹²⁵ SOULAGE François, *Justice et charité – entretiens avec Christophe Henning*, Paris, DDB, 2012, p.187

Le lien à l'Eglise : nous avons noté dans la première partie le lien problématique et cependant essentiel des institutions caritatives catholiques à l'Eglise, à la fois du point de vue de l'Eglise (« il en va de la raison d'être de l'Eglise »), mais aussi du point de vue des institutions elles-mêmes. A partir du moment où ce lien est remis en cause, comme extérieur à l'engagement des acteurs, se pose également la question de l'existence de l'institution comme institution catholique.

Ainsi, entre une légitimité produite par l'engagement d'acteurs pour lesquels les valeurs catholiques, la vertu de charité en particulier, semblent étranges, voire étrangères, et une légitimité issue d'une affiliation à l'Eglise, il semblerait que le divorce soit en passe d'être consommé, et que, pour le résoudre, les institutions catholiques aient à choisir, dans notre modernité tardive, entre deux tendances opposées :

- soit poursuivre une entreprise de sécularisation, au nom de laquelle le lien à l'Eglise sera considéré comme possible mais non nécessaire. L'institution passera d'institution catholique à institution d'inspiration chrétienne, puis institution à valeur humaniste, dans un alignement toujours plus grand aux autres institutions de son secteur.
- soit se recentrer attentivement sur le lien à l'Eglise. L'engagement chrétien des acteurs sera requis, l'influence des valeurs de la société combattue. Dans une approche de type communautarien, on préférera la pureté du projet au risque de dilution de ce projet liée à la reconnaissance par les pouvoirs publics. La participation à une mission publique sera bien-sûr mise à mal.

Dans les deux cas, on voit bien que le travail commun entre Eglise et société par le biais des institutions caritatives catholiques est empêché. La sécularisation est achevée, l'exculturation du catholicisme accomplie, la tradition séculaire d'œuvre de l'Eglise dans et au service de la société s'achève : dans le premier cas, les institutions qui demeurent sont totalement acculturées à la modernité, et le lien à l'Eglise n'est plus, éventuellement, qu'un lien historique ; dans le deuxième cas, l'institution n'existe plus que dans et pour l'Eglise.

Pourtant, cette évolution, possible et même vraisemblable, pose de graves questions :

- comment la dimension de charité, si essentielle à la vie de l’Eglise, et qui s’adresse à tous, continue-t-elle à être honorée ? Aucune des deux alternatives décrites ci-dessus ne semble réellement y répondre.
- Si nous retenons qu’il y a un caractère surnaturel à la charité, comment le monde peut-il le recevoir ? Comment le monde entend-il parler de charité ? Comment est-il transformé par la charité ?

Ainsi, si les évolutions de la modernité tardive bousculent grandement les institutions caritatives catholiques, il importe d’explorer à frais nouveaux la pertinence de la charité dans le contexte actuel, et comment des institutions catholiques peuvent en faire leur projet commun au service du monde.

III. Le Secours catholique, figure sociale de la charité

A. Légitimité des institutions caritatives catholiques : l'éclairage du Magistère

1. *Deus caritas est et Caritas in veritate*

Cette volonté de refuser les deux termes de l'alternative exposée plus haut, la tentation de la dilution ou celle du repli, et d'explorer les possibilités d'une autre voie possible est au cœur de la pensée de Benoît XVI. Le Cardinal Sarah, Président du Conseil Pontifical *Cor Unum* la présente en ces termes : « Nous ne devons pas vivre de façon conflictuelle et dialectique notre action dans le monde et notre sens d'appartenance à l'Eglise. (...) Plus nous serons enracinés dans notre identité catholique et aurons un lien profond avec le Christ et l'Eglise, plus nous serons capables de répondre avec un grand dévouement, esprit de service et discernement à tous les défis que le monde nous présente.¹²⁶ »

Cette approche est confirmée par la lecture des deux encycliques que Benoît XVI a consacrées à la charité : *Deus caritas est* et *Caritas in veritate*. Plusieurs passages importants de ces deux textes éclairent notre problématique.

La deuxième partie de l'encyclique *Deus caritas est*, dont la première partie, comme nous l'avons vu plus haut, réintègre les différentes facettes de l'amour au sein de l'amour *agapé*, traite « de la pratique ecclésiale du commandement d'amour pour le prochain » (n°1), c'est-à-dire la façon dont l'Eglise communique au monde l'amour qu'elle reçoit de Dieu.

¹²⁶ Extrait du discours aux bénévoles et volontaires européens du Cardinal Sarah – Le pape et les bénévoles européens, Cité du Vatican, 10 et 11 novembre 2011
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_fr/iniziativa_fr/rc_pc_corunum_doc_20111110_SpecEvents_volontari_SCV11_Sarah_fr.html (site internet du Vatican)

Par un rappel historique et théologique de ce service de la charité (n°20-25), le pape montre que la charité est bien une tâche de l'Eglise : « la charité n'est pas pour l'Eglise 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. » (n°25) Après un développement sur la relation entre justice et charité (n°26-29), dans lequel il rappelle que la lutte pour la justice n'épuise pas le besoin de charité, il en vient à préciser le profil particulier des institutions caritatives catholiques :

- le pape insiste sur l'importance de cette action « organisée », c'est-à-dire institutionnelle au sens où nous l'avons présentée plus haut. En effet, si la charité doit éclairer toute la vie des fidèles catholiques dans leur action individuelle, « les organisations caritatives de l'Eglise constituent au contraire 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. » (n°29)
- cette activité ecclésiale, qui s'adresse à tout homme, et non seulement aux croyants (n°25) collabore de façon efficace et fructueuse avec des organisations étatiques ou civiles (n°30). Pourtant, même dans cette collaboration, « il est très important que l'activité caritative de l'Eglise maintienne toute sa splendeur et ne se dissolve pas dans une activité commune d'assistance en devenant une simple variante ». (n°31)
- pour cela, l'encyclique en rappelle les éléments constitutifs : au-delà de la compétence professionnelle, dans la réponse aux besoins des hommes, l'attention du cœur ; un « cœur qui voit » où l'amour est nécessaire et agit en conséquence ; enfin, la gratuité : le service du frère ne doit pas être utilisé à des fins de prosélytisme.

L'encyclique *Caritas in veritate*, publiée à l'occasion du quarantième anniversaire de *Populorum progressio*, approfondit cette spécificité de la charité chrétienne, ainsi que l'annonce la phrase introductive : « L'amour dans la vérité, dont Jésus s'est fait le témoin dans sa vie terrestre et surtout par sa mort et sa résurrection, est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l'humanité tout entière. » (n°1) On trouve dans cette première phrase des éléments

fondamentaux du message de l'encyclique, qui sont précisés dans l'introduction (n°1-9) :

- la source divine de la charité : « sa source est l'amour jaillissant du Père pour le Fils dans l'Esprit Saint » (n°5).
- le lien essentiel entre charité et vérité : « dépourvu de vérité, l'amour bascule dans le sentimentalisme (...) Il est la proie des émotions et de l'opinion contingente des êtres humains ; il devient un terme galvaudé et déformé, jusqu'à signifier son contraire. » (n°3)
- le caractère dynamique de la charité, « force extraordinaire » (n°1), « élan pour aimer de manière authentique » (n°1), « amour reçu et donné » (n°3)

Le corps de l'encyclique traite ensuite de plusieurs aspects du développement humain. Parmi ceux-ci, le chapitre 3 « fraternité, développement économique et société civile » (n°34-42) me semble important pour notre réflexion : Benoît XVI y insiste sur l'importance des expériences de don, de fraternité et de gratuité dans la vie de la société.

Ce bref survol des deux encycliques nous montre ainsi l'insistance du Magistère sur la permanence d'une action caritative structurée, ordonnée à la vie de l'Eglise, mais qui en dépasse les frontières, et qui manifeste des traits spécifiques du message chrétien. Parmi ceux-ci, je souhaite en souligner deux, qui, me semble-t-il, ont été insuffisamment considérés dans le constat établi par François Dubet et Danièle Hervieu Léger : le lien entre charité et vérité, et le caractère dynamique de la charité.

2. quelle vérité sur l'homme ?

Caritas in veritate présente le rapport entre charité et vérité de manière circulaire, dans un cercle herméneutique, pourrait-on dire à la suite de Xavier Thévenot ! « La vérité doit être cherchée, découverte et exprimée dans l' « économie » de l'amour, mais l'amour à son tour doit être compris, vérifié et pratiqué à la lumière de la vérité ». (n°2)

On n'est donc pas ici dans une conception théorique, intellectuelle, de la vérité, dont nous avons vu dans la deuxième partie dans quelle mesure elle était remise en cause par nos contemporains. Mais c'est une conception « pratique », phénoménologique de la vérité : Benoît XVI part de cette expérience (et conviction) que tout homme peut avoir accès à l'expérience de l'amour : « Toute personne expérimente en elle un élan pour aimer de manière authentique » (n°1). Et cet amour, qui vient de Dieu, lui donne accès à la vérité : « Parce que l'amour est riche de vérité, l'homme peut le comprendre dans la richesse, partagée et communiquée, de ses valeurs. » (n°4)

Je pense que cette approche est à la fois juste et pertinente. Elle prend acte de la difficulté d'une approche déductive de la vérité et de la possibilité, en revanche, d'un accord sur des pratiques. Nous aurons à vérifier comment le cercle herméneutique peut fonctionner dans le cadre des institutions caritatives, comment la vérité peut vérifier la pratique caritative. Mais retenons à ce stade que cette approche remet en cause le constat d'illisibilité de la charité. Si l'on en considère le concept, la compréhension intellectuelle qu'en ont nos contemporains, ce constat est sans doute établi. En revanche, si l'on parle des pratiques de charité, la situation est différente. Le succès d'estime dont bénéficient de grandes figures récentes de la charité (Mère Térésia, Sœur Emmanuelle, l'abbé Pierre, etc.) me semble montrer effectivement que la charité peut se faire connaître et reconnaître dans ses pratiques.

3. Un cœur qui voit : la dynamique de la charité

Le deuxième aspect novateur souligné par Benoît XVI est le caractère dynamique de la charité, qui marque les institutions caritatives. J'ai noté ci-dessus des expressions significatives de ce caractère dynamique. J'ai également souligné dans l'étude sur les données scripturaires concernant la charité combien ce caractère était souligné dans les écrits du Nouveau Testament. *Deus caritas est*, en utilisant la belle formule du « cœur qui voit » pour parler de l'action caritative, nous montre comment procède cette dynamique : « Ce cœur voit où l'amour est nécessaire, et il agit en conséquence ». (n°31) Si la charité est bien amour du Christ reçu et donné, elle va toujours au-delà des solutions convenues, au-devant des besoins, des souffrances

des hommes, elle est l'amour passionné que Benoît XVI a remis en valeur avec sa dimension d'*eros*, elle est « amour qui se met en peine » (1Th1,3, traduction TOB)¹²⁷.

Si donc les institutions caritatives sont porteuses d'un projet commun, d'une puissance d'agir animés par la charité, elles seront, elles-aussi marquées par ce caractère dynamique, cet élan, cette insatisfaction par rapport à ce qui est porté actuellement. Elles seront porteuses d'une créativité qui puise ses forces dans cette insatisfaction fondamentale, dans la tension entre la réalité de ce qui est porté et une visée qui, elle, les pousse toujours au large.

