

**LA CHARITÉ CHRÉTIENNE INTERPELLÉE  
PAR LES INÉGALITÉS SOCIALES.  
QUEL REGARD PORTER AUJOURD'HUI  
SUR LA CHARITÉ ?**

Félix Moser, *théologien pratique*

« C'est alors qu'il est bon de pouvoir se dire qu'on a sauvé tout au moins *une* vie, qu'on n'a pas déçu *une* confiance, qu'on a accompli *une* chose convenablement. En somme, il faut savoir pour quoi l'on a vécu. Croyez-moi – je sentis soudain avec quelle vraie chaleur il me parlait, presque avec affection –, cela vaut la peine de prendre sur soi un fardeau, si on allège par là la vie d'un autre. [...]

Quand on m'appelle au secours de quelqu'un, je n'ai qu'à agir sans hésiter. C'est la seule attitude juste, la seule attitude humaine. Tout le reste dépend du hasard, ou comme disent les croyants, du bon Dieu. »

Stefan Zweig, *La pitié dangereuse*, p. 1046 et 1048

La charité chrétienne désigne au sens noble l'amour désintéressé : l'agapè dont nous parle le Nouveau Testament, en particulier l'apôtre Paul. Mais comme le verbe l'indique, « faire la charité » désigne également des pratiques sociales à la fois personnelles et collectives (G. Vincent, *La place des œuvres*). Du point de vue de la société, les Œuvres charitables qui désignaient les pratiques collectives de cet amour altruiste visaient à soulager les pauvres. L'emploi de l'imparfait est ici de rigueur, tant il est vrai que pratiquer la charité comporte aujourd'hui une connotation péjorative et que le terme n'est plus usuel. La charité renvoie à des manières de faire en usage au XIX<sup>e</sup> siècle. De plus, l'expression est devenue le symbole d'une entraide marquée par la condescendance.

La manière de poser la problématique de l'entraide, son vocabulaire et ses pratiques effectives est donc liée à des temps et des lieux donnés. Mais changer le vocabulaire signifie aussi en changer le sens et les représentations. Pour le théologien chrétien, l'enjeu consiste à répondre, même de manière partielle, à la question suivante : comment passer de la charité à la solidarité en y intégrant la dimension théologique ? Il existe différentes motivations qui incitent à la solidarité et, parmi celles-ci, des valeurs humanistes aujourd'hui très fortes.

Comment donc parler d'amour entre les humains en faisant référence à un amour premier reçu de Dieu ? Autrement dit, qu'apporte la dimension de la transcendance à la problématique de l'entraide humaine ?

Si l'on se penche sur les inégalités sociales et sur la pauvreté qui est forcément liée à elles, il faut constater que ce monde se dérobe à une saisie directe pour celui qui n'est pas immédiatement touché. La distance liée aux différences de contexte socio-économique ne se franchit pas aisément et il faut beaucoup de patience pour comprendre ce que vivent et pensent les personnes frappées de détresse financière et morale. De plus, l'analyse des mécanismes qui génèrent la pauvreté est complexe et relève de l'analyse socio-économique. Confronter la charité chrétienne aux inégalités sociales, tant comme idéal que comme pratique, se révèle ardu. Les réalités multiples couvertes par ces deux termes renvoient à deux mondes dont on a dit aussi le caractère mouvant. Personne ne peut les délimiter de façon simple et encore moins les mettre en relation de façon binaire.

Ma contribution de théologien à cette vaste interrogation se fixe pour objectif de voir en quoi la charité chrétienne est interpellée et comment elle peut essayer de se redéfinir en ce début de troisième millénaire. Dans cette optique, la charité chrétienne se voit lancer un double défi. D'abord elle est touchée en son cœur : les pauvretés n'ont pas disparu aujourd'hui et le message se joue aussi dans sa capacité à prendre position dans ces questions. Les Eglises sont désormais interpellées tant du point de vue politique que pratique pour savoir comment elles participent à l'aide des plus démunis. En deuxième lieu, la charité chrétienne, comme vertu et comme pratique, est aujourd'hui contestée dans sa possibilité même. L'amour désintéressé n'est-il pas une vue de l'esprit, une réalité totalement désincarnée (M. Douglas, « Il n'y a pas de don gratuit ») ? Le don

gratuit ne met-il pas entre parenthèses l'incarnation, les sentiments de dette et de honte du côté du destinataire ? Du côté du donateur que faire du sentiment de pitié ? La charité chrétienne n'est-elle pas une pratique idéaliste qui oublie justement les pesanteurs des mécanismes sociaux générant et maintenant la pauvreté ? Le dénominateur commun de toutes les définitions de pauvreté se donne à lire dans une situation de dépendance *contrainte* (L. Boff, *François d'Assise*, p. 78) : est pauvre celui qui ne peut plus s'en tirer tout seul et qui est *obligé* de recevoir.

