



HAL
open science

Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne : une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique

Sébastien Klam

► **To cite this version:**

Sébastien Klam. Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne : une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique. Religions. Université de Lorraine, 2015. Français. NNT : 2015LORR0191 . tel-01754493

HAL Id: tel-01754493

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01754493>

Submitted on 30 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITE DE LORRAINE

Plate-forme de METZ

Ecole doctorale Fernand BRAUDEL
Centre de recherche Ecritures (EA 3943)

Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne Une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique

THESE DE DOCTORAT en THEOLOGIE CATHOLIQUE
présentée et soutenue par

M. Sébastien KLAM

Directeur de recherche : M. le Professeur Christophe BOURIAU

Jury de soutenance

- M. Bernard ANDRIEU, Professeur à l'Université Paris-Descartes. Rapporteur
- Mme Fabienne BRUGERE, Professeure à l'Université Paris VIII
- M. Jacques FANTINO, Professeur émérite à l'Université de Lorraine
- M. Bernard FOLIGUET, Professeur à l'Université de Lorraine
- M. Henri LAUX, Professeur au Centre Sèvres - Paris. Rapporteur

Vendredi 20 novembre 2015

A Maman, disparue bien trop prématurément, à qui je dois tout, notamment ce goût pour le soin qu'elle pratiqua sans compter auprès de ses enfants et des siens. Ma gratitude lui est encore adressée aujourd'hui et la rejoint là-bas, aux célestes rivages,

A Valérie, François, Eva qui m'offrent ces espaces de repos et de vie si appréciés,

A ma famille et mes amis, collègues prêtres et enseignants, autant de visages renvoyant à des rencontres et des partages toujours si nourrissants,

A Christophe Bouriau, mon directeur de thèse, pour ses précieux conseils et son accompagnement délicat dans ce travail,

A Fabien Faul, témoin de l'évolution de ma pensée depuis toutes ces années,

A Florie avec laquelle j'ai si souvent échangé sur le sujet du soin à travers la profondeur de réflexions toujours sympathiques. Les projets soutenus en fin de thèse, pour les avoir maintes fois évoqués avec elle, sont aussi les siens !

A ceux qui sont déjà sur l'autre rive et qui, mystérieusement, continuent d'habiller nos souvenirs et notre présent. Je leur suis reconnaissant de tout ce qu'ils m'ont apporté.

A tous et à chacun, merci !

« "Ami, Il n'y a rien que je pourrais vous offrir que vous ne possédiez déjà" (Fra Angelico)
[...] Il est essentiel de réaliser cette vérité. Sinon le risque est grand d'écraser autrui avec ce
que l'on croit lui apporter. La meilleure manière d'enrichir l'autre est de l'aider à découvrir
ses trésors cachés qu'il ignore. Nous sommes riches de richesses inouïes. »

(Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel*, Paris, Presses de la Renaissance, 2008, p. 90)

Introduction générale

« Prends soin de toi », « fais attention », « sois prudent », « je veille sur toi »... Quelques expressions qui ne nous sont guère étrangères et qui traduisent le souci que nous portons aux autres, proches ou lointains, quand ce n'est pas à nous-mêmes. La réalité du lien à l'autre et de la recherche de son bien-être constituent des valeurs fondamentales dont nos démocraties en portent le fleuron jusque sur les frontons des bâtiments publics. L'égalité et la fraternité – deux des trois mots de notre devise républicaine – suggèrent que soit constamment visée la participation de tous au bien commun, permettant à chacun, au-delà des différences reconnues, de partager une vie qui reste ouverte au possible. Nous pourrions traduire cette recherche à travers le terme de soin qui, entendu dans sa globalité, semble appeler une présence, une attention, une générosité mises au service des autres, notamment les plus vulnérables d'entre nous. Le soin, se distinguant alors de tout abandon et de toute indifférence, suppose que soient créés sans cesse des lieux capables d'accueillir et d'honorer les fragilités du vivant en les accompagnant mais aussi, dans la mesure du possible, en les soulageant. On pourrait très bien penser le soin comme cette veille active guettant l'épanouissement de l'autre et son bonheur.

Alors qu'on présente parfois de façon lapidaire notre société comme repliée sur elle-même ou fondamentalement individualiste, la question du soin oblige à la repenser en tenant compte de ce que des personnes sont susceptibles d'apporter et de changer pour la rendre plus digne d'elle-même. La question du soin peut ainsi apparaître comme centrale au sein d'une communauté humaine chargée de se risquer dans la rencontre et de porter les douleurs vives de l'existence, quelles qu'en soient leurs manifestations. Le soin suppose *a priori* la mise en œuvre d'une solidarité effective qui s'articule autour des grands combats en faveur de l'homme et de son maintien dans le cercle des vivants, tandis qu'il se heurte aux sombres heures de la précarité, de la maladie, de la finitude ou encore de la solitude sous toutes ses formes. Cependant, est-ce si évident que cela ? Que nos sociétés occidentales de l'opulence soient malades ne saurait être considéré comme une nouveauté. Il est vrai que, marquée par la recherche effrénée de biens personnels, non seulement elles en viennent à stigmatiser en certaines circonstances ceux qui peinent sur le chemin, mais en plus elles brisent parfois volontairement la qualité d'un vivre ensemble au regard des disparités mises en évidence entre les populations. Les écarts considérables entre les salaires, au droit à la propriété et à l'habitat, les inégalités face à la santé, le sentiment d'exclusion né de certains choix personnels ou de l'avancée en âge, la confrontation à la précarisation de l'emploi, les contraintes liés à la pluralité des handicaps, etc., attestent de la grande diversité des problèmes auxquels une société doit faire face et tenter, un temps soit peu, d'y répondre. La réalité du soin n'apparaît plus comme une valeur optionnelle, mais comme la condition véridique d'un

vivre ensemble possible et engageant dont les politiques devraient être les premiers garants au regard de la mission spécifique qui est la leur. Cette mention mérite d'être vérifiée et travaillée. Car en fait, peut-on croire que la perspective du soin, dans une société, serait susceptible de prendre en compte toutes les détresses et d'y apporter des réponses capables de conduire plus justement la marche humaine ? Cette question est d'autant plus intéressante qu'elle porterait à croire que l'avenir de notre société ne peut se fonder qu'à la mesure de ce que chacun, devenu « soignant », valorise et honore l'humanité de son semblable au point de donner de son temps et de ses compétences au service des autres, admettant qu'il n'est de vie qu'à la seule condition qu'elle soit partagée et soutenue solidairement. Penser aujourd'hui la démocratie nécessite-t-il de prendre acte de la fonction soignante de chacun pour que des réponses concrètes soient apportées à la multiplicité des besoins exprimés par les uns et les autres du cœur de la souffrance qui est la leur ? On en viendrait alors à croire que former au soin chaque citoyen bien au-delà de ceux dont c'est déjà la mission spécifique, tels par exemple les acteurs médicaux et paramédicaux, déterminerait une société juste et équilibrée qui en finirait avec les inégalités et désavantages de toutes sortes. Utopie ou réalité probable, le soin nous met face à nos responsabilités et nos devoirs.

Aussi, il me semble intéressant et important de proposer une réflexion qui puisse développer la notion de soin, essayant de percevoir quels enjeux sont liés et quelles réponses il est susceptible d'apporter tandis que les maux divers continuent d'affaiblir nombre de nos contemporains quand il ne s'agit pas de nous-mêmes. Envisager une telle approche suppose de rendre compte de ce que le soin – et les soignants à travers lui – apporte à une société défigurée par les drames qui la composent et qui soutiennent une forme de pessimisme ambiant. Le soin, entendu de cette manière, aura peut-être alors à s'articuler au niveau d'une éthique qui fonde un vivre ensemble et donne de la matière à l'avenir. La dimension éthique pourra être considérée, et il nous faudra le confirmer, comme une manière d'« *exiger le meilleur de l'humain pour que vive mieux l'humanité dans son ensemble* »¹, autre façon de rappeler que « *l'éthique s'offre comme un rempart contre les puissances de mort où la vie humaine risque à tout moment d'être défigurée et emportée* »². Il apparaît alors audacieux d'envisager une définition d'une éthique du soin, à partir de données philosophiques mais aussi psychologiques telles qu'elles nous ont été rapportées notamment avec la notion anglaise de *care*. Traduit littéralement, le *care* anglais donne le soin français. Mais de quel soin parle-t-on exactement ? Après tout, il nous faut reconnaître qu'évoquer la notion de soin renvoie à une multiplicité de présences : on peut certes penser au soin maternel mais aussi médical, au soin apporté à une vie temporairement ou définitivement limitée par un handicap,

¹ GIRE Pierre, *L'éthique à l'épreuve de la vie. Problématiques d'éthique fondamentale*, Paris, Cerf, 2010, p. 161.

² *Ibid.*, p. 160.

comme à une écologie toujours menacée dans sa pérennité. Il apparaît que la mission soignante est vaste, et nombreux ceux qui l'incarnent. Nous intéresser aux soins et aux soignants, particulièrement aux acteurs du soin médical, constituera une abondante réflexion permettant à la fois de saisir le bien-fondé d'une société du soin, mais aussi les limites et, conjointement, tout ce qu'elle ne saurait réaliser quand bien même celle-ci resterait nécessaire, pour ne pas dire incontournable. La réalité des souffrances multiples, dont la radicalité de la mort, peut en certaines circonstances attester de ces limites et, simultanément, d'un soin qui bien qu'essentiel, n'en demeurerait pas moins lui-même fragile et, en définitive, interpellant dans la finalité visée par sa pratique.

L'éthique du *care*, étudiée initialement dans le cadre de la psychologie morale et du mouvement féministe à partir des années 1970 aux Etats-Unis, envisageait de reconsidérer le travail et la place des femmes dans la société, démontrant qu'il y avait une morale féminine et une morale masculine dont les perspectives d'application divergeaient. Les travaux entrepris par Kohlberg et Noddings faisaient état, en effet, d'une problématique considérée à partir du genre, quand Gilligan fondaient dans sa réflexion une véritable éthique du *care* à partir des travaux précédents, en lien avec la notion de responsabilité. Au-delà de leurs approches respectives, des auteurs comme Tronto ou encore Sen cerneront quant à eux, dans leur démarche, le bien-fondé d'une approche soignante de l'existence en démocratisant la notion de soin. Tronto signifiera à travers les phases d'un bon *care*, la vulnérabilité commune et l'interdépendance nécessaire au fonctionnement du monde et au maintien ou à la réparation de celui-ci. Sen, quant à lui, évoquera les capacités propres à chaque personne, c'est-à-dire les moyens dont dispose chacun pour accomplir son humanité, aidé de ceux qui se mettent à son service. D'autre part, le soin considéré comme un travail, selon l'expression de Molinier, confirmera la nécessaire prise en compte des préoccupations des uns et des autres mises en exergue à travers la pluralité des services exercés à travers une approche empathique.

Le soin, considéré dans une dimension purement horizontale, n'en demeure pas moins ouverture à une forme de transcendance dans la mesure où il apparaît comme un soutien invisible favorisant un vivre ensemble. C'est alors qu'il est légitime de s'interroger sur l'intérêt d'une approche spirituelle et religieuse du soin, dans la mesure où nous pouvons reconnaître que ces deux dimensions participent également au bon fonctionnement du monde, au-delà des heurts pouvant être générés malheureusement par les fondamentalismes de toutes sortes qui défigurent la vraie richesse des religions. A ce titre, il faut reconnaître que l'éthique du *care* n'a guère fait l'objet d'une étude approfondie en lien avec la religion ou la vie spirituelle notamment parce que demeure la persistance d'un profond paradoxe entre éthique du *care* et ce qui pourrait s'apparenter à une vision chrétienne du soin où l'homme est

transfiguré au regard du mystère de l'incarnation et de la rédemption sur lequel repose la foi. Il semble donc difficile et plutôt inadéquat, *a priori*, de lier ces deux perspectives, estimant que la théologie n'a rien à voir avec les développements propres à l'éthique du *care* qui reste laïque tant dans sa forme que dans son contenu. Du coup, penser un soin religieux et spirituel, avec ce que cela peut supposer comme discours et présences au sein d'une société sécularisée et laïque, peut apparaître de façon tout à fait inadaptée. Le prendre soin développé par Gilligan ou Tronto, Molinier ou Sen, ne semble pas rejoindre de quelque manière que ce soit une perspective théologique, étant davantage animé par la recherche de moyens à mettre présentement en œuvre pour subvenir aux besoins de l'homme, tout en valorisant la responsabilité qui incombe à la société pour vivre la relation avec les personnes fragiles. Néanmoins, des auteurs comme le jésuite Nouwen ou encore Jacquemin, Leboul, Mallet voire Bisson ont réintroduit dans le soin, à partir de leurs récents travaux, la dimension spirituelle et religieuse. Raison pour laquelle j'ose croire que le paradoxe entre éthique du *care* et soin chrétien considéré dans une perspective catholique n'est peut-être qu'apparent si bien qu'un lien entre les deux peut exister, voire même être confirmé au point de rendre ce travail tout à fait inédit. A ce titre, notons déjà que le soin – le *care* anglais – nous renvoie ne serait-ce qu'étymologiquement à la *caritas* latine fondant la charité. Le soin, parce qu'il nous met face aux drames que recèle toute vie mais aussi, conjointement, à l'intelligence d'une charité inventive, interroge peut-être davantage lorsqu'on se situe du point de vue de la foi.

Au regard des quelques pistes déjà travaillées par certains auteurs et de ce lien à consolider entre soin, spiritualité et religion dont le rapport me semble *a priori* fructueux, l'intérêt de proposer une réflexion plus abondante sur ce thème apparaît comme novateur, prometteur et engageant. Au-delà des dimensions psychologique, philosophique ou médicale, penser le soin d'un point de vue théologique, en lien avec l'éthique du *care*, m'apparaît tout à fait pertinent. Pour preuve, l'Eglise catholique n'a de cesse, au long de son histoire, de soutenir et d'accompagner la marche humaine, jusque dans les méandres du quotidien. Elle n'est pas indifférente au sort de l'homme, à sa condition précaire et fragile, notamment quand il s'agit de faire face au scandale de la mort qui reste pour elle, comme pour tout autre, une pierre d'achoppement et de combat. Il serait incorrect de croire que l'Eglise, au nom de la foi en la résurrection qui l'anime, ne prendrait pas compte des douleurs vives suscitées par la souffrance et la mort, comme si elle restait indifférente au devenir de l'homme dans son histoire. Aussi, il convient peut-être de signifier que l'Evangile apparaît comme une boussole capable de guider les choix et les projets, prenant acte de la nécessité de conduire l'homme vers le bonheur de Dieu qui, dans une perspective croyante, se révèle de façon bien plus forte que celui que nous essayons parfois vainement de construire humainement au regard de la

complexité des situations rencontrées. Il semble donc opportun de croire que le soin revisité par la théologie peut prendre place au sein de cette démarche. D'ailleurs, que ce soit dans les évangiles ou au long de l'histoire, le souci des plus faibles et des plus pauvres aura souvent été à l'origine de l'engagement de l'Eglise en faveur de la personne et au nom de la foi au Dieu vivant qu'elle exprime. Son désir de faire naître en ce monde une espérance est le signe de cette volonté d'élever l'humanité à ce qu'il y a de meilleur parce qu'habité de Dieu. Du coup, quels ponts entre la théologie catholique et l'éthique du soin ou du *care* peut-on établir ? Peut-on réaliser une lecture chrétienne de cette éthique au demeurant laïque, en y reconnaissant dans leur application respective des points convergents ? Y a-t-il dans le soin et le *care*, malgré les perspectives d'application *a priori* divergentes, une dimension spirituelle voire religieuse sous-jacente ? Si l'on devait soutenir qu'il existe un soin spirituel et religieux, arriverait-on à le comprendre non seulement comme une démarche d'humanisation mais aussi de divinisation de l'homme si tant est qu'on reconnaisse qu'il témoigne de Dieu ? Un *care* religieux n'envisagerait-il pas l'accomplissement de l'homme à partir du don qu'il fait de sa personne aux autres, en lien avec sa foi en Dieu ? Avouons que cette perspective interroge et questionne tant il est vrai que nombre de nos contemporains admettent plus volontiers l'absence de Dieu dans la souffrance que sa présence, qui plus est soignante. La difficile question du silence de Dieu face aux douleurs vives des hommes, dont la mort, témoigne-t-elle de son inexistence comme le suggèreraient encore certains, ou de son humilité et donc de sa discrétion face à une problématique que lui-même peinerait à saisir et à admettre sans pour autant qu'il s'en désengage totalement ? Le cri de Jésus en croix suggérant un sentiment d'absence de Dieu au cœur de sa souffrance (Mt 27, 46) que personne ne saurait vraisemblablement minimiser, pourrait très bien traduire sa fuite devant la mort et, conjointement, l'échec d'un ministère jusque-là tout auréolé des acclamations des foules en liesse devant les paroles prononcées et les actions accomplies. Pourtant, lorsque sonne l'heure de l'agonie et de la mort, tout semble se taire au point de ne plus entendre quiconque, pas même Dieu. Ce silence signe-t-il sa fin, voire sa mort ? La déréliction du Christ en croix ne signifie-t-elle pas solitude absolue devant le mal que rien ni personne ne saurait plus comprendre et accompagner ? La question du soin humain et divin reste posée.

Si la souffrance et la mort semblent éloigner toute idée d'un Dieu bon et ami de l'homme, comment comprendre les récits de guérison qui habillent certains passages de l'Évangile et qui lui donnent, au cœur des nuits ternes vécues par les contemporains du Christ, des élans d'espérance et d'avenir ? Cette question nécessite de prendre acte d'un soin qui vise peut-être autre chose que ce qu'on aurait pensé jusque-là. La question d'un soin, lié à la charité du Christ, pourrait apparaître comme une façon nouvelle d'imaginer une présence

soignante aux carrefours de nos histoires humaines. N'arriverait-on pas à évoquer, au-delà du soin dont chacun peut être un vecteur, un soin divin qui reconfigurerait notre relation à nous-mêmes, aux autres et à Dieu ? Est-ce souhaitable, pensable, justifiable ? Ce travail sur le double soin humain et divin entend donc autant orienter la réflexion vers une dimension éthique qu'anthropologique, philosophique et théologique. Si la notion de soin s'entend à la base essentiellement d'un point de vue de l'exercice de la responsabilité médicale, il est fort à parier qu'elle soit bien plus vaste, tant le lien que l'on peut réaliser avec l'éthique et la théologie suggère des perceptions jusque-là inédites et fructueuses. Envisager, d'un point de vue théologique, le mystère de l'incarnation et de la rédemption dans une perspective d'alliance entre l'humanité meurtrie et la gloire de Dieu réconfortante, suppose que l'on puisse fonder un soin qui prenne en compte la réalité de la charité. Cela reviendrait à la considérer comme un lien vivant entre soin humain et soin divin au point de nous demander si la fonction caritative de l'Eglise ne reste pas le lieu suprême où l'humanité soignée porte en elle une espérance défiant toutes les défigurations de la vie jusque dans la mort ? L'originalité d'un tel travail s'articulerait alors sur la reconnaissance de l'existence d'un soin divinisant l'homme dans la mesure où il témoigne, par la charité qui resterait le cœur de son activité, de Dieu. *Care* et charité en viendraient alors à se compléter mutuellement, formant un duo édifiant au nom d'une perception humaine et divine de la vie. Une telle démarche m'inciterait alors à évoquer, à travers un renouvellement de soi et du regard, ce que j'appellerais l'« *éthique de la main tendue* » et qu'il faudra enraciner dans l'exemple du Christ, essayant de percevoir en quoi ce soin défie toutes les limites jusque-là exprimées. Etre présent là où ça fait mal apparaîtrait comme une tâche dynamique et essentielle des disciples du Christ dont l'histoire de l'Eglise peut témoigner au regard d'une démarche charitable maintes fois exprimées au long des siècles.

Ce point ne nous engagerait-il pas alors au sein de nos pastorales, à savoir ces lieux de la mission où l'annonce de l'Evangile doit être explicitée en tenant compte des situations et des contextes parfois douloureux qui sont rencontrés ? Dans le questionnement qui nous intéresse, il apparaît qu'un regard sur des enjeux complexes nés de problématiques éthiques en médecine peut être nécessaire. Des réponses fondées sur un soin spirituel et religieux né de la charité du Christ devraient se dessiner, notamment en traitant des questions relatives au début de la vie – comme l'Interruption médicale de grossesse ou l'Interruption volontaire de grossesse –, à la vulnérabilité et la fragilité – le handicap – ou encore à la fin de la vie avec les détrences qui, trop souvent, bousculent et abîment les efforts consentis par les soignants pour accompagner et soulager dignement ceux qui souffrent. Penser une telle pastorale ne supposerait-il pas de l'éveiller concrètement au sens d'une charité soignante, suggérant qu'à

travers les présences ténues se dit et se lit quelque chose de novateur pour l'Eglise et sa place au sein d'une société qui l'aurait peut-être parfois fuie au regard de la complexité de certaines histoires ? Je pense volontiers que si le soin divin rejoint le soin humain au sein d'engagements qu'il faudra définir et élaborer, un visage d'Eglise quelque peu prophétique pourra être perçu si tant est qu'on lui donne la place qui lui revient au gré des situations qu'elle peut rencontrer. Penser le soin spirituel et religieux consistera alors à lui reconnaître une âme, à le percevoir en sa qualité de dynamique non seulement en terme de témoignage rendu à Dieu, mais aussi en ce qu'il libère l'homme plus qu'il ne l'enferme. Il y aurait alors quelque chose d'une audace missionnaire à retrouver à travers des attitudes et des langages qui rejoignent de façon concrète chacun de ceux vers qui la mission nous enverrait. C'est comme si on pouvait reconnaître, dans le soin spirituel et religieux né de la charité, une puissance métamorphosant chacun et attestant de sa dignité et de sa force, bien au-delà des contraintes qui pèseraient sur lui. La charité soignante pourrait alors apparaître comme une nouvelle façon d'organiser la pastorale et, conjointement, l'accompagnement des situations au sein de structures déjà existantes ou encore à créer et qu'il faudra également définir. N'y retrouve-t-on pas alors l'importance de saisir que tout engagement ecclésial dit quelque chose d'un engagement social, au sein d'une éthique et d'une théologie pratique ? Quand la charité soignante devient le cœur de l'action des chrétiens, n'est-ce pas toute la société et, à travers elle, notre démocratie, qui est appelée à changer ? Les présences et activités chrétiennes ont une répercussion sociale qu'il faut pouvoir admettre, malgré le phénomène de sécularisation ou la réalité d'une laïcité qui interpelle, tout en estimant la conversion personnelle et communautaire qu'elles peuvent engendrer. Comment penser un travail engagé sur les versants éthique et philosophique, théologique et pastoral au regard de la prise en compte de l'humanité de l'homme dans sa relation avec Dieu ? Comment est-il possible de penser la souffrance et la fragilité comme le point de rencontre entre l'humanité et la divinité, ce qui pourrait sembler incongru pour certains tandis que d'autres estimeront que même au cœur de la détresse continue de se dire quelque chose de Dieu et de son amour ? Ce travail de thèse, bâti à partir de la notion de soin, entend tout mettre en œuvre pour montrer qu'une éthique du *care* peut être christianisée dans la mesure où il convient de reconnaître que le soin porte en lui la trace de Dieu. A travers des exemples empruntés à l'Ecriture, à la Tradition et au Magistère, puisant dans quelques sources spécifiques de l'histoire de l'Eglise, on pourra saisir l'importance du soin dans un discours théologique pratique et fonder une éthique chrétienne du soin qui engage et renouvelle nos présences là où les besoins et les détresses restent parfois douloureusement exprimées au nom d'un *homo caritatis* à rendre visible et honorer.

Première Partie :

Un monde de soin : du « prendre soin » au care...

Perspectives éthiques

« Le soin, c'est la vie »... Ces quelques mots visibles sur les affiches publicitaires de Nivea® à l'occasion de la célébration du 100^{ème} anniversaire de la marque au cours de l'année 2011, traduisent l'importance accordée au(x) soin(s) durant la vie. Peut-il, en effet, y avoir une vie sans soin ? Quand j'évoque ce terme, je pense autant au(x) soin(s) que l'on reçoit qu'à celui(ceux) que l'on donne, quelles qu'en soit par ailleurs les modalités. Des professions liées directement aux soins dont c'est la mission principale, aux citoyens offrant une présence gratuite et désintéressée auprès des autres, il faut constater que le soin ne peut demeurer étranger à l'épanouissement et au maintien de la vie.

Il y a donc, à travers le soin, une volonté de soutenir l'autre et de s'en faire un allié au regard d'une humanité soumise bien des fois à des contraintes et des limites. Devenir solidaires avec ceux qui souffrent, comme l'écrivait le jésuite Henri J.M. Nouwen dans un ouvrage dédié au « prendre soin »³, semble se comprendre comme une tâche de chaque instant. Alors que nos sociétés occidentales vivent un profond paradoxe fondé, d'une part, sur un individualisme croissant habité d'une vision de plus en plus utilitariste⁴ de la vie et, d'autre part, sur la nécessité d'un secours apporté à celui qui ploie sous le poids du jour, le soin semble apparaître comme un trait d'union incontournable entre une vie qui se délite et une vie capable d'exprimer soutien et réconfort.

Dans les pires moments de l'Histoire collective et personnelle, reconnaissons que demeure toujours cette capacité propre à l'homme de se rendre solidaire de l'autre, lui offrant pour un temps une proximité visant le relèvement et la réconciliation de l'existence avec elle-même. C'est dire que notre monde, à travers lui chacun de nous, ne saurait se considérer comme clos, sans projet ni but précis. L'histoire de l'homme apparaît comme un récit ouvert (*an openended narrative*⁵), estimant qu'il n'en est toujours qu'à l'avant dernier chapitre de sa vie. En focalisant sa réflexion sur la personne, particulièrement lorsque la maladie l'affecte, Guy Joblin signifiera qu'elle aura toujours à redevenir maître de son histoire, tout en prenant acte de sa finitude⁶.

Que ce soit la maladie ou d'autres circonstances difficiles, une dynamique soignante semble annoncer qu'il n'est pas de *fatum* irrémédiable parce que demeure la possibilité d'une espérance qui, comme le note Jean-Claude Guillebaud, « *a beaucoup à voir avec le petit matin* », compris à partir de l'idée d'un renouveau, d'un recommencement ou encore d'une

³ NOUWEN Henri J.M., *Prendre soin les uns des autres. Une spiritualité du care*, Paris, Salvator, 2012, p. 19.

⁴ On saisit ici la question de l'utilitarisme comme ce besoin récurrent de savourer les plaisirs de la vie, souvent de façon individuelle, rejetant toute forme de souffrance et de misère qui ont, quant à elles, tendance à rabaisser le goût pour la vie.

⁵ JOBLIN Guy, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, Bruxelles, Lumen vitae, 2012, p. 92-93.

⁶ *Ibid.*

renaissance nous poussant en avant⁷. On raconte, par exemple, cette histoire se déroulant le soir du premier Noël de la Grande Guerre. Tandis qu'elle en était à son cinquième mois, quelque chose d'improbable se produisit et donna aux belligérants l'audace de croire que la paix n'était pas qu'un leurre. En effet, l'histoire nous rappelle que le 24 décembre 1914, au soleil couchant, les Allemands allumèrent des bougies sur les arbres de Noël qui leur furent envoyés dans le but de les reconforter, tout en entonnant des chants de Noël. Les Anglais répondirent d'abord par des applaudissements puis, de la même manière, par des chants. Cet échange aussi bref qu'intense au cœur d'une guerre qui fera plus de 8,5 millions de victimes n'en demeure pas moins le signe d'un possible basculement de la tragédie du monde vers une réconciliation espérée. L'essayiste américain, Jeremy Rifkin, l'exprimera dans le très explicite et audacieux ouvrage sur l'empathie :

*[...] en traversant le no man's land, chacun s'est retrouvé dans l'autre. Ce qui leur a donné la force de s'entre-reconforter, c'est la vive conscience tacite de leur vulnérabilité personnelle et leur puissante aspiration à la compagnie de leurs semblables.*⁸

Cet épisode aussi inattendu que prometteur sur les motivations profondes de l'homme a été mis en scène au cinéma dans le très beau film *Joyeux Noël* réalisé par le français Christian Carion en 2005. Le titre de la bande originale écrite par Philippe Rombi, *L'hymne des Fraternalisés (I'm dreaming home)*, évoque ce que Jean-Claude Guillebaud annonçait précédemment : « *This is no foreign sky. I see no foreign light. But far away am I from some peaceful land, I'm longing to stand, a hand in my hand.* »⁹ L'attente de se retrouver solidaires et vrais dans l'adversité manifeste cette volonté de croire en une vie toujours en quête d'un meilleur. Le poète Louis Aragon écrivait qu'« *Il n'aura fallu qu'un moment de plus pour que la mort vienne. [...] Mais une main nue alors est venue qui a pris la mienne* »¹⁰. On puise dans ces mots l'ampleur d'une volonté de vivre, jamais seul face à soi et son désarroi, toujours avec d'autres au sein d'une démarche solidaire. Citant les expériences décapantes vécues tant au Biafra en 1969 qu'en Bosnie en 1994, sans compter d'autres tout aussi marquantes, Guillebaud répond en disant que se les remémorer lui fait prendre conscience de l'importance de l'énergie et de l'espérance que portaient les hommes et femmes rencontrés là-bas¹¹. C'est encore cette vision de la vie, bâtie sur une façon de considérer le soin comme une évidence, que l'on retrouve notamment dans les témoignages émanant de ceux qui ont connu

⁷ GUILLEBAUD Jean-Claude, *Une autre vie est possible*, Paris, L'Iconoclaste, 2012, p. 15-16.

⁸ RIFKIN Jeremy, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2011, p. 13-14.

⁹ « *Il n'y a pas de ciel étranger. Je ne vois pas de lumière étrangère. Et pourtant je suis loin d'une terre paisible, j'ai envie de rester debout, une main dans ma main.* »

¹⁰ ARAGON Louis, *Le Roman inachevé*, Paris, Gallimard, 1956, p. 167.

¹¹ GUILLEBAUD Jean-Claude, *Une autre vie est possible*, op. cit., p. 23.

la terrible réalité des camps de concentration et d'une volonté de survie quand la lassitude et la fatigue gagnaient les corps et les cœurs. En s'appuyant à ce titre sur les écrits du poète et résistant français Robert Antelme ou encore de l'écrivain italien Primo Levi, survivant de la Shoah, Marie-Françoise Laval-Hygonenq estime que

La pulsion d'auto-conservation, arrimée à la certitude de la mort, soutient "la revendication forcenée de rester jusqu'au bout des hommes". [...] Ne pas se couper des "copains", de ceux qui vous reconnaîtront jusqu'au bout comme un être singulier, vous appelleront par votre prénom et sauront recevoir et renvoyer ce qui du profond de l'être se projette à sa surface ; la particularité d'un sourire et la lueur d'un regard résisteront toujours à l'emprise uniformisante des SS [...]. "On" veille à ce que chacun accomplisse les tâches rituelles nécessaires au maintien de la vie. "On" veille à ne pas se laisser happer par la régression solitaire, mortifère sans la protection du collectif, "car la première condition pour survivre un minimum est la suppression radicale de toutes les images qui n'appartiennent pas à l'empire du mal".¹²

On retrouve cette idée que défend l'auteure de la contribution apportée à l'ouvrage *La résistance de l'humain*, à savoir que « l'affirmation du prix de la vie devient l'ultime résistance de l'homme »¹³. Cette attention à l'autre, ce besoin de se serrer les coudes et d'affronter les tempêtes en gardant toujours au cœur que la vie est présente, fût-ce sous les haillons d'une déshumanisation qui guette, constitue et valorise l'esprit du soin. Il y a là ce que d'aucuns estimeront comme une résilience, une capacité à rebondir après la blessure pour mieux repartir ou, comme l'exprimeront d'autres, un *empowerment*, c'est-à-dire cette capacité propre à l'homme de reprendre le pouvoir sur lui-même, comme l'évoquait David Servan-Schreiber dans son ultime récit *On peut se dire au revoir plusieurs fois*¹⁴. Le propre du soin, c'est d'honorer une rencontre, délaissant ainsi les figures nauséabondes d'une vie individualiste et mortifère, pour se concentrer sur cette capacité humaine à créer un lien vivant. Le philosophe Frédéric Worms l'exprime à sa façon, admettant d'une part qu'il faut

¹² LAVAL-HYGONENQ Marie-Françoise, « Du fonctionnement psychique de survie dans l'univers concentrationnaire », in ZALTZMAN Nathalie, *La résistance de l'humain*, Paris, PUF, 2006², p. 32-33.

¹³ *Ibid.*, p. 41. Une résistance qui aide à envisager la vie de façon courageuse en affrontant avec réalisme ce qu'elle lui donne à voir, tout en suggérant de poursuivre un nécessaire combat intérieur comme l'exprimait Etty HILLESUM dans son journal du 15 juin 1940 : « J'ai essayé de regarder au fond des yeux la "Souffrance" de l'humanité, je me suis expliquée avec elle, ou plutôt : "quelque chose" en moi s'est expliqué avec elle, nombre d'interrogations désespérées ont reçu des réponses, la grande absurdité a fait place à un peu d'ordre et de cohérence, et me voilà capable de continuer mon chemin. Une bataille de plus, brève mais violente, dont je suis sortie dotée d'un infime supplément de maturité », citée in REMY Gérard, *L'énigme du mal et l'espérance chrétienne*, Paris, Médiaspaul, 2012). C'est ce que l'on retrouve encore dans l'ouvrage de Marceline LORIDAN-IVENS qui, déportée à Auschwitz-Birkenau, rappellera combien elle a tout fait pour être une vivante malgré l'extrême dureté des conditions de vie : « Ne jamais me laisser aller à l'idée que la mort c'était la paix. [...] Ne jamais renoncer à la volonté de vivre, ne jamais ressembler à celles qui se laissaient aller, choisissaient la négligence, un lent détachement de leur corps, une mort plus progressive. [...] J'ai développé toutes les stratégies de survie. » in LORIDAN-IVENS Marceline, *Et tu n'es pas revenu*, Paris, Grasset, 2015, p. 70-71.

¹⁴ SERVAN-SCHREIBER David, *On peut se dire au revoir plusieurs fois*, Paris, Robert Laffont, 2011, p. 49.

pouvoir affronter ses propres blessures et, d'autre part, trouver en soi les ressources pour revivre¹⁵.

Le regard porté sur la vie, à travers cette dimension du soin qui lui est inhérente, suppose une capacité humaine à envisager toujours et encore l'à-venir. De nombreux auteurs qui ont été confrontés dans leur vie à la maladie grave voire même à la mort qui guette, pourraient l'évoquer. A ce titre, dans l'autobiographie parue en 1997 et signée par le journaliste Jean-Dominique Bauby, *Le scaphandre et le papillon*¹⁶, l'auteur parle de son *locked-in syndrome* survenu après un accident vasculaire cérébral qui correspond, dans son cas, à une paralysie totale l'empêchant de communiquer autrement qu'à partir de sa seule paupière gauche. Cet enfermement qui le mène petit à petit à la mort, devient pour lui source d'une autre manière de se faire comprendre et d'échanger avec son entourage apparu alors, au fil du temps, comme un aidant remarquable parce qu'il imagine pour lui et avec lui de nouvelles façons de vivre la relation. Le médecin David Servan-Schreiber, dans l'ouvrage déjà cité, invitait le lecteur à vivre le temps du courage, reconnaissant que les malades ont toujours besoins de sentir qu'ils font partie des vivants et, conjointement, qu'ils ont encore quelque chose à apporter¹⁷. Je pourrais évoquer ce passage merveilleux signé par l'essayiste et écrivaine Christiane Singer qui, au crépuscule de sa vie, annonçait dans son livre *Dernier fragment d'un long voyage* que l'important pour elle consiste à se situer « *dans la pulsation de la vie* »¹⁸. Et puis comment ne pas citer le philosophe Alexandre Jollien qui, en raison d'un étranglement par cordon ombilical, est né atteint d'une infirmité motrice cérébrale ? Dans l'ouvrage *Eloge de la faiblesse*, il insiste sur le fait de toujours « *tout mettre en œuvre pour parvenir à tirer profit, même de la situation la plus destructrice* »¹⁹. Je pense encore à un livre qui nous invite à retrouver les images du film *Intouchables*²⁰ qui, à sa manière, faisait état de la force émanant de la personne handicapée et de la relation possible toujours féconde entre personnes valides et invalides. Les auteurs du livre *Tous intouchables*, estiment à juste titre que « *[...] la valeur d'un être humain se fonde sur ce qu'il est, en tant que personne, et non pas sur le rôle qu'il tient au sein de la communauté. Dans la rencontre avec l'intouchable surgit une incroyable fécondité, dont il est indispensable de témoigner* »²¹. D'autre part, on pourrait encore évoquer ceux qui ont connu le temps de la maladie grave d'un proche, de l'incertitude, de la peur, d'une parenthèse douloureuse au cœur de leur existence comme le

¹⁵ WORMS Frédéric, *Revivre. Eprouver nos blessures et nos ressources*, Paris, Flammarion, 2012, p. 311.

¹⁶ BAUBY Jean-Dominique, *Le scaphandre et le papillon*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1997.

¹⁷ SERVAN-SCHREIBER David, *On peut se dire au revoir plusieurs fois*, op. cit., p. 31.

¹⁸ SINGER Christiane, *Derniers fragments d'un long voyage*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 28.

¹⁹ JOLLIEN Alexandre, *Eloge de la faiblesse*, Paris, Marabout, 2011, p. 57.

²⁰ Film français sorti dans les salles le 2 novembre 2011.

²¹ POZZO DI BORGO Philippe, VANIER Jean, CHERISEY Laurent DE, *Tous intouchables ?*, Paris, Bayard, 2012, p. 17.

psychologue Gustave-Nicolas Fischer qui, dans *L'expérience du malade. L'épreuve intime*, rappelle que « *La maladie, c'est un état d'urgence ; l'urgence qui exige de faire face au péril de sa vie. Il faut vivre la fragilité même de sa vie [...] c'est dans l'épreuve que les êtres humains se découvrent des forces invisibles qu'ils ne pouvaient soupçonner* »²². Ces forces peuvent autant se révéler auprès de ceux qui vivent l'expérience de leur propre maladie qu'auprès de ceux qui accompagnent, parfois difficilement, des situations extrêmes. Quoiqu'il en soit, dans l'ensemble des expériences présentées, alors que la souffrance se révèle comme un couperet tendant à briser tout élan possible, la solidarité, la reconnaissance d'une relation toujours possible, le soin reçu et donné consistent à envisager ce qui peut encore être réalisé au cœur de l'imprévisible.

La question du soin reste donc entière, au regard de la diversité des situations rencontrées. Il serait intéressant de se demander ce qu'on entend par le mot « soin » et quelles peuvent être les motivations d'une telle démarche tant pour soi que pour l'autre ? Dans le langage anglo-saxon, on parle autant du *cure* que du *care* : pourquoi une telle différence dans des mots qui restent orientés, *a priori*, vers une même finalité ? De même, penser le soin nous renvoie toujours à une forme de présence qui, dans la mesure du possible, essaie de favoriser un vivre ensemble. N'est-on pas, à ce moment précis, face à une éthique invitant à faire des choix d'humanité ? Il conviendrait sûrement de chercher s'il existe une éthique du soin, du *cure* et/ou du *care*, capable d'organiser autant que faire se peut une visée commune d'une humanité en quête de vie ?

Le travail que nous voulons débiter dans cette partie nous mènera du mot soin à ceux de *cure* et *care*, déterminant ainsi une réflexion éthique au sein de laquelle il pourrait être intéressant de découvrir les richesses voire les limites du soin telle que le présente la terminologie anglo-saxonne. Ainsi, le premier chapitre que nous développerons traitera spécifiquement des différentes approches du soin. Il s'agira autant de définir ce terme que de le penser selon le *cure* et le *care*, le faisant correspondre à toutes les dimensions d'une démarche soignante dans la multiplicité de ses possibilités. Ce sera alors l'occasion de nous interroger sur notre propre mission de soignant, essayant de savoir si nous ne sommes ou ne pouvons pas tous en être au regard des situations et histoires plurielles que nous rencontrons ? L'occasion nous sera donnée d'évoquer les soignants ayant reçu une mission spécifique de soin notamment validé après un cursus universitaire, mais aussi tous ceux qui, sous des formes diverses, apparaissent davantage comme des aidants ou des bénévoles attentifs au devenir de leurs contemporains, proches ou lointains. Forts de cette réflexion, le deuxième chapitre nous permettra d'envisager plus profondément une réflexion éthique, suggérant à

²² FISCHER Gustave-Nicolas, *L'expérience du malade. L'épreuve intime*, Paris, Dunod, 2008, p. 47-48.

travers le sens d'une telle démarche une façon de penser plus particulièrement le *care* tel qu'il a été étudié à partir de la psychologie morale aux Etats-Unis, au sein d'une approche féministe au courant de la deuxième moitié du XX^e siècle. Penser l'éthique consistera aussi à préciser – dans le cadre de notre travail théologique – la spécificité d'une éthique chrétienne, permettant de préciser quelques axes de réflexion et de comparaison entre éthique du *care* et éthique chrétienne, notamment à partir de la notion d'amour ou de charité développée par certains auteurs. Le *care* laïc a-t-il quelque chose à voir avec la *caritas* chrétienne, dans la mesure où l'un et l'autre partagent une même racine ? Enfin, le troisième chapitre sera consacré aux richesses et aux limites du *care*, notamment à partir de la question de la vulnérabilité humaine, de la notion de travail ou encore de la préservation du monde, trois aspects mis en exergue par le *care*. La question du soin ne peut nous laisser indifférent, quelles que soient nos convictions religieuses ou philosophiques. L'humanisme que l'on défend ou la vision de la vie que nous souhaitons partager peut prendre appui sur le sens que nous donnons au soin et, conjointement, au vivre ensemble. Le soin nous engage et nous oblige... n'est-ce pas le lieu même d'une humanisation toujours à promouvoir ?

Chapitre Premier : Des soignants par milliers : quand l'altruisme fait recette

Dans un article de *La croix* en date du 12 mars 2013, le supplément hebdomadaire « *Sciences et éthique* » titrait la thématique abordée ce jour-là par les mots : « *L'altruisme fait recette dans la recherche* »²³. L'occasion était donnée à la journaliste Emmanuelle Réju de rappeler que prendre soin des autres, particulièrement lorsqu'on se retrouve dans une situation qui interroge ou inquiète, relève quelque peu d'un mécanisme cérébral suggérant l'activation de certains neurones précis poussant l'intéressé à secourir l'autre²⁴.

Au-delà du constat neurobiologique signifiant qu'il y aurait, en chacun, une capacité innée à venir en aide à celui qui souffre et donc se constituer en donneur de soins, une autre découverte – réalisée grâce à l'imagerie cérébrale – évoque l'activation des zones cérébrales de dégoûts (ou de satisfaction) suivant l'objet présenté ou la situation rencontrée. Ainsi, Emmanuelle Réju estime que « *les zones de satisfaction frétilent non seulement lors de la dégustation d'un éclair au chocolat mais aussi à l'occasion d'un geste généreux* »²⁵. A partir du constat de cette étude et d'autres semblables, on reconnaîtrait l'idée selon laquelle il existe dans la nature humaine une inclination à faire le bien (ou le mal en d'autres circonstances) en dehors de toute implication préalable au sein d'une culture donnée. L'exemple, cité dans l'article, de bébés allant spontanément ouvrir la porte d'un placard ou ramassant une pince à linge pour aider un adulte semble donner raison à l'argumentation fondant un altruisme naturel. Sans doute est-ce là un parallèle que l'on peut faire avec la loi naturelle telle qu'elle est présentée dans la préface d'un ouvrage relatif à une éthique universelle :

*L'idée de loi naturelle n'est pas liée à une profession de foi ou à une culture particulière. Nous y voyons l'expression de cette norme morale inscrite dans l'humanité même de l'homme. Elle est dite "loi" parce qu'elle est l'expression de l'ordre dans lequel l'homme est appelé à se mouvoir pour promouvoir et réaliser son humanité. Elle est dite "naturelle" parce qu'elle est l'expression de la nature humaine.*²⁶

Si, dans la nature humaine, existe une propension à faire le bien, particulièrement lorsqu'on se trouve face à une situation mettant des hommes et/ou des femmes en danger, la

²³ REJU Emmanuelle, « Quand l'altruisme fait recette », *La Croix*, mardi 12 mars 2013, p. 19-20.

²⁴ « *En 1996, le neurologue italien Giacomo Rizzolatti et son équipe ont mis en évidence l'existence de "neurones miroirs", aussi bien chez les macaques que chez les humains. "Ces mêmes neurones s'activent quand une personne effectue une action spécifique ou quand elle observe un autre individu en train d'exécuter la même action, explique Jacques Lecomte [NDLR : docteur en psychologie et professeur à l'Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense]. Mieux, les neurones de la douleur s'activent aussi bien chez celui qui se fait mal que chez celui qui assiste à l'incident." Bref, l'expression "j'ai mal pour toi" est physiologiquement fondée. Ce qui ouvre une voie royale à l'empathie, cette capacité à comprendre les émotions des autres* » (*Ibid.*, p. 19).

²⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁶ MINNERATH Roland (Mgr), « *Préface* », in COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, p. 8.

question du soin est tout à fait pertinente et actuelle. Confirmer cette donnée au point de la faire apparaître comme une évidence, revient à comprendre d'une part que n'importe quel citoyen peut, d'un moment à l'autre, se retrouver en haut de la pyramide de l'urgence d'un soin à recevoir ou à donner et, d'autre part, que toute vie est alors une « *vie subventionnée* », pour reprendre l'expression de la juriste et philosophe féministe américaine Martha Alberston Fineman, c'est-à-dire une vie qui a besoin des autres pour se développer et s'épanouir²⁷.

L'idée d'une interdépendance et d'une aide ponctuelle ou continue à apporter à d'autres ou à recevoir soi-même en fonction des circonstances de l'existence, atteste de la nécessité de consacrer un espace essentiel au(x) soin(s), comme s'il n'était de vie possible qu'à travers celui qu'on accorde à l'autre, voire à soi. Pour preuve, on prend soin de soi, des autres, du fœtus auquel on s'adresse parce qu'on sait qu'il est capable d'entendre des voix et de reconnaître des sons, du bébé qui vient de naître comme de son enfant à toutes les phases de son évolution vers l'autonomie et la vie adulte. On prend soin de son habitat, de la planète, comme on prend soin d'une personne grabataire, pauvre, en fin de vie ou déjà décédée, notamment à travers les soins apportés au corps mort. Qu'il s'agisse d'une personne précise, d'un environnement donné, d'une situation exercée ou rencontrée, le soin est un fil conducteur qui accompagne l'homme tout au long de sa pérégrination terrestre. Il semblerait, au demeurant, que le soin porte une valeur proche du sacré. Quelle est-elle ? Qu'est-ce qu'il importe tant de valoriser dans le soin : la dimension humaine, la collectivité entendue dans la recherche d'un vivre ensemble juste, la foi d'un peuple ou alors, de façon plus prosaïque, sa propre personne, une idée personnelle de la vie, une santé menacée ?

Ce premier chapitre souhaite porter un regard plutôt global sur le soin, notamment en définissant le terme tant à partir de son étymologie qu'au regard de son expression concrète dans l'histoire passée et récente. Il faudra aussi reconnaître que ce terme, mis en scène ces dernières années par des séries télévisées à dimension médicale qu'on citera, suppose qu'il reste le lieu d'un accomplissement de l'homme et d'une valorisation de sa propre vie. A partir de cette étude, il sera alors intéressant de percevoir le soin selon les deux modalités d'expression qui sont les siennes, notamment dans le langage anglo-saxon : le *cure* et le *care*. Nous intéresser à ces deux mots permettra peut-être de dégager quelques pistes nouvelles de réflexion qui pourront accompagner notre progression.

²⁷ Une « *vie subventionnée* » stipule que l'homme ne se suffit pas à lui-même et dépend donc des autres que ce soit pour la satisfaction de ses besoins physiologiques comme boire, manger ou dormir, ou encore émotionnel comme la tendresse, l'amour, la reconnaissance (cf. GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, Paris, PUF, 2010, p. 13).

1. De quel soin parle-t-on ?

Parler de soin suggère que l'existence humaine soit marquée par des manques, des détresses, des difficultés ou des faiblesses, quelles qu'en soient par ailleurs leurs expressions, graves ou non (précarité, maladie, séparation, usure, dépendance, etc.). Le soin semble apparaître comme un appel au vivre ensemble, estimant qu'il est important de pouvoir compter sur les uns pour combler les failles de l'existence d'autres, quand ce ne sont pas les siennes. Il convient d'y discerner, d'une certaine manière, la pratique d'une hospitalité comprise comme une façon d'accueillir l'autre, dans la durée, sans *a priori*, à travers une présence et l'écoute d'un récit que l'on pourrait qualifier d'« *hospitalité intérieure* », selon les termes de Maurice Bellet²⁸. D'autre part, l'hospitalité est également « *le lieu du devenir humain, mais aussi le lieu du combat de l'humain contre tout ce qui risque un jour de faire violence à l'humain* »²⁹, comme le note Bruno Cadore ou encore, pour citer la théologienne Véronique Margron, la réquisition d'un « *temps habité, travaillé* »³⁰. C'est donc là, dans l'incarnation d'une présence³¹, que peut se vérifier la notion de soin.

1.1 Définition du soin

Donner une définition du soin nécessite d'aborder ce terme de plusieurs manières : on peut, en effet, s'y intéresser tant d'un point de vue de l'étymologie et de l'histoire qu'il véhicule qu'à ce qu'il suppose comme recherche d'un soutien apporté à une fragilité ou une vulnérabilité.

1.1.1 La définition du soin à partir de son étymologie

Pour définir le soin, je me réfère à la réflexion développée par les auteurs Laurence Henry, Laure Marmilloud et Michel Svandra, dans leurs ouvrages spécifiques. Les uns et les autres, soignants et/ou formateurs dans le domaine du soin, font état de l'évolution de la

²⁸ Cité in MALLET Donation (dir.), *Pratiques soignantes et dépénalisation de l'euthanasie*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 70.

²⁹ CADORE Bruno, « Médecine, santé et société : les grands enjeux », SEMAINES SOCIALES DE FRANCE, *Que ferons-nous de l'homme ? Biologie, médecine et société*, Paris, Bayard, 2002, p. 71.

³⁰ MARGRON Véronique, *Fragiles existences*, Paris, Bayard, 2010, p. 14.

³¹ « *En règle générale, l'hospitalité est temporaire. L'accueilli a vocation à quitter son hôte, une fois ses forces rétablies, ou le temps normal écoulé. Il s'agit de tout mettre en œuvre pour qu'il retrouve sa pleine autonomie et sa capacité de faire face à l'existence en dehors du domaine de son hôte. Mais pour aider l'accueilli à faire ce chemin vers la pleine autonomie, il importe, pendant le temps de l'hospitalité, tout en maintenant la distance, d'instaurer une présence. Présence et respect d'autant plus indispensables que l'hospitalité, pour une raison ou une autre, durera longtemps. Plus l'accueilli est dépendant, et plus il demeurera longtemps, plus il a besoin d'une véritable présence, mais d'une présence qui respecte son intimité* » in VERSPIEREN Patrick, « L'hospitalité au cœur de l'éthique du soin », *Laennec*, 4/2006, p. 41.

notion de soin au long de l'histoire, ce qui apparaît comme une approche tout à fait pertinente. Ainsi, Laurence Henry, infirmière anesthésiste, donne, à travers un aperçu historique du soin – comme le fera d'ailleurs Michel Svandra, infirmier et éthicien –, une définition du mot basé sur un véritable souci de l'autre notamment à partir de sa racine francique *sunī*, signifiant le « souci », le « chagrin » ou encore, dans l'ancienne langue provençale, la « pensée qui occupe l'esprit ». Elle notera également que l'adjectif « soignante », uniquement employé au féminin dans un premier temps particulièrement au Moyen Âge, renvoie à l'idée de concubine, c'est-à-dire celle qui n'est pas encore l'épouse. Cet élément permet de signifier que le sens même du soin, compris dans une acception féminine, suggère l'idée d'un maternage, d'une douceur ou tendresse contrairement à une vision plus masculine apparaissant davantage d'un point de vue d'un savoir médical dont le but est de vaincre une maladie.³²

Ce que l'on peut noter dès à présent, c'est cette distinction retrouvée entre l'homme et la femme dans leur façon de se présenter comme des donneurs de soins. Si l'un et l'autre participent à une même activité, on remarquera toutefois une différence dans la manière dont le soin se rend visible : il semblerait, en lisant les propos de Laurence Henry, que l'homme agisse davantage dans ce qui serait de l'ordre du traitement³³ tandis que la femme serait plus pourvoyeuse de soins à travers une présence compatissante. Pour caricaturer un peu, l'un agirait au sein d'une présence qui vise un rétablissement, quand l'autre vivrait davantage une forme passive tout en rendant compte d'une présence de soutien et de quête d'humanité au cœur de l'épreuve. Sans valoriser l'un au détriment de l'autre, cette vision souligne une complémentarité dans les rôles de chacun au service du bien d'une personne en situation de

³² HENRY Laurence, *On ne peut imposer ça à personne. Handicap du nourrisson et euthanasie*, Paris, Salvator, 2013, p. 123-126.

³³ La définition du « traitement » donnée par Laurence Henry est assez explicite : « *Traitement vient du verbe traiter. Traiter vient du verbe trahere qui veut dire tirer et va ensuite se décliner dans de nombreuses autres formes en latin populaire puis en français. Trahere donne tractus, action de tirer. C'est tirer d'un lieu, d'un état où l'on se trouve enfoncé, englué. Le traitement serait ce qui permettrait de nous sortir de l'état de maladie dans lesquels le corps mais aussi l'esprit sont pris dans leur ensemble. C'est un travail difficile (le fait de tirer comme le cheval de trait) et long (tractus donne l'idée de la lenteur), qui va demander des efforts pour changer une situation, un état ; pour le modifier en profondeur et faire en sorte que cet état disparaisse. Trahere vient également de trahere, c'est tirer, traîner, faire venir. Nous retrouvons toujours cette idée d'effort, de difficulté dans ce qu'il y a à tirer ou à tirer de. Mais le mot traitement vient de tractare qui est traîner violemment, mais aussi s'occuper de et caresser. Il y a donc quelques violences dans le traitement mêlées à de la douceur. Chacun connaît les croyances populaires qui disent qu'un traitement est efficace s'il est mauvais, s'il est douloureux ; on traite la violence de la maladie par la violence du traitement. [...] Tractare, c'est aussi l'idée d'agir sur quelque chose, donc d'avoir une influence, un pouvoir sur la maîtrise de la maladie. Le traitement permet de dominer la maladie, de la soumettre. Il doit y avoir un résultat au bout de tous ces efforts. Tractare est enfin s'occuper de, caresser. Nous retrouvons donc cette attention portée à autrui que l'on attend du soignant et sans doute le prendre soin. Mais l'idée dominante n'est pas celle de la douceur. Le mot traitement, dans le sens qui nous intéresse ici, apparaît au XVII^e siècle et l'expression "traiter une maladie" au XVIII^e siècle. Le traitement est ce qui est administré au patient dans le but de le guérir d'une maladie. Il demande de la persévérance, il est une bataille à mener contre la maladie qui envahit aussi bien le corps que l'esprit du patient. [...] Le traitement est prescrit en vue, non pas de la conservation de la santé qu'on a perdue, mais d'un retour en arrière, d'un retour à une époque, une jeunesse évanouie. Il possède quelque chose de magique qui rend puissant celui qui l'édicte » (Ibid., p. 120-122).*

fragilité et/ou de vulnérabilité³⁴. Quoi qu'il en soit, il convient de reconnaître que le soin est une affaire d'humanité, soucieuse de l'autre quand celle-ci se trouve mise à mal de différentes manières. Michel Svandra l'exprime également, montrant comme Laurence Henry, que le soin ne se comprend qu'à partir du rapport à l'autre. Ainsi, l'expression « *avoir soigné* de quelqu'un » s'entend comme l'idée de donner, fournir quelque chose à une personne. Dans le soin, on retrouve l'idée de veiller sur l'autre : Philippe Svandra rappellera qu'au XV^e siècle, l'expression « *estre en soin de* » signifie « se préoccuper de »³⁵. Il n'apparaît donc pas possible de penser le soin sans cette constante référence à la fragilité ou la vulnérabilité de l'homme. Laure Marmilloud, infirmière en soins palliatifs, évoquera quant à elle davantage la notion de sollicitude tandis qu'elle définira le soin, le différenciant des soins. Elle rappellera, en effet, que le terme « soin » au singulier est premier avec le sens déjà présenté précédemment, tandis que « soins » au pluriel n'apparaît que plus tard en voulant signifier plus spécifiquement « *les actes et pratiques par lesquels on conserve ou on rétablit la santé et plus généralement les actes par lesquels on s'occupe avec attention de quelqu'un ou de quelque chose* »³⁶. Le soin prend donc une coloration particulière au cœur de la vie de celui qui s'en fait le relai, tout en reconnaissant la vulnérabilité humaine.

1.1.2 Le soin au secours de l'homme vulnérable

L'étymologie du mot « vulnérabilité » est très explicite. « Vulnérabilité » vient du latin, *vulnus*, blessure, et du suffixe « ible », celui qui possède une capacité, une aptitude. A travers la vulnérabilité, on découvre donc sa dépendance, sa blessure, son manque. Pascal Ide, prêtre et théologien, dans une contribution apportée à un ouvrage sur la fragilité, rappelle que « *la vulnérabilité est "la capacité à être blessé". [...] La vulnérabilité signifie donc une triple compétence : entrer dans une relation de dépendance, subir le manque et souffrir* »³⁷. Par ailleurs, l'encyclopédie de Bioéthique définit ce terme de la façon suivante : « *principe qui prescrit au fondement de l'éthique, le respect, le souci et la protection d'autrui et du vivant en*

³⁴ Avec Dominique LAMBERT, nous distinguerons la fragilité de la vulnérabilité : « *On dit de quelque chose ou quelqu'un qu'il est vulnérable si ses caractéristiques l'exposent potentiellement à un danger. Par ailleurs, on parle de fragilité lorsqu'une chose ou une personne sont de faible résistance, manquent de solidité ou de stabilité et donc présentent un risque d'être rapidement détruits. On peut être vulnérable sans être fragile : un être humain de résistance physique moins forte est vulnérable s'il est placé dans des environnements très hostiles. En revanche, si on est fragile, on est plus facilement exposé à des dangers et l'on est donc ipso facto vulnérable* », LAMBERT Dominique, « Risques et espoirs d'un discours sur la vulnérabilité humaine », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, Paris, Cerf, 2013, p. 14.

³⁵ SVANDRA Philippe, *Le soignant et la démarche éthique*, Paris, Estem, 2009, p. 65.

³⁶ MARMILLOUD Laure, *Soigner, un choix d'humanité*, Paris, Vuibert, Coll. Espace-Ethique, 2007, p. 15-16.

³⁷ IDE Pascal, « L'homme vulnérable et capable. Une alternative au dilemme puissance-fragilité », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur, opt. cit.*, p. 50.

général, sur base du constat de la fragilité, de la finitude et de la mortalité des êtres »³⁸. On y retrouve la nécessité d'une dépendance, c'est-à-dire de vivre – dans sa vulnérabilité – une forme d'abandon entre des mains expertes en humanité si je suis puis dire. Dans un article paru dans la revue *Theophilyon*, Simone Pacot – avocate honoraire à la Cour d'Appel de Paris et animatrice de sessions sur l'évangélisation – reconnaissait que si l'on peut guérir d'une maladie, il n'en est pas de même pour la vulnérabilité.³⁹ C'est dire qu'il y a une inscription de la vulnérabilité en chacun au point de suggérer cette relation essentielle à l'autre. Déjà dans le *Protagoras* de Platon, on découvrait que l'homme avait été créé à partir d'un manque⁴⁰. Il en est de même si on lit le second récit de création dans la Bible où, lors de la création de l'homme, il nous est dit qu'il devient un être vivant (« *nepesch hayyah* », en hébreu) quand le terreux est animé du souffle divin (Gn 2, 7). Cette condition première donne à comprendre que l'Adam biblique, celui qui est tiré de la terre, reste « *poussière qui retournera à la poussière* » (Gn 3, 19). De même, la fragilité renvoie, par son étymologie latine *fragilis*, à cette idée d'être en présence de quelque chose qui est périssable, cassant, qui est sujet à tomber, à être détruit.

Le soin entre donc véritablement dans ce cadre, comme en compensation d'un manque, un besoin de soutenir une vie abîmée pour la relever de son mal et lui permettre de retrouver une autonomie suffisante à son épanouissement. Le soin, souci de l'autre, correspond donc à un moment où la relation se crée. Frédéric Worms, médecin et philosophe, estimera, à ce propos, que le moment du soin – au-delà de l'urgence vitale qui fait poindre la possibilité d'une mort toujours bien indélicate – apparaît comme le moment présent de l'histoire d'un individu ou d'une population au sein duquel il faut apporter une réponse aux situations de vulnérabilités qui s'expriment. Que ce soit un malheur, une catastrophe ou une maladie quand ce ne sont pas des souffrances d'autres types, le moment du soin dit quelque chose, pour Worms, d'une idée même de l'histoire et donc de notre rapport à elle⁴¹ !

On comprend que le soin apparaît véritablement comme une volonté de préserver une existence soumise aux aléas de son devenir, mais aussi d'un environnement plus global au sein duquel la vie pourrait être en quelque sorte menacée. On peut prendre soin d'une personne dans sa singularité, comme d'une collectivité ou encore de la nature au sens large du terme. Raison pour laquelle, avec Frédéric Worms, on dira que le soin qui engage à la relation se définit comme suit :

³⁸ BETREMIEUX Pierre (DE), « Les figures de la vulnérabilité », in HIRSCH Emmanuel (dir.), *Médecine, éthique et société. Comprendre, réfléchir, décider*, Paris, Vuibert, coll. Espace Ethique, 2007, p. 103.

³⁹ PACOT Simone, « La guérison intérieure. Qu'est-ce que guérir ? », *Theophilyon*, VIII/2, juin 2003, p. 460.

⁴⁰ PLATON, *Protagoras*, XI, XII in <http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/Platon-Protagoras.htm> [consulté le 26.06.2015].

⁴¹ WORMS Frédéric, *Le moment du soin. A quoi tenons-nous ?*, Paris, PUF, 2010, p. 5-6.

*Toute pratique tendant à soulager un être vivant de ses besoins matériels ou de ses souffrances vitales, et cela, par égard pour cet être même. [...] Soigner, c'est soigner quelque chose, un besoin ou une souffrance isolable comme telle et que l'on peut traiter ; mais soigner, c'est aussi soigner quelqu'un, et tout soin comporte dans son concept même une dimension intentionnelle et même relationnelle, aussi minimale soit-elle. Pour soigner, il ne suffit pas de le pouvoir, il faut aussi le vouloir, et cette intention ne peut être qu'adressée, elle ne peut que viser le destinataire du soin comme tel et ceci, il faut y insister car c'est capital, quelle que soit la motivation de cette intention (mais il en faut une !).*⁴²

Vouloir le soin, comme il est noté, apparaît comme une juste présentation de son incarnation et son devenir au gré des situations, tant on saisit qu'on peut refuser le soin comme on peut s'en faire un messenger et, conjointement, porter une responsabilité envers quelqu'un. Le soin parce que son identité le présente comme une préoccupation de l'autre à travers un lien à favoriser mais aussi, d'une manière plus globale, la préoccupation d'une population voire même d'un environnement, supposera toujours la recherche et le soutien d'un monde habitable à tous.

1.1.3 Le soin comme un soutien apporté à la vie dans son ensemble

Le soin révèle une visée politique dans la mesure où il cherche à maintenir et confirmer l'existence et la pertinence d'un vivre ensemble. Jean-Jacques Wunenburger, dans la préface de l'ouvrage de Laure Marmilloud intitulé *Soigner, un choix d'humanité*, rappellera à ce titre que le soin porte certes un idéal de soi, mais aussi de l'humanité en général et, donc, de ce qu'on peut lui apporter⁴³.

Dans la blessure qui laisse s'échapper tout ou partie de la vie, le soin vient panser la plaie, la cicatriser autant que faire se peut à travers une relation nouvelle alors que la vulnérabilité ou la fragilité humaine rend visible les conséquences de leur indélicate présence. Le poète français René Char parlait, dans ces circonstances, de la nécessité d'« avoir l'imagination d'autrui »⁴⁴, ce qui fera dire à Laure Marmilloud que lorsque « l'homme est vulnérable au point de ne pas pouvoir dire son humanité, il revient à la communauté des autres hommes de pouvoir la reconnaître pour lui »⁴⁵.

Le soin nous renvoie donc directement à la reconnaissance de la dignité de la personne, estimant qu'elle ne saurait s'affaiblir au regard des situations composant son existence. C'est comprendre qu'il ne pourrait exister de « dignitomètre » donnant une valeur nouvelle à la dignité chaque fois qu'une situation inédite se présenterait et influencerait sur le

⁴² *Ibid.*, p. 21-22.

⁴³ MARMILLOUD Laure, *Soigner, un choix d'humanité*, op. cit., p. 9.

⁴⁴ Cité in *Ibid.*, p. 89.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 90.

devenir de la personne. Il faudrait citer le préambule de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948, stipulant que « *la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde* ». Cela revient donc, avec le philosophe André Comte-Sponville, à soutenir que « *partager la souffrance d'autrui, ce n'est pas l'approuver ni partager ses raisons, bonnes ou mauvaises, de souffrir : c'est refuser de considérer une souffrance, quelle qu'elle soit, comme un fait indifférent, et un vivant, quel qu'il soit, comme une chose* »⁴⁶. La personne soignée reste donc sujet de soins et non objet de soins. Elle ne peut perdre sa place au sein du vivre ensemble. Elle n'est donc pas une personne entièrement à part, mais bien partie prenante d'une humanité toujours à reconnaître et à valoriser. A ce titre, dans la préface de l'ouvrage dirigé par le médecin Bernard Ars, *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, Bruno Cazin – prêtre et docteur en médecine – nous invitait à ne jamais cesser de nous rappeler que les plus fragiles d'entre nous restent des personnes à part entière avec leurs ressources propres qui sont autant de richesses encore exploitables. Pour lui, il ne faut jamais désespérer de l'instant et reconnaître que la fragilité, même dans son expression la plus grande, reste porteuse de sens au point d'engendrer la véritable quête d'un vivre ensemble alors que tout semblerait nous pousser à abdiquer⁴⁷. Dans le soin, le partage d'une humanité commune reste donc essentiel et pourvoyeur d'à-venir, c'est-à-dire ouvrant des possibles là où les réalités humaines tendent parfois à se figer dans un mur de silence et de souffrances. Il y a une volonté qui anime le soin, celle de ne pas laisser l'autre à son mal, à son désarroi pas plus qu'on ne voudrait l'être si nous connaissions nous-mêmes pareille situation. Ce souci de l'autre ainsi exprimé considère qu'il n'est pas de vie possible dans la solitude d'un mal brisant l'existence d'une personne. Seule la réponse à l'appel en détresse peut envisager une issue meilleure et plus digne de l'humanité de l'homme. Henry J.M. Nouwen le dira en écrivant que « *Le soin est compassion. Il affirme la vérité que l'autre personne est mon frère ou ma sœur, humain, mortel et vulnérable comme moi* »⁴⁸.

Soigner, nous l'avons vu, engage autant celui qui donne le soin que celui qui le reçoit. Le soin, comme l'écrira encore Frédéric Worms, « *fait surgir un monde que l'on peut explorer, où l'on peut agir, jouer et créer, dont il faut prendre soin, qui est ainsi à la fois un monde naturel et culturel, un lieu "où nous vivons", et un lieu où notre vie prend sens* »⁴⁹. Peut-être est-il déjà possible d'y lire une dimension spirituelle qu'il faudra travailler. Mais le soin c'est aussi, selon une vision plus large, s'occuper de ce que Nicolas Hulot appelait le

⁴⁶ COMTE-SPONVILLE André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995, p. 149.

⁴⁷ CAZIN Bruno, « Préface », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 7-8.

⁴⁸ NOUWEN Henri J.M., *Prendre soin les uns des autres. Une spiritualité du care*, op. cit., p. 49.

⁴⁹ WORMS Frédéric, *Soin et politique*, Paris, PUF, 2012, p. 39.

« *champ dans lequel l'homme est appelé à se déployer* »⁵⁰, c'est-à-dire la Terre, inscrivant l'avenir dans un souci écologique tant on peut reconnaître notre monde comme une maison commune. D'ailleurs, le mot « écologie » vient du grec *Logos*, « parole » et *Oikos*, « maison » : il s'agit donc d'un discours sur la maison, un habitat que nous avons tous à partager et au sein duquel chacun a une place à saisir et à faire sienne. C'est dire que soigner cette maison c'est soigner chacun de ceux qui la composent.

La définition que l'on donne du soin nous permet de comprendre que nous pouvons devenir autant la personne soignée que le pourvoyeur de soins. Quoiqu'il en soit, nous ne pourrions jamais faire abstraction de cette réalité dans notre vie :

*[...] le soin n'est rien d'autre que cette activité qui cherche à répondre à cette terrible vulnérabilité humaine. [...] Au risque de ne pas être, elle [NB : la vie] se doit d'être protégée. En danger dès son commencement, il s'agit donc d'en prendre soin. [...] Le soin constitue donc la marque la plus évidente de notre souci pour la vie d'autrui.*⁵¹

Le soin est donc tout à la fois fiction et réalité, c'est-à-dire imagination (le verbe latin *fingere* signifie autant « manier », « toucher » que « composer », « faire semblant », « imaginer », « inventer ») que réalité, c'est-à-dire renvoyant à des situations bien précises qu'il convient de reconnaître et de prendre en compte. Parce qu'il nous engage au nom de valeurs humaines que nous portons gravées en nous, le soin devient alors un espace quotidien au sein duquel je peux me déployer et aider à la vie d'autrui.

1.2 Le soin : de la fiction à la réalité

Loin d'une fiction, le soin est une réalité de chaque instant. Pour autant, il faut reconnaître que le cinéma lui-même pullule de réalisations mettant cette dimension essentielle sur un piédestal. Ce qui me semble intéressant de noter, c'est que les fictions qui s'en font le relai dépassent largement l'univers cinématographique pour déployer, *via* le petit écran, un intérêt tout particulier à la préservation de la vie, au-delà des histoires romantiques qui pourraient le ponctuer. Non seulement c'est culturel, mais la culture rejoint aussi la nature. Le soin apparaît donc comme une manière de faire correspondre la fiction à la réalité.

⁵⁰ Cité in STENGER Marc (dir.), *Planète Vie / Planète mort : l'heure des choix*, Paris, Cerf, 2006, p. 12.

⁵¹ SVANDRA Philippe, *Eloge du soin. Une éthique au cœur de la vie*, Paris, Seli Arslam, 2009, p. 16.

1.2.1 La fiction comme une approche de la réalité

Le terme « fiction » nous introduit habituellement dans l'univers du cinéma ou des séries télévisées. On parle de science-fiction ou, plus simplement pour désigner un film ou une série, de fiction. Ce mot se comprend dans la mesure où il nous présente une histoire créée, parfois fascinante, nous renvoyant ou non à des réalités de la vie au sein desquelles on pourrait se reconnaître.

Par ailleurs, le terme « fiction » est également cité durant l'Antiquité alors qu'il exprime la « *persona* », c'est-à-dire à l'origine le masque de théâtre puis le rôle représenté par ce masque. On se situe ici dans une représentation fictive, comme le notera plus tard le philosophe Thomas Hobbes, distinguant à son tour la « personne naturelle » de la « personne fictive » :

Est une personne, celui dont les paroles ou les actions sont considérées soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive. Quand on les considère comme lui appartenant, on parle d'une personne naturelle ; quand on les considère comme représentant les paroles ou actions d'un autre, on parle d'une personne fictive ou artificielle.⁵²

Cette distinction explicite à la fois ce que l'on entend aujourd'hui d'un point de vue juridique quand on évoque la notion de « personne » (une personne ayant des droits et des devoirs) mais aussi d'un point de vue plus représentatif tandis qu'on se situe au niveau du rôle joué par un acteur. Il est intéressant de noter que Pascale Molinier, psychologue spécialiste de la psychodynamique du travail et de la psychosociologie, évoque la fiction comme un lieu d'identification, tout en maintenant le spectateur à distance, ce qui peut d'une part l'émouvoir et l'inviter à l'engagement au sein des réalités considérées comme identiques, ou d'autre part risquer de le laisser indifférent⁵³. Devant une série télévisée, il y a comme un écran qui, non seulement nous renvoie à celui, réel, du téléviseur, mais aussi à celui, imaginaire, justifiant une distance qui, soit nous touche, soit nous laisse insensibles. La fiction peut avoir un rôle de banalisation. Le nombre important de violences physiques ou verbales que l'on peut retrouver dans certains films ou séries en est un exemple frappant.

Cela dit, dans une réflexion sur le soin, il serait injuste de ne pas croire que les séries qui s'en font le relai laissent totalement indifférents au point que personne ne se reconnaisse à travers elles. A titre d'exemple et pour illustrer ce propos, on pourrait citer certaines séries

⁵² HOBBS Thomas, *Léviathan*, Paris, Hachette Livre, 1998, p. 55.

⁵³ MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, Paris, La Dispute, 2013, p. 15.

télévisées qui ont connu un grand succès auprès des téléspectateurs ces dernières années et qui traitent, chacune à leur manière, du soin médical, pour nous limiter à cet espace.

1.2.2 Les séries médicales à succès : *Urgences*, *Grey's anatomy* et *Docteur House*

Il faut bien reconnaître que les trois séries mentionnées ci-dessus ont connu, sans aucun doute, de gros succès ces presque vingt dernières années. La première, *Urgences*, compte 331 épisodes et aura été diffusée près de quinze ans. Elle présente le quotidien d'un service d'urgences accueillant des pathologies de toutes sortes, des plus bénignes aux plus compliquées. Il convient de noter que se mêle à la diversité des « urgences » un côté plus sentimental faisant évoluer la vie privée des personnages tantôt au sein de grandes relations amoureuses, tantôt dans des échecs et ruptures délicates dont le grand public raffole, ne serait-ce qu'en raison d'une ressemblance avec leur propre histoire. La deuxième, *Grey's anatomy*, série diffusée la première fois en 2005 et dont le tournage se poursuit aujourd'hui encore, permet de découvrir au fur et à mesure des saisons le devenir d'une équipe d'internes et de titulaires en chirurgie au sein du *Seattle Grace Hospital*. Le titre de cette série nous renvoie à un ouvrage paru en 1858 et écrit par un certain Henry Gray. Intitulé *Henry Gray's and Anatomy of the Human Body* (appelé plus communément *Gray's anatomy*), ce livre fut considéré comme la bible de l'anatomie pour des générations entières de médecins. En 2008, cet ouvrage fut réédité pour la quarantième fois, autant dire qu'il reste un repère essentiel pour les médecins spécialisés, notamment en chirurgie. Au-delà de ce document, la série présente des internes devenus, au fil du temps, résidents, tout en mettant l'accent tant sur leur insertion professionnelle que sur l'évolution de leur vie personnelle confrontée elle aussi à un ensemble de fluctuations sentimentales qui peuvent sensibiliser le spectateur. Enfin, la troisième série, *Docteur House*, met en scène au long des 177 épisodes le docteur Gregory House, médecin chef de service diagnostique de l'hôpital *Princeton Plainsboro*, doué de méthodes inhabituelles qui font son charme et sa force mais qui interrogent tout de même l'éthique et la déontologie médicale. Il aime répéter, à chaque épisode, les mots « *Everybody lies !* » (« *Tout le monde ment !* ») comme pour signifier à travers cette parole que « *Les patients peuvent mentir à leur corps défendant, être sincères mais trahis par leur corps* »⁵⁴. L'idée est donc de ne pas croire tout ce que dit le patient mais rechercher de façon plus approfondie, à travers les non-dits, ce qui apparaît comme la vérité et, donc, le problème à traiter à travers la prise en charge d'une démarche soignante.

⁵⁴ VALETTE Pierre, *Ethique de l'urgence, urgence de l'éthique*, Paris, PUF, 2013, p. 37.

Citant les séries *Urgences* et *Dr House*, Pascale Molinier rappellera qu'elles « excellent dans la mise en scène du souci des autres ou, à l'inverse, d'une indifférence affichée, par exemple à travers le personnage cynique de *Gregory House* »⁵⁵. C'est ce même sentiment qui parcourt la série *Grey's anatomy* puisque, comme le note les auteurs Laurent Jullier et Barbara Laborde, la série ne cesse de penser l'attention à l'autre, au-delà de l'exploitation des domaines médicaux et sentimentaux dont elle fait la promotion⁵⁶. On retrouve cette idée non moins importante, comme le soulignent ces mêmes auteurs, que cette série nous place devant ce qu'ils appellent une « fiction votive », c'est-à-dire « un récit narratif qui fait le vœu de nous améliorer en misant sur les vertus performatives du langage audiovisuel, c'est-à-dire sur sa capacité à transformer le dire et le montrer en faire »⁵⁷. Au fond, ces fictions peuvent apparaître comme un appel à nous engager à notre tour au service des autres, à travers la concrétisation d'une prise en charge adaptée des demandes pouvant émaner de proches ou de plus lointaines personnes en attente de soins.

1.2.3 Des séries télévisées à l'engagement actif au service des autres

Je ne pense pas me tromper en disant que certaines séries, parmi lesquelles celles citées précédemment, ont été à l'origine, en partie, de vocations médicales et donc de ce besoin de « faire comme eux », manifestant l'envie de reproduire en miroir les mêmes gestes dans le but de sauver des vies, même si ce n'est pas, bien évidemment, la seule et unique raison motivant une telle démarche⁵⁸. Le souci de l'autre, apparu à travers des séries télévisées faisant de l'audience, nous permet d'envisager la possibilité d'incarner le soin au sein de situations bien précises comme une finalité visible d'un agir humain responsable. Ne retrouve-t-on pas alors l'appel d'Emmanuel Hirsch à affirmer « en pratique nos devoirs d'humanité »⁵⁹ à travers ce qu'il nomme par ailleurs le devoir de non-abandon et de non-indifférence⁶⁰ ? C'est ce que l'on retrouve d'ailleurs dans de nombreux documentaires qui

⁵⁵ MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, op. cit., p. 15-16.

⁵⁶ JULLIER Laurent, LABORDE Barbara, *Grey's Anatomy. Du cœur au care*, Paris, PUF, 2012, p. 14.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁸ Quand bien même il faille reconnaître que de nombreux étudiants en école de soin ou en faculté de médecine se reconnaissent désormais dans ces séries qui, même si elles restent de l'ordre d'une fiction, témoignent d'une forme de réalité, il faudrait convenir que d'autres raisons, plus essentielles, restent source de motivation. Parmi celles-ci, citons le désir d'aider les autres, d'approfondir ses connaissances scientifiques sur l'homme, d'avoir une expérience humanitaire, de secourir des personnes ici ou ailleurs notamment en contexte d'urgence et de crise, etc. Ces raisons, souvent altruistes, expriment mieux qu'autre chose les valeurs qui animent ceux qui décident d'engager une formation soignante.

⁵⁹ HIRSCH Emmanuel, *L'éthique au cœur des soins. Un itinéraire philosophique*, Paris, Vuibert, Coll. Espace Ethique, 2006, p. 24.

⁶⁰ « Les devoirs de non indifférence et de non abandon culminent dans ce souci de l'autre, de tout autre. Il fonde, plus que des obligations, une éthique du respect et de la relation [...] Des femmes et des hommes s'efforcent de consacrer leur générosité, leurs talents et leurs compétences là même où l'on serait tenté de renoncer – là même

sont diffusés régulièrement sur le petit écran et qui rendent compte de l'immersion dans les services hospitaliers. Des reportages à succès comme « Baby-boom » ou encore « 24h aux urgences » diffusés entre autre sur la chaîne NT1 montrent le quotidien de soignants confrontés à des instants de joie comme des moments plus pénibles et difficiles quand il s'agit de prendre en charge et d'accompagner des situations délicates⁶¹.

L'idée d'un soin possible, au regard de la pluralité et de la particularité des expériences propres à la vie privée comme à la société dans laquelle chacun cherche une juste place, appelle conjointement une nécessaire solidarité entre humains ne laissant jamais les uns s'appauvrir quand d'autres font bombance au risque de marquer leur indifférence. Le soin évoque un engagement citoyen, bien avant qu'il ne soit réservé à des professions spécifiques formées à cet effet et dont la société leur confie cette mission. Le soin prend donc autant en compte ce que le langage anglo-saxon appelle le *cure* et le *care*, deux versions soignantes qu'il convient de préciser.

1.2 Du *cure* au *care*

Il n'est pas rare, habituellement, de distinguer *cure* et *care*, selon la terminologie anglo-saxonne. En français, cette tâche s'avère plus difficile tant la traduction de ces mots donnant celui de « soin » peut signifier tout à la fois une même ou plusieurs réalités. Pourtant, nous admettons bien volontiers que l'un et l'autre, parce qu'ils sont complémentaires et peuvent s'exercer ensemble suivant les situations rencontrées, opèrent à leur manière une prise en charge particulière d'une personne en demande de soins. Avec Jean Lombard, il faudrait reconnaître que le terme grec *epimeleia* considéré comme le fait de « s'occuper de » l'autre, en l'assistant, le surveillant, reste orienté vers le soin du corps et des traitements médicaux, alors qu'à la suite de Platon et le *Livre X des lois*, le mot *epimelès*, « celui qui prend soin ou dont on prend soin », vise un soin plus large que celui orienté vers la seule santé. De même, l'auteur poursuivra en montrant encore que *cura* désigne les affaires d'un pays, le souci, l'inquiétude, la préoccupation de l'esprit (*curabilis* signifie tout ce qui peut être guéri), et *curare*, tant le soin du corps que le soin d'une personne. D'une manière globale, le

où, bien souvent, nos démocraties abdiquent. Dans *l'intimité infiniment subtile du service rendu* », in HIRSCH Emmanuel, *Le devoir de non-abandon. Pour une éthique hospitalière et du soin*, Paris, Cerf, 2004, p. 42-43.

⁶¹ Par rapport à l'émission « 24h aux urgences », il est intéressant de noter le sous-titre qu'on peut lire durant le générique et qui évoque le sens de la mission confiée aux soignants, sous une forme percutante aux yeux des téléspectateurs, ce qui n'est pas anodin : « *Nous avons choisi de consacrer notre vie à sauver celle des autres* ». Les termes sont forts et suggèrent le don vécu par les soignants dans la mission qui est la leur. Penser le soin comme une consécration, voire un salut, engage sur un chemin presque sacré. A croire qu'il y a un lien entre sacré et soin ?

soin apparaît donc comme un savant mélange entre l'*épimeleia* et la *therapeia* grecque⁶². Peut-on pour autant estimer, au regard des termes utilisés de nos jours, une vision identique ou différente de celles de l'Antiquité ?

1.3.1 Complémentarité entre *cure* et *care*

A priori, il ne semble pas facile de distinguer *cure* et *care*, notamment parce que, citant Jean-Pierre Graftieux, médecin anesthésiste, « *le soin technique, ou curatif (le cure), est également l'occasion d'une relation, d'un prendre soin (le care)* »⁶³. La relation reste première dans le soin, quel que soit le terme utilisé. *Cure* et *care* donnent une image de l'espace hospitalier tel qu'il se présente à nous, selon une structure précise fondée sur deux types de communautés :

*Des communautés endogènes, d'une part, comme le bloc opératoire, "lieu de collaboration avec les collègues, de confiance dans le médecin chef et sa capacité d'innovation", où "l'attachement au travail collectif et aux patients est source d'une confiance réciproque, d'une coopération vitale et d'une défense des intérêts du patron et du service" ; et les communautés exogènes, incluant le patient, d'autre part, où le relationnel avec le patient constitue l'autre pôle communautaire au niveau des unités de soin.*⁶⁴

Aussi, écrira Bertrand Galichon, médecin hospitalier, le *cure* et le *care* se déterminent autour de l'idée de « faire du soin » et de « prendre soin », même dénominateur commun visant à donner à la personne malade une place qui lui revient au sein de la société, avec ce que cela suppose comme possibilité d'expression, de vie et d'à-venir⁶⁵. Cette démarche fera dire à Pascale Molinier que le *cure*, littéralement « guérir », faisant état d'un soin d'abord lié à un traitement, n'en demeure pas moins dépassé par le *care* compris comme cette attention de chaque instant à l'autre⁶⁶. On en vient alors à distinguer progressivement le soin du traitement qui, bien que différents dans leurs applications, se rejoignent dans leur objectif d'amélioration de la santé d'une personne considérée dans sa globalité⁶⁷. L'un et l'autre ne

⁶² LOMBARD Jean, « Aspects de la *technè* : l'art et le savoir dans l'éducation et dans le soin », *Le Portique*, 3/2006, p. 5-6.

⁶³ GRAFTIEUX Jean-Pierre, *Le soignant et sa conscience*, Paris, Ed. Seli Arslam, 2011, p. 40.

⁶⁴ GHEORGHIU Mihai Dinu, MOATY Frédéric, *L'hôpital en mouvement. Changements organisationnels et conditions de travail*, Rueil Malmaison, Ed. Liaisons, 2013, p. 145.

⁶⁵ GALICHON Bertrand, « A propos du soin. Le volontaire entre savoir et connaissance », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur, op. cit.*, p. 187.

⁶⁶ MOLINIER Pascale, *Le travail du care, op. cit.*, p. 103.

⁶⁷ « *Un traitement [...] est une action visant à traiter, à soigner. C'est l'ensemble des moyens utilisés pour guérir ou atténuer une maladie (Dictionnaire Petit Robert). Un soin est "l'action de soigner" et renvoie en fait à une définition très proche de la précédente dans les différents dictionnaires consultés. Les termes français traitement et soins ne reflètent pas l'opposition que l'on retrouve en anglais entre ce qui revient au care (visant à "prendre soin") et ce qui ressort du cure (visant à "guérir")* », DEVALOIS Bernard, « Laisser mourir de faim ou

peuvent donc cependant pas entièrement se délier dans la mesure où, bien que perçus selon un angle différent, ils soutiennent une même volonté : rétablir quelqu'un dans sa stature et son devenir humain.

1.3.2 Un *cure* limité pour un *care* élargi ?

Reconnaissons que le *care* s'articule autour de situations et donc de personnes bien plus vastes que les seuls patients nécessitant des soins médicaux. Dans leur ouvrage commun, les auteures Patricia Paperman (professeure des Universités) et Sandra Laugier (philosophe) l'expriment lorsqu'elles considèrent que prendre soin revient tout d'abord à faire quelque chose pour le bien de quelqu'un :

*Prendre soin de l'autre, ce n'est pas penser à l'autre, se soucier de lui de façon intellectuelle ou même affective, ce n'est même pas nécessairement l'aimer, c'est faire quelque chose, c'est produire un certain travail qui participe directement du maintien ou de la préservation de la vie de l'autre, c'est l'aider ou l'assister dans des besoins primordiaux comme manger, être propre, se reposer, dormir, se sentir en sécurité et pouvoir se consacrer à ses intérêts propres. [...] Alors que le *cure* ne concerne que les personnes malades, le *care* concerne tout un chacun, du début de la vie jusqu'à la fin. Pas de vie possible sans *care*.⁶⁸*

Le *care* renvoie donc à une manière d'être et de vivre le soin, bien plus qu'à une mission spécifique de soins telle que pourraient la connaître des professionnels de la santé qui ont reçu mandat de la société pour soigner la population. Nous pensons notamment aux médecins, sages-femmes, infirmières, aides-soignantes dont la formation, parfois durant de très nombreuses années, a surtout été axée sur une technique de soin à acquérir mais aussi, à des niveaux différents selon les professions, une manière d'être et de le vivre. On comprend dès lors que si le *cure* représente davantage une action thérapeutique, un soin de réparation ayant pour objet, dans la mesure du possible, la guérison du sujet, le *care* quant à lui signifie bien plus le fait de « soigner », « prendre soin » ou encore « prêter attention à autrui » d'une manière plus large. On se situe dans la définition même qu'on en donnait auparavant. Aussi, c'est la raison pour laquelle il faut reconnaître qu'un professionnel de la santé devra donc user à la fois du *cure* et du *care*.

de soif ? Autour des questions de nutrition et d'hydratation artificielles en fin de vie », in HIRSCH Emmanuel, *Fins de vie, éthique et société*, Paris, Erès, 2012, p. 355.

⁶⁸ PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra, *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2005, p. 301.

1.3.3 Le *care*, un *cure* transcendé ?

Penser uniquement le *cure* risquerait de faire de la médecine une discipline sans doute hautement technicisée et efficace, mais sans âme et, peut-être, sans clinique dans la mesure où ce mot s'entend comme une « *activité qui s'exerce au chevet d'un malade alité* »⁶⁹. On y retrouve l'importance de l'écoute d'un récit et d'une parole. Inversement, on ne peut faire fi du *cure* et s'intéresser uniquement au prendre soin dans sa dimension relationnelle. A ce titre, le philosophe Fabrice Gzil rappellera que même le *care* a ses techniques et que l'accompagnement dans le prendre soin ne s'improvise pas mais se prépare, pour ne pas dire s'apprend tant d'un point de vue relationnel que médical⁷⁰.

Au-delà de la fonction professionnelle, le *care* rappelle que nous pouvons tous être des soignants dans la mesure où, subvenant aux besoins d'autres personnes (malades, pauvres, dépendantes, handicapées), c'est de soin qu'il s'agit, inscrivant ainsi dans le temps une présence fondamentalement à leur service. Si le *cure* agit pour la personne soignée, le *care* fera davantage avec elle⁷¹.

On peut voir dans cette perspective quelque chose d'un regard transcendant le spectre d'une situation compliquée pour que l'humanité ne s'efface jamais totalement sous l'emprise de la technique. *Care* et *cure*, loin d'être totalement distincts, visent une même fin : permettre à une personne de (re)trouver une place sociale que des événements originellement étrangers à sa vie lui auraient peut-être volée.

Au regard de ces quelques réflexions, il faut donc reconnaître d'une part l'importance que revêt la notion de soin dans la vie quotidienne en terme de souci de l'autre et de la préservation de sa vie, mais aussi comprendre l'intérêt d'une présentation accrue du *cure* et du *care*. Nous avons bien saisi, à ce stade de notre étude, que l'un et l'autre envisageaient une présence spécifique auprès d'une personne en quête de guérison ou demandeuse d'une aide quelconque. Ces deux termes ont donc quelque chose à voir avec l'humanité dans ce qu'elle a parfois de plus difficile à entendre et à reconnaître. *Care* et *cure* restent des indicateurs

⁶⁹ MALLET Donation, *La médecine entre science et existence*, Paris, Vuibert, Coll. Espace Ethique, 2007, p. 25. Rappelons que l'étymologie grecque « *klinikos* », venant de « *klinein* » renvoie au fait d'être couché.

⁷⁰ GZIL Fabrice, *La maladie d'Alzheimer : problèmes philosophiques*, Paris, PUF, 2009, p. 225. Il faut comprendre, à ce stade, que l'accompagnement diffère selon les pathologies et les histoires singulières qu'on rencontre. Avoir une bonne connaissance des personnes, dans la limite du respect dû à la vie privée de chacun, reste un élément constitutif du *care*.

⁷¹ Denis PIVETEAU, ancien secrétaire des ministères chargés des affaires sociales, l'exprime à partir de cette expression « faire avec » dans le contexte d'une présence et d'une proximité active : « [...] "*faire avec*" au sens qu'on donne quelquefois à ces deux mots dans l'expression qui les fait prononcer de manière désabusée : il faut bien "*faire avec*" ! Il faut accepter la présence d'un certain état d'incapacité ordinaire, et venir au secours de celui qui le supporte, non pas pour le faire disparaître, mais pour le supporter avec lui en en partageant le fardeau. » in PIVETEAU Denis, « Soigner ou Prendre soin ? la place éthique et politique d'un nouveau champ de protection sociale », *Laennec*, 2/2009, p. 20-21.

essentiels d'une relation toujours possible, pour ne pas dire nécessaire, tant il est vrai que demeure un devoir de non-abandon et de non-indifférence. Raison pour laquelle il me semble important de pouvoir porter un regard plus approfondi tant sur le *care* que sur le *cure*, essayant de distinguer aussi les personnes qui en sont, aujourd'hui et au-delà des histoires exprimées, des relais incontournables avec ce que cela suppose comme chances et, peut-être aussi, comme risques.