C'est à la lumière de ces deux apports, le lien herméneutique entre charité et vérité d'une part, le caractère dynamique de la charité d'autre part, que je me propose à présent de relire l'analyse posée en deuxième partie sur les trois composantes du programme institutionnel, et d'explorer en quoi ils peuvent la modifier, et nous permettre de poser les bases d'une action institutionnelle caritative adaptée à notre contexte de modernité tardive.

Une prise en compte sérieuse de ces deux apports est susceptible en effet de remettre en cause la notion d'institution comme porteuse d'un corpus de valeurs et principes, assez figé, et de moins en moins partagé, sur laquelle s'est fondée l'analyse de François Dubet. En étudiant comment des pratiques partagées peuvent renvoyer à une vision de l'homme, comment cette vision de l'homme peut elle-même réinterroger les pratiques, dans un mouvement dynamique, nous identifierons les bases d'un projet commun pour les acteurs de l'institution. Nous verrons comment ce va et vient entre visée et pratiques peut permettre de constituer un habitus commun porteur de charité sociale. Enfin, nous vérifierons comment ces pratiques peuvent être significatives pour notre société, et à ce titre contribuer au service de l'espace public. Ainsi, je l'espère, pourra se dessiner, entre dilution et repli, une possible troisième voie pour les institutions caritatives catholiques.

¹²⁷ « Il n'y a aucun ordre juste de l'Etat qui puisse rendre superflu le service de l'amour. Celui qui veut s'affranchir de l'amour se prépare à s'affranchir de l'homme en tant qu'homme. Il y aura toujours de la souffrance, qui réclame consolation et aide. Il y aura toujours de la solitude. De même, il y aura toujours des situations de nécessité matérielle, pour lesquelles une aide est indispensable, dans le sens d'un amour concret du prochain. » *Deus caritas est*, n°28

B. Quel projet ?

La première composante du programme institutionnel, d'après l'analyse qu'en fait François Dubet est celle du corpus de principes et de valeurs, et nous avons vu dans la deuxième partie combien la remise en cause de cette composante, sous l'effet de l'individuation des comportements et des trajectoires, pouvait mettre en péril le programme institutionnel tout entier.

Nous allons dans cette partie proposer une vision plus dynamique de cette composante autour de la notion de projet, voir comment le projet qui rassemble les acteurs d'une institution caritative renvoie à une vision de l'homme, et comment ces institutions, pressées par la charité, doivent inlassablement rechercher à identifier et à secourir les pauvretés, traditionnelles et nouvelles, partout où l'humanité de l'homme est blessée.

1. principe ou projet ?

A la lumière des déplacements présentés ci-dessus, il me semble fécond en effet d'utiliser le terme de projet : plutôt qu'un corpus de valeurs et principes, terme qui évoque l'idée d'un ensemble statique et conceptuel, présent dès l'origine et de manière inaltérable, le terme de projet, sans doute plus vague, sauvegarde le caractère dynamique, le caractère incomplet de la charité, son ouverture vers l'avenir, et aussi son caractère pratique.

En effet, ce qui fédère les acteurs d'une institution de charité, ce n'est pas d'abord une croyance partagée en des principes et des valeurs – ce ne l'est plus en tout cas dans notre régime de postmodernité –, c'est une action commune. Action commune dans laquelle se réalise quelque-chose de l'ordre de « l'élan pour aimer de manière authentique¹²⁸ » dont parle Benoît XVI dans *Caritas in veritate* (n°1), ou de

¹²⁸ *Deus caritas est* affirme de manière parallèle que « l'impératif de l'amour du prochain est inscrit par le Créateur dans la nature même de l'homme » (n°31)

l'indignation éthique devant des situations où la vision de l'homme semble déformée. Action commune où se révèle donc une visée.

Paul Ricœur peut nous aider à mieux saisir cette intuition. Il définit la visée éthique comme *visée de la vie bonne* « avec et pour autrui » dans des institutions justes¹²⁹, et approfondit cette notion de « visée d'une vie bonne », à partir de la catégorie d'action, de la praxis. La conduite de la vie résulte de la confrontation des pratiques avec leurs finalités : finalités inhérentes à chaque pratique, c'est le niveau de ce qu'il appelle les *biens immanents* aux pratiques et qui permettent de dire si une action est bien menée ou pas ; finalités des choix plus larges d'orientations de vie – choix professionnels, familiaux, associatifs – Paul Ricœur les appelle *plans de vie* ; et enfin « la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie¹³⁰ », c'est le niveau de la *vie bonne*. L'interprétation que chaque homme peut faire de la pertinence des actions qu'il mène résulte d'un va-et-vient entre ses idéaux généraux, les plans de vie qu'il peut imaginer, et les actions et choix qu'il pose. « C'est dans le travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques¹³¹. ». Il y a donc bien une téléologie interne à la pratique, et qui renvoie à différents niveaux de finalité, jusqu'au niveau de la *vie bonne*.

Ainsi donc, ces pratiques communes qui fédèrent les acteurs des institutions de charité disent-elles quelque-chose de l'homme. Elles portent une vision de l'homme, vision de l'homme à venir, à réaliser. Cette vision est de l'ordre du *telos*, du « pas encore ». Elle est souvent implicite. Elle est toujours incomplète. Et c'est pourtant dans l'inaccompli de cette vision dans la réalité présente que les acteurs, chacun pour soi, et l'institution toute entière tirent leur dynamisme, leur projet commun.

Dans les institutions caritatives catholiques, la vision de l'homme à laquelle renvoient les pratiques communes doit être conforme à la Révélation, une vision chrétienne.

¹²⁹ RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, op. cit., « le soi et la visée éthique », pp. 199-236

¹³⁰ RICOEUR Paul, *Ibid.*, p. 210

¹³¹ RICOEUR Paul, *Ibid.*, p. 210

Nous verrons plus loin comment cette cohérence peut se vérifier dans la vie réelle des institutions, mais je voudrais d'abord dans ce développement rappeler quelques éléments constitutifs de cette vision chrétienne de la personne humaine. Ils faisaient encore large consensus dans le régime de première modernité. Ils sont à présent parfois remis en question.

2. une vision sur l'homme

Dans le cadre de ce travail, il ne s'agit évidemment pas de présenter un traité d'anthropologie chrétienne ! Il me semble néanmoins important de fixer quelques marqueurs qui pourront soutenir notre réflexion sur la spécificité de l'action caritative des institutions catholiques. Dans la foulée des trois premiers chapitres de *Gaudium et Spes*, je me borne ici à souligner trois dimensions fondamentales de la vision chrétienne de la personne humaine : sa dignité, son caractère relationnel, son insertion dans l'histoire¹³².

Croire que l'homme est créé à l'image de Dieu fonde pour les croyants la dignité de tout homme comme un *a priori*, comme un préalable, comme un absolu¹³³. La dignité de la personne humaine ne peut donc pas se négocier, s'adapter aux circonstances. Elle est indépendante des réalisations, des capacités ou des « achèvements¹³⁴ » de cette personne, mais elle est à honorer en toute circonstance. De cette commune dignité, découle l'égalité entre les différents membres de la communauté humaine.

La dimension relationnelle de la personne en marque le caractère social : « il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18). *Gaudium et Spes* le dit avec force : « Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités. » (GS n°12). L'importance de ce caractère

¹³² Je suis ainsi d'assez près le développement de THOMASSET Alain « les implications anthropologiques de la foi », *Interpréter et Agir – Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2011, pp. 243-248

¹³³ « (la dignité) est attachée à la condition créaturelle de l'homme, qui dans sa nudité, son dénuement, y compris en celui qui a perdu « toute apparence humaine », est pourtant homme dans son rapport constitutif à son Dieu et à ses frères en humanité ». MEDEVIELLE Geneviève, « Pérennité et universalité des droits de l'homme », *Seminarium*, A XXXVIII (1998), n°3, p.577

¹³⁴ Cette translation en français du terme « achievement » anglais est utilisé par Alain THOMASSET, *Interpréter et Agir – Jalons pour une éthique chrétienne*, op.cit., p. 245

social fonde l'intérêt pour les dimensions communautaires de la vie, ainsi que toutes les relations interpersonnelles, d'échange et de communion.

Enfin, la dynamique biblique, celle de l'histoire du peuple élu, celle de l'incarnation de Dieu dans l'histoire, celle de l'attente eschatologique, nous donnent une vision de la personne humaine comme engagée dans l'histoire, dans une histoire qui a un sens, une orientation, même si ceux-ci sont voilés.

Ces trois dimensions fondamentales de la vision chrétienne de la personne peuvent sembler évidentes, comme aller de soi. Et pourtant, sur chacune d'entre elles, des remises en cause se font jour : les débats sur le début et la fin de vie mettent en évidence des questions sur la dignité des personnes concernées par ces situations ; la montée en puissance de l'individualisme pratique questionne l'importance de la dimension relationnelle des personnes ; enfin le succès de croyances en un temps cyclique s'oppose à la vision de la personne comme engagée dans une histoire qui a un sens. Ainsi l'engagement pour une vision de l'homme conforme à l'anthropologie chrétienne, si on croit qu'elle est porteuse d'une vérité sur l'homme, est de grande importance.

Or les pratiques des institutions caritatives renvoient bien à cette vision de la personne humaine telle que nous l'avons décrite. Nous avons parlé, les concernant, d'expériences de reconnaissance, de communion et de don¹³⁵. On comprend comment la reconnaissance renvoie à la dignité de la personne, comment l'expérience de communion est mise en œuvre de son caractère relationnel, comment l'expérience du don est également expérience de sa capacité d'engagement, comment ainsi les pratiques des institutions caritatives disent quelque chose de la personne qu'elles prennent en compte.

¹³⁵ Voir I.B.2.c) « la charité sociale »

3. quelles pauvretés ?

Nous avons également vu plus haut¹³⁶ que la spécificité des institutions caritatives était sans doute de s'orienter vers ceux qui souffrent d'un handicap particulier sur leur chemin d'humanité, et qui, de ce fait risquent d'être exclus des expériences de reconnaissance, de communion et de don qui permettent de s'ouvrir au dessein de Dieu. Ainsi la définition du projet d'une institution pose-t-elle d'emblée la question des personnes pour lesquelles elle existe, des personnes vers lesquelles elle se tourne.

Ces personnes, qu'on nomme fragiles, pauvres, ou en détresse, ont constitué depuis des siècles la foule vers laquelle se sont tournées les institutions de charité : pauvreté matérielle ou morale, maladie physique ou mentale, exclusions... les champs d'action traditionnels de l'action caritative sont nombreux. Et la prise en compte de ces champs de précarité par l'action sociale publique n'exempte pas les institutions de charité de s'y intéresser. La justice ne peut remplacer la charité : le pape Benoît XVI le souligne dans les deux encycliques présentées ci-dessus : comme il y aura toujours de la souffrance, de la solitude, « L'amour-caritas sera toujours nécessaire, même dans la société la plus juste¹³⁷ » ; et même plus : « Si hier, on pouvait penser qu'il fallait d'abord rechercher la justice et que la gratuité devait intervenir comme un complément, aujourd'hui il faut dire que sans la gratuité on ne parvient même pas à réaliser la justice¹³⁸».