Pour donner consistance à la problématique, une brève illustration en dira plus que de longues descriptions. En plaçant notre regard sur cette situation, j'espère obtenir un effet de loupe. En grossissant un point, nous pourrions mieux comprendre les difficultés et les enjeux, non seulement de la charité chrétienne, mais aussi de toute pratique d'entraide. Dans un des numéros du journal intitulé *Le Réverbère*, vendu par des Sans Domicile Fixe, on peut lire ceci : « Il n'y a pas, dans ce cahier de bénévoles, de gens qui travaillent gratuitement. Tous nos collaborateurs sont indépendants. En les payant, nous nous libérons. Le bénévolat, l'assistantat volent les emplois et aident à l'incapacité » (S. Corchet, « Le sacrifice impossible », p. 85).

La revendication contenue dans ce journal se situe exactement à l'intersection entre le monde vide de l'absence de travail salarié et la nécessité d'avoir recours à des personnes extérieures qui aident ces démunis. Ce bref extrait nous renvoie bien aux points les plus brûlants de notre thématique, à savoir les questions des inégalités et des injustices sociales d'une part, du don et de la charité d'autre part.

Nous examinerons ces deux domaines dans la première et la deuxième section de cette contribution. Puis dans une troisième section, nous verrons en quoi un regard théologique peut éclairer la problématique de l'entraide aujourd'hui.

## **Le monde marchand et son fonctionnement**

### *La sphère de la justice et son juste prix*

La justice sociale se définit d'abord par sa réalité *pratique* : elle touche tout un chacun au quotidien. On mesure l'importance de

cette recherche de la justice pratique en faisant appel à la simple expérience. Qui d'entre nous n'a jamais été l'objet d'une injustice ? Rien ne nous met davantage en colère que de subir une injustice, comme celle par exemple d'être accusé à tort d'avoir commis une faute professionnelle. Le sentiment naturel d'injustice qui sommeille en chacun et chacune manifeste à sa façon que chacun et chacune a aussi une idée de ce que doit être l'équité. Elle prescrit que chacun doit recevoir son dû. L'équité dévoile le cœur même de la justice qui se caractérise par une recherche d'*équivalences légitimes et rationnelles* (L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, p. 153-156), même si nous devons admettre que l'équivalence stricte n'existe que dans nos rêves. Pour mettre en place les équivalences les plus exactes (et donc les plus justes) possibles, des règles et des lois doivent être instituées ; elles appellent elles-mêmes des médiations et des conventions applicables. Pour résumer les découvertes faites ici, il est possible de reconstituer l'essentiel de l'argumentation des rédacteurs du journal vendu par les gens de la rue. Sa conception, sa fabrication et sa distribution relèvent de compétences et de valeurs de type professionnel. Or, dans ce domaine, le dicton « tout travail mérite salaire » doit prévaloir. Les questions de savoir « combien ça coûte » et quel est le prix de revient se posent tout naturellement. Le salaire constitue le chemin qui mène à une forme essentielle d'indépendance, l'assurance de ne plus être endetté et d'avoir la liberté d'acheter. A l'inverse, la gratuité est remise en question (F. Moser, [*Se*] *donner, à quoi bon ?*) car en fin de compte elle est le signe d'une dévalorisation de l'objet lui-même, que ce soit en termes de prix du matériau ou (surtout) de coût salarial. C'est dans cette logique que le travail bénévole est remis en cause. Ici comme ailleurs, la justice s'avère indispensable. Rien ne remplacera jamais le droit et les lois qui visent à réduire les inégalités entre les êtres humains qui ne « naissent », hélas, ni « libres » ni « égaux ». Tout le problème de la justice se définit par son attention à supprimer le maximum de situations d'inégalités possible, et à ne pas en créer de nouvelles.

Lorsqu'il est question d'inégalités sociales, le type de justice mis en œuvre est distributif. Comment distribuer le plus également possible des richesses dans un monde où l'égalité ne règne pas (Aristote, *Ethique à Nicomaque*) ? La notion de justice se dévoile donc comme étant beaucoup plus complexe que celle de l'égalité. Aristote déjà rendait attentif à la nécessité d'une justice *distributive* qui

renvoie à une juste répartition tenant compte non seulement de la proportion des biens à apporter à chacun mais aussi de la diversité des personnes : « Ainsi la justice semble l'égalité et elle l'est : pourtant elle ne l'est pas pour tous mais seulement entre égaux » (Aristote, *La Politique*, p. 85).

Dans notre monde moderne, le système de distribution est conditionné par l'argent et, même s'il existe des trocs et des lieux d'échange de compétences, l'argent reste l'outil indispensable pour rendre les échanges possibles. Il nous faut donc nous mettre au clair sur le rôle joué par l'argent et sur notre rapport à lui.