2. Le soin technique (*to cure*)

Au regard de ce que nous avons évoqué, reconnaissons que le *cure* se rapporte essentiellement aux professions de santé dont la mission se situe au niveau de trois pôles : la prévention, le diagnostic, le traitement dans l'accompagnement. Ces pôles mettent en exergue à la fois une puissance médicale au service de la personne malade ou exposée à des risques potentiels, mais aussi l'implication très forte de professionnels compétents, parfois au détriment de leur propre vie privée. Les hospitaliers, comme nous les appelons, détenteurs d'un savoir technique et médical, se présentent comme des pourvoyeurs essentiels de soins dont la présence au sein d'institutions diverses, très appréciée et honorée par ailleurs, reste souvent mise à mal au regard des évolutions ou révolutions récentes. Dans l'ouvrage *Le soin dans tous ses états*, Jean-Guilhem Xerri, médecin et philosophe, le montre fort justement :

[...] le soin est aujourd'hui soumis à une double contrainte : d'une part, celle de nos désirs dont les exigences se sont hissées à la hauteur des formidables capacités technologiques avérées et à venir ; d'autre part, celle des limites économiques, juridiques et surtout de sens de notre société.⁷²

La dimension de l'hospitalité, associée à l'ensemble des restructurations notamment économiques faisant peser sur les acteurs du soin médical de nombreuses contraintes, est radicalement mise en question. Il semble donc important de présenter à la fois, de façon certes plus ou moins succincte, les progrès des techniques médicales mais aussi les modifications organisationnelles actuelles. Ce faisant, nous pourrions mieux saisir l'émergence d'un double risque inhérent aux professions médicales : à la fois celui d'une réification de l'homme le considérant davantage comme objet, et l'exaspération des acteurs du soin pouvant donner lieu à des situations dites de *burn-out* allant jusqu'à les affaiblir au point de questionner la qualité des soins.

⁷² XERRI Jean-Guilhem, *Le soin dans tous ses états*, Paris, DDB, 2011, p. 11.

2.1 Les progrès des techniques médicales

Dans l'ouvrage écrit par Claude Chastel et Arnaud Cenac, on peut lire dès les premières pages des mots signés par Guy Lazorthes, médecin et universitaire français, annonçant les deux dangers qui menacent aujourd'hui la profession médicale : l'hyperspécialisation tendant à réduire l'homme à un organe ou une pathologie, et le langage propre à chaque discipline devenant inaudible au commun des mortels⁷³. Cette remarque suggère que le progrès, pourtant toujours si attendu et apprécié, n'a pas que des atouts, notamment s'il est accompagné d'un délaissement de la relation humaine, du *care*, au seul profit du *cure* selon les présentations que nous en avons faites. On en vient alors, presque tout (trop) naturellement à ne plus tant voir l'homme et son histoire, mais davantage un organe malade à traiter faisant ainsi passer la personne du statut de sujet à celui d'objet. Le risque de l'effacement de l'humain, c'est-à-dire d'une identité et d'histoire singulière et relationnelle, n'est pas très loin.

2.1.1 Quand la technique efface l'humain

L'évolution des techniques médicales, et des avancées technoscientifiques, laisse présager un renforcement de la dimension technique sur la dimension humaine. Reprenant son propre parcours de médecin, Claude Béraud reconnaît qu'à aucun moment dans ses études on ne lui a parlé de la relation médecin-malade dont il n'a découvert les atouts et les limites que bien plus tard, au contact des patients rencontrés dans l'exercice de sa profession. Plus inquiétant encore, il constate que ce qui était vrai de son temps l'est toujours encore si bien qu'il estime que les étudiants actuels quittent l'université sans avoir appris à prendre soin, au-delà des compétences techniques qui leur sont alors reconnues⁷⁴. Cette remarque lui permet de pointer un problème essentiel, au moins au niveau de l'enseignement dans les facultés de médecine⁷⁵ : celui d'une survalorisation du *cure* sur le *care*. La médecine a, certes, toujours connu de nombreuses révolutions nécessitant des adaptations constantes. Cependant, depuis quelques 70 ans, il faut avouer que l'approche de cette science et pratique a considérablement été repensée.

⁷³ Cité en introduction in CHASTEL Claude, CENAC Arnaud, *Histoire de la médecine. Introduction à l'Épistémologie*, Paris, Ellipses, Science Humaines en Médecine (Coll.), 1998.

⁷⁴ BERAUD Claude, *Trop de médecine, trop peu de soins*, Vergèze, Thierry Souccar Editions, 2013, p. 15.

⁷⁵ Il faut peut-être mettre un bémol à cette vision de Claude Béraud et reconnaître que, suivant les facultés, existe sans doute des lieux pour permettre aux étudiants de s'approprier la démarche du prendre soin et, conjointement, valoriser la relation soignant-patient. L'intérêt d'une réflexion éthique trouve ici même toute sa raison d'être.

2.1.2 Une histoire médicale marquée par le progrès technique

Quand on sait qu'en Egypte et en Mésopotamie, 2000 ans avant notre ère, des ouvrages médicaux étaient déjà élaborés, on se rend compte assez facilement de l'importance accordée à la vie ordinaire par la médecine. La Renaissance aura sans doute profité de l'héritage des cultures grecques, chinoises, indiennes et arabes alors que débutait un renouveau scientifique à travers des médecins de renom. Ambroise Paré, Paracelse, Rabelais, Eustache : quelques figures incontournables de cette période ayant permis de dépasser certaines pratiques jusque là interdites, sans oublier quelques découvertes essentielles dont ils ont été les protagonistes. Il nous revient de noter, en n'oubliant pas les grands anatomistes de cette époque, que

La médecine qui s'instaure à la fin de la Renaissance, après la rupture épistémologique introduite par la parution de la Fabrica de Vésale en 1543, témoigne d'une anthropologie absente ou résiduelle. Elle ne parle plus pour l'homme, elle traite de l'organisme. La maladie est d'abord une chose du corps. La médecine occidentale est une médecine du corps, au sens fort du terme.⁷⁶

Cette période marque donc le début d'une vision plus mécaniste de l'homme, aidée notamment par la philosophie cartésienne. David Le Breton l'exprimera :

Dans le système axiologique de Descartes le corps est dénigré, associé ici à l'image d'un cadavre inanimé, et l'âme seule reçoit le privilège de fonder l'existence humaine en valeur. [...] Le dualisme cartésien prolonge à sa manière le dualisme vésalien. L'un et l'autre manifestent un souci du corps décentré de l'homme, le corps est un accessoire de la personne, une possession accidentelle et fugace. [...] Descartes, porte-parole le plus brillant de la philosophie mécaniste, assimile le corps à une machine dans un mouvement de pensée appelé à une longue postérité. [...] Le mécanisme donne une morale à la dissection et contribue à la désacralisation du corps.⁷⁷

Nous comprenons que la science médicale trouve, à ce moment précis, un tremplin idéal pour imaginer une nouvelle vision de l'homme au sein du monde. Les XVII^e et XVIII^e siècles seront propices à des découvertes essentielles du fonctionnement du corps et, conjointement, de thérapies notamment avec l'essor de la chirurgie. On peut noter, par exemple, l'accroissement des écoles de médecine, et l'importance que prendront par la suite les découvertes issues des recherches d'un certain William Harvey sur la circulation sanguine, ou encore les progrès chirurgicaux grâce à John Hunter quand ce ne sont pas ceux de l'obstétrique avec William Hunter qu'on présentera par ailleurs comme un « sage-femme

⁷⁶ LE BRETON David, *La chair à vif. De la leçon d'anatomie aux greffes d'organes*, Paris, Métailié, 2008, p. 23.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 106-109.

masculin ». Le XIX^e siècle connut notamment, de son côté, les travaux de Claude Bernard sur la méthode expérimentale et de Jean-Martin Charcot sur l'hystérie et l'hypnose, signe d'une autre vision d'une médecine qui se spécialise de plus en plus.

Avec les deux guerres mondiales, le XX^e siècle sera de loin le siècle le plus important au niveau des avancées médicales et scientifiques. La médecine de guerre obligera les uns et les autres à imaginer de nouvelles techniques de soin, dans l'urgence et au sein de situations cliniques éprouvantes. Aussi, il convient de noter l'importance que revêt ce siècle dans les progrès des sciences médicales et de la clinique : au niveau de la génétique humaine, de l'embryologie et la médecine de reproduction, de l'immunologie, la virologie, la cancérologie, la cardiologie, l'endocrinologie et la gastro-entérologie, l'ophtalmologie et l'oto-rhino-laryngologie, ou encore la neurochirurgie et la psychiatrie, la santé publique⁷⁸.

Avec les progrès de la génétique et de la recherche cellulaire ou les débuts prometteurs de la réanimation durant les années 1970, on connaîtra de nouvelles manières d'aborder le traitement de pathologies graves et invalidantes. Ces progrès, composés pour la plupart de prouesses scientifiques, entraîneront une baisse de la mortalité et donc, par effet, une augmentation considérable de l'espérance de vie. Aussi, nous voilà désormais devant de nouvelles situations, confrontés notamment à la présence de maladies chroniques, neurodégénératives, parfois gravement invalidantes, quand ce n'est pas l'accompagnement du grand âge et, conjointement, d'une mort qui semble de plus en plus lointaine. Raison pour laquelle, face à une médecine devenue au fil du temps ambitieuse, certains travaux scientifiques n'hésitent pas à miser sur la mort de la mort en fondant leurs recherches sur la quête d'immortalité que tant de mythes et de récits anciens traduisaient déjà dans leur langage respectif. Rêve ou réalité à-venir ? Le *cure* semble donc apparaître actuellement, et dans certaines circonstances bien définies, non plus seulement comme le moyen de prévenir ou traiter certaines affections plus ou moins graves, mais aussi – habité par l'espoir de résultats innovants et prometteurs issus des recherches – comme un moyen de rendre l'homme immortel ou, plutôt devrions-nous dire, a-mortel.

⁷⁸ « Le XX^e siècle a été marqué par des événements sans précédent et des découvertes sensationnelles : la variole, un des fléaux les plus anciens de l'humanité, a été éradiqué en 1977 grâce à la vaccination antivariolique et à des mesures épidémiologiques très strictes de surveillance (OMS) ; l'imagerie médicale avec le scanner et l'utilisation pratique de la résonance magnétique nucléaire, permet de fouiller tous les recoins du corps humain ; la chimiothérapie et l'antibiothérapie [...] ; la transplantation d'organe ou de tissus et les organes artificiels ont révolutionné la thérapeutique de très nombreuses maladies ; la contraception et les techniques de procréation assistés donnent aux femmes et aux couples les moyens de contrôler leur vie génitale. Il y a encore quelques zones d'ombres, comme celle du SIDA [...]. Les ravages produits par la drogue, la violence, le tabagisme et l'alcoolisme, sont malheureusement bien présents. » in *Ibid.*, p. 130.

2.1.3 La médecine technique au service du rêve d'immortalité ?

Dans son livre *La mort de la mort*, le docteur Laurent Alexandre se présente comme le chantre de la quête de l'immortalité, estimant notamment que la « grande convergence NBIC », c'est-à-dire des Nanotechnologies, de la Biologie, de l'Informatique et des Sciences cognitives, permettra de reculer toujours plus l'heure de la mort, pour ne pas dire la faire disparaître à tout jamais au point d'évoquer dans cet ouvrage l'euthanasie de la mort⁷⁹. Il en est de même pour Roland Moreau, cancérologue et biophysicien, qui remarque que dans la mesure où certaines bactéries sont pluriséculaires ou qu'il existe encore des hydres immortelles, il conviendra de reconnaître que plus rien ne devrait s'opposer, à terme, à une conquête de l'immortalité, notamment à partir d'un homme génétiquement modifié⁸⁰. On comprend, à travers ces quelques éléments de réflexion, qu'une nouvelle anthropologie tend à se dessiner, basée sur ce que l'on appelle aujourd'hui le *transhumanisme*, mouvement apolitique et areligieux dont les membres se présentent comme des cartésiens, sensibles aux domaines des nouvelles technologies, considérant les libertés individuelles comme des données nécessaires et irremplaçables. Pour eux, la science doit rester au service du bonheur et de l'épanouissement de chacun, dans la mesure où l'individu seul est capable de définir ce qui est bon pour lui et des moyens à mettre en œuvre pour lutter contre la finitude⁸¹.

Le transhumanisme apparaît comme une étape transitoire mettant en avant un *humain-cyborg* (« un être hybride, une machine autant qu'un être biologique »⁸²) visant l'amortalité en accédant à ce que les scientifiques appellent aujourd'hui une « posthumanité ». La médecine deviendrait-elle, par voie de conséquence, une nouvelle religion ? Certains n'hésitent pas à l'affirmer. Là où les religions dites traditionnelles n'ont pas su ou pu aider à satisfaire des demandes de plus en plus exigeantes au fil du temps, échouant peut-être aussi en raison de leur langage inadapté face à une société constamment en évolution, la médecine a quant à elle nourri des rêves de plus en plus élevés au point de promettre le salut et l'immortalité ! « *La médecine s'est construite comme une religion : la santé y aurait tout simplement pris progressivement la place du salut* », écrivait le philosophe et éthicien Jean-Michel Longneaux⁸³. On sent que les enjeux sont importants, au point de faire de la médecine

⁷⁹ ALEXANDRE Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Editions Jean-Claude Lattès, 2011, p. 12.

⁸⁰ MOREAU Roland, *L'immortalité est pour demain. Les nouveaux chemins de la science*, Paris, François Bourin Editeur, 2010, p. 10-11.

⁸¹ ALEXANDRE Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, *op. cit.*, 79-80.

⁸² *Ibid.*, p. 81-82.

⁸³ Cité in Bernard ARS (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, *op. cit.*, p. 151. N'est-ce pas aussi ce qui peut être sous-entendu quand on regarde certaines séries télévisées ou reportages sur la vie de médecins ou de soignants.

un recours de chaque instant, que ce soit pour la « bobologie » ou la médecine de convenance (esthétique par exemple) comme pour les plus graves maladies qui restent autant de défis lancés tant aux chercheurs censés les éradiquer qu'aux patients censés les combattre.

Il faut donc comprendre que les avancées scientifiques et médicales, très axées ces dernières décennies sur l'évolution des techniques, embrassent toutes les disciplines médicales, notamment les plus pointues, mais aussi à travers elles, le devenir de l'homme. On peut très bien penser que les très belles promesses offertes aujourd'hui en matière de recherche sur les cellules souches adultes, grâce aux travaux du prix Nobel de médecine 2012 – le professeur Shinya Yamanaka – permettent d'envisager, à plus ou moins long terme, ce regard nouveau sur l'homme. Dans un ouvrage dédié aux cellules souches, l'auteur Christian Drapeau précisait que celles-ci apparaissaient comme le meilleur antidote aux problèmes de santé⁸⁴. Les recherches actuelles, très coûteuses en bien des domaines, rappellent ce qui est devenu presque comme un refrain, à savoir que la santé n'a pas de prix mais qu'elle a par contre un coût⁸⁵ !

Ces dernières années ont donc connu une accélération exponentielle des techniques médicales qui ne vont pas, pour certaines d'entre elles, sans poser de problèmes notamment éthiques et anthropologiques. Il reste, cependant, l'existence d'un espoir qui, jadis au temps d'Hippocrate consistait en une attente patiente de la guérison⁸⁶ et qui, aujourd'hui, tend à revêtir un caractère quasi-religieux, faisant de la médecine une science sacrée parce que porteuse d'un rêve d'immortalité enfin possible et, à terme, accessible. Cette espace ouvert dans une possible recherche d'immortalité laisse suggérer ce radical changement de la vision de l'homme. Aussi, comme le note encore l'anthropologue et sociologue David Le Breton, « *Penser le corps est une autre manière de penser le monde et le lien social : un trouble introduit dans la configuration du corps est un trouble introduit dans la cohérence du monde* »⁸⁷. N'est-ce pas là, au regard d'une prédominance de la technique, un risque de réification de l'homme, définissant de fait une nouvelle conception du soin ? D'ailleurs, ne parle-t-on pas aujourd'hui, en prenant en compte les données actuelles issues des possibilités médicales, de l'homme « techniqué », autre façon de le présenter comme appareillé, notamment lorsqu'il est confronté aux plus grandes pathologies, au sein de services

Les présenter comme des « sauveurs » peut supposer la vision d'une science médicale perçue comme une religion.

⁸⁴ DRAPEAU Christian, *Le pouvoir insoupçonné des cellules souches*, Montréal, Ed. de l'Homme, 2010, p. 192.

⁸⁵ « *La santé, vue par l'individu, n'a peut-être pas de "prix" en termes de valeur ; vue par la société, elle a un "coût" en termes de monnaie* », in RICŒUR Paul, « La prise de décision dans l'acte médical et dans l'acte judiciaire » (Conférence internationale « Bioethics and Biolaw », Copenhague, 28 mai – 1^{er} juin 1996), in RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, Paris, Ed. Esprit, 2001, p. 248.

⁸⁶ « *[...] s'il est question d'espérance ou d'espoir (Elpis) dans la pensée hippocratique, elle ou il est d'abord l'espérance ou l'espoir du médecin – mais en tant qu'associé à un travail pratique de l'intelligence ordonné à une guérison* », in GALLOIS Laurent, « L'espérance dans la pensée d'Hippocrate », *Laennec*, 1/2005, p. 23.

⁸⁷ LE BRETON David, *La chair à vif. De la leçon d'anatomie aux greffes d'organes*, p. 347.

spécialisés et innovants ? Il n'est pas rare en effet, suivant les circonstances, de croiser au sein d'un établissement hospitalier une personne perfusée, « gavée » (nourrie artificiellement), intubée, etc., ce que le sociologue Michel Castra présentera dans son étude sur le mourir⁸⁸.

Cette réalité de la technique suggère, en bien des situations, l'effacement de l'humanité de l'homme derrière la force sans doute nécessaire du *cure* au regard des circonstances vécues⁸⁹. Le docteur Anne-Laure Boch rappellera à ce titre qu'il peut y avoir une visée bonne dans la technique même si elle reste parfois plus contestable. Selon elle, si la médecine technique a besoin de passer par une forme d'objectivation de l'homme, acceptant pour un temps ce qu'elle nomme « *le sacrifice temporaire de l'humanité* », elle ne peut néanmoins trop tarder à retrouver l'homme-sujet, au risque d'entrer dans une médecine digne des tragédies classiques⁹⁰. On saisit alors le risque d'une réification de l'humanité de l'homme ne laissant pas augurer une prise en charge juste tant de sa maladie que de son mal-être.

2.2 Le risque d'une réification de l'homme

Le progrès des techniques médicales a révélé un nouveau regard porté sur l'homme considéré notamment, dans des circonstances précises, comme une somme d'organes à soigner. Il semble, en effet, difficile de le penser alors seulement comme un sujet à part entière, être de relation et de désirs. En chirurgie notamment, où l'acte médical consiste à restreindre son champ de vision à la seule pathologie, on retrouve cette possible réification de l'homme qui, bien que temporaire *a priori*, peut cependant poser question. C'est tout le lien avec l'humanité de l'homme qui se trouve questionné, au point de s'interroger sur la pertinence de la relation de soin et d'un possible désenchantement qui guetterait tant les acteurs du soin que les patients eux-mêmes.

2.2.1 L'homme perçu à partir de sa pathologie : le point de vue du chirurgien

Le docteur Michel Caillol suggère la nécessité d'un regard restreint sur l'homme, notamment dans le domaine de la chirurgie. Dans une contribution apportée à la revue *Laennec*, il estime qu'il s'agit là d'un passage obligé pour mieux travailler en vue de

⁸⁸ CASTRA Michel, *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, Collection Le Lien Social, 2003, p. 31.

⁸⁹ Déjà dès la naissance, dans les services de néonatalogie, l'idée de l'enfant « technique » existe : « *l'enfant est "techniqué", il devient technique par la place envahissante que prend tout ce matériel* », cité in HENRY Laurence, *On ne peut imposer ça à personne. Handicap du nourrisson et euthanasie*, op. cit., p. 54.

⁹⁰ BOCH Anne-Laure, *Médecine technique, médecine tragique. Le tragique, sens et destin de la médecine moderne*, Paris, Ed. Seli Arslan, 2009, p. 136-137.

l'amélioration des conditions de vie et de la santé du sujet⁹¹. Toujours dans le contexte de la chirurgie, Anne-Laure Boch parlera d'une nécessaire in-animation du corps, comme le suggère toute anesthésie, sans pour autant que ce geste médical signifie pour autant un quelconque abandon du corps. On saisit l'intérêt de sa réflexion visant le passage obligé par cette étape pour retrouver « la vie dans le silence des organes », et donc la santé, comme le signifiait déjà le chirurgien et physiologiste français René Leriche en 1937⁹².

Si cette vision de l'homme est nécessaire au regard des interventions médicales qui sont les siennes, Jean-Guilhem Xerri rappellera, quant à lui, que l'approche soignante peut faire fi de la relation à la personne soignée en dépassant le strict cadre de la chirurgie. En effet, si aujourd'hui le « *corps s'estompe derrière "l'intime moléculaire et l'écran numérique" (Mallet)* », il faut reconnaître que l'auscultation d'un patient n'est plus tant réalisé à son chevet, mais davantage au regard des examens biologiques ou radiologiques qui présentent, à leur manière, ce que certains appelleront l'homme transparent⁹³. Cette réalité de la relation soignant-soigné stipule que le récit et la parole – donc la clinique – tendent à perdre de leur valeur au point de reconnaître un certain appauvrissement de la relation de soin, quand il ne s'agit pas directement d'une forme de désenchantement qui pourrait avoir des conséquences néfastes en termes de valeur d'humanité dont la mission soignante devrait être cependant le témoin et le garant.

2.2.2 Une médecine technique source de désenchantement ?

Au regard de cette vision restrictive sur l'homme et de la prééminence d'une technique devenue au fil du temps la compagne d'une relation soignant-soigné mise à mal, la pertinence

⁹¹ « [...] pour parvenir à réduire son malade à l'état d'objet, notre chirurgien doit faire abstraction de toutes les qualités subjectives de celui-ci, ne plus le considérer que comme "[...] composé d'une certaine configuration de membres et d'autres semblables accidents..." (Foucault M. *Naissance de la clinique*, PUF, "Quadrige", Paris, 2005.). Il faut donc qu'il décide de se mettre lui-même "entre parenthèse", de limiter volontairement le champ de sa perception (et de sa conscience) au seul objet qu'est devenu son malade. Il s'agit d'une épokhè, du grec "suspension", qui correspond en effet à une suspension volontaire du jugement. En cas de difficulté ou de complication, il faut de la même manière que notre chirurgien puisse s'extraire du monde ambiant, qu'il en n'oublie presque qu'il est dans un bloc opératoire avec la responsabilité d'un sujet » in CAILLOL Michel, « La démarche éthique en chirurgie : objectiver en restant libre », *Laennec*, 3/2010, p. 8. On peut encore citer, dans le même ordre d'idée, Pascale MOLINIER : « L'indifférence des médecins est une défense pour parvenir à travailler et à prendre des décisions qui engagent la vie des autres, sans être parasités par leurs affects. Ceux des médecins dont l'activité est très technique, les chirurgiens par exemple, expriment, pour la plupart, une véritable difficulté à entrer en relation avec les patients. En réalité, ils ne pourraient pas, la plupart du temps, être plus à l'écoute de leurs patients, ou plus empathiques qu'ils ne le sont, sans risquer de nuire à leur économie psychique [...]. Ce que les chirurgiens souhaitent, c'est une "relation lisse" avec les patients, selon l'heureuse expression d'Emmanuelle Zolesio, c'est-à-dire superficielle et sans angoisse. Ce n'est donc pas grave s'ils n'écoutent pas leurs patients, leur motivation première étant de voir, de toucher et d'intervenir sur les organes, une curiosité infantile sublimée dans le cure et non le care. » in MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, op. cit., p. 62.

⁹² BOCH Anne-Laure, *Médecine technique, médecine tragique. Le tragique, sens et destin de la médecine moderne*, op. cit., p. 46-47.

⁹³ XERRI Jean-Guilhem, *Le soin dans tous ses états*, op. cit., p. 66.

d'une véritable clinique se dissout peu à peu. La science elle-même peut alors pécher par excès d'orgueil et apparaître comme un lieu ne recherchant que la victoire sur la maladie et la mort, l'inverse apparaissant davantage comme un cuisant échec. C'est sans doute l'une des raisons pour laquelle Anne-Laure Boch parle, à ce propos, de désenchantement :

La science désenchanté le monde et, en faisant rentrer de force l'homme dans ce monde désenchanté, elle le déshumanise. La science, qui est la suprême valeur dans notre société, détruit la valeur autour d'elle ; la science, dont on attend qu'elle éclaire le sens (notamment le sens de la vie), nie la notion même de sens et de finalité. Quant à la technique fondée sur la science, loin de se laisser réduire à l'état de moyen, elle se constitue en système, en dispositif tout-puissant et même totalitaire. Car son mode de fonctionnement, c'est l'absorption de son objet. Quand cet objet est l'homme, elle entend le digérer comme toute chose, oubliant que cet objet aspirait aussi, aspirait surtout, au statut de sujet. La déshumanisation de l'homme semble au bout des progrès de la technoscience médicale.⁹⁴

A ce titre, notons que ce qu'elle envisage sous le terme de « déshumanisation » peut se retrouver tant au niveau de l'embryon que du corps en fin de vie, voire même au corps mort, embrassant également toutes les situations qui composent ces extrêmes. Sans entrer dans le débat relatif au statut de l'embryon – qui ne fait pas l'objet de notre travail – il convient de noter que les choix politiques autorisant la recherche sur l'embryon⁹⁵ n'ont d'autre fin que de réifier ce premier stade de la vie. Pourtant, il serait faux de croire que l'embryon n'est qu'une chose. Je rejoins, en partie, ce qu'écrivait Jean-François Mattei sur l'embryon et le fœtus dans l'ouvrage bien complet *Questions d'éthique pratique*⁹⁶. Pour autant, je plaiderais plus précisément, pour éviter d'en arriver à une instrumentalisation des premiers stades de la vie humaine, à ce que j'appelle une « solidarité ontologique », à savoir « ce que je suis, il est appelé à le devenir ; ce qu'il est, je le fus ». Par ailleurs, au-delà de l'embryon, le risque de réification peut également concerner les personnes atteintes de handicap, maladies graves ou en fin de vie. La question du soin trouve ici toute sa place et sa pertinence ! En effet, si l'on restreint l'humanité de l'homme à sa capacité à avoir conscience de lui-même, à pouvoir s'exprimer ou réaliser son devenir, on peut vite être rattrapé par le handicap ou la maladie

⁹⁴ BOCH Anne-Laure, *Médecine technique, médecine tragique. Le tragique, sens et destin de la médecine moderne*, op. cit., p. 15-16.

⁹⁵ Art. L 2151-5-1 de la loi n° 2013-715 du 6 août 2013 tendant à modifier la loi n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique en autorisant sous certaines conditions la recherche sur l'embryon et les cellules souches embryonnaires : « Aucune recherche sur l'embryon humain ni sur les cellules souches embryonnaires ne peut être entreprise sans autorisation. Un protocole de recherche conduit sur un embryon humain ou sur des cellules souches embryonnaires issues d'un embryon humain ne peut être autorisé que si : 1° La pertinence scientifique de la recherche est établie ; 2° La recherche, fondamentale ou appliquée, s'inscrit dans une finalité médicale ; 3° En l'état des connaissances scientifiques, cette recherche ne peut être menée sans recourir à ces embryons ou ces cellules souches embryonnaires ; 4° Le projet et les conditions de mise en œuvre du protocole respectent les principes éthiques relatifs à la recherche sur l'embryon et les cellules souches embryonnaires.

⁹⁶ MATTEI Jean-François, « Embryon et fœtus : questions éthiques », in MATTEI Jean-François (dir.), *Questions d'éthique biomédicale*, Paris, Flammarion, 2008, p. 358-360.

grave qui, parfois, biaisent la relation à l'autre quand elle ne la rend pas impossible au regard d'une situation clinique détériorée. Que penser, par exemple, d'une personne en coma dépassé qui ne soit vue qu'à l'image d'un réservoir d'organes pouvant entrer potentiellement dans la logique d'un don ? Les techniques de ressuscitation⁹⁷ n'auraient, ici même, pour effet que le maintien artificiel de la vie, attendant l'accord de la famille pour tout prélèvement, ce qui, avouons-le, semble quelque peu faire preuve d'une vision minimaliste.

2.2.3 Un soin toujours en attente d'une humanité acceptée

Jean-Guilhem Xerri, rappelant que le soin porte une question profondément anthropologique et qu'il bat au même pouls que l'humanité, s'interrogeait sur les contours de notre future humanité :

*aveuglés de mirages technologiques, deviendrons-nous des êtres chosifiés bio-informatiques membres d'une société informationnelle où seuls les plus utiles d'entre nous auront leur place ou bien des personnes dotées d'âme et d'épaisseur humaine, portant des fragilités, capables de gratuité et douées d'intériorité ?*⁹⁸

La réification de l'homme n'est donc pas un leurre, mais une possibilité envisageable d'autant plus soutenue par une médecine technicienne qui tend à réduire la vision de l'homme qu'elle est censée soigner. Anne-Laure Boch évoquera la déshumanisation du malade à travers une relation de soin mettant en avant un sujet technicien et un objet de la technique⁹⁹. Il y a, certes, des dangers qui menacent derechef le rapport au patient, même s'il faut continuer à reconnaître que les progrès, dans la diversité de leurs applications, n'ont cessé d'aider la vie et de la favoriser. Par ailleurs, conscients des bienfaits et des limites du *cure*, il convient de signifier que le soin, comme le note encore Jean-Guilhem Xerri, est bien plus qu'un acte : « *il est la triple association d'un acte, de la raison de cet acte et de la manière de poser cet acte. Il est la conjugaison entre une science, une conscience et une présence* »¹⁰⁰, raison pour laquelle il rappellera le bien-fondé et la nécessité d'un soin porteur de relation et donc de reconnaissance d'une histoire propre au soigné avec ce qu'elle suppose comme besoin d'être reconnue et estimée au-delà de la pathologie. Conscients de cette mission, les

⁹⁷ « On a tendance à parler de ressuscitation, "ensemble des moyens mis en œuvre pour ramener un malade à la vie" (Rey, 1998), voire de resuscitation, l'équivalent anglais, plutôt que de réanimation. Jean Hamburger, l'inventeur de l'idée de réanimation dans les années 1950, explique que le terme risquait de créer la confusion avec les méthodes de ressuscitation d'un homme en état de mort apparente [...]. », in VALETTE Pierre, *Ethique de l'urgence, urgence de l'éthique*, Paris, PUF, 2013, p. 126.

⁹⁸ XERRI Jean-Guilhem, *Le soin dans tous ses états*, op. cit., p. 79.

⁹⁹ BOCH Anne-Laure, *Médecine technique, médecine tragique. Le tragique, sens et destin de la médecine moderne*, op. cit., p. 82.

¹⁰⁰ XERRI Jean-Guilhem, *Le soin dans tous ses états*, op. cit., p. 175.

soignants envisagent à la fois leur implication dans le soin de façon positive – dans la mesure où ils y assument leurs missions – mais aussi de façon négative quand ils expérimentent les risques qui y sont liés dont, l'ultime, celui d'un *burn-out* au cours duquel ils voient se déliter leurs propres forces et humanité derrière le voile insolent de la souffrance.

2.3 Le risque d'un *burn-out* des professionnels de la santé

Déjà au IV^e siècle avant notre ère, Hippocrate parlait du médecin en ces termes : « *"Le médecin aura une bonne couleur et de l'embonpoint [...]. Car la foule s' imagine que ceux dont le corps n'est pas en aussi bon état ne sauraient pas soigner convenablement les autres"* »¹⁰¹. Il y a quelque chose d'assez vrai, aujourd'hui encore, tant on aime voir dans les soignants des personnes fortes, que rien n'affecte et qui ne connaissent pas elles-mêmes les douleurs d'un mal-être quand ce ne sont pas celles liées à une maladie. Quoi qu'il en soit, reconnaissons que les soignants ne sont pas pour autant des personnes infaillibles. Comme chacun, ils peuvent connaître des temps de maladie et de souffrances, quand ce ne sont pas des conditions de travail exaspérantes qui les questionnent et les diminuent. C'est dans ces situations précises qu'on peut alors évoquer la réalité du *burn-out*. Quand le soignant est renvoyé à sa propre souffrance, on arrive à deviner l'impact qu'une telle expérience déstabilisante peut avoir dans sa vie et le soin donné. N'y a-t-il pas la possibilité d'assister à une mise en demeure du soin quand son auteur ne trouve plus en lui les capacités de l'assurer ?

2.3.1 Une définition du *burn-out*

Le terme *burn-out* a été inventé par un psychanalyste, Herbert Freudenberger, dans les années 1970. Pour lui, il s'agissait d'une « *maladie de l'âme en deuil de son idéal* »¹⁰². L'idée de fatigue ou de lassitude intervient précisément dans le sens que l'on donne à ce terme. Philippe Svandra rappellera également que les auteurs Aubert et de Gaulejac, dans l'ouvrage *Le coût de l'excellence*, définiront le *burn-out* comme « *"l'épuisement des ressources physiques et mentales qui survient lorsqu'on s'est trop évertué à atteindre un but irréalisable, fixé par soi même ou la société"* »¹⁰³. Pascal Ide, quant à lui, en parlera à partir de

¹⁰¹ Cité in RAVALLEC Céline, « Etat des lieux : une population en souffrance », *Travail et sécurité*, mars 2009, p. 26.

¹⁰² Philippe SVANDRA, *Le soignant et la démarche éthique*, op. cit., p. 46.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 46.

l'étymologie du mot, à savoir « brûlure » dans le sens de « J'ai brûlé toutes mes réserves »¹⁰⁴. On reconnaît que les métiers d'aide sont les plus exposés à ce type de souffrances, tant il est vrai qu'en donnant ce qu'on est ou qu'on a en termes de compétences, de temps, d'émotions, sans pour autant recevoir en retour, le risque de se vider est très préoccupant au point d'assécher sa vie. Pascal Ide présente alors le *burn-out* comme une maladie de l'amour du don, signifiant ainsi que le personnel soignant reste susceptible de connaître, lui aussi, des blessures au regard de la vulnérabilité qui est la sienne¹⁰⁵. Le manque de reconnaissance, l'absence de gratitude, la difficulté à croire en soi apparaissent comme autant de raisons pouvant amener une telle souffrance. Catherine Mercadier (sociologue) évoquera ce terme en le faisant correspondre à un sentiment d'impuissance¹⁰⁶ alors que Jérémy Rifkin (essayiste américain) en parlera comme d'une « fatigue de compassion »¹⁰⁷. Dominique Jacquemin – prêtre, infirmier et éthicien – le présentera quant à lui comme la première source de souffrance des soignants née de la relation avec un patient ou ses proches et qui, par accumulation ou incapacité d'en faire le récit, se vit de plus en plus dans une forme de solitude¹⁰⁸. Quoi qu'il en soit, on décèle alors diverses approches pour une même réalité : un temps de lourdeur et de questionnements profonds touchant le soignant et, par lui, ses relations et son devenir.

2.3.2 Le *burn-out*, lieu d'un profond malaise du monde hospitalier ?¹⁰⁹

A ce stade de notre réflexion, il semble facile de nous rendre compte que le *burn-out* apparaît comme la conséquence d'un malaise entre, d'une part, ce qui était attendu et ce qui est effectivement vécu dans la pratique soignante et, d'autre part, l'usure d'une dynamique de don sans retour au sein de conditions de travail parfois délétères. Il apparaît que la réorganisation hospitalière telle qu'elle a été pensée et vécue ces dernières années peut en être une cause¹¹⁰. Les manques d'effectifs, la précarisation des conditions de travail, le manque de

¹⁰⁴ IDE Pascal, « L'homme vulnérable et capable. Une alternative au dilemme puissance-fragilité », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ MERCADIER Catherine, « La violence dans les soins : un débordement émotionnel », in GUINCHARD Paulette, PETIT Jean-François (dir.), *Une société de soins. Santé, travail, philosophie, politique*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2011, p. 87.

¹⁰⁷ « La surréaction empathique permanente peut épuiser l'affectivité, émousser l'empathie et aboutir à un retrait émotionnel de la situation. [...] Il semble que notre physiologie le comprenne : elle fixe des seuils et des plafonds à nos élans d'empathie », in RIFKIN Jeremy, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, op. cit., p. 121. La souffrance des soignants résulte-t-elle de cet épuisement émotionnel ?

¹⁰⁸ JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Ethique et spiritualité*, Bruxelles, Lessius, 2010, p. 80-81.

¹⁰⁹ Reconnaissons que le *burn-out* dépasse le strict cadre du monde hospitalier. Il s'agit d'une maladie professionnelle, aujourd'hui en mal de reconnaissance.

¹¹⁰ On pourrait évoquer la lettre ouverte adressée par une jeune infirmière à Martin HIRSCH, directeur de l'AP-HP, au regard des modifications prévues par la réorganisation au sein de l'institution. On peut y lire, notamment,

reconnaissance de certaines professions peuvent apparaître comme autant de motifs valables favorisant cette crise personnelle qui, de fait, entraîne une crise de l'institution hospitalière¹¹¹. On a parlé de « Programmation de médicalisation des systèmes d'information » (PMSI), de « Groupe homogène de malades » (GHM), de « Département d'information médicale » (DIM), de « points ISA » (Indice synthétique d'activité), de « Pôles d'activité médicale » (PAM), de « Tarification à l'activité » (T2A)... autant de terminologies qui reflètent une nouvelle gouvernance au sein du monde hospitalier, avec ses qualités certes, mais aussi ses contraintes et ses limites (notamment économiques) et ses recherches de simplification de la prise en charge médicale et du soin. La vision managériale de l'hôpital, telle qu'elle existe depuis plusieurs années désormais, fait émerger, à sa manière, une crise du soin au-delà d'une qualité de soins donnés qui ne cesse de s'améliorer. François Danet, docteur en sociologie, évoquant notamment la question des Urgences, l'exprimait lorsqu'il admettait que la sectorisation des soins ne servait pas forcément les patients polypathologiques, âgés ou socialement mal insérés dans la mesure où ceux-ci ne sont pas, à proprement parler, rentables pour l'hôpital¹¹². Revenant sur l'introduction des 35 heures, des pôles et de la T2A dans l'espace hospitalier, Mihaï Dinu Gheorghiu et Frédéric Moatty parlent de la pression croissante des contraintes de rythme et donc de l'intensité du travail des hospitaliers avec ce que cela peut supposer comme souffrances possibles face à des pertes de repères sur le sens et l'objectif du travail soignant¹¹³. Ces mêmes auteurs reconnaissent cependant aussi que demeure la nécessité de fonder une approche d'entraide et de soutien comme autant de ressources essentielles pour des professionnels dont les responsabilités ne cessent de croître au sein d'un travail utile mais pas toujours reconnu à sa juste valeur¹¹⁴. Il faut noter que les soignants, parce qu'ils portent en eux une capacité de résilience, continuent malgré tout leur

ces mots très forts et évocateurs alors qu'elle parle de la profession infirmière usée et désabusée : « [...] nous le petit personnel qui avons les mains dans la merde, au sens propre comme au sens figuré », TRENTESSE Aurélie, « Clémentine, infirmière : "En faire toujours plus avec moins de temps..." », in <http://www.infirmiers.com/profession-infirmiere/presentation/faire-toujours-plus-avec-moins-temps.html>, [consulté le 11 juin 2015].

¹¹¹ « La mutation profonde de l'organisation du travail dans le milieu hospitalier, ces dernières années, a accentué les risques psychosociaux chez les personnels soignants. Manque d'effectif, moyens insuffisants, exposition récurrente à des incivilités voire à des agressions... autant de facteurs qui mènent certains à l'épuisement professionnel. [...] Les soignants, du médecin à l'aide-soignant, sont écartelés entre différents impératifs : être attentifs aux patients et bien faire son travail, remplir les nouveaux objectifs de gestion en termes de qualité et de productivité, malgré des sous-effectifs. L'augmentation des tâches non sanitaires (gestion de prestations, saisie de données...) constitue autant de temps non consacré à la personne souffrante. [...] Le manque d'échanges entre collègues influe sur la qualité et la satisfaction du travail. », in RAVALLEC Céline, « Etat des lieux : une population en souffrance », *Travail et sécurité*, op. cit., p. 27.

¹¹² DANET François, *Où va l'hôpital ?*, Paris, BBD, 2008, p. 190-191.

¹¹³ GHEORGHIOU Mihaï Dinu, MOATTY Frédéric, *L'hôpital en mouvement. Changements organisationnels et conditions de travail*, op. cit., p. 251. Il convient de noter que les professions soignantes, notamment infirmières, connaissent des difficultés entraînant aussi des réalités telles que l'absentéisme ou ces tensions palpables dans le travail qui peuvent avoir, de fait, un impact sur la santé des professionnels, voire même leur identité et ce qui les habitait tandis qu'il s'engageait au sein de ces métiers du soin.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 250.

activité, reconnaissant ainsi qu'au-delà des contraintes et des souffrances possibles, demeure une forme d'épanouissement et de valeur positive à explorer.

Le *burn-out* n'est donc pas seulement un risque, mais une réalité à ne pas négliger. Le professeur Claude Béraud met donc en garde contre le libéralisme sans contrôle qui, ressemblant de plus en plus sur le territoire français à celui des Etats-Unis, « *conduit à la catastrophe financière et médicale* »¹¹⁵.

2.3.3 Le *burn-out* : expression des ultimes limites issues des contraintes financières ?

Les contraintes économiques qui pèsent actuellement sur le monde hospitalier demandent réorganisation et réaffectation du travail. Non seulement les aides-soignantes et infirmières pâtissent de ces évolutions, mais aussi les médecins. C'est sans doute dans cet esprit que Jean-Guilhem Xerri écrivait que

*Notre société devient de plus en plus technique, gestionnaire et informationnelle. [...] Le soin est en train de se réduire à un ensemble de procédures standardisées, reproductibles, évaluables quelles que soient les personnes en présence. [...] Dans une telle perspective, les espaces laissés à la relation et au sens se trouvent envahis par la seule attention portée à l'efficacité technico-économique.*¹¹⁶

Serait-ce là une limite supplémentaire que pose le *cure*, notamment lorsqu'il ne se comprend qu'à travers un souci de rentabilité et d'efficacité ?

Il semble toutefois raisonnable, au regard de la situation professionnelle de certains soignants, de ne pas s'inquiéter du devenir de professions qui risquent l'implosion à tout bout de champ. Le *burn-out* n'est pas seulement une « maladie » comme on peut en trouver en bien des endroits et circonstances diverses. Il est aussi un indicateur révélant le fonctionnement d'une société, en particulier lorsqu'une partie de ses membres censée soutenir les fragilités d'autres, se trouve elle-même contrainte dans son action par différents heurts menaçant sa santé et son épanouissement. La fréquence des situations de *burn-out* au travail envoie un message angoissé à une société qui ne peut cependant s'empêcher de se tourner vers les autres en souhaitant, dans la mesure du possible, accompagner toujours et guérir parfois les plus exposés. Certes, les situations de *burn-out* ne dépendent pas toutes, uniquement, des contraintes financières et administratives qui pèsent sur l'hôpital actuellement. D'autres facteurs interviennent également dont, sans doute, des éléments personnels propres à chacun comme, par exemple, les soucis familiaux ou une organisation personnelle du travail qui

¹¹⁵ BERAUD Claude, *Trop de médecine, trop peu de soins*, op. cit., p. 337.

¹¹⁶ XERRI Jean-Guilhem, *Le soin dans tous ses états*, op. cit., p. 75-76.

mériterait d'être repensée. Quoi qu'il en soit, lorsqu'on restreint le *cure* au seul bon fonctionnement du soin technique, qui plus est dans sa dimension d'efficacité et de rentabilité, on risque de dénaturer le sens premier de la fonction soignante et de créer, par voie de conséquence, des lieux de travail au sein desquels l'épanouissement professionnel pâtit.

Face à ces réalités, il convient donc de reconnaître à la fois l'intérêt du *cure* avec tout ce que cela suppose comme progrès et avancées considérables dans les domaines de la prévention, du diagnostic et de la thérapeutique. Mais il faut aussi comprendre les limites d'une telle vision, notamment quand elles impactent le regard porté sur le soigné ou le soignant¹¹⁷. La prise en compte, nécessaire, du *care*, suppose également de porter une attention toute particulière à tous les pourvoyeurs de soins qui, au-delà d'une technique mise en application, engageant des femmes et des hommes qui véhiculent malgré leurs difficultés propres, un sens profond du soin et, à travers lui, de l'humanité¹¹⁸. Ce dernier n'apparaît pas alors seulement à travers un ensemble de techniques qui, toutes utiles et essentielles qu'elles soient, n'en présentent finalement qu'un versant. L'esprit du soin se révèle également dans la présence auprès de l'autre qui, fondée sur l'écoute et le récit, dit quelque chose d'une humanité en quête de sens. Ce soin, s'il fait normalement partie de la mission des professionnels de santé, n'en demeure pas moins ouvert à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, vivent la rencontre au cœur de l'accompagnement d'une souffrance définie. Au-delà du *cure*, une manière de prendre soin réservé à certains, on aborde alors le soin comme un *care* vraisemblablement ouvert à davantage de personnes si tant est que, comme le rappelle la définition explicitée auparavant, chacun est concerné par le souci de l'autre, pouvant ainsi en devenir un acteur incontournable.

3. Le « prendre soin » de l'autre (*to care*)

Le soin engage à la fois des personnes et des techniques. Cependant, penser le soin en termes de « souci de l'autre », de « sollicitude », d'« empathie », nécessite d'interroger tous ceux qui apparaissent comme autant de pourvoyeurs de soin. Parmi les professionnels, il

¹¹⁷ « La médecine contemporaine est sans cesse soumise à une exigence d'efficacité. L'efficacité prime le soin. Qu'est-ce qu'un soin efficace, au sens "médecine contemporaine" du terme sinon un soin économiquement rentable ? Rentable signifie évaluable. Or, seule une technique est évaluable. La parole du malade écoutée, la main qui explore ne le sont plus. », in GUINCHARD Paulette, PETIT Jean-François (dir.), *Une société de soins. Santé, travail, philosophie, politique*, op. cit., p. 83.

¹¹⁸ C'est ce aspect que l'on peut retrouver dans les propos d'Emmanuel HIRSCH, écrivant que « certains soignants portent comme un bien plus précieux que l'expérience professionnelle cette mystérieuse mémoire composée de visages, de témoignages, de bribes de vie, d'émotions, de moments rares assemblés à travers des années d'engagement, de complicité et de sollicitude. Ces temps d'histoire et de confiance partagée, aux limites de ce qui se vit et se dit, inspirent et constituent l'esprit du soin », in HIRSCH Emmanuel, *L'existence malade. Dignité d'un combat de vie*, Paris, Cerf, 2010, p. 99.

convient de distinguer les médecins, sages-femmes, infirmières, aides-soignants qui ont une responsabilité toute particulière dans la mesure où ils ont une mission spécifique reconnue par la société, avec une place somme toute différente et une reconnaissance particulière¹¹⁹. Mais au-delà de ces catégories relatives aux métiers de la santé, interviennent également en institutions ou à domicile ceux que l'on appelle communément les usagers de l'hôpital (bénévoles d'associations) ou encore les aidants qui regroupent une frange plus large de cette population adonnée aux soins. Le point commun de tous ces intervenants consiste à reconnaître le service qu'ils rendent, chacun à leur niveau, pour que soit identifiée une relation juste et équilibrée avec les personnes soignées, ce que l'on pourrait faire correspondre à la *care revolution*, c'est-à-dire

[...] ce besoin nouveau des consommateurs d'être pris en charge de façon personnalisée pour résoudre leurs problèmes dans la vie quotidienne comme dans des événements exceptionnels. La demande de "care", c'est celle d'un service personnalisé¹²⁰, de proximité, où la relation humaine est au cœur du service.¹²¹

Notons, en effet, que la demande de service ne cesse de s'accroître pour différentes raisons. Parmi elles, citons la demande d'une prise en charge médicale adaptée au regard d'une situation clinique particulière ou de nouvelles sollicitations en matière de besoins de santé, la demande d'une prise en compte de données démographiques changeantes comme, par exemple, l'accroissement du nombre de personnes âgées et, par voie de conséquence, de la spécificité des requêtes liées à cette tranche d'âge, un contexte économique fragile nécessitant d'imaginer de nouvelles formes de services et donc, conjointement, d'emplois. Notre travail nous incite alors à présenter les différents pourvoyeurs de soin, nous demandant si nous ne sommes pas les membres d'une société de soins au sein de laquelle chacun peut apporter quelque chose de sorte que son voisin, atteint dans sa chair par quelque mal qui soit, puisse envisager son devenir de façon apaisée, au moins en partie ?

¹¹⁹ « Les professions de soin elles mêmes – qu'on pense à la hiérarchie médicale qui va du médecin à l'aide-soignante – sont marquées par ces différences de position dans le processus de care, qui recouvrent aussi des inégalités de pouvoir et de prestige » in GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, op. cit., p. 86-87.

¹²⁰ Ce service personnalisé consiste tant à prendre en compte les demandes des personnes en tout genre (aide-ménagère, services à domicile, soutien scolaire, garde d'enfants, etc.) que penser le bien-fondé d'une médecine personnalisée (on parle d'ailleurs de plus en plus de Dossier Médical Personnalisé « constitué par les multiples "comptes-rendus" rédigés par les professionnels de santé ou les notes couchées par écrit sur la base des déclarations des malades ou de leur entourage, ce dossier devrait permettre la mise en relation des données de diagnostic et de traitement, et faciliter le suivi du malade – en particulier dans les cas de maladie chronique. Il pourrait également contribuer à une coordination efficace entre les interventions des divers professionnels au service des patients, en précisant qui fait quoi, et quand. », in BRODIN Marc, « Informatisation et confidentialité des données médicales », *Laennec*, 1/2007, p. 15).

¹²¹ VIAL Martin, *La Care Révolution. L'homme au cœur de la révolution mondiale des services*, Paris, Nouveaux Débats Publics, 2008, p. 15.

3.1 Les professionnels de santé

Il apparaît comme une évidence que l'hôpital (et toute autre institution accueillant des personnes malades, grabataires, démentes) reste – citant Emmanuel Hirsch – « *l'expression la plus évidente du souci témoigné à l'autre* »¹²². Les hospitaliers, pour citer encore cet auteur, nous donnent de comprendre que « *Des femmes et des hommes s'efforcent de consacrer leur générosité, leurs talents et leurs compétences là même où l'on serait tenté de renoncer – là même où, bien souvent, nos démocraties abdiquent* »¹²³. Les différentes professions se côtoyant au sein des institutions hospitalières – au-delà des difficultés qui leur sont propres – témoignent d'un soin possible et vital quand il s'agit d'accompagner, de soutenir, de restaurer des existences brisées par la maladie ou les multiples souffrances les affectant.

3.1.1 Les médecins

Les professionnels du soin sont tout d'abord les médecins. Ces derniers ont des missions spécifiques, au regard du savoir et du pouvoir qui sont le leur. « *Le titre de docteur désigne le savant, doctus, attesté comme tel après avoir soutenu une thèse. Mais puisqu'il n'y a plus, chez nous, que les médecins à être qualifiés de ce titre, docteur a pris le sens d'epikouros, celui qui soulage* »¹²⁴, écrivait la philosophe Jacqueline Lagrée. Ils ont chacun des droits mais aussi des devoirs que rend visible la relation créée avec un patient. Le médecin recherche donc, habité des connaissances acquises dans ses études et l'expérience qui lui est propre, la meilleure prise en charge possible d'un patient toujours singulier porteur d'une pathologie. Ce trait d'union entre connaissance et existence concrète¹²⁵ nécessite une écoute attentive d'une personne en demande. Les médecins sont donc les premiers garants d'un soin de qualité offert au patient, dans le but de restaurer une santé comprise, jusque-là, à partir de sa précarité. Le code de déontologie de l'ordre des Médecins l'exprime d'ailleurs :

*Le médecin doit écouter, examiner, conseiller ou soigner avec la même conscience toutes les personnes quels que soient leur origine, leurs mœurs et leur situation de famille, leur appartenance ou leur non-appartenance à une ethnie, une nation ou une religion déterminée, leur handicap ou leur état de santé, leur réputation ou les sentiments qu'il peut éprouver à leur égard. Il doit leur apporter son concours en toutes circonstances. Il ne doit jamais se départir d'une attitude correcte et attentive envers la personne examinée.*¹²⁶

¹²² HIRSCH Emmanuel, *La révolution hospitalière. Une démocratie du soin*, Paris, Bayard, 2002, p. 30.

¹²³ HIRSCH Emmanuel, *Le devoir de non-abandon. Pour une éthique hospitalière et du soin*, op. cit., p. 42-43.

¹²⁴ LAGREE Jacqueline, *Le médecin, le malade et la philosophe*, Paris, Bayard, 2002, p. 78.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 206.

¹²⁶ Art. R.4127-7 du Code de la Santé Publique.

Néanmoins, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, la fonction médicale se perçoit également à travers une vision managériale au sein d'une organisation hospitalière pouvant, parfois, être appréhendée voire crainte¹²⁷. Il va s'en dire que la profession médicale, exigeante et fascinante à la fois, ne reste pas pour autant exempte de difficultés nouvelles alors qu'elle ne cesse de valoriser un soin entendu normalement comme juste. Cela reste délicat alors que le corps du patient peut-être réduit à une vision matérialiste, n'en faisant qu'une somme d'organes, et donc fruit d'une objectivation qui tend à construire un espace de déshumanisation, quand d'un autre côté le médecin apparaît comme un ingénieur du corps humain avec ses chiffres, ses repères, ses outils propres¹²⁸. Cette vision reste certes admissible dans la mesure où, comme nous l'avons déjà spécifié, le médecin est davantage obnubilé par le *cure* que le *care* au regard du résultat des soins prodigués à son patient qu'il est en droit d'attendre. Il me semble que c'est à partir de cette vision portée par le médecin que l'on comprend également l'intérêt de ce que le philosophe Paul Ricœur appelait l'alliance thérapeutique vécue dans le pacte de soins, devenant « *une sorte d'alliance scellée entre deux personnes contre l'ennemi commun, la maladie. L'accord doit son caractère moral à la promesse tacite partagée par les deux protagonistes de remplir fidèlement leurs engagements respectifs* »¹²⁹. On y retrouve l'idée d'une confiance, c'est-à-dire d'une ouverture à un avenir possible grâce à un soin juste vécu à partir de cette relation essentielle fondée par le colloque singulier entre le patient et le médecin¹³⁰. L'alliance thérapeutique traduit une prise en charge nécessaire à travers la pratique de soins techniques justes dont la sortie de la maladie reste l'horizon commun.

¹²⁷ « Comme l'a souligné le sociologue clinicien Vincent de Gaulejac : "La gestion comme idéologie légitime une approche instrumentale, utilitariste et comptable des rapports entre l'homme et la société [...] L'humain devient un capital qu'il convient de rendre productif. [...] La gestion [...] devient un métalangage qui influence fortement les représentations des dirigeants, des cadres, des employés des entreprises privées, mais également des entreprises publiques, des administrations et du monde politique." (...) Ce nouvel imaginaire s'appuie sur l'amnésie de l'héritage des modèles compassionnel et social qui ont structuré l'hôpital, mais aussi du contrat qui a lié la médecine et l'Etat au cours du XIX^e siècle. En obligeant les patients à rapporter des points ISA puis un "tarif" depuis 2004, ces deux notions ressuscitent pourtant le concept chrétien d'indulgence, mais en faisant porter son poids sur le dos des usagers, et en particulier de ceux qui rapportent peu (malades polyopathologiques ou grabataires, SDF, personnes âgées, clandestins), et des médecins qui doivent élaborer des stratégies de codages parfois mensongères. » in DANET François, *Où va l'hôpital ?*, op. cit., p. 154-155.

¹²⁸ « Dans cette procédure qui suit la physique galiléenne, le corps étant réduit à une matière inerte, le patient n'est qu'un être biologique normé et naturalisé, sans histoire, ni ressenti, ni même vécu. Ses a priori culturels, de leur côté, ont été ignorés ou sous-estimés. N'existe que ce qui se mesure, se chiffre, se dose. [...] Dans cette approche, le patient, constitué en objet par la conscience du soignant, n'est que la somme de ses organes. Il est tranché menu, littéralement des-organisé. Les données de l'examen clinique sont ainsi chiffrées, codées, répertoriées, selon plusieurs séries de scores fonctionnels préétablis, et portés dans le dossier d'anesthésie. [...] Cette efficacité pose le médecin comme ingénieur du corps humain. Or, tout système appliqué à l'humain peut le déshumaniser. » in GRAFTIAUX Jean-Pierre, *Le soignant et sa conscience*, op. cit., p. 47.

¹²⁹ RICŒUR Paul, « Les trois niveaux du jugement médical » (*Esprit*, décembre 1996, p. 21-33), cité in RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, op. cit., p. 230.

¹³⁰ « Il n'y a pas de médecine sans confiance, de confiance sans confiance, de confiance sans secret », PORTES Louis, « Du secret médical », Communication à l'Académie de Sciences Morales et Politiques, 5 juin 1950, publiée dans l'ouvrage posthume : PORTES Louis, *A la recherche d'une éthique médicale*, Paris, Masson, 1964, p. 153.

3.1.2 Les sages-femmes

Aux côtés des médecins, et pour respecter la présentation des professionnels de santé en prenant notamment en compte le degré de leurs responsabilités, nous retrouvons l'ordre des sages-femmes. Bien connues dans l'histoire de la médecine, elles ont un rôle et une place toute particulière dans l'accompagnement des femmes enceintes, avant, pendant et après l'accouchement. Profession mal reconnue¹³¹, elle est cependant garante d'une responsabilité médicale importante dans la mesure où les cinq années d'étude très denses qui délivrent le diplôme d'Etat, ainsi que le perfectionnement au sein de diplômes spécialisés ou tout simplement de formations permanentes, leur donnent une autorité particulière notamment aux côtés des médecins obstétriciens et gynécologues. Les compétences des sages-femmes ne se limitent pas seulement à une technicité de pointe dans l'accompagnement des parturientes, dans la possibilité de délivrer des ordonnances, mais aussi dans une présence d'écoute et de valorisation de la vie, peut-être davantage encore quand elles se trouvent confrontées à une vie finissante chez le fœtus ou le nouveau-né¹³², signe que « *Tout n'est pas toujours rose au pays des femmes vêtues de rose* »¹³³. Cependant, je crois qu'il y a une fierté à embrasser cette profession parce qu'elle porte, dans le soin, le souci de l'avenir, faisant des professionnels de santé des veilleurs et éveilleurs de responsabilités nouvelles : l'accueil d'une vie n'est pas sans effet sur les promesses et espérances qu'elle peut susciter. Jean-François Mattéi, professeur de génétique, l'écrivait en suggérant qu'« *Être mis au monde, en effet, c'est être recueilli entre des mains humaines. Qu'il naisse sans vie, qu'il meure à la naissance ou peu de temps après, l'enfant a été "mis au monde" parce que son corps a été bercé, porté entre des bras, sa peur touchée par des lèvres et caressée par des doigts humains* »¹³⁴. Les sages-femmes sont garantes de cette relation première à promouvoir et à rendre visible. Le soin dont elles rendent compte au-delà des conflits internes qu'elles peuvent connaître, entend justifier ce souci d'accompagner et d'honorer une femme mais plus largement aussi un couple, une fratrie et une famille.

¹³¹ Il faudrait se rappeler les grèves successives des sages-femmes durant l'année 2013, sollicitant de la part du gouvernement une meilleure reconnaissance de leur profession notamment par le biais d'un alignement avec le statut de praticien hospitalier.

¹³² On peut penser à l'Interruption volontaire de grossesse (IVG) ou l'Interruption médicale de grossesse (IMG) – deux points sur lesquels nous reviendront ultérieurement –, comme aux décès en *postpartum*.

¹³³ A. Sender, cité in CATINAT-LEGER Frédérique, *Plongeons dans la mère. Histoires de sage-femme*, Paris, Éditions de l'officine, 2006, p. 8.

¹³⁴ Cité in DE MEZERAC Isabelle, *Un enfant pour l'éternité*, Paris, Ed. du Rocher, 2004, p. 16-17.

3.1.3 Les infirmières

Les infirmières, quant à elles, pratiquent de façon encore plus forte ce que représente le *care*. Citant Philippe Svandra et reprenant quelques problématiques déjà évoquées, il faudrait rappeler d'où provient ce mot « infirmier »¹³⁵. Rencontré dès 1398 avec le terme *enfermier*, associé au latin *infirmus*, il s'agissait de désigner un état d'infirmité mais aussi, conjointement, un lieu pour ne pas dire un refuge. On découvre alors que l'enfermier est celui qui s'occupe de ceux qui sont dans le besoin. Ce n'est qu'en 1878 que le mot a été utilisé pour désigner les femmes qui, consacrant leur vie à aider les autres en embrassant le soin médical, en sont venues à être reconnues comme proches des souffrants. On ne devrait pas oublier non plus combien la profession est héritière de toute une vision de l'être humain basée sur la charité dans la mesure où elle était fortement marquée par la religion au début, les premières infirmières étant religieuses, avant qu'elle ne se laïcise¹³⁶.

Les changements de mentalité auxquels on a pu assister il y a plus de 30 ans rappelle cependant que les infirmières, bien que techniciennes, n'en restent pas moins aussi attentives aux besoins tant humains que personnels des patients¹³⁷. Philippe Svandra le souligne alors qu'il explique que les soins de nursing (*to nurse* signifie donner le sein, nourrir, alimenter et, conjointement, apaiser et reconforter) restent des soins touchant l'intimité des personnes concernées¹³⁸. Cette proximité voulue voire même exigée par la profession réaffirme ce qui est de l'ordre de l'inquiétude pour un patient. L'absence de quiétude, de paix, fait de l'infirmier (mais tout autant de n'importe quel autre soignant) un gardien de l'humanité, habité par le doute et la recherche de la meilleure voie possible pour considérer une issue favorable à la situation rencontrée. A travers les gestes techniques, les présences au chevet des patients, le soin prend les contours d'une humanité agissante mais aussi compatissante,

¹³⁵ SVANDRA Philippe, *Eloge du soin. Une éthique au cœur de la vie*, op. cit., p. 185-186.

¹³⁶ « Religieuses depuis que saint Vincent de Paul, aumônier des galériens, avait créé les Sœurs de la charité recrutées parmi les prostituées, qui reproduisaient au sein des Hôtels-Dieu l'économie d'échanges relationnels et sexuels qu'elles avaient développée à l'extérieur, elles se sont professionnalisées progressivement au cours du XX^e siècle. [...] L'infirmière devait être célibataire pour entrer dans la première école d'infirmière ouverte en 1901, en France, par Anne Hamilton. [...] En 1980, bien que les religieuses aient quasiment disparu des hôpitaux, 50% des infirmières n'avaient pas d'enfant, ce chiffre ayant chuté jusqu'à 20% en 1996. Lors des manifestations infirmières de 1988, elles ont affirmé leur refus des notions de vocation, charité, sacrifice, héritées des religieuses encore fortement présentes au début du siècle dernier, revendiquant d'aligner leurs salaires sur celui des instituteurs dans une logique républicaine laïque, puis des techniciens titulaires d'un BTS dans une logique technicienne voire technocratique. » in DANET François, *Où va l'hôpital ?*, op. cit., p. 93-95.

¹³⁷ Il faudrait relire ici les besoins physiologiques, de sécurité, affectifs, d'estime de soi et de réalisation personnelle des patients développés notamment par Abraham MASLOW (cf. SVANDRA Philippe, *Eloge du soin. Une éthique au cœur de la vie*, op. cit., note 2 p. 104 / CADART Bruno, *En fin de vie, répondre aux désirs profonds des personnes*, Laval [Québec], Editions Ressources, 2004, p. 122-123) ou encore les 14 besoins développés par Virginia HENDERSON (cf. MATRAY Bernard, « "Besoins spirituels" et accompagnement de grands malades », in *Bioéthique. Du début à la fin de vie*, Hors-Série *Etudes*, 2009, p. 229-230 / LEBOUL Danièle, JACQUEMIN Dominique [Dir.], *Spiritualité : interpellation et enjeux pour le soin et la médecine*, Les Carnets de l'Espace Ethique de Bretagne Occidentale, n°2, Sauramps Médical, Montpellier, 2010, p. 65).

¹³⁸ SVANDRA Philippe, *Eloge du soin. Une éthique au cœur de la vie*, op. cit., p. 104.

empathique au point de ne pas oublier que la parole et l'écoute d'un récit témoignent d'un enjeu fondamental dans la pratique soignante. Il faut bien reconnaître que, dans des circonstances bien établies où certains médecins abdiquent, les infirmiers prennent le relai comme pour rassurer ou signifier que le soin continue et demeure source de lien profond entre vivants.

3.1.4 Les aides-soignants(es)

Une autre catégorie de soignants vit encore le *care* : celle d'aide-soignant(e). Comme le rappelle la psychologue Eve Rigoulot dans un article paru sur le site dédié aux aides-soignants, il faut remonter après la création du Diplôme d'Etat infirmier vers le milieu du XX^e siècle pour voir apparaître un nouveau statut, celui d'aide-soignant, concernant tous ceux qui ne pouvaient embrasser la profession infirmière¹³⁹. Reconnaissons d'emblée que, bien que provisoire initialement, cette fonction hospitalière n'est pas exempte de responsabilités et nécessite de lui porter un regard bienveillant. Trop souvent placées au bas de l'échelle des soins, prétextant – comme le notent le code de la santé publique ainsi que le référentiel d'activités des acquis de l'expérience de la profession – que l'aide-soignant(e) est encadrée par l'infirmière¹⁴⁰, il apparaît souvent que celui-ci (ou celle-ci) soit dévalorisé(e) et mal ou peu reconnu(e). Eve Rigoulot notait que « *leurs compétences ne semblent pas assez mises en valeur au sein de notre société, au cœur même des services parfois* »¹⁴¹. Cette impression est

¹³⁹ RIGOULOT Eve, « Qu'en est-il de la reconnaissance du travail aide-soignant ? », in www.aide-soignant.com/article/ressources/a-la-une/as/reconnaissance-du-travail-aide-soignant [consulté le 15 février 2014].

¹⁴⁰ Art. R. 4311-4 du Code de la Santé Publique : « *Lorsque les actes accomplis et les soins dispensés relevant de son rôle propre sont dispensés dans un établissement ou un service à domicile à caractère sanitaire, social ou médico-social, l'infirmier ou l'infirmière peut, sous sa responsabilité, les assurer avec la collaboration d'aides-soignants, d'auxiliaires de puériculture ou d'aides médico-psychologiques qu'il encadre et dans les limites de la qualification reconnue à ces derniers du fait de leur formation* » (cf. www.legifrance.gouv.fr) / Annexe I au livret de présentation des acquis de l'expérience (livret 2) Diplôme Professionnel Aide-Soignant Référentiel d'activités : « *L'aide soignant exerce son activité sous la responsabilité de l'infirmier, dans le cadre du rôle qui relève de l'initiative de celui-ci, défini par les articles 3 et 5 du décret n° 2002-194 relatif aux actes professionnels et à l'exercice de la profession d'infirmier. L'aide soignant réalise des soins liés aux fonctions d'entretien et de continuité de la vie visant à compenser partiellement ou totalement un manque ou une diminution de l'autonomie de la personne ou d'un groupe de personnes. Son rôle s'inscrit dans une approche globale de la personne soignée et prend en compte la dimension relationnelle des soins. L'aide soignant accompagne cette personne dans les activités de sa vie quotidienne, il contribue à son bien-être et à lui faire recouvrer, dans la mesure du possible, son autonomie. Travaillant le plus souvent dans une équipe pluriprofessionnelle, en milieu hospitalier ou extrahospitalier, l'aide soignant participe, dans la mesure de ses compétences, et dans le cadre de sa formation, aux soins infirmiers préventifs, curatifs ou palliatifs. Ces soins ont pour objet de promouvoir, protéger, maintenir et restaurer la santé de la personne, dans le respect de ses droits et de sa dignité.* » (cf. www.sante.gouv.fr).

¹⁴¹ RIGOULOT Eve, « Qu'en est-il de la reconnaissance du travail aide-soignant ? », in www.aide-soignant.com/article/ressources/a-la-une/as/reconnaissance-du-travail-aide-soignant [consulté le 15 février 2014].

également partagée par la philosophe Fabienne Brugère¹⁴². Dans la classification habituelle des pourvoyeurs de soins dans le milieu hospitalier, on peut dire, avec Pascale Molinier qu'il sera plus facile d'écouter un médecin qui organise les soins, qu'un aide-soignant qui les vit pourtant très concrètement au chevet d'un patient¹⁴³. Question de prestige et de la supériorité de la fonction médicale sur celle d'aide-soignant(e) pourtant nécessaire et indispensable ? Sans doute...

Pourtant il serait incorrect de croire que les aides-soignantes n'ont pas leur mot à dire, elles qui sont souvent au plus près des maux des patients. Elargissant son regard au-delà des seul(e)s aides-soignant(es), Pascale Molinier assure cependant que tous les acteurs de soin travaillant directement au contact des patients, dans les tâches les plus infimes et parfois invisibles, portent en eux quelque chose d'une richesse inégalable :

Brancardiers, aides-soignantes, personnel de nettoyage..., ces personnes sont, dans la vraie vie, bien plus que des médecins, les véritables agents moraux du care, ceux auxquels nous ne sommes cependant pas éduqués à prêter précisément attention. Au contraire, ils interviennent dans une région de l'expérience humaine dont nous préférons détourner l'attention. Car le care, dans ses pratiques effectives, est la plupart du temps étroitement intriqué avec le "sale boulot". En réalité, les médecins s'en débarrassent, comme s'ils se débarrassent d'avoir à vider les urinoirs ou sortir les poubelles.¹⁴⁴

Molinier prend ainsi la défense de ces classes d'employés très proches des souffrances et du travail de *care* dans le mesure où le prendre soin en question se charge de toute une dimension émotionnelle et fonctionnelle au service d'un malade. On retrouve cette idée de « sale boulot » dans les écrits de Pascale Molinier lorsqu'elle note que, si telle est une mission de soin des aide-soignant(e)s, c'est bien parce que les infirmières leur ont confié ces tâches parfois répugnantes et qui correspond à un travail difficile de *care*¹⁴⁵. On notera, encore avec Pascale Molinier, que « *le "sale boulot", en ce sens, c'est ce qu'on voudrait s'éviter, ce à quoi*

¹⁴² « Il est symptomatique de remarquer que plus le care s'écarte de la prise en charge – sur le modèle hautement valorisé du médecin qui se rapporte à un patient en vue de le guérir –, et plus il prend la forme du souci de préoccupation locales corporelles – comme l'aide-soignante qui nettoie un malade –, plus il est délaissé par les puissants, peu valorisé par des sociétés converties à un marché englobant et apparemment dématérialisé », in BRUGERE Fabienne, *L'éthique du « care »*, Paris, PUF, 2011, p. 76-77.

¹⁴³ MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, op. cit., p. 97.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

¹⁴⁵ « Cette part du travail de care appartient à la catégorie du dirty work (littéralement "sale boulot") tel qu'il a été conceptualisé dans les années 1950 par le sociologue étatsunien C.-H. Hugues. Le "sale boulot" désigne des tâches qui sont perçues comme physiquement dégoûtantes, qui symbolisent quelque chose de dégradant et d'humiliant et/ou se confrontent à des dimensions taboues de l'expérience humaine : l'impur, l'infect, la déviance. J'ajouterai la sexualité » MOLINIER Pascale, « Le care à l'épreuve du travail. Vulnérabilités croisées et savoir-faire discrets », in PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra, *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, op. cit., p. 300.

on ne voudrait pas penser mais qui relève, comme le care, directement de l'ordre des besoins vitaux »¹⁴⁶.

Néanmoins, cette présence reste essentielle tant il est vrai qu'elle dépasse largement le soin compris comme un *cure*. Elle est et reste l'expression la plus forte du souci de l'autre, adapté à sa situation dans ce qu'elle a de plus difficile à assumer et à reconnaître. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Donatien Mallet écrit que

*[...] lorsqu'une aide-soignante propose un bain à une personne alitée depuis longtemps, elle ne réalise pas qu'un acte hygiénique. Elle offre un espace et un temps d'ouverture où le patient peut re-éprouver une sensation d'existence en un corps apaisé. Le corps n'est plus un objet encombrant, inconfortable et dérangeant. Il redevient lieu d'identité, de plaisirs, de sensations.*¹⁴⁷

Le *care*, au sein des situations exposées précédemment, prend donc forme non seulement dans ce souci de l'autre, mais aussi et bien davantage dans ce besoin de lui redonner un espace vital possible, une reconnaissance, une valorisation de ce que nous appelions déjà sa dignité. Au fond, le travail de l'aide-soignant(e) consiste à confirmer la présence du patient dont il (elle) se charge dans le cercle très précieux des vivants. N'empêche, n'allons pas croire, au regard de ce que nous venons d'écrire, que cette profession ne souffre pas également des mêmes risques d'épuisement et de conditions difficiles de travail comme d'autres qui seraient mieux « cotées », notamment en raison de la forme du travail qui reste lié à des compétences humaines, comme l'évoque Eve Rigoulot :

*C'est un travail sur l'homme où les soins doivent se faire dans le respect de l'autre au regard de son intimité, de sa pudeur. C'est pour cela que les aides-soignants doivent développer de véritables compétences relationnelles. [...] Nous devons nous efforcer de reconnaître leur travail afin de protéger cette identité professionnelle. [...] Il semble donc nécessaire de créer des espaces de rencontre, de parole pour replacer le travail de l'aide-soignant dans un cadre protégé, cohérent avec une pratique globale des soins. L'objectif est de permettre à l'aide-soignant une prise de recul sur son travail, de repenser ses investissements aux autres (dans leur forme et leur intensité) pour ainsi (ré-)adopter une position confortable pour soi et par rapport aux patients (pour agir de façon bienveillante). [...] Se préserver soi pour préserver l'autre.*¹⁴⁸

Il m'apparaît essentiel de reconnaître les qualités de la profession d'aide-soignant, notamment en ce qu'elle demeure source de soins véritables au cœur de situations parfois durement éprouvantes.

¹⁴⁶ MOLINIER Pascale, « Ethique et travail du "care" », http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/static/uploads/013_2012_%20pascale_molinier.pdf, p. 8 [consulté le 20 février 2014].

¹⁴⁷ MALLET Donation, *La médecine entre science et existence*, op. cit., p. 177.

¹⁴⁸ RIGOULOT Eve, « Qu'en est-il de la reconnaissance du travail aide-soignant ? », in www.aide-soignant.com/article/ressources/a-la-une/as/reconnaissance-du-travail-aide-soignant [consulté le 15 février 2014].

Nous pourrions encore joindre à notre réflexion les brancardiers et autres usagers de l'hôpital ou d'institutions de soins dont la place et le travail de *care* n'est pas à sous-estimer. Les brancardiers, par exemple, véhiculent non seulement des malades au sein de l'hôpital, passant de services en services, mais aussi les personnes décédées vers la morgue, lieu où s'achève le parcours souvent long et difficile d'une histoire particulière. Nous ne doutons pas de la pertinence d'une telle profession et des échanges qui peuvent l'honorer, comme des peines et des peurs risquant de l'affecter. Au-delà de ces métiers où se mêlent *cure* et *care* dans des proportions différentes, il convient encore de comprendre que le *care* apparaît toujours dans une dimension plus large que le seul soin médical ou para-médical, si bien qu'on peut aussi citer les activités propres aux bénévoles d'associations et aidants autant habités les uns que les autres par le souci de l'autre.

3.2 Les bénévoles d'association

Avec les bénévoles, on se situe autant dans les instituts hospitaliers, d'accueil de personnes âgées ou handicapées qu'au domicile. Comme pour les professions de soin, ils vivent l'accompagnement. Il faut se souvenir que l'étymologie de ce mot renvoie au partage d'un même pain, perçu au sein d'une fraternité véritable et sincère qui dit déjà quelque chose d'une compassion ou d'une empathie possible¹⁴⁹. Les bénévoles occupent alors une place plus qu'essentielle qui justifie entièrement leur présence au sein de la diversité des situations rencontrées.

3.2.1 Des bénévoles curieux de l'humanité de l'homme ?

L'approche des bénévoles, fondée sur des expériences personnelles et une curiosité positive de l'humanité (qui n'est pas malsaine), souligne le caractère juste de leur présence qui, comme le rappelle l'étymologie, consiste en « *celui qui veut du bien, qui désire "bien veiller" »*¹⁵⁰. A ce titre, Marie de Hennezel chantant ce que l'on pourrait faire correspondre à une ode au bénévolat, estimait qu'ils apparaissaient comme les témoins d'un devoir

¹⁴⁹ Avec Marie-Jo THIEL, il faut se souvenir que le sens premier, étymologique, de l'accompagnement « *est de l'ordre d'un repas où les deux convives mangent ensemble le même pain de douleur, grains de blé broyés pour devenir farine, cette dernière mêlée à l'eau des larmes et de la sueur du travail pour devenir pain. La souffrance de l'un devient dans l'amitié la souffrance de l'autre, souffrance réunie comme les grains de blé pour faire un seul pain et être consommés ensemble, d'un même cœur. L'accompagnement pétrit ce pain comme un nouveau lieu de sens, quelque chose dont la consommation commune nourrit, fortifie, revigore ; quelque chose qui fait resurgir de la vie des symboles et des finalités, quelque chose d'encore fragile certes, mais qui, avec le temps, "consolide" l'être des deux approchants et les transforme »*, THIEL Marie-Jo, *Faites que je meure vivant. Vieillir, mourir, vivre*, Paris, Bayard, 2013, p. 165-166.

¹⁵⁰ KERRAND A. « Les bénévoles », in JACQUEMIN Dominique, DE BROUCKER Didier (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2009³, p. 628.

d'humanité que la société entière devait porter, signe qu'existe le possible d'une relation gratuite et désintéressée qui n'a d'autre but qu'elle-même¹⁵¹. Il y a, au sein de la présence des bénévoles, un goût pour l'autre enraciné non pas dans la recherche d'une satisfaction personnelle, même si faire quelque chose de bien pour autrui reste gratifiant, mais dans une relation à parfaire et à composer jour après jour.

On comprend, à ce niveau, quelle tournure le *care* vise au travers de l'implication des bénévoles. Leur prendre soin, d'une autre nature que le soin purement médical et sous ses formes variées, reste aussi important que celui des professionnels de santé. Nombreuses sont les associations qui, quotidiennement, œuvrent en vue de soutenir, restaurer, réhabiliter des personnes dont les multiples souffrances les ont peut-être éloignées d'une image positive d'elles-mêmes ou, plus délicatement encore, de leurs proches.

3.2.2 Les bénévoles : veilleurs de l'humanité de l'autre

Cette veille active dont les bénévoles sont les garants libère une place aux côtés de ceux qui sont en demande de soins et soutient cette quête jamais achevée d'une humanité encore possible, par-delà les blessures visibles ou invisibles qui abîment et achèvent.

Il serait trop prétentieux ici de citer toutes les associations qui interviennent tant en institution qu'à domicile¹⁵². Pourtant, aucune n'est de trop dans la mesure où les personnes qui les composent et leur donnent une âme renvoient à autant d'exemples généreux manifestant clairement le souci de l'autre et la volonté de prendre en compte la fragilité humaine en se faisant écoute et partage, comme le suggérait encore Donatien Mallet¹⁵³.

¹⁵¹ Citée in JACQUEMIN Dominique, DE BROUCKER Didier (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, op. cit., p. 633.

¹⁵² On pourrait citer ici la charte « Monalisa » signée à Metz le 27 janvier 2014 qui précise que « *MONALISA, la MOBilisation NAtionale contre l'ISolement des Agés, réunit l'ensemble des associations volontaires au sein d'une association nationale, qui a pour objectif d'harmoniser les actions de lutte contre l'isolement des âgés déjà existantes pour les renforcer, permettre l'échange de bonnes pratiques, mieux promouvoir l'engagement bénévole, permettre une meilleure coordination entre elles et assurer un maillage optimal du territoire. Grâce à cette charte, partout en France, des équipes citoyennes composées de bénévoles des différentes associations, vont se mobiliser pour sortir les personnes âgées d'un isolement, trop souvent source de perte d'autonomie et de dépression.* » <http://www.social-sante.gouv.fr/actualite-presse.42/invitations-presse.2339/deplacement-de-michele-delaunay-a.16971.html> [consulté le 28 janvier 2014]. On peut évoquer également l'initiative d'une jeune étudiante de 18 ans, Enora GOULARD, proposant de créer du lien intergénérationnel grâce à des déjeuners entre seniors et étudiants, in PELLETIER Marine, « Des déjeuners intergénérationnels pour oublier la solitude », <http://etudiant.lefigaro.fr/les-news/actu/detail/article/des-dejeuners-intergenerationnels-pour-oublier-la-solitude-16419/>, [consulté le 20 juillet 2015]. A ce titre, n'oublions pas les démarches et réseaux propres à l'association *Intemporelle* qui porte la volonté de favoriser les liens entre personnes de générations différentes, en situation de handicap ou non. Diverses réalisations ont été saluées, notamment par les pouvoirs publics, alors que l'association foisonne encore de projets innovants et formateurs [cf. <http://www.asso-intemporelle.fr/>].

¹⁵³ « *Par sa présence, son attitude, son regard, ses paroles, il témoigne que l'autre souffrant n'est pas réduit à l'image déchue de lui-même. L'accompagnant est le tiers. Il est l'autre de la parole. [...] Par sa présence, l'accompagnant réintroduit le temps. En soutenant le désir, il incite à l'articulation entre souffrance et espérance. Il désenclave de l'instant et introduit le présent. Il autorise l'avenir. Il est l'autre du temps. Mais si le patient ne peut parler, autrui est-il réduit au silence ? Peut-on parler pour l'autre ? A l'évidence, non, sauf à nier sa parole. Il ne s'agit pas de parler pour l'autre, de parler à la place de l'autre. Tout bavardage,*

Le bénévole n'est donc pas à part, mais tient une place pleinement active dans le soin. C'est cette mission que les aidants familiaux exercent dans la mesure où, contrairement aux professions de santé, bénévoles ou autres aidants, ils peuvent faire partie de l'histoire des personnes en situation de fragilité.

3.3 Les aidants

On pourrait considérer l'aidant suivant deux approches : celui qui remplit un service particulier en réponse à une demande (aide-ménagère, soutien scolaire, garde d'enfants, etc.) et celui qui s'engage à aider un membre de sa famille ou une personne vers laquelle il est envoyé et dont la vie est fragilisée par la maladie ou le handicap¹⁵⁴. Quelle que soit la situation qui est la sienne, on peut estimer qu'il fait preuve de *care*, dans la mesure où, soucieux de l'autre, il lui apporte un soin.

3.3.1 Une société en demande de soins

Pour ce qui est des aidants en général, il convient de signaler combien le domaine des services a progressé ces dernières années au point de devenir un véritable secteur d'activité. Martin Vial, haut fonctionnaire, l'exprime de façon pertinente tandis qu'il rappelle que les services à la personne restent des lieux où se créent des emplois, permettant à un nombre croissant de citoyens de s'insérer professionnellement¹⁵⁵. Dans l'ouvrage qu'il consacre à la *Care Revolution*, il signale tous les lieux qui pourraient bénéficier à terme de l'aide de tiers : tâches ménagères, surveillance médicale, assistance aux démarches administratives, présence pour rompre la solitude ou aide à se déplacer, assistance technique au dépannage, services de maintenance et d'entretien, propositions d'offre personnalisée de sports et de loisirs, de voyages ou de coaching, télémédecine ou téléassistance, etc.¹⁵⁶. Ces offres, dans leur

*encouragements, "bonnes paroles" obstruent la possible écoute et évincent la fonction d'accompagnement. Tout au plus peut-on, avec prudence et respect, échanger à propos de l'autre. Mettre des mots sur ce que nous percevons de lui. Exprimer ce qu'il suscite en nous. Modifier à plusieurs la perception et la représentation que nous avons de lui. [...] Mais au-delà de ces améliorations soudaines, la seule alternative n'est-elle pas de maintenir au mieux un espace de présence, d'attention et d'écoute alors que l'humain est confronté à son énigme ? Pauvreté de nos réponses face à l'ampleur de la souffrance. Pauvreté qui n'est pas à combler par un surcroît d'action ou de prétendu savoir. Pauvreté qui est appel à une présence, une sollicitude bien souvent silencieuse. » in MALLET Donation, *La médecine entre science et existence*, op. cit., p. 170-171.*

¹⁵⁴ On pourrait même élargir bien davantage à l'enfance et au rôle d'éducation des parents par exemple, autre situation traduisant également un souci de l'autre et donc la pratique du *care*.

¹⁵⁵ « Les services à la personne ont généré en France à eux seuls 130 000 créations d'emplois en 2006. Dans cette tranche travaillent déjà 1 500 000 personnes, tandis que 2 500 000 particuliers emploient des professionnels à domicile, et 6 millions de ménages seraient potentiellement demandeurs. Ce marché a représenté en France un chiffre d'affaire de 12 milliards d'euros, en hausse de 11% par rapport à 2005 » in VIAL Martin, *La Care Révolution. L'homme au cœur de la révolution mondiale des services*, op. cit., p. 19-20.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 23-38.

multiplicité et leur originalité, laissent augurer une société de soins particulièrement adaptée aux demandes des uns et des autres. D'ailleurs, Martin Vial écrira que « *si chaque ménage dans notre pays utilisait deux heures de services par semaine, cela créerait environ un million d'emplois directs* »¹⁵⁷. Sa réflexion va jusqu'à citer l'étude de l'institut américain Salary.com qui, selon les chiffres publiés en mai 2007, évaluait la richesse produite par des mères au foyer :

*Les conclusions montrent que, si elle était payée, une mère au foyer gagnerait un salaire annuel de 138095 dollars par an pour toutes les heures passées à réaliser des tâches relevant de fonctions aussi diverses que cuisinière ou psychologue. [...] Pas moins de 10 métiers correspondent au travail très varié d'une mère au foyer et ont été ainsi valorisés dans l'étude : femme de ménage, aide maternelle, cuisinière, technicienne de machine à laver, concierge, opératrice d'ordinateur, gérante dans un bâtiment, conductrice, P-DG et psychologue. Naturellement il ne s'agit pas de donner une valeur économique à l'engagement parental, mais de valoriser le coût des tâches ménagères réalisées par une mère de famille.*¹⁵⁸

A travers cet ouvrage, on découvre véritablement à la fois les besoins présents et à venir engageant la mise en œuvre de services basiques ou plus recherchés, mais aussi comment ces mêmes besoins et services peuvent engendrer et confirmer une société dans la mission qui est la sienne. Reconnaître la diversité des acteurs du soin amène également à imaginer que dans les années futures, le développement de ces secteurs connaîtra une courbe exponentielle au regard des demandes déjà effectives actuellement, notamment en matière de santé et de soins à domicile¹⁵⁹. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter que Martin Vial distingue un enjeu moral et social dans cette *care revolution*. L'enjeu moral consiste, selon lui, à signifier la valorisation de la relation humaine à travers la reconnaissance de l'autre et la confiance vécue dans la proximité, tandis que l'enjeu social répond à l'importance de l'attention envers les personnes fragilisées, signe de la grandeur d'une civilisation¹⁶⁰. S'il convient d'attester qu'il reste beaucoup à faire dans ces domaines, il faut aussi admettre que le soin apparaît comme une gageure, signe qu'une société ne pourrait s'en passer et compte sur les forces vives qui la composent pour créer du réseau et relayer un soin juste et approprié aux circonstances.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 107-108.

¹⁵⁹ De nombreuses réflexions, tant au niveau du grand âge que de l'accompagnement des personnes en fin de vie, entendent valoriser et favoriser le maintien à domicile des personnes concernées, ce qui ne pourrait se faire sans une nécessaire réorganisation sociale et familiale. Un exemple parmi d'autres peut se situer dans le congé d'accompagnement tel qu'il existe actuellement en France et défini par la Loi n° 2010-209 du 2 mars 2010 visant à créer une allocation journalière d'accompagnement d'une personne en fin de vie (cf. www.legifrance.gouv.fr).

¹⁶⁰ VIAL Martin, *La Care Révolution. L'homme au cœur de la révolution mondiale des services*, op. cit., p. 187-188.

3.3.2 D'une société de soins à une famille en demande de soins

Notre réflexion ne peut faire l'impasse sur les aidants familiaux. Leur proximité vécue avec le demandeur de soins en fait des personnes privilégiées dans la mesure où, mieux que quiconque, ils ont une connaissance poussée du soigné. Dans la préface d'un ouvrage signé par Hugues Joublin, Emmanuel Hirsch écrivait quelques mots sur le rôle et l'importance du proche qui attestent de l'importance de sa fonction et du bienfait de sa présence :

*Etre le proche, présent, à l'écoute, disponible, celui qui n'abdique pas et demeure en posture de veille pour épargner à l'autre les détresses et les meurtrissures que l'on peut encore apaiser, c'est assumer une fonction rare, une responsabilité essentielle dont tout dépend dans les instants décisifs. [...] le proche incarne une position militante dans son refus de l'indifférence et de la désertion. Il réhabilite l'idée de confiance.*¹⁶¹

La confiance, signe de relation possible et d'un à-venir commun à envisager, place la dimension du soin au cœur d'un espace indispensable au bon fonctionnement d'une société et de ceux qui la composent. Les aidants familiaux, notamment, deviennent ainsi les premiers agents pouvant « réinventer la solidarité de proximité » comme le note Hugues Joublin¹⁶². Nous retrouvons là tout le sens de ce que nous appelons la proximologie, un néologisme dont le sens est très évocateur puisque perçu comme

*[...] discipline naissante, à la croisée de la médecine, de la sociologie, de la psychologie et de l'économie. Avec originalité, elle envisage la présence et le rôle de l'entourage comme des éléments déterminants de l'environnement du patient, donc de l'efficacité des soins et de sa "prise en charge". Avec ambition, elle affirme que seule une démarche méthodique et éthique, à la fois cognitive, appliquée et réfléchie, peut nourrir durablement et raisonnablement des politiques de santé renouvelées, intégratives de l'acteur "entourage".*¹⁶³

Cette étude, entrant dans la *care revolution*, permet de définir et de cibler les missions du proche-aidant dans la mesure où, à travers un rôle et une présence de veille et de soutien constant, il valorise à sa manière la vie du soigné au point de la réhabiliter notamment par le biais de gestes simples dédiés au maintien d'une hygiène de vie, d'une aide à l'alimentation ou d'un temps de repos reconnu. Bien entendu, de tels engagements de proximité supposent également des soutiens financiers, notamment lorsqu'il s'agit de personnes âgées ou gravement malades dont le maintien au domicile peut s'avérer être une issue favorable pour chacun au regard d'une meilleure qualité de vie estimée. Conjointement, en raison de

¹⁶¹ HIRSCH Emmanuel, « La proximité, une position éthique dans le soin », in JOUBLIN Hugues, *Le proche de la personne malade dans l'univers des soins. Enjeux éthiques de proximologie*, Paris, Erès, 2010, p. 9-10.

¹⁶² *Ibid.*, p. 16.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 19.

certaines situations familiales marquées par des ruptures et des éloignements progressifs (pour raisons professionnelles et/ou familiales) ainsi que du risque d'isolement et de solitude, il convient de noter qu'une telle présence reste toutefois parfois plus de l'ordre du rêve que de la réalité.

L'idée même d'aidants familiaux reste précieuse comme pour assoir cette possibilité de lien à voir perdurer par-delà le tragique de la maladie ou de la dépendance (qu'elle qu'en soit ses formes par ailleurs : en début de vie comme en fin de vie mais aussi dans toutes ces autres situations de dépendance). Comme Hugues Joublin, on peut se demander alors ce que serait une société marquée par l'absence de proximité ou de soin, de soutien ou d'écoute, tout en reconnaissant les difficultés rencontrées dans pareille démarche alors que de nombreuses contraintes et l'individualisme ambiant empêchent sa bonne réalisation¹⁶⁴.

Aussi, je n'imagine pas qu'une telle idée appelant à construire des réseaux d'aidants familiaux ne puisse exister sans repenser de fond en comble notre organisation sociétale et familiale. Cependant, compris dans cette perspective, le *care* prend une valeur toute particulière parce qu'il dépasse largement le strict cadre de ceux qui apparaissent comme des professionnels du soin ayant reçu préalablement une formation adéquate et mandat de la société d'exercer une telle profession. Le *care* décentralise le soin en révélant que chacun – au sein d'un cadre bien défini – peut en devenir pourvoyeur en montrant non seulement l'utilité, mais aussi l'efficacité. Une politique d'aidants familiaux nécessite une réorganisation des places et des systèmes sociaux jusque-là bien ficelés.