De plus, les difficultés économiques et sociales actuelles augmentent de manière criante le nombre de laissés pour compte de ce système de solidarité, et la charité, qui était considérée par Mgr Rodhain comme précédant la justice¹³⁹, doit de plus en plus la compléter.

¹³⁶ Voir I.B.2

¹³⁷ *Deus caritas est* n°28

¹³⁸ *Caritas in veritate*, n°38

¹³⁹ « la charité d'aujourd'hui, c'est la justice de demain » www.secours-catholique.org/nous-connaître/notre-histoire/le-debat,3587.html (site internet du Secours catholique)

Serge Paugam, dans une étude magistrale sur les différentes formes de pauvreté¹⁴⁰ les analyse à la lumière des besoins de protection et de reconnaissance des individus. Il souligne qu'alors même que les limites des systèmes de protection engendrent une crainte diffuse de déclassement, les mécanismes de reconnaissance sont également fragilisés pour les individus en situation de précarité : Paugam, parlant de « pauvreté disqualifiante¹⁴¹ » montre combien la fragilisation des liens sociaux peut amener ces individus à être l'objet de « déni de reconnaissance ».

Ainsi il est trop rapide de dire que la charité doit se déployer là où l'action sociale n'est pas encore active. Même dans ces champs traditionnels d'exercice de la solidarité, les malades, les pauvres, les personnes dépendantes, les prisonniers, le « cœur qui voit » est appelé à discerner les besoins non couverts, les besoins nouveaux¹⁴². Et on voit bien en quoi une prise en compte trop technicienne, trop segmentée de ces personnes peut ne pas respecter les dimensions fondamentales de la personne humaine, énoncées ci-dessus. Les récits de malades en institutions hospitalières, de demandeurs d'emploi face aux services sociaux ou de personnes âgées en maisons de retraite se font souvent écho de cette difficulté à être prises en compte dans leur pleine humanité. Ces catégories « traditionnelles » de pauvreté interrogent donc à frais toujours nouveaux les besoins d'action caritative.

Le « cœur qui voit » doit néanmoins également se laisser interpeller par d'autres catégories de pauvreté. J'ai rappelé dans la deuxième partie combien les changements de notre de modernité tardive étaient rapides et profonds. Il n'est donc pas étonnant, qu'avec ces changements, de nouvelles catégories de pauvretés apparaissent.

¹⁴⁰ PAUGAM Serge, *Les formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF, « le lien social », 2005

¹⁴¹ PAUGAM Serge, *Les formes élémentaires de la pauvreté*, op. cit.

¹⁴² « cette distinction entre les nouveaux pauvres (qui méritent notre attention, notre prévention et notre mobilisation) et les pauvres traditionnels (avec lesquels, bien entendu, on aurait déjà tout tenté, tout essayé, et "en vain", bien entendu) nous fait courir le risque d'abandonner définitivement ces derniers à des dispositifs marginaux, leur garantissant au mieux la survie, sans espoir d'améliorer un jour leur situation ni d'accéder aux droits reconnus à l'ensemble des citoyens » TONGLET Jean, « Qui sont les pauvres d'aujourd'hui ? », *Christus*, n°234, avril 2012, A l'écoute des pauvres, pp. 136-148

Les institutions caritatives doivent donc s'interroger sur les effets de cette individuation des trajectoires, de cette montée des individualismes sur les pauvretés à prendre en compte. Comment atteindre les si nombreuses personnes faisant l'expérience non choisie de la solitude ; comment soutenir les familles pour prévenir les ruptures, et venir en aide aux familles éclatées ; comment accompagner des jeunes désorientés dans un monde où ils peinent à trouver leur place ; comment rejoindre les personnes s'évadant du réel dans des aventures virtuelles ou dans des expériences d'addictions ?

Les institutions caritatives doivent aller jusqu'à élargir le concept même de pauvreté dans nos sociétés d'abondance. Ainsi bien des souffrances vécues par nos contemporains sont-elles le syndrome de l'excès plus que du manque. Le modèle dominant véhiculé dans notre société est celui de la consommation, de la satisfaction des désirs les plus immédiats. Ce modèle de vie en superficialité méconnaît ainsi bien des aspirations fondamentales de l'être humain : aspiration de profondeur dans la recherche de soi, dans les rencontres avec d'autres, dans la quête spirituelle également. Autant de manques provoqués par l'excès qui ne peuvent laisser indifférent le « cœur qui voit ».

Le projet qui fédère les acteurs des institutions caritatives commence donc bien par l'identification des pauvres à servir, des pauvretés à combattre. Cette identification évolue dans le contexte actuel, à la fois, pour les personnes traditionnellement prises en compte par le questionnement sur les nouvelles modalités d'action, mais aussi par le questionnement sur les nouvelles pauvretés, sur les champs non couverts des besoins. Ce questionnement procède toujours de la même interrogation : « qui est mon prochain ? », mais à la lumière de la vision chrétienne de la personne humaine, elle passe par différentes questions : « où la dignité d'un homme est-elle bafouée ? » ; « où les liens interpersonnels sont-ils dénaturés ? » ; « où les engagements des personnes sont-ils empêchés ? ».

Le Secours catholique est engagé dans cette démarche : « Au fil des années, l'activité du Secours catholique s'est diversifiée non pas en fonction de ses capacités mais en fonction des besoins et de la manière de vivre de la société. Cette évolution

peut paraître évidente, mais elle demande au contraire une constante vigilance, et la volonté de répondre au mieux aux réalités des personnes en difficulté ¹⁴³», déclare son président, François Soulage. Ainsi l'activité de distribution de colis, ou de vêtements a évolué au cours du temps, et plus précisément depuis une quinzaine d'années vers une attention à la globalité de la personne, et des situations : repas partagés, épiceries et boutiques solidaires, groupes de parole, soutien scolaire et familial : « Nous avons appris à "tirer le fil", dérouler la pelote de la misère, ne rien laisser en l'état qui pourrait entretenir, répéter ou même aggraver la pauvreté. ¹⁴⁴»

Avec raison, François Soulage souligne la « constante vigilance » qu'impose l'attention aux nouvelles pauvretés. Il y a là en effet un défi considérable pour les institutions caritatives. Nous l'avons vu dans l'analyse sur le déclin de l'institution, la tendance naturelle de l'institution peut être à la reproduction et l'optimisation de schémas établis, à la dérive organisationnelle. Et pourtant, la parabole du bon samaritain nous le rappelle : ce ne sont ni le prêtre, ni le lévite, engoncés dans les certitudes d'un corpus de valeurs et de principes, qui manifestent la charité, mais bien le samaritain, « pris de pitié¹⁴⁵ ». La reproduction de schémas établis, de procédures routinières peut rendre les institutions aveugles. La charité, au contraire, tendue vers l'accomplissement du dessein de Dieu, est inventive, novatrice, tournée vers l'avenir, pionnière. Ainsi la vitalité de la charité que déploient les institutions caritatives se jugera à l'aune de leur attention à ces nouvelles pauvretés, aux besoins non couverts de ces frères et sœurs dont l'humanité est blessée. On voit ici se dessiner, sur cette réflexion sur le projet – et on le verra également dans les développements qui suivent – la façon dont la dynamique de la charité peut affronter les forces de déclin décrites par François Dubet.

Rassemblons à présent les éléments caractéristiques du projet, tel que le développement ci-dessus le dessine pour le Secours catholique, et plus généralement pour les institutions caritatives catholiques. C'est un projet incarné dans des pratiques qui renvoient à une vision de l'homme, qui confronte cette vision de l'homme, vision fondée sur la dignité de la personne, sa dimension relationnelle,

¹⁴³ SOULAGE François, *Justice et charité – entretiens avec Christophe Henning*, op.cit., p. 111

¹⁴⁴ SOULAGE François, *Ibid.*, p. 119

¹⁴⁵ Littéralement « remué dans ses entrailles » Lc 10,33

sa dimension d'engagement, aux lieux et situations où elle n'est pas respectée. Le projet sera à adapter sans cesse, par la dynamique de la charité, en fonction de l'évolution des pauvretés, comme nous l'avons vu, mais également en fonction du niveau de sensibilité, de conscience des acteurs de l'institution. En effet, sur ce plan de l'engagement des acteurs aussi, le caractère dynamique du projet de l'institution se manifeste.

C. Vocation et profession : quelle institution ?

Nous avons vu en effet ci-dessus que, sous l'effet combiné de la professionnalisation des activités caritatives et de l'évolution des attentes des personnes engagées dans ces activités, le modèle classique d'engagement au service de l'institution vu comme vocation était remis en cause. Et ce phénomène prenait une ampleur particulière dans les institutions d'Eglise, où la question du régime d'autorité entre les représentants de la hiérarchie et les acteurs de l'institution renforce ce problème.

Mais Benoit XVI nous a rappelé que l'engagement des acteurs devait être considéré non pas de manière statique, mais dans sa dynamique. Il s'agit alors de vérifier comment, à la lumière des apports théoriques de la première partie¹⁴⁶, l'habitus social des acteurs peut se constituer et se renforcer, comment le projet commun porté par les acteurs de l'institution leur permet d'exercer et de progresser dans la vertu personnelle de charité, mais comment également ce projet commun leur permet de vivre l'expérience de la reconnaissance, de la communion et du don.

Pour le faire, nous allons visiter trois « lieux » où cette dynamique peut se vivre : l'organisation de l'institution, le lien à l'Eglise et la gouvernance, et voir comment cette dynamique peut dépasser les risques liés au déclin de l'institution, et contribuer à un projet portant la charité sociale.

¹⁴⁶ Voir I.B.2.c)

1. L'organisation

Nous avons en effet déjà rappelé le risque de dérive organisationnelle des institutions, du fait d'une recherche « naturelle » d'efficacité et d'optimisation, recherche exacerbée par l'accélération des changements sociétaux et des contraintes budgétaires, juridiques et réglementaires auxquelles elles sont confrontées¹⁴⁷. L'organisation est ainsi un lieu « test » de la dynamique de la charité.

Comment les institutions caritatives peuvent-elles se distinguer de ce mouvement général ? Il me semble que c'est en rappelant que l'organisation ne peut être considérée comme une fin en soi, mais qu'elle est au service de l'actualisation et de la mise en œuvre du pouvoir en commun, et que lui-même, dans une institution caritative doit être action d'un « cœur qui voit », signe de la charité, toujours neuve, toujours créatrice.

Trois champs peuvent être explorés pour vérifier la vitalité du projet commun d'une institution caritative, et comment l'organisation est à son service : la place de la rencontre du pauvre, les temps de relecture, l'organisation du temps et de l'espace.

La rencontre du pauvre.