### *Le rôle de l'argent*

L'argent relève de l'ordre des médiations : il représente la possibilité d'un échange. Comme tel, il peut se comparer au langage ou à la technique (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 449). Ce n'est pas parce que nous disons parfois des mensonges que le langage est tout entier porteur de malentendus, à tel point que cela nécessite l'arrêt de la parole. Ce n'est pas parce que nos ordinateurs sont parfois infectés de virus qu'il nous viendrait à l'idée de cesser d'envoyer des e-mails et des documents attachés. De la même manière, ce n'est pas parce que l'argent peut devenir un instrument de possession et d'exploitation que nous ne devons plus l'utiliser, même s'il convient de condamner les injustices qu'il peut engendrer. Enumérons les propriétés liées à l'argent et à son usage :

– L'argent est « une victoire sur la distance » (G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, p. 612) et il permet de transgresser les frontières sociales et géographiques. Ce point réhabilite le don en argent parce qu'il est le seul moyen d'échange *universel*, il rend possible le don aux démunis qui sont au loin. Lui seul permet une aide effective, *rapide et tous azimuts*. Par le biais du don en argent, les distances géographiques se raccourcissent. Nombreux sont ceux qui disent : « Ne pourrions-nous pas simplement mettre sur pied des aides directes, des parrainages ? » Sans doute, mais il est nécessaire de ne pas négliger les *relais institutionnels* qui ont besoin d'argent pour organiser et répartir équitablement l'aide donnée. Les institutions sont nécessaires car elles sont le seul moyen de faire régner une justice pour le plus grand nombre. L'argent, nous l'avons vu, est un moyen qui *dépersonnalise* les échanges. Contrairement à une idée bien ancrée, ce point est

aussi positif. La dépersonnalisation de l'argent ouvre les portes de la liberté comprise ici dans le sens d'indépendance économique bienvenue (G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, p. 414). Georg Simmel nous rappelle à juste titre que dans l'histoire, l'argent a signifié la possibilité pour les plus pauvres de se libérer des maîtres et des seigneurs. Par le biais du don en argent, la proximité affective devient moins forte. L'argent permet aux enfants de quitter le domicile familial. De plus, donner son argent à autrui signifie prendre avec lui *le risque* de la confiance (F. Moser, [*Se donner, à quoi bon ?*], p. 46-49).

– L'argent est un étalon de mesure qui permet tout simplement l'échange entre objets et prestations de valeurs différentes.

– L'argent est un *moyen d'accumulation*. Cette dernière propriété de l'argent est sans conteste la plus problématique, car si l'argent ne servait au départ qu'à créer des équivalences – il servait la justice ! –, il est devenu un moyen permettant d'accumuler des richesses, et il peut occasionner l'injustice. L'argent devient un instrument d'injustice lorsqu'il se transforme en finalité. Le passage s'effectue au moment où, de moyen qu'il était, l'argent (et ce qu'il permet de se procurer) devient une fin en soi. En tant qu'agent d'accumulation des richesses, il permet la constitution d'un *capital*, d'une fortune. Dans ce contexte, l'argent – par l'entremise des actions et de leur cotation en Bourse – se définit comme une grandeur autonome. L'argent, en tant qu'*étalon de mesure*, « flotte », il est soumis aux lois du marché. Il développe alors la capacité incroyable de s'« auto-réaliser » (il peut se multiplier) ou de se dévaluer lui-même. En ce sens, il tend à devenir une puissance autonome en partie virtuelle, détachée d'une valeur liée à un objet ou à tel bien immobilier.

Notre réticence à donner de l'argent, et à en accepter sans contrepartie effective pour un travail ou par la vente, plonge probablement ses racines dans la conscience que nous avons de cette puissance de l'argent devenu autonome. Il n'est dès lors pas surprenant de trouver une galerie de penseurs de tous les siècles, de toutes les cultures, des évangiles à Karl Marx, qui nous mettent en garde contre cette force de l'argent qui peut asservir.

Pour notre problématique, j'aimerais relever un point important : la professionnalisation du monde moderne entraîne dans son sillage une monétarisation de reconnaissance (M. Johner, *Le chrétien à*

*l'épreuve de l'argent*). Symbole de la réussite, l'argent reçu ou gagné est lié directement à l'estime donnée à un individu.

Nous sommes habitués à vivre dans le monde de la rétribution et du mérite ; la sphère du don paraît anachronique dans ce contexte. Le salaire est en principe dû à la suite d'un travail. Qu'est-ce qui pousse alors des personnes à donner bénévolement de leur temps ?

## **Le domaine du don**

Le don se veut l'expression de la sincérité et de la spontanéité. Il caractérise cet élan libre et généreux qui incite à se rapprocher de son prochain, même si celui-ci est géographiquement lointain. Ce type de don implique un geste d'abandon gratuit : on abandonne en effet quelque chose à quelqu'un « sans attendre de retour déterminé » (A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, p. 237). Dans ce contexte, la personne qui donne ne cherche pas une réciprocité immédiate. Créateur de relations humaines (A.-M. Fixot, « Le don à la croisée du symbolique et du possible »), le don moderne peut générer une dynamique communautaire et sociale. En ce sens, il est signe du lien entre des personnes. Les personnes qui travaillent bénévolement le disent souvent : elles reçoivent autant qu'elles donnent. Cette expression laisse entendre que le don, loin d'être unilatéral, se définit au contraire par son caractère *mutuel*. Dans cette optique, voici la belle définition d'Alain Caillé : « Le don est une prestation de biens ou de services effectuée sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer du lien, du social entre des personnes » (*Don, intérêt et désintéressement*, p. 236). Présentant cette capacité de nous relier les uns aux autres, le don, quel qu'il soit, ne peut entrer dans la logique du calcul. Par nature, il donne sans compter. Il apparaît ainsi comme une manière de *transgresser certaines règles*, raison pour laquelle il comporte parfois un côté excessif. Il contredit par exemple les lois du bon sens et de la sagesse qui incitent à la prudence, à la prévision ou à l'économie. Le don est le fruit concret de la générosité ; cette dernière réside dans la capacité d'être libérés de notre besoin de sécurité pour nous laisser aller joyeusement à l'abandon que comprend le don. Il est malheureusement aussi possible de pervertir le don lui-même, de lui enlever son intention et son esprit, en obligeant l'autre ou en usant de condescendance à son égard.