La question du *care* prise dans cet espace relationnel où aidants familiaux vivent la proximité avec un proche affaibli, rejoint ce que nous écrivions précédemment, à savoir que nos existences sont toutes des vies subventionnées. Cette réflexion nous renvoie aux quelques mots proposés par l'écrivain François Mauriac, disant que « *Nous avons tous été pétris et repétris par ceux qui nous ont aimés et pour peu qu'ils aient été tenaces, nous sommes leur ouvrage [...]. Par un amour, pas une amitié qui n'ait traversé notre destin sans y avoir collaboré pour l'éternité* »¹⁶⁵. Il importe donc, dans la recherche d'un vivre ensemble, de révéler à chacun qu'il peut devenir cet aidant en vivant, au cœur de la proximité, ce soutien rendu nécessaire et, parfois, vital par la vie et qui peut suggérer sinon un amour, au moins une forme d'amitié. « *Ce qui mérite estime et respect, ce sont [...] des incapacités et des potentialités* » écrivait Paul Ricœur¹⁶⁶, raison pour laquelle, continue Hugues Joublin, « *Il ne faut guère les chercher loin... Nous en sommes toutes et tous porteurs, et notre sort, au passé, au présent comme au futur, nous expose à les exprimer ou à les compenser grâce aux autres* –

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶⁵ Cité in *Ibid.*, p. 210.

¹⁶⁶ Cité in *Ibid.*, p. 262.

ces proches, ces frères en vulnérabilité, ces "aidants" qui parfois s'ignorent... »¹⁶⁷. La dimension du soin apparaît donc au sein de nos sociétés comme une donnée incontournable non seulement en raison des réponses qu'elle peut apporter aux besoins actuels, mais aussi au regard des changements et conversions nécessaires d'une société entière dans sa capacité à prendre en charge la vulnérabilité et la fragilité de ses membres.

La question du soin reste cruciale tant il convient de reconnaître qu'elle est, aujourd'hui plus qu'hier, d'une actualité brûlante. Il n'est pas, en effet, un domaine en dehors duquel le soin serait absent. Au-delà de sa signification purement thérapeutique visant la préservation de la santé ou le recouvrement de celle-ci (*to cure*), le soin apparaît véritablement comme une réalité humaine que chacun peut mettre en œuvre à travers ce souci de l'autre et cette présence manifestée dès que l'homme semble faiblir (*to care*). A ce stade de notre travail, nous avons donc bien saisi l'importance de cette seconde forme de soin qui, plus que le propre de professionnels ayant reçu une mission spécifique au terme d'années d'études, rejoint toute une population dans son désir de vivre ensemble et de rester, pour l'autre, veilleur et éveilleur de vie. Il y a, dans le soin ainsi entendu, l'idée d'une humanisation de l'homme qui nous provoque au sein d'une rencontre sans cesse à parfaire, reconnaissant une dimension quasi sacrée dans la mesure où, à travers cette pratique, le soin dit quelque chose d'une réalité humaine à promouvoir et à garder. Au-delà d'une fiction qui risque de ne donner qu'un aperçu bien limité de ce qu'est le soin, reconnaître que chacun est appelé à trouver en lui les capacités de donner sens à son existence à travers le souci de l'autre reste primordial. Si le soin valorise la dimension humaine d'une existence propre à chacun, il apparaît néanmoins comme une évidence qu'il vise la préservation de la vie dans sa globalité : soigner une personne revient à soigner l'humanité dans ce qu'elle a de plus fragile et de plus périssable ! Dans une société marquée par l'individualisme, le soin apparaît ainsi comme un rempart certain contre toute forme de désenchantement, marquant le primat de la relation sur l'isolement. C'est sans doute la raison qui nous fait dire que nous vivons au sein d'une société de soin toujours en devenir qui entend, par le biais de cette activité aux multiples contours, valoriser et protéger la vie dans toutes ses étapes, ce qui apparaît comme un enjeu moral et social fondant une alliance entre les différents partenaires du soin, soignés et soignants, quels qu'ils soient.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 262.

Le soin suppose donc que nous expérimentions, d'une manière ou d'une autre, la réalité de la juste présence¹⁶⁸. Raison pour laquelle, pour suggérer quelques mots de conclusion de ce premier chapitre,

*[...] le care et le cure, le "faire du soin" et le "prendre soin" ne doivent pas être en opposition mais au contraire venir dans un continuum s'interroger, se soutenir l'un l'autre abordant chacun une facette particulière de la personne malade pour la réintégrer dans sa dignité sociale, humaine et spirituelle.*¹⁶⁹

Cet homme total au sein duquel le soin va s'incarner interroge chacun des autres hommes dans sa capacité à créer du lien, à entendre les besoins des uns et des autres, à y répondre et à favoriser, autant que faire se peut, un vivre ensemble.

Il me semble donc important de traiter la question du *care* de façon approfondie, au regard des enjeux qui lui sont liés, en osant y présenter une réflexion éthique dans la mesure où elle répond au désir d'une vie sociale épanouie et juste, combattant toute forme de solitude et de mort. Ce sera alors l'occasion de se demander s'il existe une véritable éthique du *care* capable de répondre aux besoins de chacun, porté par un souci constant de l'autre et de son intégration permanente dans le cercle des humains ? C'est alors que le *care* consistera peut-être en une conjugaison subtile d'un pouvoir soigner et d'un vouloir soigner comme l'exprimait Frédéric Worms, signe qu'il resterait le lieu d'un engagement de chacun au service de l'autre.

¹⁶⁸ « [...] il n'est pas de bonnes conduites sans justes pratiques, et que la "bonne distance" n'est acceptable que pour autant qu'on soit soucieux de la "bonne présence" indispensable à un soin juste », in HIRSCH Emmanuel, *L'éthique au cœur des soins. Un itinéraire philosophique*, op. cit., p. 20.

¹⁶⁹ GALICHON Bertrand, « A propos du soin. Le volontaire entre savoir et connaissance », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 187.

Chapitre II : L'éthique du *care*

La réalité d'un prendre soin à travers l'originalité du *care* nous interpelle. L'idée de cette démarche entendue sous la forme d'une sollicitude, d'une empathie à cultiver au regard de la multiplicité des situations humaines, parfois extrêmes, souligne l'intérêt de la recherche constant d'un vivre ensemble au-delà des barrières parfois décapantes de la vie. Cette donnée oblige à inventer des présences qui soient respectueuses, cohérentes, innovantes¹⁷⁰. La pensée doit donc ouvrir des possibles dans l'action, orientant ainsi le devenir d'une personne et à travers elle d'une communauté vers un mieux-être. N'est-ce pas là qu'on découvre le bien-fondé d'une démarche éthique ?

Marc Grassin (docteur en pharmacie) et Frédéric Pochard (psychiatre et docteur en éthique) écrivaient à ce titre que « *l'éthique n'est qu'une banale affaire de mots, des mots pour dire et conduire au faire. Dire pour faire, voilà ce que veut dire penser, voilà ce que veut dire "éthique". [...] Il s'agit en réalité d'un souci pour la vie, l'existence et le devenir* »¹⁷¹. La réalité d'une parole engageant une action me semble tout à fait pertinente dans le domaine du soin : au-delà des mots et des discours aussi beaux et importants soient-ils, se révèle plus forte que jamais la radicalité d'une incarnation à vivre au sein de la diversité des situations rencontrées.

Il semble intéressant de se demander dans un premier temps ce que la réflexion éthique envisage tandis qu'il s'agit d'organiser un vivre ensemble ? Fonde-t-elle un véritable lieu au sein duquel la parole se convertit en action au point de susciter des forces neuves capables de l'organiser concrètement ? Parlant d'éthique, une éthique chrétienne comporterait-elle une dimension singulière que l'éthique laïque ne posséderait pas ? Comment y joindre, dans la mesure du possible, l'éthique au *care* ?

Ce deuxième chapitre s'articulera donc au niveau de trois sections. Tout d'abord, il conviendra de redéfinir ce qu'on entend par le mot « éthique », notamment dans une démarche chrétienne, avant de porter un regard sur le *care* et, particulièrement, sur ce qui pourrait s'apparenter à une éthique du *care*. Un détour vers les Etats-Unis semblera nécessaire pour y trouver des auteurs tels que Kohlberg, Noddings, Gilligan ou encore Tronto qui ont tenté d'y apporter une réponse. La troisième section de recherche de ce chapitre nous suggèrera alors de nous interroger sur le sens du *care* comme une forme de préservation de la vie et, conjointement, d'un travail à réaliser pour l'autre au sein d'une relation qui, d'une manière ou d'une autre, tend à nous unir à lui. Le *care* deviendrait-il alors signe d'une amitié ou d'un amour, ou alors reste-t-il le lieu au sein duquel l'homme debout, obligé par l'homme

¹⁷⁰ SICARD Didier in GRASSIN Marc, POCHARD Frédéric, *La déshumanisation civilisée*, Paris, Cerf, 2012, p. 7-8.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

couché, ne fait que répondre à son devoir d'humanité et, peut-être au niveau d'une foi religieuse, à son devoir chrétien ? Ce qui me semble intéressant, c'est d'essayer de saisir l'évolution de la notion de *care* et la façon dont elle peut se comprendre comme une véritable éthique portant le souci de l'autre et du vivre ensemble à travers une rencontre jamais totalement achevée.

1. Comment penser l'éthique ?

Evoquer le terme « éthique » renvoie presque comme une habitude au mot « morale » tant les deux vocables semblent voisins. Pourtant, parler de morale et d'éthique, est-ce la même chose ? Il faudrait tout d'abord se rappeler qu'éthique et morale ont une même origine et, donc, une même signification. Le latin *mores* (mœurs, manière de se comporter) vaut le grec *ethos* (usage, habitude) et envisage une vie bonne à mettre en œuvre¹⁷². Philippe Svandra¹⁷³, Pierre Valette¹⁷⁴ ou Christian Byk¹⁷⁵ évoqueront tous, à leur niveau et dans l'étude qui sera la leur, ce lien entre morale et éthique à partir d'un travail sur l'origine étymologique des mots.

Au-delà de ces significations qui donnent déjà un cadre à notre réflexion, Noël-Jean Mazen, avocat et spécialiste d'éthique, proposera, quant à lui, à partir de la définition qu'il donnera de l'éthique et de la morale, une première distinction intéressante :

Le substantif "éthique" est issu du mot grec éthos, qui désigne les comportements, la conduite, par extension la juste place ; le suffixe "ique" vient de ikos, il qualifie la science, la réflexion sur un domaine. Ainsi l'éthique est-elle la réflexion sur la manière de déterminer sa propre conduite. La morale décide, de manière souvent

¹⁷² « A un premier niveau, morale et éthique comportent un constat de fait, signifient les manières estimées bonnes de se comporter. A un second niveau, morale et éthique entendent dépasser le constat, poser la question et apporter la réponse : Au nom de quoi et en vue de quoi devons-nous nous comporter bien ? », BABOIN-JAUBERT Christian, *La morale en politique... tout simplement*, Paris, Ed. de l'Atelier, 1995, p. 15.

¹⁷³ « Les deux vocables renvoient à l'idée de mœurs (éthos en grec et mores en latin) [...] éthos qui commence par epsilon (un E bref) signifiant habitude, coutume (de la cité). Est dès lors éthique ce qui est conforme aux pratiques codifiées (lois, codes, droit...) ; éthos qui commence par éta (un E long). Êthos signifie alors "séjour", "lieu habituel", par extension vertu [...] on voit évidemment un lien entre eux, lien qu'Aristote avait perçu lorsqu'il rappelait que les vertus morales qui déterminent le caractère (éthos) sont filles des bonnes habitudes (éthos). », SVANDRA Philippe, *Le soignant et la démarche éthique*, op. cit., p. 5.

¹⁷⁴ « éthos – avec un e court, l'épsilon grec (ε) – signifie "habitude" mais aussi "usage", "coutume". Aristote veut nous enseigner que le mot éthikès n'est pas l'adjectif du substantif èthos – avec un e long, l'êta grec (η), qui signifie "habitat", et aussi "manière d'être", "caractère", "mœurs" (Folscheid et Mattéi, 1997) – mais procède d'une "légère modification de èthos" (1103 a). Plus jeune sont acquises les bonnes habitudes, plus forte est l'inclination vertueuse du caractère. », VALETTE Pierre, *Ethique de l'urgence, urgence de l'éthique*, op. cit., p. 209.

¹⁷⁵ « Êthos signifie tout d'abord habitat, demeure des animaux. En second sens, il veut dire le caractère d'un individu, le trait distinctif par lequel on le reconnaît dans sa manière d'agir. Quant au mot èthos, il désigne la coutume, les mœurs mais surtout l'habitude. Initialement donc, l'éthique renvoie non à des principes abstraits mais au caractère produit de l'habitude d'une personne. Elle s'interroge sur la manière dont un être humain s'y prend pour acquérir ses habitudes et sur la valeur de celles-ci. », BYK Christian, *Traité de bioéthique. Vers une nouvelle utopie civilisatrice ?*, Bordeaux, Les Etudes Hospitalières, 2011, p. 37.

autoritaire, ce qui relève du bien et du mal, l'éthique propose une démarche où chacun se positionne de manière indépendante, mesurée et responsable. La morale est prescriptive, l'éthique est explicative. La morale dicte une conduite générale, applicable à tous ; l'éthique propose une démarche de questionnement personnel. [...] Là est le pivot de la démarche éthique qui doit s'appuyer sur l'ouverture d'esprit, le doute, la tolérance, l'écoute de l'autre, la discussion, le partage et la confrontation des idées.¹⁷⁶

On retrouve donc, dans l'éthique, cette idée bien nécessaire d'un questionnement à acquérir ouvrant sur une manière d'être et de faire, là où le langage et la parole rejoignent l'action. Déjà Aristote, dans *Ethique à Nicomaque*, disait que la *praxis* permet de poser un regard sur la *prohairesis*, cette « capacité de préférence raisonnable ; c'est la capacité de dire : ceci vaut mieux que cela et d'agir selon cette préférence »¹⁷⁷. La prudence aristotélicienne relève de la vertu tant il est vrai qu'elle vise le bonheur et, conjointement, le bien¹⁷⁸.

Dans la démarche éthique, on est en présence de la prise en compte de la singularité d'une situation à travers la prudence aristotélicienne s'appliquant notamment dans le domaine du soin¹⁷⁹. L'idée d'une éthique qui vise le bien au sein d'un monde soumis à des contrastes et des lourdeurs faisant parfois douter de l'humanité de l'homme ne nous est donc pas étrangère. La distinction entre morale et éthique telle que Mazen l'a quelque peu exprimée, nous renvoie à l'époque des Lumières où, dans un article de Montesquieu intitulé « Les Mœurs » et écrit dans l'Encyclopédie rédigée par Diderot et d'Alembert, se profilait déjà une vision plus spécifique et de la morale et de l'éthique¹⁸⁰.

¹⁷⁶ MAZEN Noël-Jean, *La démarche d'éthique appliquée*, Bordeaux, Les Etudes Hospitalières, 2008, p. 14-15.

¹⁷⁷ RICŒUR Paul, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », (publié dans *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2000), in RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, op. cit., p. 59-60.

¹⁷⁸ « L'homme est donc heureux s'il accomplit bien son œuvre, c'est-à-dire ce pour quoi il est fait. La vertu joue alors un grand rôle, elle est "une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle son œuvre est rendue bonne" (*Ethique à Nicomaque*, 1106a22-23). Elle est la réalisation du telos, la fin inscrite en tout homme, et l'actualisation de son essence [...] "Habitus", elle se caractérise par la stabilité et porte la trace du plaisir. Elle est un juste milieu entre deux extrêmes. [...] Le courage, par exemple, est un juste milieu entre deux défauts : la lâcheté et la témérité », THOMASSET Alain, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2011, p. 302-303.

¹⁷⁹ « Comme le rappelle Aristote au livre II de *L'éthique à Nicomaque*, la prudence est une disposition acquise qui témoigne de la manière d'être de l'homme prudent. Celui-ci vise le juste milieu, lequel est toujours relatif à une situation et à une personne et déterminé de manière rationnelle et non hasardeuse. Ainsi, la prudence a un rapport avec certains affects, notamment avec la compassion, mais elle ne s'identifie pas à la compassion. L'homme prudent ne se laisse pas envahir par ses émotions. On peut même penser que le souci de l'autre, la responsabilité pour l'autre qui est sans défense et peut être si facilement blessé, atteint dans son intégrité, puisqu'il ne parle plus et qu'il est mort, font que le soignant est pour ainsi dire déporté », PELLUCHON Corinne, « L'homme est responsable », HIRSCH Emmanuel, *Fins de vie, éthique et société*, op. cit., p. 581.

¹⁸⁰ « Depuis lors, nous pouvons présenter les éléments de cette différenciation de la manière suivante : a) la morale se définit comme une pensée du Bien et du Mal, un corps d'impératifs, un savoir du fondement de l'obligation, une détermination de l'obligation, une détermination de la normativité de l'action humaine tournée vers soi, vers autrui, vers le monde, b) l'éthique se présente comme une quête de sens pour l'existence, un désir d'être avec autrui dans le monde, une mise en scène de la vie bonne, une cohérence existentielle du bonheur, à partir de valeurs (références/repères) historiquement intéressantes. », GIRE Pierre, *L'éthique à l'épreuve de la vie. Problématiques d'éthique fondamentale*, Paris, Cerf, 2010, p. 156.

Il faut noter que Paul Ricœur lui-même confirmera cette vision de l'éthique et de la morale quand, dans ses écrits, il distinguera clairement l'un et l'autre :

Je propose de tenir le concept de morale pour le terme fixe de référence et de lui assigner une double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. [...] Je vois alors le concept d'éthique se briser en deux, une branche désignant quelque chose comme l'amont des normes – je parlerai alors d'éthique antérieure –, et l'autre branche désignant quelque chose comme l'aval des normes – et je parlerai alors d'éthique postérieure. [...] l'éthique antérieure pointant vers l'enracinement des normes dans la vie et dans le désir, l'éthique postérieure visant à insérer les normes dans des situations concrètes.¹⁸¹

Ces quelques données permettent d'engager les prémisses d'une réflexion sur l'éthique d'une manière générale et l'éthique du *care* d'une manière particulière. Nous pourrions donc essayer tout d'abord de nous interroger sur l'existence possible d'une éthique universelle (ce qui rejoindrait peut-être la morale) pour poursuivre en développant l'idée d'une éthique comprise comme une démarche d'humanisation qui, dans la mesure où elle prend en compte le devenir de l'homme, reste habitée par ce que nous pourrions appeler la culture du doute ?

1.1 Une éthique universelle ?

Envisager une réflexion sur le sens de l'éthique suppose de s'interroger tout d'abord sur l'existence d'une éthique universelle, ou si demeurent des éthiques particulières qu'il conviendrait alors de reconnaître et de citer ? Dans la mesure où éthique et morale ont été définis précédemment, on pourrait dès à présent être interpellé par l'existence d'une éthique universelle qui reviendrait peut-être à la faire correspondre à la morale comprise au sein d'une démarche englobante ou universalisante. Conjointement, évoquer l'existence d'une éthique chrétienne ne reviendrait-il pas à infirmer le bien-fondé d'une éthique universelle en signifiant que celle-ci s'apparenterait davantage à une éthique particulière ? Ces points méritent d'être traités pour mieux saisir la spécificité de la réflexion éthique, avant tout travail complémentaire sur le soin.

¹⁸¹ RICŒUR Paul, « De la morale à l'éthique et aux éthiques » (publié dans *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2000) cité in RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, *op. cit.*, p. 55-56. La distinction de Ricœur provient du fait non de l'étymologie des mots, mais davantage du sens qu'on peut leur donner, à savoir pour l'un ce qui est estimé bon et pour l'autre ce qui s'impose comme obligatoire. Au-delà de la visée éthique et de la norme morale, Ricœur propose encore une troisième voie, celle de la sagesse pratique, comprise comme un jugement moral en situation et pour laquelle la conviction apparaît comme décisive face à la règle.

1.1.1 Une lecture juste d'une éthique universelle

De quelle manière se comprendrait l'universalisme de l'éthique ? Prenons l'exemple de l'interdit de l'homicide. Si je me réfère à la morale telle qu'elle est définie par Ricœur, il faudra reconnaître que l'interdit de tuer apparaît comme une norme in-dérogeable fondant un bien que rien ne pourra changer et convertir en mal. Cet interdit, fondateur pour toute société dite civilisée, s'impose dans la mesure où son application permet notamment de favoriser un pacte de confiance entre ses différents membres. Prendre acte de ce même interdit, dans une démarche éthique, suppose de prendre en compte toutes les données propres à une situation particulière dans le but de respecter une vie menacée dans sa pérennité¹⁸².

Dans un tel contexte, l'éthique n'apparaît pas comme une manière de permettre ce que la morale réprime, mais davantage comme le fruit d'une réflexion fondée sur la morale, tout en prenant compte de la dimension humaine vécue à un instant « t » dans sa complexité. Dans la suite de ses propos, Resweber reviendra sur la notion de symbole appliquée au cadre de l'éthique. Il est intéressant de noter en effet que le symbole reste, étymologiquement, ce qui unit, au-delà des particularités et différences de chacun¹⁸³. L'idée d'une éthique universelle prend doucement chair si bien que dans un colloque relatif à la loi naturelle, la Commission théologique internationale écrivait que « *L'"éthique mondiale" désigne l'ensemble des valeurs obligatoires fondamentales qui forment depuis des siècles le trésor de l'expérience humaine. Elle se trouve dans les grandes traditions religieuses et philosophiques* »¹⁸⁴. L'idée de loi naturelle renvoie à cette capacité inscrite dans la nature de l'homme de discerner ce qui est bien de ce qui est mal, unissant ainsi l'humanité dans une recherche commune de vie possible. On remonte alors à toute une tradition reconnue déjà dans la culture grecque, notamment avec Platon et Aristote¹⁸⁵. Dans un contexte chrétien, comme le notera Saint Thomas d'Aquin, la loi naturelle apparaît comme la pensée de Dieu, si bien qu'Il inscrit en chaque être cette nécessaire inclination vers le bien, devenant ainsi en acte ce qu'il est en puissance. Quoi qu'il en soit, on retrouve tant d'un point de vue éthique que moral le respect de la dignité de la personne et l'interdit fondamental de l'homicide. Ces deux aspects restent essentiels quant à la façon d'organiser et d'assurer une présence humaine auprès d'une situation donnée. Une éthique universelle, proche d'une vision morale de la vie, prend en compte l'idée du bien que porte chacun, partageant celle-ci de façon concrète et entière au regard de la diversité des

¹⁸² Cette approche se retrouve notamment dans le livre de RESWEBER Jean Paul, *Le questionnement éthique*, Paris, Coll. Prosopôn, Cariscript, 1990, p. 10-11.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, op. cit., p. 19.

¹⁸⁵ PLATON, *Gorgias*, in PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 483c-d.

situations et des expériences propres. Cette éthique universelle, fondée sur l'idée d'un bien propre à l'homme, vise un vivre ensemble. N'est-ce pas le sens que donne Paul Ricœur à la démarche éthique ?

1.1.2 La démarche éthique définie par Paul Ricœur

Pour Paul Ricœur, la visée de l'éthique consiste à « *vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes* »¹⁸⁶. Cette visée s'articule, entre autre, dans la relation entre un soignant et un patient, à travers ce que Ricœur appellera le « *pacte de soin* »¹⁸⁷ mais aussi dans toute autre relation dans la mesure où elle a pour but le bonheur¹⁸⁸. Reprenant la visée éthique de Paul Ricœur et le sens qu'il lui donne, on saisit alors l'intérêt d'une éthique comprise comme universelle :

*[...] vivre bien avec et pour les autres. Deux rapports avec autrui sont ici distingués. Le premier est un rapport de proximité avec autrui présent dans son visage ; c'est le rapport impliqué dans la relation dialogique courte de l'amitié et de l'amour. C'est peut-être par ce côté que la visée éthique manifeste sa plus grande universalité. [...] La sollicitude, censée s'adresser à toutes les personnes concrètes, sous la forme la plus évidente du secours porté à personne en danger, a ses limites, ne serait-ce que celles qu'inflige l'impossibilité de prendre en charge, ou comme on dit, d'assumer toute la misère du monde. [...] La pluralité humaine est le lieu du politique saisi à sa racine en deçà des structures de pouvoir, de la distinction entre dirigeants et dirigés au niveau de ce qu'on peut appeler le vouloir-vivre ensemble. Mais dès que nous le qualifions par le souhait d'institutions justes, nous nous plaçons à un niveau où l'universel est inextricablement mêlé au contextuel.*¹⁸⁹

A travers le souci de l'autre et cette dimension du soin, il me semble intéressant de comprendre que, fondé sur des principes moraux, l'éthique en situation vise une universalité dont le bonheur reste l'ultime objectif, à travers des présences justes et pensées¹⁹⁰. Ce qui est

¹⁸⁶ RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 227.

¹⁸⁷ « *Je rappelle ce qui constitue le cœur de l'éthique médicale, à savoir l'établissement d'un pacte de soins. C'est un acte entre deux personnes, l'une qui souffre, qui expose sa plainte, qui demande le secours d'un maître de santé, l'autre qui sait, qui sait faire, qui offre ses soins ; entre les deux se noue un pacte fondé sur la confiance : le patient croit que le médecin peut et veut, sinon le guérir, du moins le soigner ; le médecin compte que son patient se conduira lui-même comme l'agent de son propre traitement.* », Paul RICŒUR, « La prise de décision dans l'acte médical et dans l'acte judiciaire » [Conférence internationale « Bioethics and Biolaw », Copenhague, 28 mai – 1^{er} juin 1996], in Paul RICŒUR, *Le Juste 2*, op. cit., p. 246.

¹⁸⁸ « *D'un côté, on peut dire avec Aristote que toute action, toute pratique, se définit par ce télos, que tous les hommes veulent être heureux. Mais cette visée du bien, si elle doit mériter le nom d'éthique, passe par des appréciations raisonnées de ce qui caractérise comme bonne ou mauvaise une action. C'est alors qu'interviennent entre la racine du désir raisonné et l'horizon du bonheur, ces instances dénommées "vertus" : tempérance, courage, générosité, amitié, justice, etc.* », Paul RICŒUR, « L'universel et l'historique » [texte présenté à la conférence donnée au collège universitaire français de Moscou, avril 1996], in Paul RICŒUR, *Le Juste 2*, op. cit., p. 268.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 269-270.

¹⁹⁰ « *L'éthique naît d'un regard vers l'autre, d'un mouvement vers l'autre. De la reconnaissance d'un manque chez l'autre – le manque de ma présence – et d'un manque chez moi – le manque de sa présence* », HIRSCH

donc remarquable dans cette présentation du philosophe, c'est cette capacité recherchée à entrer en relation, à lui donner corps en la faisant vivre au sein de lieux choisis à dessein. Raison pour laquelle, on peut comprendre l'éthique en la faisant encore correspondre à une triple dimension : « *la réalisation de soi, l'intersubjectivité et la vie sociale placée sous le signe des exigences de la justice et de l'amour, notamment par la mise en place d'institutions justes au service des deux premières dimensions* »¹⁹¹. Jacquemin disait, à ce titre, qu'« *il s'agit de rechercher le bien, en même temps pour soi et pour l'autre, dans un lieu qui permet cette institution du bien [...], ce bien étant recherché par une action dans un lieu qui la soutient, la porte, ce que Ricœur appelle une institution juste* »¹⁹².

L'éthique définie par Paul Ricœur, dans ce bien visé, peut conjointement nous ouvrir à une dimension chrétienne de l'éthique, dans la mesure où on lui reconnaît un caractère spécifique qu'il convient de préciser au regard du bien visé.

1.1.3 La spécificité d'une éthique chrétienne ?

Au-delà d'une éthique présentée *a priori* dans un contexte laïque, il est intéressant de nous interroger sur la pertinence d'une éthique chrétienne, dans la mesure où le christianisme semble véhiculer dans son message l'idée d'un bien à faire sien, notamment dans le cadre du respect de la vie si souvent exprimé. Au-delà des débats ayant alimenté la réflexion quant à la préférence d'une morale autonome sur une morale de la foi, ou inversement, Alain Thomasset, dans sa réflexion, abordera la dimension chrétienne d'une éthique suivant une triple approche bâtie à partir d'une « *herméneutique corrélée de la Parole de Dieu, de l'expérience humaine de l'agir et de la tradition chrétienne* »¹⁹³. Cette démarche, née avec le Concile Vatican II, donne l'occasion d'enraciner sa réflexion dans les questions actuelles, fondant un dialogue nécessaire avec le temps présent au risque de faire d'une éthique une réflexion déconnectée des réalités qui composent l'histoire au sein de laquelle elle doit pourtant s'intégrer. Conjointement, en donnant une place toute particulière à la conscience humaine comprise comme un sanctuaire intérieur signe de dignité, Vatican II admettait également l'intérêt d'enraciner la réflexion dans une démarche biblique, faisant de l'Écriture une référence pour la vie. La question d'une éthique chrétienne ne pouvait faire l'économie de la grâce divine agissante dans les cœurs et fondant une humanité appelée à la vie divine. On

Emmanuel, *Médecine, éthique et société. Comprendre, réfléchir, décider*, Paris, Vuibert, coll. Espace Ethique, 2007, p. 23.

¹⁹¹ TIMANS-CABIAUX Chantal, RAVEZ Laurent, DUCHENE Joseph, *Éléments d'éthique périnatale. De l'obstétrique à la réanimation*, Namur, PUN, 2004, p. 187.

¹⁹² JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité*, op. cit., p. 78-79.

¹⁹³ THOMASSET Alain, « Éthique », in LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric, MÜLLER Denis (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 829-832.

retrouve cette idée lorsque, relisant Thomasset, on saisit que la morale chrétienne reste une morale humaine authentique, c'est-à-dire marquée par l'homme nouveau que le Christ a révélé dans sa mort et sa résurrection, à partir de l'amour qui a été le sien pour l'humanité entière qui la rend dépendant à lui¹⁹⁴. L'idée même d'alliance entre Dieu et son peuple domine la réalité d'une éthique chrétienne, comprenant que l'homme – *imago Dei* – est appelé dès sa vie terrestre à vivre une communion d'amour avec son Dieu. Prendre en compte la fragilité de l'homme et de sa mort apparaît comme une donnée incontournable quand il s'agit de fonder une vie nouvelle sous le regard de Dieu.

L'éthique chrétienne s'articule donc d'abord autour de la Parole de Dieu, à travers l'écoute qu'elle peut en faire au gré de la pérégrination de l'homme sur terre. L'originalité de cette démarche tient donc dans le nécessaire discernement né de ce que Dieu entend lui révéler dans sa quête de bonheur et de vie. La lecture du texte biblique permet, en effet, de découvrir, dans une démarche de conversion, l'appel que Dieu adresse à chaque homme, lui donnant alors de distinguer la pertinence et la justesse d'une vie au sein de relations toujours renouvelées et habitées par le souci de l'autre. On saisit alors la grâce que peut engendrer la dynamique d'un amour et d'un pardon vécus en vue de toujours favoriser une présence nouvelle. L'éthique chrétienne reste donc impérativement ancrée dans la Parole dans la mesure où elle se reçoit comme une bonne nouvelle pour la vie de l'homme.

D'où le deuxième point qui suggère que l'expérience humaine de l'agir peut devenir un lieu théologique, c'est-à-dire un lieu où Dieu laisse percevoir sa présence en se révélant. Ainsi, l'agir humain visant un vivre ensemble doit-il prendre en compte non pas que des données individuelles, mais aussi collectives en raison justement d'une dimension sociale à promouvoir autour du Bien voulu par Dieu. Certes, la Bible ne répond pas à toutes nos problématiques actuelles, mais elle peut éclairer notre démarche au point de nous donner de découvrir, par la sagesse personnifiée dont elle rend compte, comment agir à la lumière de la foi en Dieu et du Royaume dont il convient de poursuivre la construction ici-bas. L'éthique chrétienne vise un agir signifiant, sacramentaire pourrait-on dire, dans la mesure où l'on saisit par ce terme que dans l'historicité de la vie, Dieu se donne à voir et confie son Bien à l'homme, visant le salut.

On ne saurait alors évoquer une éthique chrétienne sans la référer à la tradition riche de 2 000 ans d'histoire au long desquels cette vie ressuscitée a pu être estimée et valorisée. A ce titre, il semble donc important d'envisager l'inscription de tout agir au sein d'un territoire composé à la fois de la lente maturation des données théologiques parcourant des siècles d'histoire, mais aussi en se fondant au sein d'un Peuple de croyants capables de rendre

¹⁹⁴ THOMASSET Alain, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, op. cit., p. 207-208.

compte de son appartenance à une histoire au sein de laquelle Dieu poursuit son œuvre. L'éthique chrétienne ne saurait apparaître comme une éthique individuelle, mais bien davantage au sein d'une famille partageant le goût du vivant en Dieu. Au-delà d'une éthique laïque qui viserait uniquement des données horizontales, l'éthique chrétienne comporte également une donnée verticale, essentielle, avec cette ouverture à la transcendance, unie à une fraternité certes invisible mais qui n'en reste pas moins véritablement habitée par le Dieu qu'elle confesse. Dans une perspective chrétienne, fondée notamment sur la notion de charité comme don de soi témoignant de Dieu, il convient de saisir que tout agir, dans la mesure où il est signe de charité, dit quelque chose de Dieu et participe ainsi à l'édification du Royaume. Une éthique chrétienne, si elle vise le vivre ensemble, entend aussi convertir constamment le cœur de l'homme en l'humanisant davantage tout en lui donnant la possibilité de se diviniser. Raison pour laquelle on ne peut faire l'économie de la force agissante de l'Esprit Saint qui sanctifie les cœurs et, dans un langage croyant, unit toujours plus les hommes entre eux et avec Dieu.

Au regard d'une telle perspective, il serait prétendument faux d'opposer constamment éthique chrétienne et éthique laïque, comme si l'une était plus fermée que l'autre comme semblent le penser bien de nos contemporains. Mgr Elio Sgreccia rappelle ainsi à juste titre qu'en proposant un concept de laïcité « *appauvri et déformé, comme si cette dernière correspondait au relativisme éthique et non à l'affirmation de valeurs communes à tous les hommes, nés avec la même dignité et dotés de la raison* »¹⁹⁵, on tend à éloigner les hommes entre eux, tout comme le bien visé par la démarche éthique. Soutenir une rencontre entre raison et foi permet de comprendre que si éthique chrétienne et éthique laïque ne se confondent pas, elles ne s'opposent pas plus dans la mesure où l'une et l'autre disent quelque chose de la vision de l'homme qu'elle soutient et du bien qu'il peut faire sien. Dans le domaine du soin, notamment, l'éthique chrétienne entend apporter sa contribution au nom de la vision de l'homme qu'elle véhicule.

L'éthique, parce qu'elle reste habitée par le goût du vivre ensemble à travers des réalités respectant l'homme, s'engage sur un fascinant chemin visant une découverte toujours plus accrue de l'homme et de son devenir dans le monde. Qu'elle soit laïque ou chrétienne, on retrouve toujours un dénominateur commun dont on ne peut se passer au regard de ce qui nous est offert comme perspectives d'humanité. L'éthique, avant de viser une divinisation de l'homme quand elle s'adresse à des croyants, peut suggérer une humanisation tendant à faire de l'homme un être de chair et de sang dont le pouls bat au rythme des expériences de la vie

¹⁹⁵ SGRECCIA Elio, *Manuel de Bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale*, Paris, Mame-Edifa, 2004, p. 70.

qu'il compose. A ce titre, ne peut-on pas évoquer le *care* comme une manière particulière d'engager une humanisation de l'homme dans la mesure où il le fait devenir plus homme à travers ce souci porté à l'autre, comme si ces lieux devenaient des indicateurs de développement personnel ?

1.2 L'éthique comme une humanisation progressive

Les quelques éléments mis déjà en évidence suggèrent que le cœur de la réflexion éthique s'articule autour de la question du devenir de l'homme. Ce qui est recherché, c'est non seulement sa place dans le monde, au sein de relations toujours à imaginer et rendre visibles, mais aussi son propre devenir consistant en ce qu'on pourrait appeler une humanisation progressive. Des auteurs comme Marie-Jo Thiel et Xavier Thévenot peuvent nous éclairer.

1.2.1 La définition de l'éthique par Marie-Jo Thiel et Xavier Thévenot

Reconnaissons à Marie-Jo Thiel, docteur en médecine et en théologie, et Xavier Thévenot, docteur en théologie morale, d'avoir conjointement évoqué l'éthique comme une façon d'humaniser sa vie et, à travers elle, le monde qui entoure l'homme :

*Humanise-toi ! [...] Dans Pratiquer l'analyse éthique (Cerf, 1999), j'ai opté avec Xavier Thévenot pour une formulation que nous avons jugé plus évocatrice : "Choisis de t'humaniser toujours plus." Une telle prescription présente plusieurs avantages. Elle souligne que le choix éthique fondamental que pose la liberté est d'abord un consentement à une condition humaine non choisie, toujours déjà là. Avec l'expression "toujours plus", elle fait ensuite droit à la notion de temps et à l'idée de processus. Enfin, elle affirme implicitement l'existence d'une nature humaine qui est à la fois un donné et une tâche, et qui ne s'exprime que marquée par une particularité culturelle et dans une personnalité singulière.*¹⁹⁶

Penser la vie comme une tâche laisse supposer que l'éthique en est également une. L'humanisation qu'elle vise consiste à prendre ce temps du *kairos*, c'est-à-dire un temps de salut, nous renvoyant à des choix à réaliser en vue d'un bien¹⁹⁷ : un temps opportun, « le

¹⁹⁶ THIEL Marie-Jo, *Faites que je meure vivant. Vieillir, mourir, vivre, op. cit.*, p. 10.

¹⁹⁷ Notons qu'à la base, le *kairos* est un terme théologique trouvé chez saint Paul notamment à partir de l'expression « moment favorable » : « C'est le moment, l'heure est venue de sortir de votre sommeil » (Rm 13, 11). Il y a derrière l'idée du moment favorable, la volonté de changer, de convertir quelque chose en soi (metanoïen en grec) : « Ce terme est la traduction du mot néo-testamentaire metanoïen, qui essaie de rendre le mot hébreu *shûb*. Cette dernière racine sémitique signifie tout simplement se retrouver, revenir sur ses pas, et seulement par dérivation, se convertir. [...] Ailleurs, en un contexte identique, la Bible parle de metanoïen *kai epistrephein* (Ac 3, 19) : se laisser totalement bouleverser, révolutionner, pour se tourner vers quelque chose ou quelqu'un. Il s'agit d'un retournement radical par lequel une personne revient sur ses pas pour s'engager dans

temps pour faire les choses, temps de mûrissement et de gestation, le temps des semailles, le temps des vendanges, le temps des fiançailles, le temps de la naissance, le temps de la mort »¹⁹⁸. Il apparaît alors que rien n'est achevé et que tout continue d'une manière ou d'une autre, signe que l'éthique n'est pas une fin en soi, mais davantage un entre-deux¹⁹⁹.

L'humanisation est bel et bien progressive et l'éthique entend y contribuer, particulièrement au sein des situations difficiles, signifiant l'intérêt porté par cette recherche au cœur des ambiguïtés et des limites imposées par des expériences éprouvantes. L'éthique envisage la création de l'inespéré tant il est vrai que la confrontation de la raison à une exigence du vivant posant question, demande à reconsidérer sa place et le sens même de l'homme et de son devenir. L'humanisation nous interpelle dans les capacités qui sont les nôtres de pouvoir toujours ouvrir des possibles là où des événements, parfois dramatiques, nous heurtent et nous démobilisent. Cette humanisation envisage aussi, d'un point de vue chrétien, une divinisation tant il est vrai que le mystère de l'incarnation – un Dieu qui se fait homme – nous invite à nous élever à la rencontre de Dieu en ouvrant nos existences à une dimension transcendante. L'éthique apparaît alors comme cet entre-deux, un déjà-là et un pas-encore-là qui interpelle et oriente les choix vers la vie.

1.2.2 La fonction créatrice de l'éthique de « l'entre-deux »

L'idée d'un « déjà-là » et d'un « pas encore là » reste bien ancré dans la recherche éthique – mais aussi théologique – comme pour signifier que la visée éthique consiste à organiser et honorer la préservation de l'humanité à travers un vivre ensemble au sein duquel

une nouvelle direction. », LOUF André, *Au gré de sa grâce. Propos sur la prière*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 12-13. Par ailleurs, il convient de rajouter qu'initialement, « Kairos était un dieu grec au corps huilé qui en faisait qu'un seul et rapide passage. Pour l'attraper, il fallait le saisir par son unique touffe de cheveux. Accepter la fatalité, c'est faire le jeu des dieux, saisir le kairos, c'était au contraire se jouer d'eux. [...] Les médecins grecs devaient saisir le bon moment pour délivrer la thérapeutique sinon ils risquaient d'entraver un processus naturel de guérison. La médecine, dit un aphorisme, est un art de la mesure fugitive (oligokairos) (Detienne et Vernant, 1974). Le précepte "primum non nocere" est le peu de l'héritage médical grec qui soit encore en activité, recyclé avec opportunisme par le conséquentialisme. Le kairos comme expression de la difficulté de l'action face à la complexité du monde a débordé la sphère médicale. Le kairos est le bien selon le temps ou le temps en tant qu'on le perçoit comme bon. [...] Le kairos est donc non quantifiable et en aucun cas ne saurait se décliner en heures, minutes ou secondes. », VALETTE Pierre, *Ethique de l'urgence, urgence de l'éthique*, op. cit., p. 50-51.

¹⁹⁸ FISCHER Gustave-Nicolas, *L'expérience du malade. L'épreuve intime*, op. cit., p. 79.

¹⁹⁹ « [...] l'éthique se trouve toujours dans un entre-deux, entre un "déjà-là" et un "pas-encore" parce que, par définition, nous ne vivons pas dans un monde idéal et que nous ne sommes pas parfaits. Cependant, accepter la mise en route, c'est reconnaître des nécessités et des capacités réelles de contestation, de changement au cœur du quotidien, dans la praxis professionnelle, dans les dynamiques institutionnelles d'organisation et de prise en charge tout en sachant que le résultat idéal n'apparaîtra que moyennant le temps, le regroupement de sujets porteurs de projets tentant d'en offrir une structuration maximale et le maintien d'un idéal, d'une finalité forts estimés et incontournables : la rencontre singulière de deux sujets au sein d'une relation de soins toujours institutionnalisée », BOITTE Pierre, CADORE Bruno, JACQUEMIN Dominique, ZORILLA Sergio, *Pour une bioéthique clinique. Médicalisation de la société, questionnement éthique et pratiques de soins*, Villeneuve d'Ascq, Presse Universitaires du Septentrion, 2003, p. 154.

quelque chose de Dieu peut aussi s'exprimer dans un langage théologique. Il serait cependant prétentieux de croire que l'éthique donne la réponse tant attendue au risque d'enfermer alors l'humanité de l'homme dans un espace définitivement circonscrit. En raison d'une volonté d'humaniser toujours plus la relation, voire de la diviniser, l'éthique ne peut se défaire d'une volonté de développer l'homme et de consentir à une forme de dévoilement rendant compte de sa vérité²⁰⁰.

Conjointement, on retrouve l'idée d'un doute nécessaire à admettre au regard de tout ce qui reste à faire, réinterrogeant sans cesse la relation pour élaborer la meilleure présence et action qui soient. L'éthique peut se percevoir alors comme un chemin teinté d'imagination par lequel l'homme organise son monde dans le respect de ce qu'il est appelé à vivre et à devenir, avec et pour les autres.

1.3 L'éthique comme une sagesse et une culture du doute

Il faudrait citer Jean-Christophe Weber dans son cours d'introduction à l'éthique médicale. Il disait en effet que l'éthique est « *une sagesse ordonnée à l'action qui va guider les choix, les décisions, mais aussi délibérer sur les buts, les visées, les perspectives de cette action* »²⁰¹. C'est justement au cœur de ce processus de délibération qu'intervient le doute, au sein d'une temporalité sans cesse à interroger selon les termes choisis par Didier Sicard²⁰².

1.3.1 L'éthique, une sagesse ?

La sagesse éthique insiste sur ce fait de créer un chemin – une humanité – juste pour l'homme, suggérant qu'à travers l'accomplissement de cette tâche, il puisse rendre compte d'une logique de quête de sens pour lui-même et ses semblables. L'éthique ne saurait donc se départir d'une mise à l'épreuve, dans le sens d'un temps d'effort et de remise en question si bien que l'un et l'autre apparaissent comme un service rendu à l'homme, à son humanisation

²⁰⁰ « *L'authentiquement humain est à la fois en amont et en aval. Il soutient le travail d'humanisation comme ce qui le motive, lui donne des raisons et lui procure son dynamisme. Il ne fonctionne cependant pas en termes d'ajout, mais de "développement" humain, c'est-à-dire de "dévoilement" pour laisser apparaître ce qui constitue le cœur de l'humain, sa vérité, son alètheia²⁰⁰ à partir duquel chacun(e) s'humanise et porte des fruits : bonté, justice, amour, etc., comme autant de "fruits d'humanité"²⁰⁰. Le véritable humain [...] est dans cette humanité à la fois ouverte au dépassement d'elle-même – visant un bien (ou un meilleur) toujours encore à déchiffrer, sculpture dont les formes, bien qu'elles guident déjà le travail, ne se découvrent dans le réel qu'en étant effectivement gravées dans la matière et en même temps fragile et vulnérable – porteuse de nœuds, de cicatrices, voire de blessures encore ouvertes, matière spirituelle dont la capacité à être blessée, touchée, est aussi ce qui donne forme à une vie personnelle. »*, THIEL Marie-Jo, *Faites que je meure vivant. Vieillir, mourir, vivre*, op. cit., p. 11.

²⁰¹ WEBER Jean-Christophe, *Cours d'introduction à la bioéthique*, Faculté de Médecine de Strasbourg, Année universitaire 2003-2004.

²⁰² Cité in MALLET Donation, *La médecine entre science et existence*, op. cit., p. 10.

et, pourrait-on dire, à sa vie spirituelle comprise comme une démarche de sens à honorer. On ne peut faire abstraction de données contingentes à l'humanité avant de s'acheminer vers la recherche d'un bien commun, au cœur d'une relation possible, dans des institutions justes pour reprendre les termes de Paul Ricœur. Jean-Paul Resweber avait donc raison d'écrire à propos de la question fondamentale « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? », que

*[...] telle est la question proprement éthique que chacun de nous est amené à se poser un jour, aussi bien dans des situations d'exception que dans l'épreuve au quotidien de cette exception qui, selon les termes de M. Serres, caractérise l'existence. L'éthique refait le chemin de la création. Elle invite l'homme à choisir ce qu'il n'a pas choisi : de vivre.*²⁰³

On saisit l'intérêt de personnaliser son devenir, dans la mesure où la vie est une donnée qui nous échappe et avec laquelle il faut composer. Mesurée à l'aune d'une sagesse et d'un doute, l'éthique se révèle comme un chemin à faire sien, habitant davantage son humanité en lui donnant une coloration particulière parce que nourrie constamment du questionnement qui est le sien en vue de répondre de la meilleure façon qui soit au bien qu'elle vise. On perçoit la responsabilité de l'homme au cœur d'une telle démarche²⁰⁴ confirmant d'ailleurs l'intérêt qu'il se porte à lui-même mais aussi à son semblable. L'éthique suggère alors qu'un sens soit donné à la vie, la faisant délibérément entrer dans une démarche spirituelle, quand elle n'est pas religieuse.

1.3.2 La visée éthique : donner un sens à la vie

Que serait une vie si elle n'était habitée et soutenue par une quête de sens ? Le drame de bien des existences, soumises à la brutalité de certaines épreuves, donne raison à cette fâcheuse tendance visant à glorifier la force du non-sens qui enferme bien souvent dans une solitude morbide. Cependant, il faut admettre que la démarche éthique reste habitée par une toute autre perspective, dans la mesure où « *elle est le vouloir de la vie en son développement positif* » comme le notera, à propos de l'homme, Pierre Gire, docteur en philosophie et théologie. Cette vision de l'éthique lui fera encore dire que l'homme, dans la mesure où « *[...] il cherche à être ce qu'il pense vouloir être, il essaie de se donner un chemin de construction*

²⁰³ RESWEBER Jean Paul, *Le questionnement éthique*, op. cit., p. 142.

²⁰⁴ La responsabilité, du latin *respondere*, apparaît comme « *l'obligation ou la nécessité morale de répondre de ses actions ou de celle des autres, de s'en porter garant devant une autorité, d'accepter de supporter les conséquences de ses actes. [...] Paul Ricœur définit la responsabilité comme l'effort de rendre compte parce qu'un autre compte sur nous. La responsabilité est la juste contrepartie de la liberté comme principe d'action, l'homme n'étant libre que pour autant qu'il assume les conséquences de ses actes* », SVANDRA Philippe, *Le soignant et la démarche éthique*, op. cit., p. 11.

de son existence. Etre paradoxal en lequel se nouent un "appel à être" et une réelle finitude, l'homme expose sa vie comme l'espace de l'éthique »²⁰⁵. A partir d'une telle vision de l'humanité et de l'éthique, l'homme recueille l'appel qui lui est adressé et qui s'apparente à la règle d'or puisée dans la sagesse philosophique et théologique²⁰⁶. Au sein d'une démarche éthique appliquée à des situations précises, on saisit l'intérêt d'une décision qui engage la vie dans le respect d'exigences fondant la qualité d'un vivre ensemble. Conjointement, une éthique chrétienne admet que le devenir de l'homme soit entendu à travers ce que Dieu attend de lui, né de la grâce du discernement et de l'écoute de la Parole. Cette perspective éthique consiste en un véritable travail, perçu dans une dimension créatrice au sens d'une œuvre finale à contempler et qu'on pourrait faire correspondre à l'humanité divinisée d'un point de vue chrétien, mais aussi comme un travail pratique – pour reprendre les termes d'Aristote dans *Ethique à Nicomaque* – à savoir une action « qui vise le perfectionnement de l'humanité [...] chez l'individu et dans la communauté [...] »²⁰⁷.

Au regard de ce que nous présentons de la réflexion éthique, tant d'un point de vue laïque que chrétien, une éthique du *care* peut se comprendre comme la volonté d'humaniser, voire de diviniser, la vie et de la valoriser là où elle semblerait se défaire. Le soin humain, mais aussi divin, joint à la réflexion éthique, semble tout à fait d'actualité au regard des choix que chacun peut faire sien en vue de préserver la vie. La question « comment faire pour bien faire », selon les mots de Pierre Gire, suggère l'intérêt porté à la vie, humaine et divine²⁰⁸. Soigner l'homme, tâche essentielle pour l'individu, mais aussi pour Dieu qui entend le libérer de toutes les contraintes que la vie tend trop de fois à lui imposer.

Ethique et morale, deux mots qui, proches et distants à la fois dans leur interprétation, portent cependant en commun le souci de la pertinence de la vie et du vivre ensemble, au sein

²⁰⁵ GIRE Pierre, *L'éthique à l'épreuve de la vie. Problématiques d'éthique fondamentale*, op. cit., p. 70-71.

²⁰⁶ Cette règle d'or, on peut la faire correspondre à trois citations bien connues : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait » (Talmud de Babylone, Bauli Shabbat, chapitre 2 [feuille 31a] in COUTURE André, « La règle d'or ou "Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on fasse pour vous", p. 3-4, http://www.enseigner-ecr.org/docs/Regledor_ACouture.pdf [consulté le 1er juillet 2015]) ; « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux » (Mt 7, 12) ; « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais comme un moyen » (KANT Emmanuel).

²⁰⁷ GIRE Pierre, *L'éthique à l'épreuve de la vie. Problématiques d'éthique fondamentale*, op. cit., p. 144-145.

²⁰⁸ « L'éthique ne travaille pas contre l'existence humaine ; elle ne cherche pas la mort du sujet, mais elle veut soutenir la vie dans l'humanité. En matière d'éthique, même le nihilisme dirigé contre les valeurs expose une certaine affirmation de la vie en ce qu'elle a de primitif, d'instinctif, de sauvage, d'impossible à civiliser, d'opposé à toute discipline culturelle. [...] Soutenir la vie dans l'humanité, du point de vue de la problématique éthique, revient à combattre la barbarie quels que soient ses aspects, autrement dit les formes d'abaissement de l'homme dans le monde. L'éthique s'offre comme un rempart contre les puissances de mort où la vie humaine risque à tout moment d'être défigurée et emportée. [...] Soutenir la vie dans l'humanité ne va pas sans appeler les sujets à la responsabilité dans les choix qu'ils opèrent. [...] Exiger le meilleur de l'humain pour que vive mieux l'humanité dans son ensemble, ainsi pourrait se définir la recherche du Bien ou la signification ultime de l'éthique comme chemin d'humanisation. [...] L'éthique ne soutient la vie dans l'humanité qu'au seul prix de l'exercice quotidien de sa problématique (comment faire pour bien faire ?) », Ibid., p. 160-161.

de situations particulières comme au cœur d'une démarche universalisante. La recherche du bien à réaliser conduit et soutient le bien-fondé de la réflexion éthique et morale, tant d'un point de vue philosophique que théologique. L'homme doit apprendre à s'humaniser davantage, mais aussi à se diviniser, même si réaliser de bons choix au bon moment rend compte de la tension qui peut l'accaparer, essayant autant que faire se peut de définir une ligne de crête sur laquelle avancer en ayant toujours conscience qu'il doit respecter sa propre vie comme la vie de l'autre. La question du soin, au sein d'une démarche éthique ou morale prend alors toute son importance tant il est vrai que ce souci de l'autre met en avant le goût du vivre ensemble, qu'il faut toujours interroger et parfaire. L'éthique comme la morale fonde la vie et l'engage sur un chemin qui, à travers une lecture chrétienne, vise aussi la divinisation de l'homme. Le *care*, entendu comme manière de prendre soin, nous semble essentiel et, pour laïque que semble être cette éthique de prime abord, interroge le lien qu'elle peut avoir avec une éthique chrétienne. Il m'apparaît donc important de définir ce qu'on entend par éthique du *care* afin d'essayer d'y percevoir ou non, quelques proximités avec une éthique chrétienne. Pour se faire, on ne peut faire fi des travaux ayant permis l'émergence d'une éthique du *care* et qui ne peuvent qu'agrémenter notre recherche.

2. L'éthique du *care* en ses débuts : une question de genre ?

L'intérêt du *care* s'articule autour d'une nécessaire présence auprès de fragilités ou de vulnérabilités. Le *care* comprend un ensemble de préoccupations humaines « *concernant le monde dans lequel nous vivons, au-delà de toute frontière* », géographique ou humaine²⁰⁹. Envisager une réflexion sur le *care* nous incite à prendre en compte à la fois les blessures qui peuvent nous affecter, mais aussi le lien indispensable qui nous unit les uns les autres au sein d'une interdépendance nécessaire. Avec le *care*, on touche du doigt ce que le philosophe Wittgenstein appelait le « *sol raboteux de l'ordinaire* » au sein d'une vie quotidienne marquée à la fois de besoins individuels et collectifs, supposant un travail dans la sphère privée du cercle familial par exemple, comme dans la sphère publique des présences à maintenir là où se manifesteraient d'autres besoins²¹⁰. Prendre en compte chaque histoire revient à l'honorer dans ce qu'elle est, si bien que la présence éthique se donne à voir au travers de « *la perception particulière des situations, des moments, de "ce qui se passe" (what is going on)* »²¹¹.

²⁰⁹ MOLINIER Pascale, LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2009, p. 7.

²¹⁰ LAUGIER Sandra, « Le *care* : enjeux politiques d'une éthique féministe », in *Raison publique*, n°6, avril 2007, p. 30.

²¹¹ *Ibid.*, p. 30.

Dans la mesure où il convient de prendre en compte les données d'une humanité vulnérable, la question de l'interdépendance se pose avec d'autant plus d'acuité qu'elle stipule très concrètement que notre humanisation passe également par les autres. Eric Delassus, agrégé en philosophie, le rappelle dans un article consacré au *care* :

*Ce que nous rappelle avec insistance l'éthique du care, c'est principalement que nous naissons dans la vulnérabilité, et cette vulnérabilité n'est pas seulement le fait de notre condition mortelle, elle est surtout le fait de notre condition d'être souffrant. Nous naissons donc objet de soin et mourrons objet de soin, car même si nous ne bénéficions pas au soir de notre vie des soins dont nous avons besoin, du fait même d'un tel besoin, la fin de la vie est un appel à la sollicitude et à l'attention d'autrui. Mais si notre vulnérabilité foncière fait de nous des objets du soin, elle nous invite aussi à devenir des sujets du soin et à porter notre attention sur cette souffrance autre qui est aussi la souffrance de l'autre. Souffrance dont toujours quelque chose m'échappe du fait de son altérité, mais souffrance à laquelle je ne puis rester indifférent parce qu'elle est un appel à la sollicitude, une demande de soin.*²¹²

Le *care* nous renvoie dès le départ à la question de la responsabilité d'humain à humain signifiant l'intérêt porté à l'autre mais aussi son attachement à être relevé et fortifié au sein de relations à pourvoir. Rose-Myrlië Joseph, sociologue et spécialiste en études féministes à l'Université de Lausanne, donnait une approche du *care* en le faisant correspondre à tout un ensemble d'activités allant du sanitaire au social et à l'éducation, essayant de faire de chacun un être humain tant dans la dimension corporelle que psychologique et, pourrions-nous rajouter, spirituelle²¹³. Au cœur de la réalité de la vulnérabilité, le *care* révèle le caractère dépendant d'une existence, et donc fondamentalement relationnel, notamment dans « *les champs de l'enfance, de la vieillesse, de la maladie et du handicap, mais aussi celui du travail social* »²¹⁴. La dépendance est un mot qui fait peur parce qu'il renvoie *stricto sensu* à des réalités que l'on ne veut pas voir. La question du vieillissement, du handicap, de la maladie grave laisse pantois et suggère bien souvent des réponses rapides au regard de ceux qui voudraient voir disparaître du champ social celles et ceux qui en seraient porteurs. En fait, la dépendance nous renvoie à une somme de problèmes, façon très négative de rendre compte de cette réalité²¹⁵.

²¹² DELASSUS Eric, « L'éthique du *care*. Vulnérabilité, autonomie et justice », in http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/70/90/40/PDF/ethique_du_care.pdf, p. 8 [consulté le 14 janvier 2014].

²¹³ JOSEPH Rose-Myrlië, « Le *care* : entre relations et rapports sociaux au travail », in <http://www.unil.ch/webdav/site/liege/shared/TexteRoseMyrliëJoseph.pdf> [consulté le 14 janvier 2014].

²¹⁴ GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, op. cit., p. 7.

²¹⁵ « Dès les années 1960 avec la publication du Rapport Laroque. Le terme de "dépendance" n'apparaît pas encore, mais la vieillesse est déjà présentée comme un problème, qui renvoie moins à l'organisation sociale qu'à une certaine catégorie de la population, les grands vieillards. En outre, le Rapport Laroque opère déjà une distinction que le terme de "dépendance" viendra par la suite fixer et préciser, en distinguant d'un côté les personnes âgées valides, correspondant aux individus de 65 à 75 ans qui seront regroupés au début des années 1980 dans la catégorie des retraités, encore actifs et relevant d'une politique sociale à visée intégrative, et, de l'autre, les personnes âgées invalides, les grands vieillards de plus de 75 ans, qui deviendront au même moment

Néanmoins, comme toute autre fragilité ou vulnérabilité – comprises comme des données inhérentes à la vie – celle-ci peut nous amener à dire que « *les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel* »²¹⁶, si bien que ces situations ne devraient être considérées qu'à l'image d'« *accidents de parcours* »²¹⁷. Comprendre que le *care* s'insère au sein de situations certes complexes et dépendantes, mais courantes, revient à saisir l'intérêt d'une volonté visant l'établissement d'un lien possible pour que l'homme reste toujours sujet et acteur de son devenir. A ce titre Eric Delassus écrira que

*[...] le care consiste donc à porter attention à cette vulnérabilité et à agir pour prendre soin des autres. Il a pour opposé l'indifférence relativement à la faiblesse et à la souffrance des autres (I don't care). [...] l'être humain naît en quelque sorte prématuré et a besoin dès les premiers jours de sa vie d'être maintenu en vie grâce à la sollicitude et l'assistance de son entourage et plus particulièrement de celle qui l'a mis au monde.*²¹⁸

Cette idée de la prématurité est très intéressante tant elle dit quelque chose de notre rapport à la vie, que ce soit la nôtre comme celle de ceux dont nous nous faisons proches. De la naissance à la mort, la question de la vulnérabilité et de la dépendance ne peut être écartée. Nous naissons fragiles et le restons jusqu'au terme de notre parcours humain. Il convient alors de reconnaître que les acteurs du *care*, dont le premier visage est celui de la mère à travers son attitude protectrice et soignante, engendrent la vie en la conduisant vers une forme d'autonomie jamais totalement et définitivement acquise. Conjointement, s'il semble incomplet de limiter l'activité du *care* à la seule attitude maternelle, bien qu'elle en fasse partie, reconnaissons encore tous ceux qui portent le souci des autres et qui, d'une manière ou d'une autre, soutiennent et fortifient une vie prise dans la complexité de sa dépendance. De

*les "personnes âgées dépendantes" relevant d'une politique médico-sociale. La catégorie de "personnes âgées dépendantes" apparaît pour la première fois dans les textes officiels dans le Rapport Arreckx, de 1979, où elle est définie ainsi : "Tout vieillard, qui, victime d'atteintes à l'intégrité de ses données physiques ou psychiques, se trouve dans l'impossibilité de s'assumer pleinement et, par là même, doit avoir recours à une tierce personne pour accomplir les actes ordinaires de la vie." Et le rapport précise : "Il y a lieu de souligner ensuite que, d'une manière générale, cette dégradation s'accroît le plus souvent avec l'âge, faute d'une prévention précoce et de soins appropriés." » in GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, op. cit., p. 20-21. Notons que c'est en 1997 que le terme dépendance sera défini de manière plus précise : « "l'état de la personne qui, nonobstant les soins qu'elle est susceptible de recevoir, a besoin d'être aidée pour l'accomplissement des actes essentiels de la vie, ou requiert une surveillance régulière", serait désormais comprise comme un effet du grand âge et la résultante des déficiences physiques et mentales dont ce dernier serait nécessairement le lieu ; pour l'individu, elle signifierait une perte d'autonomie rendant l'aide de tiers nécessaire et la surveillance légitime ; pour l'entourage, elle signifierait la nécessité du recours à l'hébergement ou à une aide très importante ; pour la collectivité, elle serait synonyme de dépenses publiques coûteuses. Ainsi, la dépendance, individualisée et naturalisée, aurait progressivement été construite comme un problème, mais un problème spécifique, celui de la vieillesse, et d'une vieillesse spécifique, celle qui va mal. » in *Ibid.*, p. 19.*

²¹⁶ Cité in LAUGIER Sandra, « Le care : enjeux politiques d'une éthique féministe », in *Raison publique*, op. cit., p. 30.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

²¹⁸ DELASSUS Eric, « L'éthique du care. Vulnérabilité, autonomie et justice », op. cit., p. 3-4.

même, il serait injuste de réduire le *care* à « *un souci des faibles ou des victimes pour mères sacrificielles, ou à une version naïve ou condescendante de la charité* »²¹⁹, admettant qu’il est bien plus que cela. Il est intéressant de voir apparaître la notion de charité. Penser ce terme ne peut se faire *a priori* en dehors du contexte chrétien. Aussi, doit-on voir dans la pratique de la charité une forme de condescendance ou de supériorité au nom d’une foi qui demande – quand elle n’oblige pas – à prendre soin ? Cette question mérite d’être posée ! Quoi qu’il en soit, nous pouvons noter à ce stade de notre travail que les termes de regard global sur la vie, d’interdépendance, de vulnérabilité et de souffrance, d’attention à l’autre ne sont guère exempts d’un discours chrétien. La question du salut – de l’Incarnation rédemptrice – mérite déjà d’être posée. Est-ce le point commun entre *care* et théologie ? Peut-être y aurait-il une réflexion à mener à partir de ces termes.

Néanmoins, identifier les différents groupes vulnérables au sein desquels s’inscrit une démarche de *care*, suppose de prendre compte des « donneurs de soin », « *traditionnellement les femmes, qui assurent le travail de la dépendance, permettant ainsi à certains d’éviter de se confronter à la vulnérabilité des autres, et d’oublier un temps la leur* »²²⁰. Est-ce la raison pour laquelle l’éthique du *care* semble notamment associée à une question de genre ? Notre réflexion ne peut faire l’économie d’une telle approche, si bien qu’elle suppose de détailler plus abondamment l’évolution de la perception du *care* et d’en déterminer comment elle a pu passer de la problématique du genre à la vision plus large que nous lui avons attribué jusqu’à présent, à savoir un prendre soin né de la reconnaissance de la vulnérabilité de chacun et de son interdépendance et qui, selon une telle perspective, peut également appeler un discours chrétien.

2.1 L’émergence du *care* à partir du développement de la psychologie morale et du libéralisme aux Etats-Unis

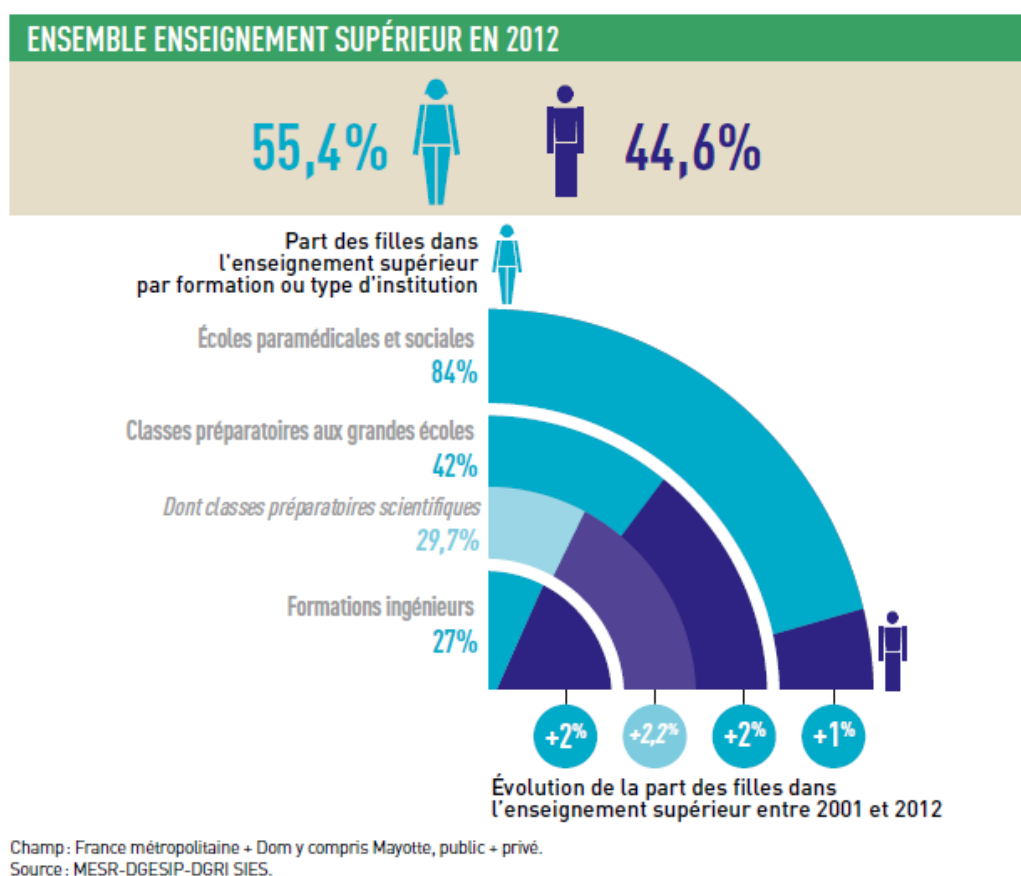
C’est aux Etats-Unis que naît une réflexion sur le *care* qui, avant d’être considéré comme une éthique, s’articulait notamment au sein des recherches en psychologie morale et dans la mouvance libérale. On reconnaît le souci de certaines féministes de sortir de « l’ombre » en révélant leur intérêt de bénéficier d’un statut proche de leurs homologues masculins. La récurrence de l’égalité homme-femme dans les débats sociétaux en reste un bon indicateur. Notons d’emblée que la réalité d’un soin masculin et féminin a été travaillée par différents auteurs comme Kohlberg, Noddings ou encore Gilligan, proposant une vision du *care* au sein d’une confrontation constante entre morale masculine et morale féminine.

²¹⁹ LAUGIER Sandra, « Le *care* : enjeux politiques d’une éthique féministe », in *Raison publique*, *op. cit.*, p. 30.

²²⁰ GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, *op. cit.*, p. 9.

2.1.1 Le care : une compétence féminine ?

Le care est souvent lié aux compétences féminines dans le domaine du soin et donc à leur statut particulier de pourvoyeuses de soins²²¹. On notera par exemple que les professions telles que sages-femmes, infirmier-ères ou aides-soignante-es sont en général des professions féminines, même si un petit nombre d'hommes les exerce. Il est d'ailleurs intéressant de citer, à ce titre, qu'un étudiant en école de sages-femmes continuera à être appelé, une fois le diplôme d'Etat en poche, sage-femme homme, et non pas sage-homme ou maïeuticien²²² comme on pourrait le supposer. De même, les aidants ou bénévoles d'association rassemblent une grande partie de la population féminine, comme si elle était plus à même de tenir ce rôle que les hommes. Le graphique ci-dessous fait état de la part des filles présentes dans l'enseignement supérieur en 2012²²³ :

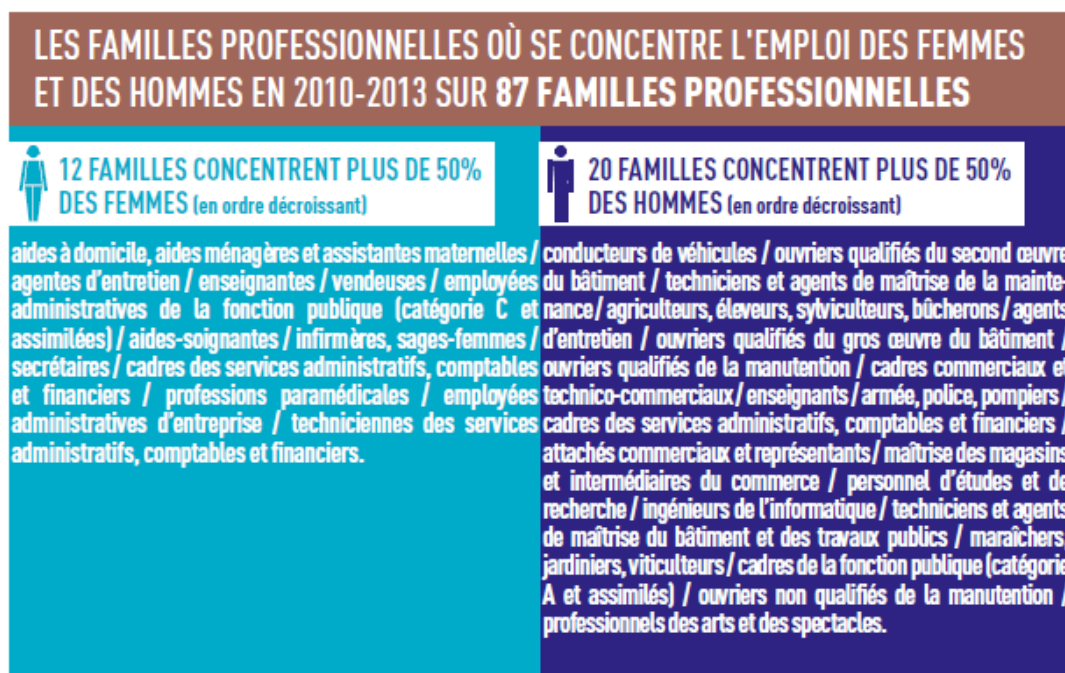


²²¹ La définition donnée auparavant du soin le signifiait déjà, en mettant en parallèle le soin masculin (davantage lié à l'idée de traitement) du soin féminin (lié plus précisément à l'idée de maternage).

²²² Mot renvoyant à la philosophie socratique et rappelant que « *La maïeutique est l'art d'accoucher les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir, l'art du questionnement, l'art de faire cheminer la personne avec laquelle on discute, par un jeu subtil d'interrogations, d'évidences, de traits d'humour afin que celle-ci ait le sentiment de trouver les éléments de la solution non dans le discours qui lui est tenu, mais dans sa propre pensée* » in MAZEN Noël-Jean, *La démarche d'éthique appliquée, op. cit.*, p. 142. Dans le contexte de la profession sage-femme, on retrouve cette idée d'accoucher, d'aide apportée dans ce moment particulier de la vie.

²²³ RAPPORT 2015, *Chiffres clé : Vers l'égalité réelle entre les hommes et les femmes*, p. 4 in http://femmes.gouv.fr/wp-content/uploads/2015/03/Chiffres-cles-2015_Lessentiel.pdf [consulté le 15 juin 2015].

Il apparaît très nettement que les écoles paramédicales et sociales restent très féminisées, ceci renvoyant au type de métiers exercés, notamment le soin dans une dimension relationnelle. L'encadré suivant présente la présence féminine au sein de familles professionnelles spécifiques²²⁴.



Source: Insee, enquête Emploi 2013, et retraitement Dares (2014).

Ces quelques données confirment la part plus importante de femmes au sein d'activités propres au soin, notamment quand on sait combien certaines de ces activités professionnelles gardent un caractère spécifique d'aide et de soutien tant au niveau de l'enfance que du monde adulte. La référence à la fragilité, à la vulnérabilité ou encore à la dépendance ne nous trompe pas et génère visiblement une implication plus féminine que masculine. Une vision du *care* liée au genre est-elle confirmée par ce que nous en disent les auteurs ayant étudié cette notion ?

2.1.2 Le *care* et la problématique du genre chez Kohlberg

Dans le cadre d'une enquête qu'il avait conduite en référence exclusivement aux sujets masculins, le psychologue Lawrence Kohlberg sous-entendra que « *les femmes apparaissent comme moins matures d'un point de vue moral : à âge et niveau d'éducation égaux, leurs performances semblent moins bonnes* »²²⁵. Vision typiquement masculine, faisant de l'homme le sexe fort ? On pourrait le croire. Cependant, il faut rappeler qu'en fixant sa réflexion sur le genre, Kohlberg souligne que les femmes prennent plus de plaisir que les hommes à apporter

²²⁴ *Ibid.*, p. 7.

²²⁵ GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, op. cit., p. 41.

leur aide aux autres, si bien que celles qui embrassent des activités considérées comme plus masculines ont tendance à reconnaître l'erreur de leurs congénères limités à un rôle moral « affectif »²²⁶.

Dans ses travaux, Kohlberg met en relief la recherche du développement moral chez les adolescents. Ce qu'il appelait le dilemme de Heinz consistait à demander à deux enfants – Amy et Jake – ce que devait faire Heinz confronté à une question vitale : doit-il ou non voler un médicament pour sauver sa femme, alors qu'il n'a pas l'argent nécessaire pour le payer ? Le résultat d'une telle question ne se fit pas attendre : pour Jake, Heinz devait voler le médicament, tandis qu'aux yeux d'Amy, il devait discuter avec le pharmacien en lui faisant comprendre la nécessité qui était la sienne d'avoir le médicament quand bien même les circonstances ne lui permettaient pas de le payer²²⁷.

Il apparaît assez nettement, au regard des réactions opposées des deux enfants, que Jake est plus centré sur une vision logique, retrouvée dans les stades élevés du développement moral de Kohlberg²²⁸, contrairement à Amy pour laquelle le degré de développement des jugements moraux se limite au deuxième stade et au troisième²²⁹. Au final, à partir de cet exemple, on se retrouve face à une réponse de Jake basée sur la justice tandis que celle d'Amy contient les préceptes d'une éthique basée sur la préoccupation, c'est-à-dire le *care*.

La pensée de Kohlberg n'a rien d'étonnant quand on sait que durant de nombreuses années, les femmes apparaissaient comme des « exécutantes » des ordres des hommes. Les années 1960 ont changé la donne au point de signifier qu'il fallait arriver à les libérer de la contrainte masculine. On retrouve tout le poids de certains mouvements féministes qui, dans la grande pluralité d'expressions qui leur étaient propres, visaient l'émancipation des femmes et la possibilité de pouvoir faire des choix déliés de toutes contraintes, dont la domination masculine. Le dilemme de Heinz révèle cette vision particulière de l'homme fort et de la femme soumise qui, à travers elle, suggérerait une vision plus précieuse de la vie notamment à

²²⁶ GILLIGAN Carol, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, 2008², p. 39. Par ailleurs, il faut noter ce que dira Eric DELASSUS sur les niveaux du développement moral chez Kohlberg : « il y a trois niveaux du développement moral, le niveau préconventionnel, le niveau conventionnel et le niveau postconventionnel. Alors que les deux premiers stades prennent en considération le bien-être d'autrui, dans le dernier la vision est totalement rationnelle et repose essentiellement sur le respect de ce qui est perçu par l'agent comme la loi morale » in DELASSUS Eric, « L'éthique du care. Vulnérabilité, autonomie et justice », *op. cit.*, p. 2. Pour KOHLBERG, ce troisième stade concernerait les hommes, alors que les deux premiers les femmes.

²²⁷ BRUGERE Fabienne, *L'éthique du « care »*, *op. cit.*, p. 18-19.

²²⁸ « Compréhension égocentrique de l'équité établie sur les besoins de l'individu (stades 1 et 2) à une conception de la justice ancrée dans les conventions acceptées d'un commun accord par la société (stades 3 et 4), pour aboutir à des principes de justice fondés sur une logique autonome d'égalité et de réciprocité (stades 5 et 6) » in GILLIGAN Carol, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, *op. cit.*, p. 52.

²²⁹ « Les réponses d'Amy donnent l'impression qu'elle se sent impuissante par rapport au monde qui l'entoure, qu'elle est incapable de réfléchir systématiquement sur les concepts de morale ou de loi, qu'elle hésite à défier l'autorité en place ou à examiner la logique des vérités morales reçues, qu'il lui est même impossible de concevoir une action directe pour sauver une vie ou de penser qu'une telle action pourrait avoir une chance quelconque de réussite » in *Ibid.*, p. 56.

travers les présences qu'elle pouvait incarner. Du coup, les travaux de Kohlberg restent intéressants dans la mesure où ils font état d'une perception de la psychologie morale très prenante durant des décennies et de laquelle certains mouvements féministes ont revendiqué l'urgence de s'en extraire au nom d'une théorie de la justice à reconsidérer. L'intérêt de cette démarche montre que la vision du soin n'est pas identique dans une conception masculine et féminine. Kohlberg ouvre donc le champ à une perception du *care* qui mettra les femmes dans une posture novatrice en termes d'indépendance et de revendication de leurs droits.

2.1.3 Le *care* dans la réflexion de Noddings

La perception d'une éthique féminine a eu un écho favorable dans la réflexion de Nel Noddings, philosophe et féministe, qui concevait « *l'éthique de la sollicitude à partir du paradigme de la relation mère/enfant. Elle considère la maternité comme "l'expérience biologique et psychologique spécifique capable de servir de socle à une conception de la coopération sociale qui consiste à prendre soin des autres"* »²³⁰. En définissant cette éthique féminine, Nel Noddings dans *Caring : a feminine Approach to Ethics and Moral Education* stipulera combien les femmes ont une perception propre, à partir de l'expérience de la maternité, d'une éthique du soin fondant une disposition à s'occuper des autres²³¹.

On comprend – tant en lisant Kohlberg que Noddings – une volonté d'inclure les femmes dans des rôles précis en dehors desquelles on ne saurait *a priori* les reconnaître. Il semble alors exister le risque d'une caricature un peu rapide enfermant les femmes dans ce qu'elles ne sont pas, du moins en totalité. Pour autant, une approche initiale du *care* semble bien se définir à partir de la problématique du genre, autour du développement moral avec ce que cela suppose comme erreurs et limites possibles comme celles que nous venons d'évoquer quant à l'identité même des femmes. La question que pose Fabienne Brugère est tout à fait légitime lorsque, décrivant les théories de Noddings et de Kohlberg, elle tente de savoir en quoi les femmes seraient « *engagées plus naturellement dans des relations pacifiques et les hommes dans des interactions qui mêlent l'agressivité et la froideur ?* » pour reprendre le dilemme de Heinz et certaines conséquences possibles au regard de la réaction

²³⁰ Cité in DELASSUS Eric, « L'éthique du *care*. Vulnérabilité, autonomie et justice », *op. cit.*, p. 5.

²³¹ « *L'ancrage des dispositions éthiques propres au soin dans des vertus féminines, et d'autre part, le fait que l'attitude de soin (caring attitude) est structurée par le modèle de la relation mère-enfant, la maternité étant comprise comme une expérience biologique et psychologique spécifique capable de servir de socle à une conception de la coopération sociale qui repose sur le soin. Le point de départ tient dans la défense d'une éthique naturelle des sentiments, celle qui consiste à prendre soin des autres. Cette éthique est ancrée à la fois dans la possibilité de l'écoute (receptivity), de la relationalité (relatedness) et d'un sens de l'attention (responsiveness). [...] De la maternité au maternage, la conséquence est bonne* » in BRUGERE Fabienne, *L'éthique du « care »*, *op. cit.*, p. 10-11. On voit les qualificatifs accordés aux femmes dans cette vision du *care*, stipulant leur particulière sensibilité aux autres au regard des expériences qui leur sont propres.

d'Amy et de Jake²³². N'y a-t-il pas là un raccourci un peu rapide et, surtout, le risque de voir se cristalliser des fonctions certes jadis attribuées pour certaines d'entre elles aux seules femmes, considérant alors une vision masculine plus hautaine voire condescendante ?

2.1.4 Un dépassement de la question du genre

A l'heure où la dynamique d'une égalité homme-femme a atteint nombre de débats sociétaux avec ce que cela suppose aussi comme questionnement nouveaux, il convient cependant de s'interroger sur leur bien-fondé en considérant cette réflexion avec un peu de recul. Il y a toujours, je crois, une confrontation entre hommes et femmes comme s'il fallait – d'un point de vue moral – opposer les deux ou les comparer dans leurs manières d'être et de faire. La publication annuelle d'un rapport sur l'égalité homme-femme peut en être une illustration. Cela dit, ce type de discours porte en lui un risque de marginalisation. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui est arrivé tant à Kohlberg qu'à Noddings ? Fabienne Brugère le notifiera en rappelant que la vision défendue par Noddings est restée quelque peu marginale dans la mesure où la vision du soin qu'il présentait apparaissait directement liée à la fonction de maternage, ce qui reste quelque peu réducteur²³³.

On comprend alors, à partir de cette approche, que de nombreuses féministes, notamment dans les années 1980, fassent entendre leur voix, estimant que cette vision limitée ne fera que favoriser tous les stéréotypes relatifs au monde féminin. Elles reconnaîtront qu'il convient de dépasser cette perception de la femme, notamment dans la mesure où il lui faut revendiquer l'égalité en vue de conquérir son émancipation. A ce propos, toujours axé sur la dimension professionnelle, il ne faudrait pas oublier que ces dernières années, certaines professions exclusivement masculines ont connu également l'arrivée d'un contingent assez important de femmes. C'est sans doute le signe d'une évolution vers l'égalité homme-femme, notamment dans la façon d'aborder la question des responsabilités²³⁴, mais aussi de la reconnaissance des compétences féminines au même titre que celles plus masculines. Il faut donc comprendre, comme le suggèrera encore Eric Delassus, qu'au-delà des siècles qui ont façonné la singularité des comportements masculins et féminins, il serait incorrect de croire

²³² *Ibid.*, p. 13

²³³ *Ibid.*, p. 9-10.

²³⁴ Il faudrait relire l'article de MERON Monique, OKBA Mahrez, VINEY Xavier, « Les femmes et les métiers : vingt ans d'évolutions constatées », in *Données sociales – La société Française*, Edition 2006, in <http://www.insee.fr/fr/ffc/docs/ffc/donsoc06ya.pdf> [consulté le 21 février 2014]. On y retrouve cette idée que « La présence des femmes sur le marché du travail continue d'augmenter et se rapproche de celle des hommes. Les différences de répartition des hommes et des femmes selon les métiers ont toutefois tendance à se maintenir, malgré les importantes transformations de l'emploi. D'une part, les femmes sont de plus en plus nombreuses dans les métiers de service à la personne, et dans des emplois peu qualifiés, parfois précaires, souvent à temps partiel, qui se développent rapidement ; d'autre part, avec des niveaux de formation devenus équivalents ou supérieurs à ceux des hommes, elles investissent largement certains métiers qualifiés en expansion » (p. 225).

que le *care* ne soit que le propre des femmes, inversant alors le discours en reconnaissant que les hommes peuvent également être pourvoyeurs de *care*²³⁵.

Partant d'une vision féministe, le *care* semble donc se définir d'abord selon une relation homme/femme qu'il faudrait reconsidérer en termes de rapport à l'autre et de domination/soumission. Aucune donnée, à ce stade de l'étude, ne permet de réaliser un lien satisfaisant avec une éthique, chrétienne de surcroît. On se situe davantage au niveau d'une réflexion liée à la psychologie morale. La lecture qu'en fera Carol Gilligan est quelque peu différente, notamment dans la mesure où elle évoquera la notion de responsabilité comme développement moral ayant en vue le bien-être de l'autre et la nécessité du secours qui lui est dûe²³⁶. Peut-être que cette approche constitue une voix différente de celle présentée par Kohlberg et Noddings. Il nous faut en déterminer les raisons.

2.2 *The different voice* de Carol Gilligan

Dans l'ouvrage *The different voice* paru en 1982, reprenant la thématique du *care*, la philosophe et psychologue féministe Carol Gilligan souligne non seulement la façon particulière et propre aux femmes de traiter les questions liées au soin, mais aussi la pertinence de fonder une éthique capable de prendre en compte chaque situation, en y joignant la réalité de la souffrance et de la vulnérabilité de l'autre²³⁷. Raison pour laquelle si le *care* se détermine à partir d'une fonction féminine, il serait cependant faux de l'y restreindre, envisageant d'ouvrir cette dynamique aux problèmes incluant toute fragilité comme tous les acteurs qui s'en sentiraient concernés.

2.2.1 Vers une éthique du *care* ?

Gilligan donne davantage d'appui à une éthique du *care* que ne le firent Kohlberg ou Noddings, leur travaux étant peut-être plus compris dans le sens d'une morale de la justice à composer au sein d'une dialectique homme/femme reconnue dans son ambivalence lorsqu'il s'agit de traiter du soin accordé à l'autre. Gilligan le rappellera quand, dans son ouvrage, elle sous-entendra la nécessité de quitter ce regard un peu dévalorisant au cours duquel se perçoit une dominante masculine qui remonte à la lecture qu'on peut faire du récit biblique de la création. Pour elle, en effet, le rapport homme/femme marqué par la dominante masculine se

²³⁵ DELASSUS Eric, « L'éthique du *care*. Vulnérabilité, autonomie et justice », *op. cit.*, p. 5-6.

²³⁶ BRUGERE Fabienne, *L'éthique du « care »*, *op. cit.*, p. 19.

²³⁷ DELASSUS Eric, « L'éthique du *care*. Vulnérabilité, autonomie et justice », *op. cit.*, p. 6.

retrouve déjà dans le second récit de création au sein duquel la formation de la femme se comprend à partir de l'homme, comme s'il s'agissait là d'une vision *a priori* très inégalitaire suggérant la force du masculin sur un féminin faible et à l'origine de déviances²³⁸.

Dans l'enquête qu'elle mène sur le rôle et la place des femmes depuis la toute petite enfance jusque dans la vie adulte, notamment dans cette relation mère/enfant²³⁹, elle montrera que le jugement moral féminin se comprend au sein de la progression de trois stades bien précis : la survie, la bonté et la compréhension réfléchie de la sollicitude appelée *care*²⁴⁰. Pour Gilligan, ce principe du *care* permet de résoudre les tensions véhiculées par les relations humaines si bien qu'il devient vecteur de responsabilité portée par la voix féminine. Il lui semble donc important d'intégrer cette vision au sein d'une théorie du développement confisquée jusque-là trop souvent par la gence masculine.²⁴¹ Le dilemme de Heinz est, à ce titre, très explicite, selon elle :

Ces deux enfants voient dans le dilemme de Heinz deux problèmes extrêmement différents. Pour Jake, il s'agit d'un conflit entre les droits de propriété et de vie qui peut être résolu par déduction logique. Pour Amy, c'est une rupture du réseau des relations humaines qu'il faut réparer avec le même matériau, c'est-à-dire la

²³⁸ GILLIGAN Carol, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, op. cit., p. 19. Il faudrait cependant apporter une variante à la lecture de Gilligan sur le second récit de création en montrant justement que la création de la femme à partir de l'homme semble plus révéler l'égalité que la soumission. Le fait que la femme soit tirée de l'homme montre, en effet, son lien spécifique avec l'humanité déjà présente, signe qu'elle lui ressemble et la complète.

²³⁹ « *Etant donné que pour les enfants des deux sexes la personne qui s'occupe d'eux pendant les trois premières années de leur vie est en général une femme, la dynamique interpersonnelle lors de la formation de l'identité sexuelle est différente pour les filles que pour les garçons. La formation de l'identité féminine se produit dans un contexte de relation ininterrompue, car "les mères ont tendance à percevoir leurs filles comme leurs semblables et la continuité d'elles-mêmes". Réciproquement, les filles s'identifient à la fois au sexe féminin et à leur mère, fusionnant ainsi les processus d'attachement et de formation d'identité. En revanche, "les mères perçoivent leurs fils comme un opposé masculin", et les garçons, afin de se définir comme appartenant au sexe masculin, se séparent de leur mère et mettent ainsi un terme "à leur premier amour et à leur sens d'un lien empathique". [...] Pour les jeunes garçons et les hommes, les processus de séparation et d'individuation sont liés de manière critique à l'identité sexuelle, car il est essentiel qu'ils se séparent de leur mère pour le développement de leur masculinité. Pour les jeunes filles et les femmes, les problèmes de féminité ou d'identité féminine ne dépendent pas de l'achèvement du processus de séparation ou de la progression de celui d'individuation. Comme la masculinité est définie par séparation et la féminité par l'attachement, l'intimité menace l'identité masculine et la séparation l'identité féminine. Ainsi, les hommes ont tendance à éprouver des difficultés dans les relations avec autrui et les femmes des problèmes d'individuation. [...] Lever conclut que les garçons, grâce à leurs jeux, acquièrent à la fois l'indépendance et les qualités d'organisation dont on a besoin pour coordonner les activités de grands groupes hétérogènes de personnes. [...] Ils apprennent, selon les règles du jeu, à jouer avec leurs ennemis et à rivaliser avec leurs amis. Les fillettes, en revanche, ont tendance à jouer par petits groupes plus intimes, souvent en couple, ou dyades qu'elles forment avec leurs meilleures amies et à l'abri des regards indiscrets. Cette façon de jouer reproduit la structure sociale des rapports humains fondamentaux, car elle est fondée sur la coopération. Elle ne constitue pas un cadre aussi propice que les jeux de garçons pour apprendre à assumer le rôle, pour reprendre les termes de Mead, de l'"autre en général" et à faire abstraction des relations humaines. Mais elle favorise le développement de l'empathie et de la sensibilité dont on a besoin pour assumer le rôle de l'"autre en particulier" et pour apprendre à connaître autrui comme une entité différente de soi.* », *Ibid.*, p. 21-27.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 169.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 169.

*communication. [...] Si Jake fait preuve d'un sens aigu de la logique de justification, Amy démontre une compréhension aussi recherchée de l'acte de choisir.*²⁴²

Pour Gilligan, ce dilemme révèle le double cheminement du développement moral des enfants : Jake est plus habité par un rapport d'égalité à l'autre permettant la relation, tandis qu'Amy s'insère davantage dans un réseau composés de liens dont la possible séparation peut apparaître comme un moyen de protection²⁴³. La question de la responsabilité reste donc essentielle dans la mesure où l'un et l'autre mettent en exergue leur capacité à chercher une réponse au regard d'une situation traduisant une responsabilité propre.