Longtemps, les institutions de charité ont pensé leur projet comme un projet pour les pauvres. Or si l'on considère que le projet caritatif institutionnel est restaurateur de liens¹⁴⁸ de ceux qui en sont démunis, comment ne pas y inclure les liens avec tous les acteurs engagés dans ce projet ? L'institution est alors pouvoir en commun des acteurs et des bénéficiaires, engagés ensemble. Il s'agit là d'une conversion forte, tant l'histoire des institutions caritatives est celle d'un pouvoir d'agir d' « aidants » au service d' « aidés »¹⁴⁹. Mais c'est à ce prix que l'égle dignité des uns et des autres peut-être reconnue. Paul Ricœur développe ce « avec et pour l'autre » de la visée éthique en montrant que même dans des relations d'échange dissymétrique ou le

¹⁴⁷ Voir II.B.2

¹⁴⁸ C'est notamment l'approche d'Etienne Grieu

¹⁴⁹ Le terme utilisé par François Dubet de « travail sur autrui » est à ce titre très caractéristique de cet état d'esprit.

donner ou le recevoir semblent prédominer, une mutualité est possible par la reconnaissance de la similitude, de l'insubstituabilité de l'autre¹⁵⁰.

Cette découverte n'est pas nouvelle. Saint Vincent de Paul ne soulignait-il pas l'éminente dignité des pauvres qui « sont nos maîtres » ? Et pourtant l'évolution naturelle des institutions est de perdre de vue cet élément fondamental, et de succomber, comme nous l'avons vu ci-dessus, à une dérive organisationnelle. Il faut donc se féliciter que ce qui est convenu d'appeler « la place des usagers » soit mieux prise en compte, à la fois dans les textes règlementaires, mais aussi dans les pratiques des différentes institutions. L'enjeu, pour les institutions, est de faire que cette participation des bénéficiaires soit une participation réelle, le lieu de véritables rencontres, d'expériences de reconnaissance mutuelle : reconnaissance pour le pauvre de sa capacité à contribuer à l'agir commun¹⁵¹, reconnaissance pour l'acteur qui donne visage et sens à son engagement.

La terminologie n'est pas neutre, et l'hésitation entre « personnes aidées », « secourues », « bénéficiaires », « usagers » montre bien la difficulté à nommer les participants de cet échange dissymétrique. La formulation de Joël Thoraval, ancien président du Secours catholique, parlant de « personnes rencontrées » est assez tentante, même si sa neutralité risque de masquer la réalité de son action.

Le Secours catholique s'est engagé dans cette transition de l'action *pour* les pauvres à l'action *avec* les pauvres il y a longtemps déjà¹⁵². Parmi les six orientations qu'il s'est données en 2006, lors de son sixième anniversaire, trois correspondent à cette préoccupation : promouvoir la place et la parole des personnes vivant des situations de pauvreté, rendre chacun acteur de son développement, et s'associer

¹⁵⁰ RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 225-226

¹⁵¹ Ainsi Joël THORAVAL, ancien Président du Secours catholique, note-t-il : « Un sourire, un regard, une main serrée, un mot d'amitié d'une personne en détresse, ce sont des dons reçus. Un accueilli qui participe à un groupe de partage, un sans-logis qui témoigne de ce qu'est la galère de l'errance, un prisonnier qui reconquiert sa dignité en amorçant un chemin spirituel, ce sont des dons inestimables. Par ailleurs, le don n'est pas "octroyé", il est échange. Le vivre ensemble, le marcher ensemble, le compagnonnage dans la durée, en un mot l'accompagnement et l'association avec les personnes en difficulté s'analysent comme des dons mutuels, collectifs. » THORAVAL Joël, *Charité à cœur ouvert*, Paris, Cerf, 2004, p. 119

¹⁵² On trouve en effet sur le site du Secours catholique : « 1972 : rencontre de l'espérance à Lourdes : 1500 jeunes proclament le passage du "faire pour" au "faire avec" les pauvres. » <http://secours-catholique.org/nous-connaître/notre-histoire/le-debat.3587.html> (site internet du Secours catholique)

avec les personnes vivant les situations de pauvreté. Ainsi les termes de « personnes rencontrées » remplacent ceux de « personnes aidées », et la notion de compagnonnage celle d'aide ou de soutien. Et pourtant, François Soulage, dans l'ouvrage cité, souligne la difficulté, et le caractère toujours inachevé de cette mutation : « Nous travaillons avec les personnes en difficulté. Ce n'est pas un exercice facile ! Nous avons tous tendance à considérer que nous allons venir en aide à plus fragile que nous, au risque de le surplomber de notre savoir.¹⁵³ »

Ce souci n'est pas simplement signe de justice pour les plus pauvres. Il est fondamentalement reconnaissance que la rencontre du pauvre est lieu de conversion pour chacun, et pour l'institution. Le mouvement ATD Quart Monde a fait de cette rencontre du pauvre, de ce travail avec le pauvre, un élément fondamental de sa pratique. A partir de cette expérience, Jean-Claude Caillaux, permanent du mouvement, estime dans une conférence à l'Institut Catholique de Paris que cette dialectique du « faire pour » ou « faire avec » est insuffisante, et il appelle à ce que les institutions combinent trois approches : le « faire pour » qui reste nécessaire dans certaines circonstances, le « faire avec » qui permet de développer le pouvoir d'agir des pauvres, et leur appartenance à la communauté, et enfin le « faire à partir de » qui permet de réfléchir toute l'institution, mais aussi la société à partir de la place des plus pauvres. Il y a là pour les institutions, si elles veulent être cohérentes avec la reconnaissance de l'éminente dignité des plus pauvres, une invitation stimulante à une révision de leurs pratiques et de leur organisation.

Le temps de la relecture.

A partir du moment où on fait justice à la notion d'évolution, à la notion de dynamique, à la composante temporelle dans l'engagement des acteurs, à partir du moment où on considère que peut exister un cercle herméneutique entre charité et vérité, et pour chacun entre praxis et unité de la vie, il est important de rendre possibles des temps où est mise en question la réalité de cette adéquation.

Instituer la relecture, c'est organiser au sein de l'institution et à l'attention des différents acteurs des moments où pourra être relue, discutée, évaluée, la pratique institutionnelle, au regard de la mission de l'institution. Le cadre de référence est

¹⁵³ SOULAGE François, *Justice et charité – entretiens avec Christophe Henning*, op.cit. , p. 129

donc important : il peut être constitué du projet institutionnel, de documents d'Eglise, de textes bibliques. Le moment de relecture est le moment où peut se questionner la cohérence de l'engagement de chacun des acteurs, et de l'institution toute entière. C'est le moment où peuvent être vérifiés l'authenticité du projet et l'écart entre pratique et visée, tant au plan personnel qu'au plan collectif, le moment où se constitue et se questionne l'habitus commun des différents acteurs.

Le Secours catholique investit lui aussi dans ces temps de relecture, et d'après François Soulage il s'y joue bien cette mise en cohérence entre les pratiques et le projet de l'institution dans toutes ses dimensions : « Nous consacrons beaucoup de temps pour la relecture de nos pratiques : accueil, respect de l'autre... Ce n'est jamais gagné. Et je ne considère pas cette relecture comme une technique de management ou de mesure des résultats, c'est une démarche chrétienne qui nous engage pour aider les personnes à vivre leur dignité.¹⁵⁴ »

Bien-sûr, en cas d'incohérence, la tendance naturelle peut être de remettre en cause le cadre de référence : la référence à tel document d'Eglise est-elle adaptée ? Le projet institutionnel ne doit-il pas être revisité ? Ces questions peuvent être légitimes. Mais il est important, pour porter une action dans la durée et dans la clarté, de ne pas modifier sans cesse le cadre de référence. Tant qu'il n'est pas modifié (et il y a des modes et règles légitimes pour cela – voir ci-dessous le développement sur la gouvernance), il doit s'imposer pour les acteurs de l'institution, et être présenté comme tel à ceux qui les rejoignent.

Cette notion de relecture est répandue dans le champ associatif, mais elle est également porteuse d'une forte tradition d'Eglise. A cette lumière, les temps de relecture peuvent être considérés comme des moments où se relit et se relie la vie de l'institution au regard du dessein de Dieu. Il me semble utile ici de faire référence aux trois niveaux d'historicité que le Père Gaston Fessard a distingués¹⁵⁵ : les niveaux naturel, humain et spirituel. Selon lui, les événements de l'histoire du monde peuvent être analysés à chacun de ces niveaux. Ce qui m'intéresse dans cette

¹⁵⁴ SOULAGE François, *Justice et charité – entretiens avec Christophe Henning*, op.cit. , p. 191

¹⁵⁵ FESSARD Gaston, « L'histoire et ses trois niveaux d'historicité », *Sciences Ecclésiastiques*, 18/3, 1966, pp. 329-357

approche est l'idée que la même réalité peut être interprétée à un niveau purement humain (amitié, fraternité, etc.) et également à un niveau spirituel (dans l'optique du dessein de Dieu sur l'humanité). A ce niveau spirituel, à la lumière de l'Esprit Saint, on pourra questionner la façon dont le projet commun se met au service du dessein de Dieu pour l'humanité.

Les temps de relecture de la vie institutionnelle pourront ainsi aller à différents niveaux de profondeur selon que les acteurs seront plus ou moins sensibles à la dimension spirituelle de leur action. Il est évident que cette relecture ne sera possible que si des chrétiens font partie des acteurs de l'institution. Ainsi, s'il n'est pas nécessaire que tous les acteurs d'une institution caritative catholique soient chrétiens, il me semble fondamental qu'un « certain nombre » le soit, pour permettre que la relecture à ce niveau spirituel soit possible.

Là encore, je trouve des consonances dans le témoignage de François Soulage : « Notre mission première est bien de porter vers l'autre ce message de fraternité et de dignité qui est au cœur de la foi chrétienne. Tous les bénévoles ne partagent pas forcément cette préoccupation centrale, mais ils vivent quelque chose de cet ordre dans une relation souvent fraternelle, chaleureuse et simple. Que quelques-uns portent très consciemment cette vocation du Secours catholique est aujourd'hui indispensable. ¹⁵⁶»

L'organisation du temps et de l'espace.

Cette réflexion sur la vie de l'institution doit bien-sûr porter sur l'action, mais aussi sur le cadre de l'action. Nous sommes des êtres de langage, mais d'un langage qui n'est pas uniquement verbal. L'organisation du temps et de l'espace est également extrêmement signifiante pour tous les membres de l'institution : acteurs et bénéficiaires.

Or la puissance de la charité ne se déploie pas seulement dans la force apparente de l'action institutionnelle (nombre d'acteurs, de personnes secourues, budget, etc.)

¹⁵⁶ SOULAGE François, *Justice et charité – entretiens avec Christophe Henning*, op.cit. , p. 195

– elle peut même être un leurre –, mais dans cette attention aux moindres détails qui font que chaque personne est accueillie en tant que personne unique. Cela constitue un haut niveau d'exigence, qui est à vivre comme une « tension vers », qui empêche de se satisfaire de solutions médiocres, mais aussi comme force qui permet et d'aller au-delà des pratiques actuelles.

Les questions d'organisation temporelle sont d'ordre multiple : en quoi les emplois du temps permettent-ils des temps de rencontre, des temps de réflexion, des temps de ressourcement, des temps de célébration ? Comment la vie de l'institution est-elle ritualisée ? Fait-on mémoire des événements fondateurs ? Bien-sûr, les contraintes de limites de temps de travail, ou de disponibilité pour les bénévoles bornent le champ des possibles. Néanmoins, force est de constater que bien souvent, c'est l'absence de réflexion plutôt que des contraintes externes qui explique le manque de souffle de l'organisation temporelle.