Le don en argent permet de lutter contre la confusion entre la fin et les moyens, autrement dit contre l'idée que tout se vend et s'achète : je suis appelé à donner de l'argent (J.-Ph. Bouilloud et V. Guienne, *Questions d'argent*, p. 31). Et c'est une des contradictions de notre société qu'il nous faut assumer : le don en argent est devenu un des seuls moyens aujourd'hui d'aider les organisations qui luttent contre toutes les formes de marchandage des existences humaines. Il permet un *bon usage* de l'argent en soutenant le combat des associations défendant cette vision des êtres humains qui s'engagent pour la dignité de chacun et de chacune. Le don en espèces dont ont besoin les associations humanitaires reste paradoxalement le seul moyen de lutter contre la toute-puissance de ceux qui s'imaginent « tout pouvoir » avec l'argent. Même si cela paraît illogique, il faut bien reconnaître qu'il en est ainsi. Il permet de manifester par un acte que nous voulons maintenir fermement la *non-commercialisation de la personne* et respecter *ce qui appartient à sa sphère intime*. Garder ou retrouver sa dignité passe par le fait que la sphère qui touche directement la personne humaine doit être objectivement et réellement soustraite à la rentabilité (L. Sève, *Critique de la raison bioéthique*, 1994) : tout ne peut pas ni se vendre ni s'acheter. Le fait de pouvoir acheter du sang, voire des organes humains ou des embryons, renvoie aux limites extrêmes de la logique de la commercialisation et montre que doit demeurer une *sphère du don distincte de l'échange*, liée à notre situation même d'êtres humains. Ce point doit être maintenu fermement. Il est des domaines qui ne devront jamais être soumis à la possibilité de l'acquisition par le biais de l'argent. Nos existences et le monde sont peuplés de réalités qui sont littéralement *hors de prix*. Un diplôme de quelque école que ce soit ne s'acquiert que s'il se conquiert de haute lutte par l'étudiant ou l'étudiante. Il en va de même pour la justice chargée de dire le droit pour les citoyens et citoyennes : elle est elle aussi appelée à se soustraire à toute pression financière.

Si le don en argent manifeste à sa manière que nombre de réalités humaines restent hors de prix, il nous faut passer à la sphère de la rencontre intersubjective marquée par la gratuité pour comprendre la nécessité des dons en argent.

Toute institution caritative qui se respecte résulte d'un amour désintéressé, un amour qui ne présente pas de préférence, mais qui propose une aide égale à *tous*, c'est-à-dire à tous ceux et à toutes



celles qui en ont besoin. L'institution caritative œuvre sans exclure personne, sans discrimination. Cette aide charitable dépasse de loin l'idée d'une simple assistance : elle est dirigée par la rencontre des personnes. Mais quel est alors le mouvement, l'élan fondamental, qui nous pousse à aider une personne inconnue ? Que ces sentiments s'appellent la pitié ou la compassion, ne sont-ils pas les mêmes ? Et sinon, comment les différencier ?

### *De l'ambiguïté du sentiment de pitié*

Le sentiment de pitié empoisonne souvent les relations en risquant de créer des dettes de reconnaissance qui lient les personnes entre elles dans un rapport de dépendance. En quoi la pitié se distingue-t-elle de la compassion véritable ? Pour répondre à cette question et tracer une ligne de démarcation entre la pitié et la compassion, je choisis de recourir à un roman : *La pitié dangereuse* de Stefan Zweig. Pour comprendre la distinction entre ces deux attitudes devant la souffrance, voici en quelques mots la trame de ce roman. Il met en scène la vie d'un officier, Hoffmiller, qui accomplit son service dans une garnison à la frontière hongroise de l'Empire. Nous sommes en 1913. Or, un jour de cette année, la vie monotone de ce soldat change car il est invité par un châtelain. Au cours de cette soirée, il propose une danse à la fille de son hôte. Il apprend alors qu'elle est paralysée, rivée à son siège. Honteux d'avoir commis cette maladresse, puisqu'elle ne peut danser, le jeune officier lui envoie des fleurs pour se faire pardonner et clore cet incident. Mais, loin de mettre un terme à sa relation avec la jeune fille, cette première valse ratée va entraîner le jeune et brillant officier dans l'engrenage d'une pitié dangereuse. Invité plusieurs fois au château, il devient un ami de la jeune fille handicapée, sachant tour à tour l'émouvoir, la faire rire et partageant conversations animées et lectures. Arrive alors ce que tout le monde attend : la jeune fille tombe amoureuse de l'officier. Mais cet amour-passion n'est pas réciproque : pour ne pas faire souffrir la jeune fille, Hoffmiller espace ses visites au château mais n'arrive pas à rompre. La rupture est toujours retardée, car le père de la jeune fille, le seigneur de Kekesfalva, est persuadé que les visites de l'officier ont une vertu quasi magique sur sa fille qui pourrait ainsi guérir grâce à la présence de l'officier. Ce dernier est alors entraîné dans l'engrenage de la pitié. La peur d'un éventuel suicide de la jeune fille entraîne les