2.2.2 Le *care* : démarche de responsabilisation

Pour être plus précis, il faudrait signaler que Gilligan évoque la question de la responsabilité à partir de la relation parent/enfant qui signe le point de départ de sa réflexion. Elle suggère que si cette relation est habitée initialement par une inégalité et une interdépendance, elle reste pourvoyeuse d'une éthique de la justice et de la responsabilité qu'elle nomme le *care* à travers laquelle les besoins exprimés devraient toujours être satisfaits. Gilligan met en effet en exergue la relation parent/enfant pour signifier que, quels que soient les besoins exprimés ici ou ailleurs, une réponse adéquate et juste est attendue, au-delà des différences de puissance²⁴⁴. Là où Kohlberg distinguait l'approche masculine de l'approche féminine, Gilligan rappellera que les deux voix sont appréciables : la relation parent/enfant, composée *a priori* du lien entre un père, une mère et leur enfant, suppose que chacun d'eux apporte, selon sa perception de la sollicitude, une réponse pertinente au manque exprimé. La voix des femmes en matière de soin et de protection, au même titre que celle des hommes, doit pouvoir être entendue et reconnue, non pas sous-estimée ou dévalorisée. Devant l'importance que revêt cette démarche, Gilligan entend montrer face au problème de l'avortement que mettre fin à la vie d'un fœtus peut apparaître en totale contradiction avec l'idée même que les femmes se font de la sollicitude et du soin. Dans ce qu'elle nomme l'*ethic of care* – l'éthique du bien-être d'autrui – elle distingue trois phases de développement. Une première phase considérée comme égoïste souligne l'intérêt de s'occuper de ses propres besoins pour assurer sa survie. Une deuxième phase consiste à assurer le bien-être des personnes dont on a la charge ou de celles qui sont reconnues à travers leurs vulnérabilités, ce qui nous amène à un prendre soin significatif. Une troisième phase, enfin, suggère une nouvelle compréhension du lien entre soi-même et les autres au-delà des notions d'égoïsme et

²⁴² *Ibid.*, p. 59.

²⁴³ *Ibid.*, p. 68-69.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

de responsabilité. *L'ethic of care* de Gilligan se perçoit nouvellement, non plus tant d'un point de vue de la question du genre, mais davantage à partir de la psychologie des relations humaines fondée notamment sur l'interdépendance. En se référant à l'avortement, l'interdépendance suggère que le cœur des relations humaines demande une connaissance accrue de l'autre au point de signifier que toute forme de violence faite à l'encontre de cette dynamique finira toujours par se retourner contre soi²⁴⁵. La question de l'avortement peut mettre en avant une vision limitée d'une éthique du *care* à la première phase alors que nombre de conditionnements sociétaux ont tendance à donner raison aux femmes qui avortent en restreignant leur regard sur leurs besoins spécifiques à un moment donné de leur existence, sans pour autant prendre en compte la présence d'un fœtus qui est appelé par la vie.

Il convient donc de percevoir à travers cet exemple plaçant la femme au cœur d'un contexte de pouvoir décisionnel, la façon dont elle peut, ou non, être responsable de soins et, conjointement, comment le *care* se manifesterait et serait vécu. Gilligan estime alors qu'« *Etre mère, que ce soit dans le sens physique ou social, signifie être responsable des soins [care] et de la protection d'un enfant. Néanmoins, pour être capable de s'occuper [care] de quelqu'un d'autre, il faut d'abord pouvoir se prendre soi-même en charge [care]* »²⁴⁶, précisant encore que

*[...] Ce que les femmes proclament n'est pas une nouvelle morale, mais une morale dégagée des contraintes qui, auparavant, la rendaient difficile à discerner et à faire entendre. [...] On se doit alors de faire preuve de sollicitude [care] envers à la fois soi-même et autrui et l'impératif moral de ne pas nuire, libéré de son corset conventionnel, confirme la validité de cet idéal de sollicitude tout en mettant l'accent sur les réalités d'un choix.*²⁴⁷

Il semble donc important, selon elle, de respecter la voix des femmes dont la moralité reste très liée au « moi ». Cette vision de la moralité féminine n'en est pas moins marquée de responsabilité. Aussi, cela ne signifie pas que Gilligan donnerait raison dans tous les cas aux femmes ayant recours à l'avortement. Elle est bien consciente que la question de la responsabilité reste essentielle et suggère que l'avortement est un moyen mis à disposition de femmes ne portant que le souci de leur propre survie, tout en ayant sans doute eu elles-mêmes de mauvaises expériences de *care*, ce qu'elle présente comme étant une position nihiliste²⁴⁸.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 122-123.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 126.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 154.

²⁴⁸ « Le nihilisme moral est aussi la conclusion des femmes qui cherchent, par le truchement d'un avortement, à tuer leurs sentiments et leurs émotions. Ces femmes expriment leur idéologie morale dans le langage des relations humaines et se demandent : "A quoi bon se soucier de l'autre ? [why care ?]" dans un monde où ce sont les forts qui mettent un terme aux rapports humains. Enceintes et souhaitant vivre dans un cercle familial toujours plus grand, elles se heurtent à un refus implacable de leur part de leur mari ou amant. Ces femmes perçoivent leur affection [caring] comme une faiblesse et assimilent la position masculine à la force et au

Dans une perspective de pouvoir, ce n'est donc plus tant de genre qu'il s'agit, mais d'une présence à tenir, au sein de laquelle évoluent sentiments et pensées, raisonnements et sens de la responsabilité. C'est donc une autre thématique que le conflit homme-femme qu'elle déploie dans son argumentaire même s'il faut reconnaître qu'elle ne se départira jamais vraiment totalement de ce rapport entre hommes et femmes. Pour preuve, elle ne cesse de replacer sa réflexion dans le cadre d'une telle dialectique. La problématique du *care* dont on voit se dessiner petit à petit les contours autour des notions de sollicitude, de relations humaines, d'interdépendance ou encore de responsabilité n'en demeure pas moins ambiguë dans la mesure où la question du genre reste très prégnante comme si ces questions devaient de fait être traitées à partir d'une vision ou perception différente de l'homme et de la femme. A ce stade de notre travail, il semble intéressant de nous demander si, au fond, le genre peut être dépassé au point de donner à l'éthique du *care* une assise qui soit plus englobante au sein de contextes autres, notamment chrétiens ?

2.2.3 La difficulté de se détacher de la question de genre

Gilligan ne peut, apparemment, éloigner sa réflexion du rapport homme/femme avec ce que cela suppose comme convergences et divergences. Dans la réflexion qui est la sienne, elle fera remarquer que les femmes, initialement marquées par la nécessité de ne pas nuire, peuvent voir leur pensée évoluer notamment dans la prise de conscience du besoin d'intégrité personnelle, ce qui aboutit « à l'affirmation de l'égalité qui s'inscrit dans le monde de pensée sous la forme du concept de droits, modifie la compréhension des rapports personnels et transforme la définition de la sollicitude [care] ». Chez les hommes, la question de l'égalité est interrogée à partir de la mise en perspective de différences entre soi-même et les autres ce qui peut aboutir, à travers la reconnaissance d'une pluralité de vérités, « à une éthique de générosité et de sollicitude [care] »²⁴⁹.

On note donc l'intérêt de sa pensée qui reste toutefois marquée par ce qui pourrait apparaître comme une vague, le flux et le reflux, entre des données identiques qui se

pouvoir. Elles concluent que la morale ne présente aucune utilité aux forts de ce monde et que seuls les faibles se soucient [care] des relations personnelles. Dans le cadre d'une telle conception de la réalité, l'avortement devient, pour la femme, une mise à l'épreuve de sa force. » (Ibid., p. 200). On notera encore que « La position nihiliste est celle de femmes qui ont eu une expérience douloureuse de la sollicitude [care] et ne désirent se préoccuper que de leur propre survie, dernier refuge de l'instinct de conservation. Mais en tentant de survivre sans se soucier des autres [care], ces femmes finissent par retourner à la réalité et à la vérité des rapports avec autrui », Ibid., p. 203.

²⁴⁹ Ibid., p. 264.

rapprochent tandis que d'autres tendraient à s'éloigner. Il semble donc essentiel de comprendre qu'entre hommes et femmes demeure une inégalité²⁵⁰.

Habitées d'émotions, les femmes mettent en évidence une éthique du *care* qui, plus qu'une éthique « genrée », permet de s'associer à une éthique de la justice dans la mesure où le *care* suppose de ne pas être violent, respectant chacun dans ce qu'il est tant dans le milieu familial que dans le milieu professionnel²⁵¹. L'intérêt de la démarche de Carol Gilligan suggère non pas tant de confronter une éthique masculine à une éthique féminine²⁵², mais de prendre conscience de l'apport nécessaire de deux points de vue, notamment en termes de responsabilités et de sollicitude ou encore de développement moral dans une relation à l'autre sans cesse à définir. On comprend que cette voix différente porte une véritable implication de la notion de responsabilité de laquelle nul ne peut se défaire. Gilligan l'a montré assez fortement. On se rend compte alors que l'éthique du *care*, telle qu'elle apparaît, dépasse largement le strict cadre des pourvoyeurs de soin ayant reçu mandat de la société pour le réaliser, tels les médecins, paras-médicaux, aidants. Le *care*, habité par un sens aigu de la responsabilité de l'autre, concerne tout homme et toute femme, dans la diversité de leurs implications, visant toujours ce souci premier de l'autre à travers l'expression d'une responsabilité engagée. Peut-être est-ce le lieu où une éthique du *care* et une éthique chrétienne commencent à partager une vision commune du souci de l'autre, notamment dans le don de soi que l'on peut vivre. Un point de départ cependant encore incomplet dans la mesure où aucun lien à un Dieu quelconque n'est manifesté, ce qui reste limité pour une éthique chrétienne. La responsabilité n'appelle-t-elle pourtant pas ce lien ?

2.3 Vers une éthique de la responsabilité

L'éthique de la responsabilité s'entend dans une forme de conséquentialisme, c'est-à-dire une façon de répondre des conséquences de son acte. Dans l'ouvrage *The different voice*, Carol Gilligan a bien mis en évidence la question de la responsabilité en parlant notamment de la question de l'interdépendance fondée sur l'amour de l'autre compris comme ce qui nous tend vers l'autre dans un souci de répondre à ses besoins. L'idée de l'amour de l'autre reste

²⁵⁰ « Mes travaux suggèrent que les hommes et les femmes parlent des langages différents même s'ils pensent qu'ils utilisent le même. Ils utilisent des mots similaires qui représentent des expériences disparates, d'eux-mêmes comme de leurs rapports sociaux. Ces langages partagent un même vocabulaire moral, ils ont tendance à engendrer des malentendus systématiques qui font obstacle à la communication et limitent le potentiel de coopération et de sollicitude [care] dans les relations. Source de mésentente, ce vocabulaire commun permet également aux deux langages de s'articuler. Celui des responsabilités fournit des images de relations qui viennent remplacer une hiérarchie dissoute par l'égalité, et le langage des droits souligne l'importance de s'inclure, au même titre qu'autrui, dans le réseau de sollicitude [care]. » in *Ibid.*, p. 276.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 277.

²⁵² Différent de la démarche féministe présentée par Noddings ou Kohlberg.

très intéressante pour Gilligan. Quand bien même une personne ne nous attire pas, il n'en demeure pas moins vrai qu'on se doit de l'aimer dans la mesure où on ne peut se séparer d'elle, comme on ne peut se séparer de ses membres. Elle écrira alors que « *"L'étranger est une autre personne qui fait partie de ce groupe, celui des personnes avec lesquelles vous êtes connectés du fait même que vous êtes une autre personne"* »²⁵³. Avouons que cette vision qui nous lie à d'autres est très engageante et responsabilisante, puisqu'elle suggère qu'on ne peut abandonner quelqu'un, fût-ce celui qui nous révolte. Cependant, la responsabilité a un prix, celle de vivre la présence, coûte que coûte, acceptant de se laisser déranger par cet autre qui nous provoque dans nos certitudes et notre confort. La vision de la responsabilité présentée par Gilligan peut nous heurter dans nos rapports au monde et aux relations. Pour autant elle nous oblige aussi à reconsidérer à nouveaux frais le lien qui nous unit à l'autre, quel qu'il soit, et à la façon dont nous pouvons ou devons accepter de répondre au nécessaire soin à vivre. Cette manière de penser la responsabilité peut nous introduire dans une vision chrétienne de la relation même si, là encore, il n'est pas de référence à un Dieu quelconque. Cependant, force est de reconnaître que l'éthique laïque du *care* présente quelque chose d'une éthique chrétienne, notamment dans cette manière de vivre la présence et le don de soi à l'autre. Certes, l'absence d'une référence explicitement divine laisse supposer que l'éthique laïque ne peut en tout point favoriser une éthique chrétienne. Pour autant, est-ce insurmontable, notamment dans le domaine du soin ?

2.3.1 L'intérêt d'une éthique de la responsabilité dans le soin

L'éthique de la responsabilité a été travaillée à bien des niveaux, souvent en parallèle avec une éthique de la conviction, comme si on devait signifier qu'il ne pouvait y avoir de prise en compte d'une situation particulière sans une réponse adaptée au sein d'une responsabilité et de convictions partagées. Pierre Valette l'exprimait lorsque, dans *Ethique de l'urgence, urgence de l'éthique*, il concluait de la sorte :

*En toute situation, exceptionnelle ou non, l'éthique consiste à faire au mieux, avec les meilleures intentions, les meilleures dispositions et les moyens du bord pour que l'action ne soit pas simplement réalisée afin de mais en raison de. L'éthique, c'est répondre toujours à la personne qui a besoin de soins, répondre à la personne vulnérable, vulnérable parce que blessée ou blessable ; c'est aussi et à la fois répondre d'elle, répondre pour elle. L'éthique va de pair avec la responsabilité. Et la responsabilité ne sera limitée que par la présence simultanée d'autres personnes nécessitant tout autant la meilleure attention.*²⁵⁴

²⁵³ *Ibid.*, p. 98.

²⁵⁴ VALETTE Pierre, *Ethique de l'urgence, urgence de l'éthique*, op. cit., p. 223-224.

Le soin reste donc le lieu privilégié de l'incarnation de cette responsabilité et des intentions ou dispositions nécessaires qui, comme le notait encore François Cordier, rappelle constamment qu'il ne peut y avoir de soin sans la pratique d'une proximité responsable vécue dans l'altérité²⁵⁵.

Au cœur de cette rencontre, s'ajustent conjointement éthique de conviction et éthique de la responsabilité en vue d'apporter une meilleure réponse au sein d'un contexte toujours questionnant et bien des fois tendu.

2.3.2 Ethique de la responsabilité et éthique de conviction : un lien possible ?

Le philosophe Max Weber présentera l'éthique de conviction comme notre boussole intérieure permettant de faire des choix engageant pour notre vie privée. Elle est le signe de la liberté de conscience qu'il convient toujours de préserver et qui ne peut porter atteinte à la liberté de l'autre comme l'a défini Kant : « Ne fait pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse » ou, dit autrement, « Fais en sorte que ton action considère toujours l'homme comme un sujet et jamais comme un objet ». De même, le philosophe Hans Jonas, dans le principe responsabilité, a montré que les choix qui sont nôtres ont, de fait, des implications dans le futur si bien que leurs conséquences – néfastes pour certaines d'entre elles – ne peuvent être minorées en raison de la dimension d'altérité signifiant que nous ne sommes pas le tout d'une vie et que l'autre présent et à venir, infiniment respectable, doit pouvoir bénéficier des mêmes chances que nous. L'idée qui est la sienne consiste à dire qu'il importe de faire en sorte que notre action « *permette aux hommes d'être toujours accueillis dans un monde authentiquement humain* »²⁵⁶. De cette manière, l'éthique de conviction ne peut se séparer d'une éthique de la responsabilité. C'est intéressant d'arriver à ce point quand on sait que certaines entreprises humaines peuvent avoir des conséquences délétères sur le devenir d'une population, notamment en matière d'écologie. Du coup, l'éthique du *care* supposerait que le soin s'articule non seulement autour d'êtres humains, mais aussi au creux d'une création reconnue dans sa diversité et sa richesse au gré des risques pouvant limiter voire contraindre

²⁵⁵ « Dans soigner, j'entends le "souviens-toi du futur" du Talmud, qui veut dire n'oublie pas que tu es en chemin, que la vie est inattendue, qu'elle naît dans la capacité de synthèse des inattendus, que la vie est découverte parce que la vie est altérité » in CORDIER Alain, « De l'altérité à l'intégrisme », in HIRSCH Emmanuel, MAGENDIE Jean-Claude (dir.), *Ethique, justice et médecine. Rencontres au tribunal de grande instance de Paris*, Paris, Vuibert, 2005, p. 249.

²⁵⁶ En traitant de l'éthique du futur, Hans JONAS n'entend pas élaborer une éthique travaillée aujourd'hui et appliquée dans l'avenir, mais une éthique « *qui se soucie de l'avenir et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente* » JONAS Hans, *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1998, p. 69. En ce sens, la question de la responsabilité est tout à fait essentielle au regard des possibilités actuelles, notamment en matière de progrès technologiques, nous invitant à nous occuper de l'avenir les « *yeux ouverts* » *Ibid.*, p. 71.

durablement son épanouissement. Ce regard me semble assez intéressant tant il est vrai que la question du soin dépasse de fait ce qu'on aurait pu croire au début de notre réflexion tandis qu'on l'attachait essentiellement aux fonctions proprement soignantes.

Pour autant, lier éthique de la conviction et éthique de la responsabilité ne va pas de soi. Max Weber ne partageait pas forcément cette vision :

[...] Il y a une opposition abyssale entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de conviction – dans un langage religieux nous dirions : "le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet à Dieu" – et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de responsabilité qui dit : "Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes".²⁵⁷

On peut toutefois se demander, au regard de cette citation et de la présentation qui est faite de ces deux éthiques, si ce que le chrétien fait par devoir apparaîtrait obligatoirement comme une forme de déresponsabilisation personnelle, agissant non pas selon ce qu'il voudrait mais davantage au nom de préceptes religieux imposés ? On peut supposer, en effet, que ce que le chrétien peut réaliser par devoir rejailit, d'une manière ou d'une autre, comme un bienfait pour lui et d'autres, si bien que ce devoir n'est pas délié de l'affirmation d'une responsabilité pour l'autre et lui-même. Observer des devoirs religieux peut rendre compte d'une responsabilité humaine et chrétienne. Dans le domaine du soin, avoir souci de l'autre en vivant la rencontre, tout en essayant de répondre le plus justement aux besoins exprimés, peut apparaître comme une manière de faire part d'une responsabilité qui m'incombe et de convictions. Il me semble donc opportun de croire qu'éthique de la conviction et éthique de la responsabilité se complètent et sont nécessaires pour affiner la réponse que l'on souhaiterait donner face à une situation particulière visant le bien commun²⁵⁸. Espérer un lien entre éthique laïque et éthique chrétienne nous invite à croire que le *care* peut être pris en compte de ce point de vue dans une dimension théologique, même si à ce stade cela apparaît encore bien insuffisant. Cependant, admettons d'ores et déjà que le *care* est à la fois un devoir et une responsabilité. On peut y découvrir l'aspect religieux de ce devoir rejoignant de ce fait une éthique chrétienne, mais au-delà de celui-ci, c'est d'humanité qu'il s'agit. A ce titre, relire le commentaire que fait le théologien Paul Valadier de la parabole du Bon Samaritain en Lc 10, 29-37 est très éclairante. Au-delà de toute considération, l'être qui git et qui se donne à voir dans l'indignité de son état force néanmoins le Samaritain à le prendre en charge au nom d'une conscience humaine en quête de l'autre et, conjointement, d'une responsabilité et de

²⁵⁷ WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 206.

²⁵⁸ C'est ce que signifiera Max WEBER lorsqu'il rappellera que l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité forment « l'homme authentique », c'est-à-dire celui qui peut prétendre à une vocation politique (*Ibid.*, p. 219), terme entendu comme « la direction du groupement politique que nous appelons aujourd'hui "Etat", ou l'influence que l'on exerce sur cette direction » (*Ibid.*, p. 124).

convictions portés par une forme d'humanisme²⁵⁹. Vivre la proximité n'est pas le propre de ceux qui seraient contraints par un ensemble de protocoles bien définis à appliquer en vue d'une cause juste, mais le signe de la sagesse d'une humanité qui rencontre une autre, l'accompagnant et la soutenant parce que l'homme reste premier, au-delà de toute considération raciale, religieuse ou philosophique.

On saisit quelque peu que ce qui motive une approche soignante ne peut d'abord se présenter comme une réponse à un devoir religieux, quand bien même celui-ci soit nécessaire, mais avant tout comme la nécessité de reconnaître le besoin d'une humanité nue qui espère un secours, un lien. A travers le *care*, on retrouve un engagement à assurer et à proposer qui se présente comme un appel à soutenir la vie, au-delà de toute appartenance philosophique et religieuse. Dégagée d'une éthique enracinée premièrement sur le genre, le *care* permet une approche novatrice de toutes les situations humaines au sein d'une responsabilité partagée et juste visant à préserver la vie, tout en témoignant de convictions sinon religieuses, déjà pleines et riches du sens de l'humain. Peut-être est-ce l'occasion de reconnaître la pertinence d'une deuxième vague du *care* au sein de laquelle l'auteur Joan Tronto nous introduit à travers notamment la recherche et la justesse d'une société du soin, au nom d'une vie à préserver ?

3. Le *care* comme une préservation de la vie.

Pas de vie sans *care* a-t-on déjà dit dans la mesure où l'être humain reste vulnérable et dépendant. Il n'y a pas d'étapes dans l'histoire humaine qui ne soit approchée d'une manière ou d'une autre par cette problématique. On pourra toujours dire que plus on grandit, plus on devient autonome, il n'en demeure pas moins vrai que même en pleine capacité de ses moyens et de son autonomie, l'être humain ne peut faire abstraction de ces données inhérentes à son humanité et son devenir.

Dans ce troisième point, il conviendra de développer la réflexion sur le *care* telle qu'elle a été pensée par Joan Tronto, professeure de sciences politiques, à la suite de Gilligan. A travers cette approche, on découvrira une démocratisation du *care* et donc, également, ses implications politiques non pas tant en terme de soins à apporter à plus faibles que soi, mais davantage « *comme le lit et le sort commun de tout humain et de tout corps pour qu'il se conserve, persévère dans son être et déploie sa puissance d'agir. (...) En d'autres termes, il s'agit de conserver et de rendre l'univers, ou les univers, vivable(s)* »²⁶⁰. On pourra alors se

²⁵⁹ VALADIER Paul, « Dignité incertaine », *Laennec*, 2/2006, p. 14-16.

²⁶⁰ MOZERE Liane, « Avant-propos », in TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, Ed. La Découverte, 2009, p. 6-7.

demander si cette perception du *care* ne répond pas à une façon de se figurer des pratiques ou des représentations sociales qui, plus que d'aider ceux qui sont en demande de soins, ont tendance à les enfermer dans des catégories précises. En effet, étiqueter des personnes vulnérables peut consister à les regarder comme si elles avaient le monopôle de la dépendance ou de la fragilité tout en les considérant comme des groupes voire des sous-groupes perçus uniquement à travers leur manque, leur anomalie voire leur anormalité pour reprendre des thématiques précises²⁶¹. Cette perception de l'individu et du groupe au sein duquel on le place laisserait supposer une forme de discrimination d'une population eu égard à ceux qui seraient perçus sur le registre de leur réussite et de leur autonomie, oubliant par là qu'ils restent également fondamentalement vulnérables.

Reçue en France, cette réflexion aboutira à quelques élargissements habités par une vision du *care* perçue comme un travail de l'amour pour les raisons que nous voudrions bien expliciter à partir des travaux de Pascale Molinier. On pourra alors essayer de préciser ce que nous entendons par amour et si cette version dit quelque chose d'un rapprochement possible avec une éthique chrétienne surtout quand il s'agit, comme nous le verrons, de préserver la vie ce qui pourrait supposer l'intérêt d'un discours théologique ?

²⁶¹ Sur cette question de l'anormalité et de ses représentations, il faudrait relire Georges CANGUILHEM et notamment son ouvrage *Le normal et le pathologique* au sein duquel il évoque toute une dimension qu'il nous faudrait reconsidérer. Si pour nous, est normal ce qui est sain, CANGUILHEM dira alors que « *Nous pensons avec Sigerist que "la maladie isole", et que même si "cet isolement n'éloigne pas des hommes, mais rapproche au contraire ces derniers du malade" aucun malade perspicace ne peut ignorer les renoncements et les limitations que s'imposent les hommes sains pour se rapprocher de lui. [...] Redevenir normal, pour un homme dont l'avenir est presque toujours imaginé à partir de l'expérience passée, c'est reprendre une activité interrompue, ou du moins une activité jugée équivalente d'après les goûts individuels ou les valeurs sociales du milieu. Même si cette activité est réduite, même si les comportements possibles sont moins variés, moins souples qu'ils n'étaient auparavant, l'individu n'y regarde pas toujours de si près. L'essentiel est d'être remonté d'un abîme d'impotence ou de souffrance où le malade a failli rester* » CANGUILHEM Georges, *Le normal et le Pathologique*, Paris, Quadrige / PUF, 1999⁸, p. 72-73. Raison pour laquelle, il propose de repenser cet espace et donc la façon dont on se situe face à la pathologie : « *L'état pathologique peut être dit, sans absurdité, normal, dans la mesure où il exprime un rapport à la normativité de la vie. Mais ce normal ne saurait être dit sans absurdité identique au normal physiologique car il s'agit d'autres normes. L'anormal n'est pas tel par absence de normalité. Il n'y a point de vie sans normes de vie, et l'état morbide est toujours une certaine façon de vivre. L'état physiologique est l'état sain, plus encore que l'état normal. C'est l'état qui peut admettre le passage à de nouvelles normes. L'homme est sain pour autant qu'il est normatif relativement aux fluctuations de son milieu [...] Au contraire, l'état pathologique traduit la réduction des normes de vie tolérées par le vivant, la précarité du normal établi par la maladie. [...] La guérison est la reconquête d'un état de stabilité des normes physiologiques* » (Ibid., p. 155.156). Par ailleurs, au regard ce qu'écrivait CANGUILHEM, Didier CAENEPEEL notait que « *Canguilhem a proposé le concept de normativité biologique du vivant pour désigner, chez un être vivant, la capacité normative et adaptative par rapport à son environnement. Est en santé l'individu qui est normatif et qui est donc en mesure de déployer une capacité d'adaptation. L'état pathologique correspond à une perte ou à une diminution de cette capacité normative et non à l'absence ou à la non-conformité à une norme (désignant alors le pathologique par l'anormalité). Un état pathologique correspond ainsi à une autre norme de vie dans laquelle l'individu se trouve figé. Ce concept de normativité a été par la suite étendu sur le plan social et sur le plan psychique* », CAENEPEEL Didier, « Penser la spiritualité dans l'espace du soin : des dynamiques de "relation", d'"hippocratisation" et de "religion", in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2013, p. 24-25.

3.1 Le *care* revisité par Joan Tronto

La réflexion qu'apporte Joan Tronto dans la problématique du *care* reste essentielle. A travers elle, c'est une autre démarche du prendre soin qui sera présentée tant et si bien qu'elle permettra d'en faire une lecture plus générale, l'exprimant au sein d'une logique plus vaste et d'autant plus engageante et responsable.

3.1.1. Tronto et *Un monde vulnérable*

Dans *Un monde vulnérable*, Joan Tronto donne quelques clés de lecture relative à l'éthique du *care* dès l'introduction de l'ouvrage. Citant l'exemple des suffragettes²⁶² ou encore l'année 1992 proclamée « année de la femme », elle rappelle que nombreux sont ceux qui souhaitaient impliquer davantage les femmes dans des rôles politiques, pris dans le sens large du vivre-ensemble, ce qui aurait pour conséquence de rendre la vie plus morale. Cependant, elle relevait également la difficulté consistant à savoir d'où provenait ce sentiment moral des femmes. Était-ce dû au fait d'être femme, mère ou en devenir, ce qui aurait pour conséquence d'exclure de fait d'autres groupes comme les femmes de couleur, mères jugées indignes, ou encore les immigrées voire les pauvres ou les lesbiennes qui étaient alors de fait incluses dans des catégories particulières. Citant Aristote et la perception qui fut la sienne de la politique²⁶³, Tronto signifiait que le *care* « peut à la fois jouer le rôle de valeur morale et peut fonder politiquement une société bonne »²⁶⁴. C'est cette dernière approche qui semble l'intéresser, si bien qu'elle évoquera la pratique du *care* comme une exigence demandant à partir de celui qui exprime des besoins de soin dans une rencontre à vivre sur un plan moral perçu au-delà de la question de genre²⁶⁵. Ce qui me semble pertinent dans cette vision du *care* s'articule autour de l'intérêt porté à l'attention ou, comme il est dit, d'observer attentivement. Chaque situation étant différente, il convient de prendre en compte toutes les données et, conjointement, les besoins exprimés si bien que Tronto appuiera sa thèse sur ce qu'elle nommera la morale contextuelle.

²⁶² Je rappelle que ce terme désignait l'ensemble des militantes en faveur du droit de vote des femmes. Cette militance avait pris naissance en 1903 au Royaume-Uni à travers la *Women's social and political Union* et s'est étendue par la suite à d'autres pays dont la France accordant aux femmes le droit de vote le 21 avril 1944.

²⁶³ « Aristote décrit l'association politique comme la façon dont les sociétés ont créé les aptitudes à des pratiques et des modes d'existences éthiques ; c'est pour cette raison qu'il désigne la polis comme la forme la plus élevée d'association. Une polis bonne n'est pas la garantie que les citoyens aient des formes d'existences éthiques, mais il est pour Aristote presque impossible qu'existent des hommes de bien dans une polis improprement constituée » in TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 33-34.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 48.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, elle décrira à la fois la morale telle que la développait Aristote ou Kant et, d'une manière plus large, les philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles²⁶⁶. Reprenant Kant, elle signifiera combien la vision qu'il avait de la morale reposait sur la raison humaine, à travers des principes universels, abstraits et formels tandis que Francis Hutcheson, philosophe moraliste du XVIII^e siècle, apparaissait comme

[...] le premier défenseur important de ce qui est souvent appelé la philosophie écossaise des sentiments moraux ou du sens commun. [...] Le sens moral n'était pas une idée innée, mais "une détermination de nos esprits à recevoir des actions observées les idées simples d'approbation ou de condamnation, détermination qui est antérieure à toute opinion quant à l'avantage ou au dommage que nous pourrions ressentir."²⁶⁷

Si, selon Hutcheson, le fondement ultime du sens moral se trouve en Dieu, il lui faudra distinguer sens moral et sympathie, le premier apparaissant comme une aptitude – au même titre que la raison – à une portée universelle, tandis que le second se comprendra comme une volonté exercée à l'égard d'objets particuliers, à travers un sentiment d'affection ou de haine²⁶⁸. Tronto reconnaît cependant l'erreur qui peut germer dans une telle vision : Hutcheson suppose qu'il existe une morale innée, comme une loi naturelle, tandis que le recours à la sympathie, quand bien même il soit légitime, ne signifie pas pour autant qu'on puisse en faire, à terme, un principe universel. Elle fera remarquer que Hutcheson a du retravailler son discours, y introduisant notamment la notion d'une bienveillance à exercer au regard des situations au sein desquelles se trouvaient les personnes²⁶⁹.

Ce qu'on peut noter d'emblée, c'est que le XVIII^e siècle connaît de profonds bouleversements qui obligent presque à poser un regard différent sur l'homme et la nature. On passe, en effet, petit à petit de l'universel au particulier, du public au privé, si bien que les mutations au sein de la société tant d'un point de vue intellectuel qu'institutionnel opèreront un recadrage de la vision de l'homme, pris davantage dans sa particularité en donnant une parole nouvelle aux femmes même si celle-ci reste encore bien fragile et marginale. Retenons qu'il existe à ce moment là une vision très basique voire plus que limitée de la femme. Il faudrait rappeler ce qu'écrivait Fabienne Brugère sur l'autonomie et les citoyens actifs et passifs²⁷⁰. A ce sujet et comme un contre-exemple, Tronto évoquera encore le rapport de

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 57-94.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 71-72.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 72.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 73.

²⁷⁰ « Kant, dans la remarque du §46 de la Doctrine du droit a bien en son temps défini des exclus de l'humanité honorable en différenciant des citoyens actifs et des citoyens passifs. Les premiers apparaissent comme des sujets libres qui doivent être traités comme des fins et non comme des moyens tant ils ne sont pas des choses que l'on peut s'approprier. Les seconds se caractérisent par leur dépendance ou leur minorité : ce sont des femmes, des immigrants et tout individu qui ne peut se suffire à lui-même par sa propre activité. Les citoyens passifs sont

l'homme à la sexualité féminine à partir de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, signifiant le pouvoir des femmes sur les hommes et les conséquences alors envisageables²⁷¹.

Pour autant, au-delà de cette façon de classer les femmes dans un environnement bien délimité, exprimant qu'elles n'ont pas le même rôle à jouer que les hommes, il convient cependant de reconnaître qu'on leur a attribué une sorte de mission à accomplir au sein de la société, basée notamment sur les sentiments de sympathie, de bienveillance et d'humanité au sein d'univers particuliers²⁷². Nous comprenons alors pourquoi des personnes comme Kohlberg ou Noddings, voire Gilligan, se sont attachées à définir le *care* en fonction du genre et donc notamment en rapport avec les qualités propres aux femmes, ce qu'essaiera de dépasser Tronto.

3.1.2 Une définition nouvelle du *care*

Dans une perspective du *care*, Tronto donnera une définition nouvelle de cette éthique, élaborée notamment avec Bérénice Fischer :

*[...] nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie.*²⁷³

Cette définition fondamentale suggère plusieurs points importants dont dépendra la suite de notre réflexion. Tout d'abord – et Joan Tronto l'évoquera dans l'ouvrage *Un monde vulnérable*²⁷⁴ – il faut noter que le soin ne concerne plus seulement des personnes, c'est-à-dire des êtres humains reconnus par leur vulnérabilité, mais également les objets et, d'une façon plus grande, l'environnement. Par ailleurs, le soin engage plus largement qu'au sein d'une

des êtres dépendants, donc trop vulnérables, manipulables et, à ce titre, dangereux. Ils ne peuvent pas prétendre au titre de sujet moral et politique » in Note de bas de page n°11 cité par BRUGERE Fabienne, « Martha Nussbaum ou la démocratie des capacités », in http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20130319_de_mocratie_des_capabilite_s.pdf, p. 5 [consulté le 22 février 2014].

²⁷¹ « Au cours du XVIII^e siècle, la satire contre les femmes s'est aiguisée et leurs appétits sexuels en étaient souvent l'objet. Cette peur de la sexualité féminine est particulièrement visible dans les œuvres de Jean-Jacques Rousseau, qui écrit par exemple dans l'Emile que les femmes ont été "faites pour le plaisir de l'homme", et que "le mâle n'est mâle qu'en certains instants, la femelle est femelle toute sa vie". Pour Rousseau, la continuité de la sexualité des femmes les rendait capables de contrôler les hommes et il s'avérait donc nécessaire de les tenir à l'écart de la vie publique, de crainte qu'elles ne tiennent si complètement les hommes en leur pouvoir qu'ils ne disposeraient plus d'aucune capacité de jugement » in TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 89.

²⁷² *Ibid.*, p. 93-94.

²⁷³ FISCHER Berenice et TRONTO Joan, « Toward a feminist theory of care », in E. Abel et M. Nelson (dir), *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York Press, Albany, NY, 1991, p. 40 cité in *Ibid.*, p. 143.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 144.

seule relation individuelle ou entre plusieurs individus. Le soin, en d'autres termes, est plus fort, plus puissant pourrions-nous dire, qu'une relation stricte entre la mère et son enfant par exemple. D'autre part, elle notera aussi que le soin dépend en grande partie de la culture au sein de laquelle il s'exprime. Ce point semble important dans la mesure où le rapport entre les êtres humains reste éminemment politique et suggère donc un enracinement au sein d'une culture donnée. Enfin, en guise de dernier point, elle montrera que le *care* peut caractériser une activité singulière voire décrire un processus en vue de l'amélioration de la condition humaine. Au regard de ces différents points, nous comprenons d'emblée la portée que souhaite donner Tronto à l'éthique du *care*, notamment en lien avec ce qu'elle nommera par ailleurs la « société du risque ».

3.1.3 Le *care* et la « société du risque »

Penser le risque c'est prendre en compte l'indéterminé, ce qui est de l'ordre du possible. Le risque implique la prévention ou la précaution, la première étant basée sur un regard considéré dans une situation de risque connu et évaluable, la seconde dans le domaine de l'incertitude où le risque est potentiel et ses conséquences *a priori* inconnues. Tronto estimera dans un petit ouvrage sur le risque ou le *care*, que cette donnée est à mettre en relation avec l'éthique du *care*. En effet, regrettant que les théoriciens sociaux expriment plus leurs propres inquiétudes face aux risques potentiels d'un monde qui a considérablement changé et gagné en puissance au regard des évolutions techniques et politiques et présenté comme une irresponsabilité organisée, elle estimera qu'il est dommage qu'ils n'offrent pas leur réflexion pour présenter quelques lignes importantes et nécessaires visant une meilleure protection de tous²⁷⁵.

Ce point est assez intéressant puisqu'il lui permet de rappeler qu'une éthique du *care* s'est élaborée avec les femmes noires, quand celles-ci ont essayé de subvenir aux besoins de leurs familles mais aussi de se défendre face à un monde qu'elles jugeaient hostiles²⁷⁶. Cet élément signifiera que le *care* prend acte de la question du risque compris non pas tant à travers le lien qui peut l'unir à une technique et une recherche scientifique faisant peser sur l'humanité un danger potentiel comme le suggérait déjà Hans Jonas, mais davantage à partir de la vulnérabilité²⁷⁷.

Ce risque assumé, c'est presque toute l'histoire qui en est le témoin. Tronto notera en effet que

²⁷⁵ TRONTO Joan, *Le risque ou le care ?*, Paris, PUF, 2012, p. 28.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 39.

*Lorsque les féministes et les spécialistes de l'esclavage, de la domesticité et des classes populaires ont commencé à regarder de plus près le care, alors une histoire du care parallèle au développement de ce qu'Anthony Giddens nomme "la sphère affective" a pu être écrite, séparant, durant les XIX^e et XX^e siècles, des formes de care qui éduquent et peuvent devenir plus professionnelles, du "sale travail" réservé aux femmes, et aux hommes des classes inférieures et des groupes minoritaires ou discriminés racialement.*²⁷⁸

Le sale boulot ou sale travail fait référence à une réflexion qui fut déjà la nôtre tandis qu'on évoquait l'exercice professionnel ou la place de certaines personnes reconnues comme soignantes à travers des activités qui leurs sont propres. On voit bien – et toute la dimension du *care* le rappelle – que ce sale boulot était, à la base, celui de personnes socialement peu voire pas du tout reconnues, faisant donc l'objet d'une forme de discrimination. Il importe que l'expression de la vulnérabilité permette de donner à ces populations la capacité d'être reconnues et restaurées dans leur humanité, ne les stigmatisant pas au sein de catégories réductrices, mais saisissant au contraire la force de leur apport.

Pour Tronto, le *care* revisité rétablit ce qui pourrait apparaître comme une relation de confiance entre l'ensemble des acteurs du soin. Raison pour laquelle sa vision du *care* est quelque peu différente de celle de ses prédécesseurs, l'incluant dans un champ immense qui en fait une activité humaine essentielle en vue de maintenir, perpétuer ou réparer le monde, à travers un soin orienté vers des objets ou sujets précis²⁷⁹. Du coup, elle délimitera également le *care* en précisant tout ce qu'il n'est pas dont « *la recherche du plaisir, l'activité créatrice, la production, la destruction. Jouer, accomplir un désir, mettre sur le marché un nouveau produit ou créer une œuvre d'art ne relèvent pas du care* »²⁸⁰. On saisit que, pour elle, le *care* ne peut s'entendre avec une vision utilitariste de l'homme alors que celle-ci vise justement les plaisirs en vue du bonheur du plus grand nombre.

Quoi qu'il en soit, selon la façon dont on reçoit le terme, on comprend qu'on avance parfois à tâtons, voire sur une ligne de crête, entre ce qui apparaît comme du *care* et ce qui n'en serait pas. Le *care* est engageant, ne se limitant pas à des activités légères pourrait-on dire, dans la mesure où il vise quelque chose de concret qui participe au bon fonctionnement du monde. Ce dernier apparaît comme le fruit du *care* dans la mesure où celui-ci reste, pour Tronto, initié à partir de différentes phases.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 30-31.

²⁷⁹ TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 145.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 145.

3.2 Les phases d'un bon *care*

Dans le développement qui est le sien, Tronto distingue quatre phases au long desquelles pouvait se déployer le *care* : se soucier de (*caring about*), prendre en charge (*taking care of*), prendre soin (*care giving*) et recevoir du soin (*care receiving*). On notera d'emblée à la fois l'aspect particulier et universel du *care* comme elle le suggèrera :

*Tous les humains ont besoin d'être l'objet d'attention, même si le degré d'attention que les autres doivent offrir dépend non seulement des différences culturellement construites, mais aussi de différences biologiques impliquant que les enfants des humains ne sont pas capables de prendre soin d'eux-mêmes et qu'il faut se charger des humains malades ou infirmes et des morts.*²⁸¹

Se dégagant de principes universels, la perception du *care* chez Tronto oblige à traduire concrètement des réponses à des besoins précis. Les différentes phases qu'elle développera constitueront alors ce qu'elle nommera un « bon soin ».

3.2.1 Le *caring about* : première phase du *care*

Le *caring about* apparaît comme la première phase du *care*, identifiant les besoins. A ce sujet, Tronto répond que reconnaître un besoin et évaluer la possibilité d'y répondre appelle à prendre un certain recul par rapport à une situation donnée pour se présenter comme une personne autre, ou faisant partie d'un groupe différent, habitée cependant par le souci des autres (*caring about*)²⁸².

Prendre la mesure de ce souci de l'autre suggère cette attention exercée face à celui que l'on reconnaît comme demandeur de soins. De nombreux exemples, dans la riche diversité des rencontres, stipulent l'implication que ce souci envisage comme présence et moyens à mettre en œuvre, notamment en matière de handicap par exemple ou encore de relation de soins tels des demandes d'aides ponctuelles ou dans le temps. Corinne Pelluchon réaffirmera alors, en partant de cette première étape, qu'il convient de mettre entre parenthèse ses propres opinions, au-delà d'une nécessaire disposition psychologique à adopter, entrant ainsi progressivement dans le monde de l'autre²⁸³. Se soucier de lui, quelle que soit sa situation, suppose une présence attentive et juste, avec un esprit désencombré d'idées toute faites.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 152.

²⁸² *Ibid.*, p. 147-148.

²⁸³ PELLUCHON Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, 2011, p. 289.

3.2.2 Le *taking care* et le *care giving* ou la juste présence auprès de l'autre

Le *taking care of* implique une responsabilité propre à assumer en essayant autant que faire se peut de déterminer la nature de la réponse à apporter et savoir si telle personne est la plus adéquate, d'où une prise en compte certaine des compétences reconnues de chacun, mais aussi, conjointement, de ses limites²⁸⁴.

La troisième étape concerne la mise en application du *care* à travers le prendre soin (*care giving*), supposant que des gestes précis soient apportés dans la mesure où la phase précédente a montré qu'une réponse possible pouvait exister. Le terme anglais évoque cette façon engageante de donner le soin à travers des gestes et matériels adaptés²⁸⁵. A ce stade, Corine Pelluchon nous sensibilisera à l'importance de reconnaître que les besoins exprimés nécessitent des formations spécifiques orientées vers les acteurs du *care* au regard des priorités qui restent celles de la société²⁸⁶.

Cette juste présence suppose d'avoir pris conscience de l'intérêt de la visibilité du soin apporté. On trouve l'expression d'un attachement rétractable, c'est-à-dire cette capacité de pouvoir à la fois s'impliquer au sein d'une situation en y apportant l'aide nécessaire, habité de sentiments de compassion ou de sollicitude, tout en gardant cette distance qui évitera de trop s'impliquer et, donc, de dépendre de la relation. Par exemple, dans le milieu hospitalier, soigner un enfant n'est pas chose facile : les soignants doivent à la fois répondre de leurs compétences professionnelles tout en s'impliquant humainement, sans pour autant se laisser enfermer par cette situation qui révélerait alors la difficulté de s'en détacher au bon moment. C'est tout le jeu essentiel entre proximité et distance, implication émotionnelle et présence professionnelle, reconnaissant cependant la complexité de ces situations.

Cette juste présence est valable au sein de ces expériences mais aussi en d'autres circonstances, dès que l'émotion est exprimée et risque de mettre en danger les intervenants du soin.

3.2.3 Le *care receiving* et la reconnaissance du bon soin

La dernière phase n'en est pas moins importante puisqu'elle permet de relire la relation de soin qui vient d'être expérimentée et, surtout, de pouvoir l'évaluer en donnant la parole au sujet du soin en vue de saisir si la réponse apportée est appropriée²⁸⁷.

²⁸⁴ TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 148.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 148.

²⁸⁶ PELLUCHON Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, op. cit., p. 292.

²⁸⁷ TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 149.

Ce qui me semble intéressant de préciser après cette présentation relative à la mise en pratique du *care* et d'un bon soin, se concentre autour de la prise en compte des données de la vie qui pourraient parfois surprendre ou, tout au moins, ne concerner qu'une minorité. Ce que je veux dire, c'est qu'en focalisant l'attention sur les femmes et leur capacité propre à faire part de sollicitude ou d'empathie comme l'ont suggérée différents auteurs, on risque de restreindre le *care* à une population donnée. Tronto est bien consciente de ce qui pourrait apparaître alors comme un irrespect voire une méconnaissance totale du bien-fondé du *care*.

La capacité de notre société à prendre en compte ceux qu'elle marginalise au sein de catégories déterminées, laisse supposer une pratique du *care* qui, bien qu'indispensable, n'en demeure pas moins morcelée et fragmentée. Tronto évoquera d'ailleurs ce rapport entre deux « classes » de la société. Elle rappellera en effet que les personnes les moins aisées sont celles qui dispensent habituellement les soins, tandis que les plus nantis, profitant du pouvoir qui est le leur, transfèrent souvent la responsabilité du soin à d'autres à travers une sorte de délégation. Pour s'en rendre compte, il suffit de relire l'histoire des esclaves ou des domestiques ou encore du rapport que nous avons eu avec les femmes dans l'histoire²⁸⁸. Le *care* tel qu'il est perçu par Tronto, nous invite à distinguer une forme de dissymétrie entre, d'une part, les forts et, d'autre part, les faibles, marquant une relation inégale de nature.

Ce regard l'amènera alors à évoquer ceux qu'elle nomme les privilégiés qui se démarquent des autres par leur état supérieur, tout en se singularisant à travers les ordres qu'ils donnent, tandis que d'autres se « mouillent » quotidiennement, parfois durement et durablement, à travers les soins dont ils sont pourvoyeurs de quelque manière que ce soit.

3.2.4 L'irresponsabilité des privilégiés

Les privilégiés dont il est question apparaissent dans le visage de tous ceux qui bénéficient de l'attention d'autres personnes restant à leur service. C'est assez symptomatique de toute une classe de la population qui, manifestant son besoin de bonnes, de serveurs, de cuisiniers suggère une vision inégalitaire de la vie, signe, comme le note Tronto, que « *Dans notre société, la valeur sociale du travail de soin est déterminée non seulement par sa faible rémunération et son faible prestige mais aussi par sa nature instrumentale* »²⁸⁹. On comprend que le pouvoir des uns peut faire des autres des « objets soignés », eu égard à leurs désirs et envies.

Loin de ne restreindre le *care* qu'à une vision sentimentaliste ou féminine, Tronto affirme qu'il est plus important et puissant que cela : si les émotions sont à prendre en compte

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 156.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 160-161.

dans le *care*, il reste cependant d'abord une pratique envisageant d'englober de nombreuses dimensions de la vie, pas seulement privée comme les tâches ménagères et de baby-sitting par exemple, mais plus fondamentalement au sein de contextes relationnels visant à favoriser plus de vie. Tronto reste cependant consciente que demeurera trop souvent, pour ne pas dire toujours, un écart entre ceux qui vivent du soin (qu'ils soient donneurs ou receveurs) et une partie de la population qui reste bien éloignée de ces préoccupations en raison notamment de l'étrangeté de leur histoire à toute forme de difficultés. Cette réalité, elle la nomme « l'irresponsabilité des privilégiés » dans la mesure où elle reconnaît l'existence d'épreuves que ces derniers ne connaîtront pas²⁹⁰. Il y a un pouvoir des forts sur les faibles, mais, fera encore remarquer Tronto, les faibles ont également un pouvoir : en prenant soin les uns des autres, on soutient d'une manière certaine la vie et sa possibilité d'existence. On reconnaît alors la limite de la vision de Tronto dans la mesure où se pose la question d'une éthique de la justice visant un meilleur équilibre au sein d'un vivre ensemble possible.

Le *care* apparaît comme une éthique. Tronto le signifiera dans la mesure où les quatre phases décrites valideront son éthicité. Parmi eux, notons l'attention, la responsabilité, la compétence, la capacité de réponse, l'intégration du processus, la perception de l'urgence du soin, une prise de recul, le localisme ou encore l'altérité. Ces différents mots évoqués par Tronto et qui renvoient à plusieurs moments du *care* avec leur lot de difficultés, de perceptions compliquées ou encore de recherche de créativité au sein de la relation²⁹¹, nous permettent de saisir que le *care* reste fondamentalement habité par une question ouverte suggérant des chemins possibles : « *de quelle façon puis-je (pouvons-nous) m'(nous) acquitter de mes (nos) responsabilités de soin ?* »²⁹². En éthique, il n'y a pas de réponse toute faite. Il n'y a que des possibles à imaginer à travers une réflexion souvent pluridisciplinaire. Il convient alors de comprendre que tous les problèmes ne peuvent trouver forcément de solution, et que demeurent des inconnus devant lesquels il faut pouvoir se situer et qu'il est nécessaire de prendre en compte.

On remarquera, à ce stade de la réflexion, que le *care* porte en lui des enjeux pour la vie en société et la démocratie. A travers l'interdépendance et la vulnérabilité commune et les besoins spécifiques exprimés, il y a, comme le note Tronto, cette particularité qui consiste à reconnaître que le *care* nous permet de devenir certes plus soucieux les uns des autres mais aussi de meilleurs citoyens²⁹³. Le but suggéré par Tronto vise une sortie de la dépendance, en

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 166.

²⁹¹ TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 173-193.

²⁹² *Ibid.*, p. 184.

²⁹³ *Ibid.*, p. 218-219.

vue de recouvrer une vie appréciable²⁹⁴. Il faudrait, à ce titre, noter cette parole sur le *care* prononcée par Martine Aubry, alors première secrétaire du Parti Socialiste (PS). Lors d'une interview sur le site Mediapart le 15 avril 2010, elle évoquait en effet le projet du Parti Socialiste et avançait quelques idées dont celle consistant à rechercher « *une société du bien-être et du respect, qui prend soin de chacun et prépare l'avenir* »²⁹⁵. Mais au-delà de cette annonce restée finalement sans effet, il faut noter la difficulté de réception de ce message auprès de politiques plus convaincus d'autres méthodes que celle-ci. Quoi qu'il en soit, penser une société de *care* revient aussi à saisir que tout citoyen peut devenir un agent efficace dans le maintien et la préservation de la vie, à commencer par la sienne, développant notamment ce qu'on nomme les capacités.

3.2.5 La question des capacités : facilitateur de *care* ?

Développé par Amartya Sen, ce terme évoque le but d'une vie compris comme un bien-être qu'il faut acquérir à partir de la combinaison de différents états allant des plus simples – comme manger et boire –, aux plus complexes comme être heureux et participer à la vie commune²⁹⁶. Selon Sen, la capacité d'une personne « *représente les diverses combinaisons de fonctionnements (états et actions) que la personne peut accomplir* »²⁹⁷. L'économiste, prix Nobel en 1998 et inventeur de l'Indice de Développement Humain, entend donner à chacun la possibilité de prendre les décisions concernant sa vie et de répondre à son aspiration au bonheur. Les capacités s'entendent donc comme de véritables enjeux en matière de bonheur et de développement humain dans la mesure où elles permettent d'utiliser leurs biens tout en choisissant le mode de vie qui leur convient²⁹⁸. Pour Sen, les capacités apparaissent comme une critique de l'utilitarisme visant le bien-être et l'accumulation des plaisirs, pour deux raisons précises : d'une part, dans l'utilitarisme, la liberté n'a qu'une valeur instrumentale puisque seul compte finalement le résultat et, d'autre part, l'absence des dimensions de l'action de la personne qui reste tout de même essentielles. Dans l'utilitarisme, on retrouve la morale conséquentialiste, si bien que pour Sen, la capacité permet « *de poser comme principe éthique l'évaluation des conséquences par rapport aux capacités, à la liberté*

²⁹⁴ « *L'un des enjeux du care est en effet de mettre fin à la dépendance et non pas d'en faire un état permanent. Les situations de dépendance influent sur la vie politique ; si certains deviennent trop dépendants, ils ne peuvent plus participer à la vie citoyenne. Ce fait ne rend cependant pas le care incompatible avec les valeurs démocratiques mais renforce l'urgence de celles-ci* » in *Ibid.*, p. 213.

²⁹⁵ <http://www.mediapart.fr/journal/france/020410/la-gauche-que-veut-martine-aubry> [consulté le 15 décembre 2013].

²⁹⁶ GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, op. cit., p. 133.

²⁹⁷ SEN Amartya, *Repenser l'égalité*, Paris, Seuil, 2000, p. 66.

²⁹⁸ MONNET Eric, « La théorie des capacités d'Amartya Sen face au problème du relativisme. De la relativité par rapport à l'agent à l'objectivité positionnelle », *Tracé*, n°12, 2007/1, p. 103.

et aux valeurs de l'individu »²⁹⁹. On se situe davantage dans le rapport à l'action libre que chacun peut réaliser, prenant acte notamment du bien visé qui apparaîtra dans le prolongement de cette action. L'idée d'un *care* peut alors se comprendre dans la mesure où les capacités visent la préservation et le maintien de la vie, toujours en lien avec ce que chacun peut donner de lui-même.

Frédéric Worms, en partant du fait que le regard reste le premier lieu duquel on peut faire vivre quelqu'un, reconnaissait que les capacités dans une société donnée consistait à maintenir la revendication que chacun reste certes sujet de droit, mais aussi possesseur de capacités propres qu'il peut mettre en œuvre par lui-même. Il s'agit d'une confiance partagée invitant à vivre ensemble, lieu d'une reconnaissance tant sociale, qu'institutionnelle ou encore économique³⁰⁰. Conjointement, pour le philosophe Jacques Ricot, les capacités apparaissent comme « *l'épanouissement maximal de ses potentialités dans la situation qui est la sienne* »³⁰¹. Le travail visé à travers la mise en exergue de capacités résonne comme une manière personnelle de faire preuve de moyens nécessaires en vue de répondre aux besoins du moment. Mais plus largement, on peut y lire également les moyens mis au service de la société dans son ensemble. Il y a là de fait un travail à considérer et, par delà des capacités, répondre au travail du *care* dans un souci audacieux, de ne pas s'enfermer dans son propre monde mais en prenant compte des autres au sein d'une éthique de la justice

Consciente de la difficulté d'arriver à une société du *care*, Martha Nussbaum insistait sur ces capacités comme si elles apparaissaient comme un facilitateur du *care* ou, dit autrement, comme cette première étape plus évidente que le *care* à travers la reconnaissance de ce que chacun peut donner de lui-même. Cela dit, on note d'emblée la limite d'une telle vision, reconnaissant que les capacités ne sont peut-être pas partagées par tous, dans la mesure où certaines personnes n'ont plus la possibilité, par elles mêmes, de manger ou de boire par exemple. Si elles passent aussi par le regard, le moindre geste peut envisager alors un *care* au point de croire qu'il s'agit d'un travail propre à l'homme qui produit quelque chose pour lui-même et d'autres. Cela revient également à admettre que demeure en chacun la possibilité de s'exprimer ou de se dire au-delà de ce qu'il donne à voir. Les capacités suggèrent un travail de la liberté, de la raison, de la volonté de donner à d'autres la possibilité d'être pleinement eux-mêmes. Si cette volonté traduit un soin, le *care* est-il alors perçu comme un véritable travail ?

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 116.

³⁰⁰ WORMS Frédéric, *Revivre. Éprouver nos blessures et nos ressources*, op. cit., p. 221.

³⁰¹ RICOT Jacques, *Du bon usage de la compassion*, Paris, PUF, 2013, p. 8.

3.3 Le *care* : un travail de l'amour ?

Dans l'ouvrage *Capabilités*, Martha Nussbaum développe l'expression « *l'idée d'efforts actifs* »³⁰² comme pour signifier que « *chaque agent mérite un égal respect de la part des lois et des institutions, ce qui ne veut pas dire que chacun arrivera nécessairement à la même condition* »³⁰³. Dans un souci de dignité et d'humanisme, Fabienne Brugère fera alors comprendre que, pour Nussbaum, une politique qui favorise la réalisation des projets propres à chaque personne permet de construire une égalité de chances entre tous, pouvant dès lors les mener à un véritable épanouissement et une réalisation d'eux-mêmes³⁰⁴. On perçoit alors que le travail en question consiste à se centrer sur des valeurs telles que le libéralisme ou l'égalité, dit autrement « *la liberté à même d'ouvrir pour chaque être humain la sphère du possible* »³⁰⁵. Donner à chaque individu la possibilité de s'exprimer, au-delà des contraintes qui lui sont propres, reste une façon d'organiser un vivre ensemble en reconnaissant la part active que chacun peut apporter et, conjointement une forme d'autonomie qui, malgré tout, est encore sienne quand bien même celle-ci serait affaiblie voire pour certains totalement effacée. Pour autant, une telle vision n'est pas facile au regard de ce que nous entendons habituellement sous le vocable de « travail ».

3.3.1 La conception du *care* comme un travail (Pascale Molinier)

Si l'on en reste à une vision habituelle du travail compris comme une activité produisant quelque chose, le *care* risque rapidement de se confronter à nouveau à une vision genrée admettant qu'il existe une version féminine et masculine du travail du *care*. Cela reviendrait, d'une certaine manière, à nous éloigner de la façon dont on percevait le *care* notamment avec Tronto. Les questions de genre refont ici surface comme s'il s'agissait d'aboutir à une égalité réussie. Du reste, la question du libéralisme, étroitement liée à l'égalité, laisse entendre la mise en œuvre de capacités en vue de jouir du bien-être et donc du primat d'une qualité de vie à envisager. Martha Nussbaum et Amartya Sen ont largement contribué, dans leurs travaux, à cette mise en exergue de capacités et qualité de vie dans un souci efficient de justice, critiquant ainsi la théorie de la justice de Rawls basée sur ce qu'il appelle le voile d'ignorance³⁰⁶. Fabienne Brugère le notera en faisant part d'un point

³⁰² NUSSBAUM Martha, *Capabilités*, Paris, Climats, 2012, p. 53.

³⁰³ BRUGÈRE Fabienne, « Martha Nussbaum ou la démocratie des capacités », *op. cit.*, p. 3.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 4.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 6.

³⁰⁶ Le voile d'ignorance se définit comme suit : « Une fois qu'il est établi qu'un objet a les propriétés qu'il est rationnel – pour quelqu'un ayant un projet rationnel de vie – de désirer, alors nous avons montré que cet objet est bon pour lui. Et si certains types d'objets satisfont cette condition pour les êtres humains en général, alors

important de la réflexion de l'économiste Sen, rappelant qu'à ses yeux la prospérité d'un pays se définit à partir de la qualité de vie des personnes qui le composent en la fondant sur le bien-être, la liberté permettant de l'approcher et, enfin, les choix personnels et subjectifs capables d'être déployés pour parvenir à ces fins³⁰⁷.

Avec les dix capacités présentées par Nussbaum³⁰⁸, on retrouve l'ensemble des possibilités que chacun peut exercer ou refuser de faire. Retenons cependant que ces capacités permettent à Nussbaum d'évoquer l'apport des théories du *care* dans la mesure où elles présentent les capacités à partir du souci porté à la vie, à la santé, l'intégrité physique, les émotions, toujours compris à travers le respect que l'on se doit³⁰⁹. Fabienne Brugère notera que ces dix orientations devraient faire partie des programmes politiques de tous les pays du monde, conscient bien entendu des différences d'expression propres à chacun d'entre eux. Sen fera remarquer que l'égalité dont il est ici question renvoie non pas à l'égalitarisme, mais bien davantage à une égalité de tous devant des intérêts sociaux (santé, éducation, logement, etc.). Nussbaum, de son côté, avancera que « *l'égalité se pense à travers l'égalité de dignité des êtres humains en quête de reconnaissance de cette dignité* »³¹⁰.

Loin de se focaliser sur une question de charité, d'amour ou de transcendance – le *care* nous renvoyant constamment à une vision horizontale des rapports humains – ce travail accorde également une place importante à l'émotion. Fabienne Brugère estimera que Martha Nussbaum ne peut que développer une idée d'éducation puisqu'il s'agit là d'une expérience prééminente de l'altérité qui, dès l'enfance, valorise la relation aux autres³¹¹.

Le *care* apparaît dès lors comme un véritable travail. Il faudrait relire l'ouvrage *Le travail du care* de Pacale Molinier pour y découvrir la richesse d'une telle approche. Elle rappelle, en premier lieu, que le cœur d'une société du *care* ne se situe pas tant au niveau du travail mais bien davantage au niveau du souci des autres ce qui permet de redéfinir le travail en fonction des préoccupations du *care*. Il convient alors non seulement de comprendre le travail comme un souci pour tous les travailleurs – qu'ils œuvrent ou non dans le domaine du *care* – mais aussi et surtout de toutes les activités périphériques souvent oubliées parce que

ces objets sont des biens humains » in MONNET Eric, « La théorie des capacités d'Amarta SEN face au problème du relativisme. De la relativité par rapport à l'agent à l'objectivité positionnelle », *Tracé, op. cit.*, note 13, p. 112. La divergence entre SEN et RAWLS vient du fait que l'un et l'autre ne portent pas la même vision de la vie. Pour RAWLS, les capacités portent déjà en elles la notion d'une vie accomplie, ce que le voile d'ignorance rejette, tandis que pour SEN, chacun est laissé libre de choisir son mode de vie signe que demeure une forme de visée personnelle à reconnaître.

³⁰⁷ BRUGERE Fabienne, « Martha Nussbaum ou la démocratie des capacités », *op. cit.*, p. 6.

³⁰⁸ « 1/ la vie, 2/ la santé du corps, 3/ l'intégrité du corps, 4/ les sens, l'imagination et la pensée, 5/ les émotions, 6/ la raison pratique, 7/ l'affiliation, 8/ les autres espèces (animaux, plantes et nature), 9/ le jeu, 10/ le contrôle sur son environnement » in *Ibid.*, p. 8.

³⁰⁹ GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care, op. cit.*, p. 138.

³¹⁰ BRUGERE Fabienne, « Martha Nussbaum ou la démocratie des capacités », *op. cit.*, p. 9.

³¹¹ *Ibid.*, p. 12.

pas ou mal rémunérées voire peu professionnalisées et qui restent cependant nécessaires³¹². Le travail domestique, les aidants ou d'autres professions mal connues, souvent exercées encore par des femmes, semblent signifier l'importance du travail du *care*, notamment parce qu'il révèle l'intelligence de l'homme exercée pour l'autre, quelle que soit sa situation. A ce titre, il faut se souvenir que, selon Molinier, l'indifférence aux autres ou encore ne pas les considérer comme des personnes n'est pas le *care*³¹³.

Du coup, définir le travail du *care* consiste selon elle à révéler l'importance des activités au sein desquelles le souci des autres est premier comme, par exemple, celui des infirmières ou aides-soignantes, mais plus largement encore l'ensemble des activités ayant en vue le service ou l'attention à d'autres que ce soit au niveau de l'enfance ou des activités domestiques³¹⁴. En raison du lien entre *care* et travail, elle rappellera également qu'on ne peut oublier l'apport des femmes et la diversité de leurs rôles tant il est vrai qu'elles ont su être vectrices de nombreux bienfaits, trop souvent méconnus et peu honorés. Il faudrait redire combien le *care* reste un fructueux travail exercé par de nombreuses femmes pauvres, souvent dans l'invisibilité, mais visant le maintien d'un monde humain. Cela est d'autant plus vrai que ne considérer le *care* qu'à partir des receveurs de soins – oubliant volontairement ceux qui en sont pourvoyeurs –, demande de focaliser davantage son attention sur une société du bien-être³¹⁵. Il importe donc, selon Molinier, de ne pas restreindre le champ du *care* au travail appréhendé à partir d'une perception trop actuelle supposant une hiérarchie, une rentabilité... en un mot ce qui risque parfois de nuire à une vision juste et équilibré d'un travail réalisé pour d'autres ! Le *care* porte en lui une perspective éthique dans la mesure où le travail qu'il exprime nécessite un ajustement aux demandes et donc une écoute des besoins et une souplesse dans la réponse à apporter³¹⁶. C'est le sens du travail concrétisé dans l'intérêt porté à l'autre, dans cette attention qui lui est accordé ou dans le service rendu. On reconnaît dans l'œuvre de ce travail du *care* la mise en exergue de l'empathie, c'est-à-dire « *l'engagement actif : la volonté de prendre part à l'expérience d'un autre, de partager son vécu* »³¹⁷. L'empathie, dira alors Pascale Molinier, est créatrice de relations épaisses, considérées au sein de relations que nous avons avec des personnes dont nous partageons une histoire propre :

Nous nous soucions de nos proches, mais nous ne nous soucions habituellement pas "des autres au sens large, ni de leur bien-être" ; il en résulte que le meilleur modèle dont nous disposons quand il s'agit de prendre soin concrètement d'autres qui nous

³¹² MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, op. cit., p. 35.

³¹³ *Ibid.*, p. 62.

³¹⁴ MOLINIER Pascale, « Ethique et travail du "care" », op. cit., p. 3.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 39-40.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

³¹⁷ RIFKIN Jeremy, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, op. cit., p. 19.

*sont initialement éloignés, c'est le modèle des relations épaisses. Précisément celui qui est refusé aux soignantes à qui l'on dit, des crèches aux maisons de retraite : "Il ne faut pas s'attacher".*³¹⁸

Ce point est intéressant parce qu'il évoque habituellement ce que certains appellent la bonne distance et que nous préférons considérer comme une juste présence selon les termes cités précédemment. Il faut cependant comprendre qu'il n'existe pas de relation qui ne soit, d'une manière ou d'une autre, teintée d'engagement affectif. Dans le soin, comme nous l'avons déjà exprimé, le sentiment ne peut être totalement absent. Et j'oserais dire que c'est bien qu'il en soit ainsi, faisant du soin non pas un geste mécanique ou robotisé dénué de proximité réelle, mais habité par l'histoire de deux personnes. En ce sens, la pertinence du soin réside dans cette conjugaison toujours possible et essentielle entre une présence, une compétence et une conscience selon les termes évoqués. On saisit alors l'appel adressé au pourvoyeur de soin de ne pas se détourner de la demande, souvent de la souffrance qui répugne et fait peur. On découvre ici même la capacité que revêt le travail du *care* à devenir un travail de l'amour, aidant chacun à exprimer le plus justement possible ses capacités en vue de construire un monde qui lui soit habitable.

3.3.2 Le travail de *care* : expression d'un amour ?

En évoquant le *care*, Carol Gilligan suggérait une démarche aimante et totalement désintéressée, qui aurait pu nous introduire dans la perspective d'une éthique chrétienne, quand bien même Gilligan en reste à des relations purement horizontales sans transcendance. Joan Tronto, à partir des travaux de certains auteurs, soulignera également que le *care* a été ou peut encore être considéré comme un travail de l'amour. Elle le signifiera en écrivant que « *Les chercheurs ont défini le care de nombreuses façons, mais pour la plupart d'entre eux, le care est le "travail de l'amour" à travers lequel une activité privée ou intime est réalisée dans un état émotionnel particulier* »³¹⁹. Par ailleurs, Fabienne Brugère évoquera ce que Eva Feder Kittay nommait le *Love's labor*³²⁰. Si, pour elle, il ne faut pas en rester à un sentimentalisme

³¹⁸ MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, op. cit., p. 117-118.

³¹⁹ TRONTO Joan, « *Care démocratique et démocraties du care* », in MOLINIER Pascale, LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, op. cit., p. 36.

³²⁰ « *Eva Feder Kittay a inauguré dans Love's Labor une telle réflexion morale et politique en passant de la question de la vulnérabilité à celle des grandes dépendances aussi diverses que celles de la petite enfance, de la fin de vie, des graves maladies et, plus encore, des handicaps physiques ou mentaux. En ancrant sa théorie dans les formes extrêmes de dépendance, Kittay met en avant des relations interpersonnelles et institutionnelles à travers lesquelles la personne prise en charge est dans l'incapacité de subvenir à ses besoins vitaux et de rendre ce que lui donne la ou les personnes qui s'occupent d'elle [...]* » in BRUGERE Fabienne, *L'éthique du "care"*, op. cit., p. 67.

comme l'évoqueront Marie Garrau et Alice Le Goff dans leur ouvrage commun³²¹, pour Pascale Molinier, c'est tout différent. Elle rappellera en effet qu'on n'est pas obligé d'aimer quelqu'un pour en prendre soin, avec cependant cette remarque suggérant qu'au-delà d'une activité purement instrumentale, le *care* comme lien affectif donne sens au travail dans la mesure où il est sans cesse repensé, inventé, imaginé, le situant alors au-delà des seules relations familiales où l'amour est vécu comme un don véritable³²². Néanmoins, en faisant référence notamment à ce qu'Annette Baier nommera la *gentleness*, elle rappellera la différence qui demeure entre *care* et amour ou, pour reprendre une autre comparaison, entre féminité et *care*/amour : la *gentleness* apparaît alors comme « *une réponse appropriée à l'autre suivant les circonstances : elle nécessite une attitude expérimentale, la sensibilité à une situation et la capacité à improviser, à "passer à autre chose" face à certaines réactions (Laugier, 2005) »*³²³. On se situe, avec la *gentleness*, sur un registre différent au sein duquel on retrouve l'idée de générosité. On comprend l'importance, pour les pourvoyeurs de *care*, de rester toujours attentifs aux besoins des autres, manifestant à travers une ouverture physique, psychique et affective, un sens à donner au travail du *care*, quand bien même demeure un certain nombre de contraintes³²⁴. Ainsi perçu, on apprend que « *ce qui fait la valeur du travail du care est la valeur de la vie »*³²⁵.

Le *care*, ne se limitant pas à un sentiment, apparaît comme un devoir fondant la loi morale. On peut à ce titre joindre la réflexion de Kant qui, étudiant la question de la moralité des actes, signifiait que seule compte une loi morale obéissant au devoir et non pas aux sentiments semblant légitimer tel acte d'aide ou tel autre³²⁶.

³²¹ « Pour Tronto, il importe [...] de refuser l'identification du travail de care au "travail de l'amour", si l'on veut éviter de reconduire les stéréotypes associés au travail de care comme travail féminin reposant sur un ensemble de disposition naturelles. [...] En outre, si l'on veut pouvoir désigner comme tel le travail de care mal effectué – par exemple, celui d'une infirmière négligente –, il importe à la fois de distinguer les pratiques et les dispositions et de faire porter l'accent sur les pratiques, la disposition à prendre soin ou l'attitude appropriée étant alors le critère distinguant le "bon" care du care mal effectué » in GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, op. cit., p. 89-90.

³²² MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, op. cit., p. 149-150.

³²³ MOLINIER Pascale, « Ethique et travail de "care" », in op. cit., p. 5-6.

³²⁴ *Ibid.*, p. 92.

³²⁵ *Ibid.*, p. 156.

³²⁶ « Kant est extrêmement clair quant à l'absence de place pour les sentiments dans les fondements de la moralité. [...] Kant rejette à un tel point l'idée que les sentiments aient quelque rapport avec la motivation morale qu'il estime un acte accompli en accord avec le devoir, mais réalisé par amour ou sympathie, comme n'ayant "pas de véritable valeur morale". C'est uniquement lorsque ces actions sont réalisées par devoir – parce que la loi morale les exige – qu'elles ont un contenu moral. [...] Dans *La doctrine de la vertu*, il distingue deux types d'amour. Le premier qu'il appelle "amour pratique" ou bienveillance, résulte parfois, selon lui, de la réalisation du devoir d'aider les autres. Kant examine la formule "Tu aimeras ton prochain comme toi-même." Il l'explique ainsi : "Cela ne signifie pas tu dois l'aimer immédiatement (d'emblée) et au moyen de cet amour (ensuite) lui faire du bien, mais : fais du bien à ton prochain et cette bienveillance produira en toi l'amour des hommes." [...] L'autre type de sentiment admis par Kant s'appelle le "sentiment pathologique" ou l'attraction. Par "pathologique" il ne faut pas comprendre (comme le supposerait l'usage moderne du terme) que ce sentiment est mauvais, mais simplement qu'il relève de l'affectivité. [...] Le sentiment pathologique "précède la considération de la loi". Parce qu'il est contingent et susceptible de changer, qu'il appartient à l'ordre de la nature plutôt qu'à l'ordre de l'autonomie ou de la raison, ce type de sentiment ne peut cependant jouer aucun

Ce propos relatif à Kant rejoint la distinction qui est la sienne entre homme et femme ou, autrement dit, entre citoyens actifs et citoyens passifs. Néanmoins, toute notre réflexion nous a incités à ne pas en rester à une forme genrée du *care*. Cela dit, bien faire ou vivre le *care* ne peut complètement s'affranchir de la réalité du sentiment. La sollicitude, trait d'union entre amour et respect comme le note Jean-François Petit³²⁷, ne peut être considérée sans prendre en compte le bien qu'elle vise et, conjointement au-delà de l'accomplissement du devoir, la volonté de rendre effectif ce qui habite le cœur de l'homme. On comprend alors que l'amour dont il est question reste de l'ordre du sentiment au moins amical, au plus vécu dans le souci d'apporter une aide à un autre reconnu comme un frère en humanité et qui nous responsabilise. L'amour reste compris dans sa réalisation d'un point de vue purement horizontal, sentiment humain valorisant la rencontre de soin et rendant compte du nécessaire déploiement d'un agir en vue du bien de l'autre.

3.3.3 De l'amour à la charité ?

Peut-on, alors, au niveau du *care* passer d'une éthique laïque de l'amour à une éthique chrétienne de la charité, mère de toutes les vertus ? Dans une courte réflexion opposant l'éthique de la vertu selon Aristote et l'éthique chrétienne fondée sur la charité, Frédérique Plot fera état d'une réflexion bien intéressante :

La charité, la compassion ou l'amour du prochain sont des vertus chrétiennes mais ce ne sont pas des vertus aristotéliennes. L'éthique aristotélienne défend une conception assez "héroïque" de la vie heureuse : l'homme vertueux est celui qui se sait reconnu par ses pairs, qui, comme le dit Aristote, prétend à la reconnaissance sociale parce qu'il sait qu'il la mérite. "Il se juge lui-même digne de grandes choses, en étant digne, et par excellence, des plus grandes". La vertu chez Aristote est donc essentiellement politique et doit permettre l'autonomie, l'accomplissement de soi et la reconnaissance sociale. Or, Aristote ne prétend nullement que tout le monde ait la capacité (et encore moins le droit – car ce n'est pas une question de droit) de prétendre à – et d'atteindre – la vie heureuse, c'est pourquoi il affirme qu'il y a des formes de vie supérieures aux autres. Cette conception de la vertu et de la vie

rôle dans la formulation de la loi morale. » MOLLER OKIN Susan, « Raison et sentiment dans la réflexion sur la justice », in PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra, *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, op. cit., p. 103-104.

³²⁷ « C'est dans la Doctrine de la vertu de Kant qu'on trouve une approche de la sollicitude dans les analyses concernant le respect : "En vertu du principe de l'amour réciproque, les hommes sont incités à se rapprocher continuellement les uns des autres ; par celui du respect, dont ils sont redevables les uns à l'égard des autres, ils se trouvent à se maintenir réciproquement à distance". La place de la sollicitude n'est-elle pas dans cet entre-deux entre l'amour et le respect ? Même si l'amour reste un devoir, il est difficile au premier abord d'aimer indistinctement tous les hommes. A l'inverse, se situer dans un froid et impersonnel respect, est-ce bien faire droit à l'attention que chacun mérite ? [...] On ne peut imposer à personne de nourrir une proximité avec tous. Kant s'empresse donc de compléter l'analyse. Etant soumis au fait de vouloir du bien à l'humanité, je ne peux faire preuve que de bienveillance vis-à-vis de chaque homme. », PETIT Jean-François, « Sollicitude et vulnérabilité », in GUINCHARD Paulette, PETIT Jean-François (dir.), *Une société de soins. Santé, travail, philosophie, politique*, op. cit., p. 18-19.

heureuse semble bien éloignée de celle défendue par l'éthique du care qui, dans sa conception de la vertu et dans l'attention qu'elle porte aux personnes vulnérables, apparaît bien plus proche du christianisme que d'Aristote. »³²⁸

Cette approche nous éclaire du coup, nous permettant de rejoindre d'autres auteurs déjà cités, parmi lesquels Laurent Jullier et Barbara Laborde. Dans la lecture qu'ils font de la série *Grey's anatomy*, ils rapprochent également le *care* d'un travail de l'amour³²⁹, tout en allant plus loin et en répétant dans leur conclusion que, bien que proches, ces deux termes n'en restent pas moins différents et donc avec d'autres objectifs³³⁰.

Que le *care* soit considéré comme un travail, cela ne soulève pas de doute dans la façon dont on reçoit ce terme et l'applique dans les soins. Qu'il devienne par là le travail de l'amour reste problématique, notamment quand le terme « amour » renvoie à toute une signification chrétienne basée sur la charité. Pascale Molinier le soulignait lorsqu'elle écrivait par ailleurs que « *l'amour n'est pas premier dans le travail de care. Il apparaît plutôt comme une défense psychologique pour "tenir", une modalité de survie psychique dans une situation d'exploitation particulière* »³³¹. Pour autant, nous dirons que le *care* compris comme sollicitude, empathie, souci de l'autre renvoie également à un témoignage qui nous échappe et qu'il conviendra sans doute de définir encore. Certes, à aucun moment la réflexion sur une éthique du *care* ne s'est, jusque-là, confondue au sein d'une approche verticale dans une forme d'ouverture à la transcendance. Ce qui était recherché se concentrait davantage sur des besoins humains au regard de la vulnérabilité et de la fragilité propres à toutes vies. Penser la préservation de celles-ci, notamment au sein des capacités, montrait l'importance de ne la penser qu'à partir de ce qu'elles peuvent donner d'elles mêmes, sans référence aucune à ce qu'un Dieu peut apporter à la vie. L'éthique du *care* semble donc étrangère à toute éthique chrétienne même si je crois important de saisir que les termes de fragilité, de vulnérabilité et de préservation de la vie peuvent nous introduire dans une réflexion théologique, donnant à la rencontre de soin un nouveau regard.

Ce qui nous semble intéressant, au regard de la longue étude que nous avons faite du *care*, revient à saisir l'intérêt d'un soin en vue du maintien et de l'accompagnement de la vie à travers des présences respectueuses et innovantes. Penser le *care* comme une éthique nous

³²⁸ PLOT Frédérique, « Ethique de la vertu et éthique du *care*. Quelles connexions ? », in PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra, *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, op. cit., p. 240-241.

³²⁹ JULLIER Laurent, LABORDE Barbara, *Grey's Anatomy. Du cœur au care*, op. cit., p. 26-27.

³³⁰ *Ibid.*, p. 137-138.

³³¹ MOLINIER Pascale, « Le *care* : ambivalences et indécences », in Revue Sciences Humaines, n°177, décembre 2006, cité in CATANAS Marc, « Le *care*, une notion qui difficilement fait son chemin », 28.11.2010, p. 2 in <http://www.cadredesante.com/spip/profession/profession-cadre/article/le-care-une-notion-qui.html> [consulté le 15 février 2014].

permet de saisir que le travail du *care* concerne des femmes et des hommes, des mondes pour reprendre Tronto, visant un vivre ensemble au sein de relations certes inégales, mais qui demandent une attention à l'autre sans cesse à réinventer et à parfaire. Bien que conscients de ses propres limites, préserver et soutenir d'une manière ou d'une autre celui qui se révèle comme demandeur de soin apparaît comme un service essentiel rendu à l'humanité dans son ensemble. Le *care* oblige alors chaque acteur de la société à la vigilance éthique dans la mesure où le « bien vivre ensemble » entend surtout favoriser des relations qui soient respectueuses les unes des autres parce que pourvoyeuses de soins. On est passé d'une lecture du *care* basée sur la question du genre et des revendications issues des mouvements féministes, à un *care* considéré comme un travail, une pratique raisonnée et fort de sentiments qui, sans être pour autant de l'amour, n'en demeurent pas moins habité par le désir de servir l'autre. L'évolution de la notion de *care*, qu'il est finalement difficile de circonscrire précisément au regard de ce que les auteurs étudiés en perçoivent, montre cependant que la dimension du souci de l'autre quel qu'il soit et des réponses à lui apporter, reste prioritaire pour participer au bon fonctionnement du monde. Si nous sommes tous, à un moment ou un autre de notre existence, en demande de soins, reste-t-on, pour autant également pourvoyeur de soins comme si cette réalité était inscrite dans nos gènes ? Des questions demeurent donc, parmi lesquelles la possibilité d'une éthique de la justice ou encore cette possible jonction entre une éthique véritablement chrétienne et une éthique du *care*, fondée notamment sur la notion d'amour-charité. On reconnaît que le souci de l'autre, rendu visible à travers la présence, peut dire quelque chose d'un sentiment religieux, mais aussi laïc. Un travail de relecture s'avère donc nécessaire pour déterminer à la fois les richesses et les limites du *care*.

Chapitre III : Richesses et limites du *care*

Le *care* pose la question du souci de l'autre. Si on ne peut pas forcément parler d'amour, lequel est toujours plus engageant et fort (notamment dans une perspective chrétienne comme on l'a supposé), la sympathie ou l'empathie suggèrent toutefois une proximité évocatrice d'un lien à fonder avec autrui. Tandis qu'on évoquait le terme de proximiologie, l'intérêt pour des aidants de vivre une relation de soin semblait très intéressant pour ne pas dire formateur. Le *care* se révélait dans ce lien et cette histoire à construire alors même que les donateurs et receveurs de soin n'étaient pas forcément des familiers de ce type de relation. Hugues Joublin le précisait en rappelant qu'un proche pouvait devenir suivant certaines circonstances aidant au nom de l'amour et du respect manifestés envers l'autre, au risque cependant de devenir lui-même souffrant à travers l'expérience de ses propres limites³³². Lutter avec l'autre dans l'accompagnement, comme le rappelle Paul Ricœur³³³, rend alors compte de la pratique d'une compassion (sympathie)³³⁴ ou d'une empathie³³⁵ qui

³³² JOUBLIN Hugues, *Le proche de la personne malade dans l'univers des soins. Enjeux éthiques de proximiologie*, op. cit., p. 36.

³³³ « [...] Paul Ricœur précisait à ce sujet que la compassion, ce n'est pas un gémir-avec, comme la pitié, la commisération, figures de la déploration, pourraient l'être ; c'est lutter-avec, un accompagnement », in SVANDRA Philippe, *Le soignant et la démarche éthique*, op. cit., p. 24.

³³⁴ « Il est intéressant de noter ici qu'étymologiquement, sympathie (sun-pathos) est bien l'équivalent grec de la compassion (cum-patior) latine. Ces deux termes peuvent ainsi se traduire par : sentir/être affecté/souffrir avec. Cependant nous constatons qu'aujourd'hui ces termes n'ont pas tout à fait la même signification. [...] Max Scheler pouvait écrire : "Compatir, c'est souffrir de la souffrance d'autrui, en tant qu'autrui. Dans aucun cas, il n'est question d'une fusion affective ou d'une identification quelconque avec autrui, d'une fusion affective ou d'une identification de ma souffrance avec la sienne." Dans la compassion, il y a donc une prise de conscience de l'altérité, ce n'est pas nous qui souffrons de la souffrance de l'autre. La compassion ne va pas sans la reconnaissance d'une vulnérabilité commune. Elle est une participation à la peine d'autrui car cette souffrance nous parle puisqu'elle est humaine. Il ne s'agit pas seulement de tenter de comprendre la souffrance de l'autre, mais surtout d'être présent près de lui » in *Ibid.*, p. 23-24. On pourrait également évoquer ici la vision de la compassion défendue par Xavier THEVENOT disant que dans « une acception plus large, le terme compassion cherche à désigner la conduite qui rend solidaire de l'autre et qui se fait inventive dans la mise en œuvre des moyens pour tenter de diminuer sa souffrance. La compassion n'est donc plus ici passivité sensée, mais activité régénératrice et créatrice. Plus encore, elle est combat. [...] Ses formes sont multiples et prennent des noms différents suivant les secteurs où elle se déploie. Accompagnement dans le domaine des relations interpersonnelles, soins dans le domaine du corps et du psychisme, solidarité, militance, voire guerre, dans le domaine socio-politique. La compassion désigne alors non plus d'abord le mouvement inaugural et le mouvement conclusif de la responsabilité éthique face au mal, mais son mouvement accompagnateur. Celui-ci, même s'il reste informé par un pàtir commun, prend ses distances par rapport à la résonance émotionnelle, se perdant qu'il y a une issue possible à la situation de détresse et élabore un plan de bataille contre le mal » in THEVENOT Xavier, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, p. 125-126. Autre chose est de considérer la compassion, toujours selon THEVENOT, comme un pàtir commun où « l'épreuve de mon prochain déclenche en moi une réaction de souffrance. C'est en quelque sorte le retentissement en moi-même de la blessure apportée à l'autre ; ou encore, c'est une brèche ouverte dans la tranquillité de l'être » (*ibid.*, p. 124). Il reconnaît qu'une telle perception de la compassion appelle d'une part une vision responsable de l'autre et, d'autre part, le partage parfois impuissant de la souffrance.

³³⁵ « "Empathie" a été calqué sur le mot allemand *Einfühlung*, introduit par Robert Vischer en 1872 et utilisé dans l'esthétique allemande. On parlait d'*Einfühlung* quand des observateurs projetaient leur propre sensibilité sur l'objet de leur adoration ou de leur contemplation ; c'était un moyen d'expliquer comment on en vient à apprécier la beauté d'une œuvre d'art, par exemple, et à en jouir. Le philosophe et historien allemand Wilhelm Dilthey a ensuite emprunté le terme à l'esthétique pour désigner le processus mental qui permet d'entrer dans l'être même d'un autre, et de savoir ainsi ce qu'il pense et ressent. En 1909, le psychologue américain E.B.

devient signe de générosité³³⁶. Même si Rifkin affirme que le monde est en train de connaître un essor empathique, il faut remarquer que le *care* rencontre bien des obstacles dans sa mise en œuvre.

Une des raisons d'une difficile application du *care* peut se vérifier au sein de la pluralité des regards portés sur ce terme. Il faut se souvenir que de nombreux auteurs s'y sont attachés, passant de Kohlberg à Tronto, sans oublier Gilligan ou encore en France, Pascale Molinier. Les uns et les autres ont développé leur vision du *care*, parfois au sein de pratiques plus ou moins larges comme Molinier qui s'intéressait surtout aux professionnels de la santé exerçant dans le cadre d'EHPAD ou de maisons de retraite. Quand Tronto pense le *care* dans un vaste champ incluant tout ce qui fait notre vie jusqu'à l'environnement, d'autres ont imaginé une approche plus restreinte. Mais là n'est pas le seul problème, me semble-t-il. La mauvaise perception, et donc une mauvaise application du *care*, provient des nombreux auteurs qui en traitent dans des terminologies plurielles continuant encore de poser questions. Si elles sont toutes, ou en partie, signes d'une richesse du *care*, ils révèlent aussi ses limites. Etrange paradoxe pour une notion qui, bien qu'intéressante dans le sens de l'humain qu'elle véhicule, continue de surprendre voire d'étonner et, parfois, de décevoir. Que ce soit la réalité de la vulnérabilité, du travail ou encore de la préservation du monde, on retrouve ce qui fait la force du *care*, mais aussi ses limites. Si le *care* s'intéresse à la fragilité et la vulnérabilité, il faut cependant admettre qu'elles ne se situent pas seulement au sein d'une forme de sentimentalisme auquel il serait facile de répondre. Créer et imaginer du *care*, suppose aussi d'en organiser la pratique, prenant en compte le coût occasionné. Une société de soins est-elle capable de répondre à ces demandes au regard des problématiques économiques qu'elle pose dans un contexte de crise ? La question de la dépendance, n'envisage-t-elle pas une vision plutôt restrictive de l'humanité, confondant chacun dans cette réalité difficile qu'aucun n'ose à proprement parler reconnaître comme sienne ? La question du travail mérite également d'être posée : un travail qui soit créatif et porteurs de fruits vise-t-il une forme de bienveillance dans ce cas là ? De même, dans la mesure où le *care* entend redonner à l'autonomie de la personne toute son actualité, n'y a-t-il pas un risque, à terme, de favoriser une vision utilitariste confondant vie et plaisir tout en évacuant toute forme de souffrance et, conjointement, donnant raison alors à ceux qui prétendent que les vies amoindries n'ont plus de valeur ?

Les questions diverses et nombreuses nécessitent des réponses responsables et adaptées dans la mesure où nous voulons donner au *care* un espace juste et apaisant. L'étude

Titchener a traduit Einfühlung par un néologisme, empathy » in RIFKIN Jeremy, Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie, op. cit., p. 19.

³³⁶ *Ibid.*, p. 363-364.

des richesses et des limites nous permettra peut-être aussi de suggérer un peu plus l'existence ou non d'un lien possible entre l'éthique laïque du *care* et une éthique chrétienne ?

1. La question de la vulnérabilité humaine

Le *care* a posé comme fondement la réalité de l'interdépendance et de la vulnérabilité : il n'est pas de vie humaine non vulnérable et/ou fragile comme nous le notions. La diversité des expériences que nous pouvons faire au long d'une existence en témoigne. Cela dit, la façon dont le *care* prend en charge cette réalité est-elle ajustée aux demandes ou besoins exprimés ?

On a beaucoup parlé du souci de l'autre, de l'attention porté à quelqu'un, de cette sympathie ou empathie à faire sienne. Jusque là, on n'aurait aucune raison de nous en priver et c'est sans doute une belle richesse du *care* que de repenser les relations humaines de la sorte. Mais est-ce suffisant ? Il conviendra de revenir sur ce que nous entendons lorsqu'on évoque la question de l'homme fragile et vulnérable notamment en termes de rencontre et de risque. Envisager la notion de dépendance nous invitera, outre la définition qu'on en donnera, à l'inscrire dans la société en nous demandant si une société de soins n'est au fond recevable qu'au regard de la reconnaissance de l'existence d'une société de dépendants ? De même, la dépendance, quelle que soit sa forme, engage des coûts. Le *care* peut-il favoriser des dépenses, parfois considérables, alors que nos sociétés se heurtent à des contraintes financières supposant d'organiser des économies drastiques. La question d'un réel vivre ensemble né d'une éthique du *care* n'est-il pas remis en cause ?

1.1 L'homme fragile et vulnérable

La fragilité et la vulnérabilité de l'homme sont des données dont chacun de nous peut prendre conscience si tant est qu'on ne s'arrête pas qu'aux richesses de la vie. Conscient de cette réalité commune, reconnaissons toutefois que le *care* ne fait pas, en tant que tel, l'éloge de la faiblesse. Faudrait-il d'ailleurs le faire, au risque de s'y complaire ? Certes non. La démarche liée au *care* entend suggérer combien il est important de pouvoir apporter des réponses là où des besoins parfois essentiels au maintien de la vie s'expriment. Cependant, il importe de penser la fragilité en y distinguant paradoxalement quelque forme d'une humanité qui, bien que précaire, n'en demeure pas moins habitée par une force. La démarche de *care* comme une rencontre n'en sera alors que plus forte ?

1.1.1 Les richesses de la fragilité

Parler de richesses, au cœur de la fragilité peut apparaître comme un oxymore. Cependant, cela revient à saisir que l'humanité de l'homme ne saurait se définir comme un tout, à l'image d'une histoire fermée, ne pouvant plus rien recevoir d'autre. La fragilité laisse apparaître en effet un espace où tout est encore à venir, à l'image d'une succession de pages dont l'écriture se poursuit avec le concours d'aidants et de soignants acceptant, pour un temps, d'aider à humaniser la vie.