L'organisation de l'espace également donne à voir la réalité du projet institutionnel : Comment les personnes sont-elles accueillies ? La contribution de chacun est-elle sollicitée ? Les locaux sont-ils clairs, décorés ? Comment lutte-t-on contre l'impersonnalisation des lieux d'accueil collectifs ? Y-a-t-il attention aux détails ? Y-a-t-il un espace pour le recueillement, pour la prière ? etc.

Oui, l'organisation, que ce soit au niveau de la rencontre du pauvre, au niveau des temps de relecture et au niveau de l'organisation du temps et de l'espace, est bien un lieu « test » de la façon dont la dynamique de la charité s'oppose à la dérive organisationnelle. Nous voyons ainsi la charité jouer un double rôle : d'une part, elle est la vertu sur laquelle est fondée le pouvoir d'agir des acteurs de l'institution : c'est le cas du Secours catholique, et avec une telle insistance qu'Elisabeth Sharpe, dans son mémoire de maîtrise cité dans l'introduction¹⁵⁷, a pu parler de la charité comme idéologie ! Mais également, de par la dynamique qu'elle impulse, elle est également une instance critique qui engage toujours à aller au-delà, tendue vers l'extrême de l'exemple du Christ, ne se satisfaisant pas des solutions partielles et imparfaites de la vie institutionnelle. L'enjeu pour les institutions caritatives qui veulent rester fidèles à

¹⁵⁷ SHARPE Elisabeth, *Quel statut pour la charité pour aujourd'hui au Secours catholique français ?*, op. cit.

leur projet est de garantir la qualité et la vitalité de ces trois champs d'action et de vérification que sont la rencontre du pauvre, les temps de relecture et l'organisation du temps et de l'espace.

2. le lien à l'Eglise

Les temps de relecture, les réflexions sur l'organisation comme permettant ou rendant difficile la rencontre du pauvre, l'adhésion des acteurs au projet, l'actualisation de ce projet en fonction des appels du moment, etc. interrogent naturellement le lien de l'institution à l'Eglise : nous avons vu plus haut les éléments constitutifs de cette mise en question. Là aussi, la considération de cette tension sous forme dynamique me semble féconde. Je remets en cause une considération statique où les acteurs partagent ou ne partagent pas un corpus de valeurs défini, adhèrent ou n'adhèrent pas à une autorité posée par la hiérarchie de l'Eglise, considération en « tout ou rien », opposant l'intra et l'extra, véhiculant une image fermée de l'Eglise, et qui ne me semble pas rendre compte de la complexité de la situation actuelle.

Ce que montre l'analyse de Danièle Hervieu Léger, c'est que la présence au monde de l'Eglise évolue. Les institutions caritatives catholiques, avec leur diversité, avec la diversité des motivations de leurs membres sont un des modes de cette présence au monde. Et les enquêtes d'opinion montrent que c'est même un mode bien accepté par nos sociétés pourtant largement sécularisées. Mode ouvert, où l'appartenance ne se joue pas seulement sur l'adhésion de foi, mais plutôt sur une adhésion sur des pratiques signifiantes. La question n'est pas alors, dans une photographie statique, de positionner les acteurs de ces institutions par rapport à leur niveau d'appartenance ecclésiale, mais plutôt, dans une approche dynamique, de voir comment ces institutions favorisent, pour chacun des acteurs, et au niveau du projet institutionnel même, un agir commun conforme à l'Évangile.

Deux dossiers de la *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* me semblent caractéristiques de ce type de questionnement : en septembre 2008, « Communautés chrétiennes et formation morale des sujets : les enjeux d'un

discernement éthique¹⁵⁸ », et en septembre 2012, « Etre soi dans l'institution : un défi pour la théologie morale¹⁵⁹ ». Dans les deux cas, il s'agit de prendre acte des nouvelles formes de quête et de construction identitaire des sujets, et de voir comment les communautés chrétiennes ou les institutions peuvent y contribuer.

Nous avons vu plus haut quelques uns des lieux où peuvent se nouer ces rencontres entre le projet institutionnel et la quête des acteurs qui s'y engagent. Ce qui se joue alors, c'est le cercle herméneutique évoqué plus haut entre charité et vérité, ou encore (mais n'est-ce pas du même ordre ?) entre pratiques et visée éthique. C'est aussi le cercle entre habitus personnel, exercice et approfondissement de la vertu de charité, et habitus commun, charité portée par l'institution.

C'est enfin une réconciliation possible entre autorité et authenticité, comme l'affirme Luc Terlinden dans un article de ces dossiers : « Il n'y a pas nécessairement contradiction entre authenticité et autorité. Ce sont les chemins d'accès qui ont changé. Le sujet contemporain peut reconnaître une autorité en ces domaines¹⁶⁰, pour autant, toutefois, que celle-ci s'impose de l'intérieur et non pas de l'extérieur ou qu'il l'expérimente comme quelque-chose de bon pour lui¹⁶¹. »

3. la gouvernance

Ce lien à l'Eglise et à son autorité s'éprouvera particulièrement dans les instances de gouvernance. Elles ne font pas tout, et si l'organisation, comme nous l'avons vu, ne porte suffisamment la question de la vitalité du projet institutionnel, les organes de gouvernance auront bien du mal à le faire : il ne suffit pas qu'un représentant de l'Eglise siège au conseil d'administration d'une association pour en faire automatiquement une association catholique !

¹⁵⁸ *Revue d'Ethique et de Théologie morale*, n° 251, septembre 2008

¹⁵⁹ *Revue d'Ethique et de Théologie morale*, n° 271, septembre 2012. On notera la référence fréquente, dans ce dossier, à l'ouvrage de François Dubet, *Le déclin de l'institution* !

¹⁶⁰ Ecritures, traditions, magistère, Eglise.

¹⁶¹ TERLINDEN Luc, « Charles Taylor aux sources de l'identité », *Revue d'Ethique et de Théologie morale*, n°271, septembre 2012, p. 118

Et pourtant, il ne faut pas négliger l'importance de ces organes de gouvernance. Ce sont eux qui peuvent nommer les personnes clés de ces institutions, et ils sont responsables du cadre de référence dont nous avons parlé plus haut. Il y a de nombreux exemples d'associations créées par des prêtres ou des religieuses, dont les organes de gouvernance ont progressivement évolué en dehors du champ d'influence de l'Eglise. Ces associations, dans le contexte de sécularisation que nous avons présenté, perdent souvent toute référence chrétienne dans leur pratique.

Le motu proprio sur le service de la charité, publié le 11 novembre 2012, rappelle le rôle de gouvernement et de coordination de l'évêque sur les institutions catholiques, et précise les champs de gouvernance dont il doit se préoccuper : les structures d'organisation, mais aussi les principes inspirateurs et les finalités de l'initiative, les modes de gestion de fonds, le profil des collaborateurs, et les rapports avec l'autorité ecclésiastique¹⁶².

C'est donc une acception large de la notion de gouvernance et adaptée aux risques identifiés de dilution du caractère propre. Dans la lignée de ce qui précède, il est important, néanmoins que cette autorité ne soit pas perçue comme une autorité extérieure, mais comme le service d'un acteur, légitime et singulier, mais cheminant avec les autres acteurs de l'institution, et leur fixant le cap.

Un moment décisif, en termes de gouvernance, est le moment de la définition, ou plus souvent de l'évolution, du projet institutionnel. C'est un moment où peut se jouer la tension entre la légitimité des acteurs de l'institution et celle des organes de gouvernance. Comme l'a indiqué Luc Terlinden dans la citation ci-dessus, je pense que ce n'est pas l'action des organes de gouvernance qui est souvent remise en cause, mais plutôt les « chemins » utilisés pour cette action. Le rôle de l'organe de gouvernance, et de l'Eglise lorsqu'elle en fait partie, sera d'autant mieux accepté qu'il aura su travailler avec les différents acteurs impliqués dans le projet institutionnel, et participer également à ce travail de va-et-vient entre projet et réalité.

Nous voyons ainsi comment l'organisation de l'institution et le lien à l'Eglise peuvent contribuer à ce que tous les acteurs, « aidants » et « aidés », vérifient et renforcent la

vitalité du projet caritatif de l'institution. Les critères en ont été présentés en première partie : en quoi les rencontres vécues dans l'institution permettent-elles de grandir en humanité, en quoi favorisent-elles des expériences de reconnaissance, de communion et de don ?

En général, cependant, la logique naturelle des institutions vise l'accroissement de leur pouvoir d'agir et l'augmentation de leur efficacité. La permanence de besoins à prendre en compte, elle-même affirmée par le Christ (« les pauvres, vous les aurez toujours avec vous », Jn 12,8) peut également les inciter à se considérer comme indispensables et éternelles.

La prise en compte de la dimension de kénose dans l'attitude de don¹⁶³ favorisera le décentrement du regard : c'est la figure du Christ dans sa passion qui manifeste le don de Dieu, un don qui va jusqu'à l'extrême, un don où s'anéantit volontairement celui qui donne pour que l'autre vive, un don qui inverse toute la logique humaine des rapports de force, et instaure une logique « gracieuse » de relations. L'exercice de la gouvernance des institutions, s'il prend en compte réellement l'exemple du lavement des pieds, du Seigneur et Maître qui s'agenouille devant ses disciples, sera marqué de cette dimension d'autorité comme service. Paradoxalement, la visée essentielle ne sera pas alors – ne devra pas être –, la permanence de l'institution, mais l'anéantissement : les institutions qui manifestent la charité du Christ doivent s'effacer devant les pauvres vers lesquels elles se tournent, prendre conscience de leur caractère précaire et transitoire, ce qui leur permet d'être plus attentives aux appels de leur temps, plus ouvertes aux remises en cause.

Là aussi, c'est une dynamique qui est à mettre en place, dynamique toujours fragile, exposée aux risques d'usure, de découragement, de routine, mais dynamique de croissance et de purification également.

¹⁶² Motu proprio *Le service de la charité*, art. 2

¹⁶³ Voir I.B.1.a) « la charité est don ».

D. Sujet et socialisation : quelle action pour le monde ?

Il nous reste à voir si le projet institutionnel, tel que nous venons de le décrire, qui s'intéresse aux pauvretés nouvelles ou anciennes, projet de tous les acteurs de l'institution, « aidants » et « aidés », et qui permet à chacun de cheminer, projet dont nous avons montré la pertinence pour les acteurs qui s'y engagent et pour l'Eglise, correspond à un besoin de la société, et peut trouver sa place dans le contexte actuel d'exculturation du christianisme que nous avons décrit. Je pense que paradoxalement cette exculturation du christianisme laisse un nouveau champ ouvert à l'action des institutions caritatives catholiques, et je développerai cette réponse en trois temps : tout d'abord, la société actuelle, marquée par la perte de repères globaux et partagés, est en attente de sens ; les institutions de charité peuvent justement fournir des exemples de pratiques qui portent du sens ; enfin ces institutions peuvent jouer un rôle prophétique et critique vital pour nos sociétés.