fiançailles, un premier baiser et jusqu'à la promesse d'un mariage le jour de sa guérison. Ceci est un double mensonge-pitié : « Je vis tout avec une clarté cruelle ; je sus que jamais la malheureuse ne guérirait complètement ! Le miracle, qu'ils attendaient tous de moi, ne s'était pas produit. Je n'étais plus Dieu, mais un petit homme insignifiant, qui faisait du mal avec sa faiblesse, avec sa pitié malsaine et destructrice. Et je me rendais compte, terriblement compte, de mon devoir : c'était le moment ou jamais de lui témoigner ma fidélité. Aujourd'hui ou jamais je devais me porter à son secours, me précipiter derrière les autres, m'asseoir près de son lit, l'apaiser et lui mentir en lui disant qu'elle avait magnifiquement marché et qu'à coup sûr elle guérirait. Mais je n'avais plus la force de me livrer à ce mensonge désespéré. La peur s'empara de moi, une peur atroce de ses yeux suppliants et exigeants, de l'impatience de ce cœur sauvage, la peur de cette détresse que je n'étais pas en état de maîtriser. Et sans réfléchir à ce que je faisais, je saisis mon sabre et mon képi. – Pour la troisième et la dernière fois, je m'enfuis de cette maison comme un criminel » (S. Zweig, *La pitié dangereuse*, p. 1084).

L'histoire se poursuit dans la même ambiance. L'officier est dépassé, ne sait plus où il en est. Il a peur de ses compagnons d'armes, s'enfuit quelques jours. Pendant ce laps de temps, la jeune fille échappe à la surveillance de ceux qui la soignent et se jette du haut d'une des tours du château. Hoffmiller lui aussi quitte la garnison. Rempli de remords, il doit partir se battre : la Première Guerre mondiale a commencé. Mais malgré une bravoure à toute épreuve qui lui fait prendre des risques inconsidérés, la mort ne le prend pas dans ses bras. Il rentre du front, ne pouvant échapper à sa honte et à son remords. Il croit pouvoir oublier la pitié dangereuse et l'acte funeste qu'elle a indirectement engendré. Mais son passé le rattrape en la personne du médecin de la jeune fille, qu'il rencontre lors d'un spectacle ; il l'apostrophe en ces termes : « Vous n'avez été faible que par pitié, et par conséquent pour les motifs les plus convenables... Mais je crois vous avoir déjà averti, c'est un sentiment dangereux, à double tranchant, que la pitié. Celui qui ne sait pas s'en servir doit y renoncer. C'est seulement au début que la pitié – comme la morphine – est un bienfait pour le malade, un remède, un calmant, mais elle devient un poison mortel quand on ne sait pas la doser ou y mettre un frein. Les premières injections font du bien, elles calment, arrêtent la douleur. Malheureusement, l'âme comme

le corps humain possède une faculté d'adaptation inquiétante. De même que les nerfs réclament une quantité de morphine de plus en plus grande, de même l'âme a besoin de plus en plus de pitié, et elle finit par en vouloir plus qu'on ne peut lui en donner. Le moment vient inévitablement où il faut dire "non", et ne pas se soucier si celui à qui on le dit vous hait plus pour ce "non" que si vous aviez toujours refusé de l'assister. Oui, mon cher lieutenant, il faut savoir dominer sa pitié, sinon elle cause plus de dégâts que la pire indifférence. Cela, nous le savons, nous autres médecins, et les juges aussi le savent, et les huissiers et les prêteurs. S'ils cédaient tous à la pitié, plus rien ne marcherait. C'est une chose dangereuse que la pitié, terriblement dangereuse ! Vous voyez vous-même le mal qu'a causé votre faiblesse » (S. Zweig, *La pitié dangereuse*, p. 971). L'officier s'enfuit à l'entracte, ne pouvant plus supporter sa mauvaise conscience. Nous avons ici l'illustration de la fausse pitié.

### *Un sentiment funeste*

Le titre original, *Die Ungeduld des Herzens*, dévoile mieux que de longues démonstrations l'impatience du cœur et le fol espoir qu'a suscité un sentiment de pitié bien intentionné mais finalement funeste. Cette pitié n'est que faiblesse et lâcheté. Elle se révèle comme une incapacité à affirmer un « non » responsable et assumé. Elle cherche à fuir autrui, à s'en débarrasser, plutôt que de se tenir à ses côtés et endurer avec lui sa souffrance.