La richesse liée à la fragilité se situe bel et bien à ce niveau là : dans ce qui est encore reçu. J'ose croire et affirmer que cette richesse ne s'incarne pas seulement dans l'existence de celui qui est soumis à ses contraintes, mais aussi au sein de celles qui se font proches de lui. La rencontre porte une richesse inespérée de potentiels et de soutiens que nul ne saurait remettre en cause tant il est vrai qu'elle suppose aménagement et imagination en vue du bien commun. Cette démarche reste d'ailleurs profondément éthique, raison pour laquelle un éloge de la faiblesse peut apparaître et être accepté, dans le temps, en mesurant la force des rencontres qui la composent et lui donnent encore sens. Ce qu'on veut dire à ce stade de la réflexion, c'est qu'il y a dans la vulnérabilité une richesse qui fait de l'homme non pas quelqu'un ou, au pire, quelque chose ayant perdu tout intérêt pour le monde vivant, mais un être en cours d'humanisation. Dominique Lambert suggérerait que la faiblesse peut faire apparaître le cœur de l'homme, faisant tomber tous les masques que tant de situations ont apposé sur certaines existences. Cette nudité exprimée dit quelque chose d'une capacité à recevoir et à transformer de l'intérieur ce qui forme l'homme³³⁷. Corine Pelluchon l'exprimera également en signifiant que toute personne, même la plus fragile et malade, aura encore la possibilité, au gré de ce qu'elle aura l'occasion de découvrir jusqu'aux portes de la mort, de s'émerveiller et de rendre ainsi à la vie une juste reconnaissance³³⁸. Des petits riens aux rencontres humaines, le *care* souligne l'importance du lien face à ce qui reste comme une énigme de la vie.

1.1.2 Le *care* : du risque de la rencontre

Du côté du *care*, toute la problématique sera de sortir de cet état pour retrouver une situation jugée plus conforme et digne de l'homme que la notion peine à présenter par

³³⁷ LAMBERT Dominique, « Risques et espoirs d'un discours sur la vulnérabilité humaine », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 29-30.

³³⁸ PELLUCHON Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, op. cit., p. 294.

ailleurs. Christophe Boureux l'expliquait affirmant que le *care* pêche en partie en manquant de définir l'être humain :

*Dans le care, il n'y a pas cette recherche d'une saisie essentielle de l'être humain dans le souci, le projet ou la préoccupation, ni d'ailleurs de référence spirituelle. Il y a des préoccupations concrètes, des projets à très courts termes, des soucis matériels à résoudre, des contingences matérielles à satisfaire. C'est tout cela, le socle de l'existence dont il faut tenir compte si l'on veut bien vivre en permettant à d'autres de mieux vivre.*³³⁹

Si le *care* ne devrait pas se limiter qu'aux réponses relatives aux besoins de l'instant, mais envisager également le devenir à plus ou moins long terme, au point d'accompagner le mieux possible les fragilités des uns et les vulnérabilité des autres en laissant à chacun, par respect pour lui, la liberté du chemin et de la vitesse d'avancement.

Par ailleurs, l'un des risques liés au *care* peut consister à tomber continuellement dans le compassionnel ou le sentimentalisme et ne plus avoir de recul nécessaire pour porter un regard objectif sur une situation particulière. Or, il ne peut y avoir de relation avec l'homme fragile et vulnérable sans objectivité et, par voie de conséquence, sans prise en compte de toute la réalité de son présent, de ses désirs, de ses craintes qu'il faut inscrire dans un projet de vie. Pascale Molinier dira à ce propos que la sollicitude dans le *care* : « renvoie à une attitude morale compassionnelle, sans référence au travail qui lui donne une véritable efficacité. L'idée d'un travail ou d'une activité est incluse dans le concept de care »³⁴⁰... et c'est peut-être là que le bât blesse ! Ne penser le *care* que comme une réponse émotionnelle au besoin de l'autre semble limité. Le travail du *care* apparaît comme un engagement véritable au service de l'autre.

Le *care* se révèle donc comme un moyen utile mis au service de l'humanisation de l'homme et de la société. Xavier Le Pichon l'écrira en rappelant qu'« on peut dire d'une société qu'elle est humaine dans la mesure où elle prend en compte ses membres souffrants sans les rejeter ni les marginaliser »³⁴¹. Adopter un regard juste et bienveillant sur les souffrances du temps, tout en proposant un chemin d'aide à travers une présence juste, humanise la société et l'élève à sa juste dignité. C'est cette vision que partage Le Pichon dans sa réflexion, estimant essentiel pour chacun de nous de porter un regard de vérité sur l'autre, quand bien même celui-ci connaisse le temps de l'épreuve. Ainsi, dans la rencontre avec l'autre souffrant, quelque chose de la vocation véritable de l'homme est signifiée dans la

³³⁹ BOUREUX Christophe, « Le *care*, symptôme de la fin de la modernité », *Lumière et vie*, n°291, Juillet-septembre 2011, p. 96.

³⁴⁰ MOLINIER Pascale, « Ethique et travail de "*care*" », in *op. cit.*, p. 14.

³⁴¹ LE PICHON Xavier, « La fragilité au cœur de l'humanisation », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, *op. cit.*, p. 92.

mesure où l'accueillir permet à la société de s'humaniser en comprenant qu'au-delà de l'existence de ses membres dits « productifs », la place laissée aux plus faibles permet de considérer et de valoriser le respect et la tolérance³⁴². Rappeler à ce titre ces mots de Goethe – « *La tolérance ne devrait être qu'un état transitoire. Elle doit mener au respect* »³⁴³ – nous invite à croire que la pratique du *care* reste un tremplin favorisant l'accueil et le soutien. L'idée même du respect, que je définirai comme une « *attitude d'accueil manifestant l'intérêt porté à l'autre, quelle que soit sa situation et son origine, favorisant ainsi un vivre ensemble possible, soutenu par une humanité toujours en quête de l'autre et soucieuse de son bien* », me semble tout à fait pertinente. Le *care*, au nom de la rencontre de soin vécue dans le respect de l'autre, permet alors de saisir la richesse d'une heureuse dépendance.

1.2 La question de la dépendance

Dans un contexte de survalorisation du corps et d'intérêts particuliers toujours recherchés, la prise en compte de la dépendance semble être renvoyée sans cesse aux calendes grecques tant il est vrai que son acceptation reste bien marginale au sein d'une société de l'effort et de la rentabilité. Certains débats ayant enflammé la sphère médiatique ces dernières années – comme l'affaire Vincent Lambert pour ne pas la citer – font état d'un refus d'une quelconque dépendance quand elle est comprise à partir d'une perte d'autonomie et donc de choix, au point de solliciter une aide active à mourir, que ce soit dans le cadre d'une euthanasie ou d'un suicide médicalement assisté quand ce n'est pas à travers une tentative de suicide. Ces questions brûlantes rappellent également d'une manière quelque peu barbare que les forts sont capables de renvoyer volontairement ou non les faibles dans les méandres de leur handicap ou de leur souffrance, les invitant à ne pas gêner ce qui apparaît comme la bonne marche du monde. Pourtant, diront Bernard Ars et David Doat, une société dont les croyances ou les idéologies opposeraient sans cesse les humains entre eux en raison de leur différences, quelles qu'elles soient d'ailleurs, tendrait logiquement vers le bas à travers ce qu'ils redoutent comme déshumanisation voire barbarie³⁴⁴. Est-ce là le seul projet valable et audacieux d'une société démocratique et développée ? Au-delà d'une définition que nous donnerons de la dépendance, il conviendra alors de s'interroger sur la pertinence d'une société de dépendants qui, pris comme telle, pourrait laisser supposer autant de dérives possibles que de richesses insoupçonnées. La dépendance, parce qu'elle fait peur, oblige à porter un regard apaisant et formateur. Le *care* entre-t-il dans cette perspective ?

³⁴² *Ibid.*, p. 94-95.

³⁴³ <http://www.la-croix.com/Archives/2013-10-08/Spiritualite-2013-10-08-1037095> [consulté le 1^{er} mars 2014].

³⁴⁴ ARS Bernard, DOAT David, « Prendre soin de l'homme fragile dans sa fragilité », in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 155.

1.2.1 Définir la dépendance

Il faudrait noter deux manières de considérer la dépendance. La première nous renvoie à la fin du XIII^e siècle où elle faisait état d'une union entre deux relations, l'une passive, l'autre active, permettant à la première de se réaliser grâce au concours de la seconde. La deuxième manière, datant du XVI^e siècle, suggère davantage une idée d'emprise exercée par une personne sur une autre en termes de pouvoir et d'autorité³⁴⁵. Penser la dépendance comme une contrainte oblige alors les auteurs du *care* à la décrire « *comme relation nécessaire et potentiellement positive* »³⁴⁶. Ce point me semble d'autant plus important que, comme nous l'avons présenté dans le rapport avec la fragilité ou la vulnérabilité, la pratique du *care* reste soucieuse d'une considération positive en vue de consacrer une nécessaire relation restaurant la vie.

1.2.2 Une société de dépendants ?

En mettant en avant la notion de dépendance, il ne faudrait pas non plus penser l'humanité qu'à partir de cette réalité présente ou à venir. L'homme est toujours plus que ce qu'il donne à voir, raison pour laquelle il faudrait évoquer ce qui apparaît comme une éthique de la transfiguration, pour reprendre les mots du philosophe Philippe Lefèvre, à travers laquelle on saisit que chaque chair parle et donne à voir plus que ce qu'elle propose parfois dans la dégradation, l'usure ou la mort³⁴⁷. C'est dire que la vie qui soutient ces histoires se manifeste comme une force toujours disponible. On rejoint l'idée d'un *care* envisageant une vie possible.

Si ces mots peuvent supposer quelque chose de l'ordre d'une transcendance, ils invitent également à engager une conversion intérieure, ne limitant pas ce que l'on peut dire de l'autre à ce qui se voit – son handicap, sa maladie, sa fragilité – mais l'incluant dans une humanité qui dépasse largement l'aspect physique pour laisser transparaître le fond humain qui demeure par-delà la faiblesse manifestée. Raison pour laquelle le *care* devrait comporter une approche plus spirituelle, ce qu'il n'a pas *a priori*, pour considérer l'homme non pas seulement à partir de sa dépendance et donc des besoins qui le concernent, mais davantage au niveau d'un ensemble bien plus vaste que le seul aspect corporel. Corinne Pelluchon,

³⁴⁵ GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, op. cit., p. 12.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

³⁴⁷ Cité in JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Ethique et spiritualité*, op. cit., p. 178.

évoquant les éthiciennes du *care*, montrait qu'elles ne portaient pas, dans leur réflexion, de dimension métaphysique comme le suggérerait une approche lévinassienne à partir de l'Idée de Dieu, tout en rappelant que le rapport à l'autre ne se fonde pas que sur une appartenance religieuse³⁴⁸. Néanmoins, au regard de ces quelques précisions, l'idée selon laquelle le *care* pourrait nous introduire dans une réflexion théologique me semble pertinente, ne serait-ce qu'à travers le corps qui, fragile et vulnérable, suggère en langage croyant de ne jamais cesser d'y percevoir l'inscription de Dieu au cœur de l'humanité, au point d'en faire un lieu théologique.

La société, pleinement habitée des multiples situations humaines qui la composent, reste le lieu d'expression d'hommes et de femmes n'attendant qu'une reconnaissance pleine et entière de leur humanité, fût-ce au regard de leurs limites, de leur dépendance et de leur désir de vie. Prendre en compte la dimension du *care* et l'appliquer dans cette espace consiste alors à soutenir une vie non pas d'abord fragile et dépendante, mais humaine dans toute la complexité que cela suppose comme réponses à apporter et présences à concrétiser. C'est là, à notre avis, que peut intervenir également une approche chrétienne de la vie et, conjointement, une possible transcendance impliquant le *care* dans une forme non seulement de souci de l'autre, mais aussi d'élévation à une condition d'homme nouveau au nom d'une rencontre visant la préservation de la vie. Peut-être que la possibilité d'un *care* spirituel ou religieux, qu'il faudrait définir, se dessine petit à petit.

Du reste, on ne peut faire fi des véritables questions de la prise en charge de la fragilité posée par une approche du *care*. Ces dernières peuvent trouver un écho dans la présence à tenir, humaine et croyante, mais aussi dans les coûts occasionnés et qu'une société se doit de porter.

1.3 Le coût de la fragilité

Le regard porté sur la notion de dépendance met en exergue une situation plus que préoccupante actuellement, notamment en contexte de crise économique. Les questions liées particulièrement aux fins de vie, comme celles concernant la naissance d'enfants porteurs de handicaps, expriment toutes une vision de l'homme compris à partir de sa force et de son autonomie. Les grands débats éthiques sont souvent, il est vrai, porteurs d'un regard sur le coût de la vie qu'il faut comprendre et auxquels une réponse doit être apportée. Ainsi, des grands malades, nécessitant des soins intensifs, renvoient à des situations extrêmement coûteuses, tout comme des nouveau-nés grands prématurés qui, aidés de techniques de

³⁴⁸ PELLUCHON Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, op. cit., p. 295.

réanimation de pointe, sont pris en charge, parfois sans savoir ce qu'il adviendra de chacun d'eux quant à de possibles handicaps présents ou à venir.

Comme nous l'évoquions auparavant, citant Paul Ricœur, la santé n'a peut-être pas de prix, mais elle a un coût. La question qui est la nôtre nécessite de comprendre si certaines situations, extrêmes ou non, ne pourraient pas faire l'objet d'économies en admettant que ne pas soigner certains de nos contemporains jugés trop coûteux en matière de prise en charge, pourrait être considéré comme un bénéfice pour la société ? Quelle idée du *care* porterions-nous alors ?

1.3.1 Réalité du coût de la fragilité ?

Le *care* nous invite à trouver des solutions pour subvenir aux demandes croissantes de services à apporter à des besoins en matière de soins. Il nous appartient alors de signifier que ces réponses peuvent engendrer des coûts, au point de nous interroger sur l'intérêt que les choix politiques continuent de favoriser toutes les prises en charge ? Quand on se souvient que la réflexion de Martine Aubry annonçant que l'Etat devait être le relai d'une société de *care* lui valut par certains le prix de la « nunucherie »³⁴⁹, on peut s'interroger sur la pertinence d'une prise en compte du souci de l'autre et des applications qu'il peut supposer.

Pour autant, cette question reste cruciale. Hugues Joublin rappellera quelques évidences :

*Les plus de 65 ans, qui représentent 16 % de la population, concentrent 36,5 % des dépenses de santé et 39 % des dépenses de médicaments en ville, soit 850 euros par an et par personne (contre 230 euros pour les moins de 65 ans). [...] Au total, la consommation pharmaceutique est six fois plus forte à 80 ans qu'à 20 ans. Par ailleurs, une personne de 65 ans ou plus sur deux bénéficie d'une exonération totale du paiement du ticket modérateur, contre 8,5 % pour la population totale.*³⁵⁰

Au regard de ces chiffres très évocateurs, il faut reconnaître, à la suite de ce qu'écrit Joublin, qu'un malade Alzheimer revient à 15 000 € par an quand il est pris en charge à domicile alors qu'en institution ce chiffre varie entre 21 000 et 24 500 €³⁵¹. On peut aussi citer le coût engagé par ce qu'on appelle le congé d'accompagnement d'une personne en phase avancée ou terminale d'une affection grave et incurable, et qui correspond à une allocation versée au maximum durant 21 jours, dont le montant s'élève à 41 € pour une personne vivant

³⁴⁹ ROBINET Violette, « Apathie moque la "nunucherie", les journalistes défendent Aubry », in http://www.lexpress.fr/actualite/politique/aphatie-crie-a-la-nunucherie-et-recolte-une-volee-de-bois-vert_886391.html [consulté le 3 mars 2014].

³⁵⁰ JOUBLIN Hugues, *Le proche de la personne malade dans l'univers des soins. Enjeux éthiques de proximité*, op. cit., p. 75.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 79-80.

en couple et 49 € pour une personne seule³⁵². Rappelons encore la volonté du gouvernement Ayraut en janvier 2014 de favoriser, entre autre, ce qui apparaîtrait comme une sorte de répit familial en créant une allocation qui pourrait s'élever à 500 € par an environ permettant à des aidants de placer la personne âgée dont ils ont la charge dans une structure spécialisée le temps qu'ils prennent un peu de repos³⁵³. Si la fragilité a un coût – ce qui est indéniable – elle semble également créatrice d'emplois, ce qui ne faut pas sous-estimer, surtout en contexte de crise économique. Raison pour laquelle, on est en droit de nous demander si l'issue d'une crise de la sorte ne se situerait pas alors, en partie, dans la fondation d'une société du *care* ?

1.3.2 Un coût... certes, mais pour une réalité dont les besoins de *care* se font ressentir

Martin Vial reconnaît l'utilité d'une telle perspective et, dans la mesure où il consacre son ouvrage à ce qu'il nomme la *care revolution*, il appelle à une réorganisation des services, notamment au regard du *papy-boom* à venir. Celle-ci apparaîtrait notamment dans le maintien à domicile des personnes âgées qu'il estime tout à fait justifiée même s'il semble alors incontestable de repenser le lien avec les familles et entre elles. Quoiqu'il en soit, ce maintien comporte selon lui trois avantages : il permet tout d'abord de répondre aux demandes des intéressés et des familles, appréciant un coût nettement inférieur à un placement en institution, tout en retardant la survenue de problèmes physiques et psychiques dans la mesure où le maintien à domicile favorise la pratique d'activité familière appréciée des proches et aidants³⁵⁴.

La question du coût de la fragilité est tout à fait légitime. Mais au-delà de cette donnée, il faudrait également retenir la conclusion de Martin Vial, estimant que le *care revolution* reste garant d'un enjeu moral et social que nous avons déjà évoqué³⁵⁵.

³⁵² Cf. la loi n°2010-209 visant à créer une allocation journalière d'accompagnement d'une personne en fin de vie, parue dans le Journal Officiel le 2 mars 2010. Le texte crée une allocation proposée à une personne de l'entourage (ascendant, descendant, frère, sœur ou personne partageant le domicile du patient et même la personne de confiance) accompagnant à domicile un « *patient en phase avancée ou terminale d'une affection grave et incurable qu'elle qu'en soit la cause* »

³⁵³ Cf. Une loi d'orientation et de programmation pour l'adaptation de la société au vieillissement : « *Il s'agit de conforter et d'élargir les dispositifs d'information et de formation des aidants, tout en développant les lieux de parole, d'écoute et d'échange entre pairs. L'enjeu consiste en particulier à reconnaître un droit au répit, pour financer des solutions temporaires permettant à l'aidant de "souffler", de trouver pour lui-même un appui nécessaire : accueil de jour, hébergement temporaire, aide à domicile. Il apparaît également indispensable de favoriser la conciliation de la vie professionnelle et de la vie d'aidant.* » in http://www.social-sante.gouv.fr/IMG/pdf/Document_de_concertation_-_Une_loi_dOrientation_et_de_programmation.pdf, 29.11.2013, p. 10 [consulté le 3 mars 2014].

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 155-160.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 187-188.

On saisit alors l'importance du *care* dans une telle réflexion alors qu'on est également appelé à reconsidérer la qualité des relations, particulièrement au sein des familles éclatées et/ou recomposées, signe qu'une véritable politique du *care* suggère de profonds changements voire des bouleversements sociaux. Certains pourront peut-être parler d'une civilisation du *care*. Encore faut-il s'en donner les moyens et c'est sans doute là que la peur ou la crainte de devoir abandonner quelques sécurités surprend et déstabilise au point de rester au *statu quo*. Le *care* a le mérite de porter un regard de vérité sur la question de la fragilité et de la vulnérabilité, essayant d'y apporter des réponses concrètes, comme l'a défini notamment Joan Tronto. Néanmoins, sans profonds changements de perspectives et une volonté politique et communautaire de proposer des réponses adéquates et sensibles aux besoins exprimés, le *care* ne restera qu'une belle idée sans aucune implication concrète et précise. Pourtant, ne peut-on pas entendre dans la fragilité un appel à créer une véritable société solidaire, au sein de laquelle le travail du *care* entraîne sans cesse du nouveau dans les relations humaines, fondant un bien à venir ? C'est peut-être ici que s'affine l'idée d'un *care* considéré comme un travail.

2. Le *care* comme un travail ?

Avec les travaux de Molinier, le *care* a été présenté comme un travail. S'il peut en prendre les traits, signe qu'il se comprend à la fois comme action et œuvre créée, faut-il pour autant le circonscrire à cette seule réalité et ce, d'autant plus, qu'il concernerait alors notamment le travail des femmes dans leur mission de soin comme on peut le découvrir particulièrement auprès des aides-soignantes ou infirmières. Une des limites devra s'intéresser justement à la question du genre, davantage lorsqu'on sait que ce qu'on appelle habituellement la théorie du genre véhicule peut-être quelques fausses idées qu'il faut repérer et sans doute corriger.

Par ailleurs, il convient aussi de se demander en quoi consiste le travail du *care*. Différentes réponses ont certes déjà été proposées au regard de la réflexion précédente, mais il y a un terme qui nécessiterait aussi qu'on y prête attention, c'est celui de bienveillance. Au fond, le travail du *care* vise-t-il cette réalité là ?

2.1 Faire quelque chose : le *care* comme création ?

Le terme *poïesis* me semble intéressant quand on évoque la question du travail. Celui-ci serait à considérer avec un autre terme envisageant un « faire », la *praxis*, considérée

davantage sur le registre de l'action. Faire quelque chose, produire, suppose-t-il de viser des résultats qui puissent s'inscrire dans la durée et porter des fruits d'humanité ?

2.1.1 *Poièsis ou praxis ? Quand le care, c'est faire*

On pourrait considérer ces deux termes de la manière suivante : « *la poièsis qui produit un objet, la praxis qui est un faire subjectif* »³⁵⁶. Cela revient à dire que la *poièsis* tend vers une œuvre. Dans la continuité de cette définition, Guy Jobin conçoit bien la *poièsis* comme le résultat d'une production, donc d'un travail, à commencer par un travail sur soi³⁵⁷. Michel Svandra rappellera, à travers un court retour sur l'histoire philosophique, ce que ces deux termes envisagent chez les Grecs à partir du couple *poièsis/techné* et *praxis/phronésis*³⁵⁸. Si l'on en reste au domaine du contingent, sans référence quelconque à une transcendance, le *care* pourrait apparaître à la fois comme *poièsis* et comme *praxis*. Au fond, il semblerait que la sollicitude, l'empathie, le prendre soin sont autant de façons de penser la relation et, à travers elle, de resituer la manière dont on semble créer un lien en l'assurant d'une aide efficace pour valoriser la vie dans le cadre d'une *praxis* capable de viser une action concrète à travers l'expression de besoins spécifiques. Cependant, le *care* apparaît également comme une *poièsis*, c'est-à-dire un travail certes physique, obligeant à mettre en œuvre une disposition intellectuelle dont la réponse apportée se comprendra comme une continuation de la pensée dans l'action. Si cet aspect semble très engageant de prime abord, il existe toutefois le risque de devenir un simple exécutant et, conjointement, de ne pas forcément entrer dans la durée et la relation avec ce que cela suppose comme intérêt manifeste à l'autre. On retrouve toute la problématique d'un soin qui ne serait que celui de quelques heures (un soin professionnel) contrairement à des aidants, notamment familiaux, nécessitant une présence maximale, jamais vraiment achevée dans la mesure où le soigné exprime continuellement des

³⁵⁶ BOCH Anne-Laure, *Médecine technique, médecine tragique. Le tragique, sens et destin de la médecine moderne*, op. cit., p. 43.

³⁵⁷ JOBIN Guy, « Etes-vous en belle santé ? Sur l'esthétisation de la spiritualité en biomédecine » in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, op. cit., p. 58.

³⁵⁸ « Rappelons qu'aux deux types d'activité, la production (*poiésis*) et l'action (*praxis*), correspondraient pour les Grecs deux modes de connaissance : la *techné* pour la production et la *phronésis* pour l'action. La *techné* représente la maîtrise technique au sens d'un ensemble de procédés utilisés pour produire ou fabriquer. La décision correspond ici à l'application d'une méthode ou d'une habileté. La *phronésis*, pour sa part, relève d'une intelligence pratique, d'une faculté de juger dans l'action. Il s'agit de faire preuve d'initiative, de créativité, puisque rien n'est inscrit d'avance. [...] S'il est habituel de traduire la *phronésis* grecque par "prudence", on comprend que le mot va bien plus loin que la simple notion actuelle de prudence qui, comme forme de refus de toute prise de risque, semble en effet quelque peu dévalorisée. La *phronésis*, qu'Aristote nomme aussi le "jugement moral circonstancié", est un savoir qui vise à l'action. Aristote la voyait comme la première des vertus morales pour l'homme d'action. A la différence de la sagesse théorique, ou *sophia*, qui vise l'éternel et l'immuable, la sagesse pratique, ou *phronésis*, a pour objet le contingent et le variable. C'est donc une capacité qui a affaire aux choses imprévisibles. » in SVANDRA Philippe, *Eloge du soin. Une éthique au cœur de la vie*, op. cit., p. 132.133.

besoins. Penser le *care* comme une *poiésis* et une *praxis* suppose, à mon avis, que soient visibles les fruits qui pourraient émerger de l'unité du travail et de la pensée.

2.1.2 Le *care* : un travail qui porte des fruits

Le *care* comme un travail doit être compris comme fructueux dans la mesure où il excite une intelligence dans ce qu'elle est le plus capable de réaliser, tant d'un point de vue concret à travers un agir qu'à travers un retour sur soi nécessitant de relire une relation basée, en partie, sur des sentiments. Mais cela suppose aussi de prendre en compte l'épuisement : un aidant familial pourra vite se trouver confronté à la fatigue, la lassitude voire l'abandon s'il ne se donne pas l'occasion de rejoindre des lieux nécessaires au repos. En ce sens, le *care* comme un travail ou une création de soin ne suffit pas : il lui faudrait également une dimension spirituelle, bien plus large que le seul aspect religieux du terme, contribuant ainsi à favoriser une respiration nécessaire. Pascale Molinier semble l'évoquer lorsqu'elle écrit que « *la reconnaissance du travail, pour avoir une valeur structurante de la santé mentale, doit porter sur un travail qui a du sens et une valeur pour la personne qui le fait. [...] Elle dépend avant tout ce qui est important pour nous, en fonction d'un tissu d'expériences qui ne se réduisent pas à celles du travail salarié* »³⁵⁹. Le *care* ne peut donc pas être détaché d'un recul nécessaire pour penser son propre devenir au sein de structures de soin toujours prenantes et, parfois, anxiogènes voire pathogènes. La question de l'approche spirituelle me semble tout à fait pertinente tant elle permet de ne pas être qu'un simple exécutant mais aussi de fonder, dans le souci de l'autre et sa prise en charge, l'idée d'un sens possible engageant au-delà de l'horizon de la vulnérabilité ou fragilité reconnue.

Les services rendus par les uns et les autres, dans le *care*, disent quelque chose de ce qu'est l'humain. Ce travail, essentiel et souvent porté par des femmes, renvoie à l'idée du genre avec toutes les limites qu'on a déjà pu signifier. Prendre en compte cette donnée, notamment lorsqu'on reconnaît tous les débats sur la théorie du genre, peut inquiéter d'autant plus.

2.2 Le *care* et la question du genre

Le *care* s'intéresse à certaines minorités. On a évoqué le sort des femmes, des pauvres, des esclaves, autant de conditions liées souvent directement au *care* et, notamment, au « sale boulot ». Le risque serait encore une fois de restreindre le *care* à la seule catégorie des

³⁵⁹ MOLINIER Pascale, « Ethique et travail du "*care*" », *op. cit.*, p. 9.

femmes et donc d'en faire une activité purement féminine avec ce que cela supposerait également comme discrimination. Peut-on distinguer une proximité du *care* avec la théorie du genre ? Du coup, quelles implications envisager ?

2.2.1 Proximité du *care* avec la théorie du genre ?

Il serait, je le crois, plutôt malvenu de tomber pieds et mains liés dans ce qui s'apparente au *gender* semblant affirmer que le culturel a pris la place du biologique pour définir l'être humain. C'est à partir des années 1960-1970 que l'idéologie féministe du *gender*³⁶⁰ se répand et utilise les canaux bien connus de la politique, de la publicité et de l'éducation. Par idéologie, on pourrait déjà comprendre qu'il s'agit là d'un « *discours cohérent, souvent référé à des "valeurs humanistes et universelles" qui, en fait, masque des stratégies de domination et de recherche d'intérêts particuliers* »³⁶¹. Cette idéologie, sous couvert d'éradiquer toute forme de discrimination et d'un déni du corps sexué, rappelle que la masculinité et la féminité ne sont pas déterminés par le sexe, mais par la culture. On peut percevoir derrière ce système de pensée une certaine influence de l'existentialisme athée de

³⁶⁰ « Depuis les années 70, les Gender studies (traduit en français par "études de genre") sont enseignées dans les universités aux Etats-Unis. Considérées comme discipline scientifique, ces études s'interrogent sur les rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes dans la société, sur les mises en œuvre des politiques d'égalité entre homme et femme et enfin sur les différences sociales liées au sexe biologique. [...] Les gender studies étudient, de façon transversale et pluridisciplinaire (histoire, sociologie, philosophie, droit, économie, etc.), les différences non biologiques entre hommes et femmes en cherchant la racine et les causes des inégalités observées. [...] Les gender studies cherchent en fait à décrypter le lien qui existe entre les inégalités sociales et la différence sexuelle et s'intéressent également à l'assignation des rôles entre les hommes et les femmes. Pourquoi le sexe masculin dominerait-il socialement depuis des siècles le sexe qualifié injustement de "faible" ? [...] les gender studies mettent en lumière, avec des méthodes scientifiques, les modes d'organisation de la société à partir de fonctions spécifiques assignées à l'homme et à la femme, en raison d'une différence sexuelle, et les situations d'inégalité qui en résultent. [...] Auparavant dénommées women studies, les gender studies ont progressivement intégré la théorie du gender dans leur travaux. Cette théorie, non seulement dissocie le genre (sexe social) du sexe biologique, mais elle attribue au genre un rôle croissant dans la détermination d'une identité sexuelle de plus en plus considérée comme une construction sociale. Toutefois, il est important de souligner que les gender studies peuvent être abordées sans la théorie du gender. Le concept de gender a été créé dans la langue anglaise pour remplacer le mot "sex", ayant un champ sémantique plus réduit que le mot "sexe" en français, qui rend difficile la représentation de la place des hommes et des femmes dans la société. Il a été traduit en français par le mot "genre". [...] il a plusieurs sens : Sens classique : Le "genre" peut désigner le comportement d'un homme ou d'une femme en lien avec son sexe biologique : le genre féminin correspond au sexe féminin, le genre masculin correspond au sexe masculin. Par extension, le genre peut désigner les différences non biologiques distinguant les hommes des femmes, c'est-à-dire le sexe social. [...] Sens social : Le genre peut désigner aussi l'origine de ces différences sociales. Ce sens s'éloigne de la distinction biologique homme/femme et exprime une lutte de pouvoir entre les femmes et les hommes. [...] le genre serait en lui-même un principe de domination d'un sexe sur un autre à l'origine des différences (politiques, économiques, psychologiques, etc.) entre hommes et femmes. Sens subversif : enfin, le genre peut désigner l'identité construite par l'environnement social ou culturel des individus, c'est-à-dire une "masculinité" ou une "féminité" qui ne seraient plus fondées sur un donné biologique, mais sur la perception que chaque individu se fait de son identité. » in MONTFORT Elisabeth, *Le genre démasqué. Homme ou femme ? Le choix impossible*, Valence, Ed. Peuple Livre, 2011, p. 19-22.

³⁶¹ TALBOT André, « Le développement solidaire et durable : une perspective éthique », in STENGER Marc (dir.), *Planète Vie / Planète mort : l'heure des choix*, op. cit., p. 142.

Simone de Beauvoir disant en 1949 qu'« *on ne naît pas femme, on le devient* »³⁶², phrase reprise plus tard par cette autre formule, semblable mais adapté à l'autre sexe : « *on ne naît pas homme, on le devient !* ».

En dissociant le sexe biologique de sa dimension culturelle, on ouvre la voie à toutes les orientations possibles, normalisant ainsi à terme les pratiques. Le philosophe Gilles Lipovetsky, dans l'ouvrage intitulé *L'ère du vide*, parle du procès de civilisation, c'est-à-dire de l'adoucissement des mœurs où l'on déculpabilise à outrance tout en érigeant l'ensemble des pratiques en normes. Il écrivait à ce titre que « *la culture sacrificielle est morte, nous avons cessé de nous reconnaître dans l'obligation de vivre pour autre chose que nous-mêmes* »³⁶³.

Le *gender*, centré sur l'intérêt individuel, est, dans un certain sens, comparable à la gnose³⁶⁴ disant que seul un esprit désincarné compte (il n'y a pas d'unité corps/esprit) : le *genre* masculin ou féminin est la conséquence d'une construction culturelle et sociale, non plus d'une identité biologique prédéterminée. La théorie du *gender* est une théorie « surimi »³⁶⁵ : on ôte dès le départ toute trace d'une identité sexuée particulière (uniformité) à laquelle on ajoute ensuite des produits de synthèse pour donner une coloration originale. Le *genre* apparaît donc en parfaite opposition au sexe qui demeure cantonné quant à lui à sa seule dimension biologique³⁶⁶. La nouveauté, c'est que l'orientation sexuelle devient un concept quasi-ontologique renvoyant au désir profond de chacun de construire une « identité » sexuelle changeante en fonction des événements et des situations. On retrouve une façon pernicieuse de dire que la psychologie initiale est composée d'une bisexualité psychique plastique, malléable, qu'il faut savoir travailler à travers la réalisation des expériences possibles pour choisir *in fine* quelle forme convient le mieux, quitte à changer plus tard ! On saisit ce que Judith Butler, théoricienne du *gender*, avançait déjà dans sa réflexion : « *On supposait que le genre était soit une manifestation du sexe, soit une constante culturelle qu'aucun être humain ne pouvait espérer changer par sa capacité d'agir* »³⁶⁷, raison pour laquelle « *si le genre renvoie aux significations culturelles que prend le sexe du corps, on ne*

³⁶² DE BEAUVOIR Simone, *Alles in Allem*, Hambourg, 1974, p. 455.

³⁶³ LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, Coll. Folio essais, 2009², p. 328.

³⁶⁴ Je rappelle que le gnostique considère qu'il est un être purement spirituel injustement précipité dans un monde matériel dominé par le mal.

³⁶⁵ La fabrication du surimi comporte deux phases bien distinctes : 1/ les poissons sont pêchés, étêtés, vidés. Les filets sont alors mixés, pressés de sorte qu'on élimine les protéines solubles (enzymes), le sang et le gras pour ne garder qu'une pâte blanche riche en protéines et pauvre en lipides ; 2/ on ajoute alors un certain nombre d'aditifs comme de la fécule, du blanc d'œuf, de l'huile, du sel, des arômes et colorants.

³⁶⁶ L'identité sexuelle est autant liée au biologique qu'à la culture.

³⁶⁷ BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, Ed. de la Découverte, 2005, p. 42.

peut alors plus dire qu'un genre découle d'un sexe d'une manière ou d'une autre »³⁶⁸. Notons cependant, au regard de ce qui vient d'être précisé, que Judith Butler entend avant tout sensibiliser sur les perspectives à envisager en vue de bâtir et de vivre au sein d'un monde plus juste, dans lequel les minorités auraient également droit au chapitre. Elle n'a jamais évoqué, à ce titre, que le genre ne devait pas exister ou qu'il fallait reconnaître une nature masculine ou féminine.

Considéré dans une logique du *care*, la question du genre telle qu'elle est présentée par les *gender theory* ne peut être recevable. L'idée, plus proche de Judith Butler, est de reconnaître certaines normes sexuelles, sans pour autant enfermer toute possibilité d'évolution au risque de ne plus viser certaines approches du *care* en raison justement de problématiques liées à ce que certains défenseurs de la théorie du genre voudraient voir imposer comme normes sociales. Le *care* ne peut donc se confondre avec la théorie du genre, en raison justement d'implications totalement différentes.

2.2.2 Quelques implications

Dans cette perspective, Elisabeth Monfort engage une réflexion intéressante en distinguant l'égalitarisme³⁶⁹ du différentialisme³⁷⁰. Ce qui me semble pertinent de noter, comme d'autres auteurs déjà cités l'ont fait, c'est de percevoir le risque de faire du *care* une unique question de genre. L'idée du *care* dans ses approches originelles n'est pas de substituer la culture à la nature, mais de reconnaître l'inégalité des genres en termes de responsabilités et de devoirs. Considérer le *care* en fonction de la théorie du genre serait très réducteur et mènerait à des erreurs d'appréciation. Ce que nous appelions « l'irresponsabilité des privilégiés », reconnue comme une source de domination notamment masculine ou, en tout cas, de classes sociales supérieures au détriment de classes sociales inférieures, en est encore un autre exemple, comme ce peut être le cas au sein d'institutions hospitalières entre ceux qui détiennent le pouvoir (les médecins) et ceux qui exécutent des actes subalternes (infirmières ou aides-soignantes). Le *care* ne peut donc pas se limiter à une question de genre, pas plus être circonscrit à la théorie du genre, mais doit bien être compris au regard d'une

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 67.

³⁶⁹ « L'égalitarisme consiste à rechercher l'égalité des droits des femmes avec les hommes et leur intégration égale dans la société : les mêmes places dans la vie professionnelle et politique, l'égalité de salaire et de retraite. La femme prend alors référence l'identité de l'homme. [...] Ces féministes égalitaristes, dans le sillage de Simone de Beauvoir, "refusent de parler de différence des sexes, de féminin ou même de femme, et préfèrent la notion de genre pour rendre compte du caractère construit de la féminité" » in MONTFORT Elisabeth, *Le genre démasqué. Homme ou femme ? Le choix impossible*, op. cit., p. 25-26.

³⁷⁰ « Le différentialisme au contraire se concentre sur l'identité féminine et veut mettre en valeur ce qui lui est spécifique afin de préserver son identité et lutter contre la domination des hommes. L'homme, symbole de la domination, devient le mal absolu. » in *Ibid.*, p. 26.

globalité prenant en considération toute la dimension de la vie. Si la question d'une domination des hommes sur les femmes se manifeste encore aujourd'hui, il faut affirmer qu'on ne peut favoriser quelques discriminations qui soient, notamment au sein d'activités professionnelles ou de participation à la vie publique et politique. Il convient de saisir la richesse des différences entre hommes et femmes qui, loin de paralyser toute initiative, apparaît comme le lieu d'une véritable chance et d'un défi envoyé au vivre ensemble.

Au-delà de la question du genre et plus encore du *gender*, le *care* suppose une reconsidération complète des tâches et des présences au sein de la société, donnant la parole à ceux qui l'auraient peut-être perdue ou à qui on l'aurait confisquée. On perçoit de réels enjeux à ce niveau là, dans un souci du vivre ensemble et d'un bien à encourager. Peut-on alors parler de bientraitance, terme très en vogue actuellement dans les milieux du soin, en faisant référence au *care* ?

2.3 *Care* et bientraitance

La bientraitance est un terme qui n'est pas sans valeur et sans perspectives actuellement. Il défend à la fois une qualité estimée et recherchée dans le milieu du soin, tout en visant une démarche renouvelée au sein d'un projet de soin juste et équilibré. Cela dit, entre la théorie et la pratique, il se peut que se révèle un vaste abyme que certains sauront reconnaître tant il est vrai que la bientraitance ne saurait aller de soi, surtout dans un contexte de crise économique et donc de refondation des services et de limitation de personnels. Il convient de se demander, dans un premier temps, ce qu'est la bientraitance et, au regard de la définition qu'on en donne, rechercher si *care* et bientraitance peuvent se rejoindre ?

2.3.1 Quelle définition de la bientraitance ?

La définition qu'on pourrait donner de la bientraitance s'articulerait notamment autour d'une démarche volontaire situant « *les intentions et les actes des professionnels dans un horizon d'amélioration continue des pratiques tout en conservant une empreinte de vigilance incontournable. La bientraitance est donc à la fois démarche positive et mémoire du risque* »³⁷¹. Tous les acteurs du soin – des professionnels d'institutions spécialisées aux familles, proches, usagers et bénévoles – y participent. La dimension du soin compris à

³⁷¹ AGENCE NATIONALE DE L'ÉVALUATION ET DE LA QUALITÉ DES ÉTABLISSEMENTS SOCIAUX ET MÉDICO-SOCIAUX (ANESM), « Recommandations de bonnes pratiques professionnelles », in http://www.ansm.sante.gouv.fr/IMG/pdf/reco_bientraitance.pdf, p. 13-14 [consulté le 1^{er} mars 2014].

travers une visée positive reste pertinente, tout en gardant la mémoire du risque, signe que le soin n'est pas une évidence qu'il suffirait d'appliquer à force de protocoles.

Le concept de bientraitance est né assez récemment, sous la plume d'une psychologue, Marie-Jeanne Reichen, attachée au bureau Enfance et famille du ministère des Affaires sociales. C'est en 1997 que ce mot fait officiellement son apparition même s'il renvoie à toute un questionnement préalable né dans le contexte des maltraitances faites à l'égard des bébés et des enfants³⁷². Mais il faut convenir qu'au fur et à mesure, toute personne fragilisée et en situation de dépendance est entrée dans le champ de la bientraitance, prenant en compte également l'ensemble des personnes s'occupant des situations de dépendances. En un mot, cette notion brasse tous les individus qui, d'une manière ou d'une autre, vivent une proximité avec les situations de vulnérabilités, qu'elles y soient confrontées directement dans leur existence ou par le biais de personnes dont elles ont la charge. Il faudrait cependant dire d'emblée qu'un soin bientraitant n'apparaît pas comme la juste symétrie d'un soin jugé préalablement maltraitant. En ce sens, ce n'est pas parce qu'on ne serait pas maltraitant qu'on serait forcément bientraitant ! C'est plus complexe que cela.

Refuser toute violence parmi laquelle apparaît la première des violences considérée comme cet acte de faire « taire quelqu'un » selon les termes très justes de Corinne Pelluchon³⁷³, c'est se donner les moyens de viser l'objectif d'un bien à atteindre dans la rencontre de soin. On se situe dans le cadre d'une réflexion éthique, estimant que le bien demande une réponse adressée à celui qui appelle à l'aide. Marie Garrigue Abergall, citant Paul Ricœur, rappellera la triade éthique « *souci de soi, souci de l'autre, souci de l'institution* »³⁷⁴, exprimant ainsi que le bien visé peut se situer à la croisée de ces « soucis ». Il y a une obligation à laquelle donner suite face à celui en situation de dépendance, dans un

³⁷² ABGRALL Marie Garrigue, « La bientraitance, du concept à la pratique », in SVANDRA Philippe (dir.), *Faut-il avoir peur de la bientraitance ? Retour sur une notion ambiguë*, Paris, Ed. De Boeck-Estem, Coll. Sciences du Soins, 2013, p. 9.

³⁷³ « La maltraitance est l'acte par lequel on fait taire quelqu'un. Parce qu'il et dérange les autres, on l'attachera, lui administrera des sédatifs ou on lui mettra un mouchoir dans la bouche. La contention, la sédation et les coups, comme le fait de pincer un vieillard ou de secouer un bébé, les font taire au sens où ils empêchent ou les dissuadent de s'exprimer, mais aussi au sens où ils suggèrent qu'ils n'ont rien à dire, que leurs cris, leurs pleurs, leurs paroles incohérentes, leur langage infraverbal ou leur agitation ne sont que l'expression d'un désordre affectif ou psychique dû à leur âge, à la maladie ou au handicap. On ne veut plus entendre ces cris et on nie qu'ils soient une parole, qu'ils puissent s'adresser à quelqu'un et refléter ce que Levinas appelle le Dire d'un individu. [...] Cependant, dans la mesure où elle est la négation de la parole de l'autre, la maltraitance exprime la tentation que nous avons d'exercer notre violence sur autrui, en particulier lorsqu'il représente une image de l'humanité qui nous ramène à notre propre fragilité et teste notre capacité à l'assumer » in PELLUCHON Corinne, *Tu ne tueras point*, Paris, Cerf, 2013, p. 50-51.

³⁷⁴ ABGRALL Marie Garrigue, « La bientraitance, du concept à la pratique », in SVANDRA Philippe (dir.), *Faut-il avoir peur de la bientraitance ? Retour sur une notion ambiguë*, op. cit., p. 16.

rapport juste vécu au sein d'une rencontre entre un « Je » et un « Tu » devenant gage de respect, comme le note Martin Buber³⁷⁵.

Envisager la réalisation d'une qualité de vie digne de la personne soignée suggère une présence bienveillante, à travers force d'imagination et de convictions, reconsidérant sa place en offrant le meilleur de soi-même dans une relation toujours adaptée à la situation.

2.3.2 Un mariage *care*-bienveillance peut-il exister ?

Evoquer la question du *care* peut faire penser que le « prendre soin » a en vue la bienveillance. Ce qui est visé, à travers le *care*, reste en effet toujours le bien de l'autre, de l'environnement³⁷⁶. On peut penser que la *care*, ainsi perçue, ait en vue une présence bienveillante, notamment à travers les quatre phases dont nous avons parlé précédemment.

Rappelons, d'autre part, ce que Pascale Molinier disait du *care*, estimant qu'il s'agissait de produire un travail visant la préservation de la vie d'autrui, en l'aidant et l'assistant dans ses besoins primordiaux comme manger, se reposer, être propre, se sentir en sécurité, consacrer du temps à ses intérêts propres³⁷⁷. Cette conception du *care*, dans une perspective de travail à pourvoir, envisage – selon elle – une autre perspective de la question liée à la bienveillance. En effet, à ses yeux, il ne peut y avoir de bienveillance sans attachement. Le travail de *care* n'est pas seulement un travail « mécanique », « habituel », mais aussi le lieu où le soignant risque de s'attacher au soigné. On ne peut faire fi de cette réalité de tâches exécutées non pas de façon déshumanisantes, au risque de chosifier l'autre, mais toujours habitées d'un mouvement psychique « *d'attention à l'autre, qui n'est pas qu'un corps jeté là, sur ce lit, dans cette chaise, mais qui est un humain doté d'une histoire, d'une*

³⁷⁵ « le *Je-créant-le-Tu* et le *Tu-créant-le-Je* », cité in DE BROCA Alain, *Comment penser l'homme ?*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2009, p. 188. On pourrait poursuivre en rappelant que Marie Sylvie RICHARD, expliquant cette conjonction entre le « Je » et le « Tu », écrira : « *Le "Je-Tu" désigne et induit une relation entre un sujet et un autre sujet. L'autre n'est plus une chose mais une personne. Il est alors question de dialogue, de liberté, de respect. Toute vie véritable est rencontre. La relation est création, elle est antérieure au sujet et elle est, en même temps, condition de son émergence. [...] Chacun, à la fois "Je" et "Tu", éprouve la présence de l'autre au-delà de son personnage social et reçoit confirmation par l'autre, de ce qu'il est ; il devient un sujet, un "Je", au plein sens du terme : "je" s'éveille grâce au "tu" qui lui parle et prend essor en disant "tu" à son tour. Le dialogue est au cœur de la parole, mais aussi des gestes, des attitudes. Il est mouvement vers autrui, sortie de soi, revirement, événement toujours nouveau, expérience de rencontre* » in RICHARD Marie Sylvie, *Soigner la relation en fin de vie*, Paris, Dunod, 2004, p. 140.

³⁷⁶ FISCHER Berenice et TRONTO Joan, « Toward a feminist theory of care », in E. Abel et M. Nelson (dir.), *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York Press, Albany, NY, 1991, p. 40 cité in TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 143.

³⁷⁷ MOLINIER Pascale, « Le *care* à l'épreuve du travail. Vulnérabilité croisées et savoir-faire discrets », in PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra (dir.), *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, op. cit., p. 301.

singularité désirante et d'une sensibilité à la souffrance, ce qu'on appelle un sujet ou une personne »³⁷⁸.

Cela dit, faisant la différence entre travail prescrit et travail réel, deux notions élaborées par les sciences du travail³⁷⁹, elle dira de la bientraitance qu'il s'agit du travail prescrit tandis que le *care* apparaît comme le travail réel. Cette distinction lui fait dire que *care* et bientraitance ne vont pas de pair : « [...] vu depuis la bientraitance, ou si l'on préfère depuis la lutte contre la maltraitance dont sont soupçonnés (surtout) les subalternes, le *care* ne se voit pas. [...] La bientraitance demeure, à mes yeux, un paradigme condescendant »³⁸⁰. L'impression qu'elle laisse dans sa réflexion est de croire que ce terme de bientraitance n'apporte rien, notamment dans l'univers des professionnels du soin, puisque, selon elle, plus on est en haut de la hiérarchie, moins on est considéré comme vulnérable et donc maltraitant et, surtout, comme pourvoyeurs de *care*. A ses yeux, ce sont surtout les subalternes qui risquent d'être perçus comme maltraitants en raison de leurs implications directes dans le soin. Les études sur lesquelles se base Pascale Molinier ont tendance à enfermer le *care* uniquement dans l'ordre du travail salarié et donc aussi dans cette symétrie, pourtant jugée insatisfaisante, entre bientraitance et maltraitance. Le *care* est de l'ordre du visible mais aussi de l'invisible. Il y a certes des gestes qui participent directement au maintien et à la préservation de la vie de l'autre, mais il y a également tout le reste, c'est-à-dire tout ce qui ne se voit pas et qui, pourtant, reste essentiel. Pascale Molinier remet en cause d'une certaine manière ce qui s'apparente aux protocoles, aux normes dictées par des offices managériales³⁸¹. On comprend, à la lecture de ces quelques mots, que le *care* ne soit pas bientraitant si on fait de la bientraitance la logique d'un travail prescrit, à force de recommandations, de protocoles, de données en tout genre qu'il faudrait scrupuleusement appliquer. Elle rappellera alors que « *se soucier des autres, pour un humain, c'est "la moindre*

³⁷⁸ MOLINIER Pascale, « Pourquoi le *care* n'est-il pas bientraitant ? », in SVANDRA Philippe (dir.), *Faut-il avoir peur de la bientraitance ? Retour sur une notion ambiguë*, op. cit., p. 32.

³⁷⁹ « Le travail prescrit dit ce que nous avons à faire, il nous est adressé sous diverses formes : missions, protocoles, injonctions, ordres verbaux, consignes écrites, etc. Le travail réel désigne ce que nous faisons, comme le dit son nom, "réellement", et ce n'est jamais la même chose. [...] Pour bien faire, dans des situations qui sont sans cesse différentes, il faut improviser, prendre des initiatives et même des risques. Cela veut dire que cette théorie du travail s'accompagne aussi d'une autre révélation : celle de l'intelligence mobilisée par tout le monde, à tous les niveaux de la hiérarchie, pour que cela marche. » in *Ibid*, p. 32.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 35.

³⁸¹ « On ne dit pas d'un chirurgien qui reconnaît lui-même avoir des difficultés pour communiquer avec ses patients qu'il est maltraitant, et pourtant son désintérêt pour la vie et les souffrances psychiques des personnes qu'il opère peut être vécu comme une violence par certaines d'entre elles. On ne l'enverra pas non plus se "former à la relation". [...] je voudrais parler de la disqualification des agentes du *care*, car c'est bien parce qu'elles sont socialement disqualifiables qu'on peut leur prescrire, ce qui est "la moindre des choses", d'être bientraitante, comme si cela n'allait pas de soi, comme s'il était évident que sans injonction managériale, elles allaient être maltraitantes, comme s'il fallait les former à être humaines, comme si elle ne l'étaient pas déjà » in *Ibid.*, p. 35.

des choses". Ce n'est pas une "bonne pratique" »³⁸², déterminant que celle-ci n'a pas besoin d'être spécialement prescrite pour être réalisé justement.

Cette vision de la bienveillance se situe davantage dans ce qu'on appelle habituellement la « bienveillance institutionnelle », c'est-à-dire pensée à travers des normes ou des protocoles. En fait, si on devait dépasser cette réalité, je crois qu'il apparaîtrait tout à fait normal de dire, même dans la logique du *care* de Pascale Molinier, qu'il y a un bien visé et donc aussi, une prise en charge juste dans la mesure où la préservation de la vie reste première. Cela dit, le *care*, dans ce qu'il transmet comme gestes simples et efficaces, est orienté vers un bien qu'il semble opportun de reconnaître. Ce bien ne fait pas le mal, pourrait-on dire, dans la mesure où il soutient et organise la vie.

Cette dernière surprend, inquiète, fascine. Elle est un monde au sein duquel chacun évolue et s'épanouit, plus ou moins facilement au regard des situations. Comment penser alors le « monde » du *care* dans un contexte de mondialisation où les frontières tendent aussi à nous échapper. C'est ce dernier point que nous voulons encore aborder pour tenter de saisir les limites et les richesses du *care* tel que nous l'avons présenté.

3. Un monde à préserver... mais de quel monde s'agit-il ?

Dans la vision du *care* travaillé par Tronto, on retrouve l'idée du maintien, de la perpétuation et réparation de notre monde. De même, s'il apparaît comme un travail de maintien de la vie de l'autre et de la sienne, on peut supposer que ce même monde en soit quelque peu transformé ou, tout au moins, enrichi par les effets du *care*.

Comment le penser alors et, se faisant, porter un regard de vérité sur soi et son lien entretenu avec d'autres ? Ne risque-t-on pas de s'enfermer dans des visions valorisant à outrance l'autonomie de la personne, voire une conception utilitariste de celle-ci signant à terme la fin du *care* ? Si ce dernier se comprend comme la reconnaissance de la vulnérabilité et de l'interdépendance, pourquoi ne pas engager une réflexion sérieuse sur la sortie de la fragilité et l'interdépendance de sorte qu'enfin l'homme puisse vivre délié de tout lien et de toute peur de la finitude ? Ces questions apparaissent comme légitimes au regard de l'avancée de notre réflexion, signant peut-être aussi les limites d'un *care* travaillé au sein d'une éthique laïque. Peut-être est-ce l'occasion d'y percevoir l'intérêt d'une réflexion théologique ouvrant d'autres perspectives ?

³⁸² *Ibid.*, p. 34.

3.1 Un monde difficile à circonscrire

Quel monde voulons-nous ? De quel monde parle-t-on ? Ces quelques questions suggèrent une réflexion fondée non pas seulement d'un point de vue global, mais aussi personnel. Du monde au sein duquel je vis à celui que je me construis, il y a une marge non négligeable qu'il convient de saisir et dont il faut prendre acte au sein d'une globalité qu'il faut définir. Du coup, comment parler du monde quand on traite du *care* ? Joan Tronto évoque ce terme qu'on peut comprendre comme son univers personnel. Est-ce pour autant suffisant ou cela semble-t-il réducteur ?

3.1.1 Le monde, mon monde, la mondialisation

La multiplicité des manières de penser le monde donne déjà un aperçu d'une réalité difficile à circonscrire. Pour autant, la volonté de vivre au sein d'une étendue habitée par la paix et une forme certaine de joie capable de rendre les relations humaines plus fraternelles reste une exigence pour nombre de nos contemporains. Nul n'a envie de guerres ou d'échecs, qu'ils soient individuels ou collectifs. J'imagine assez aisément que chacun aspire à une vie sereine et riche de rencontres et de satisfactions. Quand survient l'épreuve ou la maladie et que l'ensemble de la vie doit être repensée, c'est souvent un univers qui s'écroule. Pourtant, le *care* rappelle qu'il est une interdépendance au cœur de la vulnérabilité : l'aide apportée par un tiers peut être capable de changer l'orientation donnée à la vie.

De même, les questions plus vastes concernant l'environnement disent quelque chose d'un appel à préserver la terre en modifiant durablement la façon dont nous la gérons jusqu'à présent. Du particulier à l'universel, le soin reste nécessaire et fruit de mutations ou, plutôt, de conversions personnelles et collectives essentielles.

Le *care* vise donc aussi la préservation du monde personnel, propre à chacun, et de celui dont nous dépendons foncièrement et au sein duquel l'œuvre humaine laisse parfois des traces amères ou bienheureuses. Dans une mondialisation devenue de plus en plus importante, on aurait pu penser que le *care* arriverait à devenir une référence démocratique. Pourtant, force est de constater qu'il n'en est rien. La mondialisation n'a pas connu la réalisation des espérances nourries par certains au point de rester sources de divergences et d'interrogations dans sa compréhension³⁸³.

³⁸³ La mondialisation peut apparaître tant comme une chance de rencontre des cultures et des hommes, que comme un risque d'uniformisation et de nivellement tendant à ne plus reconnaître la richesse de la diversité (cf. VALADIER Paul, *Morale en désordre*, Paris, Seuil, 2002, p. 17-18).

3.1.2 Les « mondes » embrassés par le *care* ?

Considérer le *care* dans le cadre du « souci de l'autre » ou du « prendre soin », consiste à saisir ses implications tant au niveau du monde global que de mon monde ou encore au sein d'échanges suggérés par la mondialisation. A propos du prendre soin, Fabienne Brugère écrira que l'on retrouve à ce stade l'intérêt porté non seulement à la famille, base de la structure sociale, mais aussi aux activités professionnelles, au bénévolat, aux organismes humanitaires ou regroupements de quartier au nom de la reconnaissance d'un vivre ensemble, ce que tend à oublier la mondialisation qu'elle appelle « néolibérale » fondée sur la marchandisation, la performance individuelle et la concurrence³⁸⁴. Sans doute est-ce à ce stade que se situe la difficulté d'un *care* entendu comme préservation du monde. Dans les sociétés occidentales, alors que l'autonomie de l'individu a été érigée en statut indéfectible, le *care* semble ne pas avoir trop de place, si bien que seuls comptent les intérêts particuliers au détriment du jeu collectif et des interactions pensés dans le vaste champ du soin. C'est là un étrange paradoxe tant il est vrai que la demande de soins foisonne et connaît des réponses variées de divers horizons, alors que d'un autre côté le « chacun pour soi » reste le lieu de l'épanouissement personnel le plus suggestif. Le *care* qui vise une transformation de la société ne semble pas au rendez-vous au regard des signes que l'on peut discerner actuellement.

Par ailleurs, préserver le monde reste d'autant plus compliqué qu'en un système de mondialisation, la main d'œuvre issue des pays pauvres tend à venir compléter celle existant déjà dans les pays riches en vue d'y créer des espaces de vie possible. Reconnaissons cependant les questions alors posées : d'une part, on ne fait que transférer le problème de la pauvreté dans des pays qui n'ont peut-être plus la capacité d'accueillir tout ce monde et de lui octroyer un emploi stable et des conditions de vie dignes faisant alors d'eux des assistés et, d'autre part, les pays riches n'engagent rien de durables dans la pays émergents ou pauvres, signe que « *les migrants suivent l'argent* » pour reprendre les mots de Jeremy Rifkin³⁸⁵.

Les discours de certains extrémismes visant à séduire de plus en plus de citoyens en sont une preuve troublante. C'est aussi la manifestation visible que le *care* n'a pas pu être reçu par nombre de citoyens qui ne regardent plus forcément le monde comme une globalité abstraite, mais comme une individualité concrète : ils sont passés, dans leur discours et leur présence, du monde à leur monde. Cette perception de la vie et du lien à l'autre laisse supposer la difficulté à appréhender le monde comme une maison habitable à tous, du plus

³⁸⁴ BRUGERE Fabienne, *L'éthique du « care »*, op. cit., p. 104-105.

³⁸⁵ RIFKIN Jeremy, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, op. cit., p. 408.

pauvre au plus riche, avec ce que cela suppose comme choix décisifs à prendre au service d'un bien commun.

3.2 L'homme fuyant sa vulnérabilité et sa fragilité

L'intérêt du *care* est d'avoir mis l'accent sur l'interdépendance et la vulnérabilité, comme nous y invitaient notamment Joan Tronto et Pascale Molinier. Pour autant, il n'a jamais été facile de reconnaître que chacun reste fragile et vulnérable. Devant les faiblesses des autres, il y a comme le miroir de sa propre dépendance qui est réfléchi, sans pour autant qu'elle soit reconnue et acceptée. Le *care* manquerait-il ainsi de pédagogie en ne sensibilisant pas plus chacun sur ses propres limites et donc ses dépendances ? Nos sociétés de l'abondance favorisent-elles la prise en compte de la démarche d'un *care* soucieux de l'autre et de la préservation de son monde ou vise-t-elle la fin du *care* notamment au sein de programmes organisant une nouvelle vision de l'humanité de l'homme ?

3.2.1 Une place manquante au *care* dans une société de recherche ?

Nos sociétés occidentales, fortement marquées par le goût du savoir et de la recherche, ont considérablement changé la façon dont nous percevons l'humanité de l'homme. En n'exposant et ne donnant de valeur bien souvent qu'aux nombreuses prouesses scientifiques et techniques quitte à définir la science comme une nouvelle religion, on fait miroiter cette étrange possibilité de pouvoir, un jour prochain, vaincre toutes les finitudes qui hantent l'humanité, dont la mort. La réalité de la vulnérabilité et de la fragilité n'est pas une donnée extérieure à notre humanité, mais bien ontologique dans la mesure où elle reste un dénominateur commun propre à toutes les étapes de l'existence. Le *care*, qui a en vue une certaine forme de sortie de la dépendance, suggère que soient mis en œuvre des moyens adaptés pour rendre à la personne vulnérable une certaine indépendance et qualité de vie plus digne d'elle. La recherche scientifique, technique, viserait-elle alors la fin du *care* ? Mythe ou réalité possible ? Certains travaux scientifiques ne sauraient considérer la fragilité comme une fatalité. Une issue possible serait, à leurs yeux, envisageable, signant ainsi la mort de la mort, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Laurent Alexandre³⁸⁶.

³⁸⁶ ALEXANDRE Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, op. cit.

3.2.2 La fin du *care* programmée par le transhumanisme ?

Reconnaissons que les demandes actuelles de légalisation ou dépenalisation de l'euthanasie ou du suicide assisté entraînent une autre approche des situations de dépendance. Elisabeth Quignard rappelait que les demandes de mourir au moment choisi apparaissent comme des demandes de bien-portants considérant d'une part toute forme de dépendance comme une atteinte à leur dignité, au regard des expériences qui ont déjà pu être les leurs et, d'autre part, une crainte de devoir assumer par ailleurs un accueil des personnes vulnérables et des plus âgés d'entre eux³⁸⁷. Marie De Hennezel s'interroge, à ce titre, sur les nouveaux contours de la solidarité manifestant notamment le désir des plus âgés de laisser leur place aux plus jeunes³⁸⁸. Est-ce une juste vision du vivre ensemble d'autant plus que cette façon de percevoir le rapport à l'autre pourrait certes valoir pour les personnes âgées, mais aussi pour toute autre personne fragilisée par la maladie, en fin de vie ou non. Les auteurs s'intéressant au *care* semblent rester bien discrets sur ce point.

Lorsque Laurent Alexandre annonce *La mort de la mort*, il renouvelle l'idée d'une société qu'il faudra changer, à commencer par les valeurs qui l'ont conduite jusqu'à présent en lui conférant un nouveau sens. C'est ce qu'il affirme lorsqu'il annonce que le projet transhumaniste « *consiste à nous débarrasser de toutes les frustrations d'une vie d'homme : la douleur, la maladie, la vieillesse puis la mort. Le prix à payer étant une redéfinition radicale de ce que nous sommes et donc de nos valeurs* »³⁸⁹. Dans une démarche de *care* confrontée à ces situations extrêmes, on pourrait reprendre alors les mots d'Emmanuel Hirsch qui précisent quant à eux l'engagement humain et soignant au chevet des fragilités de la vie, dans la mesure où soigner l'autre consiste à ne jamais l'abandonner, mais vivre une proximité respectueuse ne voulant ni laisser souffrir, ni faire souffrir³⁹⁰. Le *care* engage l'homme, dans la mesure où il vise véritablement le soutien et la préservation de la vie, fût-ce en ses extrémités. Par ailleurs les législations actuelles en début comme en fin de vie, différentes d'un pays à l'autre, ne rendent pas possibles une réelle convergence dans la prise en charge adaptée de certaines situations. La fragilité et la dépendance restent, en début de vie comme

³⁸⁷ QUIGNARD Elisabeth, « Lorsque la vie se termine au grand âge », *Laennec*, 3/2013, p. 29.

³⁸⁸ HENNEZEL Marie DE, *Nous voulons tous mourir dans la dignité*, Paris, Robert Laffont, Versilio, 2013, p. 13.

³⁸⁹ ALEXANDRE Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, op. cit., p. 375. Il faudrait rappeler que pour les chrétiens, la mort est déjà morte au regard de l'événement de la mort et de la résurrection du Christ qui apparaissent comme l'inscription de l'éternité dans l'humanité. Raison pour laquelle, Marie-Jo THIEL aura raison de rappeler que « *les religions sont interpellées par ces eschatologies séculières, nouvelles formes de sacré pour société en quête de transcendance* » in THIEL Marie-Jo, *La santé augmentée, réaliste ou totalitaire ?*, Paris, Bayard, 2014, p. 12. De même, Franck DAMOUR écrira que « *l'aspiration fondamentale des transhumanistes est de ne plus vieillir pour ne plus mourir. [...] le projet moteur est bel et bien la quête de l'immortalité, ou plutôt de l'amortalité : empêcher la mort biologique, ou en repousser sa possibilité si loin que l'être humain ne se définirait plus d'abord par sa mortalité* » in DAMOUR Franck, *La tentation transhumaniste*, Paris, Salvator, 2015, p. 39.

³⁹⁰ HIRSCH Emmanuel, *Apprendre à mourir*, Paris, Grasset, 2008, p. 92-93.

en sa fin, imbibées de la nécessaire reconnaissance de la fragilité et de la dépendance. L'embryon comme le fœtus – manquant certes d'un statut juridique défini – posent à l'homme l'intime question de la fragilité. Que pourrait un embryon ou un fœtus seul ? Comme le confirme la loi dite de bioéthique, c'est le projet parental qui définit le devenir de l'embryon ou du fœtus. Les questions liées à l'interruption volontaire ou médicale de grossesse ne sauraient faire l'impasse d'une réflexion au nom de notre humanité qu'elles provoquent à travers les questions posées³⁹¹. On ressent alors l'importance que peut revêtir la logique de l'autonomie et d'une vision utilitariste de la vie.

3.3 Prendre soin et autonomie

Le *care*, compris comme un « prendre soin », nécessite de la part de celui qui accepte d'en être un bénéficiaire de s'abandonner entre les mains d'un autre. Abandonner vient du vieux français « mettre à bandon » et signifie littéralement « laisser au pouvoir de », « délaisser ». Toute la problématique de l'abandon peut se situer ici : admettre que, dans une relation asymétrique, le plus faible se laisse toucher par le plus fort. Le *care* peut être reconnu à travers ce type de relation, tout en posant néanmoins la question d'une juste acceptation de la dépendance et d'une forme d'autonomie qu'il convient de signifier.

3.3.1 Autonomie et utilitarisme

La pratique de l'hospitalité a révélé le bien-fondé d'une relation qui soit horizontale, c'est-à-dire au sein de laquelle le soignant se mette au même niveau que le soigné. A travers les questions posées précédemment, notamment par la fin de vie, l'autonomie de la personne traduit cette volonté personnelle de gérer sa vie comme elle l'entend à travers des décisions qui lui permettent de faire les meilleurs choix relatifs à sa santé et son devenir. Si la loi du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé érigeait l'autonomie du patient en étendard de la relation de soin, elle rappelle néanmoins les risques qui peuvent être perçus dans cette relation et, donc, dans la reconnaissance pleine et entière de l'autonomie.

Si l'on regarde de plus près la philosophie utilitariste à la manière dont John Stuart Mill l'a pensée, il faudrait se rappeler qu'à ses yeux, la morale de l'utilité ou, dit autrement, le principe du plus grand bonheur, suggère qu'une action est bonne quand elle tend à accroître le

³⁹¹ SAINTOT Bruno, « L'embryon, provocateur de notre humanité », *Laennec*, 2/2005, p. 15. A ce titre on pourrait citer l'article L 2151-5-1 de la loi n° 2013-715 du 6 août 2013 tendant à modifier la loi n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique en autorisant sous certaines conditions la recherche sur l'embryon et les cellules souches embryonnaires. On y perçoit le questionnement éthique en lien avec une idée du *care*.

bonheur compris comme le plaisir et l'absence de douleur, et qu'elle est mauvaise quand elle produit du malheur compris comme douleur et privation de plaisir³⁹². Ce qui est visé, ce n'est pas tant le bonheur personnel au risque de faire de l'utilitarisme une doctrine égoïste et fondée sur la seule personne, mais le bonheur du plus grand nombre apparaissant comme une règle directrice de la conduite des hommes³⁹³. Ainsi donc, la définition qu'il donne de la morale utilitariste se perçoit comme

*[...] l'ensemble des règles et des préceptes qui s'appliquent à la conduite humaine et par l'observation desquels une existence telle qu'on vient de la décrire pourrait être assurée, dans la plus large mesure possible, à tous les hommes ; et point seulement à eux, mais, autant que la nature des choses le comporte, à tous les êtres sentants de la création.*³⁹⁴

La question est de savoir si l'utilitarisme, dans une perspective du *care*, vise également le bonheur du plus grand nombre ? En fait, Mill rappellera que garder en soi une forme d'appétit pour les intérêts collectifs de l'humanité conduit à honorer la vie quand bien même celle-ci se trouve à la veille de sa mort³⁹⁵. Cette remarque me semble intéressante parce qu'elle traduit quelque chose d'une forme d'autonomie de la personne qui, bien que pouvant être confrontée à sa propre fin, reste encore habitée par une forme de conscience et, conjointement, de capacité de décision. D'ailleurs, cette autonomie admettant que l'individu est souverain sur lui-même, sur son corps et son esprit, permet à Mill de fonder la justification du sacrifice lorsque, citant la règle d'or prescrite par Jésus, « *la morale utilitariste reconnaît à l'être humain le pouvoir de faire, pour le bien des autres, le plus large sacrifice de son bien propre* »³⁹⁶. On retrouve l'idée selon laquelle le bonheur terrestre reste l'ultime manière de saisir l'intérêt de la vie de l'homme. L'utilitarisme porte une vision politique du vivre ensemble dans la mesure où le « *désir de vivre en bonne harmonie* » avec ses semblables apparaît comme un fondement de la doctrine de Mill³⁹⁷.

Issue de Jeremy Bentham qui envisageait quant à lui la possibilité d'un calcul en vue d'évaluer quantitativement les plaisirs, l'utilitarisme vise une qualité de vie considérée au regard de la recherche de plaisirs et d'absence de douleur. On retrouve en filigrane la conception d'un hédonisme à valoriser et, conjointement, d'une qualité de vie jugée toujours acceptable, faute de quoi il faudrait s'en défaire. Il convient de noter, à ce titre, que l'autonomie se base préférentiellement sur cette manière très personnelle de pouvoir jouir de

³⁹² MILL John Stuart, *L'utilitarisme*, Toulouse, Ed. Edouard Privat, 1964, p. 98.

³⁹³ *Ibid.*, p. 105.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 106.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 109.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 114.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 138.

la vie et d'en être le maître. Si la dépendance vient déranger cette possibilité, la vie s'en trouve alors dévalorisée, voire jugée indigne. La position anglo-saxonne est donc très différente d'un point de vue européen davantage axé sur la philosophie kantienne pour définir l'autonomie. Nous voyons bien le risque de concevoir l'autonomie d'une façon très libérale, souvent d'ailleurs interprétée de cette manière là actuellement, tant et si bien que le soigné devient souverain et le soignant simple prestataire de services. Le *care* peut-il rechercher uniquement le bonheur du plus grand nombre au risque de se séparer de ceux qui apparaîtraient comme un sérieux frein à ce bonheur ? On ne peut faire l'impasse, quand on évoque le *care*, d'une attention sur la particularité d'une situation qui demande une réponse adaptée aux besoins exprimés. Certes, prendre en charge une situation peut permettre à une collectivité de s'épanouir, mais l'intérêt semble d'abord rester focalisé sur l'individu et ses besoins à pourvoir. Quoi qu'il en soit, cette façon de considérer l'autonomie de la personne est-elle comparable à celle définie par Kant ?

3.3.2 L'autonomie chez Kant

Pour Kant, il importe de permettre à chacun de faire en sorte que sa loi devienne universalisable³⁹⁸. C'est dire qu'un commandement moral doit pouvoir s'appliquer à tous, dans une situation identique, pour qu'il puisse être considéré comme une loi. La raison, indépendamment des désirs et volontés personnelles, doit guider l'action. Cela suppose, comme l'écrit Kant dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, que

*La moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi ; car il n'est possible que par elle d'être un membre législateur dans le règne des fins. La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité. [...] L'autonomie est donc le principe de la dignité de la nature humaine et toute nature raisonnable.*³⁹⁹

Selon lui, toute loi morale est en soi, ce qui consiste à reconnaître que demeure en chacun, indépendamment de toute loi religieuse ou sociale, la possibilité de puiser les maximes capables de définir le bien et le mal. Pour Kant, l'autonomie se fonde d'abord sur la rationalité et non pas sur la recherche de plaisirs. Mais il est vrai que ce repère universel que suggère la morale kantienne tend à aller à contre-courant de ce que nous estimons être aujourd'hui la valeur suprême de l'homme, à savoir réaliser sa propre loi en visant uniquement ce qui convient à soi parce que promoteur de bonheur. Reconnaissons cependant que la morale kantienne se définit comme un devoir, sans prendre en compte les

³⁹⁸ KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1989, p. 103.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 160.

conséquences de l'action, ce qui risque de la rendre vide par ailleurs au regard de normes abstraites telles que l'« humanité » cachant la « personne ». Aussi, comme le note Pascal Jacob,

*L'universalité dont il faut partir n'est certainement pas la généralisation d'un comportement. [...] La morale formelle de Kant, parce qu'elle se veut pure, est vide de préceptes concrets. Il peut bien me dire qu'il est rationnel (au sens de non-contradictoire avec le concept de liberté) de faire, mais pas ce qu'il est bon de faire.*⁴⁰⁰

Le *care*, inscrit dans cette perspective, semble être mis à mal tant ses implications supposent une prise en compte des dépendances et des besoins de chacun⁴⁰¹. Dans un contexte de survalorisation d'une autonomie utilitariste, le *care* ne peut véritablement être proposé dans la mesure où l'agent fera le nécessaire pour ne pas être dépendant, quitte à demander la mort à travers l'euthanasie ou le suicide assisté. Comme nous l'avons déjà cité précédemment, il semblerait qu'au regard de notre réflexion, l'autonomie soit davantage pensée aujourd'hui suivant le principe de vertu aristotélicienne⁴⁰². Elle apparaît comme une reconnaissance sociale, parfois ultime, favorisant la possibilité d'un pouvoir encore possible sur son existence et donc son avenir. Le *care* ne saurait véritablement répondre à une telle conception de la vertu, et encore moins d'une satisfaction parfois égoïste de l'autonomie.

Le *care* ne peut être considéré comme une théorie exempte de limites et de questionnements, raison pour laquelle il me semblait pertinent de le préciser. Cela dit, ce qui intéresse aussi notre réflexion, c'est de saisir que le *care* prend en compte les situations dans leur complexité tout en offrant des moyens de venir en aide, habité à la fois de raison et d'émotion. Cependant, nous venons de percevoir également combien toutes les situations ne sont pas forcément perçues au même titre. Les richesses d'une part et les limites d'autre part font état d'un *care* en attente d'évolution, proposant quelques chemins adaptés aux situations plurielles pouvant être rencontrées. Cela apparaît sans doute comme un défi adressé à la recherche ! Parmi les limites, il semble assez intrigant de percevoir que le *care* ne porte aucun regard ni sur la dépendance de l'embryon et du fœtus, ni sur la dépendance de la personne âgée ou en fin de vie. Pourtant, ces étapes incontournables de l'humanité disent

⁴⁰⁰ JACOB Pascal, *La morale chrétienne. Carcan ou libération ?*, Paris, DDB, 2015, p. 41-42.

⁴⁰¹ « La morale kantienne ne se meut que dans cette dimension universelle, elle ne peut donc fonder un discernement qui, tout en prétendant encore agir en morale, prendrait en compte une dimension aussi singulière que les conséquences ou les circonstances » in *Ibid.*, p. 39. Dans une éthique du *care*, on ne peut faire abstraction des données relatives à une situation, au risque d'une forme de relativisme.

⁴⁰² Cf. PLOT Frédérique, « Ethique de la vertu et éthique du *care*. Quelles connexions ? », in PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra, *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, op. cit., p. 240-241 déjà cité p. 98.

quelque chose des liens que nous avons à maintenir et à favoriser face à des situations d'extrêmes fragilités et vulnérabilités.

Ce point me semble essentiel, à moins que derrière l'idée de *care* se cache quelque chose d'une donnée relative à l'autonomie de la personne voire à une forme d'utilitarisme. Le travail de *care* visant *a priori* un soin bon et juste, exige que soient inventées des approches capables d'honorer l'homme dans sa quête de santé et de bien-être. Le *care* a un coût, mais permet aussi au sein d'une société valorisant le soin, de promouvoir la mise en place de véritables aidants.

Ces quelques notes ont permis également de mettre en avant quelques éléments d'une réflexion théologique possible. La dimension du soin ne semble donc pas en dehors d'une démarche religieuse dans la mesure où elle peut aussi dire quelque chose de Dieu à l'homme. Sans doute le lien entre une éthique chrétienne et une éthique du *care* nécessiterait quelques approfondissements, notamment à partir des notions de rencontre dans le soin, de vulnérabilité et de préservation de la vie. Là où l'éthique du *care* peine à offrir des réponses adaptées, la perspective théologique n'oserait-elle pas une parole et une présence plus juste à travers un soin d'une nature nouvelle ?

Conclusion de la Première Partie :

J'ouvrais cette première partie en citant les mots issus de la publicité de Nivea® parus à l'occasion du 100^{ème} anniversaire de la marque, apparaissant au final comme un paradigme du *care* : « Le soin, c'est la vie ». Au terme de cette partie, ces quelques mots résonnent d'autant plus au regard de ce que nous avons montré au long des lignes. Il ne peut y avoir de vie possible sans ce prendre soin qui reste la base de tout soutien à l'existence, dans la diversité de ses expressions et de ses âges. Du début à sa fin, la vie a constamment besoin de recevoir des soins au risque de se perdre et s'appauvrir tant dans les relations qui peuvent être les siennes que dans ce qu'elle entend révéler d'elle-même. Une vie sans soin laisse planer le risque d'une vie guettée par la mort, quelle qu'en soit sa forme ! On aura noté les différentes approches de la notion de soin qui, toutes, disent quelque chose d'une humanité en quête de l'autre : le souci, le maternage, la préoccupation, la sollicitude et la compassion... autant de termes qui suggèrent une juste prise en charge d'une humanité reconnue dans sa fragilité, sa vulnérabilité et sa dépendance. L'idée d'une éthique du soin est légitime dans la mesure où elle rend compte du bien inscrit dans l'homme visant à le soutenir et l'accompagner quand il est confronté à ses faiblesses.

L'engouement suscité, au-delà des contraintes reconnues, pour les professions soignantes ou la nécessité de se comporter en aidants ou bénévoles rappelle que le soin – *cure* et *care* – reste, aujourd'hui encore, fascinant dans la mesure où se joue, à travers lui, la valorisation et la préservation d'une vie. On y discerne un véritable enjeu social et moral, traduisant non seulement l'importance de la relation humaine, mais aussi cette attention au plus fragile jamais achevée ou épuisée. N'en déplaise à certains, devenir et rester soignants, quelles qu'en soient les modalités, demande également à être reconnus par ses pairs en se sentant soi-même valorisé. C'est peut-être la reconnaissance d'un endettement originaire, à savoir que la vie qu'on a soi-même reçue, doit être donnée à d'autres, notamment par le biais d'une aide ponctuelle ou prolongée à apporter. On en vient alors à opposer peut-être forts et faibles, au point de nous demander si quelque chose de la philosophie nietzschéenne ne serait pas en train de poindre dans la mesure où il dénonçait la pitié ou la compassion ? Jacques Ricot l'exprimera, reprenant cette thématique en soulignant que :

[...] Nietzsche débusque derrière la compassion une complaisance suspecte à jouir de la souffrance d'autrui. Le compatissant peut subtilement et de manière perverse savourer le spectacle de la douleur d'autrui dont il est épargné, en jouant sur la nature très complexe de l'émotion ressentie à la vue de la souffrance. C'est, ajoutera Nietzsche, une pitié humiliante et impudique à l'égard du souffrant puisqu'elle focalise le regard sur son intimité, le réduit à sa souffrance et le condamne à la honte. [...] Mais, à côté de cette pitié des faibles, il y a aussi, chez Nietzsche, une pitié des

forts, qui est une façon de regarder en face la souffrance qu'on ne cherche pas à fuir parce qu'elle est une intensification de la vie. La pitié des faibles est donc inutile et dangereuse car elle n'assume pas notre finitude, dont la souffrance est une composante irréductible. Elle n'est qu'une manière finalement lâche et pusillanime de ne plus se confronter à la souffrance, aussi bien la sienne que celle d'autrui. (...) Et l'altruisme peut n'être que le masque d'une dépendance paralysante vis-à-vis de la réaction d'autrui qui conduirait tout droit au grégarisme et au nivellement de la puissance créatrice des individus. »⁴⁰³

N'y a-t-il pas de la part de Nietzsche, à travers cette perception, une mise en accusation du christianisme considéré comme la religion des « faibles »⁴⁰⁴ ? Ce serait alors toute la réalité de la présence auprès des souffrances qui semblerait remise en cause. L'idée même d'un *care* paraîtrait alors saugrenue. A ce titre, Nietzsche écrira dans l'*Antéchrist* que « *la pitié se trouve en contradiction avec les émotions toniques, celles qui haussent l'énergie du sentiment vital : elle exerce une action dépressive. On perd de la force quand on compatit* »⁴⁰⁵.

Sans minimiser la portée de tels propos, convenons cependant que le *care* dévoile un appel constant au sein duquel l'homme couché oblige l'homme debout ! Ce que je veux dire, c'est qu'une éthique du *care* suppose de renouveler d'une manière certaine le rapport que nous entretenons avec l'homme fragile et vulnérable, tout en admettant que notre présence, à ses côtés, peut devenir source de soins et, conjointement, d'un accompagnement parfois aux limites de ce qui vit et se dit. La complexité de certaines situations n'enlève en rien cette capacité que nous avons à devenir solidaires de ceux qui connaissent le temps de l'épreuve, d'autant plus que chacun de nous peut, à un moment ou un autre, basculer dans cette dimension de soin en s'en faisant également demandeur.

Le *care* interpelle nos capacités humaines à développer un sens de la justice et de l'entraide, là où l'individualisme galopant estimerait plus juste de ne se soucier que de soi et de son bien-être. Si l'éthique vise une humanisation de l'homme, combien plus peut-on penser que le *care*, dans l'approche développée notamment par Joan Tronto et Pascale Molinier, appuie cette perspective. La responsabilité dans le *care* mise en exergue par Carol Gilligan donnant à la voix des femmes la même valeur que celle des hommes, présente la mission qu'il incombe de tenir au service des autres. Considéré comme une pratique orientant vers plus de vie, le *care* appelle des bouleversements dans la façon dont on prend acte du

⁴⁰³ RICOT Jacques, *Du bon usage de la compassion*, Paris, PUF, 2013, p. 41-43.

⁴⁰⁴ « *Que chacun soit une "âme immortelle" et de rang égal avec chacun, [...] que de petits cagots, des toqués aux trois quarts aient le droit de se figurer que pour eux les lois de la nature sont enfreintes sans cesse, - une telle gradation de tous les égoïsmes jusqu'à l'infini [...] ne peut pas être marquée d'assez de mépris. Et pourtant le christianisme doit sa victoire à cette pitoyable flatterie de la vanité personnelle, - par là il a attiré à lui tout ce qui est manqué, bassement révolté, tous ceux qui n'ont pas eu leur part, le rebut et l'écume de l'humanité* », in NIETZSCHE Frédéric, *L'Antéchrist*, Paris, Ed. Mercure de France, 1952, p. 241-242.

⁴⁰⁵ NIETZSCHE Friedrich, *L'Antéchrist*, §7 cité in RICOT Jacques, *Du bon usage de la compassion*, op. cit., p. 43.

nécessaire souci de l'autre et des conséquences d'une telle approche en termes de présences, soutiens, affections. L'idée même d'un don de soi – entendu sous le vocable chrétien de charité – pourrait être pensée, sans pour autant reconnaître d'emblée au *care* une dimension religieuse. Après tout, au-delà d'un amour de l'autre ou d'une amitié, c'est un devoir humain qui se révèle petit à petit en suggérant que l'autre devient, le temps de l'épreuve, un compagnon dont je me fais le garant, le menant sur un chemin composé d'ombres et de lumières, toujours fécond.

L'intérêt de cette réflexion sur le *care* et le prendre soin, au-delà des limites reconnues, consiste à comprendre que nous sommes envoyés vers un quotidien dont nul ne saurait se soustraire, habités des chances et des épreuves de la vie. La question des motivations qui font que des femmes ou des hommes inscrivent leur devenir dans le champ de l'aide apportée à d'autres est vaste. Elles concernent autant des intérêts professionnels que personnels, quand elles ne sont pas teintées également du désir de répondre à une injonction biblique d'aimer son prochain comme soi-même. L'idéal du vivre ensemble que propose l'éthique du *care*, avec les ajustements cependant nécessaires, montre d'une part qu'une vie est possible par-delà des situations extrêmes et, d'autre part, que nous pouvons tous, quand nous le voulons, devenir pourvoyeurs de soins et, conjointement, de vie.

La question de la spiritualité, manquante *a priori* dans le *care* même si elle peut la sous-entendre ne serait-ce que dans le sens du soin, suggère d'oser une autre lecture, plus religieuse, au regard de la règle d'or reprenant notamment ce que l'on retrouve dans l'Écriture. La réflexion qui est la nôtre pourrait s'attacher à essayer de déterminer en quoi le *care* ne pourrait pas être porté par une réflexion théologique. Cela revient à chercher si l'Écriture ne renferme pas cette notion de soin, particulièrement dans le Nouveau testament avec la personne de Jésus Christ, ce qui laisserait sous-entendre que le *care* pourrait s'ouvrir à une dimension théologique qui lui reste inconnue. Reconnaître l'éthique du *care* comme une humanisation croissante de l'homme pourrait, alors, se comprendre également comme le lieu d'une divinisation possible ?

Si le devoir humain mis en exergue par l'éthique du *care* reste essentiel et primordial quand il s'agit d'apporter son aide à autrui, combien plus peut-on imaginer qu'en contexte chrétien – pour nous limiter à cette tradition religieuse – le devoir de « prendre soin » ou d'« empathie » voire de « compassion » est-il habité par le bien-fondé d'une démarche religieuse et, pourquoi pas, par la notion de charité considérée comme la mère de toutes les vertus ? L'amour de Dieu pour l'homme n'est-il pas, dans cette mesure, le lieu où s'incarne l'action salvifique, prenant sur ses épaules les souffrances de ses enfants ? Le service rendu au frère n'est-il pas, au fond, la « marque de fabrique » chrétienne consistant à reconnaître dans

cette présence un devoir chrétien conçu sur la charité ? La question retrouvée dans le livre de la Genèse, « *Qu'as-tu fait de ton frère ?* » (Gn 4, 10) reste d'actualité.

Par ailleurs, le prophète Isaïe suggérait une perspective au long de laquelle l'homme est appelé à prendre sur lui les souffrances des autres. Tandis qu'il se faisait le porte-parole de Dieu, il annonçait en effet que « *c'était nos souffrances qu'il portait, nos douleurs dont il était chargé* » (Is 53, 4). Dans les traits de ce qui apparaîtra comme le visage du serviteur souffrant, on retrouve l'annonce d'un Dieu habitant le cœur et le corps de l'homme, prêt à rejoindre et se pencher sur l'humanité pour la sauver et la restaurer dans sa dignité. Les dimensions de vulnérabilité, de dépendance et de préservation de la vie restent à ce titre teintées d'une perception théologique dans la mesure où le christianisme se présente comme la religion de la rencontre au cours de laquelle une présence de salut se révèle.

La réflexion concernant le *care* invite à dépasser le strict cadre défini par cette éthique pour tenter de l'ouvrir à une dimension nouvelle, religieuse et transcendante, essayant de saisir si l'histoire même de l'Eglise témoigne de ce souci de l'autre et du soin à valoriser quand, au-delà des cultures et des appartenances religieuses, l'être souffrant appelle à fonder la relation. Les différentes manières de percevoir le *care* ont révélé une évolution de la signification de ce terme ainsi que ses applications directes. Il reste à savoir si une telle perspective peut être possible d'un point de vue théologique et donc religieux. La deuxième partie de ce chapitre voudra se consacrer à cette étude.

Deuxième Partie :

Le mystère de l'incarnation et de la rédemption : Dieu, en

Jésus, soigne les corps et les cœurs...

Perspectives théologiques

En quoi le soin peut-il intéresser la théologie ? Outre le fait que la vulnérabilité, l'interdépendance ou la préservation de la vie orientent vers une réflexion théologique comme l'a souligné la précédente partie, il n'est pas rare de lire dans la Bible des récits faisant mention du soin qu'accorde Dieu à l'humanité. La raison est simple : les réalités de la maladie ou des infirmités, tant du corps que de l'esprit, sont fréquentes dans l'Écriture, si bien que les douleurs vives de l'existence que nous connaissons dans nos propres vies se retrouvent déjà dans l'histoire des femmes et des hommes de la Bible⁴⁰⁶. Conjointement on peut aussi y lire l'expérience plus profonde des faiblesses liées au péché résonnant comme autant de refus de l'amour de Dieu et, donc, une forme de complaisance avec le mal⁴⁰⁷. Les écrits bibliques vivent au rythme des histoires de ceux qui les composent, faisant tantôt mention de situations pleines de joie et de bonheurs profonds, tantôt de misères et de heurts qui défigurent l'humanité au point de douter de l'existence même de Dieu. Comme l'écrivait le cardinal Joseph Ratzinger, « *La Bible, d'une part, est vraiment le miroir de l'histoire ; d'autre part, elle nous guide aussi tout à fait personnellement vers la vraie lumière* »⁴⁰⁸. Nos regards peuvent donc se tourner vers cette lumière que l'on fait correspondre à Dieu, prenant acte de ce que l'histoire biblique, mais aussi la nôtre, donne à voir en matière de souffrances, de péchés et de mort qu'il faut venir libérer. Face à ces situations parfois angoissantes, il ne semble pas anodin d'élaborer une réflexion sur le lien que l'on peut faire entre salut divin et santé humaine : Dieu intervient dans la vie de l'homme dans un but précis, favoriser sa guérison. Le prophète Isaïe écrivait que « *Le Seigneur Dieu vient à mon secours* » (Is 50, 7), autre façon de rappeler que dans l'adversité, aux yeux du croyant, il y a toujours la possibilité de se confier à Dieu qui reste un soutien fidèle et fort si bien qu'il ne saurait rester loin de sa créature : « *Homme, où es-tu ?* », s'interroge-t-il dans le second récit de création (Gn 3, 9), manifestant ainsi son souci de l'homme, sa constante volonté de ne pas le perdre.

Le soin – comme nous l'avons montré dans la partie précédente – suppose explicitement la présence ou, dit, autrement, la rencontre. Dans la préface du livre de Bernard Matray, *La présence et le respect. Ethique du soin et de l'accompagnement*, Patrick

⁴⁰⁶ VANHOOMISSEN Guy, *Maladies et guérisons. Que dit la Bible ?*, Bruxelles, Lumen Vitae, Coll. Connaître la Bible, n°48, 2007, p. 5.

⁴⁰⁷ MASSION Jacques, « Pour une morale dynamique et ouverte aux soignants », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°250, septembre 2008, p. 75.

⁴⁰⁸ RATZINGER Joseph, *Voici quel est notre Dieu*, Paris, Plon-Mame, 2005, p. 109. Il est d'ailleurs intéressant de noter à la suite d'Alexandre VIGNE, qu'« à l'origine, le mot "Dieu" traduit cette expérience : *dévah* en sanskrit, *dîos* en grec, *deus* en latin, ou *dévo* en gaulois, vient du terme indoeuropéen *deywos* (racine *dyu* ou *dyeu*) qui désigne une source lumineuse du ciel. Le Ciel représente l'unité du Vrai, du Bien et du Beau » in VIGNE Alexandre, *Le dialogue interreligieux de proximité : une urgence pour la démocratie*, Paris, Publisud, 2013, p. 56. Penser Dieu revient à faire le choix du Bien dans sa vie. On saisit l'importance que revêt la dimension du soin dans la recherche de ce Bien.