1. un monde en attente de sens

Le constat est assez largement partagé : la fragmentation des trajectoires liée à la montée des individualismes met en question la possibilité de l'idée de société même. Cette idée repose en effet sur un projet commun, sur des règles communes : sur quel fondement commun construire un consensus ? Et la montée des éthiques procédurales ne résout pas la question des fondements de ces règles. Olivier Bobineau, dans son article « la troisième modernité – une nouvelle donne anthropologique » déjà cité, conclut : « Mais si chacun y va de sa singularité, de ses valeurs, de ses convictions pour construire *son* identité et sa vie au fil d'une socialité confinatoire, qu'en est-il de la transmission de ce qui nous lie inconditionnellement tous à tous, *quid de la transmission de la commune humanité ?* ¹⁶⁴ »

¹⁶⁴ BOBINEAU Olivier, « La troisième modernité, une nouvelle donne anthropologique », op. cit, pp. 158-159. Jean-Louis Schlegel, commentant l'œuvre monumentale de Marcel Gauchet, *l'Avènement de la démocratie*, observe parallèlement : « Le triomphe de l'individu n'est qu'un faux triomphe, puisque, en dehors même de la subjectivité qui baigne dans l'illusion de son pouvoir alors qu'elle est intérieurement minée, le gouvernement du devenir, "dans l'aimable inconscience de la démocratie de marché", est affronté au fait que les "remèdes suggérés" vont "infailliblement dans le sens de

Face à ce constat d'un monde en attente de sens, même s'il n'est peut-être pas, du moins explicitement, en demande de sens, les religions, et le christianisme en particulier, ont un rôle à jouer. Danièle Hervieu Léger le dit en conclusion de son ouvrage : la fin d'un monde n'est pas la fin du monde¹⁶⁵. Marcel Gauchet, qui a largement étudié le passage de l'hétéronomie religieuse à l'autonomie dans le monde occidental, et qui fait profession d'agnosticisme, voit le rôle du christianisme se jouer à trois niveaux : dans une discussion sur la place des fins, dans la contribution à une identité historique et sa transmission, et enfin dans un humanisme à repenser¹⁶⁶.

Il y a là un enjeu formidable pour les institutions de charité : nous avons vu que leurs pratiques renvoient à une finalité, à un *telos*. Elles disent quelque-chose d'un projet commun, d'une commune humanité qui peut aider celles et ceux qui peinent à trouver un sens à leur vie à progresser sur leur chemin. L'humanisme à repenser dont Marcel Gauchet se fait l'écho concerne celles et ceux, croyants et non croyants, qui ne se satisfont pas d'une vision monadique, d'une vision instrumentale, d'une vision immanente de l'être humain. Le christianisme a donc dans le domaine caritatif un rôle primordial à jouer pour mettre à disposition les richesses de sa tradition et de sa pratique et contribuer avec les hommes de bonne volonté à ce combat¹⁶⁷.

2. des pratiques significatives

Car dans le monde actuel en attente de sens, monde où l'authenticité est une valeur phare, c'est d'abord par les pratiques que les institutions caritatives catholiques contribuent à ce rôle du christianisme. C'en est la face visible. Mais nous avons vu que ces pratiques renvoient à une vision, à un sens, à un « au-delà », qui peut

l'aggravation du mal ». SCHLEGEL Jean-Louis, « L'inachèvement de la démocratie – Sur une trilogie de Marcel Gauchet », *Esprit*, juillet 2011, pp. 70-78

¹⁶⁵ Danièle HERVIEU LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit. p. 325

¹⁶⁶ GAUCHET Marcel, « Quel rôle pour les institutions religieuses dans des sociétés sorties de la religion ? », *Un monde désenchanté ?*, op. cit. pp. 323-344, reprise d'un article paru dans *Transversalités*, n°87, juillet-septembre 2003.

¹⁶⁷ On retrouve le même écho chez Claude Geffré qui appelle à une complicité entre l'humain authentique et l'humanisme évangélique. GEFFRE Claude, « L'avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux », *Revue de Sciences Religieuses*, 83 n°4 (2009), pp. 567-585.

apporter des éléments de réponse ou d'éclairage aux recherches de sens de nos contemporains. C'est en cela qu'elles sont significatives.

Ce qui fera la spécificité des pratiques développées par les institutions caritatives catholiques n'est pas toujours au strict niveau des pratiques mêmes. Certaines autres organisations pourront les développer en tout ou partie. Elles peuvent ainsi constituer une base commune pour les hommes de bonne volonté. Mais la valeur particulière des institutions caritatives catholiques sera, notamment dans les processus de relecture évoqués plus haut, de pouvoir nommer, identifier, réanimer leur source : « ces pratiques sociales peuvent très bien se développer en dehors d'institutions chrétiennes, mais elles reçoivent dans un cadre chrétien une explicitation et une inspiration qui peuvent les protéger d'une dissolution dans le langage commun et leur préserver leur dimension prophétique¹⁶⁸ ».

Parmi ces pratiques significatives, j'en mentionne ici trois, qui me semblent à la fois significatives des pratiques de charité, en tant qu'elles reflètent les expériences de reconnaissance, de communion et de don qui les caractérisent, et prendre un relief particulier dans le monde actuel : les pratiques d'ouverture universelle, de fraternité, de gratuité.

Ouverture universelle.

Benoit XVI a rappelé dans l'encyclique *Deus caritas est*, l'importance de ne pas instrumentaliser la charité au service du prosélytisme (n°31). Les dimensions de la charité sont universelles : elles dépassent les besoins des seuls croyants, et l'Eglise les développe gratuitement. Cela est particulièrement visible dans la société française, où le nombre de pratiquants est faible, et où les institutions caritatives continuent à œuvrer largement dans l'espace public. Dans le contexte actuel de repli fréquent sur des communautés d'appartenance et sur des réseaux affinitaires, cet exemple porte le message que c'est au nom d'une commune humanité que les personnes sont aidées. On retrouve ici la dimension de dignité de toute personne humaine, à honorer dans les pratiques des œuvres de charité.

¹⁶⁸ THOMASSET Alain, « des pratiques chrétiennes significatives dans une société pluraliste », *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, op. cit. p27

Fraternité

Ces pratiques peuvent – doivent – refléter la fraternité entre les personnes. Elles le font lorsque les personnes sont reconnues d'abord comme capables de contribuer, d'être rencontrées en vérité, et non d'abord comme des « cas » à traiter, voire comme des concurrents. On retrouve ici la dimension du « faire avec », qui permet au pauvre d'être reconnu dans sa capacité d'agir, dans sa capacité de relation. Mais cela va au-delà : comme nous l'avons vu, les lieux, les modes d'accueil de ces institutions peuvent montrer à chacun qu'il est attendu, considéré, respecté, aidé par les autres.

Le fait qu'un dossier récent de la revue *Projet* s'intitule « La fraternité, une contre-culture ?¹⁶⁹ » montre bien la pertinence de ces pratiques pour notre société, marquée par tant de déliaisons. Pour les institutions chrétiennes, le fondement biblique de la fraternité d'hommes et de femmes enfants d'un même père est évident, et souligne une fois de plus comment une pratique ou un ensemble de pratiques peuvent renvoyer à une vision de l'homme inspirée par la foi chrétienne.

Gratuité.

Enfin, la gratuité a été mise en valeur dans l'encyclique *Caritas in veritate*. Benoit XVI a rappelé son importance dans un monde marqué par le productivisme, l'utilitarisme, la financiarisation des échanges.

Comment cette gratuité prend-elle forme dans les pratiques de charité ? Il importe de bien le comprendre. En effet, les rencontres, les relations dans les institutions caritatives doivent être instaurées sous le sceau de l'échange, du donner et du recevoir, sinon on court le risque d'un unilatéralisme qui ne respecte pas la personne aidée. Mais la gratuité signifie que ce « recevoir » n'est pas exigé, qu'il n'est pas de l'ordre d'un dû, d'une équivalence à établir. Ce « recevoir » est plutôt de l'ordre du surcroît, de la grâce.

On peut également se poser la question de la gratuité dans le cas d'institutions caritatives subventionnées par l'Etat. Même dans ces institutions, les espaces de

gratuité, d'amour donné, existent et doivent être favorisés : « L'action concrète demeure insuffisante si, en elle, l'amour pour l'homme n'est pas perceptible, un amour qui se nourrit de la rencontre du Christ¹⁷⁰. » Ainsi la gratuité est-elle marque de la charité qui ne « cherche pas son intérêt » (1 Co 13,5), mais qui est l'image de l'amour du Christ, amour donné sans retour.

Ouverture universelle, fraternité, gratuité : on voit bien le lien fort, quasiment la correspondance, avec les expériences de reconnaissance, de communion et de don, dont nous avons dit qu'elles étaient caractéristiques des institutions de charité, et renvoyaient elles-mêmes aux dimensions de dignité, de caractère relationnel et de capacité d'engagement de la vision chrétienne de la personne humaine. Et ces pratiques, si elles sont vraiment animées par la force, le dynamisme de la charité, peuvent se distinguer dans notre monde, elles peuvent attirer l'attention, questionner nos contemporains, les amener à s'interroger sur leur source vive. Elles peuvent ainsi éveiller les consciences à des valeurs fondamentales. Elles permettent aux personnes aidées, aux acteurs engagés dans ces institutions, mais aussi à ceux qui les observent de se poser les questions de sens et de les aider dans leur quête.

3. Des institutions significatives, prophétiques et critiques.

Mais ces pratiques ne sont pas portées individuellement. Elles sont portées par des institutions qui ont à veiller à leur pertinence et à leur qualité. A ce titre, la présence dans le monde d'institutions « spécialisées » dans ces pratiques est également un signe pour nos contemporains, qui peut les éclairer et les nourrir.

Les institutions ont de ce fait une responsabilité particulière dans le combat pour l'homme, dans « l'interaction éthique des consciences et des intelligences »¹⁷¹. Elles ont pour rôle prophétique d'annoncer que l'homme n'est pas la mesure de l'homme,

¹⁶⁹ *Projet*, n°329, juin 2012

¹⁷⁰ *Deus caritas est*, n°34

¹⁷¹ « Le risque de notre époque réside dans le fait qu'à l'interdépendance déjà réelle entre les hommes et les peuples, ne corresponde pas l'interaction éthique des consciences et des intelligences dont le fruit devrait être l'émergence d'un développement vraiment humain. Seule la charité, éclairée par la lumière de la raison et de la foi, permettra d'atteindre des objectifs de développement porteurs d'une valeur plus humaine et plus humanisante. » *Caritas in veritate*, n°9

que leurs pratiques, s'inspirant d'une vision qui n'est jamais satisfaite, sont toujours à parfaire, à dépasser. Ce rôle prophétique se manifeste dans une mission de plaidoyer, mais aussi dans un regard particulier sur elles-mêmes.

Ainsi, au-delà de leurs pratiques quotidiennes, et singulières, les institutions caritatives ont en effet un rôle de plaidoyer, au nom même des personnes qu'elles accueillent, et de la vision de la personne qu'elles soutiennent. Ce rôle de plaidoyer est respecté par nos sociétés, à condition qu'il s'incarne bien dans la réalité du compagnonnage avec les personnes dans le besoin. La réception des analyses de l'Observatoire de la pauvreté publiées par le Secours catholique, et des différentes prises de position qu'elles ont nourries (notamment alertant sur l'extension de la précarité, et les problèmes liés au logement) en témoigne.