Mais un autre personnage va alors révéler le noble visage de la pitié. Elle est incarnée par un médecin nommé Condor. Ce dernier a épousé une femme aveugle et l'assiste sans défaillir depuis vingt années. Personnage direct et franc, il incarne une compassion authentique pour sa femme et pour les malades qui lui sont confiés. Il vit d'un amour qui assume les conséquences de ses choix, qui va jusqu'au bout et qui n'a pas peur du malheur d'autrui. Cette autre pitié, que je préfère appeler compassion, regarde l'être humain tel qu'il est et se tient à ses côtés en permanence en ignorant le regret et en ne créant pas d'attentes démesurées. Elle se fait « simple » présence pour autrui. C'est ainsi que l'on peut tracer avec Stefan Zweig la ligne entre une pitié molle et dangereuse et une authentique pitié-compassion : « Il y a deux sortes de pitié. L'une, molle et sentimentale, qui n'est en réalité que l'impatience du cœur de se débarrasser au plus vite de la pénible émotion qui vous étreint

devant la souffrance d'autrui, cette pitié qui n'est pas du tout la compassion, mais un mouvement instinctif de défense de l'âme contre la souffrance étrangère. Et l'autre, la seule qui compte, la pitié non sentimentale mais créatrice, qui sait ce qu'elle veut et est décidée à persévérer avec patience et tolérance jusqu'à l'extrême limite de ses forces, et même au-delà » (S. Zweig, *La pitié dangereuse*, p. 822 et 972).

La compassion permet alors de donner un sens à la vie, non seulement celle de celui qui en est le destinataire, mais aussi et surtout celle de celui qui se fait le prochain d'autrui. « C'est alors qu'il est bon de pouvoir se dire qu'on a sauvé tout au moins *une* vie, qu'on n'a pas déçu *une* confiance, qu'on a accompli *une* chose convenablement. En somme, il faut savoir pour quoi l'on a vécu. Croyez-moi – je sentis soudain avec quelle vraie chaleur il me parlait, presque avec affection –, cela vaut la peine de prendre sur soi un fardeau, si on allège par là la vie d'un autre. [...] Quand on m'appelle au secours de quelqu'un, je n'ai qu'à agir sans hésiter. C'est la seule attitude juste, la seule attitude humaine. Tout le reste dépend du hasard, ou comme disent les croyants, du bon Dieu » (*La pitié dangereuse*, p. 1046 et 1048). « Dites-vous ceci tous les matins : huit jours de volonté, sept jours, six jours... et je sauve une créature humaine : je fais en sorte de ne pas la blesser, ni l'offenser, ni la bouleverser, ni la décourager ! Huit jours d'attitude virile, énergique, n'êtes-vous pas capable de cela ? » (*La pitié dangereuse*, p. 1049).

### Eclairage théologique

Comment l'Évangile peut-il nous aider à passer de cette pitié dangereuse et condescendante à une charité créatrice ?

Pour éviter tout spiritualisme, rappelons d'abord que l'Évangile ne méprise pas les réalités matérielles et qu'il a conscience que pour que sa grâce puisse être perçue, un cadre permettant l'écoute est prioritaire. Et il faut donner raison à l'auteur des paroles suivantes (L. Hyde, « Don et usure », p. 155) : « Luther affirme que les pauvres ne manqueront jamais de rien s'ils ont la foi. Mais ne comprend-il point que l'usure et les taxes les empêchent de recevoir la grâce ? Il prétend que la Parole de Dieu subvient à tous nos besoins. Ne réalise-t-il pas que des hommes dont tous les instants sont consa-

crés à gagner de quoi vivre n'auront jamais le temps d'apprendre à lire la Parole Divine ? Les princes saignent le peuple à l'aide de l'usure et considèrent que le poisson du ruisseau, l'oiseau dans les airs et l'herbe des prés leur appartiennent et le Dr menteur [*Liar*] dit : « Amen ! ». Quel courage, Dr Patelin [*Pussyfoot*], le nouveau pape de Wittenberg, Dr Sermoneur [*Easychair*], le sycophante, le favori des princes ! ». Il ne faut donc pas opposer la lutte pour la justice sociale et la grâce de Dieu ; les deux sont nécessaires. Mais qu'apporte alors une théologie de la grâce de Dieu à notre problématique ?

### *Une transformation des personnes*

En premier lieu, l'Évangile insiste sur le changement des mentalités et des comportements : il nous appelle à nous laisser transformer. Pourquoi cet appel ? Imaginons un instant un système qui permette à chacun de bénéficier de conditions de vie décentes. Elle a même été solidement étayée par Jean-Marc Ferry qui parle à ce propos de « revenu de citoyenneté » ou d'« allocation universelle » : « Ce revenu social primaire, distribué égalitairement de façon inconditionnelle [est] un véritable revenu de citoyenneté. [...] La crise nous appelle à réfléchir sur un nouveau paradigme de la répartition – distribuer un revenu de base à tous les citoyens, quelle que soit leur situation dans la production : riches ou pauvres, actifs ou chômeurs, étudiants ou retraités. C'est en développant un droit indépendant au revenu, lequel favoriserait aussi l'essor d'un secteur quaternaire d'activités personnelles non mécanisables que le droit au travail cessera d'être une hypocrisie » (*L'allocation universelle*, p. 7). Chacun aurait donc sa part et pourrait vivre décemment en satisfaisant ses besoins vitaux. Il y a fort à parier que cette solution, même si elle était déjà une formidable victoire, ne résoudrait pas les problèmes pour autant. Car la suppression d'une injustice entraîne, hélas, forcément la naissance d'une autre injustice. Là où la justice comprise uniquement comme égalitarisme économique a été imposée, nous sommes arrivés à des systèmes catastrophiques parce qu'ils ont considéré leur idéal comme une totalité qu'il fallait atteindre. Et nous trouvons ici la confusion entre la fin et les moyens. Pour atteindre de force le but d'une égalité économique, l'imposition par le nivellement détruit la quête subtile de l'égalité.