Verspieren rappelait qu'on ne peut pas vraiment soigner à distance ni du corps ni du cœur⁴⁰⁹. J'ose croire que cette proximité dit également quelque chose de la relation qui lie Dieu à l'homme, le salut à la santé. A ce titre, il est très intéressant de noter d'emblée que salut et santé partagent une étymologie commune⁴¹⁰.

Les écrits chrétiens semblent donc entièrement orientés vers cette santé ou, plutôt, ce salut à faire valoir, rejoignant ainsi l'homme dans sa quête de vie et de bonheur qui l'ouvre à une perspective nouvelle dans le présent de Dieu⁴¹¹. En liant salut et santé ou, dit autrement, l'action de Dieu dans la vie de l'homme venant à son secours, quelle que soit – par ailleurs – la nature de la souffrance retrouvée, le geste de soin apparaît presque comme sacré. Sans pour autant qu'il nous renvoie à une dimension religieuse, il nous met peut-être d'abord face à un mystère. Devant un tel constat, Jean-Marie Gueulette écrira, à propos de la médecine, que si elle

*[...] est ce qu'elle est aujourd'hui en Occident, c'est bien parce qu'elle a su sortir de la sphère du sacré, pour devenir une science avec ses compétences théoriques et techniques. Un geste de soin, dans la médecine d'aujourd'hui, se doit d'être avant tout un geste accompli avec compétence.*⁴¹²

⁴⁰⁹ VERSPIEREN Patrick, « Préface », in MATRAY Bernard, *La présence et le respect. Ethique du soin et de l'accompagnement*, Paris, DDB, 2004, p. 7-8.

⁴¹⁰ A partir du sens étymologique des mots, on pourrait retrouver leur signification première. Ainsi, « en latin *salus* signifie un bon état physique et psychologique. Puis, par un sens dérivé, *salus* signifie aussi la conservation des droits, des biens, des libertés individuelles. L'adjectif *salvus* désigne celui qui est bien-portant et le verbe *salvo*, *salvare* a le sens de sauver, conserver, mettre à l'abri d'un danger. Le sens premier est donc enraciné dans un présent vécu par l'homme. Ce n'est qu'avec la diffusion du christianisme en Occident qu'un sens spirituel apparaît, exactement comme en grec : *salus* est l'équivalent de *sôteria*, désignant un salut éternel, le salut de l'âme créée par Dieu et rachetée. [...] Dès lors chez les écrivains latins chrétiens, comme Tertullien, Cyprien, Jérôme, Augustin, l'adjectif *salvator*, celui qui sauve, désigne le Christ, le Sauveur. Cette mutation de sens se retrouve dans l'adjectif *salutaris*, celui qui conserve, qui est favorable et salutaire pour le corps ; au point que *digitus salutaris* désigne l'index levé qui accorde la vie sauve au gladiateur vaincu. De même Jupiter est-il qualifié de *salutaris* parce qu'il conserve aux Romains leurs biens et leurs droits. Mais avec les chrétiens, *salutaris* se rapporte à la vie spirituelle : *in deo salutari nostro*, dit Cyprien pour parler du Christ sauveur à propos du baptême, le sacrement qui procure le salut éternel. [...] Le salut est ainsi situé hors du monde des hommes, dans un au-delà de la mort, et il ne peut avoir d'autre origine que transcendante. », MESLIN Michel, « Guéri ou sauvé », in MESLIN Michel, PROUST Alain, TARDAN-MASQUELIER Ysé, *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance*, Paris, Bayard, 2006, p. 351-352.

⁴¹¹ On pourrait relire, à propos de cet « aujourd'hui de Dieu », la méditation proposée par une moniale de la Fraternité monastique de Jérusalem, pour le vendredi de l'octave pascale 2007 : « *La lumière de Pâques nous irradie tout au long de cette semaine. Nous l'avons cueillie en son jaillissement au cœur de la nuit, nous l'avons laissée baigner et éveiller nos vies. Nous sentons en nous comme un frémissement incoercible : une espérance indestructible s'enracine et fleurit en notre âme : C'est le Seigneur ! Pour que cela ne dure pas seulement le temps de cette octave bénie, pour que cela ne soit pas seulement une heureuse parenthèse dans le train-train du quotidien, ni un flash rassurant sur le happy end de nos existences, rejoignons les apôtres en Galilée et mettons-nous à leur école : nous aussi, au terme de notre nuit, nous pouvons apprendre à discerner la présence du Ressuscité sur le rivage de nos vies. Non seulement au jour de la grande rencontre, lorsque nos barques accosteront définitivement au port du salut, jour vers lequel le courant quotidien nous entraîne au gré d'un clapotis paisible ou d'un vent de tempête, mais dès aujourd'hui ! Aujourd'hui, par la foi, nous pouvons déjà poser un pied sur la terre si ferme de l'éternité : le Christ nous invite à entrer dans son Aujourd'hui, à devenir des fils et des filles de la Résurrection. Il ne s'agit pas de désertir notre existence pour vivre comme si c'était déjà le paradis, mais de nous revêtir du Christ, de lui apporter ce qui fait la trame de nos existences, nos actions, nos désirs, et même nos échecs et nos péchés : tout déposer à ses pieds et le laisser en faire une eucharistie. » in <http://jerusalem.cef.fr/meditations/index.php?mid=15>, [consulté le 10 mars 2014].*

⁴¹² GUEULLETTE Jean-Marie, « Le geste de soin est-il sacré ? », *Etudes*, mars 2008, p. 341.

La question de la compétence se retrouve certes dans le geste médical, mais aussi dans toute autre présence soignante signe qu'on ne soigne pas n'importe comment. Ce n'est donc pas pour rien que des formations, dans la diversité de leur expression, sont proposées à tous les acteurs du soin. Cependant, Jean-Marie Gueullette notera que suivant les cultures ou les époques, le médecin peut apparaître comme l'homme du sacré en raison notamment de la connaissance qui lui est transmise par un Dieu ou des esprits⁴¹³. On ne saurait nier, à ce titre, combien la médecine dans les temps plus reculés a été habitée par cette réalité du sacré faisant référence notamment aux nombreuses divinités qui la composaient⁴¹⁴, tout en admettant que la réalité actuelle du monde hospitalier révèle que le sacré a quitté en partie ce lieu. En effet, si ce dernier est devenu technique et scientifique au point de gagner de nombreuses victoires face à des maladies toujours présentes et invalidantes, il n'en demeure pas moins vrai que le soin, dans la dimension relationnelle mise en évidence en d'autres lieux, suggère peut-être une approche plus ou moins sacrée, faisant souvent part de ce quelque chose qui le dépasse. Jean-Marie Gueullette nous invite à en prendre conscience tandis qu'il écrit que le sacré ne se retrouve plus au niveau du médecin, mais bien davantage au niveau du geste qui met en relation et ouvre à une histoire, une mémoire, une expérience dont le corps malade rend compte et qui dépasse ce qui ne serait que de l'ordre du mesurable ou de l'observable⁴¹⁵. L'homme souffrant ne demande pas seulement une aide technique, scientifique, mais aussi et peut-être avant tout, une oreille attentive, une présence silencieuse, un soutien efficace... autant de manières de se dire et vivre la proximité qui rejoint une terre sacrée, parfois religieuse également : « *Soigner, c'est reconnaître la valeur inestimable de la personne humaine, au-delà de son statut social, de son histoire, de ses actes. C'est dans cette radicalité éthique que l'on peut aussi percevoir un lien entre sacré et soin* », poursuivra Jean-Marie Gueullette⁴¹⁶. Ces quelques mots peuvent ouvrir notre réflexion au dialogue entre éthique du *care* et théologie.

Le théologien Denis Müller, évoquant une approche des disciplines éthique et théologique dans l'espace public, rappelait qu'évoquer Dieu revient à parler du sens de la vie, de l'amour, de la mort, si bien qu'une telle réflexion engage l'homme sur un chemin de

⁴¹³ *Ibid.*, p. 342.

⁴¹⁴ La référence aux divinités traduit un élément fondamental de la médecine antique autant en Egypte qu'en Mésopotamie et qui en développe une version sacrée. On notera à ce titre le dieu Apollon, une des principales divinités grecques, dieu de la lumière des arts et de la divination ; Asclépios dieu de la médecine (Esculape chez les Romains), serait, suivant la légende la plus répandue, le fils d'Apollon et de Coronis et Hygie, sa fille, déesse de la santé (*hygie* a donné hygiène). En Egypte, dans le mythe osirien, Isis était la déesse de la guérison tandis qu'en Mésopotamie la maladie était perçue comme une malédiction divine, un châtement des dieux. Nibib était un dieu guérisseur, comme Nihgishzida qui était représenté par un serpent (symbole de la vie éternelle puisqu'il perd périodiquement sa peau et se régénère) à deux têtes, dans lequel on a voulu reconnaître la première figuration du caducée.

⁴¹⁵ GUEULLETTE Jean-Marie, « Le geste de soin est-il sacré ? », *op. cit.*, p. 344.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 348.

maturation⁴¹⁷. Faire de la théologie, chercher Dieu au creux des existences comme sur les sommets des histoires, c'est consentir à trouver, dans sa vie, celui qui demeure et apparaît comme le roc sur lequel construire son devenir quand bien même celui-ci soit hanté par les affres d'une souffrance qui apparaît toujours dans une forme d'excès, ou par le fatras quotidien dans lequel on s'engluie bien facilement. Cela revient à chercher le sens là où le non-sens fait fortune. La tradition théologique, fondée sur l'Écriture, donne à penser et à reconnaître cette présence de Dieu au cœur d'une vie reliée à d'autres existences tout en l'ouvrant à l'infini d'un Dieu qui reste tellement proche. Retrouvant la question de l'hospitalité, il faudrait se souvenir de l'écrit de Marie-Claude Grassi suggérant que recevoir l'autre consiste à recevoir Dieu, en contexte croyant⁴¹⁸.

Le *care* met en évidence le soin comme une rencontre entre deux vulnérabilités, rendant la relation interdépendante. Ce qui est intéressant, c'est de comprendre que les deux acteurs du soin donnent et reçoivent, chacun à leur façon, contribuant ainsi à un enrichissement mutuel et à une préservation de la vie qui la rend visible à d'autres. Dans une perspective théologique, la notion de rencontre est tout à fait d'actualité : penser le soin, en théologie, c'est se poser la question d'un Dieu qui rencontrerait l'homme pour le sauver, d'où l'importance du salut déjà évoqué. Si, comme le rappelle Clément An-Dung Nguyen⁴¹⁹, « *Dans le care, la personne malade reçoit et donne tout autant que le soignant* », comment transcrire cette approche à la théologie ? Dieu, en se donnant, reçoit-il de l'homme ou est-ce alors uniquement unidirectionnel ? Ce qui est intéressant de noter, à partir de l'article d'An-Ding Nguyen, médecin et jésuite, ce sont les trois points qu'il met en avant et qui retracent une certaine attitude dans le soin : la fragilité⁴²⁰, la démaîtrise⁴²¹ et l'attente⁴²². J'imagine alors, dans une logique du *care*, que peut s'engager une réflexion théologique sur le soin

⁴¹⁷ MÜLLER Denis, *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, Zürich, LIT, Etudes de théologie et d'éthique, Volume I, 2012, p. 25-26.

⁴¹⁸ GRASSI Marie-Claire, « Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange », in MONTENDON Alain (dir.), *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 40.

⁴¹⁹ NGUYEN Clément An-Dung, « Pourquoi les soignants ont changé d'attitude », *Christus*, n°242, avril 2014, p. 136.

⁴²⁰ « *Le soignant, du moins en Occident, est habité par la conviction que l'on peut vaincre la maladie. Cette conviction a donné lieu, notamment au siècle dernier, à d'énormes avancées médicales. Mais elle se prête aussi à une certaine occultation de la mort. [...] Il y a là comme une remise en cause de ce qu'on peut appeler le "syndrome de la blouse blanche". Comme si le fait de revêtir sa blouse ou sa tenue mettait le médecin ou l'infirmière à part du monde des patients, des fragiles. Au contact de la personne malade, le soignant peut se rendre compte de sa propre vulnérabilité, sans s'identifier à celui ou celle qu'il soigne* » in *Ibid.*, p. 139.

⁴²¹ « *S'il y a véritablement rencontre de deux personnes, du soignant et du soigné, alors il ne saurait y avoir ni maîtrise ni contrôle. [...] Parce qu'il n'y a pas de maladie sans malade, le soignant découvre qu'il ne contrôle pas plus le patient que le résultat du traitement ou du geste qu'il fait. L'effet du soin dépend tout autant de son effectuation que de sa réception. [...] De même que la personne soignée fait l'expérience que la vie lui échappe, de même le soignant est amené à éprouver une certaine démaîtrise* » in *Ibid.*, p. 139.

⁴²² « *Un soin vise une finalité, et pour cela il implique une compétence et obéit à des règles précises, à un protocole. Mais, comme dans un dialogue, c'est une parole qui reste en attente d'une réponse venant de l'autre. Le soignant, s'il comprend le soin comme une parole adressée, est mis en attente. [...] Avec le patient, il espère en fait bien plus que la simple guérison d'une maladie ou le seul soulagement d'un symptôme* » in *Ibid.*, p. 139-140.

notamment à partir de la notion de rencontre et de présence. Comment Dieu se rend-il présent à l'histoire de l'homme pour le sauver, dans sa maladie, son péché, sa misère, sa mort ? Dieu lui-même peut-il connaître sa propre vulnérabilité ou, d'une manière quelque peu différente, fait-il l'expérience de la fragilité et donc d'une certaine démaîtrise, signe d'une toute-puissance qui se trouverait amoindrie ? Par ailleurs, la réponse de l'homme au désir de rencontrer Dieu est-elle toujours positive et, dans ce cas, immédiate ou entre-t-elle dans le temps de l'attente ? De même, le soin de Dieu implique-t-il un changement radical du monde, comme le laissait suggérer le *care* dans ses implications possibles ou encore serait-il « genré », au même titre que le *care* selon la lecture qu'en font certains auteurs cités ?

Ces quelques questions laissent augurer une réflexion assez nourrie quant il s'agit de faire correspondre la présence de Dieu au côté de l'homme, dans une perspective soignante. Il sera donc intéressant, dans un premier chapitre, de revenir sur les notions fondamentales de la foi chrétienne, à savoir le mystère de l'incarnation et de la rédemption, expliquant à travers ces deux réalités inséparables de la foi, comment Dieu a fait alliance avec l'humanité et, ainsi, essayer de comprendre si Dieu apparaît comme un véritable pourvoyeur de *care* ! Dans un deuxième chapitre, il conviendra de s'intéresser à la notion de charité qui, dans une dimension chrétienne, revêt une importance capitale puisqu'elle devient ainsi la vertu théologale par excellence, la mère de toutes les vertus, selon les termes de saint Thomas d'Aquin⁴²³, au point de se demander si ce *care* en contexte théologique n'a pas justement la charité comme épigénète ? C'est cette même charité qui, dans un troisième chapitre, nous invitera à découvrir que le chrétien et, à sa suite, tous les hommes de bonne volonté, sont appelés à vivre concrètement le salut reçu de Dieu en ayant à poursuivre l'œuvre de soin. On évoquera notamment trois types de réalisation, parmi tant d'autres : les congrégations ou services au chevet des souffrants, la dynamique inspirée par Diaconia en France et, enfin, une réalisation plus locale puisqu'elle concerne la mise en place d'une rencontre annuelle s'intitulant « La nuit de la charité ». Ces quelques exemples essaieront de montrer qu'un *care* chrétien a été et reste visible grâce au concours de ceux qui souhaitent prendre part au soin en mêlant divinité et humanité. C'est dans ce lien que l'on peut reconnaître que l'homme n'est jamais seul, quand bien même celui-ci soit en proie aux pires souffrances, mais que Dieu ne cesse de l'accompagner et de le faire vivre. Le fait que notre réflexion donnera de côtoyer des théologiens, des papes, des textes pastoraux d'évêques ou issus de la littérature hagiographique nous permettra d'opter résolument pour une théologie pratique, soucieuse des

⁴²³ « [...] il est manifeste que la charité, en tant qu'elle ordonne l'homme à la fin ultime, est le principe de toutes les œuvres bonnes qui peuvent être ordonnées à cette fin. Aussi faut-il qu'avec la charité soient infusées toutes les vertus morales qui permettent à l'homme d'accomplir toutes les sortes d'œuvres bonnes » in Saint Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, tome 2, 1984, I-IIae, q 65, a.3, p. 394.

applications concrètes à travers des perspectives pastorales mais aussi des initiatives et directives précises qu'il faudra détailler.

Chapitre Premier : De l'incarnation à la rédemption : Dieu prend soin de l'homme et le sauve, ou comment Dieu est-il un pourvoyeur de *care* ?

Penser le soin donné par Dieu peut sembler incongru. Comment Dieu, que personne n'a jamais vu (1 Jn 4, 12), peut-il soigner l'homme et, donc, vivre la rencontre ? Cette question a, bien des fois, été posée par ceux qui se vantent de leur athéisme et se délectent de montrer, entre autres, que Dieu ne serait que pure invention, l'infini ne pouvant rejoindre le fini et, si tel était le cas, comment et à quoi bon ?

Il est une réalité qui demeure, celle de la souffrance qui se décline selon une myriade de possibilités ! L'étymologie du mot « souffrance » ou du mot « douleur » nous renvoie à cette idée de punition, de châtement, d'expiation⁴²⁴. C'est comme si elle était cette étrangère qui s'impose à nous et que l'on doit combattre tandis que certains diront qu'elle s'impose à nous de l'extérieur alors que d'autres y verront une juste correction au regard d'une vie estimée dissolue. Quoi qu'il en soit, elle restera toujours une réalité blessant le goût de vivre atteignant ainsi jusqu'à la moelle l'envie d'avancer. Si la souffrance est psychique, morale, spirituelle, la douleur, elle, est organique. S'appuyant sur son expérience de médecin, Gérard Terrier écrivait que « *la douleur traduit que le malade a mal ; la souffrance, elle, est la preuve que le malade est mal* »⁴²⁵. Déjà le philosophe Paul Ricœur osait cette distinction entre souffrance et douleur⁴²⁶, une souffrance que l'anthropologue David Le Breton présentera dans son excès tandis que la plainte exprimée exprimera toujours un appel à l'autre⁴²⁷. Ce dernier peut et doit même être entendu si bien que le soin trouve dans ces circonstances toute sa raison d'être. Néanmoins, la souffrance qui se dit dans la radicalité de la finitude, laisse perplexe. Aucun soin, aussi développé et altruiste soit-il, ne pourra guérir l'homme de cette finitude inscrite en son humanité. On rejoint ce que la sagesse ancienne disait dans l'adage latin bien connu, à savoir « *Media in vita morte sumus* », « *en pleine vie, nous sommes déjà engagés dans la mort* »⁴²⁸ : la vie humaine reste, toujours et partout, habitée de cette réalité de la mort qui, sous de nombreux visages jusque dans sa manifestation ultime, ne cesse de la guetter. La mort apparaît comme cette étape ultime contre laquelle rien ni personne ne peut quelque chose, quand bien même les prophètes transhumanistes prédisent, à terme,

⁴²⁴ Notons que le terme latin *poena* signifie « peine, douleur, punition, châtement », comme le grec *poînè*. Le *soma* grec (le corps) apparaît comme le dérivé du grec *sêma*, tombeau. Dans *Cratyle*, le corps est, pour les Orphiques, ce qui garde l'âme pour l'expiation de ses fautes (Cf. BAUZON Stéphane, *Le devenir humain. Réflexions éthiques sur les fins de la nature*, Paris, PUF, 2011, p. 52-54).

⁴²⁵ TERRIER Gérard, *La mort, cette énigme*, Paris, Ed. de l'œuvre, 2012, p. 139.

⁴²⁶ « *La douleur s'applique à des "affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier, et le terme de souffrance à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement"* », citation de Paul RICŒUR in LE BRETON David, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Paris, Métailié, 2010, p. 24.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁴²⁸ Adage latin cité in TOURNIER Paul, *Bible et médecine*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1986⁴, p. 156.

l'euthanasie de la mort et la nécessaire a-mortalité. Cependant, au regard des dures réalités encore visibles, peut-être faudrait-il mieux se taire face à la souffrance, même ultime, évitant tout discours maladroit, tout en entendant cependant l'appel à être présent : paradoxe que connaît chaque humanité confrontée à ses propres limites et au silence qui, seul, semble apparaître bien des fois comme une réponse possible⁴²⁹.

Aux yeux de la tradition chrétienne, il convient de saisir que le lien que Dieu entend parfaire avec l'homme traduit ce désir propre de salut et de vie ou d'un soin apporté à l'humanité. Paul Valadier écrivait de façon assez claire en se basant sur la fresque peinte par Michel-Ange sur le plafond de la chapelle Sixtine au Vatican et montrant ce doigt de Dieu tendu vers Adam, qu'il renvoie à ce vis-à-vis entre le divin et l'humanité, signe que pour Dieu, l'homme reste un interlocuteur privilégié⁴³⁰. La foi chrétienne insiste sur le fait que le cœur de son message tient en cette rencontre entre Dieu et l'homme. Le pape Benoît XVI l'écrivait dans sa première encyclique *Dieu est amour*, au numéro premier, rappelant que l'origine de la foi correspond à la rencontre avec une personne particulière, fruit du don d'amour de Dieu aux hommes⁴³¹. On se situe alors, d'un point de vue chrétien, non seulement sur le registre de l'amour incarné, mais aussi sur celui de l'espérance. Jürgen Moltman, dans sa réflexion théologique, écrivait à ce propos que

*Le Dieu de l'espérance est lui-même le Dieu qui vient (Is 35, 4 ; 40, 5). [...] Dans l'advenir de Dieu, un devenir humain nouveau devient possible : "Mets-toi debout, et deviens lumière, car elle arrive, ta lumière : la gloire du Seigneur sur toi s'est levée" (Is 60, 1). L'annonce du royaume de Dieu qui est proche et qui advient rend possible la conversion de l'homme à cet avenir. [...] Il s'agit d'un devenir qui n'est pas affecté par la précarité, d'un devenir qui conduit à être demeure dans la présence de Dieu qui vient.*⁴³²

Ce qui me semble intéressant dans ses propos, c'est de comprendre que « *Dieu est si grand qu'il peut se faire petit. Et si petit qu'il vient à notre rencontre dans une personne humaine* »⁴³³. S'il s'agit là d'un paradoxe divin, on retrouve néanmoins cette réalité de la foi

⁴²⁹ A propos de ce silence, on retrouve également l'idée du mystère de la souffrance et de la mort : le silence traduit notre incapacité à dire quoi que ce soit, là où le risque de la parole rendrait compte de notre insuffisance. On retrouve, dans les mots de la théologienne Maguy AMIGUES, l'idée selon laquelle la mort reste une rupture dont il faut pouvoir prendre acte : « *La naissance et la mort procèdent de la séparation brutale, mieux encore, de l'expulsion ; expulsion du seul monde réel pour le fœtus : le monde utérin ; expulsion de la seule manière d'exister que nous connaissions : la vie. L'une et l'autre renversent l'ordre établi et y apportent une contradiction absolue. Cela, nous devrions le savoir d'évidence, comme nous savons d'évidence que naître et mourir ne renvoient pas aux mêmes réalités* » AMIGUES Maguy, *Le chrétien devant le refus de la mort*, Paris, Cerf, Coll. Cogitatio Fidei, 1981, p. 164. La naissance comme la mort apparaissent, certes différemment dans leur expression, comme un mystère dont le silence peut revêtir le sens d'un émerveillement pour l'un (la naissance) et d'un choc pour l'autre (la mort).

⁴³⁰ VALADIER Paul, *L'exception humaine*, Paris, Cerf, 2011, p. 7.

⁴³¹ BENOIT XVI, *Dieu est amour*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2006, n°1, p. 15.

⁴³² MOLTSMANN Jürgen, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne, op. cit.*, p. 43-44.

⁴³³ RATZINGER Joseph, *Voici quel est notre Dieu, op. cit.*, p. 146.

qui invite à saisir que Dieu se fait proche de l'homme⁴³⁴ dans un but précis que l'on pourrait faire correspondre au souci de sa guérison. Ce n'est pas là une évidence⁴³⁵ – la foi est-elle une évidence ? – mais une recherche constante qui, dans le fond du cœur comme au cœur de la raison, peut engager un processus de reconnaissance de l'action divine dans l'histoire.

Il semble alors intéressant, dans ce chapitre, de nous intéresser au Dieu des chrétiens et à sa présence au sein de l'humanité. Comment comprendre, par exemple, l'incarnation comme ce lieu où Dieu rejoint l'humanité de l'homme pour la sauver ? Certes, notre travail restera limité au regard porté sur l'incarnation et la rédemption à partir de la notion de soin. Notre propos consistera, à partir de sources choisies, à tenter de faire le lien entre incarnation/rédemption et soin, l'idée étant de saisir comment Dieu soigne l'humanité et donc, chacun de nous. Penser ce double mystère de la foi d'un point de vue du soin semble tout à fait audacieux et plutôt novateur. Avec l'aide des travaux du théologien Pierre Schoonenberg, notamment l'ouvrage *Il est le Dieu des hommes*, on s'interrogera sur le devenir de l'homme dans le mystère de l'incarnation. De même, on ne peut faire l'impasse sur la réalité de la souffrance. Raison pour laquelle, si Dieu vient habiter l'humanité, on pourra s'interroger sur le rapport qu'il entretiendra avec celle-ci ? Dieu peut-il souffrir ? Les travaux de Jean Galot nous aideront à discerner quelques éléments de réponse. Conjointement, l'incarnation ne peut se comprendre qu'à partir du mystère de la rédemption. Comment cette rédemption est-elle annoncée ? Est-ce que la réalité des miracles évangéliques dit quelque chose de ce mystère présent et à venir ? La rédemption devient-elle un soin particulier où l'humanité rencontre la divinité ? Le théologien Jürgen Moltmann nous permettra de découvrir une théologie de l'espérance par laquelle l'homme tout entier est invité à se laisser transfigurer. Enfin l'incarnation et la rédemption nous renvoie à l'alliance. Mais de quelle alliance parle-t-on en langage théologique ? Est-ce qu'elle a à voir quelque chose avec la notion d'alliance thérapeutique définie par le philosophe Paul Ricœur ? De même, la thématique de l'alliance nous renvoie aux noces habituellement. N'est-ce pas l'occasion de saisir alors que la théologie chrétienne reste pleinement habitée par l'amour de Dieu pour les hommes ? La notion de charité pourrait très bien prendre ici toute sa place. Les auteurs qui inscrivent leur réflexion

⁴³⁴ Dt 4, 7 : « *Quelle est en effet la grande nation dont les dieux se fassent aussi proches que le Seigneur notre Dieu l'est pour nous chaque fois que nous l'invoquons ?* ».

⁴³⁵ On pourrait presque parler plutôt de non-évidence : « *Le concept de non-évidence de Dieu est un concept préféré au concept de "mort de Dieu" qui sonne tout aussi prétentieusement que le concept de nécessité de Dieu. La culture qui caractérise la haute modernité m'apparaît, dans sa quête la plus profonde, émerger d'une sortie des "évidences" précédentes : 1) la sortie de l'évidence qui caractérise les sociétés religieuses pour lesquelles le(s) dieu(x) est (sont) presque naturellement considéré(s) comme le(s) fondement(s) nécessaire(s) et évident(s) de tout sens et 2) la sortie de l'évidence contraire selon laquelle le(s) dieu(x) est (sont) illusion(s) voire construction(s) mensongère(s) et destruction(s) de l'humain. Le concept de non-évidence tire son origine, dans ma pensée, de l'expression si souvent employée par les jeunes à propos du sens de l'amour, de la vie ou de la mort : "ce n'est pas évident !" » in JEAMMET Nicole, GAZIAUX Eric, WENIN André, REDING José, *Le mal, qu'en faire ?*, Bruxelles, Coll. Trajectoires, Lumen Vitae, 2006, note 7, p. 98.*

théologique « théorique » sur le salut, la rédemption ou la grâce dans le champ de la théologie pratique, en lien avec le soin, ne sont pas légion, d'où le choix et l'intérêt de citer ceux qui viennent d'être nommés. A partir des perspectives mises en évidence, j'oserai donc entrevoir une triple approche du mystère chrétien : l'incarnation comme mystère d'amour qui prend visage, la rédemption comme mystère d'amour qui relève, l'alliance nouvelle comme mystère d'amour qui unit. Lier cette triple approche du mystère chrétien à l'amour, dans une perspective soignante interpelle et interroge. Peut-être trouvera-t-on, à travers la réflexion menée, quelques éléments permettant de dessiner un *care* fondé sur la miséricorde de Dieu devenu le lieu où le soin est ajusté aux réalités rencontrées et prodigué à un homme en quête d'avenir et de vie. N'est-ce pas alors le signe que Dieu prend acte des capacités de chacun, écoutant leur récit et venant combler le vide laissé par la souffrance et la mort ?

1. L'incarnation : un mystère d'amour qui prend visage

Que savons-nous de l'incarnation ? Peu de choses, à vrai dire, tant de cet événement historique, personne n'en a fait le récit dans l'instant. « *L'origine de Jésus est entourée de mystère* »⁴³⁶, écrit Joseph Ratzinger avant de poursuivre que « *Cette origine de Jésus dans le mystère de Dieu "que personne ne connaît", les récits de l'Enfance, dans Matthieu et Luc, nous la décrivent, non pas pour lever le mystère, mais pour l'attester comme tel* »⁴³⁷.

L'incarnation se comprend donc tout d'abord comme un mystère. Qu'entend-on par là ? Si je me réfère à la définition qu'en donne le dictionnaire Larousse, je lis qu'il s'agit de « *ce qui est inexplicable, caché, inconnu* ». Dans un sens religieux, le mystère apparaît, toujours selon cette source, comme une « *vérité de foi accessible à la seule raison humaine et qui ne peut être connue que par une révélation divine* »⁴³⁸. Le *Vocabulaire de Théologie biblique* présentera le mystère comme « *une chose secrète* »⁴³⁹, précisant que dans le Nouveau Testament, ce terme révèle l'avènement du Royaume de Dieu, signe qu'il est présent dans la personne de Jésus⁴⁴⁰. On retrouve ce qu'écrivait le pape François dans l'encyclique *La lumière de la foi*, évoquant la révélation de Dieu dans le mystère du Christ, signe qu'il se fait connaître d'abord au sein d'une relation de personne à personne⁴⁴¹. Le mystère consiste donc à prendre ce temps non seulement de la raison, mais aussi de la rencontre personnelle du Tout-Autre dans la prière et la méditation. L'incarnation est-elle le fruit de l'amour de Dieu

⁴³⁶ RAZTINGER Joseph, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 189.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁴³⁸ LAROUSSE, édition 2013, p. 722.

⁴³⁹ LEON-DUFOUR Xavier (dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1995⁸, p. 807.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 808.

⁴⁴¹ FRANÇOIS, *La lumière de la foi. Lumen Fidei*, Paris, Salvator, 2013, n°36, p. 52.

pour l'homme et, donc, d'une volonté qui est sienne de venir en aide à l'humanité, voire de la soigner ? A partir des données de la foi que nous découvrirons, il nous importera de nous interroger sur la logique qu'elles véhiculent tout en les liant à l'expérience du soin qui nous intéresse.

1.1 « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes qu'il aime* » (Lc 2, 14)

Les écrits néotestamentaires sont assez discrets sur la naissance et l'enfance de Jésus : on ne sait que peu de choses. Cette naissance, au demeurant extraordinaire, évoque le fait que Dieu, dans un secret presque insolent, rejoint l'humanité pour se communiquer au monde. Reconnaître Dieu comme le Bien suprême suggère également d'avancer qu'il ne peut que se communiquer totalement en raison de la richesse qui est en lui⁴⁴². La communication à l'homme de cette bonté, dans le mystère de l'incarnation, consacre toute l'histoire entre Dieu et son peuple au point de rappeler qu'Il n'a jamais cessé, sous des formes variées, d'entrer en relation avec l'humanité⁴⁴³. La bonté de Dieu porte un message de libération là où l'humanité se trouve enchaînée dans les affres d'une souffrance qui dure. N'est-ce pas cette thématique que portent, entre autre, les écrits bibliques, notamment ceux de l'Ancien testament ?

1.1.1 L'annonce d'une incarnation à venir dans les écrits vétérotestamentaires

Si dans le premier récit de création, l'homme est présenté au terme de l'œuvre créatrice dans ce vis-à-vis avec Dieu dont il est « image et ressemblance » (Gn 1, 26), il n'en est pas tout à fait de même dans le second récit de création. La mise en perspective du péché et donc de ce mal qui parcourt l'humanité au point de la rendre étrangère à la bonté de Dieu (« *L'homme et la femme se cachèrent devant le Seigneur Dieu au milieu des arbres du jardin* », Gn 3, 8) révèle la précarité de l'homme qui, comme créature, est dans le temps signe de finitude et de mort contrairement à Dieu, perçu dans son éternité et son immuabilité. Cette réalité du péché et de la faiblesse n'épargne pour le coup aucune couche du peuple de l'Ancien testament⁴⁴⁴. Le péché et la mort acquièrent une dimension universelle, fruit du

⁴⁴² GARRIGOU-LAGRANGE Réginald o.p., *Le Sauveur et son amour pour nous*, Ligugé, Ed. Aubin et Fils, 1933, p. 94-95.

⁴⁴³ « *Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes* » (Hb 1, 1-2).

⁴⁴⁴ « *Attention ! que personne n'ait l'audace de se défendre, que personne ne conteste, que ni ton peuple ni toi, prêtre, n'ose plaider ! Tu trébucheras le jour, et le prophète aussi trébuchera avec toi la nuit ; je réduirai ta*

dérèglement moral et des violations successives dont le peuple se rend coupable notamment en refusant librement de fonder son devenir sur Dieu qui se révélait à lui.

Dans le récit du buisson ardent, on retrouve la révélation d'un Dieu qui prend acte de la misère de son peuple et entend le délivrer de son esclavage et de sa captivité (Ex 3, 1-17). L'annonce de la traversée de la Mer rouge résonne comme cette libération promise, signe d'une sortie possible de la traversée du désert humain dont rendent compte trop souvent les faiblesses et limites propres à chacun. Parce que Dieu a vu la misère de son peuple (Ex 3, 16), il entend venir vers lui pour l'en extraire. Il y a derrière cette réalité de la vie l'appel à se tourner vers Dieu, l'accueillir en son cœur et en vivre fidèlement. N'est-ce pas d'ailleurs le sens que donne Job à son histoire pourtant tellement controversée ? Lui qui connaissait le succès d'une vie, le voilà presque contraint de reconnaître que la souffrance qui l'accable et le diminue vient de Dieu, confirmant ainsi aux yeux de ses amis le refus de Dieu. S'il demeure une énigme du mal et donc de l'homme confronté au mal, Job a néanmoins su écrire une existence qui ne lâche rien, pas même cette fidélité. Dans une contribution à un ouvrage collectif sur le corps, Françoise Mies rappellera qu'

[...] il faut reconnaître que Job a été enseigné par sa souffrance. La souffrance a modifié son être devant Dieu : il est devenu un être s'adressant à Dieu. Jusqu'ici il se mouvait dans un De Deo – pas d'adresse à Dieu avant Jb 7, 7 – maintenant il est entré dans l'Ad Deum, fût-ce sous le mode de l'accusation, sous le mode du procès. Suite à la théophanie, il a conservé cette "tournure" de l'être vers Dieu, mais l'a transformé en relation sapientielle, c'est-à-dire en relation de disciple à maître. Job conclut : "Je t'interrogerai et tu m'instruiras" (Jb 42, 4). Il rejoint ainsi le Serviteur d'Isaïe qui se laissait ouvrir l'oreille chaque matin par la parole de Dieu. [...] il apprit à tout le moins que le corps, y compris le corps souffrant, était capax Dei, capable de Dieu, capable de rencontrer Dieu [...].⁴⁴⁵

Job consent d'une certaine manière aux souffrances qu'il expérimente, refusant pour autant de livrer dans ce triste spectacle un abandon qui signerait à ses yeux le refus de Dieu. Raison pour laquelle il pourra s'exprimer en signifiant que « *Nous acceptons le bonheur comme un don de Dieu, et le malheur pourquoi ne l'accepterions-nous pas aussi ?* » (Jb 2, 10). Dieu s'imprègne de la réalité du mal, non pas en la faisant sienne au risque de ne plus être Dieu et donc habité du Bien qui le caractérise, mais comme réalité inévitable au cœur d'une existence humaine à racheter. Tous les écrits prophétiques auront à cœur de rappeler

mère au silence, mon peuple sera réduit au silence faute de connaissance. Puisque tu as repoussé la connaissance, je te repousserai et tu ne seras plus mon prêtre : tu as oublié l'instruction de ton Dieu, j'oublierai tes fils, moi aussi. » (Os 4, 4-6).

⁴⁴⁵ MIES Françoise, « Corps souffrant, corps parlant dans la Bible », in RAVEZ Laurent, TILMANS-CABIAUX Chantal, *Le corps resitué. Médecine, éthique et convictions*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2006, p. 120-121.

que le Sauveur est attendu⁴⁴⁶. On retrouve d'ailleurs cette indication dans le livre du Deutéronome : « *Le Seigneur ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi, que vous écouterez* » (Dt 18, 15). Dans l'acte de foi chrétien, c'est ce prophète qui est perçu dans les traits du Messie, véritable médiateur entre les hommes et Dieu⁴⁴⁷ dont les psaumes attribués au roi David en présentent quelque peu le visage à travers la thématique de la royauté, de la souffrance ou encore de la gloire du Messie⁴⁴⁸. Les prophètes qui suivront attesteront cette figure à venir, notamment Isaïe évoquant la nativité du Messie, son royaume, son sacrifice dans la figure du serviteur souffrant ou encore le salut qui sera le sien⁴⁴⁹. L'évocation du serviteur souffrant (Is 53) suggérera paradoxalement l'idée selon laquelle la souffrance peut être féconde dans la mesure où elle comporte une dimension salvifique. Si ce serviteur est d'abord comparé à l'Israël déporté et qui souffre, on peut toutefois y lire une solidarité (Is 53, 4) qui engendre une action salvifique (Is 53, 11). Ce visage du serviteur souffrant préfigure la venue du Messie dans le mystère de l'incarnation. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce qu'on peut lire en Is 7, 14 : « *Aussi bien le Seigneur vous donnera-t-il lui-même un signe : voici que la jeune femme est enceinte et enfante un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel* ». Ce nom qui signifie « Dieu avec nous » laisse supposer qu'au-delà de la lignée du roi David surgira un nouveau roi dont l'origine tient en Dieu. On admettra ainsi que ce roi l'emportera sur ses prédécesseurs tant d'un point de vue de la perfection morale que religieuse. Ici naît doucement l'espérance d'Israël en un monde nouveau que le livre de Daniel suppose également. Le chapitre septième montre que l'opposition aux bêtes signe la victoire du bien sur le mal dans un sens collectif mais aussi individuel. L'image du Christ apparaît ici, soulignant l'annonce proche de celui qui viendra rétablir un règne de justice et de paix là où l'homme est encore trop de fois victimes des souffrances et du péché qui l'éloignent de Dieu, au nom de l'accomplissement de l'Écriture (Mt 5, 17). Reprenant les écrits de Françoise Mies, on avancera que l'incarnation reste une entrée pleine dans la chair avec tout ce que cela suppose comme contraintes telles que la fragilité, la souffrance et la mort, signe que « *Jésus vécut de la même chair que Jacob, Job ou*

⁴⁴⁶ GARRIGOU-LAGRANGE Réginald o.p., *Le Sauveur et son amour pour nous*, op. cit., p. 68.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 69-70.

⁴⁴⁸ Certains psaumes présentent la figure du Messie, comme le Ps 2, 7 (« *Je publierai le décret du Seigneur : il m'a dit : "Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré* »), le Ps 31, 12-14 (« *Tout ce que j'ai d'opresseurs fait de moi un scandale ; pour mes voisins je ne suis que dégoût, un effroi pour mes amis. Ceux qui me voient dans la rue s'enfuient loin de moi, comme un mort oublié des cœurs, comme un objet de rebut. J'entends les calomnies des gens, terreur de tous côtés ! ils se groupent à l'envi contre moi, complotant de m'ôter la vie.* »), le Ps 39, 13-14 (« *Ecoute ma prière, Seigneur, prête l'oreille à mon cri, ne reste pas sourd à mes pleurs. Car je suis l'étranger chez toi, un passant comme tous mes pères. Détourne ton regard, que je respire, avant que je m'en aille et ne sois plus.* »), le Ps 71, 8 (« *Ma bouche est remplie de ta louange, tout le jour de ta splendeur.* »), ou encore le Ps 109, 26-27 (« *Aide-moi, Seigneur mon Dieu, sauve-moi selon ton amour : qu'ils le sachent, c'est là ta main, toi, Seigneur, voilà ton œuvre !* »), ou encore le Ps 110, 4 (« *Le Seigneur l'a juré, il ne s'en dédira point : "Tu es prêtre à jamais, selon l'ordre de Melchisédech"* »).

⁴⁴⁹ GARRIGOU-LAGRANGE Réginald o.p., *Le Sauveur et son amour pour nous*, op. cit., p. 75.

le *Serviteur d'Isaïe* »⁴⁵⁰. L'incarnation est à ce prix, celui du partage de la faiblesse et de la fragilité humaine, quitte à être soi-même rejeté et bafoué. N'est-ce pas justement dans cette réalité que doit s'incarner la paix de Dieu pour l'homme ?

1.1.2 Quand le ciel de Dieu rejoint la terre de l'homme

L'annonce des anges la nuit du premier Noël⁴⁵¹ résonne comme la proclamation de l'arrivée d'un temps de répit face aux violences et souffrances d'un peuple désarmé et en attente de paix. Celle-ci, écrira l'exégète François Bovon, se définit comme une « *alliance que Dieu offre à son peuple* »⁴⁵². Seulement, suivant les traductions, parle-t-on de paix ou de bienveillance ? A ce titre, François Bovon écrira que

*Pour ce qui est de la critique textuelle, la majorité des manuscrits byzantins, quelques versions plus anciennes et certains Pères de l'Eglise lisent ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία, "bienveillance parmi les hommes" [...]. Mais les manuscrits grecs les plus anciens, que suit la tradition latine, lisent ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίαις "pour les hommes de sa bienveillance" [...]. A partir de la traduction latine peu claire hominibus bonae voluntatis et suite à la moralisation croissante de la foi chrétienne dans l'Antiquité tardive, on a donné au mot εὐδοκία une interprétation anthropologique et par conséquent synergétique : la paix de Dieu serait destinée aux hommes de bonne volonté. Chez Luc, toutefois, εὐδοκία, "bon plaisir", "bienveillance", et le verbe εὐδοκέω, "prendre plaisir à", "daigner", désignent toujours la volonté divine de salut. Ce sens est appuyé par 1 QH 4, 32-33 "l'immensité de sa miséricorde envers tous les fils de sa bienveillance". Comme 1137, l'εὐδοκία de Lc 2, 14, est le bon plaisir, la bienveillance de Dieu. [...] Chez Luc, il ne faut toutefois pas faire jouer la volonté contre le sentiment. Pour lui, Dieu est plein d'affectivité. Il pense moins au décret d'une volonté qu'au mouvement d'amour de celui qui attend d'être aimé en retour.*⁴⁵³

La finale de ce commentaire est assez intéressante. Elle montre, avec la naissance de Jésus, l'affection que porte Dieu à l'humanité, s'appuyant sur un amour qui appelle une proximité vécue avec celui ou celle qui serait marquée par des limites propres aux souffrances et échecs humains. L'idée d'un soin que Dieu porte à l'humanité n'est pas éloignée de cette perspective. N'est-ce pas ce que l'on retrouve dans le sermon pour Noël de Saint Léon le Grand, traversé par l'idée d'une humanité qui ne peut que se réjouir devant la bonté divine prenant visage⁴⁵⁴ ? De même, ne pourrait-on pas avancer que ses propos présentent un Dieu empli de tendresse pour l'homme qu'il vient sauver, la bienveillance et l'affection de Dieu

⁴⁵⁰ MIES Françoise, « Corps souffrant, corps parlant dans la Bible », in RAVEZ Laurent, TILMANS-CABIAUX Chantal, *Le corps resitué. Médecine, éthique et convictions*, op. cit., p. 121.

⁴⁵¹ Lc 2, 14.

⁴⁵² BOVON François, *L'évangile selon saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 126-127.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁵⁴ *Premier sermon en la nativité du Seigneur*, in LEON LE GRAND, *Sermons*, Paris, Cerf, Coll. Sources Chrétiennes n°22, Tome I, 1964, p. 67-74.

pour l'humanité pouvant également se révéler comme un *care* au regard de ce que nous avons déjà noté précédemment ?

L'incarnation révèle la venue sur terre de Dieu, célébrant par sa naissance une aube nouvelle et prometteuse. Ce chant des anges si imprévisibles et qui tend à déchirer le silence de la nuit, appelle à saisir qu'est désormais arrivée l'heure de la consolation, terme compris comme « un être-avec » dans la solitude qui n'en est plus une alors⁴⁵⁵. Ce que les anges annoncent, notamment aux bergers qui deviennent les premiers adorateurs du *Dieu fait homme*, c'est cette proximité désormais révélée d'un Dieu qui rejoint la solitude humaine pour y distiller la grâce de sa présence. Cette naissance énigmatique – comment Dieu se fait-il homme ? – apparaît comme le lieu d'une joie messianique stipulant que tous les hommes restent sujets de l'amour de Dieu⁴⁵⁶. Le motif unique de l'incarnation, c'est-à-dire cette acceptation divine de rejoindre l'humanité souffrante et d'en être lui-même la victime, repose sur l'amour. C'est comme si le chant des anges cette nuit de la Nativité suggérait un débordement d'amour du ciel tel qu'il inonde la terre de ses bienfaits. Cette bienveillance de Dieu pour les hommes traduit magnifiquement ce souci qu'il leur porte. On saisit quelque chose d'un prendre soin dans l'amour, signe qu'un *care* se dessinerait à travers le mystère de l'incarnation.

Dans le contexte d'une démarche éthique, Marie Guarrige Abgrall, éducatrice de jeunes enfants, rappelle que « *La rencontre, c'est un regard qui envisage, pas un regard qui dévisage* »⁴⁵⁷. Adapté à notre réflexion, on reconnaît qu'il y a, en Dieu, cette volonté réelle dans l'incarnation d'envisager une rencontre à travers un regard posé sur chacun, à commencer par les plus pauvres de tous. Le regard, tel que Jésus l'exprimera et dont nous sommes tous appelés à rendre compte, suggérera – comme le note Damien Le Guay – qu'il s'agit là du « *principal exhausteur de dignité à disposition de tout à chacun* »⁴⁵⁸. Jésus, dès le début de sa vie, pose un regard d'amour sur ce monde qu'il vient sauver. Les bergers en sont déjà les destinataires privilégiés dans l'événement de la Nativité. Naître en ce monde consiste, pour Dieu, à accepter la dimension parfois tragique de l'humanité pour habiter pleinement ce qui fait le cœur de l'homme tout en osant vivre une présence juste dans une rencontre toujours nouvelle à travers la force d'un regard qui relève et aime. Le cardinal Joseph Ratzinger rappellera que notre terre devient le lieu où Dieu intervient au nom d'un amour qui consacre

⁴⁵⁵ BENOIT XVI, *Sauvés dans l'espérance*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2007, n°38, p. 58.

⁴⁵⁶ « *"Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes que Dieu aime."* (...) *Vous savez que ce ne sont pas les hommes de bonne volonté, ce sont tous les hommes que Dieu aime, les hommes qui sont l'objet de la bonne volonté de l'amour divin* », in BARREAU Jean-Claude, *L'aujourd'hui des Evangiles*, Paris, Seuil, 1970, p. 171.

⁴⁵⁷ GARRIGUE ABGRALL Marie, « La bienveillance, du concept à la pratique », in SVANDRA Philippe (coord.), *Faut-il avoir peur de la bienveillance ? Retour sur une notion ambiguë*, op. cit., p. 19.

⁴⁵⁸ LE GUAY Damien, *Le fin mot de la vie*, Paris, Cerf, 2014, p. 47.

l'existence humaine en la rejoignant dans ses bassesses : cet amour porte en lui l'idée de relèvement et de vie nouvelle⁴⁵⁹.

1.1.3 Un Dieu qui se fait chair

L'évangéliste saint Jean nous introduit dans la réalité d'un Dieu qui se fait chair : « *Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* » (Jn 1, 14). Le terme « chair » reste assez évocateur, ne serait-ce qu'à partir de son sens étymologique⁴⁶⁰. De même, la Bible nous permet également de retrouver le terme « chair » dans certains écrits vétérotestamentaires, terme qui l'oppose à l'ossature du corps. Francis Ferrier s'emploie à citer Lv 26, 28-29, Dt 38, 53, Ez 37, 6, Jb 11, 11-12, Pr 5, 11-12, Sg 7, 7 ou encore Gn 2, 23-24, passages au sein desquels on perçoit l'idée d'une seule chair signe que « *l'humaine nature se retrouve identique dans l'homme et la femme* »⁴⁶¹.

Si le terme « chair » se retrouve notamment dans l'évangile de Luc (Lc 3, 6 ; 13, 1-2) qui suppose un même sens que dans l'Ancien testament, saint Jean en donne cependant une nouvelle vision, marquée sans doute par la hantise des premières hérésies dont le docétisme⁴⁶². Dans sa réflexion, Jean-Claude Barreau mettra en parallèle l'emploi par saint Jean des mots « Verbe » et « chair ». Pour lui, lier le mot grec « *sarx* » – traduit par « chair » – avec le « *logos* » des Grecs reste profondément scandaleux pour le Grec qui perçoit dans le *logos* une idée de pureté et d'immatérialité⁴⁶³. Aussi, dans la mesure où ces mots de l'évangéliste peuvent prêter à scandale pour des Grecs ou des Juifs de l'époque qui ne pouvaient admettre que Dieu se fasse chair en prenant visage humain, ils insistent sur le sens de l'incarnation, à savoir que l'Éternel rejoint le temps, que l'infini entre dans le fini. Michel Quoist l'écrira également, disant à propos de l'incarnation que « *Dieu est venu en son Fils pénétrer, assumer totalement la nature humaine. Il est venu en un corps d'homme, un cœur*

⁴⁵⁹ RATZINGER Joseph, *Voici quel est notre Dieu*, op. cit., p. 151.

⁴⁶⁰ « [...] c'est en transmuant dans le récit de la création de l'homme, deux faits de l'observation courante, le retour du corps à la poussière et l'arrêt du souffle dans les narines que l'écrivain sacré nous suggère sa définition concrète de l'homme : "une poussière qui respire". Si la proposition n'est pas avancée en ces termes, il nous est possible de la saisir derrière un récit qui met en œuvre les doigts de Dieu modelant la glaise et le souffle créateur de vie sur la face de l'homme. Comment marquer plus concrètement, pour des intelligences simples, l'étroite dépendance de l'homme avec Dieu, son créateur, et cette ressemblance toute spéciale conférée par l'Esprit ? [...] l'Écriture emploiera un terme concret pour désigner la nature humaine, la condition humaine. Le réalisme en sera ainsi beaucoup mieux marqué. C'est le terme *chair*, en hébreu *Basar* qui désignera à la fois tout ce qui n'est pas la charpente osseuse du corps humain, et la condition d'homme sur la terre. Nous avons pris l'habitude de traduire en grec par *σάρξ*, en latin par *caro*, un terme qui s'emploie indifféremment dans la langue hébraïque au sens concret et au sens abstrait. » in FERRIER Francis, *L'incarnation*, Paris, Ed. Arthème-Fayard, Coll. Je sais – Je crois, II^e partie, 1960, p. 11-12. On retrouve ainsi, dans le terme *chair*, l'idée d'une vie complète, faite de grandes œuvres, mais aussi des plus petites et maladroites fragilités. L'homme, une poussière qui respire, dit à la fois sa grandeur et sa précarité.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 16-17.

⁴⁶³ BARREAU Jean-Claude, *L'aujourd'hui des Évangiles*, op. cit., p. 228.

d'homme, une vie d'homme. Dieu est devenu Homme-Dieu »⁴⁶⁴. Le partage de cette même humanité souligne combien le Dieu qui se fait homme n'est plus seulement le Dieu d'un temps, d'un espace, mais le Dieu de tous les hommes, épousant ainsi l'histoire dans toute sa dimension. Le théologien Pierre Schoonenberg présentera ainsi l'incarnation comme un mystère où la personne divine et la personne humaine ne font plus qu'un, partageant ce qui fait l'humanité de l'homme et ce qui fait la divinité de Dieu⁴⁶⁵. Ce regard sur l'incarnation montre bien qu'avec Dieu survient le temps de la rencontre : dans l'incarnation, l'éternité divine rejoint la temporalité humaine pour l'imbiber, petit à petit, de la force d'un salut à venir au cœur d'une existence faillible.

Cette faillibilité risque aussi d'ouvrir à la présence du péché, c'est-à-dire ce qui relève du refus de Dieu. Or la question qui se pose consiste à se demander si Jésus, fils de Dieu, a lui aussi connu le péché en entrant dans ce monde. Saint Paul nous livre une explication, dans sa seconde lettre aux Corinthiens : « *Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous afin que nous devenions justice de Dieu en lui* » (2 Co 5, 21). A travers ces mots, Paul rappelle qu'il n'y a pas de lien, *a posteriori*, entre chair et péché. Dans l'incarnation, Jésus rejoint une humanité fragile et pauvre certes marquée par le péché, sans pour autant qu'il le connaisse lui-même. Il fera davantage l'expérience des conséquences du péché des hommes qu'il aura à libérer. Raison pour laquelle saint Paul, notamment Rm 1, 3 ou encore Col 1, 21-22, considèrera la chair non d'abord comme une réalité viciée par le péché ou la fragilité mais, appliquée au Christ, comme une donnée de sa condition terrestre qui « *s'accompagne obligatoirement de la sainteté de sa chair, qui arrache la nôtre au péché et à la mort* »⁴⁶⁶. C'est ce double sens de la chair que l'on retrouve habituellement dans la tradition⁴⁶⁷. L'Incarnation engage Dieu dans l'histoire humaine, en en devenant membre à part entière.

⁴⁶⁴ QUOIST Michel, *Le Christ est vivant*, Paris, Ed. Ouvrières, 1970, p. 79-80.

⁴⁶⁵ « [...] il est pleinement Dieu et pleinement homme ; il faudrait ajouter qu'il est personne divine et personne humaine, non par addition de personnes, ni par voie de dialogue ou d'alliance, mais par le fait qu'une seule et même personne est divine et humaine, et l'est justement en tant que personne. Même si l'on estime pouvoir conclure à l'existence d'un Verbe éternel à partir du Verbe incarné, il faut dire cependant que ce Verbe, en devenant homme, accède à une relation spéciale et personnelle au Père. Et si l'on tient que nous ne pouvons rien affirmer du Verbe préexistant, on dira que ce Verbe en Jésus, est personne par le fait qu'il est homme et qu'il est personne divine par le fait qu'il est personne humaine. Aussi ferons-nous bien de parler de Jésus-Christ comme personne divino-humaine, si nous ne trouvons pas suffisant de désigner sa personne uniquement par ses noms » in SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, Paris, Cerf, Coll. Cogitatio Fidei, 1973, p. 62-63. Cette réflexion permet de mettre en évidence la réalité de l'union hypostatique, c'est-à-dire l'union de deux natures en une même personne : la divinité se mêlant à l'humanité dans la personne de Jésus Christ.

⁴⁶⁶ FERRIER Francis, *L'incarnation*, op. cit., p. 19.

⁴⁶⁷ « C'est, chez Saint Irénée, que l'on trouve pour la première fois le terme *σάρκωσις* dont nous avons fait *Incarnation*. A partir de lui, le terme se répand chez de nombreux Pères apologistes, avec ses dérivés dont la langue grecque est coutumière *σάρκωθέν* qui s'est incarné, *σάρκωθεῖς* s'étant incarné. Pour indiquer l'Incarnation, Aristide écrit que le Fils de Dieu *σάρκα ἀνέλαβε* prit chair de la Vierge. Par ces textes, l'expression Dieu ou Verbe incarné est consacré dès la seconde moitié du II^e siècle. Si Clément d'Alexandrie se contente d'affirmer que le Verbe a "pris chair", "a revêtu la chair", Origène dit expressément : *homo factus*

L'Écriture fourmille d'exemples révélant la nécessité pour Dieu de venir visiter l'humanité de l'homme meurtrie par la souffrance et le péché. Cette bienveillance de Dieu annonce un temps de renouveau, au cœur d'une rencontre dont le mystère de l'incarnation rend compte. La chair, habituellement comprise comme récapitulation d'une histoire faible et forte à la fois, reste le lieu où l'amour de Dieu va se dire. Peut-on considérer alors cette rencontre humano-divine comme le lieu d'une démaîtrise de Dieu acceptant la condition fragile de l'homme jusqu'à connaître la mort ? Y a-t-il, dans ce mystère de la foi quelque chose de divin qui serait transmis à l'homme ? De même, cette rencontre entre l'homme et Dieu est-elle de l'ordre d'une hospitalité, comprise dans un sens d'égalité dans la relation ou alors Dieu se présente-t-il dans sa majesté, signe d'une relation dominant-dominé ? A ce stade de notre réflexion, on saisit l'intérêt d'une perception théologique du *care*, fondée notamment sur les réalités de rencontre, de vulnérabilité et de salut.

1.2 Un amour à hauteur humaine : une lecture du *Dieu des hommes* de Pierre Schoonenberg

Le mystère de l'incarnation rappelle que Dieu lui-même, en prenant visage humain en Jésus, s'unit aux multiples expériences humaines en en subissant également les différentes conséquences si bien qu'il fera l'expérience des conséquences du péché, dans la souffrance et la mort qui seront les siennes. Lorsque Dieu s'engage dans le mystère de l'incarnation, il en assume les réalités, tout en faisant preuve de sentiments et d'émotions. Jésus, tout Dieu qu'il est, n'échappe pas aux réalités de la vie, parfois cruelles et difficiles. Penser l'incarnation, notamment à travers l'abondante réflexion du théologien Pierre Schoonenberg, nous invite à comprendre que « *Dieu ne fait pas concurrence, Dieu n'aliène pas. Il ne nous dépouille pas de notre humanité mais il nous rend plus humains par son Verbe fait homme* »⁴⁶⁸. L'intérêt d'une telle démarche théologique consistera à saisir – comme il le note par ailleurs – que son humanité engage non seulement notre humanisation mais aussi notre divinisation. C'est comme si par le mystère de l'incarnation, devenant de plus en plus hommes, nous avons à laisser vivre Dieu en nous pour, conjointement, nous en approcher. Aussi, à travers le Dieu fait homme est-il possible de voir surgir non seulement l'idée d'une humanité certes soumise aux contingences de l'histoire, mais habitée également d'une force divine mue par l'amour ?

incarnatus est – "fait homme incarné" » in *Ibid.*, p. 20, ou encore « *Le symbole des Apôtres se contentait d'affirmer que Jésus est né de la Vierge Marie ; celui de Nicée-Constantinople consacre les termes de σαρκωθέντα et de ἐνανθρωπήσαντα – fait chair et fait homme comme devant être indifféremment employés pour signifier l'union de la nature divine à la nature humaine réelle du fils de Marie* » in *Ibid.*, p. 21. On sent, dans ces propos, le poids du lien entre divinité et humanité dans le Christ : il reste pleinement homme et pleinement Dieu.

⁴⁶⁸ SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, Paris, Cerf, Coll. Cogitatio Fidei, 1973, p. 9.

L'intérêt d'une telle approche consiste à bien spécifier la nature du Christ sans tomber dans ce contre quoi Schoonenberg, avec les problèmes soulevés par le Concile de Chalcédoine de 451 sur la définition de la notion de personne, met en garde : une erreur christologique pouvant aller jusqu'à l'hérésie⁴⁶⁹.

1.2.1 Jésus révèle un Dieu présent dans l'histoire

Que savons-nous de Jésus et donc du Dieu fait homme ? Il faudrait parcourir les évangiles pour nous rendre compte de la réalité de Dieu à l'histoire et, également, du partage qu'il assume avec ses contemporains de la première étape de la vie à sa dernière⁴⁷⁰. L'évêque d'Hippone fera remarquer que ce que nous appelons union hypostatique, c'est-à-dire cette union de la divinité à l'humanité dans le corps de chair, envisage également le salut de cette même chair au nom de la consubstantialité du Père et du fils⁴⁷¹. Schoonenberg revient sur cette notion, déjà définie au Concile de Nicée dans le terme *homoousios*, mais complété par Chalcédoine en disant que « *le Christ est consubstantiel au Père selon la divinité, et en même temps en unité d'essence avec nous selon l'humanité* »⁴⁷². Cette consubstantialité indique que Jésus lui-même s'unit toute l'humanité à lui, sans pour autant qu'il connaisse le péché⁴⁷³. Certes, le Christ aurait pu ne pas en être épargné, mais ce serait oublier, comme le note

⁴⁶⁹ Il rappellera en effet que deux courants ont existé au II^e siècle qui, bien que admissible dans leur pensée, ont évolué par la suite en hérésie. Quand la christologie n'est pas dominée par l'idée de préexistence personnelle du Christ, on retrouve deux courants : la christologie d'adoption (accentuation de l'humanité de Jésus) et la christologie d'incarnation (Jésus, qui n'est pas de ce monde, vient de Dieu) se sont exprimées dans l'ébionisme et le docétisme. Quand la christologie est dominée par l'idée d'une préexistence personnelle de Jésus, on se situe selon deux points de vue : une christologie alexandrine avec une dialectique *logos-sarx* (Verbe-chair) qui développera l'hérésie monophysite, et la christologie antiochienne selon la dialectique *Logos-anthrôpos* (Verbe-homme) évoluant vers le nestorianisme. On rappelle alors l'importance, mais aussi toute la difficulté, de saisir à la fois l'humanité et la divinité du Christ dans sa personne. Chalcédoine doit beaucoup, à ce titre, à la christologie d'unité d'Alexandrie où « *naquit le modèle du Christ unique en deux natures, la nature divine et la nature humaine. Ce modèle intègre tout le divin et tout l'humain que l'Écriture attribue à Jésus, mais il y ajoute un élément que l'Écriture ne connaît pas : la distinction des natures* » in *Ibid.*, p. 21-22.

⁴⁷⁰ Saint Augustin, dans la *Lettre 137 à Volusien*, correspondant du saint, écrira : « *Ce n'est ni par la masse ni par l'étendue que Dieu est grand, mais par sa puissance et sa vertu. Dieu manifeste sa grandeur dans les plus petites choses, lui qui n'est pas petit dans ce qui paraît petit à nos yeux. Par l'effet de sa puissance qui n'est jamais à l'étroit dans les plus étroites limites, il a fécondé le sein d'une vierge qui est devenue mère ; il s'est uni à elle, à une âme raisonnable et par cette âme à un corps humain, prenant ainsi tout l'homme pour le changer en mieux, sans subir lui-même aucune déchéance, daignant prendre le nom d'homme pour lui faire largesse du nom de Dieu [...]* », cité in FERRIER Francis, *L'incarnation*, op. cit., p. 72.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 72-73.

⁴⁷² SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, op. cit., p. 29.

⁴⁷³ Saint HILAIRE de Poitiers écrivait : « *Si Jésus a souffert, s'il a eu faim et soif, s'il a gémi et pleuré, c'est parce qu'il l'a voulu librement, soit que nous entendions par là un ordre réglé dès le principe et une fois pour toutes, qui assujettit, malgré ses prérogatives, l'humanité du Christ aux lois communes à tous les hommes, soit que nous supposions une série d'actes de volonté, sans cesse renouvelés et s'opposant à l'action d'un privilège initial... Les souffrances et les faiblesses du Christ, loin d'être un argument contre sa divinité, en sont au contraire la preuve, étant un effet de sa puissance* » cité in *Ibid.*, p. 74.

l'Aquinat, qu'il est né de l'Esprit Saint et reste, conjointement, plein de ces passions non déformantes⁴⁷⁴.

Par ailleurs, le lien entre divinité et humanité de Jésus nous rappelle que l'une rachète l'autre. Schoonenberg, reprochant au Concile de Chalcédoine d'en rester qu'à une seule affirmation christologique au risque d'en oublier les raisons sotériologiques de l'incarnation, stipule, à la suite de l'apport patristique, qu'il importe de saisir « *la divinité du Christ sans laquelle nous ne serions pas divinisés et d'autre part admet sans aucune restriction son humanité sans laquelle ne serait pas racheté tout ce qui fait notre existence humaine* »⁴⁷⁵. La question du salut est tout à fait essentielle lorsqu'on aborde la personne du Christ.

Le Dieu que révèle Jésus est un Dieu qui va jusqu'au bout de son engagement. Schoonenberg parlera alors du Christ comme de l'homme eschatologique, en signifiant qu'il apparaît comme « *le sommet eschatologique de l'action salvatrice de Dieu et donc de notre histoire de salut* »⁴⁷⁶. Il n'est pas le Dieu d'une demi-mesure. Il est celui qui accepte cette condition humaine, malgré les nombreuses failles qui peuvent la traverser, tout en refusant le péché, ce qui amènera Ernest Renan à parler de Jésus comme la plus haute des colonnes montrant à l'homme d'où il vient et où il doit aller⁴⁷⁷. Jésus nous révèle donc véritablement comment considérer et percevoir l'existence humaine, en s'appuyant toujours sur l'œuvre de son Père, signe qu'il y a là une véritable issue face à un péché omniprésent et malicieux faisant constamment succomber l'homme. D'ailleurs, les tentations auxquelles Jésus a été confronté dans le désert montrent à quel point, face à un esprit fragile, elles peuvent être tellement fortes qu'elles en viendraient à déstabiliser et abaisser l'homme. Schoonenberg, dans son étude, montrera que Jésus ne fait que réaliser la volonté de son Père, sans chercher aucun intérêt personnel qui risquerait de brouiller l'émergence du Royaume de Dieu⁴⁷⁸.

⁴⁷⁴ Saint Thomas d'AQUIN qui, dans la *Somme théologique*, nous rappellera cependant que « *La chair du Christ a été conçue du Saint-Esprit, dont la sagesse et la puissance sont infinies et qui ne peut ni se tromper ni déchoir ; de plus le Christ lui-même n'a introduit nul désordre dans sa vie. Mais il y a des déficiences qui se trouvent communément dans tous les hommes du fait du péché de notre premier père : ce sont la mort, la faim, la soif et autres choses de ce genre. Toutes ces déficiences, le Christ les a prises à son compte. Damascène les appelle "les passions naturelles non déformantes" : naturelles parce que communes à toute la nature humaine : non déformantes parce qu'elles n'impliquent pas un défaut de science ou de grâce* » AQUIN Thomas (d'), *Somme théologique*, op. cit., tome 4, IIIa pars, q. 14, art. 4, p. 125. En devenant l'un de nous, Jésus assume donc toutes les conséquences du péché sans pour autant être lui-même pécheur. Il est intéressant de saisir que Jésus, bien que Dieu incarné, ait connu ce que tout homme connaît : il est présenté, dans les évangiles, comme cet être de chair et de sang, qui a faim, qui mange et boit, qui a besoin de sommeil, qui est capable de tristesses comme de colères, qui pose des questions, qui entre dans le jeu des relations humaines, qui est même abandonné des siens.

⁴⁷⁵ SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, op. cit., p. 31.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 78-80.

⁴⁷⁷ « *L'humanité dans son ensemble offre un assemblage d'êtres bas, égoïstes, supérieurs à l'animal en cela que seul leur égoïsme est plus réfléchi. Cependant, au milieu de cette uniforme vulgarité, des colonnes s'élèvent vers le ciel et attestent une plus noble destinée. Jésus est la plus haute de ces colonnes qui montrent à l'homme d'où il vient et où il doit tendre. En lui s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé en notre nature* » cité in FERRIER Francis, *L'incarnation*, op. cit., p. 77.

⁴⁷⁸ SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, op. cit., p. 83.

Ce réalisme de l'incarnation montre bien un Dieu présent aux heures décisives de l'histoire humaine. C'est le signe que Jésus, à la fois homme et Dieu, proche de l'humanité à travers le partage d'une même histoire et loin d'elle tant que celle-ci reste habitée par le péché, permet toutefois la relation à Dieu parce qu'il en est le seul et vrai médiateur⁴⁷⁹. Aussi, par sa participation aux angoisses mais aussi aux joies des uns et des autres, Jésus montre que Dieu révèle d'abord un Dieu de la miséricorde : « *Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux* » (Lc 6, 36). Dire que Dieu est miséricordieux, c'est rappeler, à la suite de l'étymologie du mot, que « "*miséricorde*" dérive du nom latin *misericordia* évoquant la sensibilité du cœur humain (*l'homme misericors*) à la misère d'autrui »⁴⁸⁰. Le théologien Yves Congar évoquera également ce « *sentiment d'un cœur qui prend en pitié et en compassion le mal dont il voit autrui souffrir* »⁴⁸¹. Le cœur qui est touché au plus profond de lui-même se nourrit alors de ce qu'il rencontre. Marie-Hélène Boucand, à propos de la miséricorde de Dieu, relatera un épisode personnel au cours duquel le mot a été compris comme « *Misère est Corps de Dieu* »⁴⁸². La miséricorde apparaissant comme une manière de faire corps avec la misère de l'homme reste tout à fait pertinente. On sent alors la force de ce mot tant il est vrai qu'attribué habituellement aux princes et aux rois comme le suggèrera encore Congar⁴⁸³, il ne peut qu'être habité par le désir d'une bienveillance et d'un secours adressés à l'humanité perdue.

La miséricorde traduit cette présence très forte auprès de l'autre, mise en relief par Jésus lui-même et révélant ainsi le cœur de Dieu. A travers l'expression de la miséricorde, on découvre comment Dieu veut donner ce qu'il est et quel moyen il utilise pour arriver à cette fin : son Fils Jésus. Congar dira qu'« *en lui, Dieu a pris un cœur d'homme, une sensibilité d'homme ; il a été ému, il a compati, il a souffert* »⁴⁸⁴. Les Evangiles témoignent du don de Dieu à l'homme, par son Fils, un don manifestant que lui seul peut effacer les fautes de l'homme, par le « *Christ en tant qu'instrument de Dieu par sa connaissance, son amour, sa volonté, ses actions de Principe de notre salut* »⁴⁸⁵. Cette perspective laisse ouverte la voie à une réconciliation, si bien que pour le moraliste Pierre Gire, la miséricorde apparaît comme

⁴⁷⁹ « [...] Il veut nous fait participer au caractère immédiat de sa relation au Père. Dans les Evangiles synoptiques, le Royaume de Dieu implique une relation immédiate au Père, mais le Royaume est présent en Jésus. Chez saint Jean, nous retrouvons les deux éléments, mais peut-être avec un accent autrement placé ; Jésus dit : "Qui m'a vu a vu le Père" (Jn 14, 9), mais il dit aussi : "Le Père vous aime parce que vous m'aimez" (Jn 16, 27) », SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, op. cit., p. 85. L'incarnation appelle l'alliance entre Dieu et son peuple à travers la rencontre personnelle avec le Fils.

⁴⁸⁰ GIRE Pierre, *L'éthique à l'épreuve de la vie. Problématiques d'éthique fondamentale*, op. cit., p. 353.

⁴⁸¹ CONGAR Yves M.-J. « La miséricorde, attribut souverain de Dieu », *La Vie spirituelle*, avril 1962, p. 383.

⁴⁸² BOUCAND Marie-Hélène, *Dire la maladie et le handicap. De l'épreuve à la réflexion éthique*, Paris, Coll. Espace Ethique, Vuibert, 2009, p. 79.

⁴⁸³ CONGAR Yves M.-J. « La miséricorde, attribut souverain de Dieu », in op. cit., p. 384.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 387.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 390-391.

un accompagnement visant la guérison de l'existence blessée et, conjointement, un vivre ensemble à nouveau possible⁴⁸⁶.

La miséricorde envisage un agir commun, la recherche d'une vie commune possible. De même, elle est signe d'amour. Appliqué à Dieu, on reconnaît qu'elle lui est un attribut propre dans la mesure où Dieu ne fait que donner et se donner, totalement⁴⁸⁷, réalisant ainsi le salut.

1.2.2 Une proximité amoureuse de Dieu

L'image de l'amour de Dieu n'est pas étrangère aux écrits de l'Ancien testament⁴⁸⁸. De surcroît, les écrits du Nouveau testament, présentant l'incarnation comme le modèle suprême de la rencontre entre Dieu et son peuple, n'oublie pas les sentiments propres à Jésus. De même, son cœur apparaît comme un cœur aimant, signe que son amour humain dit quelque chose de l'amour de Dieu. Schoonenberg le rappellera quand il écrira que l'amour que porte Jésus à tous ceux qu'il rencontre et même au-delà, vient de Dieu, si bien qu'il porte une caractéristique particulière : son absence de limite⁴⁸⁹. Cette proximité amoureuse, sans borne, dont témoignera Jésus se comprendra comme la manifestation tangible de la présence de Dieu au cœur du monde.

N'entend-on pas alors l'invitation adressée par Jésus comme une supplique indispensable à toute vie : « *comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres* » (Jn 15, 12) ? Ce commandement théologique nous presse à reconnaître qu'au-delà de nos relations difficiles et controversées parfois, l'amour de Dieu apparaît comme un pansement nécessaire pour les relations humaines mais aussi, conjointement, comme une invitation à vivre, par la foi, la rencontre avec d'autres⁴⁹⁰. De même, Adrienne Von Speyr, dans son ouvrage sur le discours d'Adieu en saint Jean, rappellera que Jésus, à travers ces quelques mots, montre que « [...] *ce commandement est son don et qu'il vit dans ce don, parce que cet amour des uns pour les autres jaillit de l'amour mutuel entre le Père et le Fils. [...] Et c'est précisément de*

⁴⁸⁶ « Il y a là, pour celle ou celui qui reçoit la miséricorde, la possibilité d'un ennoblissement de son existence, accompagné de la joie de retrouver une réelle alliance en humanité » in GIRE Pierre, *L'éthique à l'épreuve de la vie. Problématiques d'éthique fondamentale*, op. cit., p. 358. Des mots comme alliance, ennoblissement attribués à la miséricorde suggère la force d'action de Dieu au chevet de l'homme perdu.

⁴⁸⁷ CONGAR Yves M.-J. « La miséricorde, attribut souverain de Dieu », in op. cit., p. 385-386.

⁴⁸⁸ On pourra reprendre, par exemple, cette péricope du livre d'Isaïe : « *Une femme oublie-t-elle son nourrisson, oublie-t-elle de montrer sa tendresse à l'enfant de sa chair ? Même si celles-là oublièrent, moi, je ne t'oublierai pas* » (Is 49, 15). De même, dans le livre du prophète Osée, on retrouve l'image de fiançailles qui ne peuvent qu'évoquer cet amour que Dieu porte à son peuple : « *Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi par la justice et le droit, l'amour et la tendresse. Je te fiancerai à moi par la fidélité et tu connaîtras le Seigneur* » (Os 2, 21-22)

⁴⁸⁹ SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, op. cit., p. 85.

⁴⁹⁰ BARREAU Jean-Claude, *L'aujourd'hui des Evangiles*, op. cit., p. 278.

ce même amour qu'il nous faut, nous aussi, nous aimer les uns les autres »⁴⁹¹. Cet amour, allant jusqu'au bout de la vie parce que sans limites, se présente non seulement comme parfait dans son origine (Dieu), mais aussi dans ses effets (la vie)⁴⁹². Schoonenberg rappellera alors que cet amour est le signe de la fidélité de Jésus au monde, au nom de la mission qui lui a été confiée et qui consiste à racheter les hommes du péché et de la mort⁴⁹³.

Raison pour laquelle, du cœur de cette proximité avec l'homme est attendue une réponse libre de sa part, traduisant sa volonté d'y adhérer et d'en vivre lui-même. Dans ce lien perçu, on peut supposer que Jésus égalise la relation, se mettant au même niveau que l'homme signe, non pas, d'une condescendance divine, mais d'une humilité partagée et vécue avec l'autre, quel qu'il soit, souffrant ou non.

1.2.3 Un Dieu qui se fait l'égal de l'homme dans l'amour

Pour illustrer cette égalité, il faudrait revenir à cet épisode très révélateur entre Jésus et l'apôtre Pierre en Jn 21, 15-19. Le pape Benoît XVI montrait que la relation entre eux suggérait de la part de Dieu la volonté de s'adapter à l'homme et de s'en faire son égal. Ainsi, partant des verbes grecs *philéo* et *agapao*, le pape montre que dans la péricope citée, à deux reprises, Jésus utilise le verbe *agapao*, signifiant l'amour total. Ce n'est que dans la troisième question, remarquant l'hésitation de Pierre les fois précédentes, que Jésus utilise le verbe *philéo*, l'amour d'amitié sans pour autant qu'il soit totalisant. Cette remarque est intéressante tant il est vrai qu'on reconnaît que face à Jésus, conscients de nos pauvretés et nos lâchetés, l'amour amitié reste premier, avant que l'amour total ne puisse être exprimé⁴⁹⁴. Cette perception de l'amour montre non seulement que Dieu, en Jésus, se met au niveau de l'homme, mais en plus que celui-ci peut toujours évoluer et se parfaire. C'est comme si Dieu prenait acte des capacités de chacun, de ce qu'on peut donner à un moment précis pour, à partir de là, nous élever vers lui et nous permettre de nous diviniser. Le soin divin reste attentif aux possibilités humaines sans pour autant les contraindre mais bien davantage pour les reconnaître et leur donner la force d'exister et de s'épanouir nouvellement.

On retrouve alors la réalité d'une rencontre à hauteur humaine comme pour signifier que Dieu, en Jésus, ne demande pas l'impossible, mais rejoint l'homme sur son propre chemin, souvent habité par la douleur, pour l'inviter à avancer vers un mieux, dans la confiance. L'incarnation de Jésus traduit cette égalité déjà retrouvée dans le terme « hospitalité », notamment à partir du verbe « *hostire* », égaliser. Cette mise à égalité exprime

⁴⁹¹ SPEYR Adrienne (Von), *Jean, le discours d'Adieu*, Paris, Ed. Lethielleux, 1982, p. 85-86.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 87-88.

⁴⁹³ SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, op. cit., p. 86-87.

⁴⁹⁴ BENOIT XVI, *Les bâtisseurs de l'Eglise. Des Apôtres à saint Augustin*, Paris, Salvator, 2008, p. 45.46.

le souci de Dieu de se révéler dans l'humanité tel qu'elle est, rejoignant ainsi l'homme au même niveau que lui. On retrouve l'idée selon laquelle lorsque Jésus agit, c'est Dieu qui agit. Conjointement, lorsque Jésus aime, c'est Dieu qui aime. Ne serait-il pas important, alors, de rappeler que Jésus dit ou fait ce que le Père veut ou, autrement dit, qu'il y a une cohérence entre les paroles et les actions de Jésus et la volonté divine ? Il faudrait évoquer ce qu'on entend par l'expression « partir du père » qui, dans la tradition juive, désigne la mission confiée au fils par le père. Attribuée à notre réflexion, on comprend que l'incarnation apparaît comme une mission de salut que Jésus aura à vivre au sein d'une humanité éloignée de Dieu en raison du péché⁴⁹⁵. Dans le modèle d'un amour qui se donne, l'incarnation signifie que Jésus témoigne de l'amour du Père en réalisant sa volonté. Dieu le Père se sépare du Fils au nom de l'amour salvifique⁴⁹⁶. C'est ce dernier qui, prenant sur lui le poids de l'humanité en marche, aura à la conduire par le Christ à la nouveauté de la vie, tout en assumant lui-même les fragilités inhérentes à toute histoire.

Aussi, Jésus réalisera la volonté du Père au cœur d'une humanité dont il goûtera à la fois les exigences et les richesses. Schoonenberg suggèrera alors que Jésus reste un être de croissance, comme toute autre personne. Citant He 5, 8⁴⁹⁷, il rappelle que la réponse de Jésus au Père « *est aussi une réponse aux situations dans lesquelles il vit : toutes ensemble, elles forment ce calice que le Père Lui donne à boire. Et chaque nouvelle réponse imprime un tournant nouveau à sa vie* »⁴⁹⁸. Notre auteur défend l'idée que chaque étape du Jésus des Evangiles dit quelque chose de nouveau sur lui et son cheminement sur terre, mais aussi de sa mission qui est de vivre la proximité avec les siens jusque dans sa mort où il manifestera pleinement ce que le Père attend de lui⁴⁹⁹. Ainsi donc, l'incarnation n'aboutit pas à une forme de concurrence entre Dieu et Jésus, mais se doit d'être comprise comme le fait que le Dieu Trinité se laisse percevoir « *dans le don qu'il nous fait de lui-même et il l'est de toute éternité, en tant que ce don de Lui-même jaillit du fond le plus intime de son être et du plus profond de son cœur* »⁵⁰⁰. C'est ce don de l'amour que présente l'incarnation dans la personne de Jésus, saisissant que « *le Père demeure initiative d'amour, révélée dans la vie et dans la mort de Jésus* »⁵⁰¹. Cette idée sera reprise par Jean Galot, signifiant à partir de Jn 4, 34 (« *Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de mener à bonne fin son œuvre* »), qu'il y a chez le Christ

⁴⁹⁵ SCHILLEBEECKX Edouard, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, Foi Vivante n°133, 1960, p. 38.

⁴⁹⁶ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, Paris, Ed. Lethielleux, 1976, p. 75-76.

⁴⁹⁷ « *Tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance* »

⁴⁹⁸ SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, op. cit., p. 142-143.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 144-145.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 216.

un "appétit" de la volonté du Père, qu'il reçoit comme un don qui nourrit sa vie. Son obéissance est essentiellement une forme de l'amour, de sorte que les préceptes du Père sont regardés comme un don. [...] C'est à Jésus qu'il appartient de mener à bonne fin l'œuvre donnée par le Père. L'intention d'amour qui préside au don comporte une attitude de confiance, en vertu de laquelle l'œuvre est vraiment remise dans les mains de Jésus.⁵⁰²

Conscients de la réalité de cet amour incarné et de la mission à accomplir, il faut toutefois se demander si, comme tout amour, il ne porte pas également le risque de connaître et d'être habité par la souffrance ?

1.3 L'amour de Dieu au risque de la souffrance : une lecture de l'ouvrage *Dieu souffre-t-il ?* de Jean Galot

Le Père Jean Galot, ancien professeur de christologie à l'Université de Rome, a beaucoup étudié la question du lien entre souffrance et vie divine. Cette donnée nous semble intéressante dans la mesure où elle révèle un Dieu qui choisit librement de connaître la radicalité de la vie dans ses expériences les plus difficiles, s'y engageant au nom de l'amour. Ainsi, l'ouvrage *Dieu souffre-t-il* nous permet d'envisager une lecture du rapport de Dieu à la souffrance, en son Fils, notant à partir d'une réflexion christologique à la fois le sens de la communion divine du point de vue de l'expérience de la souffrance et du péché des hommes, mais aussi l'intérêt d'y percevoir l'amour rédempteur comme sortie de la mort. Pour Jean Galot, ces éléments semblent essentiels pour essayer de les lier à la problématique actuelle du mal qui, bien des fois, semble supposer l'absence de Dieu à l'histoire des hommes au point de douter de lui quand il ne s'agit pas expressément de nier son existence⁵⁰³. Or Dieu pourrait-il se désintéresser des épreuves propres à l'humanité ? Certes non tant la foi chrétienne véhicule l'idée d'un Dieu proche de l'homme venant partager avec lui l'intégralité d'une histoire riche et pauvre à la fois, considérée dans les chances qui sont les siennes comme dans ses risques. On pourrait partager cette intuition consistant à dire que Dieu, conscient du mal qui accapare l'homme, ne demeure pas moins habité d'un bonheur profond qu'il entend partager avec l'humanité pour qu'elle renaisse à l'espérance. Et ce partage ne peut se faire qu'à la seule condition que Dieu lui-même fasse l'expérience de la souffrance, ce qui revient à signifier le sens de la kénose, c'est-à-dire de l'abaissement de Dieu dans le Fils comme le notera Jean Galot⁵⁰⁴.

⁵⁰² GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 68-69.

⁵⁰³ Jean GALOT fera remarquer à ce titre que ce problème touche les fondements du christianisme : « *Il concerne en effet la conception de Dieu, le sens du péché et de l'œuvre rédemptrice, la valeur de la souffrance humaine* » in *Ibid.*, p. 195.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 85-87.

Dans son expérience humaine, Jésus révèle l'amour sans limite de Dieu son Père. Le Fils, né de Dieu, rejoint les expériences des hommes dont les difficultés inhérentes à toute vie qui apparaissent comme autant de lieux de souffrances possibles. L'amour de Jésus, heurté par les drames et le péché des hommes, peut être blessé, signe qu'il éprouvera bien, dans son humanité, des sensations et des sentiments⁵⁰⁵. Cette passibilité témoignée par Jésus suggère cependant que « *La souffrance humaine du Fils incarné n'est pas une souffrance de la nature divine. Elle demeure strictement propre au Fils* »⁵⁰⁶. Aussi, il serait faux de croire que Jésus n'a eu, avec la souffrance, qu'un regard extérieur. Même si les Evangiles ne nous disent rien sur la situation matérielle de Jésus, ou encore les problèmes de santé qu'il aurait pu rencontrer, il n'en demeure pas moins vrai qu'il a connu la souffrance, au long de son histoire et particulièrement au moment de sa passion. Il n'apparaît peut-être pas comme celui qui a le plus souffert dans l'histoire de l'humanité, ce qui n'a que peu d'intérêt par ailleurs, mais il ne se dérobe pas à ces affects qui questionnent, interpellent au point de devenir angoissants⁵⁰⁷. Le sens de la mission du Fils ne se défait pas de la volonté du Père parce qu'il reste cet homme moralement et religieusement éveillé faisant de sa vie « *le choix central du bien ultime, du royaume de Dieu* »⁵⁰⁸. Jésus apparaît pleinement habité de Dieu son Père, signe que celui-ci s'engage aux côtés du Fils en vue de se réconcilier l'humanité, quand bien même il faille passer par la réalité toujours éprouvantes de la souffrance et de la mort.

⁵⁰⁵ A cet effet, il faudrait rappeler ce qu'Yves CONGAR écrivait encore du rapport de Jésus aux sentiments et à la souffrance. Dieu a éprouvé, dans le cœur la sensibilité de Jésus des émotions et de la compassion : « *Il a ressenti sa mission comme une mission de miséricorde (Lc 4, 17, 21 ; Mt 10, 8 ; 18, 12-14 ; Mc 2, 17 ; Lc 19, 10). Il n'a cessé de guérir toutes les misères. Il s'est donné comme le Bon Pasteur, en des termes d'une tendresse inégalable (Jn 10, 1-18). "Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai... Car je suis doux et humble de cœur", disait-il (Mt 11, 28-30). Et encore : "J'ai pitié de cette foule", non seulement parce qu'elle était comme un troupeau sans pasteur (Mt 9, 36 ; Mc 6, 34), mais parce qu'elle n'avait rien à manger et risquait de n'en plus pouvoir (Mt 15, 22 ; Mc 8, 2). Il a lui-même pleuré sur la mort de Lazare (Jn 11, 33 et 35), sur la perte à laquelle allait Jérusalem (Lc 13, 34-35 ; 19, 41), par la foi du Centurion (Mt 8, 10), par celle de la femme chananéenne (15, 28). Il a pardonné à la femme adultère (Jn 8, 11) ; il a, au suprême moment, ouvert la vie éternelle au larron crucifié près de lui (Mt 27, 44 ; Mc 15, 32 ; Lc 23, 39-43). Mais il avait lui-même ressenti dans toute sa sensibilité la misère de la mort qui l'attendait, "Mon âme est triste à en mourir" (Mt 26, 38) » in CONGAR Yves M.-J. « La miséricorde, attribut souverain de Dieu », in *op. cit.*, p. 388. L'ensemble de ces situations nous présentent un Jésus marqué par l'amour qu'il porte à chacun, mais aussi par les blessures qui peuvent faire naître en lui certaines souffrances.*

⁵⁰⁶ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁰⁷ NADEAU Marie-Thérèse, *Voir la souffrance autrement*, Montréal, Médiaspaul, 2013, p. 93-95. Cette réalité de l'incarnation, avec comme corollaire la réalité de la souffrance, fera dire à Marie-Thérèse Nadeau que « *Jésus, qui avait en horreur la souffrance des autres, aura donc eu également en horreur sa propre souffrance. En tout temps, il aura vu dans la souffrance une ennemie à abattre, pourvu toutefois que ne cesse jamais de résonner à l'oreille du cœur de quiconque le fameux "non pas ce que je veux mais ce que tu veux"* » in *Ibid.*, p. 96. On pourrait cependant encore noter ce que SCHOONENBERG écrivait à propos de He 5, 7-8 : « *Ces manifestations de faiblesse dans la souffrance s'exprimant en clameurs et en larmes, ne montrent-elles pas que Jésus avait la possibilité de refuser la souffrance ? Ses tentations qui sont "en tout" semblables aux nôtres laissent donc ouverte la possibilité du refus et du péché* » SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, *op. cit.*, p. 154-155. Jésus aurait pu refuser d'accomplir l'œuvre du Père, mais il n'en est rien : sa mission se poursuit dans la fidélité à ce qu'il est et ce qu'il vit.

⁵⁰⁸ SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, *op. cit.*, p. 145.

1.3.1 L'engagement du Père au côté du Fils

L'incarnation engage le Père aux côtés du Fils. Cependant, il faut reconnaître que seul le Fils aura à parcourir l'histoire humaine si bien que la mission spécifique du Fils consiste à assumer personnellement la nature humaine⁵⁰⁹. Si l'incarnation est réservée au Fils, il serait cependant inexact de croire qu'il soit jeté là, en ce monde, livré à lui-même, allant peut-être jusqu'à perdre sa divinité. Nos réflexions précédentes ont montré le contraire. Raison pour laquelle il convient de reconnaître que le mystère de l'incarnation suppose toutefois la présence du Père et de l'Esprit aux côtés de Jésus⁵¹⁰. Aussi, les œuvres du Fils rendent témoignage au Père, tel que Jésus le révélera dans l'évangile de saint Jean : « *Les œuvres que le Père m'a données pour que je les mène à bonne fin, ces œuvres mêmes que je fais rendent ce témoignage que le Père m'a envoyé* » (Jn 5, 36). C'est le Père qui a l'initiative : il en forme la pensée et la nécessité ainsi que le plan par lequel elles se réaliseront, condition que l'œuvre soit véritablement donnée et toujours comprise comme l'œuvre du Père, jamais celle du Fils (Jn 14, 10)⁵¹¹.

On remarque donc que le Père s'engage avec le Fils si bien que l'œuvre d'amour réalisée par le Fils prend sa source dans le Père. C'est dans la totalité de l'activité du Fils que le Père se laissera percevoir, au point de bien comprendre que face à une humanité apparaissant sous les traits du péché, de la souffrance et de la mort, l'œuvre accomplie consacrerait la manifestation visible du soin permanent accordé par Dieu à l'homme tout entier. Dans cet espace vivant se manifeste à la fois la réalité d'une souffrance possible et la force d'un amour sans mesure, l'un et l'autre étant étroitement liés, ne serait-ce que sur le registre de l'abnégation exprimée⁵¹².

Néanmoins, penser la souffrance de Jésus, sa passibilité, nous invite à nous questionner au regard de ce que nous appelons l'impassibilité divine. Notre réflexion nous fait comprendre que Dieu s'engage face à la souffrance ou, dit différemment, elle l'oblige, parce qu'il est habité par un amour qui veut l'homme pleinement vivant. Cependant, face à la réalité de la souffrance, il faut se souvenir que Dieu ne peut souffrir. Bernard de Clairvaux précisait

⁵⁰⁹ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 67.

⁵¹⁰ « *Les témoignages évangéliques indiquent cet engagement dans l'ensemble de la vie et l'œuvre de Jésus : l'envoi du Fils par le Père domine toutes les démarches et l'activité du Sauveur ; l'Esprit Saint, descendu sur Jésus au baptême, le guide dans sa mission* » in *Ibid.*, p. 67-68.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 69-70. On comprend alors qu'« *On devrait presque parler d'une incarnation de la présence du Père en Jésus, mais en maintenant toujours la distinction entre cette présence et celle du Fils dans l'humanité. Seul le Fils est présent d'une façon humaine ; seul il réalise l'incarnation en ce sens strict. Mais le père devient présent aux hommes d'une manière plus proche, en demeurant dans son Fils incarné. Cette présence est une présence essentiellement dynamique, par laquelle le Père meut toute l'activité de Jésus.* » in *Ibid.*, p. 85.