Mais prophétiques et critiques, les institutions caritatives le seront aussi – surtout – si elles portent ce regard critique non seulement ad extra, sur la société dans laquelle elles œuvrent, mais également ad intra, et de deux manières : sur l'Eglise et sa façon de faire place aux pauvres, et sur leurs propres pratiques. J'ai souligné dans la première partie combien la dimension de charité était constitutive de l'Eglise. Les institutions caritatives y tiennent une place importante. Elles ont à ce titre la responsabilité de tenir en éveil la conscience des chrétiens au sort et à la place des plus pauvres.

Mais elles portent également la responsabilité d'un regard particulier sur leur propre situation. Nous avons rappelé plusieurs fois que la dérive naturelle des institutions est de passer d'une phase d'organisation du pouvoir d'agir en commun, à une phase où c'est la pérennité de l'institution qui motive réellement les adaptations et les changements. « Parmi vous, il ne doit pas en être ainsi¹⁷² » pourrait leur dire le Christ ! Ce qui s'applique aux organisations « civiles » marquées par les luttes de pouvoir et d'influence ne devrait pas s'appliquer parmi les disciples du Christ. Le fait que cette tendance existe aussi dans ces institutions de charité est motif supplémentaire, si l'on veut qu'elles restent significatives pour la société, pour y accorder une attention très particulière.

En effet, l'envergure de la charité, son dynamisme, son caractère téléologique ne peuvent pas se concilier avec des pratiques statiques, avec une institution qui vit sur elle-même et pour elle-même. L'institution caritative ne sera vraiment à la hauteur de sa mission que si elle ne se considère pas comme une fin, mais comme un moyen au service de l'humanisation du monde, moyen toujours perfectible, toujours surmontable, moyen cherchant à travailler à son dépassement.

Oui, la prise au sérieux de la dimension de kénose mentionnée plus haut implique une autre logique que la pente naturelle des institutions, une vision de l'institution comme dynamique et subsidiaire : quelles pauvretés sont à prendre en compte ? Quelles actions ou pratiques ne sont pas, ne sont plus porteuses de sens ? Quelles actions ou pratiques sont à développer ? En quoi, où et quand, par rapport aux autres organisations, d'Etat ou ONG, l'action caritative catholique a-t-elle un rôle particulier ?

Il n'y a pas de réponse toute faite. L'attention aux dimensions fondamentales de la personne aide au discernement, mais c'est toute l'institution, comme l'Eglise entière, qui est appelée, comme l'énonce la constitution *Gaudium et Spes* à « scruter les signes des temps et les interpréter à la lumière de l'Evangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, de manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques¹⁷³. »

¹⁷² Mc 10,43

¹⁷³ *Gaudium et Spes*, n°4

CONCLUSION

Le Secours catholique, figure sociale de la charité ?

Ainsi donc, les deux dimensions tirées dans les encycliques de Benoit XVI, le cœur qui voit, et le caractère dynamique de la charité, nous ont permis de relire les critiques et les constats portés par François Dubet et Danielle Hervieu Leger, non pas pour les réfuter, mais pour explorer une « troisième voie » entre repli communautaire et dilution.

Il s'agit d'une ligne de crête, tant les tendances aux deux voies précitées sont fortes. Et pourtant, cette ligne de crête est celle qui s'ouvre aux institutions de charité si elles veulent rester fidèles à leur mission dans le monde, et si elles souhaitent que leur action reste lisible pour ceux qui la portent, ceux qui en bénéficient, comme pour les sociétés qui les accueillent.

Cette troisième voie consiste en un projet commun fondé sur des pratiques qui renvoient à une vision de tout homme comme porteur de dignité, de relation, d'engagement, qui relie tous les acteurs de l'institution. Et se dessine pour tous, « aidants » et « aidés » un chemin de croissance possible, qui leur permet de découvrir progressivement la richesse du projet, et aussi de le relire à la lumière de leurs pratiques, de vérifier que celles-ci permettent effectivement à chacun de vivre des expériences de reconnaissance, de communion et de don. Ainsi les expériences de reconnaissance devront être vérifiées au critère de la dignité de chacun : comment cette dignité des personnes en situation de fragilité, de pauvreté, d'exclusion est elle respectée ? Les expériences de communion seront, elles aussi, des expériences de véritables rencontres, où les personnes « aidées » mais aussi les acteurs de l'institution sont appelés à tisser, recréer souvent des relations fondées sur une logique de gratuité. Les expériences de don, enfin, seront éclairées par l'exemple du don du Christ qui va jusqu'à l'extrême, interrogeront les tendances naturelles des institutions à travailler à leur renforcement et à leur survie, plutôt que de rester attentives aux besoins et aux appels.

La vertu de charité, si elle anime réellement ce projet commun, si elle est vraiment au cœur de ce projet n'est pas seulement une vertu fondatrice, mais une vertu visée, toujours à ré-accueillir et à réactiver. Elle permet de ne jamais se satisfaire de ce qui est porté ici et maintenant, mais l'invite à aller au-delà, à sortir des sentiers battus, à l'image du bon berger ou du père du fils prodigue des paraboles de la miséricorde (Lc 15), ou encore du bon samaritain (Lc 10). Elle joue ainsi un double rôle : elle anime l'action des institutions caritatives, le pouvoir d'agir commun de leurs acteurs, et en même temps elle en est l'instance critique qui les amène à ne pas se satisfaire de solutions toujours imparfaites et à les remettre en question, à la lumière de l'exemple de la charité du Christ. Vertu infuse, force de Dieu, elle manifeste dans la vie des institutions la tension entre le « déjà là » des pratiques portées et des personnes secourues, et le « pas encore » de l'amour passionné du Père.

C'est à ce prix que la charité permet de lutter réellement contre les forces de déclin, les forces de mort des institutions caritatives, qu'elle réinterroge les pauvretés vers lesquelles elles doivent porter leur action, qu'elle combat la tendance à la dérive organisationnelle, qu'elle leur permet d'être dans le monde, non pas obnubilées par leur pouvoir d'agir, mais instances qui manifestent la valeur de tout homme.

Il me semble que le Secours catholique est engagé sur cette voie, comme l'ont montré les différents exemples que j'ai pu citer, et porte ainsi à sa mesure la charité sociale.

Nous pouvons alors revenir à la notion de « figure sociale de la charité ». J'ai souligné en introduction l'imprécision de ce concept, qui m'a amené au cours de la première partie à définir les notions que j'allais utiliser dans la suite du texte.

L'approfondissement de la catégorie d'action m'a permis effectivement de comprendre l'institution comme pouvoir d'agir commun des acteurs, et d'étudier comment ce pouvoir d'agir commun peut, dans les institutions caritatives, porter la vertu de charité. La notion de programme institutionnel avancée par François Dubet, ainsi que les trois composantes qu'il propose pour en analyser le fonctionnement, a été utile pour analyser l'évolution de l'institution au cours de l'histoire du Secours

catholique. Nous avons vu ainsi comment ces trois composantes étaient remises en cause dans notre époque de modernité tardive, mais aussi comment elles pouvaient (re)prendre sens non seulement pour les personnes de l'institution, quel que soit leur engagement, comme contributeurs ou personnes aidées, mais aussi pour l'Église et pour nos sociétés en quête de sens.

Ces développements ont donné un éclairage sur le concept de figure sociale, et permis de comprendre comment une institution, comme figure sociale de la charité pouvait actualiser la vertu de charité des différents acteurs qui s'y investissent, pouvait articuler niveau individuel et niveau collectif, vertu collective et vertu personnelle, action collective et action personnelle.

Figure sociale de la charité, le Secours catholique peut ainsi « faire rayonner la charité », comme l'indique l'article 1 de ses statuts¹⁷⁴, en mettant en œuvre des pratiques significatives, fondées sur l'ouverture à tous, la gratuité et la fraternité. Il dessine de cette façon un style particulier, une présence de l'Église au monde qui ne passe pas d'abord, qui ne passe pas surtout par la prédication, par l'instruction, mais bien plutôt par la mise en évidence d'une manière de faire route avec tous.

Cette approche du christianisme comme style a été proposée par Christoph Theobald¹⁷⁵ : prenant acte des limites d'une approche doctrinale, il s'interroge : « Nous avons aujourd'hui une conscience aigüe du pluralisme radical de nos manières d'habiter un même monde, pluralisme intrinsèquement lié au concept de style ? Comment la tradition chrétienne peut-elle se situer au milieu de ces multiples styles de vie, sans que la nouveauté inouïe dont elle est porteuse se transforme en nouvelle violence ? ». Il développe alors une réflexion autour de l'hospitalité comme style spécifique du christianisme. L'étude que je viens de mener montre qu'on peut également parler de christianisme comme charité. La charité sera signe de la présence au monde de l'Église, de sa « manière d'habiter le monde ». Par la charité elle parlera de manière pratique aux hommes de ce temps, par les institutions qui pourront en porter l'action, leur permettant de grandir en humanité. Elle suivra ainsi

¹⁷⁴ Voir www.secours-catholique.org/nous-connaitre/notre-mission/nos-fondements,005.html (site internet du Secours catholique)

¹⁷⁵ THEOBALD Christoph, « Le christianisme comme style – entrer dans une manière d'habiter le monde », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n°251, septembre 2008, pp. 235-248

l'invitation de Christoph Theobald de « se fier en la capacité élémentaire de tout être humain de percevoir la crédibilité d'autrui et de se laisser initier par d'autres à donner forme à son existence. »

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages concernant le Secours catholique

DUBRULLE Luc, *Mgr Rodhain et le Secours catholique – une figure sociale de la charité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008

GABEN Louis, *Le Secours catholique – le ciment ou la vitrine*, Paris, L'Harmattan, 2004

LANCIAU Gabriel, *Délégué du Secours catholique – c'est un métier, ça ?*, Paris, L'Harmattan, 2001

SHARPE Elisabeth, *Quel statut pour la charité pour aujourd'hui au Secours catholique français ?*, Mémoire de maîtrise de théologie biblique et systématique, Institut catholique de Paris, juin 1984

SOULAGE François, *Justice et charité – entretiens avec Christophe Henning*, Paris, DDB, 2012

THORAVAL Joël, *Charité à cœur ouvert*, Paris, Cerf, 2004

Ouvrages sur la charité

COSTE René, *L'amour qui change le monde – théologie de la charité*, Bar-le-duc, Editions SOS, 1981

DUFFE Bruno-Marie, *Agapê : sources et interprétation de la charité, étude interdisciplinaire*, Lyon, PROFAC

GRIEU Etienne, *Un lien si fort – quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2009

LEGASSE Simon, « *Et qui est mon prochain ?* », Paris, Cerf, 1989

NYGREN Anders, *Eros et Agapê*, Paris, Cerf, 2009.