Il n'est pas certain, en effet, que malgré les leçons de l'histoire et les misères étalées, l'être humain ait fait beaucoup de progrès quant à l'entraide effective. La proposition chrétienne se fait ici radicale en reconnaissant que la problématique des inégalités et des injustices humaines ne peut être résolue sans une transformation des personnes elles-mêmes. La seule amélioration, voire la révolution, ne garantit pas la disparition des injustices. L'Évangile est réaliste. En termes théologiques classiques, on dira que l'être humain est en situation de péché. Et cette doctrine garde toute sa pertinence au regard de la gestion des inégalités sociales. La fascination et le pouvoir que l'argent peut exercer sur les êtres humains constituent un test révélateur. L'Évangile questionne *notre* rapport à l'argent et la fascination qu'il peut exercer au point qu'il devient raison de vivre et fin en soi. Même si l'argent ne doit pas être démonisé, la manière dont nous l'utilisons doit permettre de servir et non pas d'asservir. L'argent n'est donc pas à bannir, mais devient le lieu d'un questionnement sur nos valeurs et la confiance que nous leur attribuons. Il a une odeur. Il peut empester ou embaumer.

### *Le fruit d'un don*

En deuxième lieu, l'offre chrétienne qui invite l'être humain à reconnaître qu'il ne peut pratiquer par lui-même la justice et que seul Dieu peut lui offrir une *justification reçue par pure grâce*. Le cœur de cette parole avec les plus démunis sera d'attester que si la valeur de l'être humain importe, ce n'est pas d'abord par les mérites et les récompenses qui lui sont liés, mais bien parce que l'être humain n'est plus considéré à partir de ce qu'il fait. Chacun et chacune possède une valeur indépendante de ce qu'il a, de ses qualifications, de son travail. Cette affirmation insiste sur le fait que l'être humain vaut plus que l'accumulation de ses actes et de son travail. Il existe par lui-même, indépendamment de ses œuvres. Il possède une dignité d'être humain indépendamment de ce qu'il fait. Il faut mesurer ici l'apport original de l'Évangile de la justification par la grâce. La théologie renvoie toujours à une image de l'être humain qui ne peut se contenter de l'acquis de ses seuls besoins matériels. Comme le démontre l'impressionnant mal-être de nombre de nos contemporains dans nos sociétés occidentales, l'être humain peut tomber malade à force de vouloir s'épanouir et créer lui-même son bonheur. Nous avons passé d'une

société de la consommation à une société de l'épuisement ou de la quête égocentrée.

En troisième lieu, la charité chrétienne est donc elle-même le fruit d'un don. Un don qui se décline sur le mode de la confiance : qui reçoit aujourd'hui n'a plus besoin de se soucier du lendemain. Un don que l'on ne peut pas accumuler, mettre en réserve, mais que l'on reçoit jour après jour avec confiance. L'agapè se manifeste par une certaine insouciance, elle est libérée du jeu de l'apparence puisqu'elle se reçoit dans l'intériorité. Elle est déliée du sentiment de dette et de remords et outrepassa le rapport de force lié au don classique marqué par une circulation des verbes « donner », « recevoir », « rendre ». La compassion authentique qui lui est liée devient plus praticable si l'on a d'abord reçu une confiance en Dieu et que l'on est au bénéfice de son amour. Cet amour comporte une dimension universaliste. Je crois que l'Évangile paulinien proclame la valeur de chaque être humain ; cette valeur dépasse ce que les autres peuvent voir et savoir de lui.

### *Réciprocité et transcendance*

Mais il faut rappeler ici que nous vivons encore dans les réalités avant-dernières. Dans ce cadre, l'être humain a aussi besoin d'être reconnu pour ce qu'il est. Il pourra infiniment mieux se porter si un autre écoute son histoire singulière, si quelqu'un est là pour écouter quand il raconte son itinéraire et ses histoires. Cette écoute qui permet l'estime de soi peut et doit se doubler d'une parole reçue d'un autre. La reconnaissance d'autrui doit aussi être signifiée par le geste et par une parole humaine. En d'autres termes, l'articulation entre la nécessaire justice humaine et la justification par la grâce passe par une présence d'autrui, une attitude et une parole ajustées. Cette dernière est basée sur l'idée de la réciprocité. Mais comment construire cette idée de la reconnaissance réciproque alors qu'au départ il y a, dans la charité, une situation de dissymétrie entre un donateur et quelqu'un qui est obligé de recevoir ? On pourrait proposer comme dénominateur commun entre toutes les formes de pauvreté le fait que le pauvre ne peut pas s'en tirer tout seul, qu'il est placé en situation de dépendance *contrainte*.