⁵¹² Il faudrait à ce titre se souvenir de ce qu'écrivait le cardinal RATZINGER, « *La souffrance fait partie de la condition humaine. Et celui qui voudrait réellement éliminer la souffrance devrait inévitablement éliminer l'amour. Car il n'y a pas d'abord sans souffrance puisque l'amour inclut toujours une part d'abnégation* » in RATZINGER Joseph, *Voici quel est notre Dieu*, op. cit., p. 227.

dans les mots « *Impassibilis est Deus, sed non impassibilis* » que « *Dieu ne peut pas souffrir, mais il peut compatir* »⁵¹³. Cette réalité de la foi suggère l'impassibilité divine. Cependant, en Jésus, et au nom de l'amour donné et incarné, la souffrance devient une épreuve divine : « *celui qui aurait pu se cantonner dans sa propre impassibilité a voulu expérimenter la douleur. L'impassibilité manifeste donc toute la distance que Dieu a voulu franchir en se rapprochant des hommes et en nouant avec eux des relations d'amour* », dira Jean Galot⁵¹⁴. L'incarnation prend en compte la dimension tragique de l'humanité appelant une présence certes compatissante, mais aussi miséricordieuse parce que le péché apparaît comme une souffrance infligée à Dieu en son Fils. Le Père accepte de se révéler dans le Fils⁵¹⁵, signifiant concrètement que l'amour ainsi révélé témoignera de l'unicité de l'amour humain et divin prenant en charge les douleurs vives de l'existence. Dieu ne souffre pas, seul Jésus fait l'expérience de cette réalité. Pour autant, c'est toute la divinité qui, dans l'incarnation, touche la misère humaine. L'amour devient alors un trait d'union inspirant à Dieu le Père la force de l'œuvre qu'aura à accomplir le Fils au regard des détresses qui sont les siennes et ceux des hommes qu'il veut sauver.

1.3.2 Un unique amour

Au regard de la réflexion qui est la nôtre, on ne peut que saisir que l'amour de Jésus, venant de Dieu, témoigne du Père : « *Le Père aime le Fils, et a tout remis dans sa main* » (Jn 3, 35). « *Cet amour guide toute l'action de Jésus* »⁵¹⁶, si bien que tout ce que Jésus fera et accomplira restera pleinement habité de l'amour divin se mêlant à l'amour humain, lieu d'une profonde communion entre le Père et le Fils. Cet amour, que rien ne peut amoindrir, rend compte de l'impassibilité divine et donc de la constance de Dieu jusque dans les méandres de l'humanité meurtrie⁵¹⁷. On ne peut dire, à la suite de Jean Galot, que Dieu serait rempli d'affection pour l'humanité que dans la mesure où il y aurait une analogie avec l'affectivité humaine⁵¹⁸. Le mystère de l'incarnation nous aide à comprendre que Dieu rejoint l'humanité

⁵¹³ Bernard DE CLERVAUX cité in BENOIT XVI, *Sauvés dans l'espérance*, op. cit., n°39, p. 59.

⁵¹⁴ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 167.

⁵¹⁵ « *Qui m'a vu a vu le Père* » dira Jésus en Jn 14, 9.

⁵¹⁶ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 77.

⁵¹⁷ « *La communauté des personnes divines possède un bonheur auquel il ne manque rien et que rien ne peut contrarier ni diminuer. Or la possession inaltérable de ce bonheur n'a pas empêché les personnes divines de s'exposer à la souffrance. La démarche atteste la force de l'amour divin pour l'humanité* » in *Ibid.*, p. 167. Le bonheur qui est en Dieu n'est altéré pas de quelque manière que ce soit. Il est habité d'une force divine que rien ne peut compromettre, pas même l'exposition à une humanité marquée par le péché et la mort. Ce bonheur divin reste plus fort que tout.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 162-163. Jean GALOT, citant saint Thomas D'AQUIN, rappellera qu'« *être attristé de la misère d'autrui ne convient donc pas à Dieu, mais repousser la misère d'autrui, celui lui convient au suprême degré* » (p. 163). Dieu est miséricordieux, au nom de ce qu'il est, c'est-à-dire l'amour incarné. Les autres mots reflétant

non pas pour la juger ou la condamner, mais pour l'aimer (Jn 3, 16-17 ; 12, 47) parce qu'il est pleinement Amour. Ce dernier appelle un salut qui ne peut que se manifester à travers la tendresse de Jésus pour tous les hommes⁵¹⁹, signe véritable de continuité de la tendresse du Père. On saisit, peu à peu, jusqu'où cet amour de Dieu l'engage, dans son Fils. Jean Galot écrivait que

*Dieu est absolument libre de s'engager à fond comme il le désire et le veut, et de témoigner à l'humanité l'amour le plus extrême en assumant d'avance toutes ses conséquences. [...] Or, pour lui, l'engagement le plus extrême dans l'amour ne pouvait être dissocié de l'éventualité de la souffrance.*⁵²⁰

Cet engagement est donc capable d'aller à la fois jusqu'au bout de la souffrance qu'il faut pouvoir combattre, et signifier par là que quelque chose de neuf peut naître désormais par la victoire de l'amour sur toute forme de mal. Ainsi, Michel Quoist avait raison d'attester la profondeur de l'amour perçue dans l'incarnation de Jésus, « pour la réussite de l'homme et du monde »⁵²¹. Jésus envisage, par son ministère public et sa mort sur la croix, la victoire finale de la vie sur le mal et la souffrance. L'amour divin, en Jésus, vise le salut, même s'il faut passer par les affres du tragique et du rejet.

1.3.3 Un amour qui a en vue le salut

S'il faut reconnaître, comme le notera Jean Galot, que l'amour divin du Père et du Fils dans l'Esprit ne peut être heurté par la souffrance parce que Dieu est pleinement source d'un bonheur que rien ne peut affecter, il en est autre chose pour l'amour de Dieu pour l'humanité : ce dernier peut, en effet, être en proie au refus de l'homme et donc rendre compte du péché et de la haine envers Dieu qu'il faut soigner par la croix⁵²². Telle est la raison pour laquelle le

les sentiments que Dieu pourrait avoir ne peuvent être employés qu'au regard des sentiments humains que nous connaissons et qui, tous limités qu'ils soient, peuvent exprimer petitement quelque chose de Dieu en son Fils.

⁵¹⁹ « [...] l'Évangile nous invite toujours à courir le risque de la rencontrer avec le visage de l'autre, avec sa présence physique qui interpelle, avec sa souffrance et ses demandes, avec sa joie contagieuse dans un constant corps à corps. La foi authentique dans le Fils de Dieu fait chair est inséparable du don de soi, de l'appartenance à la communauté, du service, de la réconciliation avec la chair des autres. Dans son incarnation, le Fils de Dieu nous a invités à la révolution de la tendresse » in FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, Paris, Parole et Silence, 2013, n°88, p. 76. La tendresse apparaît comme le lieu d'un « attachement qui prend quelqu'un aux entrailles » in GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 164. Parce que toute parole sur Dieu reste anthropomorphique, évoquer un Dieu tendre nous renvoie à l'amour qu'il donne en vue de sauver l'homme de son péché et de sa mort.

⁵²⁰ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 171.

⁵²¹ QUOIST Michel, *Le Christ est vivant*, op. cit., p. 87.

⁵²² « Cet amour, en se portant vers des êtres libres de s'opposer à lui, ne peut prétendre, s'il veut être absolument sincère et logique avec lui-même, exclure toute possibilité de conflit et de douleur. [...] Bien plus, en réaction au fait même du péché, l'amour divin a voulu expressément s'engager dans la voie de la souffrance la plus profonde, puisque le Père n'a pas hésiter à envoyer son Fils à la mort. Pour atteindre toute sa mesure, cet amour a choisi la voie de la croix » in GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 172.

salut ne peut être que le fruit d'un don ultime, passant par la souffrance pour congédier, à travers elle, l'ensemble des forces obscures qui alimentent la nuit humaine. Pour Dieu, dira Galot, si la souffrance « *a été choisie comme voie de l'amour le plus complet, c'est que, loin de nuire à l'intensité de l'amour, elle est appelée à la favoriser. Si négative qu'elle puisse paraître, elle a un rôle positif. Elle permet à l'amour de se déployer pleinement* »⁵²³. Ce lien que provoque l'incarnation avec la souffrance laisse augurer une libération puisque « [...] *si Dieu souffre du péché, c'est qu'il veut souffrir également avec les hommes pour les en délivrer* »⁵²⁴.

On pourrait se demander d'emblée s'il n'y avait pas la possibilité, pour Dieu, de délivrer l'homme de son mal et de sa souffrance d'une autre manière. On pourrait assez longuement dissenter sur cette question, mais ce serait oublier que la souffrance est une donnée de l'existence tellement incontournable, que Dieu lui-même ne pouvait pas s'en affranchir. Au contraire, il l'utilise pour y distiller la force de son amour sauveur⁵²⁵.

La réalité de l'amour de Dieu conduit à percevoir que la souffrance elle-même devient destinataire d'une rédemption et donc signe d'une nouveauté. En ce sens, il faut bien saisir que « *ce n'est pas la souffrance de Jésus qui nous sauve ; c'est l'amour avec lequel il a vécu cette souffrance* »⁵²⁶, signe qu'« *elle est appelée à constituer la forme la plus profonde de l'amour rédempteur* »⁵²⁷.

Le mystère de l'incarnation présente donc un mystère d'amour qui prend visage en la personne de Jésus Christ. Mais ce mystère a en vue la libération de l'humanité, encore soumise au poids des multiples souffrances qui la défigurent au point de continuer d'abîmer la marche de chacun de ses membres. N'est-ce pas, dans le fond, toujours de vie qu'il s'agit, ce que Bertrand Vergely précisait dans ces termes : « *soit tout accepter au nom du sens de la vie, soit tout refuser au nom du non-sens et du mal* »⁵²⁸ ? Dieu, en Jésus Christ, appelle l'humanité à renaître de ses cendres pour retrouver sa véritable dignité d'enfant bien aimé. Jean Galot, à travers sa réflexion, nous a permis de saisir le lien entre souffrance du Fils et souffrance humaine. Loin de présenter un Dieu tout-puissant et éloigné de l'homme, on découvre que

⁵²³ *Ibid.*, p. 173-174.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁵²⁵ « *La voie de la souffrance est celle qui est choisie par le pécheur, en ce sens que le péché comporte nécessairement des conséquences de souffrance, en tendant à détruire la destinée humaine, en rompant l'accord avec Dieu en dehors duquel aucun bonheur profond n'est possible. Pour supprimer cette voie de la souffrance, il faudrait considérer comme nulle et sans effet la volonté libre qui s'exerce dans le péché. Dieu ne veut pas ce qui serait une annulation de la liberté humaine, non seulement parce qu'il maintient l'homme tel qu'il l'a créé, mais aussi parce que le respect de la liberté d'autrui est un trait essentiel de l'amour : aimer l'autre, c'est respecter sa personnalité, même lorsque celle-ci se développe d'une manière incommode ou hostile.* » in *Ibid.*, p. 178.

⁵²⁶ Yves CONGAR cité in GOFFINET Philippe, « Le pèlerin de l'an 2000 interpelle l'Eglise », http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2001_85_87/rc_pc_migrants_pom87_goffinet.htm [consulté le 25 mars 2014].

⁵²⁷ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 184.

⁵²⁸ Cité in REMY Gérard, *L'énigme du mal et l'espérance chrétienne*, op. cit., p. 49.

l'incarnation apparaît comme un véritable mystère au sein duquel Dieu, en Jésus, se révèle, manifestant ainsi que ce monde encore en proie aux plus lourdes peines, n'en demeure pas moins soutenu par une quête de salut. L'ouvrage de Jean Galot mérite toute notre attention dans la mesure où il permet de saisir que la « *conception de Dieu qui est capable de souffrir et qui souffre vérifie ce qui est dit de Dieu dans l'Écriture et présente le visage du Dieu qui est amour* »⁵²⁹.

A ce stade de notre réflexion, en lien avec la notion de *care* et donc de soin, il semble intéressant de percevoir déjà que le mystère de l'incarnation se présente comme une rencontre personnelle de Dieu, en son Fils, avec l'humanité. L'annonce de cette rencontre, dans les écrits vétérotestamentaires, suggère que Dieu quitte le ciel de sa gloire pour se risquer au sein d'une humanité marquée par le péché et la mort. Jésus, fidèle à la volonté du Père, exprime non seulement l'amour divin pour tout homme à travers les rencontres qui seront les siennes, mais en plus il prend acte qu'il lui faudra connaître lui-même la souffrance et, donc, une vie marquée par la finitude pour offrir au monde le salut attendu. Le soin du Christ, s'inscrivant dans la fidélité à la mission qui lui a été assignée par le Père, le conduira à faire l'expérience d'une histoire éloignée de la plénitude de la vie, au regard de ce qu'elle comporte comme misères et perspectives douloureuses, sans pour autant dévier du but qu'il porte en lui.

A la suite de Schoonenberg, Galot et Congar, il semble également pertinent de comprendre le mystère de l'incarnation comme un mystère d'amour qui, puisant toujours en Dieu la force de son expression, vise à rejoindre l'humanité à travers la figure du Fils qui en devient le médiateur. La miséricorde de Dieu apparaît comme le lieu où l'amour se rend visible, notamment à travers les présences que pourra vivre le Fils. Si la dimension du *care* met en place des pourvoyeurs de soin avec ce que cela suppose comme risque de se retrouver dans une position dominante, le soin vécu par le Christ se révèle au sein d'une rencontre fondée sur une relation égale à l'humanité. Dieu prend acte des capacités de chacun, de ses capacités dirons-nous, signifiant ainsi que le récit de toute vie rend compte à la fois des richesses qu'elle recèle, mais aussi de ses grandes pauvretés qui, une fois affirmées, sont appelées à être transfigurées par la grâce divine, avec le consentement de l'homme. Ainsi, Dieu n'intervient pas en gardant ses distances avec l'homme, mais le rejoint dans ce qui fait le drame d'une existence appelée au salut. La kénose révèle l'idée de dépouillement de Dieu dans le Fils pour rejoindre l'humanité⁵³⁰. Lorsque Schoonenberg entend, dans son approche théologique maintenir dans la personne de Jésus sa divinité et son humanité, il inscrit la présence divine au cœur d'une humanité, signe que Dieu n'est pas absent de ce monde et de

⁵²⁹ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 215.

⁵³⁰ SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, op. cit., p. 53.

tout ce qui l'affecte. Maintenir l'union hypostatique, au-delà des problèmes théologiques rencontrés dès les premiers siècles avec les risques d'une foi viciée, engage à admettre que même la souffrance n'est plus étrangère à Dieu en son Fils. Aussi, au nom des sentiments qui sont les siens dans la personne de Jésus, la nécessité d'un salut à accorder à l'humanité se dévoile. D'un mystère d'amour qui prend visage, on passe ainsi à un mystère d'amour qui relève : la rédemption ! Le soin divin se perçoit-il alors dans une forme extrême d'expression de l'amour allant jusqu'au don de sa vie ? L'exemple du Christ peut nous éclairer sur ce point.

2. La rédemption : un mystère d'amour qui relève

Si on se réfère à l'étymologie du mot, il faudrait rappeler d'abord que le terme grec ἀπολύτρωσις traduit par le mot rédemption suggère l'idée « *d'une libération moyennant rançon* » comme on pouvait le rencontrer dans le monde juif, notamment avec les esclaves et les prisonniers de guerre⁵³¹. Dans la Bible, ce sens est confirmé dans les deux Testaments. Dans les écrits vétérotestamentaires, on rencontre deux visions de la rédemption : une première avec rançon et une seconde sans, s'articulant l'une et l'autre autour de « *la promesse d'une délivrance sans rançon ni indemnité* » comme on peut le lire dans le livre des Consolations⁵³². Dans les écrits néotestamentaires la rédemption désigne « *une libération spirituelle. [...] la libération de l'humanité à l'égard de la servitude du péché et de la déchéance dans laquelle le péché a entraîné la nature humaine* »⁵³³. Il s'agit là, contrairement à la perspective présentée précédemment, d'une vision proprement religieuse. Du coup, une telle rédemption se visibilise à travers la personne de Jésus Christ, l'idée de « rançon » étant comprise ici dans la mesure où le prix à payer consistera à donner sa vie sur la croix⁵³⁴. Jésus le confirmera lorsqu'il dira que « [...] *le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude* » (Mc 10, 45). La rédemption, par le Christ, prend donc valeur de libération signifiant que demeure dans la vie un espace où tout peut recommencer, où même soumise au poids du péché et de la mort – et donc de leurs conséquences – elle peut être renouvelée. C'est donc tout homme et le tout de l'homme qui est appelée à connaître par lui l'œuvre de la rédemption. On comprend alors la distinction que

⁵³¹ GALOT Jean, *La Rédemption, mystère d'alliance*, Paris, DDB, 1965, p. 11-12.

⁵³² *Ibid.*, p. 14-15.

⁵³³ *Ibid.*, p. 15.

⁵³⁴ C'est ce que nous pouvons lire dans la prière ouvrant l'office de la Croix du Vendredi Saint : « *Seigneur, nous savons que tu aimes sans mesure, toi qui n'as pas refusé ton propre Fils mais qui l'as livré pour sauver tous les hommes ; Aujourd'hui encore, montre-nous ton amour : nous voulons suivre le Christ qui marche librement vers sa mort ; soutiens-nous comme tu l'as soutenu, et sanctifie-nous dans le mystère de sa Pâque. Lui qui règne pour les siècles des siècles.* » in MISSEL ROMAIN, Paris, Desclée-Mame, 2001, p. 214. De même, lors de la présentation de la Croix, au même office, le ministre chante : « *Voici le bois de la Croix qui a porté le salut du monde* », suivi de l'antienne : « *Ta croix, Seigneur, nous la vénérons, et ta sainte résurrection, nous la chantons : c'est par le bois de la croix que la joie est venue sur le monde* » in *Ibid.*, p. 222-223.

faisait Jean Galot tandis qu'il parlait de rédemption objective – comprise comme « *l'acquisition globale du salut au profit de tous les hommes* – et de rédemption subjective – comme « *application individuelle de ce salut acquis par tous, acquisition qui dépend des dispositions subjectives de chacun* »⁵³⁵.

Il faut noter que ces dispositions sont perceptibles dans une vie de foi, au sein de l'Eglise et à travers la vie sacramentelle notamment. Comme l'évoque Jean Galot, il serait erroné de croire que la rédemption subjective se limiterait à une question de psychologie individuelle. Ce qui est alors intéressant de noter, au regard de ces quelques réflexions introductives, c'est que Dieu continue d'agir dans notre histoire. L'événement auquel on se réfère – la mort et la résurrection du Christ –, bien que réalisé une fois, résonne cependant encore maintenant dans la vie des uns et des autres au point d'ouvrir considérablement des perspectives de vie nouvelle auprès de ceux qui acceptent de le recevoir. Si le salut est offert à tous, il appartient à chacun de faire le choix en faveur de la vie, consentant ainsi à l'accueillir et en vivre tant la rencontre avec Dieu peut convertir de façon définitive une histoire humaine. A ce stade de la réflexion, il me semble intéressant de proposer un cheminement évoquant le devenir du ministère public de Jésus à travers quelques indications qui lui sont propres : en quoi la rédemption apparaît-elle comme une bonne nouvelle ? Qu'es-ce qui est sauvé ? Comment comprendre la réalité des miracles ? Ces quelques réflexions permettront peut-être de saisir que le mystère de l'incarnation envisage un soin non seulement corporel mais aussi spirituel qu'il faudra définir et, dans la mesure du possible, confirmer.

2.1 « *Cette parole que vous venez d'entendre, c'est aujourd'hui qu'elle s'accomplit* » (Lc 4, 21)

Penser la rédemption sur le mode d'une bonne nouvelle suggère de puiser déjà dès les commencements du ministère public de Jésus des éléments permettant d'en distinguer les signes. Lorsque Jésus est baptisé et que sa filiation divine est révélée, débute pour lui un nouveau temps d'action et de progression à travers un ministère qui lui est propre. Il est très intéressant de noter que ce mot renvoie au service : dans le ministère, il y a un service à

⁵³⁵ On notera alors, dans cette différenciation entre rédemption objective et rédemption subjective que si « *que la rédemption objective s'est consommée par la passion, la mort et la résurrection du Christ, la rédemption subjective est encore en voie de réalisation et se prolongera jusqu'à la fin du monde. Certes, cette distinction ne doit pas faire perdre de vue que la Rédemption constitue un tout, car la rédemption objective n'a de sens et d'effet que dans la mesure où elle s'achève en rédemption subjective, et la rédemption subjective n'est que la mise en œuvre, au bénéfice de chaque individu, de la rédemption objective. [...] Le terme de rédemption subjective rappelle que tout un aspect de la rédemption, son aboutissement dans l'individu, est conditionné par des dispositions subjectives d'ouverture et d'accueil.* » in GALOT Jean, *La Rédemption, mystère d'alliance*, op. cit., p. 19-20. Si le Christ sauve totalement l'homme, il revient à l'homme de s'ouvrir totalement à la grâce divine, faute de quoi il risque d'y demeurer pleinement et définitivement étranger. La rédemption suppose donc que chaque homme y consente, accueillant en sa vie le don divin de salut.

rendre (du latin *ministerium*, service, fonction de serviteur). Jésus, au long de son parcours humain, s'acquitte donc de cette tâche de serviteur, acceptant de revêtir le tablier de service dans les rencontres qui pourront être les siennes avec les hommes, faisant passer les uns et les autres, s'ils le veulent et l'acceptent, à une vie et une condition nouvelles.

C'est ce qu'il entend appliquer dès le début, lorsqu'il prendra la parole pour la première fois, stipulant ainsi quel sera son « programme » au long du parcours qu'il accomplira.

2.1.1 Le début du ministère public de Jésus

Lorsque saint Luc évoque le début du ministère public de Jésus, à travers sa prise de parole dans la synagogue de Nazareth (Lc 4, 16-30), on peut y percevoir l'annonce d'une radicale nouveauté mais aussi, déjà, la complexité de la réception de celle-ci auprès d'hommes parfois peu enclins à y adhérer. Citer le prophète Isaïe comme Jésus le fait, c'est comprendre que cette prophétie, à travers lui, annonce un renouveau que le terme « année » confirme comme étant le début des temps messianiques⁵³⁶. C'est ce commencement des temps nouveaux qu'on peut lire dans l'ouvrage de François Bovon, *L'Évangile selon saint Luc*, avec ce que cela suppose comme temps de grâce mais aussi de refus et de difficultés, notamment de la part des hommes⁵³⁷.

Ces temps nouveaux sont notamment exprimés par Luc à travers l'insistance marquée de la présence de l'Esprit en Jésus : dans le chapitre quatrième, il est dit d'abord que Jésus est rempli de l'Esprit Saint (verset 1), qu'il retourne en Galilée avec la puissance de l'Esprit (verset 14) et, enfin, que l'Esprit saint est sur lui (verset 18). Cette insistance pneumatologique fera dire à François Bovon que « *Luc déclare de cette façon qu'avec Jésus la puissance et la justice de Dieu sont de nouveau actives et visibles dans le monde et dans l'histoire. [...] il exprime l'arrivée des temps nouveaux* »⁵³⁸. Alors que cette radicale nouveauté est affirmée et assurée par Jésus, Luc n'oublie pas de noter que « *tous lui rendaient témoignage et étaient en admiration devant les paroles pleines de grâce qui sortaient de sa bouche* » (Lc 4, 22), signe qu'il séduit, au moins à ce moment là, la foule rassemblée⁵³⁹. D'autres versets de l'évangile de saint Luc attestent pareils regards sur Jésus, à travers

⁵³⁶ VALENSIN Albert, HUBY Joseph, *Évangile selon saint Luc*, Paris, Ed. Beauchesne et Fils, Coll. Verbum Salutis III, 1952, p. 83-84.

⁵³⁷ BOVON François, *L'évangile selon saint Luc 1-9*, op. cit., p. 210.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁵³⁹ « *Les auditeurs forment un bloc comme au verset 2 (πάντες, "tous", v. 22). Ils commencent par estimer et admirer Jésus. Μαρτυρέω (une fois dans l'Évangile, onze fois dans les Actes) signifie souvent : "donner une opinion favorable", "applaudir" (Ac 22, 5). Θαυμάζω exprime lui aussi un étonnement positif, admiratif. [...] Pour Luc, la parole de Dieu est enveloppée dans les paroles humaines, et celles-ci transmettent la faveur de Dieu, qui n'est pas seulement sentiment, mais événement qui nous engage envers lui* » in *Ibid.*, p. 207-208.

l'emploi de mots par ailleurs très significatifs⁵⁴⁰. Ainsi au début de ce passage relatif au commencement du ministère public de Jésus, on trouve non seulement l'annonce d'un temps de répit et de grâce, mais aussi un accueil tout à fait admirable de la foule.

Ce qui est intéressant dans cette péricope et qui peut retenir l'attention, c'est ce mot « *aujourd'hui* ». Jésus actualise la Parole de l'Écriture, il la rend proche de ceux qui se reconnaissent peut-être dans le visage du pauvre, du captif, de l'opprimé. Ces versets empruntés au livre d'Isaïe ne font pas état d'un beau conte rangé à tout jamais dans le tiroir des « *Il était une fois* ». Au contraire, par ces quelques mots d'Isaïe, Jésus veut rejoindre chacun de ceux qui l'écoutent et, au-delà de cette assemblée, chaque homme ou femme que son ministère aura la grâce de toucher à travers une parole bienfaisante ou un geste de réconciliation et de guérison. La bonne nouvelle du Christ s'incarne dans l'ensemble des existences soumises, pour nombre d'entre elles, au poids du jour. La nouveauté se situe bel et bien là, dans cette heureuse présence capable enfin de convertir une histoire en la faisant apparaître comme une terre toujours féconde, jamais abandonnée. François Bovon l'exprimait en rappelant cependant que le terme grec *σήμερον* traduit par « *aujourd'hui* », signifie concrètement que les temps nouveaux ont commencé à travers l'annonce d'une Parole radicalement prometteuse, mais aussi qu'à ce même moment, la Passion se perçoit déjà dans le rejet de la foule à travers l'hostilité manifestée à l'égard de Jésus⁵⁴¹. Au fond, elle est aussi là l'ambiguïté de ce ministère débutant : si les paroles de Jésus sont tout à fait courtoises et impressionnantes au regard de ce qu'elles annoncent, il n'en demeure pas moins vrai que la réception reste cependant fragile au point de se demander si la Bonne nouvelle dont il est le dépositaire peut, finalement, toucher durablement les cœurs ?

2.1.2 La difficulté de l'accueil de la nouveauté

L'accueil de cette nouveauté ne va pas de soi. Jésus lui-même, au terme de son discours dans la synagogue de Nazareth, se trouve confronté au doute de ses contemporains, voire à leur peur ! Le passage se termine d'ailleurs sur cette parole assez dure où l'on voit cette foule, peu convaincue, précipiter Jésus en bas d'un escarpement de la colline sur laquelle, précise alors Luc, la ville était bâtie. Mais lui, nous est-il rapporté, « *passant au*

⁵⁴⁰ « *καί ἐξεπορεύετο ἡχος περὶ αὐτοῦ, "le bruit se propageait à son sujet" (4, 37) ; διήρχετο δέ μαλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ, "ce propos sur lui se répandit de plus en plus" (5, 15) ; καί ἐξήλθεν ὁ λόγος οὗτος ... περὶ αὐτοῦ, "ce propos ... sur lui se répandit" (7, 17). Bien que Luc veuille à éviter les répétitions de vocabulaires, la structure est la même : un verbe de mouvement, un mot pour les éloges et leurs effets, et la personne de Jésus comme contenu du propos (περὶ αὐτοῦ). A quoi s'ajoute souvent l'indication de la région où cette renommée circule. Ce mot, ici φήμη, dont le sens est précisé par le contexte et par la proximité de δοξαζόμενος, "tenu en haute opinion", n'est pas simple information sur lui, ni "reports of him", mais vraiment la réputation ou la célébrité » in *Ibid.*, p. 203.*

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 206.

milieu d'eux, alla son chemin » (Lc 4, 30). Cette attitude de Jésus rappelle qu'on ne peut enchaîner la Parole de Dieu (2 Tm 2, 9). Son chemin, c'est celui qui le mène librement de la mort à la vie, de la souffrance de la croix à la force d'un amour donné, de la tentation du renoncement au consentement à une présence forte. Car en fait, au-delà des images que nous renvoie Luc dans ce chapitre, il est intéressant de noter que le salut poursuit son chemin, indépendamment du peuple récalcitrant. Jean Galot rappellera que le terme grec *Πορεύομαι*, traduit par « aller, marcher » apparaît comme un verbe théologique évoquant les moments de l'histoire du salut comme la montée de Galilée à Jérusalem⁵⁴².

La résistance manifestée par le peuple à Jésus, leur compatriote et leur enfant, n'entrave en rien cette marche qui est la sienne et qui contribuera à répandre çà et là le parfum de la bonne nouvelle. Jésus va son chemin, malgré les défiances et les rejets qu'il vient de subir, pour continuer de gagner le cœur de ceux qui veulent bien accueillir son message de vie et de relèvement tel qu'il a été annoncé dans la synagogue. François Bovon écrira encore à ce sujet que

*L'offre de Jésus – la bonne nouvelle, l'ἄφεσις, "libération", et le don de la vie renouvelée – surpasse, malgré tout ce qu'elle a de concret, toute espérance humaine. Mais ces termes ne sont pas non plus de simples expressions imagées qui désigneraient des biens spirituels à venir après la mort ou après la Parousie. Les discours et les miracles de Jésus vont montrer que le salut est dès maintenant pour l'être humain tout entier.*⁵⁴³

Jésus nous fait donc entrer non seulement dans le temps de Dieu, mais aussi dans cette espérance temporelle, historique où Dieu rejoint véritablement l'homme pour le rénover et le rétablir dans sa dignité.

2.1.3 L'entrée dans l'espérance

Ce que Jésus annonce et vit, dès le début du ministère public, c'est l'espérance d'un monde nouveau. Cette annonce se fera jour après jour au long des prêches qui seront les siens mais aussi dans ces rencontres personnelles qui iront de la guérison à la réanimation de corps morts en passant par le pardon des péchés des uns et des autres. Elle sera également confirmée dans l'événement central de sa vie : sa mort et sa résurrection dans laquelle la rédemption s'accomplit. L'espérance ainsi enfouie en bien des histoires apparaît, au fil du temps, comme une précieuse compagne éclairant la marche de l'homme. Benoît XVI, dans l'encyclique *Sauvés dans l'espérance*, l'exprimait en écrivant que

⁵⁴² *Ibid.*, p. 209-210.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 206.

*Ce que Jésus, personnellement mort sur la croix, avait apporté était quelque chose de totalement différent : la rencontre avec le Seigneur de tous les seigneurs, la rencontre avec le Dieu vivant, et ainsi la rencontre avec l'espérance qui était plus forte que les souffrances de l'esclavage et qui, de fait, transformait de l'intérieur la vie et le monde.*⁵⁴⁴

La proximité vécue par Jésus avec toutes les difficultés propres aux existences assure que, désormais, par lui et en lui, sont possibles ces traversées de la nuit à la lumière, au nom du Dieu qui a pris chair. L'archevêque émérite de Strasbourg, Mgr Joseph Doré, disait lors d'une conférence de Carême que Jésus ressuscité « "défatalise" absolument l'existence et l'histoire, l'ouvrant, ou du moins ouvrant définitivement ceux qui la font et la vivent, sur un Avenir qui n'est autre que Dieu lui-même, Lumière au-delà de toute lumière et Vie impérissable à jamais »⁵⁴⁵.

L'espérance s'inscrit dès lors dans la vie humaine dans la mesure où sa visibilité a été révélée dans les miracles, mais aussi et surtout dans sa mort et sa résurrection. C'est là, dans ce qui fonde la vie chrétienne, dans cette réalité jamais interrompue de Dieu à l'histoire, que se manifeste très clairement la nouveauté véhiculée par Jésus. C'est ce qui lui fera dire à ses disciples : « *Quant à vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient ; heureuses vos oreilles parce qu'elles entendent. En vérité je vous le dis, beaucoup de prophètes et de justes ont souhaité voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu !* » (Mt 13, 16-17). C'est ce sens de l'espérance que Jürgen Moltmann a encore présenté, affirmant que

*[...] dans la vie chrétienne, la foi a la priorité, mais l'espérance la primauté. Sans la connaissance du Christ par la foi, l'espérance devient une utopie s'élançant dans le vide. Mais sans l'espérance, la foi dépérit, devenant un "peu-de-foi" et finalement une foi morte. Par la foi, l'homme parvient sur la trace de la vraie vie, mais seule l'espérance le maintient sur cette trace. La foi en Christ fait ainsi de l'espérance une assurance ; et l'espérance fait porter la foi en Christ au loin et l'introduit dans la vie.*⁵⁴⁶

Habité par l'espérance et la foi, l'homme rencontre dans le Christ celui qui est capable de lui ouvrir un chemin de lumière et de vérité. Il importe alors de se demander si, agissant par la main de Jésus, Dieu lui-même ne rend pas présent une vie qui dépasse l'existence humaine tout en la transfigurant ? Au fond, l'agir divin de Jésus, ne vise-t-il pas une éthique de la main tendue telle qu'on l'avait définie ?

⁵⁴⁴ BENOIT XVI, *Sauvés dans l'espérance*, op. cit., n°4, p. 9-10.

⁵⁴⁵ DORE Joseph, *La grâce de vivre en chrétien*, Paris, Mame, 2006, p. 126.

⁵⁴⁶ MOLTSMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance*, op. cit., p. 17.

2.2 Les miracles, une éthique de la main tendue ?

Il faudrait redire d'emblée que Jésus n'est pas le premier à accomplir des miracles tant il est vrai que l'Ancien Testament fait mention de nombreux récits miraculeux. Kurt Hruby, dans sa contribution apportée à l'ouvrage de Xavier-Léon Dufour, évoquera les miracles comme les signes (de l'hébreu *ôtot*) de Dieu au nom de l'Alliance entre lui et le peuple⁵⁴⁷. Différents exemples peuvent traduire cette vision comme le récit du passage de la Mer Rouge ou encore ceux relatifs à Elie et Elisée qui « *aident le croyant à s'émerveiller devant le Dieu tout-puissant, seul capable de libérer son peuple dans des situations désespérées* »⁵⁴⁸. D'ailleurs, il n'est pas inintéressant de comprendre que l'Ancien Testament est parsemé de situations qui dépassent le seul esclavagisme du peuple. A cette réalité historique, on retrouve aussi toute une série de souffrances comme la stérilité considérée comme une malédiction (Gn 16, 4-5 ; Dt 7, 14) ou encore d'autres maladies ou morts imprévues qui attestent d'autant de fragilités réelles du peuple de l'Alliance qu'il faut pouvoir accompagner et guérir⁵⁴⁹.

Cette diversité de situations suppose que si la vie est considérée comme une force, « *La maladie est décrite comme un état de faiblesse dans lequel on manque de forces, un peu comme lors d'une grande fatigue* »⁵⁵⁰. Si le risque de faire correspondre la maladie à une sanction de Dieu existe⁵⁵¹, au regard de l'infidélité commune ou individuelle, il faudrait rappeler quand même que l'évolution des mentalités permettra de se défaire d'un Dieu vengeur ou punisseur, préférant le considérer comme bon et rempli de miséricorde, le mal étant alors attribué à d'autres auteurs parmi lesquels on peut retrouver les esprits mauvais, l'ange déchu ou le démon⁵⁵². Cela dit, si les écrits bibliques restent truffés de situations faisant état de la pauvreté de l'homme, il faut signaler encore que les miracles dépassent, en

⁵⁴⁷ HRUBY Kurt, « Perspectives rabbiniques sur le miracle », in DUFOUR Xavier-Léon (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1977, p. 77.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴⁹ « *La mort d'un enfant vient toujours trop tôt. Et c'est une réalité qui frappe indistinctement. [...] Les boiteux et les paralytiques font partie du paysage biblique [...]. Il y a également les sourds et les muets, les deux affections étant souvent liées dans les temps anciens. [...] Les maladies des yeux sont fréquentes en Afrique et au Moyen-Orient. On ne sera pas surpris que les aveugles soient plusieurs fois mentionnés dans la Bible (Gn 48, 10 ; Dt 27, 18 ; 1 S 3, 2 ; 4, 15 ; etc.). [...] Diverses affections concernent la peau ou le cuir chevelu : ulcères, eczémas, lèpre (Lv 13, 1-44 ; 2 R 7, 3 ; etc.). [...] Concernant les troubles gastriques, on peut relever la maladie incurable dont fut atteint le roi Joram (2 ch 21, 18-19). [...] On note des maladies du système nerveux, des accidents cardiovasculaires, etc. (1 R 13, 4 ; 1 M 9, 55). [...] Nombreuses sont les mentions d'épidémies (Dt 28, 22 ; 1 R 8, 37 ; Am 4, 9 ; Ag 2, 17 ; 2 Chr 6, 28, etc.) et de maladies infectieuses (Ex 9, 9.15 ; Nb 11, 33 ; 25, 8 ; Ez 7, 15 ; Za 14, 12 ; etc.) dont la peste particulièrement redoutée. [...] Il y a des accidents, blessures et coups mortels, à l'occasion de batailles (Nb 25, 7 ; 1 S 4, 17 ; 2 S 18, 14 ; 2 R 9, 24 ; etc.) ou d'affrontements singuliers (Nb 25, 7-8 ; Jg 4, 21 ; 1 S 17, 49-50 ; 1 R 22, 34 ; etc.). On fait allusion à la maladie mentale avec des comportements délirants, hallucinations et égarement des sens (Dt 28, 28 ; 2 R 9, 20 ; Za 12, 4 ; Dn 4, 29-30). » in VANHOOMISSEN Guy, *Maladies et guérisons. Que dit la Bible ?*, op. cit., p. 6-9.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁵¹ On retrouverait alors le sens de la douleur ou de la souffrance compris comme une punition ou un châtement telle que l'étymologie le présente.

⁵⁵² VANHOOMISSEN Guy, *Maladies et guérisons. Que dit la Bible ?*, op. cit., p. 29.

tant que tel, ces récits si bien que le monde païen n'en est pas étranger, attribuant alors à une puissance surnaturelle les bienfaits accordés⁵⁵³.

L'abondance des thaumaturges précédant le Christ ou contemporains de lui nous invite donc à prendre acte d'une réalité qui nous interpelle. Lorsqu'il s'agit d'évoquer la pertinence d'un mot emprunté au vocabulaire théologique, il est judicieux tout d'abord de regarder son étymologie et donc son sens courant. A ce titre, il convient de rappeler que le mot miracle vient du latin *miraculum*, construit à partir du verbe *minari* signifiant une idée d'étonnement ou d'admiration que l'on retrouve en grec sous la forme *thauma*, sans qu'il y ait *a priori* une référence religieuse quelconque⁵⁵⁴. Le miracle nous place donc devant quelque chose de surprenant, qui surpasse la forme humaine habituelle tout en ayant pour fonction de l'interpeller. C'est le christianisme qui donnera au miracle une fonction théologique, en lien avec l'action de Dieu, si bien que saint Thomas présentera le miracle comme « *Quae praeter ordinem communiter statutum in rebus quandoque divinitus fiunt (ce qui arrive parfois, par intervention divine, à l'encontre de l'ordre commun des choses)* »⁵⁵⁵. Ce qui est donc intéressant de noter, c'est que le terme de miracle est quasi absent de la Bible, même si ses conséquences restent visibles, au profit de termes voisins. Raison pour laquelle, dans l'ouvrage *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Xavier Léon-Dufour distinguera deux groupes : celui constitué sous les vocables de « signes » et de « prodiges »⁵⁵⁶ et celui

⁵⁵³ « [...] des hymnes qui célèbrent l'intervention secourable des dieux, par exemple l'hymne homérique XXXIII (sans doute du VI^e siècle) aux Dioscures qui apaisent la tempête. Après avoir proclamé Castor et Pollux "Sauveurs des hommes qui sont sur la terre" (v. 6), il chante leur intervention dans la tempête [...]. Il en va de même à l'époque hellénistique dans les arétologies divines qui proclament la vertu (aretè) ou la puissance (dynamis) de Zeus, d'Apollon, d'Asklépios, de Sérapis... dans une intervention particulière. Elles célèbrent toujours l'intervention d'un Dieu, reconnue dans un salut physique accordé à un malheureux, sans l'intervention d'un thaumaturge humain. » GEORGE Augustin, « Miracles dans le monde hellénistique », in DUFOUR Xavier-Léon (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 95 -97. D'autre part, les sanctuaires des dieux guérisseurs dans le monde gréco-romain comme à Epidaure où quatre stèles « rapportent 80 récits de miracle qui sont pour la plupart des guérisons [...]. Il est remarquable que l'on ne trouve pas de résurrection : manifestement on n'apportait pas de cadavres au sanctuaire. Sans doute ce renoncement à demander un tel miracle au dieu trouvait-il son fondement dans le mythe d'Asklépios : au cours de sa vie terrestre le héros, fils d'Apollon et de Coronis, avait ressuscité un mort et Zeus l'en avait puni en le frappant de la foudre » in *Ibid.*, p. 98. On peut encore noter l'existence de philosophes thaumaturges, notamment dans le monde grec : « Epiménide de Cnossos et Phérécyde de Syros au VI^e siècle, Pythagore à la fin de ce siècle, Empédocle son disciple au V^e, et finalement Apollonius de Tyane qui se présente comme un disciple de Pythagore, au I^{er} siècle de notre ère. » in *Ibid.*, p. 104.

⁵⁵⁴ CHARLIER Jean-Pierre, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile*, Paris, Cerf, 1987, p. 7-8.

⁵⁵⁵ AQUIN (d') Thomas, *Contra Gentes*, III, 101, cité in *ibid.*, p. 8.

⁵⁵⁶ « Le premier groupe, le plus important dans l'Ancien Testament, est constitué par le couple môph^htim et 'ôtot (gr. terata et sêmia) : "prodiges et signes". Il ne s'agit pas de deux catégories distinctes mais de la description de ce que nous appelons miracle. Le mot môphét (gr. teras) est utilisé dans le monde païen pour désigner quelque chose d'extraordinaire (lat. portentum ou même monstrum), comme un tremblement de terre [...]. Dans l'Ancien Testament, le môphét, parfois "présage" (Is 8, 18 ; Za 3, 8), n'est pas nécessairement produit par quelque force surnaturelle (Ez 12, 6.11) ; cependant c'est Dieu qui d'ordinaire en est l'auteur, ainsi pour tel psalmiste libéré, prodige aux yeux de tous (Ps 71, 7). Toujours, c'est un moyen de révélation, autrement dit un "signe" annonciateur de l'action divine, et donc appel de Dieu. Le mot 'ôt (gr. sêmion, de sêmainô, "ce qui indique") dit expressément qu'à travers une chose ou un événement, pas nécessairement extraordinaire, est donné un enseignement (Is 7, 11 ; 37, 7). C'est un signe amical par lequel Dieu annonce sa fidélité dans l'à-venir [...]. Dans le Nouveau Testament, le terme désigne ordinairement un événement extraordinaire significatif. » LEON-

comptant des termes comme « acte de puissance », « hauts faits », « merveilles »⁵⁵⁷. Dans la Bible il y a une diversité d'interventions divines au cœur de situations toujours particulières, qui mettent en avant ce qu'ils sont capables de provoquer auprès des destinataires.

Dans le Nouveau testament, le rapport diffère quelque peu. En effet, les mots *dynameis*, *erga* ou *sèmeia* visent à la fois l'action de Dieu que l'homme reconnaît au cœur de sa vie, mais aussi le soin que doit prendre l'homme pour discerner cette action dans son histoire. Il en est de même pour le mot grec *thaumasia* qui, peu utilisé dans le deuxième testament, suggère cependant de reconnaître les actions de Dieu dans la vie de chacun⁵⁵⁸. Le miracle apparaît ainsi comme un signe efficace de l'agir de Dieu en faveur de l'homme, inscrivant dans la création la présence d'un salut à l'œuvre, c'est-à-dire la force d'une grâce divine qui se donne en abondance⁵⁵⁹.

Il faudra alors se demander quels sont les différents types de miracles auquel nous assistons et, conjointement, le signe qu'ils expriment ? De même, au regard de ce travail, on pourra alors peut-être faire un lien entre miracle et éthique, si tant est que ce soit possible en admettant que le sens profond du miracle vise l'émergence d'un bien qu'il faut définir au sein d'une vie commune possible.

2.2.1 Les différents types de miracles

Il faudrait tout d'abord rappeler que tous les miracles opérés par Jésus ne figurent pas dans les Evangiles. Différents passages l'attestent, comme par exemple, ces versets de l'évangile de saint Jean qui disent que « *Jésus a fait sous les yeux de ses disciples encore beaucoup d'autres signes, qui ne sont pas écrits dans ce livre. Ceux-là ont été mis par écrit, pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom* » (Jn 21, 30-31), ou encore ces versets de l'évangile de saint Marc : « *Au coucher du soleil, tous ceux qui avaient des malades atteints de maux divers les lui amenèrent, et lui, imposant les mains à chacun d'eux, il les guérissait. D'un grand nombre*

DUFOUR Xavier, « Approches diverses du miracle » in LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 24-26. On retrouvera pareille définition dans le Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, à l'article « miracle » in DICTIONNAIRE ENCYCLOPEDIQUE DE LA BIBLE, op. cit., p. 833-836.

⁵⁵⁷ « *Le second groupe associe dans l'Ancien Testament quelques termes de sens apparentés : g^ebûrâ (gr. dynamis) "acte de puissance" (Ps 106, 2), g^edulôt (gr. megaleia, lat. magnalia) : "hauts faits" (2 S 7, 23 ; Ps 106, 21), parfois mis en parallèle aux niphla'ôt (gr. thaumasia) : "merveilles", "ce qui suscite l'admiration" (Ps 106, 22), terme "équivalent presque à 'transcendant' dont pélé (de la racine pl' ou plh) : "mettre à part, dépasser, être au-delà de ce qu'on peut faire comprendre") dit au sens collectif la même chose (Ex 15, 11). Tout simplement, on parle aussi des ma'asé (gr. erga) : les actions de Dieu (Ex 34, 10). Ces mots, rassemblés en Ps 145, 4-6, désignent l'action de Dieu aussi bien dans l'histoire que dans la nature, par exemple la pluie ou le tonnerre. Ce second groupe souligne moins l'aspect significatif que l'éveil de l'admiration provoquée par l'action divine toute-puissante. » in *Ibid.*, p. 24-26.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 26-27.

⁵⁵⁹ CHARLIER Jean-Pierre, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Evangile*, op. cit., p. 13.

aussi sortaient des démons, qui vociféraient en disant "Tu es le Fils de Dieu !" (Mc 4, 40-41). Au-delà des miracles présentés dans les évangiles, il convient donc de reconnaître que leur nombre reste bien plus important que ceux que l'on peut retrouver. C'est dire la présence agissante de Jésus au chevet des souffrances des uns et des autres.

Quoi qu'il en soit, si on devait se contenter d'une lecture objective des miracles dans les Évangiles, il faudrait tout de même admettre leur nombre important et leur diversité. Dans les ouvrages de Guy Vanhoomissen et de Jean-François Charlier, on retrouve une classification bien établie des récits de guérisons. Si Guy Vanhoomissen se limite aux récits miraculeux liés à la maladie (ce qui correspond d'ailleurs à sa recherche)⁵⁶⁰, Jean-François Charlier cite encore les miracles ayant eu lieu autour du lac ou encore ceux relatifs à la nourriture tels les noces de Cana (uniquement en Jn 2, 1-11) ou la multiplication des pains (présents dans les synoptiques comme dans saint Jean)⁵⁶¹. Pour ce type de miracles, René Latourelle parlera plus de miracles-don et de miracles-sauvetages⁵⁶². Parmi les récits liés à la maladie, il faudrait encore distinguer ceux qui concernent directement des guérisons, de ceux concernant des exorcismes ou encore des réanimations comme les appelle Xavier Léon-Dufour tandis que René Latourelle parlera de « récits de résurrection »⁵⁶³. Au total, il faut compter 19 récits miraculeux chez saint Matthieu, 17 chez saint Marc, 20 chez saint Luc et 8 chez saint Jean.

Il est aussi intéressant de noter, à la suite de Jean-François Charlier et à propos des malades et possédés, qu'on lie à l'action de Jésus tant l'idée de salut prenant acte de signifier que les uns et les autres étaient sauvés (comme en Mt 14, 35-36 ; Mc 6, 56), que celle de guérison, préférant habituellement le terme *therapeuô* signifiant littéralement « soigner », tandis que Luc sera le seul à utiliser le terme *hiasthai* (Lc 5, 17 ; 6, 18-19) signifiant quant à lui spécifiquement guérir⁵⁶⁴. On ne peut que reconnaître que l'action de Jésus envisage un bien fondamental pour l'homme : les signes positifs rapportés dans les miracles donnent raison à un soin qui reste pleinement valorisant et relevant. Ce point me semble intéressant puisqu'il précise bien, à travers l'activité thaumaturgique de Jésus, la qualité du soin qu'il

⁵⁶⁰ VANHOOMISSEN Guy, *Maladies et guérisons. Que dit la Bible ?*, op. cit., p. 22.

⁵⁶¹ CHARLIER Jean-Pierre, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile*, op. cit., p. 38-39.

⁵⁶² LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Paris, Cerf, coll. Recherches nouvelle série 8, 1986, p. 282.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 283-284.

⁵⁶⁴ Guy VANHOOMISSEN rappellera encore que les Évangiles utilisent en général quatre verbes quand il s'agit de présenter l'activité thaumaturgique de Jésus, notamment en relation avec les guérisons : « le verbe le plus courant est *therapeuô* (36 x) ; souvent traduit par "guérir", ce verbe signifie à proprement parler "prendre soin de, donner des soins médicaux, traiter" ; ensuite vient *iaomai* (fréquent chez Lc : 11 x sur 19) qui veut dire "délivrer d'une maladie, guérir des organes corporels" (également guérir l'ignorance, réparer l'injustice, réparer des outils, etc.) ; *sôzô* que l'on retrouve une cinquantaine de fois dans les évangiles est utilisé 13 fois dans un contexte médical et signifie "mettre à l'abri du danger, conserver, sauver" ; *katharizô* qui signifie "purifier" est utilisé 14 fois dans un contexte médical, pour la guérison de ce qui est appelé "lèpre" » in *Ibid.*, p. 35.

apporte et, si l'on se réfère à l'étymologie du mot, au souci de l'autre qu'il manifeste. Jésus vit la rencontre et, à travers elle, entend donner quelque chose lui appartenant pour que l'homme vive et ne soit pas laissé à son mal, sa solitude, son péché, voire sa mort. L'activité thaumaturgique de Jésus ne fait aucun doute et rappelle que face aux souffrances physiques ou morales et spirituelles, il sait vivre une proximité visant le rétablissement de l'homme dans sa condition humaine et sauvée : « *Jésus n'est pas un guérisseur professionnel, mais son activité a quelque chose à voir avec les maux de la vie. Il sauve des hommes et des femmes de leur détresse* »⁵⁶⁵. Cette réalité fera dire que les miracles de Jésus ont en vue quelque chose de l'ordre de la foi, à savoir que la foi du destinataire du miracle est appelé à croître, au regard du Royaume qui grandit en ce monde. Maxime Gimenez écrira que « *Jésus ne se présente pas comme un faiseur de miracles ou un simple thaumaturge ; il témoigne avant tout de la force de son verbe, une parole qui le traverse et semble plus forte que lui* »⁵⁶⁶ : le miracle devient le lieu où la grâce divine se répand dans le monde et fonde, à son tour, la visibilité historique du Royaume.

Chaque miracle dit ainsi quelque chose sur Jésus, mais aussi sur l'homme qu'il est venu sauver dans ce rapport troublant à la souffrance et au mal. Ainsi, dans l'ouvrage dirigé par Xavier Léon-Dufour, différents auteurs se succèdent pour présenter les miracles chez les évangélistes. Il est alors intéressant de rappeler que chez Marc, les miracles restent liés aussi aux faiblesses de l'homme Jésus⁵⁶⁷. De même, chez saint Matthieu, Simon Légasse fera remarquer que l'évangéliste inscrit les miracles de Jésus dans une tradition antérieure en leur donnant d'autant plus de poids, mais en montrant aussi que le discours de Jésus apparaît au début de l'évangile comme un programme d'action mis en œuvre par la suite à travers les miracles. C'est le signe qu'il inaugurerait « *en sa propre personne l'ère de la guérison et du pardon* »⁵⁶⁸. Chez saint Luc, fera remarquer Augustin George, c'est encore une autre lecture qui nous est proposée, notamment en raison des connaissances médicales propres à Luc, le médecin, et donc aussi sans doute au fait que

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁶⁶ GIMENEZ Maxime, « Jésus face à la maladie. L'enseignement d'un Soignant à des soignants », *Christus*, n°242, avril 2014, p. 195.

⁵⁶⁷ Paul LAMARCHE écrira à ce propos que « *Dans l'évangile de Marc chacun de ces thèmes est capital, et ils sont liés entre eux : en les traitant séparément, il est impossible de les comprendre. C'est la faiblesse du Christ qui donne à ses actes de puissance leur véritable sens, et réciproquement. C'est pourquoi d'ailleurs les miracles chez Marc, tout en comportant un aspect symbolique, ne peuvent jamais être séparés d'une réalité concrète, qui est celle de l'histoire humaine du Messie déjà condamné ; et c'est pourquoi les miracles sont non pas des actions d'éclat, mais des signes de l'efficacité de cette Parole, qui nous révèle en même temps la faiblesse de Dieu envers les hommes et sa puissance pour sauver les croyants* », LAMARCHE Paul, « Les miracles de Jésus selon Marc », in LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 226.

⁵⁶⁸ LEGASSE Simon, « Les miracles de Jésus selon Matthieu », in LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 227.

*Luc subit l'influence de la médecine hellénistique de son temps, fortement marquée par la démonologie, en réaction contre la médecine rationnelle d'Hippocrate. Ce fait culturel conduit Luc à unifier tout le mal de l'homme en l'attribuant à Satan et, par suite, à montrer en Jésus, vainqueur de Satan, le vainqueur de tout mal.*⁵⁶⁹

Il faudrait encore compléter cette réflexion en rajoutant qu'aux yeux de Luc, le miracle vise le salut éternel, raison pour laquelle d'après l'étude qu'il en a faite, Augustin George suggèrera que ce qui reste premier c'est le salut total de l'homme, d'où l'emploi du verbe *sôzein* qui reprend ce sens, bien au-delà d'une guérison temporaire et soumise encore aux aléas du temps⁵⁷⁰. Enfin, chez saint Jean, on retrouvera un autre terme fréquent qu'il faudra lier à celui de signes : les œuvres. Ces dernières, dira-t-on, sont expressément liées à la parole qui, plus qu'un sens donné à l'action, traduira la présence agissante du Verbe, la Parole faite chair, comme nous l'avons déjà signifié précédemment⁵⁷¹. Dans le quatrième évangile, présenter Jésus qui révèle Dieu son Père à travers son humanité par la parole dont il est le dépositaire n'est pas dénuée de sens. Aussi, il faudra alors convenir que

*Le miracle est œuvre en ce qu'il est produit par le Père et par le Fils ; le miracle est symbole en ce qu'il exprime pour autrui la réalité mystérieuse dans sa manifestation. [...] la Parole éternelle s'est exprimée à travers un visage humain, celui de Jésus. C'est dans le corps de Jésus, corps glorieux dès avant sa mort et sa résurrection, que s'ancre le symbolisme des sèmeia.*⁵⁷²

C'est bien la raison pour laquelle l'ensemble des récits de guérisons et de réanimation, comme les exorcismes ou autres miracles au bord du lac ou en rapport avec la nourriture, comportent toujours quelque chose de lumineux. N'est-ce pas un appel à y percevoir un signe ?

2.2.2 Le miracle : un signe ?

Le *sèmeia* – le signe – consiste, pour l'homme, à distinguer l'action salvifique de Dieu dans son histoire. Aussi, il faut comprendre d'emblée que le miracle annonce et rend présent le royaume de Dieu au cœur du monde, marquant à la fois d'une façon invisible et visible le début de la transformation de l'homme et du monde⁵⁷³ : invisible parce que la grâce ne se voit pas en tant que tel, visible parce que cette même grâce permet de percevoir un

⁵⁶⁹ GEORGE Augustin, « Le miracle dans l'œuvre de Luc », in LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 251-252.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁷¹ LEON-DUFOUR Xavier, « Les miracles de Jésus selon Jean », in LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 279-280.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 280-281.

⁵⁷³ LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, op. cit., p. 33-34.

changement dans la vie de ses destinataires. C'est bien ce point qui distinguera les miracles tels qu'ils sont présentés dans les Evangiles des miracles dont on a pu déjà se faire l'écho, notamment dans les contextes païens ou hellénistiques⁵⁷⁴.

Il convient d'admettre que rien ne montre avec autant d'appoint la relation qui lie miracle et eschatologie que dans la façon dont Jésus le révèle⁵⁷⁵ : l'« aujourd'hui » de Dieu, signifié dans le discours de Jésus à la synagogue de Nazareth, en est l'expression. L'intérêt de cette démarche permet de comprendre que les miracles de Jésus invitent à une conversion en se laissant gagner par l'amour tout-puissant de Dieu⁵⁷⁶. L'homme Jésus devient alors vecteur d'une force d'amour puisant son origine en Dieu⁵⁷⁷. Chaque évangéliste se fait l'écho de la bonne nouvelle, par les miracles, que Jésus adresse à l'homme : la puissance divine rejoint, par Jésus, l'humanité en marche⁵⁷⁸.

⁵⁷⁴ « On parle souvent, de façon trop globale, du theios anèr, l'homme divin capable de faire des miracles, en vue d'assimiler Jésus à ce type d'homme. On déclare que l'Antiquité partageait universellement la croyance à un tel personnage et admettait la valeur de ces récits. C'est là une simplification abusive de l'histoire. [...] Durant la première période, qui devient historique avec Pythagore (fin VI^e siècle) et Empédocle (V^e siècle), l'"homme divin" (le theios anèr) est un personnage qui donne le salut, guérit de fait et attire les foules. Ce comportement est lié à une certaine conception du salut : la supériorité de l'âme sur le corps se montre dans sa capacité puissante. La deuxième période apparaît peu après la seconde moitié du IV^e siècle av. J.C. avec le médecin Ménécrate de Syracuse, qui se présente comme Zeus lui-même. Le theios anèr prend alors des traits hellénistiques. Il guérit encore, il attire des disciples, même parmi les politiciens et les soldats : le "dieu homme" devient un "super-homme divin". [...] Durant cette deuxième période, l'humanisme prend le dessus : c'est la période la moins superstitieuse de l'Antiquité. Avec la troisième période, c'est la revanche de la superstition et de la foi populaire aux miracles. A côté de Jésus apparaissent les prophètes messianiques ; le rabbi Hanina ben Dosa (vers 70/100 ap. J.C.), le rabbi Eliézer ben Hyrkan (vers 90/130 ap. J.C.) produisent des miracles remarquables. [...] La médecine grecque recule (Galien étudie dans l'Asklèpeion) et les lieux guérisseurs refleurissent à l'époque impériale ; les centres d'oracle gagnent beaucoup d'argent. [...] A ce tournant historique, la foi aux miracles s'intensifie, l'homme divin ressemble au charismatique du temps jadis. » in LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 342-343.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 344.

⁵⁷⁶ LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, op. cit., p. 35.

⁵⁷⁷ Il est alors intéressant de noter, à la suite de René Latourelle, que cet amour porte un nom précis : la charité. Aussi, « Les miracles du Christ sont des manifestations de sa charité, active et compatissante, qui s'incline sur toute misère. [...] Toutes ces guérisons, ces résurrections, sont des gestes d'amour. Dieu nous "visite" au cœur de nos infirmités. Comment ce "salut" de Dieu ne serait-il pas "sauveur" ? Le Christ a compassion, il a pitié, est ému. Dieu est Amour, et cet amour, dans le Christ, prend forme humaine, cœur humain, langage humain pour saisir l'homme au niveau de sa misère et lui rendre perceptible l'intensité de l'amour divin » in LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, op. cit., p. 327-328.

⁵⁷⁸ Ainsi, chez Marc, fera remarquer René LATOURELLE, « les miracles sont intimement liés à l'annonce de la Bonne Nouvelle du Royaume et à la personne de Jésus. Ce sont des épiphanies de sa personne et de son mystérieux pouvoir. Ils présentent Jésus comme le sauveur eschatologique qui détruit le Royaume de Satan et établit le Royaume de Dieu. [...] Ce qui intéresse Marc, encore plus que le résultat de l'action de Jésus, c'est la puissance elle-même qui agit en Jésus, puissance divine capable de transformer tout l'homme, corps et âme [...]. D'autre part, cette puissance d'où jaillissent les miracles est liée au mystère de l'abaissement du Fils de Dieu durant sa vie terrestre : humilité de sa condition humaine et impuissance devant le refus de la liberté humaine » *Ibid.*, p. 285. Chez saint Matthieu, on retrouve cette association du miracle à l'Eglise : « Le Jésus des miracles est le Seigneur ressuscité de l'Eglise. Cette Eglise, l'Evangéliste l'exhorte à la foi. Aussi les récits de miracles sont-ils de véritables instructions. [...] le Jésus des miracles est le Messie, le Seigneur miséricordieux, accomplissant les œuvres de miséricorde du Serviteur de Yahvé et réalisant les promesses de l'Ancien Testament » *Ibid.*, p. 289. Luc aura aussi à cœur de présenter les miracles de Jésus dans le cadre du salut, avec une perspective missionnaire : « Il présente Jésus comme le prophète messianique qui apporte libération et salut. [...] En lui s'accomplit la parole de libération et de salut annoncée par Isaïe et lue par Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc 4, 16-21). Dans la personne de Jésus, c'est Dieu qui "a visité son peuple" (Lc 7, 16) pour lui apporter le salut eschatologique » *Ibid.*, p. 290. On retrouvera d'ailleurs chez Luc le terme de « *dunameis* » (des actes de puissance) ou encore de « *dunamis* » (le singulier), « [...] pour désigner le pouvoir,

Au regard de cette lecture, on saisit que Jésus a voulu, à travers sa vie et particulièrement dans l'accomplissement de ses œuvres de salut, « être "signe" de la présence de Dieu au milieu des hommes de son temps. C'est ce signe qui est le vrai miracle, non pas celui qu'a fait, mais celui qu'a été Jésus de Nazareth »⁵⁷⁹. Au-delà des guérisons, réanimations, exorcismes ou autres signes extraordinaires, c'est toujours la personne de Jésus qui est au centre de tous les regards. C'est sa véritable identité qui est révélée, manifestant ainsi que le Dieu-fait-homme garde sa liberté divine tout en connaissant et vivant la proximité avec les souffrances humaines. René Latourelle, dans son étude sur les miracles, distinguera les traits négatifs des miracles des traits positifs⁵⁸⁰. Dans les évangiles, les miracles visent un tout autre sens que celui retrouvé en contexte païen. La présence du Christ à ses côtés devient, en effet, pour lui source de vie et d'avenir, de salut et de relèvement, de plénitude et d'accomplissement :

le miracle la visibilise : il chasse vraiment les démons, il guérit vraiment, il ressuscite vraiment. Le miracle est le signe concret de ce que Jésus est pour l'homme : celui qui sauve totalement, physiquement et spirituellement. [...] Le miracle est en vue d'une

la force qui opère en Jésus. Les miracles sont aussi des paradoxes, c'est-à-dire des faits extraordinaires (Lc 5, 26). Le miracle, comme le suggère le vocabulaire, présente donc un aspect étonnant : il fait choc, il frappe les spectateurs. Mais, avant tout, le miracle a un sens, qui est interprété par la parole et accueilli par la foi. C'est aussi un bienfait de Dieu et une épiphanie de sa gloire : une "visite de Dieu" (Lc 7, 16) » Ibid., p. 291. Enfin, chez saint Jean, on lira davantage le terme de « *sèmeia* » (signes), accolé à celui d'« *erga* » (œuvres) qui foisonnent dans le quatrième évangile. René LATOURELLE dira que « Plus que les synoptiques, Jean souligne la situation désespérée des miraculés ou des bénéficiaires du miracle : plus de pain ou de vin, la mer est déchaînée, Lazare est mort, l'aveugle l'est de naissance. Dans cette situation désespérée, qui fait penser à celle d'Israël réduit à l'esclavage, Jésus prend l'initiative. Ce que Jean met surtout en évidence, c'est l'initiative absolue de Jésus, sa parole toute-puissante qui surmonte l'insurmontable, la gloire qui se manifeste en lui. Le miracle n'est pas seulement la conséquence de la puissance que Dieu communique à Jésus : c'est l'expression de la gloire qui lui appartient en propre. Le miracle est la "la Parole faite chair" et agissante » Ibid., p. 292-293. Il faudra noter que la théologie du signe revêt chez saint Jean une importance capitale : « Comme signes, ils s'adressent aux hommes et désignent le Verbe incarné dans son rayonnement, dans sa face tournée vers les hommes. Les miracles sont aussi les œuvres de Jésus. Par ses miracles, en effet, Jésus insère son activité dans le grand courant de l'activité du Père lui-même. Jésus est l'auteur de ces œuvres, qui sont en même temps les œuvres du Père et du Fils. Les miracles sont donc à la fois signes et œuvres, selon le point de vue. Signes, au sens de réalités qui renvoient au mystère, ils sont "corps" du Verbe incarné, sa manifestation à la fois opaque et lumineuse dans la chair et le langage. Pour le croyant, ils dévoilent la gloire du Fils qui lui appartient. Pour Jésus qui les réalise, les miracles sont identiquement œuvres du Père et du Fils, expression de leur amour mutuel. Comme "œuvres", ils possèdent une valeur juridique, car ils constituent le témoignage du Père en faveur du Fils. Les signes sont adressés par Jésus et interpellent les hommes ; les œuvres sont le témoignage du Père. En tant qu'œuvres communes du Père et du Fils, ils témoignent de l'Esprit d'amour qui unit le Père et le Fils. » in Ibid., p. 293.

⁵⁷⁹ CHARLIER Jean-Pierre, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile*, op. cit., p. 173-174.

⁵⁸⁰ Le miracle ne peut être perçu « [...] comme une exaltation de la personne, typique des héros du monde païen ; il faut rejeter toute manifestation triomphale de la croix. Ce trait est déjà souligné dans le récit des tentations de Jésus, qui refuse d'accomplir des prodiges en sa faveur (changer des pierres en pains : Mt 4, 3) ou pour sa propre gloire (se jeter du pinacle du Temple : Mt 4, 6). Jésus refuse un triomphe facile, sur la base de prodiges. [...] Jésus refuse de satisfaire la curiosité d'Hérode qui "espérait lui voir faire quelque miracle" (Lc 23, 8). Jésus n'entend pas être assimilé à un magicien ou à un charlatan. [...] Jésus refuse d'opérer des miracles lorsqu'il rencontre des cœurs durs ou mal préparés. [...] Le manque de foi ou le trop peu de foi sont également incompatibles avec le miracle » in LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, op. cit., p. 295-296.

*vocation au Royaume. [...] Le miracle n'a de sens que sur ce fond d'un projet de Dieu sur l'homme : à savoir l'entrée dans le Royaume à la suite de Jésus.*⁵⁸¹

Il faut donc comprendre que le miracle vise une reconstruction, une recréation attestant de la pertinence et du bien-fondé d'une création nouvelle dont Jésus est le garant. L'avenir de Dieu se dit dans le présent de l'homme : les temps nouveaux ont commencé à s'accomplir !

La Constitution dogmatique sur l'Eglise du Concile Vatican II suggère cette visibilité divine dans l'histoire du monde :

*Les miracles de Jésus apportent également la preuve que le royaume est déjà venu sur la terre : "Si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le royaume de Dieu est arrivé parmi vous" (Luc 11, 20 ; cf. Mat. 12, 28). Avant tout cependant, le royaume se manifeste dans la personne même du Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, venu "pour servir et donner sa vie en rançon d'une multitude" (Marc 10, 45).*⁵⁸²

Le miracle apparaît donc comme le lieu de la pleine révélation de Dieu en Jésus, confirmant l'incarnation, mais l'ouvrant sur la rédemption où s'accomplit ce que certains Pères de l'Eglise, dont saint Athanase, appelaient le « mystérieux échange »⁵⁸³.

Le miracle nous renvoie donc à cette puissance de Dieu visible en Jésus, signifiant très concrètement l'avènement du Royaume, mais aussi l'amour de Dieu pour chacun, notamment à travers ce soin sans fin qu'il accorde et qui porte quelque chose de sacramentel. C'est la raison pour laquelle à travers le signe du miracle, peut se percevoir une éthique que je nommerais « l'éthique de la main tendue ».

2.2.3 Miracle et éthique : quel lien ?

René Latourelle parle de quatre fonctions du miracle : une fonction de communication, de révélation, d'attestation et de libération/promotion. Ce qui est intéressant de retenir dans un premier temps, c'est que le miracle apparaît d'abord comme une parole faisant entrer en communication ou, dit autrement, en communion avec Dieu. L'appel de cette communion –

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 296-299.

⁵⁸² *Lumen gentium*, n°5.

⁵⁸³ « Désormais Dieu ne veut plus, comme dans les temps primitifs, être connu par l'image et l'ombre de la Sagesse : il a voulu que la véritable Sagesse en personne prenne chair, devienne homme, subisse la mort de croix, afin qu'à l'avenir tous les croyants puissent être sauvés par la foi en cette Sagesse incarnée » in ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les trois discours contre les Ariens*, Bruxelles, Ed. Lessius, 2004, p. 225. Ce salut lui fait dire que : « Comme le Seigneur, en revêtant le corps, est devenu homme, ainsi nous, les hommes, assurés par sa chair, nous sommes divinisés par le Logos et avons désormais pour héritage une vie éternelle » in *Ibid.*, p. 273. C'est ce que nous pouvons lire dans la fameuse citation bien connue du « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ».

que d'autres feraient apparaître sous le terme de « solidarité », moins fort mais exprimant tout de même l'idée de lien – montre un choix décisif en faveur de la vie qui est en Dieu et qui se répand dans l'humanité. Cette communion est révélée entièrement par le Christ qui fait de son existence humaine un constant chemin au long duquel Dieu se dit en libérant l'homme tout en le réintégrant dans sa véritable condition⁵⁸⁴. On retrouve donc, à ce stade, l'attestation de la puissance divine à l'œuvre une fois pour toute dans ce monde, au chevet de l'homme sa créature. C'est dire que le miracle tend à changer considérablement et définitivement quelque chose au cœur de la vie humaine, révélant l'amour que Dieu ne cesse de témoigner. Il faudra alors comprendre que le miracle participe et rend compte de cette Bonne Nouvelle que Jésus incarnate. A travers lui, une nouveauté reste perceptible comme pour signifier que l'humanité est en train de naître à une condition renouvelée⁵⁸⁵.

Ces quelques réflexions me renvoient du coup à quatre miracles évangéliques chez saint Marc et un chez saint Matthieu : la guérison de la belle-mère de Simon (Mc 1, 31), la réanimation de la fille de Jaïre (Mc 5, 41), la guérison du démoniaque (Mc 9, 27) et la tempête apaisée (Mt 14, 22-33)⁵⁸⁶. Outre le fait qu'il s'agit à chaque fois de récits miraculeux, on y retrouve également un autre point commun : ces exemples montrent Jésus prenant la main de celui ou de celle qu'il va guérir, ramener à la vie ou sauver des eaux. La main tendue de Jésus vers les souffrances de son temps, crée un espace de communion attestant l'inscription divine dans l'humanité de l'autre, tout en favorisant la vie⁵⁸⁷. Sans doute peut-on voir ici même ce que je nomme l'éthique de la main tendue. Il y a dans les passages cités quelque chose du *care* dont nous avons parlé. Pour autant, Jésus va plus loin : il ne fait pas que prendre en compte une souffrance, l'accompagnant comme il le peut. Il redonne la santé, un salut qui devient signe d'un monde déjà présent, mystérieusement, au cœur de chaque

⁵⁸⁴ LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, op. cit., p. 343.

⁵⁸⁵ « Une humanité nouvelle est sur le point de naître, dans laquelle l'aliéné, l'asservi, le prisonnier d'hier, est invité à entrer dans l'espace de liberté créé par l'Amour crucifié et ressuscité. Le miracle sert le Christ, car il sert tout l'homme. [...] Sans doute cette transformation n'est-elle qu'une figure provisoire de la transformation finale du monde. Mais elle exprime ce qui vient, avec une force de suggestion qui n'a pas été suffisamment soulignée dans le passé » in *Ibid.*, p. 345-346.

⁵⁸⁶ Le récit de la tempête apaisée se retrouve également en Mc 6, 45-52 et Jn 6, 16-21. Seul le passage cité chez Matthieu fait référence à cette main tendue à Pierre, raison pour laquelle cette précision était nécessaire au regard du point travaillé.

⁵⁸⁷ On retrouve ici même l'idée d'un Jésus qui prend sur lui toutes les souffrances rencontrées. Maxime GIMENEZ évoquera alors l'idée même de communion : « Jésus incarne en sa propre personne toutes les guérisons qui émanent de lui, à la manière dont il incarne sa propre parole : il est en non-distance avec le fond de son être. Il n'y a pas d'un côté le thérapeute qui guérit, et de l'autre le malade qui est guéri : la guérison est commune aux deux, elle est communion des deux. Pour le soignant, il importe de découvrir en la personne de Jésus, non pas simplement un homme détenteur d'un pouvoir de guérison, mais l'icône même de la guérison. Si les guérisons abondent à ce point sur le passage de Jésus, c'est précisément parce qu'il ne traite pas les malades comme des être extérieurs à lui : il "incorpore" spirituellement la maladie pour la traiter en lui-même, non comme un corps étranger mais potentiellement comme une puissance de vie. Il est, en lui-même, le champ de conversion de la maladie en vie, car, pour lui, l'ultime confrontation à la maladie n'est pas simplement la souffrance mais la mort. Guérir, c'est être radicalement libéré de ce spectre illusoire qui nous fait douter de la vie. L'atmosphère de la prédication du Royaume est une atmosphère de "nouvelle genèse" » in GIMENEZ Maxime, « Jésus face à la maladie. L'enseignement d'un Soignant à des soignants », op. cit., p. 195-196.

humanité retrouvée. Avec Jésus, le *care* est dépassé parce que ce salut – plus qu’une santé recouvrée – annonce une libération définitive, fruit d’un amour éternel désormais rendu visible dans l’histoire humaine. L’appel à la conversion à laquelle Jésus invite fait de lui non seulement le docteur guérissant les souffrances physiques, mais aussi les souffrances spirituelles au point de faire de tout homme et de tout l’homme une créature nouvelle⁵⁸⁸. Jésus ne fait pas qu’écouter les misères des uns et des autres, il répond à chacun en donnant plus qu’ils n’osent demander, tout en ne s’imposant pas et laissant ainsi à chacun d’eux la grâce du consentement. C’est alors que la guérison physique devient le lieu d’une guérison totale de l’homme à travers laquelle chacun découvre son identité d’enfant bien-aimé de Dieu. L’éthique est ici à comprendre comme cette recherche d’un bien possible dans la mesure où le soin divin change considérablement et définitivement la marche humaine⁵⁸⁹.

Sans doute existe-t-il encore des miracles aujourd’hui, signe que Dieu continue de susciter la foi et, par sa grâce, de faire grandir son royaume, passant à travers des mains et des présences humaines pour se dire. Toujours est-il que ces miracles d’aujourd’hui, comme ceux d’hier, traduisent magnifiquement le sens que la vie revêt aux yeux de Dieu. Cette vie, prise dans sa condition humaine, reste soumise au poids du jour et des ans, fixant dès la naissance des limites qui, fondamentalement, lui échappent. Pour autant, les miracles apparaissent comme de précieux indices signifiant que Dieu, en Jésus, veut libérer l’humanité de ce mal pernicieux dont les ravages et les méfaits pèsent tant sur la marche de l’homme. Les acteurs du soin peuvent être des vecteurs auprès des situations angoissantes pour signifier que Dieu continue d’agir et de relever l’homme. Cette libération, annoncée dans les événements miraculeux, ne sera-t-elle pas attestée notamment par l’événement de la mort et de la résurrection de Jésus, associant ainsi l’humanité à la gloire divine, soin humain et soin divin, santé et salut ?

⁵⁸⁸ La théologienne protestante, Marion MULLER, avait raison de dire que « *Dieu soigne, car seul son regard peut garantir notre irréductible dignité et la puissance permanente de nos recommencements* » in MULLER Marion, « Dieu soigne-t-il ? », *Les cahiers de Croire*, Mars/Avril 2015, n°298, p. 26. Le soin de Dieu, dans le miracle, réhabilite l’homme dans sa condition d’être digne et engagé vers la vie de Dieu. Quelque chose de cette main tendue se lit ici même.

⁵⁸⁹ « *Le miracle nous rappelle que Celui qui est venu pour détruire les œuvres de Satan, est aussi Celui qui vient pour établir l’homme et l’univers dans l’ordre définitif. Le miracle se situe entre la création du monde et la transformation de tout et de tous en Jésus Christ. Il anticipe l’ordre eschatologique. Par le miracle, l’action divine ouvre un sillon dans l’histoire de la rénovation définitive du monde. L’homme s’achemine vers la résurrection finale, alors que toute incohérence et tout mal disparaîtront. Bien plus, la résurrection du Christ est le gage de la venue de cette vie surabondante et jaillissante. [...] Ainsi, le miracle nous attire vers la terre, et en même temps nous en détache ; il mobilise les sens, mais pour orienter l’esprit. Par cette tension qu’il maintient entre le temps et l’éternité, il est éminemment apte à développer notre vie théologique* » in LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, op. cit., p. 381-382.

2.3 La mort et la résurrection du Christ : Dieu soigne les corps et les cœurs

Dieu, en Jésus, ne se contente pas seulement de soigner les corps en les guérissant de leurs maladies, mais il soigne également les cœurs ou, dit autrement, ces souffrances morales et spirituelles qui peuvent aussi gâcher le bonheur auquel l'homme est appelé. L'œuvre de la rédemption engage donc Jésus jusqu'au bout de sa mission, acceptant même au faite de sa souffrance, de s'en remettre toujours au Père : « *Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe ! Cependant, que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se fasse !* » (Lc 22, 42). Il sera donc intéressant de revenir sur les miracles et la finalité qui leur est assignée, à savoir l'appel de la résurrection à venir. A ce stade de notre recherche, quel lien peut-on faire entre miracle et résurrection ? La main tendue de Jésus dit-elle quelque chose d'un devoir de non-abandon de l'humanité et, conjointement, de son entrée dans la vie divine ? Jésus lui-même, partageant la condition humaine, vivra sa propre mort de quelle manière : rejet, peur, crainte, don de soi ? Penser la résurrection revient-il à la considérer, selon les termes du théologien Moltmann, comme l'avenir de la vie tel qu'il le développe dans l'ouvrage sa *Théologie de l'espérance*⁵⁹⁰ ? L'offrande ultime de Jésus sur le bois de la croix, son regard sur la vie, disent quelque chose de sa volonté d'offrir à chacun l'entrée dans la vie nouvelle.

2.3.1 Les miracles ont en vue la résurrection

Il importe de reconnaître la profondeur du message véhiculé par les miracles, au-delà de l'impact social qu'ils provoquent. Redonner à tel corps la santé, faire revivre telle personne, pardonner telle autre apparaît comme autant d'actions et de paroles divines prononcées par Jésus, chacune ayant en vue la résurrection finale au cours de laquelle ce qui reste précaire ici-bas sera, une fois pour toute, définitivement accompli. Le miracle, en ce sens, est bel et bien porteur d'une Bonne Nouvelle. Chacun d'entre eux se présente comme une étape emmenant le miraculé vers cet ailleurs qu'il ignore encore à ce jour mais qui, déjà, palpite en lui comme pour lui signifier que sa vie est déjà marquée de la présence de la résurrection⁵⁹¹. Ce point renouvelle l'idée selon laquelle tout miracle ne peut être reconnu qu'à la lumière de la résurrection de Jésus. Les paroles de Jésus, les actes qu'il pose – dont les

⁵⁹⁰ MOLTSMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance*, op. cit., p. 223-231.

⁵⁹¹ « [...] c'est à la foi en la résurrection de Jésus qu'il est nécessaire de faire appel. Ceux qui ont rapporté les récits ont reconnu dans les miracles, l'expression, le monnayage du mystère de la Résurrection : en un jour précis de l'histoire, un homme est revenu vivant de la mort et il ne doit plus mourir. Telle est la conviction du chrétien, évangéliste et lecteur de l'évangile. Ce qui fonde tout récit de miracle, c'est la certitude que la mort a été, en Jésus, définitivement vaincue par la vie ; c'est le mystère de la Résurrection, non pas un miracle objectivement constatable par tous les hommes, mais ce qui fonde tout miracle » in LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 351.

miracles – ne peuvent être compris sans les relire à la lumière de la résurrection⁵⁹² qui se laisse percevoir comme le fondement de la foi mais aussi de notre devenir⁵⁹³.

Alors, pourquoi parler de « réanimation » plutôt que de « résurrection » quand on évoque les retours à la vie de la fille de Jaïre ou encore de Lazare ? Simplement parce que chacun d'eux est mort une deuxième fois – dont la date nous importe peu à vrai dire – et que ces « réanimations » préfiguraient la résurrection finale qui, elle, n'apparaît que de manière unique et éternelle. Chaque miracle porte en lui quelque chose qui le dépasse mais dont il reste un signe efficace. En ce sens, le miracle est un sacrement⁵⁹⁴, puisqu'il révèle la force d'amour et de grâce que Dieu porte à chacun et qui se rend pleinement visible dans l'événement de la résurrection. Parce qu'il est agir de Dieu, le miracle témoigne de la résurrection à venir, préfigurant la plénitude de la vie qu'il véhicule et transmet à l'homme encore dans le temps. Jésus assumera ces miracles, confirmant chacun d'eux dans l'offrande qu'il fera de sa vie sur la croix, se liant ainsi à toutes les souffrances de l'histoire à travers une identification qui lui est propre.

2.3.2 La mort de Jésus : identification de Jésus aux souffrances des hommes (Mt 25, 40)

En acceptant d'aller au bout de sa mission, Jésus n'apparaît pas seulement comme celui qui prodigue de bons conseils, relève certains de leurs maladies, de leur mort ou du péché. Il assume l'entièreté de l'humanité jusqu'à sa mort, avec ce que cela suppose comme souffrances. Cependant, ce qu'il vit, il le vit toujours pour d'autres : sa vie reste totalement orientée vers le salut dont sa mission est pleinement habitée. Aussi, en mourant sur la croix,

⁵⁹² « *La foi des premiers chrétiens en la résurrection de Jésus a reconnu dans l'homme charismatique un être divin, précisément Celui qui a définitivement triomphé de la mort. Voilà ce qui justifie les données des évangiles. Dès lors les récits de miracle ne sont pas une pièce de trop ou un résidu archaïque dans le Nouveau Testament, bien au contraire* » in *Ibid.*, p. 352.

⁵⁹³ A ce titre, Jürgen MOLTSMANN écrira fort justement que la résurrection apparaît comme une nouvelle possibilité pour le monde et donc, par lui, pour chacun de nous : « *La Résurrection du Christ ne représente pas une possibilité dans le monde et dans son histoire, mais elle est véritablement une nouvelle possibilité pour le monde, l'existence et l'histoire. [...] La Résurrection du Christ ne représente pas un processus possible dans l'histoire du monde, mais le procès eschatologique de l'histoire du monde. [...] on devrait chercher à acquérir, en comparaison et en confrontation avec les conceptions existantes de l'histoire, une nouvelle compréhension de l'histoire, dans ses possibilités dernières et ses espérances dernières, dont la Résurrection du Christ d'entre les morts soit la présupposition. [...] Dès lors, la Résurrection du Christ n'est pas dite "historique" parce qu'elle est survenue dans l'histoire – que l'on analyse selon n'importe quelle autre catégorie –, mais parce qu'en montrant la voie à un événement à venir, elle institue une histoire où l'on peut et doit vivre* » in MOLTSMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance, op. cit.*, p. 193. Cette manière de considérer « histoire » et « Résurrection » me semble très intéressante dans la mesure où l'on est en présence de deux « temps » : celui de l'homme et celui de Dieu, appelés à entrer dans une communion devenant signe d'un « à-venir » toujours possible.

⁵⁹⁴ « *Les actes de salut de l'homme Jésus, étant posés par une personne divine, ont une force divine de salut ; mais comme cette force divine nous apparaît sous une forme terrestre, visible, les actes salutaires de Jésus sont sacramentels. Sacrement signifie en effet don divin de salut dans et par une forme extérieurement saisissable, constatable, qui concrétise ce don : un don de salut en visibilité historique* » in SCHILLEBEECKX Edouard, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu, op. cit.*, p. 23.

ce sont nos souffrances qu'il porte, pour reprendre ce qu'Isaïe disait du serviteur humilié dans sa prophétie (Is 53). François Mies écrira que

*L'idée d'humiliation inclut celle d'abaissement. L'humiliation peut être objective ou subjective. La première désigne l'acte d'abaisser, dans une violence s'exerçant métaphoriquement de haut en bas ; la seconde désigne le sentiment d'être abaissé, à ses propres yeux ou à ceux d'autrui.*⁵⁹⁵

Cette double humiliation, Jésus l'a connue en en faisant l'expérience, notamment au moment de sa passion. L'abaissement, déjà perçu dans le mystère de l'incarnation et la kénose, Jésus le confirme au nom de la mission qui est la sienne et qui consiste à s'unir à l'humanité perdue. En s'identifiant aux souffrances des hommes, il entend conduire l'humanité vers un renouveau à travers ce qu'il donnera de lui-même. Lorsqu'en saint Matthieu, il dit : « *Ce que vous avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* » (Mt 25, 40), il signifie que dans le visage de tous les miséreux, c'est lui qu'on peut reconnaître. Victor Kossi Agbanou suggèrera qu'il « *serait le porte-parole et l'avocat de "ses frères" au jugement dernier* »⁵⁹⁶. Son amour pour l'humanité va jusqu'à se reconnaître dans la vie de chacun. Si les commentateurs ne peuvent pas pour autant certifier que Jésus ait prononcé cette parole, on pourra tout de même rappeler qu'il se présente comme un secours pour l'humanité perdue⁵⁹⁷.

A propos du « Serviteur souffrant » d'Is 52, 13-53, 12, François Mies écrira que ce poème « [...] évoque de manière rétrospective un homme qui est mort mais dont la mort n'a pas éteint la mémoire »⁵⁹⁸. Cette remarque est assez intéressante puisque, attribuée à Jésus, la souffrance qu'il connaîtra sur la croix ne l'empêchera pas de taire son nom. Jésus, devenu le « patient de Dieu » comme l'évoque notre auteur, sera « *l'agent qui parle au peuple et qui, dans le subir le plus total, assume son existence. Ce qui lui permet de tenir, c'est de vivre entre la mémoire de la parole de Dieu et l'espérance en Dieu : "Le Seigneur m'aidera" ; "Il est proche" (53, 7-9)* »⁵⁹⁹. Ce point me semble, du coup, bien pertinent tant il est peut être

⁵⁹⁵ MIES François, « Le Fils et Serviteur humilié », *Christus*, n°208, octobre 2008, p. 429.

⁵⁹⁶ AGBANOU Victor Kossi, *Le discours eschatologique de Mt 24-25 : tradition et rédaction*, Paris, J. Gabalda & Cie éditeurs, 1983, p. 192.

⁵⁹⁷ « *Durant son ministère public Jésus s'est particulièrement penché sur le sort des pauvres et des petits et les a fait bénéficier de ses actes de miséricorde et de salut. Le message central de sa prédication et de son ministère est que, dans sa personne, la puissance et l'amour de Dieu sont venus au secours des hommes, surtout des pauvres et des malades* » in *Ibid.*, p. 193-194.

⁵⁹⁸ MIES François, « Le Fils et Serviteur humilié », *op. cit.*, p. 433.

⁵⁹⁹ « *La voie de la souffrance est celle qui est choisie par le pécheur, en ce sens que le péché comporte nécessairement des conséquences de souffrance, en tendant à détruire la destinée humaine, en rompant l'accord avec Dieu en dehors duquel aucun bonheur profond n'est possible. Pour supprimer cette voie de la souffrance, il faudrait considérer comme nulle et sans effet la volonté libre qui s'exerce dans le péché. Dieu ne veut pas ce qui serait une annulation de la liberté humaine [...]. La souffrance rédemptrice existe donc en raison de la volonté peccamineuse de l'homme, dont Dieu a accepté la décision. Mais si d'une certaine manière elle a été imposée à Dieu, c'est que préalablement l'amour divin était décidé à l'accueillir et à l'intégrer dans le plan de salut. Dans*

compris comme un appel à saisir la vie comme un possible. Ce que je veux dire, c'est que la mort de Jésus laisse poindre une souffrance rédemptrice⁶⁰⁰, signe que la rançon versée rachète l'humanité. Etrange façon de penser qu'une souffrance puisse être rédemptrice, ou qu'une personne puisse en racheter une autre en souffrant. Seulement, il faut bien comprendre que ce n'est pas tant la souffrance qui sauve mais l'amour par lequel Jésus l'a vécue et assimilée⁶⁰¹.

Du point de vue de la foi chrétienne, on a déjà signifié que Jésus est resté pleinement Dieu tout au long de son parcours terrestre, jusque dans sa mort. Cette fidélité n'a pas été menacée de quelque manière que ce soit, quand bien même contempler Jésus en croix pourrait nous faire douter de sa divinité et sa dignité. Pour autant, il faut admettre que l'expérience déstructurante de la souffrance et de la mort n'enlève en rien la plénitude de la divinité qui reste propre à Jésus⁶⁰². Cette fidélité marque la force qui est la sienne pour mener l'humanité à sa nouvelle naissance, dans le passage de la Pâque qu'il réalisera, lieu où la croix révèle qui est l'homme et qui est Dieu⁶⁰³.

Celle-ci devient ainsi l'éminent signe de l'accomplissement de la rédemption où tout est dit et réconcilié, de manière parfaite. N'est-ce pas alors le lieu où se dit l'avenir de la vie ?

cet amour rédempteur, elle prend toute sa valeur. Elle n'est ni inutile, ni efficace, car elle tire de l'amour dont elle est l'expression son utilité et son efficacité. [...] Les douleurs, mêmes celles qui sont apparemment vaines et superflues, sont toutes associées, selon l'intention divine, à la douleur rédemptrice, et ont pour finalité la participation aux fruits de cette œuvre. Cette participation est mesurée non par la douleur elle-même et son intensité, mais par l'amour qui l'anime à l'exemple de l'amour du Dieu sauveur. » in Ibid., p. 435.

⁶⁰⁰ GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, op. cit., p. 178-179.

⁶⁰¹ « "Le Christ nous rachète par ses souffrances" veut dire que en fait que le Christ nous sauve, nous libère par toute sa vie faite de foi radicale en son Père et de confiance en l'homme, d'espérance folle en la Promesse de Dieu et en la possibilité de la conversion de l'homme, d'amour passionné envers le Père et envers l'homme quand celui-ci est perdu et délaissé. Et cette foi, cette espérance, cet amour l'ont amené à des choix de vie qui ont rencontré la résistance des hommes et l'ont ainsi conduit à subir les tourments de la passion et de la croix. Ce qui rachète ou libère, ce n'est pas la souffrance en elle-même de Jésus, c'est qu'au cœur de sa souffrance il a su rester un homme pleinement croyant, espérant, aimant » in THEVENOT Xavier, *Souffrance. Bonheur. Ethique. Conférences spirituelles*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1990², p. 26-27.