SPICK Ceslas, *Charité et liberté selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1964

THOMASSET Alain dir., *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, Paris, Médiasèvres, 2008

Autres ouvrages

ARENDRT Hannah, *La crise de la culture, Condition de l'homme moderne*, rassemblés dans *L'humaine condition*, Paris, Quarto Gallimard, 2012

BAUMAN Zygmunt, *La vie liquide*, (1^o édition en anglais 2005), Rodez, Le Rouergue Chambon, 2006
Centesimus Annus, 10

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980, chapitre « structures, habitus, pratiques » pp. 87-109

CHRISTOPHE Paul, *Les pauvres et la pauvreté*, 2 vol., Paris, Desclée, 1985 & 1987

DUBET François, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

DURKHEIM Emile, *L'évolution pédagogique en France*, Paris PUF, 1990

EHRENBERG Alain, *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995

- FERRY Luc, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985
- GAUCHET Marcel, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005
- GAUCHET Marcel, *Un monde désenchanté ?*, Agora, Paris, Pocket, 2007
- GODIN H. et DANIEL Y., *La France, pays de mission ?*, Paris, édition de l'abeille, 1943
- GUARDINI Romano, *La fin des temps modernes*, Paris, Seuil,
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 2 tomes 448p et 480p, 1987.
- HERVIEU LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003
- KAUFMANN Jean-Claude, *L'invention de Soi*, Paris, Calman Levy, 2004
- MACINTYRE Alasdair, *Après la vertu – Etude de théorie morale*, Paris, PUF, 1997
- MOUNIER Pierre, *Pierre Bourdieu, une introduction*, Paris, Pocket/La découverte, 2001
- NEBEL Mathias, *La catégorie morale de péché structurel – essai de systématique*, Paris, Cerf, 2006
- NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles (1887)*, Paris, Mercure de France, 1970
- PAUGAM Serge, *Les formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF, « le lien social », 2005
- PINCKAERS Servais, *Les sources de la morale chrétienne*, Paris, Cerf, 2007
- POULAT Emile, *L'ère postchrétienne – un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994
- RICOEUR Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990
- THOMASSET Alain, *Interpréter et Agir – Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2011
- VALADIER Paul, *Jésus-Christ et Dionysos – la foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée, 1979, collection « Jésus et Jésus-Christ » n° 10.

Dictionnaires, Instruments de travail

- ABEL Olivier, POREE Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses, 2007
- BRUGUES Jean-Louis, *Dictionnaire de morale catholique*, article « charité » Chambray, CLD, 1991, pp. 77-80
- CHAUVIRE Christiane, CHEVALLIER Stéphane, *Dictionnaire Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2010
- DE BROGLIE Guy, *Dictionnaire de Spiritualité*, tome II, article « charité », pp. 507-691
- DUBET François, dans MESURE Sylvie et SAVIDAN Patrick, *Le dictionnaire des Sciences Humaines*, article « Institution », Paris, Quadrige / PUF, 2006, pp. 633-635
- DURAND Jean-Pierre et WEIL Robert, *Sociologie Contemporaine*, 2° ed., Paris, Vugot, 2002

HARDER Jean-Yves, dans LACOSTE Jean-Yves dir., *Dictionnaire critique de théologie*, article « amour », Paris, PUF, 2007, pp. 41-48

METTE Robert, Caritas/charité : point de vue de théologie pratique, dans EICHER Peter dir., *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, adaptation française sous la direction de Bernard Lauret, Paris, Cerf, 1996, pp. 89-108

SAINT THOMAS, *Somme théologique*, Paris, Cerf

WIENER Claude, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, article « amour », Paris, Cerf, 1999, pp. 46-55

Documents du Magistère

Gaudium et Spes, 1965

Apostolicam Actuositatem (n°8 : L'action caritative, sceau de l'apostolat chrétien), 1965

Sollicitudo Rei Socialis, n°38-40, 1987

Redemptoris Missio, 1990

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2005

Deus caritas est, 2005

CONSEIL PONTIFICAL « COR UNUM », *Deus caritas est – Actes du congrès mondial sur la charité* (Vatican, 23-24 janvier 2006)

Caritas in veritate, 2009

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une Ethique Universelle*, Paris, Cerf, 2009

Motu proprio *Le service de la charité, Intima Ecclesiae natura*, 2012

Articles

DOSSIERS :

Revue d'Ethique et de Théologie morale, n° 251, septembre 2008 : « Communautés chrétiennes et formation morale des sujets : les enjeux d'un discernement éthique »

Revue d'Ethique et de Théologie morale, n° 271, septembre 2012 : « Etre soi dans l'institution : un défi pour la théologie morale »

Projet, n°271, juin 2002 : « Une société d'individus »

Projet, n°306, septembre 2008 : « Religions dans une Europe sécularisée »

Projet, n°329, juin 2012 : « la fraternité une contre-culture ? »

ARTICLES :

ASKANI Hans-Christoph, « La charité est-elle amour ? La fondation théologique des pratiques de charité », *Revue d'Ethique et de Théologie morale*, n° 226, septembre 2003 », pp. 241-260

BALMARY Dominique, PINTE Etienne, SOULAGE François, « Peut-on mener une politique de la fraternité ? », *Projet*, n°329, juin 2012, pp. 52-59

- BOBINEAU Olivier, « la troisième modernité, une nouvelle donne anthropologique », *Le Débat*, sep-oct 2011, 166, pp. 150-159
- BORDEYNE Philippe, « Communautés chrétiennes et formation morale des sujets : les enjeux d'un discernement théologique », *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 251, septembre 2008
- BOYER Alain, « Congrégations et associations culturelles », *Projet*, n° 267, mars 2001, pp. 85-95
- COBBAUT Jean-Philippe, « Identités plurielles, intersubjectivité et apprentissage dans les institutions contemporaines », *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 271, septembre 2012, pp. 93-110
- CHOME Etienne, « La diaconie : un bain évangélique de jeunesse à notre solidarité ? », *Nouvelle Revue Théologique*, n°132/2, 2010, pp. 255-266,
- CUGNO Alain, « Modernité et individualisme », *Projet*, n°271, juin 2002, pp. 37-44
- DEGEN Johannes, « La diaconie comme agence de l'Etat-Providence », *Concilium*, n°218, 1988, pp. 129-137
- DONEGANI Jean-Marie, « La sécularisation et ses paradoxes », *Projet*, n° 306, septembre 2008, pp. 39-46
- EHRENBERG Alain, « Agir de soi-même », *Esprit*, juillet 2005, pp. 200-209
- FESSARD Gaston, « L'histoire et ses trois niveaux d'historicité », *Sciences Ecclésiastiques*, 18/3, 1966, pp. 329-357
- GAUCHET Marcel, « Le christianisme et la cité moderne », *Esprit*, n° 110, janvier 1986, pp. 95-101
- GAUCHET Marcel, « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, vol 133, 2001, IV, pp. 455-464
- GAUCHET Marcel, « Quel rôle pour les institutions religieuses dans des sociétés sorties de la religion ? », *Transversalités*, n°87, juillet-septembre 2003, pp. 1-14
- GEFFRE Claude, « L'avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux », *Revue de Sciences Religieuses*, 83 n°4 (2009), pp. 567-585
- GREINER Dominique, « Les insistances catholiques dans la fondation théologique des pratiques de la charité. L'exemple du don aux mendiants », *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 226, septembre 2003, pp. 215-240
- GRIEU Etienne, « les institutions caritatives, des outils de la grâce ? », *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, Paris, Médiasèvres, 2008, pp. 11-23
- GRIEU Etienne, « Salut et fraternité ! », *Projet*, n°329, juin 2012, pp. 60-66
- HANVEY James, « la charité qui fait la différence », *La charité, "marque" de l'Eglise – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Eglise et dans l'espace public*, Paris, Médiasèvres, 2008, pp. 41-64
- HEIMBACH-STEINS Marianne, « Diaconie et identité chrétienne », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* n° 265, septembre 2011, pp. 91-102
- HEYER René, « Les « mots » de la charité et le discours social catholique », dans VINCENT Gilbert (dir.), *La place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale – de la charité à la solidarité*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 211-219

LARCHET Jean-Claude, « Le fondement théologique des pratiques de charité : le point de vue orthodoxe », *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 226, septembre 2003, pp. 199-214

MEDEVIELLE Geneviève, « Pérennité et universalité des droits de l'homme », *Seminarium*, A XXXVIII (1998), n°3, pp. 555-582

MEDEVIELLE Geneviève, « La foi chrétienne, une ressource pour vivre les questions de société », *Théologiques*, vol. 14, n°1-2, 2006, pp. 81-106

MEDEVIELLE Geneviève, « Le discours sur la montagne (Mt 5, 1-7.27) – connivences entre théologie dogmatique et discours éthique », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n° 249, juin 2008, pp. 9-24

MONGIN Olivier, « Quand la religion s'éclipse », *Esprit* n° 106, octobre 1985, pp. 34-49

MUNERA Luis Fernando, « Quelle place dans l'espace public », *Projet*, n° 306, septembre 2008, pp. 47-52

NEBEL Mathias, article (à paraître ?) « Good governance : the practice of social power »

NEBEL Mathias, « la notion néotestamentaire de diakonia – une difficile reconnaissance », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* n° 268, mars 2012, pp. 79-102

PETIT Jean-François, « Une utopie pour retisser du lien », *Projet*, n°329, juin 2012, pp. 4-13

PUEL Hugues, « *Caritas in veritate* – une lettre encyclique de Benoît XVI sur le développement humain intégral dans la charité et la vérité », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n° 258, mars 2010, pp. 79-97

ROCHER Philippe, « l'Église et les problèmes de la cité depuis 1950 », dans HUOT-PLEUROUX Paul, *Responsabilité citoyenne et charité*, Actes du colloque de la Fondation Jean-Rodhain, Lourdes 25-28 octobre 2000, Cerf, Paris, 2001, pp. 65-83

SCHLEGEL Jean-Louis, « Le religieux face au politique », *Projet* n° 267, juin 2001, pp. 35-47

SCHLEGEL Jean-Louis, « Européens avec ou sans racines ? », *Projet* n° 306, septembre 2008, pp. 68-77

SCHLEGEL Jean-Louis, « Les avers incertains de la sécularisation – à propos de l'Age séculier, de Charles Taylor », *Esprit*, juin 2011, pp. 136-146

SCHLEGEL Jean-Louis, « L'inachèvement de la démocratie – Sur une trilogie de Marcel Gauchet », *Esprit*, juillet 2011, pp. 70-78

SCHLÖGEL Herbert, « La démocratie vit par et avec les vertus », *Communio*,° XXXVI, 6, novembre-décembre 2011, pp. 31-42

TERLINDEN Luc, « Charles Taylor aux sources de l'identité », *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n°271, septembre 2012, pp. 111-119

THEOBALD Christoph, « Le christianisme comme style – entrer dans une manière d'habiter le monde », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n°251, septembre 2008, pp. 235-248

TONGLET Jean, « Qui sont les pauvres d'aujourd'hui ? », *Christus*, n°234, avril 2012, [A l'écoute des pauvres](#), pp. 136-148

THOMASSET Alain, « Des pratiques chrétiennes significatives dans une société pluraliste », *La charité, "marque" de l'Église – les institutions caritatives chrétiennes dans l'Église et dans l'espace public*, Paris, Médiasèvres, 2008, pp. 25-40

THOMASSET Alain, « Justice pour les pauvres dans l'enseignement social de l'Eglise », *Christus*, n°234, avril 2012

VALADIER Paul, « La morale après l'individualisme », *Projet*, n°271, juin 2002, pp. 63-70

Sites internet

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_fr/iniziativa_fr/rc_pc_corunum_doc_20111110_SpecEvents_volontari_SCV11_Sarah_fr.html (site internet du Vatican)

www.secours-catholique.org/nous-connaître/notre-histoire// (site internet du Secours catholique)