La dimension transcendante de Dieu joue ici un rôle essentiel. Car, au regard de Dieu, nous sommes devant une égalité foncière. La prise de conscience que donateur et receveur humains sont tous

deux à égalité devant le Don immérité de Dieu ouvre le chemin de la reconnaissance réciproque, puisqu'il ouvre sur la commune conscience d'une co-humanité de fait. Elle permet un amour chrétien désintéressé dont la charité condescendante n'est finalement que la caricature. Certains aphorismes de Nietzsche font ici office de contrepoison : « Les gens secourables et bienfaisants commettent presque tous ce grossier abus de pouvoir qui consiste à modeler selon leurs vues l'individu qu'ils entendent secourir, comme s'il "méritait" de l'aide, comme s'il réclamait justement leur aide et dût leur témoigner, pour le moindre secours, de profonds sentiments de gratitude, d'attachement et de soumission. Ils s'imaginent ainsi qu'ils disposent du nécessaire comme d'une propriété, de même que c'est par besoin de posséder qu'ils se montrent bienfaisants et secourables. On suscite leur jalousie quand on se met au travers de leur charité ou quand on la prévient » (F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, p. 134). Comment surmonter cette attitude ?

Dans un commentaire de l'épître de Jacques sur le don parfait de Dieu, Kierkegaard (« Toute grâce excellente ») le montre de façon inégalée. En affirmant de façon radicale l'origine transcendante de tout don venu d'« en haut », le christianisme veut mettre justement l'accent sur le fait que le chrétien n'est pas le dépositaire du don qu'il effectue envers autrui. En quelque sorte le don le traverse ; il n'en est qu'un intermédiaire. En nous plaçant sous le signe de la grâce, nous nous instituons collectivement sous une autorité transcendante : le don humain dévoile la différence entre un donateur puissant et un receveur condamné à l'impuissance fausse. L'aveu de la commune dépendance face au Don immérité de Dieu permet aux croyants de passer de la différence tout humaine vers la similitude devant Dieu. Cette mise en situation peut nous permettre de prendre ensemble la mesure de notre interdépendance, et nous pousse à la solidarité. Cette solidarité devient alors élargissement. Pour paraphraser un slogan du Centre Social Protestant, elle est ouverture de l'« ego vers d'autres égaux ». Elle est élargissement du « nous » et prise de conscience que celui-ci est appel à la solidarité, ce qui signifie étymologiquement : « former un tout ». Le passage de la charité, signe d'une distinction, vers la solidarité n'est donc pas fortuit. Il constitue un correctif théologique du plus haut intérêt et nourrit le sentiment d'une commune appartenance à une société plus fragile aujourd'hui qu'hier.



## Bibliographie

- Leonardo BOFF, *François d'Assise. Force et tendresse. Une lecture à partir des pauvres*, traduit du portugais par Reymond Paratte, Ede Maria Valandro et Jean-François Godet, Paris, Cerf, 1986, p. 78-93.
- Luc BOLTANSKI, *L'amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métaillié, 1990.
- Jean-Philippe BOULLOUD et Véronique GUIENNE, éd., *Questions d'argent* (Sociologie clinique), Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 31.
- Alain CAILLÉ, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres* (Recherches), Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994.
- Soizick CORCHET, « Le sacrifice impossible, contradictions de l'action humanitaire », in : COLLECTIF, *A quoi bon (se) sacrifier ? Sacrifice, don et intérêt* (Recherches), La revue du M.A.U.S.S. semestrielle n° 5, 1<sup>er</sup> semestre 1995, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1995.
- Mary DOUGLAS, « Il n'y a pas de don gratuit », in : *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1999.
- Jean-Marc FERRY, *L'allocation universelle : pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Cerf, 1995.
- Anne-Marie FIXOT, « Le don à la croisée du symbolique et du possible », in : COLLECTIF, *A qui se fier ? Confiance, interaction et théorie des jeux* (Recherches), La revue du M.A.U.S.S. n° 4, 2<sup>e</sup> semestre 1994, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994.
- Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité, le don, l'argent, la philosophie* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 2002.
- Lewis HYDE, « Don et usure », *La Revue du M.A.U.S.S.* n° 11, 1<sup>er</sup> trimestre 1991, Nouvelle série, p. 137-163.
- Michel JOHNER, *Le chrétien à l'épreuve de l'argent. Réflexions éthiques et bibliques*, tome LII, Revue réformée n° 214, novembre 2001.
- Søren KIERKEGAARD, « Toute grâce excellente et tout don parfait descendent d'en haut », in : *Dix-huit discours édifiants*, Tome 6, Paris, L'Orante, 1979, p. 134-146.
- Félix MOSER, *[Se] donner, à quoi bon ?*, Grolley, L'Hèbe, 2004.
- Frédéric NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, traduit par C. Heim (Essais 70), Paris, Gallimard, 1971.
- Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent* (1977), traduit par S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Quadrige/PUF, 1987.
- Gilbert VINCENT, *La place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale. De la charité à la solidarité* (Logiques sociales), Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997.
- Stefan ZWEIG, *La Pitié dangereuse*, in : *Romans et Nouvelles*, traduit par Alzir Hella, Olivier Bournac, Manfred Schenker et Marie-Dominique Montfyère (Le livre de Poche), Paris, Librairie Générale Française, 1991.