⁶⁰² « Dans l'Hymne aux Philippiens, il semblerait que la dignité de Jésus subisse des variations. L'hymne, qui exprime une chronologie (Incarnation, mort et Résurrection), épouse un schéma d'abaissement et d'élévation. Mais chronologie n'est pas ontologie. L'épître précise : "Lui qui est de condition divine" (2, 6) avec un participe présent (hyparkhôn), c'est-à-dire celui qui est et reste de condition divine. Souffrance et mort sont réelles, mais leur sens est plus celui d'un voilement que d'un anéantissement de la hauteur. Ce qui permet à Jean de voir l'exaltation de Jésus dans la Passion : la gloire de la croix. [...] Aux yeux de Dieu, tout au long de ce qui parut abaissement et désaveu, le Serviteur est resté "son" serviteur, son élu qui faisait sa joie, qu'il avait modelé pour l'envoyer. Aux yeux du Père, tout au long de ce qui semble humiliation et discrédit, Jésus est resté homme, prophète, sage, docteur de la Loi, roi, messie et surtout le fils bien-aimé » in MIES François, « Le Fils et Serviteur humilié », op. cit., p. 437-438.

⁶⁰³ « Homme, voilà comme tu es, tu ne peux supporter le juste ; celui qui est pur amour, tu en fais un fou, tu le bats, tu le répudies ; tu es ainsi parce que toi-même tu es injuste et que tu as besoin de l'injustice de l'autre pour te sentir excusé ; alors le juste, qui semble te priver de cette excuse, tu n'en as que faire. Voilà ce que tu es. Jean a résumé tout cela dans le mot de Pilate : "Ecce homo !" ("Voici l'homme !"), ce qui signifie profondément : Voilà ce qu'il en est de l'homme. [...] Mais la croix n'est pas seulement révélation de l'homme, elle est également révélation de Dieu : ce qui caractérise Dieu, c'est qu'il vient jusque dans cet abîme s'identifier avec l'homme, c'est qu'il juge en sauvant. Dans l'abîme de la faillite humaine, se révèle l'abîme encore bien plus insondable de l'amour divin. » in RAZTINGER Joseph, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 206-207.

2.3.3 La résurrection de Jésus : « L'avenir de la vie » (Jürgen Moltmann)

Lorsque Jésus meurt et ressuscite, c'est toute la mission du Fils qui s'achève, réhabilitant par là l'humanité entière dans l'amour de Dieu que le péché avait brisé⁶⁰⁴. La résurrection de Jésus annonce donc la nouvelle création et, conjointement, la naissance de l'homme à une vie nouvelle⁶⁰⁵. Trois points peuvent retenir notre attention.

Le premier concerne justement cette nouvelle création. Au cœur de celle-ci, la grâce de Dieu surabonde là où abondait le péché. Saint Paul l'exprime dans sa lettre aux Romains : « *La Loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute ; mais où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé : ainsi, de même que le péché a régné dans la mort, de même la grâce régnerait par la justice pour la vie éternelle par Jésus Christ notre Seigneur* » (Rm 5, 20-21). Cette nouvelle création tend à connaître à nouveau le répit et l'amitié que voilaient ou empêchaient jusque là l'inimitié et la haine nés du péché. Conjointement, cette paix retrouvée appelle aussi une réconciliation qu'on pourrait qualifier de cosmique, englobant toute la création. Dans la lettre aux Colossiens, saint Paul l'explique :

[...] Il est le Principe, Premier-Né d'entre les morts, il fallait qu'il obtînt en tout la primauté, car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. (Col 1, 18-20)

La rédemption achève en quelque sorte la création en la libérant du pouvoir de la mort qui agissait sur elle : avec le Christ ressuscité, surgit l'espérance d'une création renouvelée et restaurée dans sa forme d'avant le péché. Le Concile Vatican II, dans le Décret sur l'Apostolat des laïcs, déclarait : « *L'œuvre de rédemption du Christ, qui concerne essentiellement le salut des hommes, embrasse aussi le renouvellement de tout l'ordre temporel* »⁶⁰⁶. On retrouve ici même l'idée selon laquelle toute la vie, créature et création, est appelée à connaître la nouveauté née du salut.

Le deuxième point concerne la vie même du ressuscité. Le dictionnaire grec *Le Bailly* précise un regard quasi identique entre *bios* et *zoe* : si le *bios* renvoie à la vie en soi,

⁶⁰⁴ « *Celui qui a distendu son existence au point d'être à la fois plongé en Dieu et plongé dans l'abîme de la créature abandonnée de Dieu, se trouve nécessairement écartelé, il est réellement "crucifié". Mais cet écartèlement est identique à l'amour : il en est la réalisation "jusqu'au bout" (Jn 13, 1), il est l'expression concrète de l'ouverture immense créée par l'amour* » in *Ibid.*, p. 204.

⁶⁰⁵ Saint AUGUSTIN le rappelait, évoquant dans le *Traité sur la prédestination des saints* que « *Cette exaltation prédestinée de la nature humaine est telle, si sublime et si souveraine, qu'on ne peut en concevoir de plus élevée. De même, la divinité, de son côté, ne pouvait s'abaisser davantage qu'en accueillant la nature humaine avec la faiblesse de sa chair jusqu'à mourir sur la croix. De même donc que cet être unique a été prédestiné à être notre chef, ainsi avons-nous été prédestinés, si nombreux que nous soyons, à être ses membres* » in AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, Paris, Librairie de Louis Vives, 1873, p. 610.

⁶⁰⁶ VATICAN II, *Apostolicam actuositatem*, n°5.

l'existence, le temps de la vie ou la durée de la vie, *zoe* se présente comme la vie, le genre de vie. Notons cependant que dans l'ouvrage *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, le Cardinal Joseph Ratzinger précisera que le *bios* se réfère davantage à la nature biologique de la vie tandis que *zoe* suggère une vie nouvelle dans sa condition définitive⁶⁰⁷. A ce titre, il est intéressant de noter que lorsque saint Jean parle du pain de la vie, dans le chapitre sixième de son évangile, il utilise le mot *zoe* pour le présenter⁶⁰⁸. On sent, à travers ce terme, le passage à une vie nouvelle en Christ. La rédemption marque ce passage, cette Pâque, ouvrant sur un horizon sans fin la vie du ressuscité. Elle marque pour toujours l'entrée dans une vie désormais vivante et jamais plus soumise aux souffrances de la mort et du péché. Jésus, premier ressuscité, ouvre donc le chemin à tous ceux qui, comme lui, espèrent cette vie et se mettent en route pour accueillir le don réalisé dans l'événement de la Croix. La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* le rappelle lorsqu'elle évoque le fait que « *Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection, et il l'a transformé en une créature nouvelle (cf. Gal. 6, 15 ; 2 Cor. 5, 17)* »⁶⁰⁹, ou encore dans la Constitution sur la Liturgie :

*Cette œuvre de rédemption et de la parfaite glorification de Dieu, à quoi avaient prélué les grandes œuvres divines dans le peuple dans l'Ancien Testament, le Christ Seigneur l'a accomplie principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension ; mystère pascal par lequel "en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie".*⁶¹⁰

La résurrection de Jésus signe son entrée dans une vie nouvelle et, par là, notre propre salut et, donc, sanctification et rédemption.

Enfin, troisième point – et non des moindres – c'est l'amour de Dieu manifesté dans la rédemption. Nous avons déjà beaucoup évoqué cette question, mais il faut la reprendre pour préciser, encore une fois, que Dieu ne connaît pas de limites dans l'amour. La première lettre de saint Jean, très riche dans l'évocation de l'amour, rappellera que la rédemption ne peut se comprendre qu'à la mesure de l'amour que Dieu porte à l'humanité⁶¹¹. La croix devient signe de l'amour, si bien que dans la résurrection celui-ci continue de fleurir et de se donner dans la présence du ressuscité, et ce jusqu'à la fin de temps.

⁶⁰⁷ RAZTINGER Joseph, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 218).

⁶⁰⁸ « ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα » (« *Moi, je suis le pain vivant qui est descendu du ciel: si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement* » Jn 6, 51).

⁶⁰⁹ VATICAN II, *Lumen Gentium*, n°7.

⁶¹⁰ VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium*, n°5.

⁶¹¹ GALOT Jean, *La Rédemption, mystère d'alliance*, op. cit., p. 87.

Comme le suggère Jürgen Moltmann, la résurrection de Jésus apparaît ainsi comme l'avenir de la vie. Au regard de la réflexion qui a été la nôtre jusqu'alors, comprendre que la mort empêche tout lien à Dieu c'est aussi saisir l'intérêt de croire que seule la vie, pleine et totale, permet de vivre la proximité avec Dieu, notamment dans la louange⁶¹². Louer Dieu permet de reconnaître les bienfaits dont il comble l'homme, signe qu'il ne l'abandonne pas mais le conduit sur un chemin de renouveau, délié de tout péché et de toute mort, en l'admettant au sein d'une communion bienheureuse. La résurrection apparaît ainsi comme une victoire sur la mort, ne figurant pas un retour à une ancienne vie, mais plutôt comme « *une victoire sur le caractère mortel de cette mort : victoire sur l'abandon de Dieu, victoire sur le jugement et la malédiction, début de l'accomplissement de la vie promise, donc victoire sur ce qui, dans la mort, est mort [...]* »⁶¹³. L'Esprit, puissance de création et de recréation, se visibilise dans la résurrection de Jésus comme « *une aurore et un gage de son avenir, qui est l'avenir de la résurrection universelle et de la vie* »⁶¹⁴. Moltmann confirmera dans le lien qu'il fait entre Esprit et résurrection du Christ l'idée selon laquelle l'espérance ne peut décevoir, dans la mesure où la transfiguration du Christ appelle « *la transfiguration de l'humanité et des choses* »⁶¹⁵. L'annonce d'un ciel nouveau et d'une nouvelle rend possible l'espérance, fondée sur ce qui vient⁶¹⁶. La conversion à laquelle l'homme est conviée suppose de reconnaître que la résurrection du Christ lui donne de découvrir la présence en sa vie de l'œuvre de l'Esprit, « *qui donne la vie dans la souffrance et aspire à la louange de la nouvelle création* »⁶¹⁷, déliée de tout péché et de tout mal. Moltmann appelle l'homme à prendre acte de ce qui change progressivement en lui, ce qui le rend plus proche de la victoire du Christ. Cette progressive prise en compte d'une humanité rachetée et sauvée engage alors chacun sur un chemin de vie et d'avenir, dans une communion forte avec Dieu dont la louange apparaît comme le signe de la joie qui unit l'un et l'autre.

Il apparaît que l'œuvre de la rédemption ne saurait se limiter qu'à l'événement de la mort et de la résurrection du Christ. L'ensemble de sa vie témoigne du salut offert à l'humanité, notamment dans le récit des miracles qui sont autant de lieux où Dieu promet

⁶¹² « [...] vivre veut dire ici : rendre louanges et grâces en présence de Dieu. Or dans la mort, aucune louange n'est possible, ni donc aucune action de grâces ni aucun accord avec Dieu. Pouvoir et ne plus pouvoir louer, c'est ce qui fait l'opposition entre la vie et la mort » in MOLTSMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance*, op. cit., p. 224.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 226.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 227.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁶¹⁶ « [...] la Résurrection du Christ tend à la vie dans l'Esprit et à la vie éternelle remplissant tout. Cette vie éternelle est cachée ici-bas sous son contraire : l'épreuve, la souffrance, la mort et l'affliction. Et cependant, loin d'être un paradoxe éternel, cette latence est en tendance, se pressant vers l'avant et vers le dehors, dans la zone ouverte, traversée de promesses, où se prépare le possible » in *Ibid.*, p. 228.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 231.

l'humanité de l'homme dans sa condition terrestre mais aussi, déjà, céleste tant ils révèlent son devenir. La main tendue par Jésus, au-delà du secours exprimé, signifie concrètement que sa vie entière reste orientée vers l'homme, particulièrement celui qui ploie sous le poids du jour. L'écrivain Jean-Pierre Rosa dira alors que « *Dieu a tellement besoin des hommes pour les délivrer qu'il assume leur propre condition. Ainsi se fait la jonction entre deux figures : celle du Messie et celle du serviteur souffrant d'Isaïe* »⁶¹⁸. L'activité de Jésus, au service de et pour l'homme, reste donc entièrement fondée sur l'amour divin pour l'humanité.

Raison pour laquelle la rédemption nous invite à entrer sur un chemin nous préparant à vivre dès maintenant ce monde nouveau, pour une vie rénovée, forte de cet amour. Si la menace d'un enfer est toujours réelle, au regard de la liberté individuelle⁶¹⁹, il convient cependant d'entrer dans une démarche d'espérance qui, seule, pourra faire vivre l'œuvre de rédemption accomplie par le Christ en chacun. Le soin divin ne concerne donc pas seulement la restauration d'un corps jusque-là habité par la maladie ou guetté par la mort, mais l'homme tout entier et le tout de l'homme. Ce soin divin traduit la proximité de Dieu au chevet de l'humanité souffrante, signifiant la force de vie qu'il inonde en ce monde. Ne retrouve-t-on pas alors l'idée d'alliance comprise comme un mystère d'amour qui unit la vie ?

3. L'alliance nouvelle : un mystère d'amour qui unit

L'alliance est un terme souvent utilisé dans l'Écriture et, conjointement, en théologie. Un petit détour préalable vers son origine étymologique permet d'en saisir les principales raisons. Le mot « alliance » peut être retrouvée tant en hébreu (*berit*) qu'en grec (*diathèkè*), deux termes signifiant sensiblement la même chose et renvoyant à tout un vocabulaire juridique⁶²⁰. Il faut noter en effet que la diversité des alliances dont on trouve la trace au sein des écrits bibliques, particulièrement dans l'Ancien Testament, évoque à chaque fois un traité conclut à travers des gestes ou des rites tels la poignée de mains, le repas pris en commun, la

⁶¹⁸ ROSA Jean-Pierre, « Un Messie qui prend soin des hommes », *Les Cahiers Croire*, Mars/Avril 2015, n°298, p. 15.

⁶¹⁹ Citant Hans Urs VON BALTHASAR, Gérard REMY écrivait justement que l'on devait favoriser « *le devoir d'espérer pour tous* » dans un acte de charité fraternelle ou de ne désespérer du salut de personne et par l'application à soi-même de la menace de l'enfer » in REMY Gérard, *L'énigme du mal et l'espérance chrétienne*, op. cit., p. 504.

⁶²⁰ « *"berit" signifie aussi relation fondée sur un traité, mais en tant qu'elle repose sur un serment. C'est une imitation juridique des rapports naturels entre les hommes, fondés sur la parenté du sang, et l'amitié. Tout comme ces relations humaines, une relation fondée sur un traité de cette sorte peut exister entre égaux ou entre supérieurs et inférieurs ; les partenaires peuvent se nommer "frères" ou bien "maître" et "serviteur". Dans le premier cas l'alliance prend davantage le caractère bilatéral d'obligation que chacun des partenaires s'impose à lui-même. Dans le second cas, par contre, elle ressemble davantage à une fondation unilatérale par le plus haut placé ; il appartient néanmoins au vassal d'accepter et d'accomplir les obligations de l'alliance. (...) La relation de traité visée par la conclusion d'alliance exige une fidélité et une loyauté absolue de part et d'autre. C'est pourquoi elle est considérée comme une religion inviolable, de durée illimitée ("alliance perpétuelle").* » in KRINETZKI Léo, *L'alliance de Dieu avec les hommes*, Paris, Cerf, 1970, p. 7-8.

dégustation commune du sel ou encore le sacrifice d'animaux (cf. Gn 15, 9 ; Gn 26, 30 et 31, 54 ; Ez 17, 18 ; 2 R 10, 1 ; Nb 18, 19 ; 2 Chr 13, 5, Jr 34, 18⁶²¹). Ces alliances scellées supposent un lien qui unit les hommes entre eux et les hommes à Dieu. C'est notamment cette vision de l'alliance que confirmera Bernard Renaud, dans l'ouvrage *Nouvelle alliance ou éternelle alliance*. Il rappellera en effet que *berit* désignait « la relation réciproque qui unissait YHWH et Israël dans une communauté de vie et de destin »⁶²².

Dans notre travail, essayant de montrer que l'alliance est un mystère d'amour qui unit, nous pourrions nous appuyer sur la notion d'engagement : il n'y a pas d'engagement sans proximité vécue et fidélité assurée. Est-ce bien ce lien que nous retrouvons dans l'Écriture, notamment dans la Lettre aux Hébreux ? Comment Jésus se rend-il médiateur de cette alliance à travers le mystère de l'incarnation et de la rédemption ? De même, élargissant notre réflexion au soin divin, comment penser l'alliance théologique avec l'alliance thérapeutique du philosophe Paul Ricœur ? Y a-t-il des convergences entre ces deux alliances qui attesteraient que Dieu est bien le soignant par excellence de l'humanité, au regard de ce que nous avons déjà dit jusqu'à présent dans une perspective ouverte par le *care* ?

3.1 La thématique de l'alliance dans l'Écriture

Le terme « alliance » est essentiellement biblique. On y découvre plusieurs étapes visant l'alliance entre Dieu et son Peuple, dès la Création jusqu'à la figure du Messie. Ce vaste panorama au long duquel l'alliance est tantôt célébrée, tantôt rejetée et brisée, montre un peuple qui peine à s'habituer à vivre un lien profond et durable avec Dieu. C'est toute la complexité de la liberté humaine qui peut, parfois, refuser Dieu et se présenter à lui en ennemi. La nouvelle alliance en Jésus aura pour effet, quant à elle, de signifier une réconciliation éternelle avec le peuple, achevant ainsi dans le sacrifice du Christ ce qu'on nommera la parfaite alliance⁶²³. Passer de l'ancienne à la nouvelle alliance nécessite de pouvoir, d'abord, percevoir l'Écriture comme une Parole nous introduisant dans la thématique de l'alliance.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 8.

⁶²² RENAUD Bernard, *Nouvelle alliance ou éternelle alliance. Le message des Prophètes*, Paris, Cerf, 2002, p. 13. Notons cependant qu'à partir de quelques études menées notamment par KUTSCH, Bernard RENAUD écrira que « Schématiquement, on peut conclure que le terme *b'rit* signifie : soit l'engagement que YHWH prend vis-à-vis de son peuple, il équivaut alors à "promesse" (voir Gn 18, 18 s.) ; soit l'engagement que YHWH impose à son peuple. Il signifie alors "obligation" (voir Ex 31, 16) ; soit le contenu même de l'engagement, les dispositions légales, comme en Ex 19, 5 ; soit enfin l'alliance elle-même (voir Ex 24, 8 ; 34, 27 s.) » in *Ibid.*, p. 14. L'intérêt de considérer l'alliance comme un lien entre Dieu et son peuple, quel qu'en soit sa forme, ne peut faire défaut.

⁶²³ « C'est donc lui qui, en lui seul, a présenté tout ce qu'il savait être nécessaire de réaliser pour notre rédemption. Oui, il était à la fois le prêtre et le sacrifice, à la fois Dieu et le temple. Prêtre dont la médiation nous réconcilie ; sacrifice qui opère la réconciliation ; temple dans lequel se fait notre réconciliation ; Dieu avec qui nous sommes réconciliés » in SAINT FULGENCE DE RUSPE, « De fide ad Petrum », *Corpus Christianorum*, Series Latina, XCI A, Tipographi Brepols Editores Pontificii, 1968, 62, p. 750-751.

3.1.1 L'alliance dans l'Ancien Testament

Même si la thématique de l'alliance peut déjà se retrouver dans la création, on fait figurer la première alliance avec Abraham. En Gn 15, on retrouve un ensemble de promesses faites à Abraham qui confirment que le Dieu présent à son histoire ne l'abandonnera pas (Gn 15, 5-7)⁶²⁴. Léo Krinetzki fera quand même remarquer qu'au niveau des traditions, l'alliance avec Noé (Gn 9, 1-17) précède celle avec Abraham, selon une dynamique bien précise : saisir que l'alliance avec Abraham apparaît comme une bénédiction de Dieu pour les peuples conservés après le déluge⁶²⁵. On notera cependant que l'alliance avec Noé embrasse tous les êtres créés avec qui Dieu veut réaliser un pacte de paix signifié par l'arc-en-ciel⁶²⁶. L'hébreu « *qéshet* », nous rapporte Léo Krinetzki, désigne un arc de guerre ou de chasse, à la différence près que l'arc-en-ciel suggère que Dieu

*[...] montre au monde son arc de guerre privé de corde, donc rendu inoffensif. Cet arc lui servit autrefois à anéantir les enfants de Caïn, c'est-à-dire l'ensemble de l'humanité corrompue, à l'exception de Noé, mais maintenant, l'arc a été en quelque sorte mis de côté, rendu inefficace, et il est devenu le signe de la volonté divine de paix.*⁶²⁷

L'alliance admise comme instrument divin visant la paix apparaît comme nécessaire au regard de ce nous voulons montrer : la paix permet la relation avec l'autre, et avec soi, signe que la vie est rendue possible.

Ces quelques notes engageant une réflexion sur l'alliance sont loin d'être dénuées de sens. Au fond, dès les premières pages de la Bible, la signification de l'alliance nous renvoie à une volonté divine de favoriser la paix sur terre et, donc, auprès de l'homme. C'est là une nécessaire réalisation pour transformer le peuple et lui donner de découvrir quelle est sa véritable vocation. Dès les écrits vétérotestamentaires, l'alliance se comprend comme cette volonté d'offrir aux hommes la capacité d'entrer dans une démarche vivante, loin des heurts et des souffrances qu'ils s'infligent parfois mutuellement ou subissent au gré des évolutions de leur histoire. Aussi, l'alliance avec Noé laisse poindre le nécessaire pardon et

⁶²⁴ « Il le conduisit dehors et dit : "Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer" et il lui dit : "Telle sera ta postérité." Abram crut au Seigneur, qui le lui compta comme justice. Il lui dit : "Je suis le Seigneur qui t'ai fait sortir d'Ur des Chaldéens, pour te donner ce pays en possession. » (Gn 15, 5-7). L'idée même d'une postérité se retrouve dans le changement de nom (Gn 17, 5) qui, comme l'indique Léo KRINETZKI « coïncide du point de vue linguistique avec le nom précédent et représente simplement une sorte d'extension d'Abram en Ab-ra-ham très artificielle. A la base se trouve une phrase, dont le nom en hébreu rappelle de façon éloignée le nom sous sa forme nouvelle, mais qui résume en tout cas brièvement le contenu de la promesse d'une postérité innombrable, faite à Abraham à cette heure » in KRINETZKI Léo, *L'alliance de Dieu avec les hommes*, *op. cit.*, p. 20.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 15.

conjointement l'inévitable recommencement d'une vie attendue pour ce qu'elle est capable de produire en bienfaits.

C'est la raison pour laquelle nous pouvons voir dans l'alliance scellée avec Abraham le début d'une histoire de la foi bâtie sur la promesse d'une vie grande ouverte aux réalisations de Dieu. Il faudrait rappeler qu'Abraham appartient à la base à une famille qui adore plusieurs dieux. L'appel de Dieu à croire en son unicité et à sa toute puissance change considérablement la donne. Pour autant, Abraham accepte cette nouveauté en répondant librement à l'appel de Dieu, signe qu'il se soumet à son exigence. L'alliance, conclue dans un rite particulier, appellera un signe visible qui la confirmera. Si le rite se révèle dans le sacrifice de la génisse, de la chèvre, du bélier, d'une tourterelle et d'un pigeonneau qui, coupés en deux, verront passer entre les moitiés une torche de feu⁶²⁸, le signe, quant à lui, apparaîtra dans la circoncision⁶²⁹. A travers le rite et le signe, on peut conclure que

*[...] le lien particulier qui unit Dieu à Abraham et aux hommes qui sont avec lui dans un rapport généalogique ou autre est le résultat de la conclusion d'alliance. Dieu devient "leur Dieu" de façon évidente et authentique, ce qui confirme l'existence d'une nouvelle communion entre les alliés.*⁶³⁰

L'alliance vécue comme une communion dit quelque chose d'un nouveau départ dans la relation unissant les hommes à Dieu. On pourrait dire à ce stade qu'Abraham devient vecteur du soin divin, dans la mesure où la libre réponse à l'appel de Dieu lui permettra de devenir le père d'un peuple nombreux (Gn 15, 5.18). De même la vieillesse de Sara sa femme ne fera pas obstacle à l'enfantement d'Isaac (Gn 17, 19). Abraham devient non seulement père d'un enfant né de son union avec une femme, mais aussi père d'une multitude. L'alliance apparaît comme lien entre Dieu et Abraham mais aussi, par lui, entre Dieu et l'humanité. Elle apparaît comme un soin prodigué par Dieu à l'humanité entière, signe qu'il ne se lasse pas de conduire son peuple en le sanctifiant par sa présence.

Par ailleurs, l'alliance avec Moïse se caractérise quant à elle dans la remise des tables de la loi, les dix commandements. Leur accueil est d'ailleurs confirmé par le peuple qui acclame Dieu en disant : « *Toutes les paroles que le Seigneur a prononcées, nous les mettrons en pratique* » (Ex 24, 3). L'acquiescement du peuple aux paroles divines présentées par Moïse est un préalable à l'alliance conclue ce jour-là par l'aspersion de sang au cours de laquelle Moïse dira : « *Ceci est le sang de l'Alliance que le Seigneur a conclue avec vous moyennant*

⁶²⁸ « *Ce jour-là, le Seigneur conclut une alliance avec Abraham en ces termes : "A ta postérité je donne ce pays, du Fleuve d'Égypte jusqu'au Grand Fleuve [...]"* » (Gn 15, 18).

⁶²⁹ « *Dieu dit à Abraham : "Et toi, tu observeras mon alliance, toi et ta race après toi, de génération en génération. Et voici mon alliance qui sera observée entre moi et vous, c'est-à-dire ta race après toi : que tous vos mâles soient circoncis"* » (Gn 17, 9-10).

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 20.

toutes ces clauses » (Ex 24, 8), signe qu'il veut le bonheur de l'homme appelé à choisir fondamentalement la vie (Dt 30, 16-19)⁶³¹.

Cette alliance est, sans doute, la plus importante, notamment au regard des lois ou prescriptions qu'elle érige pour la vie dans l'ensemble de ses dimensions. Cependant, il faut noter que le même peuple fera preuve d'infidélités au point de provoquer, non seulement, la colère de Moïse, mais aussi de Dieu. S'ensuivent donc, à travers l'histoire du peuple, un ensemble d'alliances alternant entre fidélités et ruptures ne masquant cependant jamais la bonté de Dieu⁶³² et le salut promis à toutes les nations⁶³³. La force de l'alliance de Dieu se manifeste véritablement dans ce besoin de donner la vie à ceux qui l'accueillent pour en vivre pleinement. Derrière cette réalité de la foi, on reconnaît une invitation à vivre une communion avec Dieu de façon temporelle, l'idée d'une vie ressuscitée n'existant guère jusqu'au second livre des Maccabées au sein duquel elle est attestée pour la première fois (2 M 7) c'est-à-dire vers 100-110 avant notre ère. L'alliance accentue donc ce rapport à la vie, notamment à travers ce mot de bienveillance qui signifiera aussi l'amour que Dieu adresse au peuple, un amour force de vie retrouvé notamment dans le chant des anges la nuit du premier Noël.

Les prophètes auront un rôle particulier à jouer, dénonçant à la fois le mal réalisé par le peuple d'Israël, et l'alliance qui doit être revisitée voire réappropriée. Le prophète Jérémie annonce à ce titre une « nouvelle alliance » (Jr 31, 31-34 ; 32, 37-41), tout comme Ezéchiel (Ez 34, 25-31 ; 36, 16-32 ; 37, 23-28) ou encore Isaïe (Is 59, 15b-21). Il faudrait rappeler que le terme « *berit* » revient vingt-trois fois dans le livre de Jérémie, signe d'une place importante qu'il lui accorde⁶³⁴. On découvre donc un prophète qui regarde en avant, assurant en tout cas dans un temps à venir qu'une alliance nouvelle verra le jour, portant en elle quelque chose d'inattendue voire d'inespérée jusque-là. On comprendra alors, notamment avec la lecture du prophète Isaïe, que le serviteur se présentera comme celui qui arrache l'humanité à la nuit du péché et de la mort pour la conduire vers la lumière de Dieu⁶³⁵. La perception de l'alliance s'affine petit à petit au point de prendre le visage du Christ que le Nouveau Testament ne tardera pas à révéler.

⁶³¹ GARRIGUES Jean-Michel, *Le Peuple de la première Alliance*, Paris, Cerf, 2011, p. 137.

⁶³² Il convient de noter que « *Le don caractéristique de l'alliance de Yahvé pour Israël est cependant sa "bonté" et sa "bienveillance" (héséd). On pense par là, dans le domaine humain, à l'exécution loyale des obligations de l'alliance, c'est-à-dire une caractéristique inséparable du concept de "berit" dans la pensée juridico-politique d'Israël. [...] Héséd signifie donc d'abord, et aussi lorsqu'il est appliqué à Yahvé, le comportement conforme à l'alliance vis-à-vis d'Israël, la fidélité du Dieu d'alliance répondant à la fidélité du peuple de l'alliance, et la juste réponse à l'amour (Ex 20, 6) ; mais le terme signifie aussi la volonté immuable de pardonner et de bénir en dépit du péché et de l'infidélité d'Israël [...]* » in KRINETZKI Léo, *L'alliance de Dieu avec les hommes*, op. cit., p. 55-56.

⁶³³ *Ibid.*, p. 53.

⁶³⁴ RENAUD Bernard, *Nouvelle alliance ou éternelle alliance. Le message des Prophètes*, op. cit., p. 77.

⁶³⁵ KRINETZKI Léo, *L'alliance de Dieu avec les hommes*, op. cit., p. 85-86.

3.1.2 L'alliance dans le Nouveau Testament

Avec le Christ, la thématique de l'alliance revêtira une nouvelle et profonde signification. On rappellera que le mot hébreu « *berit* » sera remplacé par le grec « *diathéké* » que l'on retrouve 33 fois dans le Nouveau Testament, dont 7 faisant mention de passages de l'Ancien Testament. Cela dit, il faut préciser d'emblée que le Nouveau Testament distingue une triple réalisation de la nouvelle alliance : « *une fondation historique, un développement dans l'histoire du salut et une consommation eschatologique* »⁶³⁶. La fondation historique se comprend dans la mesure où Jésus n'est pas venu abolir, mais accomplir la loi (Mt 5, 17) au cœur d'une histoire de salut dont la croix sera le signe et le sommet. C'est là l'enjeu d'une réconciliation avec le monde qui prendra fin au moment du retour du Christ dans la gloire.

Cependant, le moment clé où l'alliance est scellée se retrouve dans les paroles que Jésus prononce à la sainte Cène dans l'institution de l'eucharistie⁶³⁷. Celle-ci se révèle comme le sacrement qui nous fait communier pleinement à la vie de Dieu et qui, par cette communion, nous donne la vie. En rapport avec le récit de Luc, seul à rendre compte de la nouvelle alliance (Matthieu et Marc ne parlant que d'« alliance »), il faudra se rappeler que cette expression provient notamment de la tradition paulienne⁶³⁸.

L'alliance nouvelle du Christ a donc en vue notre libération définitive et rejoint le sens même donné à la rédemption. La nouvelle alliance donne l'Esprit qui fait vivre, source de toute grâce. Saint Paul nous livre de nombreux exemples au sein desquels cette victoire de l'homme sur la mort par l'alliance nouvelle, menée à terme par Jésus, se contemple⁶³⁹. Elle rend compte de la grâce qui apparaît comme une nouvelle façon d'envisager la vie et de se

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁶³⁷ « *L'Eucharistie est donc le sacrifice de la nouvelle alliance, qui n'est plus lié à un lieu, mais qui peut être offert "en tout lieu". C'est un sacrifice pur et sans tache, que le Père reçoit toujours avec complaisance* » in *Ibid.*, p. 121.

⁶³⁸ « *Un autre texte paulinien permet de préciser le sens que l'Apôtre donne à cette expression. En 2 Co 3, 6, Paul déclare : Dieu "nous a rendus capables d'être ministres d'une Alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'esprit ; car la lettre tue mais l'Esprit vivifie". On ne peut guère opposer plus fortement l'alliance nouvelle à l'ancienne alliance, comme le fait du reste le texte de Jr 31, 31-34 auquel Paul fait probablement référence. La suite du développement explicite la pensée : le ministère de l'alliance ancienne est qualifié de "ministère de mort" (2 Co 3, 7), opposé au ministère de l'Esprit qui donne la vie (3, 6). L'apôtre ne nie pas la "gloire" de ce premier ministère et donc de cette première alliance, il la reconnaît explicitement (2 Co 3, 7-8) par référence à Ex 34, 30. Mais, si on la compare à la gloire du ministère de la Nouvelle alliance, la gloire de ce premier ministère n'en fut pas une (2 Co 3, 10). C'est une gloire passagère (2 Co 3, 11) qui s'efface devant celle qui lui a succédé.* » in RENAUD Bernard, *Nouvelle alliance ou éternelle alliance. Le message des Prophètes*, op. cit., p. 337-338.

⁶³⁹ « *Nous avons donc été ensevelis avec Lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle* » (Rm 6, 4). « *Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une créature nouvelle. L'être ancien a disparu, un être nouveau est là* » (2 Co 5, 17) ; « *Or voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches, grâce au sang du Christ. Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul corps, par la croix ; en sa personne il a tué la haine.* » (Eph 2, 13-16).

laisser porter par elle⁶⁴⁰. La nouvelle alliance se comprend donc, avec la rédemption, comme ce lieu où toute vie, par le Christ, se trouve renouvelée et rétablie dans sa dignité.

La nouvelle alliance vise la création d'un peuple nouveau, à la suite du Christ ressuscité. Ce peuple de Dieu, habité par l'Esprit de vie, est appelé à devenir un peuple saint, mû par l'amour que Dieu lui porte et qu'à travers l'offrande de sa vie sur la croix il rend présent. C'est toute la signification d'une alliance fondée sur le sacrifice du Christ dont rend compte, essentiellement, la lettre aux Hébreux.

3.2 Jésus, médiateur d'une alliance nouvelle dans la lettre aux Hébreux

La lettre aux Hébreux est un écrit assez particulier dans le corpus du Nouveau Testament. Comme le rappelle le Dictionnaire encyclopédique de la Bible, « *On ne sait rien de sûr des circonstances où He a été écrite : ni le lieu ni la date ni les destinataires ne sont connus avec certitude* »⁶⁴¹. Elle diffère des lettres de Paul et apparaît, en cela, davantage comme une catéchèse ou un sermon que comme une lettre *stricto sensu*, si ce n'est dans la signature que l'on retrouve en He 13, 22-25. A ce propos, l'anonymat de cette dernière, sans doute un disciple de Paul, s'adresse essentiellement à des Juifs convertis, le mot « Hébreux » renvoyant *a priori* au peuple de l'Exode marchant vers la Terre Promise pour y célébrer leur Pâque, c'est-à-dire leur passage.

Ce texte rend donc compte d'un peuple pérégrinant dans le désert, appelé à prendre conscience que Dieu est près de lui si bien qu'il doit prendre conscience d'être attendu pour devenir un peuple de lumière né de la Pâque de Jésus Christ. On retrouve l'idée selon laquelle ce peuple est invité à marcher dans la foi, l'espérance et la charité, en raison justement de la nouvelle alliance conclue par Jésus dont il est le bénéficiaire. Ce peuple sauvé se révèle comme le peuple du passage, né en Jésus, force de vie et d'avenir. On peut penser que ce texte est donc adressé à de jeunes communautés chrétiennes exposées, comme beaucoup à cette époque, à la difficulté de vivre leur foi dans un contexte où naissent çà et là des persécutions. Il y a donc une ferme invitation à encourager les chrétiens à vivre la foi, à persévérer dans celle-ci et à y être fidèle. C'est la raison pour laquelle la lettre aux Hébreux reprend un certain

⁶⁴⁰ « *Par l'action du Christ en Galilée, voici du vin. C'est-à-dire que la loi disparaît et la grâce la remplace : le reflet est écarté, la vérité est rendue présente ; les réalités charnelles conduisent aux spirituelles, l'observance ancienne disparaît au profit de l'alliance nouvelle. Comme dit l'Apôtre : Le monde ancien s'en est allé, un monde nouveau est déjà né. [...] Le vin venant à manquer, un autre vin est procuré ; le vin de l'ancienne alliance était bon, mais celui de la nouvelle est meilleur. L'ancienne alliance, celle que les Juifs observent, s'évapore dans la lettre. La nouvelle alliance, celle qui nous concerne, nous restitue le goût de la vie en nous donnant la grâce* », « Sermon de FAUSTE de Riez pour l'Épiphanie » in <http://adoratioiesuchristi.blogspot.fr/2015/01/sermon-de-fauste-de-riez-pour-l-l.html> [consulté le 1er juillet 2015].

⁶⁴¹ DICTIONNAIRE ENCYCLOPEDIQUE DE LA BIBLE, Paris, Brepols, 1987, article « Hébreux », p. 568.

nombre d'éléments de l'Ancien Testament en les actualisant à la lumière de la résurrection et, donc, de la foi nouvelle en Jésus mort et ressuscité.

Il sera donc intéressant après une brève présentation de la lettre aux Hébreux, d'en reprendre l'un des thèmes centraux, à savoir celui de l'alliance nouvelle. Ce sera aussi l'occasion d'évoquer le sens même de l'eucharistie comme participation active à la vie de Dieu et, conjointement, à la vie ressuscitée qui, tout en libérant l'homme de ses péchés, lui donne déjà de vivre de la vie nouvelle dès ce monde présent.

3.2.1 Les thèmes développés dans la lettre aux Hébreux

On pourrait diviser la lettre en deux parties. La première partie (He 1, 4 ; 10-18) met en lumière la grandeur du Christ. On y retrouve l'affirmation de sa suprématie par rapport aux prophètes de l'Ancien Testament, aux anges, tout en le présentant comme prêtre de la nouvelle alliance. La seconde partie (He 10, 19 ; 13, 19) apparaît davantage comme des encouragements adressés aux communautés chrétiennes afin qu'elles persévèrent dans la foi, prenant exemple notamment sur le peuple des croyants de l'Ancien Testament, et mettant toujours le Christ au centre.

Le dictionnaire encyclopédique de la Bible distingue quatre thèmes majeurs : la grandeur du Fils qui révèle le Père ; Jésus grand prêtre ; l'éloge de la foi ; la parénèse, c'est-à-dire une exhortation, ici constituée notamment autour de préceptes moraux sur l'amour fraternel, le respect du mariage, la condamnation de la cupidité et l'acceptation de la pauvreté, la docilité à l'égard des dirigeants, le rejet de doctrines étrangères.

Parmi l'ensemble de ces thèmes, on en retiendra essentiellement deux, en ce qui nous concerne : le Christ prêtre unique de la nouvelle alliance et le sacrifice parfait qu'il a mené à son terme et dont nous sommes les bénéficiaires.

3.2.2 L'alliance nouvelle selon la lettre aux Hébreux

La thématique de l'alliance nouvelle tient une place toute particulière au sein de la Lettre aux Hébreux. On le retrouve notamment à deux endroits : He 8, 6-7.12⁶⁴² et He 9, 15⁶⁴³. En présentant le Christ comme le grand prêtre (seul lieu du Nouveau Testament où

⁶⁴² « Mais à présent, le Christ a obtenu un ministère d'autant plus élevé que meilleure est l'alliance dont il est le médiateur, et fondée sur de meilleures promesses. [...] En disant : alliance nouvelle, il rend vieille la première. Or ce qui est vieilli et vétuste est près de disparaître. »

⁶⁴³ « Voilà pourquoi il est médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant eu lieu pour racheter les transgressions de la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel promis. »

Jésus est ainsi dévoilé), on rappelle que le sang versé du Christ apparaît comme le lieu d'une rédemption éternelle qui libère du péché et sanctifie l'humanité⁶⁴⁴.

Il y a donc véritablement, dans la lettre aux Hébreux, l'intention de montrer que le don réalisé par le Christ sur la croix porte en lui un effet salvateur qui donne la vie. D'un point de vue théologique, en lien avec ce que fut l'ancienne alliance, l'auteur veut montrer la force émanant de cette alliance nouvelle. On est donc passé des multiples sacrifices de l'Ancien Testament à l'unique sacrifice du Christ, les rites anciens devenant ainsi caducs⁶⁴⁵. C'est ce passage qui nous donne la vie nouvelle et éternelle, et rend l'accomplissement réel, signifiant par là qu'il est venu le temps du salut définitivement acquis.

Jésus est alors présenté, par l'auteur de la lettre aux Hébreux, comme médiateur d'une alliance meilleure (He 8, 6). Avec Albert Vanhoye, on pourra remarquer le sens des mots employés. L'étude étymologique qu'il livre dans l'ouvrage consacré à *La lettre aux Hébreux*, nous invite à saisir la profondeur des termes utilisés tant le mot « médiateur » renvoie à un sens liturgique d'offrande qu'il fera de sa propre vie en vue de refonder un lien vivant avec Dieu⁶⁴⁶.

Il convient de remarquer que cette alliance nouvelle scellée dans le sang du Christ suggère toutefois que l'homme puisse accueillir pleinement les dons de cet acte. On retrouve l'idée d'une alliance qui soit bilatérale et pas seulement unilatérale⁶⁴⁷. L'unique sacrifice du Christ nous présente donc la libre réponse du Fils au Père, acceptant de mourir, de verser son sang pour que l'homme vive et « *reçoive l'héritage éternel promis* » (He 9, 15). On se rend compte alors du changement significatif opéré dans l'humanité par le Christ et dont nous sommes aujourd'hui encore des bénéficiaires. En cela la lettre aux Hébreux est simplement essentielle tant elle rappelle, à travers les thématiques abordées, combien ce sacrifice unique

⁶⁴⁴ DICTIONNAIRE ENCYCLOPEDIQUE DE LA BIBLE, *op. cit.*, p. 153-154.

⁶⁴⁵ « *Quand vient la rédemption définitive des péchés avec la nouvelle alliance, ce qui est caduc dans l'alliance du Sinaï, ce n'est pas la loi qui en est le fondement, Loi que le Christ est venu "non pas abolir mais accomplir" (Mt 5, 17). Ce que l'épître aux Hébreux déclare caduc (He 7, 15-19 ; 8, 6-7.13) dans cette alliance, mais caduc seulement pour le chrétien uni par la foi et les sacrements à l'unique sacrifice expiatoire du Christ (He 9, 11-14), ce sont les rites d'expiation et de purification que comporte son renouvellement rédempteur* » in GARRIGUES Jean-Michel, *Le Peuple de la première Alliance*, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁴⁶ « *Nous avons déjà noté la situation sémantique très complexe du mot grec diathèkè, qui signifie "disposition", mais que nous traduisons "alliance" [...], le père Spicq note que mesitès peut signifier "intermédiaire" ou "arbitre dans un litige" ou "pacificateur", "témoin au sens juridique", "garant", "gardien des serments, des dépôts et des contrats", "médiateur". [...] En He 8, 6 "médiateur d'alliance" est en rapport direct avec la "liturgie" de notre grand prêtre. En He 9, 15 l'expression est en rapport étroit avec l'oblation personnelle du Christ. Le mesitès n'est donc pas simplement le "garant" d'une disposition établie. Il est celui qui établit la disposition, et cela par une action décisive, où toute sa vie et sa mort humaines sont engagées dans un processus de radicale transformation, qui le "rend parfait" dans sa double relation avec Dieu et avec les hommes et donc parfait médiateur.* » in VANHOYE Albert, *La lettre aux Hébreux. Jésus Christ médiateur d'une nouvelle Alliance*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus Christ », n°84, 2002, p. 181-182.

⁶⁴⁷ « *Il faut remarquer aussi que l'entreprise divine est de susciter une diathèkè qui soit une relation bilatérale d'appartenance réciproque, une alliance : "Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple" (Jr 31, 33 ; He 8, 10). Et cette alliance n'a pas été "exclusivement" le résultat d'un "mouvement descendant qui a sa source en Dieu". Elle a été aussi le résultat du mouvement ascendant d'un homme vers Dieu, le résultat de l'offrande personnelle du Christ* » in *Ibid.*, p. 182.

change la face du monde tant la relation avec Dieu et les frères « *ont été soudées dans le feu de la souffrance acceptée par amour* »⁶⁴⁸.

La Lettre aux Hébreux confirme que l'amour est bien le « moteur » qui anime le Christ allant jusqu'à donner sa vie sur la croix. On rejoint l'idée d'incarnation rédemptrice et donc d'alliance nouvelle avec l'humanité, désormais rachetée par le sang du Christ. Cette humanité porte alors en elle les traces de cet amour, notamment dans l'eucharistie qui reste sacrement de la route et de la rencontre avec Dieu, force de vie pour l'histoire.

3.2.3 L'eucharistie : force d'alliance et de vie nouvelle

Lorsque Jésus célèbre la sainte Cène et qu'il institue l'eucharistie à travers les paroles que nous avons déjà évoquées, il souligne que c'est bien son sang qui sera versé pour la rémission des péchés, mais aussi en vue d'instaurer une nouvelle alliance dont il est le médiateur⁶⁴⁹. L'eucharistie, qui nous renvoie au sacrifice du Christ, consacre ce monde qui, comme le terme grec *ἀγιαζέιν* l'indique (« mettre à part pour Dieu »), est appelé à vivre de Dieu.

Sans entrer dans une présentation théologique de l'eucharistie qui n'est pas le sujet premier de notre étude, je citerai, en faisant référence au dernier repas de Jésus, ce qu'écrivait Jacques Guillet :

*Par ce geste inhabituel [...] Jésus donne à cette coupe la valeur d'un don personne fait aux siens. En quoi consistait ce don, les paroles eucharistiques viennent précisément l'expliquer. Le pain rompu et partagé est le corps livré, la coupe qui circule de mains en mains est la nouvelle alliance dans le sang qui va être répandu.*⁶⁵⁰

Par l'eucharistie, Jésus se donne pour que chacun, accueillant cette offrande, nourrisse en lui la force de l'amour dont elle fait preuve, un amour fondé sur une vie nouvelle reçue en partage.

Le Concile Vatican II a abondamment produit sur l'eucharistie, source et sommet de toute vie chrétienne (*Lumen gentium* n°11), rappelant notamment que l'eucharistie opère notre rédemption : « *Toutes les fois que le sacrifice de la croix par lequel le Christ notre pâque a*

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁴⁹ « *Jésus attribue à son sacrifice la conclusion de l'alliance, de la seule véritable alliance entre Dieu et les hommes ; et il assigne comme but du sacrifice la rémission des péchés de l'humanité (Mt 26, 28). [...] En vertu de l'incarnation, Jésus est le médiateur parfait, à la fois Dieu et homme, et il a le pouvoir divin de mettre entièrement à part sa vie humaine, de la rendre sainte en la réservant au Père. Le sacrifice, consécration opérée par le Christ, se présente ainsi comme la consommation de la consécration opérée par le Père dans l'incarnation elle-même : le lien entre l'Incarnation et la Rédemption est indiqué par là.* » in GALOT Jean, *La Rédemption, mystère d'alliance*, op. cit., p. 155-156.

⁶⁵⁰ GUILLET Jacques, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, DDB, 1991, p. 205.

été immolé (1 Cor. 5, 7) se célèbre sur l'autel, l'œuvre de notre Rédemption s'opère »⁶⁵¹. En participant à l'eucharistie, c'est toute notre vie qui se trouve transformée parce qu'elle porte en elle les traces de la vie ressuscitée et, donc, de la vie nouvelle. Saint Irénée, dans son traité contre les hérésies, le notait déjà lorsqu'il écrivait que

*De même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constitué de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, de même nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection.*⁶⁵²

L'eucharistie continue donc non seulement de rendre présent le Christ à notre temps, mais plus encore de nous faire vivre notre propre Pâque, passant par là du péché au pardon, de la mort à la vie. En ce sens elle reste un sacrifice⁶⁵³. On célèbre à la fois le Dieu donné dans l'offrande eucharistique, mais aussi tout ce qui fonde la vie et le travail de l'homme déposé sur l'autel de sorte que l'ensemble de cette vie et de cette histoire puisse être atteinte par la grâce de la vie nouvelle.

Selon la compréhension catholique de l'eucharistie, Jésus reste éternellement présent au monde, ce qui a pour incidence une dynamique d'alliance, en particulier d'alliance thérapeutique. Si son sacrifice sur la croix apparaît comme du « une fois pour toutes », il n'en demeure pas moins vrai qu'il continue encore de vivre la proximité avec l'humanité tant et si bien que, toujours et partout, se poursuit l'œuvre de la rédemption pour que le salut gagne le cœur de tous. On saisit alors l'urgence d'une mission à poursuivre, signifiant que le Christ continue d'habiter l'histoire humaine en la transformant par l'amour qu'il communique⁶⁵⁴. L'eucharistie, éminent repas de l'amour où il se donne entièrement, est appelée à rejoindre chaque humanité, particulièrement la plus fragile et la plus brisée. N'est-ce pas alors le lieu

⁶⁵¹ VATICAN II, *Lumen gentium*, n°3. N'est-ce pas là une façon de rappeler ce que disait saint AUGUSTIN dans son sermon 227 : « Vous devez savoir ce que vous avez reçu, ce que vous recevrez, ce que vous devriez recevoir chaque jour. Ce pain, que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu, est le corps du Christ. La coupe ou plutôt le contenu de la coupe sanctifié par la parole de Dieu est le sang du Christ. Par eux, le Seigneur Christ a voulu nous confier son corps et son sang, qu'il a répandu pour nous en rémission de nos péchés. Si vous les avez reçus dans de bonnes dispositions, vous êtes ce que vous avez reçu. » in POQUE Suzanne, *Augustin d'Hippone. Sermons pour la Pâque*, Paris, Cerf, 1966, p. 234 ? La rédemption s'accomplit en chacun de nous, nous invitant alors à devenir nous-mêmes le Corps du Christ.

⁶⁵² IRENEE, *Contre les hérésies*, Coll. Sources Chrétiennes n°100, Tomes II, Paris, Cerf, 1965, 4, 18, 5, p. 611-613.

⁶⁵³ « L'Église, qui est le Corps du Christ, participe à l'offrande de son Chef. Avec Lui, elle est offerte elle-même tout entière. Elle s'unit à son intercession auprès du Père pour tous les hommes. Dans l'Eucharistie, le sacrifice du Christ devient aussi le sacrifice des membres de son Corps. La vie des fidèles, leur louange, leur souffrance, leur prière, leur travail, sont unis à ceux du Christ et à sa totale offrande, et acquièrent ainsi une valeur nouvelle » in CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, n°1368.

⁶⁵⁴ A propos de l'eucharistie, le pape BENOIT XVI la présentait en disant que « [...] dans cette dernière, l'agapè de Dieu vient à nous corporellement pour continuer son œuvre en nous et à travers nous. » in BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°14, p. 35.

où peut se fonder d'un point de vue théologique ce que Ricœur appelait l'« alliance thérapeutique », dans un souci de proximité, de soin et de vie ?

3.3 L'urgence de la mission : la thématique de l'« alliance thérapeutique » selon Ricœur revisitée par la théologie ?

On peut sans doute trouver bizarre de parler à ce stade de notre réflexion de l'alliance thérapeutique. Pourtant, cette expression a le mérite à la fois de citer un terme d'origine théologique comme on vient de le voir et un autre nous renvoyant à la pratique des soins.

Attribuer cette expression à Jésus Christ devrait pouvoir nous aider à comprendre s'il est possible de le présenter comme un thérapeute, voire un docteur quand bien même ce titre ne lui ait jamais été donné dans les Evangiles ? De même, la nouvelle alliance en Jésus fonde-t-elle une alliance thérapeutique, telle que nous l'avons présentée précédemment ?

Il sera donc intéressant tout d'abord de rappeler brièvement ce que Paul Ricœur entendait à travers l'expression « alliance thérapeutique » pour en découvrir ensuite le lien avec la théologie. Ce sera l'occasion de terminer sur une ouverture entre alliance et amour, nous aidant à découvrir qu'il n'est peut-être qu'un mot nécessaire à notre réflexion et qui servira aussi à notre travail futur.

3.3.1 L'alliance thérapeutique chez Ricœur

Paul Ricœur conçoit l'alliance thérapeutique comme « *une sorte d'alliance scellée entre deux personnes contre l'ennemi commun, la maladie. L'accord doit son caractère moral à la promesse tacite partagée par les deux protagonistes de remplir fidèlement leurs engagements respectifs* »⁶⁵⁵. Cette idée de contrat rejoint le sens donné à l'alliance dans la Bible, fondée d'abord sur une idée de serment prêté à une divinité. Concevoir le médecin comme un Dieu, à partir de ses connaissances et compétences, rejoint quelque peu la vision qui a été celle des hommes au cours du temps et qui confiait par ailleurs au soin un caractère sacré. D'autre part, évoquer au cœur de ce contrat la notion de confiance réciproque semble, actuellement, non sans intérêt au regard des pratiques médicales désormais reconnues⁶⁵⁶.

⁶⁵⁵ RICŒUR Paul, « Les trois niveaux du jugement médical » (*Esprit*, décembre 1996, p. 21-33), in RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, op. cit., p. 230.

⁶⁵⁶ Notons toutefois que Ricœur reconnaissait les limites d'une telle approche : « *Le contraire de la confiance est la méfiance ou le soupçon. Or ce contraire accompagne toutes les phases de l'instauration du contrat. La confiance est menacée, du côté du patient, par un mélange impur entre la méfiance à l'égard de l'abus présumé de pouvoir de la part de tout membre du corps médical, et par le soupçon que le médecin sera, par hypothèse, inégal à l'attente insensée mise dans son intervention : tout patient demande trop (on vient de faire allusion au désir d'immortalité), mais se méfie de l'excès de pouvoir de celui là même en qui il place une confiance* ».

Dans un article consacré au *Concept d'alliance à l'épreuve de la relation de soins*, Dominique Jacquemin suggérait que l'art médical contient de fait l'assurance d'une promesse qui, peut-être pas tant basée sur la certitude d'une guérison, repose toutefois sur un engagement soignant à exercer le juste soin⁶⁵⁷. A travers ce pacte, on comprend que Paul Ricœur avait en vue une nécessaire disposition des deux parties considérant comme vitale ce lien à promouvoir en vue d'un bien commun, celui d'une guérison ou, tout au moins, d'un soulagement. Il tenait à signifier, à travers ce concept d'alliance thérapeutique, qu'il importait de ne jamais en arriver à une réification quelconque de la personne humaine, de son histoire, de sa dignité. A ce titre, il émet trois préceptes parmi lesquels le caractère singulier de la relation de soins, l'indivisibilité de la personne et l'estime de soi⁶⁵⁸.

Ces quelques données mettent en lumière l'importance accordée à la dignité de la personne tant et si bien qu'elle apparaît alors dans sa dimension d'être unique et respectable, dont il faut pouvoir valoriser l'existence quand bien même celle-ci soit hantée par une souffrance ou une maladie qui gangrène petit à petit l'ensemble de ses facultés ou de son histoire. Notons encore, à la suite de Paul Ricœur, que la médecine prend acte, depuis toujours, de la souffrance de la personne pour tenter de l'en délivrer ou, tout au moins, d'être portée par l'espoir d'une guérison possible⁶⁵⁹. C'est dire que la relation médicale, au cœur de cette alliance thérapeutique, reste essentielle et primordiale et met en exergue la notion non

excessive. Quant au médecin, les limites imposées à son engagement, en dehors de toute négligence ou indifférence présumée, apparaîtront plus loin lorsqu'on parlera de l'intrusion soit des sciences biomédicales tendant à l'objectivation et la réification du corps humain, soit de l'intrusion de la problématique de santé publique tenant à l'aspect non plus individuel mais collectif du phénomène général de la santé. » in *Ibid.*, p. 230-231.

⁶⁵⁷ JACQUEMIN Dominique, « Le concept d'alliance à l'épreuve de la relation de soins », p. 2 in <http://uclouvain.be/cps/ucl/doc/viespirituelle/documents/Concept-alliance.pdf> [consulté le 20 avril 2014].

⁶⁵⁸ « Je tiens pour précepte premier de la sagesse pratique exercée au plan médical la reconnaissance du caractère singulier de la situation de soins et d'abord de celle du patient lui-même. Cette singularité implique le caractère non substituable d'une personne à l'autre, ce qui exclut, entre autres, la reproduction par clonage d'un même individu ; la diversité des personnes humaines fait que ce n'est pas l'espèce que l'on soigne, mais chaque fois un exemplaire unique du genre humain. Le second précepte souligne l'indivisibilité de la personne ; ce ne sont pas des organes multiples que l'on traite, mais un malade, si l'on peut dire, intégral ; ce précepte s'oppose à la fragmentation qu'imposent aussi bien la diversité des maladies et de leur localisation dans le corps, que la spécialisation correspondante des savoirs et des compétences. [...] Le troisième précepte ajoute aux idées d'insubstituabilité et d'indivisibilité, celle, déjà plus réflexive, d'estime de soi. Ce précepte dit plus que le respect dû à l'autre ; il vise à équilibrer le caractère unilatéral du respect allant du même à l'autre, par la reconnaissance de sa valeur propre par le sujet lui-même. C'est à soi même que va l'estime ; or la situation de soins, en particulier dans les conditions de l'hospitalisation, n'encourage que trop la régression du côté du malade à des comportements de dépendance et du côté du personnel soignant à des comportements offensants et humiliants pour la dignité du malade. », RICŒUR Paul, « Les trois niveaux du jugement médical » (*Esprit*, décembre 1996, p. 21-33), in RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, *op. cit.*, p. 231-232.

⁶⁵⁹ Il n'est pas inutile de rappeler, à la suite de RICŒUR, la force d'une médecine humaine toujours en quête de l'autre pour répondre, le mieux possible à ses souffrances : « La médecine est l'une des pratiques basée sur une relation sociale pour laquelle la souffrance est la motivation fondamentale et le telos l'espoir d'être aidé et peut-être guéri. En d'autres termes, la pratique médicale est la seule pratique ayant pour enjeu la santé physique et mentale. [...] le désir d'être délivré du fardeau de la souffrance, l'espoir d'être guéri constituent la motivation majeure de la relation sociale qui fait de la médecine une pratique d'un genre particulier dont l'institution se perd dans la nuit des temps » in *Ibid.*, p. 229.

moins fondamentale de responsabilité⁶⁶⁰. Celle-ci nous renvoie à cette idée de « répondre de » et donc à ce lien qui engage vis-à-vis de l'autre. Aussi, comment signifier que l'alliance thérapeutique de Ricœur puisse être considérée d'un point de vue théologique ?

3.3.2 L'alliance thérapeutique d'un point de vue théologique

Penser l'alliance thérapeutique au regard de la théologie suppose de prendre acte que le contrat et la promesse entre Dieu et l'homme vise le rétablissement non seulement d'une santé perdue mais aussi d'un salut ouvrant l'avenir. Cette présence de Dieu à l'histoire humaine rend compte de la grâce agissante divine en vue de laquelle le peuple aura à répondre pour se laisser pleinement habiter par elle⁶⁶¹. A ce titre, Jésus montrera que la loi d'amour devient la seule loi nécessaire capable de rendre compte efficacement de la nouvelle alliance. Sa résurrection vise donc, par l'alliance, le relèvement de chacun comme lui-même s'est laissé relever de la mort par l'Esprit qui ouvre à la vie nouvelle⁶⁶². Jésus apparaît ainsi comme celui qui fait alliance non seulement avec l'humanité mais, par là, avec chacun, conduisant toute personne dans la mesure où elle l'accepte, vers un chemin de lumière, de relèvement, de renouveau. Jésus qui s'intéresse au corps de l'homme mais aussi au cœur, peut être présenté comme le docteur de la nouvelle alliance. Le pacte de soin qu'il signe avec l'humanité l'emmène sur un chemin de renouveau, fondant l'entrée dans une vie jusque-là inégalée dans la mesure où elle devient capable de l'accueillir et lui donner la place nécessaire en se divinisant elle-même. L'alliance nouvelle, comprise comme un soin, suggère qu'à Dieu revient toute initiative dans ce pacte d'amour pour, dans un second temps, inviter l'homme à consentir à cette vie offerte⁶⁶³.

⁶⁶⁰ Avec JACQUEMIN, on peut saisir l'intérêt et l'importance du suivi des patients, mais aussi de l'écoute de ses besoins au gré de l'évolution de leur histoire : « [...] suivre un patient implique l'idée de cheminement, d'une marche commune où ni le soignant, ni la personne soignée ne se trouvent en situation d'étrangeté mais souligne également la remise en évidence d'une certaine temporalité, toujours nécessaire lorsqu'il est question de cheminer au rythme de l'autre. Cette insistance sur le temps porte d'autant plus à conséquence quand on se rappelle le poids de certains processus décisionnels pouvant engager la totalité et l'avenir d'une existence singulière ; ce qui suppose effectivement le dépassement d'une approche par trop technique ou bio-somatique de l'existence. Quant à cette notion d'agent de son traitement pour le patient, elle apparaît tout aussi importante : la personne sujet et objet de soins y engage également une réelle responsabilité » in JACQUEMIN Dominique, « Le concept d'alliance à l'épreuve de la relation de soins », *op. cit.*, p. 2

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁶² Le sens de la résurrection, du grec *anastasis*, évoque « l'idée de quelqu'un qui est à terre (tombé de lui-même ou abattu par un autre) et que l'on redresse dans son état initial, que l'on remet debout. [...] Encore une fois, on sera sensible à l'impact métaphorique du mot et de l'usage qui en est fait pour suggérer le sens profond de la réalité en cause. On évoque Jésus ressuscité (relevé, re-suscité) comme celui qui, abaissé et accablé par la mort et humilié (littéralement : mis par terre, humiliatus) sur la Croix, est (ou s'est) redressé et sauvé de cet abaissement et de cet accablement » in GESCHE Adolphe, *Dieu pour penser. Tome VI le Christ*, Paris, Cerf, 2001, p. 141.

⁶⁶³ « Tout d'abord, c'est bien un des termes de la relation qui a l'initiative – Dieu –, l'autre étant invité à répondre : les deux termes ne se trouvent pas dans une situation d'égalité. [...] A travers la notion d'alliance, nous avons pu mettre au jour une double modalité de médiation entre Dieu et le peuple : il y a la loi au sens

La notion d'alliance thérapeutique de Paul Ricœur peut très bien être portée par une réflexion théologique, surtout dans la mesure où elle nous invite à saisir en quoi la relation liant le Christ à l'humanité peut être source de soin et de salut. Si Dominique Jacquemin s'accorde davantage, dans sa réflexion, à montrer comment comprendre la relation soignant-soigné à la lumière de la relation entre Dieu et son peuple, nous pouvons, quant à nous, partir de la relation soignant-soigné pour redécouvrir combien Dieu est avant tout un Dieu du soin : « *Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance* » (Jn 10, 10) écrivait saint Jean. Cette force de vie émanant de Dieu l'engage aux côtés de l'homme et l'Évangile ne cesse de nous montrer les moyens utilisés pour arriver à cette fin. La vie dans sa forme accomplie reste le bien suprême que Dieu non seulement exprime à travers le mystère de l'incarnation et de la rédemption, mais qu'il ne cesse d'offrir comme un précieux cadeau manifestant son désir de voir l'homme vivant. On saisit la présence d'un déjà-là et d'un pas encore là : déjà-là parce que le Christ nous a sauvés, une fois pour toutes, par la Croix ; pas encore là, parce que nous sommes toujours en avant vers cette vie pleine et définitive qu'aujourd'hui nous ne voyons que partiellement. Cela rappelle l'espérance à laquelle tout homme est invité, signifiant que

*[...] la résurrection du Christ réaffirme une non-étrangeté essentielle de Dieu au drame de l'existence, y compris dans les dimensions les plus obscures que sont ces passages par la souffrance et la mort. En ce sens, l'homme et la femme confrontés à des décisions de l'ordre de la "passion" (comme souffrance et passage) devraient pouvoir expérimenter qu'ils ne sont pas étrangers à la présence de Dieu.*⁶⁶⁴

C'est donc reconnaître cette présence singulière, signe d'alliance, avec l'homme souffrant. Dieu est là, parce que son amour ne connaît pas les limites que peut imposer la souffrance ou la mort.

3.3.3 Une alliance d'amour

L'amour apparaît comme le cœur justifiant la présence de Dieu à l'histoire de ce monde. L'incarnation se révélait comme un mystère d'amour qui prend visage, la rédemption

strict, les commandements dans l'Ancien Testament, l'appel à l'amour comme agapè dans le Nouveau Testament sans qu'il invalide le rappel à la loi (Mt 5, 17-18). Cette double médiation reste, nous semble-t-il, intéressante pour penser la relation de soins [...]. Aussi, parce que la loi ancienne ou nouvelle est fondatrice de la rencontre, elle garantit un rapport à la promesse, à un salut reposant tant sur celui qui en a l'initiative – Dieu – que sur celui qui se doit d'en vivre, le peuple. [...] l'alliance est toujours en voix d'accomplissement et un des termes – Dieu – semble y exercer une responsabilité particulière, celle de la maintenir ouverte, reconductible, permanente. Mais Dieu a toujours besoin de l'homme, dépend en quelque sorte de son accueil et de sa réponse pour rendre effective cette relation d'alliance et offrir la vie éternelle. » in JACQUEMIN Dominique, « Le concept d'alliance à l'épreuve de la relation de soins », *op. cit.*, p. 4-5.

⁶⁶⁴ JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Ethique et spiritualité*, *op. cit.*, p. 177.

comme un mystère d'amour qui relève, l'alliance nouvelle comme un mystère d'amour qui unit. A travers ces quelques mots, quand bien même le mystère demeure, beaucoup est dit de Dieu. Ne voyons pas là une prétention personnelle de l'enfermer dans des mots, nous félicitant ainsi de définir Dieu de façon définitive. Il nous échappera toujours et circonscrire son existence à des mots serait profondément dangereux. Seulement, ce que je veux dire c'est que l'amour est un mot qui résume magnifiquement bien Dieu. Saint Jean le suggérait dans sa lettre en signifiant que « *Dieu est amour* » (1 Jn 4, 8).

La théologie catholique s'appuie principalement sur ce mystère d'amour pour proposer au monde un Dieu qui ne serait pas ce Dieu lointain ou « néronien » qui se féliciterait de la souffrance de l'homme. Bien au contraire, cette proximité voulue par Dieu, la rencontre toujours personnelle qu'il réalise avec chacun, laisse entrevoir que chaque histoire est appelée à être transfigurée par sa présence parce que « [...] *Nous ne sommes pas le produit accidentel et dépourvu de sens de l'évolution. Chacun de nous est le fruit d'une pensée de Dieu. Chacun de nous est voulu, chacun est aimé, chacun est nécessaire* »⁶⁶⁵. L'accent mis par Benoît XVI sur cette nécessité d'exister aux yeux de Dieu et de vivre pleinement révèle sa tendresse et la sollicitude bienveillante avec laquelle il prend l'humanité en charge. L'alliance conclue par Jésus sur la croix nous ouvre la voie à un amour possible. C'est cet amour force de vie et d'avenir que nous pouvons accueillir et faire rayonner en nous, manifestant ainsi la joie pleine et totale qui habite le cœur de l'homme tant et si bien qu'il reste source de paix face aux tribulations d'une vie soumise, de fait, au poids du jour. Dieu, en Jésus, n'abandonne jamais l'humanité, mais la conduit et la restaure dans sa véritable dignité de frères et de sœurs nés de Dieu et vivants pour Lui.

Penser Dieu comme un soignant revient à élever le soin à une dimension nouvelle, plus seulement porteuse d'une possible santé à recouvrer, mais aussi d'un salut à accueillir et à faire vivre. Si le *care* nous a appris à prendre en compte la vulnérabilité de chacun et la dépendance manifestée, l'engagement d'une réflexion théologique sur le soin oblige à prendre acte que Dieu ne reste pas sourd aux plaintes de l'humanité et, se rendant présent dans le mystère de l'incarnation, en vient à partager toutes les fragilités jusqu'à la mort. Dieu ne soigne pas l'humanité en lui restant étranger, mais en faisant ce choix de secourir de l'intérieur tout ce qui apparaîtrait comme perdu. C'est ce que saint Irénée suggérait tandis qu'il écrivait que « *Lorsqu'il s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue série des hommes et nous a procuré le salut en résumé, afin que ce que nous avons*

⁶⁶⁵ BENOIT XVI, « Homélie de la messe inaugurale, 24 avril 2005 », in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_fr.html [consulté le 24 mars 2014].

perdu en Adam, d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous le recouvrons dans le Christ Jésus »⁶⁶⁶. L'activité salvifique du Christ vise la réhabilitation de l'homme initialement perdu à travers une délivrance l'invitant à vivre une véritable communion avec lui⁶⁶⁷. Cette dernière vise le soin des corps et des cœurs, l'exemple des miracles attestant entre autre cette perspective. Dans la rencontre qu'il vit avec chacun – hier dans les évangiles, aujourd'hui dans la vie sacramentelle – on retrouve cette présence agissante, toujours consolatrice et miséricordieuse. Dieu, en Jésus, rejoint la fragilité de l'existence humaine en acceptant l'abaissement, l'humiliation et sa propre souffrance, mais dans le but de donner sa vie, tout en accordant à l'homme le temps nécessaire de son libre consentement, manifestant ainsi son désir de vivre de Lui, toujours et partout. L'aujourd'hui de Dieu continue encore de véhiculer un sens à l'histoire de ce monde à travers la rédemption éternelle qui poursuit son œuvre de libération et de sanctification.

Si le *care* change le monde à travers le soin que l'on accorde tant à l'individu qu'à la planète, à ce stade de notre réflexion, nous pouvons affirmer que Jésus réalise du *care* tout en le dépassant. Pour reprendre les données de Joan Tronto, il semble évident qu'il recherche la préservation de la vie qui n'est plus perçue uniquement sur le registre biologique, créant ainsi une relation forte avec chacun souvent de façon invisible pour aider l'humanité à retrouver salut et santé à travers une réparation née du sacrifice de la Croix. Cependant, il convient de remarquer que ce soin christique n'est pas limité dans le temps : il est porté par une grâce sanctifiante qui dure. Les miracles le signifiaient déjà tandis que la foi des destinataires les plaçait sur un chemin de vie que leur espérance maintenait ouvert. Jésus fait donc plus que du *care* parce que le soin divin apparaît pleinement habité d'un amour qui dépasse largement ce que l'homme est capable de produire. La rédemption rend compte d'une libération de l'homme par l'alliance conclue entre le Christ et l'humanité, expression parfaite de la folie de l'amour divin. Celui-ci porte le nom de charité. C'est cette dernière qu'il convient d'étudier pour confirmer que théologiquement, le *care* est dépassé tant dans sa forme que sur le fond, parce que l'amour de Dieu est infiniment plus grand que notre façon fragile de prendre soin. L'appel à la charité comme œuvre divine et soignante est alors lancé !

⁶⁶⁶ IRENEE, *Contre les hérésies*, Coll. Sources Chrétiennes n°34, Livre III, Paris, Cerf, 1952, 18, 1, p. 311.

⁶⁶⁷ « A partir de lui nature divine et nature humaine ont commencé à s'unir, afin que, par sa communion à ce qui est plus divin, la nature humaine devienne divine non dans le seul Jésus mais aussi en tous ceux qui avec la foi embrassent la vie que Jésus a enseignée et qui conduit à l'amitié avec Dieu, à la communion avec lui, tous ceux qui vivent selon les préceptes de Jésus » in ORIGENE, *Contre Celse*, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes n°136, tome II, 1968, p. 69.

Chapitre II : L'appel à la charité, ou quelle est la particularité d'un *care* en théologie ?

Parler de soin d'un point de vue théologique renvoie à la charité qui habite le cœur du Christ au point de définir son être total : toute la vie de Jésus reste une vie marquée et habitée pleinement par la charité tant il est vrai qu'il vit d'amour parce qu'il est amour. Evoquer la charité consiste donc à rendre compte d'un discours religieux si bien que la restreindre à une donnée purement humaine reviendrait à la limiter à des activités caritatives ou sociales⁶⁶⁸, tel que pourrait le suggérer l'étymologie du mot (*caritas*, « *cherté, qui a du prix, celui qui m'est cher et en même temps celui auquel je suis cher* »⁶⁶⁹), rejoignant l'étymologie de *care*.

Néanmoins la théologie chrétienne s'est bâtie sur l'amour qui, plus qu'une simple notion ou un sentiment voire une activité d'assistance sociale, a pris chair dans la personne du Christ. L'amour chrétien, né de la mort et de la résurrection, engage l'homme dans un but de sauvegarde et de valorisation de la vie comme le révèle toute la dynamique christique. Parce que l'homme est image et ressemblance de Dieu, il se doit de poursuivre l'œuvre voulue par Dieu, attestant de la haute estime accordée à toute vie, notamment en raison de la loi d'amour qui témoigne non seulement de Dieu⁶⁷⁰ mais aussi d'une fraternité toujours possible⁶⁷¹. L'appel à continuer ce que Jésus lui-même a inauguré dans son ministère, particulièrement dans l'événement de sa mort et de sa résurrection, reste percutant et pertinent pour l'homme d'aujourd'hui au nom d'une concorde humaine à promouvoir⁶⁷².

La charité apparaît donc comme une continuation de l'œuvre de Dieu, rendant visible un amour pour chacun qui relève et ouvre un avenir. Elle se présente comme une fin dans la mesure où ce qui était de l'ordre d'une solitude humaine est délaissé au nom d'une fraternité à valoriser et, conjointement, comme un nouveau départ dans la mesure où elle crée un espace de vie pour tous que l'homme aura à parfaire.

⁶⁶⁸ TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, Perpignan, Artège, 2012, p. 29.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁷⁰ « *Celui qui pratique la charité au nom de l'Eglise ne cherchera jamais à imposer aux autres la foi de l'Eglise. [...] Il sait que Dieu est amour et qu'il se rend présent précisément dans les moments où rien d'autre n'est fait sinon qu'aimer* » in BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°31, p. 64.

⁶⁷¹ « *La fraternité ne se décrète ni se s'impose à coups de lois. Elle n'existe que comme l'horizon d'une promesse qui mobilise l'espérance de l'humanité, attelée à l'épuisante tâche de construire et de reconstruire sans cesse une cité habitable pour tous. La fraternité n'existe pas. N'existent que des femmes et des hommes à reconnaître comme des frères, des personnes concrètes et singulières. La fraternité n'advient qu'avec le dérangement que provoque l'autre, la blessure qu'il inflige à mon autarcie quand, au travers de sa différence parfois traumatisante, je découvre en lui mon semblable, mon frère en humanité* » in SCHOLTUS Robert, « *Qui est Samaritain ? La charité en zone franche* », *Christus*, n°237, Janvier 2013, p. 80.

⁶⁷² A ce sujet, Maurice PONTET, dans *L'homme devant l'homme*, rappelait que : « *Jésus, le prochain par excellence, est à sa naissance soigneusement emmaillotté par sa mère, et nourri par elle. Les Saintes Femmes, durant sa vie publique, pourvoient à sa subsistance, l'invitent, l'hébergent. Quand il meurt, Joseph d'Arimathie lui prête son propre sépulcre. Si les hommes accordaient aux hommes et les peuples aux peuples une semblable assistance, les biens serviraient à créer l'invisible concorde* » in PONTET Maurice, *L'homme devant l'homme*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 114-115. On retrouve tout l'élan missionnaire capable de changer la face du monde en le rendant plus beau et plus digne de l'homme.

Dans la continuité au don vécu sur la croix, la charité donne à l'homme la possibilité de promouvoir dès ici bas les signes concrets d'une résurrection déjà là – la charité est signe de vie – et pas encore là – nous restons fragilisés par nos limites et nos pauvretés. Citant Ivan Karamazov qui disait que « *Je veux voir de mes propres yeux la biche s'étendre auprès du lion et la victime égorgée se relever pour embrasser son assassin* », Maurice Pontet poursuivait en écrivant que

*Si le christianisme peut montrer ce miracle, réclamé par Ivan Karamazov, il a gagné. Le changement du cœur de l'homme est une plus grande merveille que la résurrection d'un mort. Voilà vraiment, si elle se produit jamais, la fin de l'histoire, le point ultime qu'elle vise, l'achèvement qui la justifie et la couronne.*⁶⁷³

Comprenons, à travers ces mots, le défi lancé aux chrétiens mais aussi à tous les hommes de bonne volonté qui ont à répondre à l'appel à la charité. Comment le comprendre d'ailleurs ? Quel lien peut-on faire entre charité et amour, dans la kyrielle des sens qu'on peut attribuer à ce mot actuellement ? Si elle se définit comme un appel, comment l'entendre aujourd'hui et quels sont les lieux qui permettent sa réalisation et sa contemplation ? Ce parcours nous invitera à penser et travailler la notion du « service du frère » telle que l'Eglise l'entend pour, enfin, essayer de répondre à la question qui cherche à savoir si l'Eglise est bel et bien experte en humanité.

1. La charité, vertu théologique ?

Les vertus théologiques font, d'une part, participer l'homme à la vie divine dans la mesure où elles ont Dieu pour origine, motif et objet et, d'autre part, donnent aux fidèles la possibilité d'agir selon l'Esprit Saint de sorte qu'ils rendent compte de Dieu au cœur du monde⁶⁷⁴. Par les vertus théologiques, on permet à l'homme à la fois d'accueillir Dieu, d'en vivre et d'en témoigner par son agir. Les trois vertus théologiques (la foi, l'espérance et la charité⁶⁷⁵) restent donc orientées vers une participation concrète à la vie de Dieu dès ici-bas au point de donner raison à une éthique chrétienne. Ce qui est intéressant de noter à ce titre, c'est que la charité apparaît à la fois comme donnée théologique au nom de son origine divine, et

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 116-117.

⁶⁷⁴ CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op. cit.*, n°1812-1813.

⁶⁷⁵ D'après le Catéchisme de l'Eglise Catholique, la foi « *est la vertu théologique par laquelle nous croyons en Dieu et à tout ce qu'Il nous a dit et révélé, et que la Sainte Église nous propose à croire, parce qu'Il est la vérité même* » (n°1814). L'espérance consiste en « *la vertu théologique par laquelle nous désirons comme notre bonheur le Royaume des cieux et la Vie éternelle, en mettant notre confiance dans les promesses du Christ et en prenant appui, non sur nos forces, mais sur le secours de la grâce du Saint-Esprit* » (n°1817). La charité apparaît comme « *la vertu théologique par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toute chose pour Lui-même, et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu* » (n°1822).

donnée éthique au nom de l'agir qu'elle suggère⁶⁷⁶. Le lien entre les deux ne fait pas défaut ! L'importance accordée à la charité fait d'elle la « mère » de toutes les vertus, c'est-à-dire – comme le note saint Thomas d'Aquin – comprendre la vertu comme « *une qualité bonne de l'esprit qui nous fait vivre bien, dont nul ne peut faire mauvais usage, et que Dieu cause en nous sans nous* »⁶⁷⁷, manifestant ainsi sa présence totale dans l'homme. La vertu « *renvoie au caractère acquis, progressif, voire onéreux, de la transformation de la personne qui s'opère dans l'expérience chrétienne* »⁶⁷⁸ comme le note Catherine Fino, si bien que cette transformation s'exerce grâce à Dieu qui passe par notre humanité, pauvre et fragile, pour se dire et s'ouvrir à d'autres dans un souci de don toujours actualisé. L'incarnation et la rédemption du Christ disent, conjointement, quelque chose du devenir de l'homme dans la mesure où il se laisse habiter par les vertus théologiques, dont la charité. Prendre acte de la faiblesse et de la fragilité de la vie tout en l'ouvrant au possible de Dieu, rend compte de la grâce agissante en chacun pour fonder une espérance à ce qui vient⁶⁷⁹.

Aussi, évoquer la charité nous renvoie à la notion d'amour. Comment comprendre ce terme au regard de la diversité des emplois linguistiques qu'il suppose ? La charité dans l'Évangile semble apparaître comme une constante. Cependant, quelle est sa particularité et son fondement ? La péricope du lavement des pieds en Jn 13 nous apprend-elle quelque chose à ce sujet ? Enfin, si Dieu est totalement amour, comment l'homme lui-même peut-il devenir amour, ouvrant ainsi son histoire à cette réalité ? Un parcours théologique, éthique et philosophique semble intéressant au regard de la problématique exposé.

1.1 *Philia-Erôs-Agapè* : une question de mots

Aujourd'hui, le mot « amour », voire même celui de « charité », semble avoir perdu un peu de sa valeur. Son utilisation est tellement vaste qu'on le retrouve en différentes circonstances, qu'il s'agisse de signifier un lien à une personne ou à une chose, parfois des plus insolites : on aime quelqu'un comme on peut aimer un film ou de la nourriture, sans pour

⁶⁷⁶ TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 38.

⁶⁷⁷ AQUIN (d') Thomas, *Somme théologique*, op. cit., tome 2, Ia IIae Pars, Q. 55, a.4, p. 339-340..

⁶⁷⁸ FINO Catherine, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec*, Paris, DDB, Coll. « Théologie à l'Université », 2010, p. 66.

⁶⁷⁹ « *La vie théologique pour se déployer passe par la condition humaine, sa finitude, son manque, sa faillibilité, sous peine d'être en proie aux illusions et aux mirages ; et reprise dans un mouvement qui la réfère à Dieu, la vie éthique s'ouvre à un au-delà d'elle-même qui la prévient de la prétention à être l'ultime sur l'être humain. [...] Le passage en effet qui est effectué par le Christ, de la croix qui dévoile la force du péché et démasque la folie de l'homme, à la résurrection, victoire d'une logique de vie sur la logique mortifère du péché, sauve d'un regard morbide sur notre réalité humaine et dévoile que la temporalité, dans laquelle se déploie la puissance du péché, peut devenir l'histoire sensée d'une liberté où mystérieusement se donne la grâce. Ainsi, à la logique du désespoir du mal ou du péché (désespérer de Dieu, de soi, de l'autre) répond la logique de l'espérance* », GAZIAUX Eric, « *Morale et culpabilité : un couple infernal ?* », in JEAMMET Nicole, GAZIAUX Eric, WENIN André, REDING José, *Le mal, qu'en faire ?*, op. cit., p. 56-57.

autant que l'amour en question traduise le même sentiment. De plus, nos sociétés occidentales semblent également friandes d'érotisme, autre forme de l'amour qui peut parfois prêter à confusion. Pour cibler notre réflexion sur l'amour chrétien, au regard de la pluralité des significations actuelles, il importe, dans un premier temps, d'évoquer le terme « amour » dans l'Antiquité pour y distinguer les possibles nuances avec le terme « *agapè* » que l'on retrouvera dans un contexte théologique. Cette étude nous permettra de porter dans un second temps un regard sur les écrits de saint Paul où l'on retrouve le terme de charité qui nous projettera alors vers une mise en œuvre concrète de l'amour qui, plus qu'un sentiment passager, sera appelé à durer dans toute existence et à se déployer comme lieu d'une mystérieuse présence divine.

1.1.1 Le mot « amour » dans l'Antiquité

Il faut reconnaître, dans le monde grec, une triple approche nuancée de l'amour : *érôs*, *philia* et *agapè*⁶⁸⁰, ce troisième terme restant toutefois assez marginal. Habituellement, on traduit la *philia* par amitié, thème très développé par les Grecs alors que l'*érôs* était considéré avant tout comme une sorte d'« ivresse, le dépassement de la raison provenant d'une "folie divine" qui arrache l'homme à la finitude de son existence et qui, dans cet être bouleversé par une puissance divine, lui permet de faire l'expérience de la plus haute béatitude »⁶⁸¹. Pour Platon, comme le note Frédéric Trautmann,

*L'érôs est la signification métaphysique de la recherche du bien, de la meilleure relation amicale, c'est-à-dire la relation amicale idéale. [...] Dans le Banquet, il considère l'amitié comme l'expression d'un manque, d'une imperfection de l'homme : l'homme a besoin d'amis, parce qu'il n'a pas tout pour être heureux.*⁶⁸²

⁶⁸⁰ On pourrait encore rajouter le mot *storgè*, signifiant amour familial, un prendre soin intra familial, la tendresse de l'homme pour ses enfants (SPICQ Ceslas, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Cerf/Editions universitaires de Fribourg, 1991², note 1, p. 19).

⁶⁸¹ BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°4, p. 21.

⁶⁸² TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 42-43. Notons, à partir du *Banquet* de Platon, ce qu'avancera Laurent RAVEZ, à savoir que « *Le philosophe y fait le récit d'un dîner entre amis chez Agathon pour fêter un récent succès. La discussion des convives porte sur l'amour, chacun proposant sa définition du concept. L'histoire retient surtout le discours d'Aristophane et bien entendu celui de Socrate. En poète, Aristophane tente d'expliquer le sentiment amoureux par le désir de complétude poussant deux âmes sœurs séparées à se retrouver pour ne plus faire qu'une. Pour illustrer sa position, il fait appel à une vision mythique de l'humanité primitive. Il imagine une espèce humaine constituée d'êtres androgynes, chacun ayant l'allure d'une "boule d'une seule pièce, avec un dos et des flancs en cercle". Ces êtres humains avaient "quatre mains et des jambes en nombre égal à celui des mains ; puis, sur un cou tout rond, deux visages absolument pareils entre eux, mais une tête unique pour l'ensemble de ces deux visages, opposés l'un à l'autre ; quatre oreilles ; parties honteuses en double ; et tout le reste". Ainsi constituée l'humanité étaient extrêmement solide, mais aussi présomptueuse, au point de défier les dieux en tentant d'escalader le ciel pour les combattre. Pour les punir, Zeus décida de couper ces êtres en deux ; seul l'amour peut désormais unir ce que les dieux ont séparé. Voilà donc ce que serait l'amour : la recherche de l'être complémentaire avec qui l'on désire s'unir afin de retrouver l'harmonie originelle.* » in RAVEZ Laurent, *Les amours auscultées. Une nouvelle éthique pour l'assistance médicale à la procréation*, Paris, Cerf, 2006, p. 309-310.

On retrouve cette idée d'union, de retour à une organisation primitive d'un bien commun qui se partagerait presque dans un état d'indifférenciation. On reconnaîtra que l'*érôs* est une première étape, peut-être nécessaire sur le chemin menant à la *philia*. Aristote, dans *Ethique à Nicomaque*, donnera à ce titre une longue définition de l'amitié. Il la présente en effet « *comme une disposition permanente et stable. Suivant sa classification, l'amitié de philia est plus que la simple camaraderie ou qu'une bienveillance égoïste. L'amitié est le moyen par excellence qui permet à l'homme de chercher le bonheur* »⁶⁸³. Il distingue alors trois types d'amitié : l'amitié agréable née du plaisir procuré par l'autre, l'amitié utile conçue à partir de ce que l'autre apporte et l'amitié vertueuse dans laquelle l'ami est considéré comme un bien en lui-même⁶⁸⁴.

Dans la mesure où Aristote perçoit l'amitié comme un *habitus*, c'est-à-dire une disposition stable, durable et ferme, les amis sont appelés à faire du lien qui les unit une véritable cause vertueuse : « *les personnes à qui faire du bien deviennent un besoin pour le vertueux* »⁶⁸⁵. La recherche vertueuse s'entend notamment dans la mesure où ce qui est premier dans l'amitié, selon Aristote, reste la recherche du bien : « *en aimant son ami, on aime ce qui est bon pour soi-même, car l'homme bon qui devient cher à quelqu'un devient quelque chose de bon pour celui auquel il est cher* »⁶⁸⁶. L'amitié, ainsi comprise, reste donc précieuse mais aussi limitée tant elle traduit la recherche vertueuse d'une relation loyale, sincère voire parfaite⁶⁸⁷. Elle recherche une relation équilibrée, forte d'un soutien et d'une

⁶⁸³ TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 46-47.

⁶⁸⁴ « *L'amitié agréable fondée sur le plaisir procuré par l'autre. Cette amitié donne une sécurité affective et ne demande pas d'effort, puisque c'est l'amitié que l'autre porte au sujet qui le valorise. Il s'agit d'une amitié sans laquelle la solitude devient insupportable. [...] Le deuxième type d'amitié est l'amitié utile fondée sur l'intérêt que l'autre apporte, en fonction de sa compétence (l'amitié pour son médecin ou pour son boucher) qui est utile à ma vie mais non forcément à celle de l'ami. [...] Le troisième type d'amitié est celui qu'Aristote nomme une amitié vertueuse ou bien une amitié parfaite dans laquelle l'ami est un bien en lui-même pour le sujet, et réciproquement le sujet est un bien en lui-même pour son ami, c'est-à-dire que l'autre a la certitude qu'il est aimé pour lui-même. Je deviens un bien pour mon ami : c'est un don qui n'attend rien en retour*⁶⁸⁴. [...] La personne est aimée pour elle-même dans toutes les dimensions de son être et cet amour est réciproque dans l'amitié selon la vertu : il n'y a ni captation, ni domination de l'autre. Je l'aime pour lui ; il m'aime pour moi, selon les limites de la personne et les exigences de son état de vie, c'est-à-dire que cet amour n'est pas nécessairement d'ordre sexuel. » in *Ibid.*, p. 48-49.

⁶⁸⁵ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, op. cit., IX, 1169b 10, p. 482.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, 1157b 30, p. 422.

⁶⁸⁷ « *Aristote fonde l'amitié parfaite dans une communauté de vie où les amis échangent leurs expériences et ce qu'ils sont en eux-mêmes. Cela exige de se contenter d'un petit nombre d'amis. "On ne peut pas être un ami pour plusieurs personnes, dans l'amitié parfaite, pas plus qu'on ne peut être amoureux de plusieurs personnes en même temps"* (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1158a 10). Il fait ressortir les limites de la sagesse populaire qui pense que plus un homme a d'amis, plus il est bon, sans se demander si cela est possible. Il est impensable de donner toute son attention et tout son agir à un grand nombre de personnes. Quant à ceux qui croient avoir beaucoup d'amis, ils ne sont en réalité les amis de personne. » in TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 54-55. Cette réflexion est intéressante quand on prend acte de ce que le mot « ami » peut renfermer actuellement, notamment sur certains réseaux sociaux.

présence là où le besoin se ferait sentir⁶⁸⁸. Aux yeux d'Aristote, l'amitié parfaite est donc plus grande que les situations rencontrées : elle existe pour elle-même, non pas en fonction des circonstances, parfois malheureuses, de la vie. Une amitié parfaite doit être capable de traverser toutes les situations de l'existence, même les plus sombres. L'idée selon laquelle cette amitié parfaite peut exister rend compte, aux yeux des personnes concernées, du partage d'une même vie suggérant que l'autre devienne un autre moi-même avec les limites que l'on peut reconnaître à cette formule⁶⁸⁹. Chez Aristote, l'idée finale d'un bonheur à atteindre par le biais de l'amitié n'est pas impossible.

Pour ce qui est de l'*agapè*, on rappellera que ce mot n'est pas beaucoup utilisé dans le langage grec⁶⁹⁰, si bien qu'on saisit que ce terme sera surtout employé postérieurement, au sein du christianisme. On dépasse alors largement le strict cadre d'une philosophie puisque la *philia* consistera surtout à mettre en lumière le rapport horizontal entre Jésus et ses disciples, tandis que l'*agapè* apportera une toute nouvelle compréhension de l'amour, notamment en lien avec Dieu dans une forme de verticalité ouverte à la transcendance⁶⁹¹.

1.1.2 L'*agapè* chrétienne

L'histoire de l'Alliance, prenant compte du mystère de l'incarnation et de la rédemption, reste habitée par l'amour de Dieu pour l'homme⁶⁹². Une longue litanie de textes bibliques, notamment vétérotestamentaires, pourrait confirmer cet amour que Dieu porte à l'humanité⁶⁹³. Non seulement ces écrits suggèrent l'amour de Dieu, mais ils révèlent en plus

⁶⁸⁸ « L'amitié qui n'entraîne pas les amis à tout partager y compris les situations humaines les plus difficiles, n'est pas une amitié parfaite. "Mais là où il nous faut principalement appeler à l'aide nos amis, c'est lorsqu'au prix d'un léger désagrément pour eux-mêmes, ils sont en situation de nous rendre de grands services" (Ethique à Nicomaque, IX, 11, 1171b 18-19) » in *Ibid.*, p. 56.

⁶⁸⁹ « Le choix réciproque a pour conséquence de faire d'autrui un autre moi-même, mais il n'est pas et ne sera jamais moi, de la même manière que je ne serai jamais l'autre. Ce caractère de ressemblance fonde l'échange et peut se réaliser dans toutes les circonstances de la vie humaine, y compris dans le malheur et la souffrance, qui ne seraient dès lors pas un obstacle à une telle amitié. [...] La connaissance que je peux avoir d'autrui ne sera en effet jamais parfaite ; l'autre m'apprend toujours quelque chose ; la connaissance d'autrui ne se laisse jamais épuiser. Cela tient au caractère de ressemblance dont parle Aristote pour les amitiés parfaites : les hommes vertueux s'aimeront pour ce qu'ils sont et non pour ce qu'ils peuvent mutuellement s'apporter » in *Ibid.*, p. 57-59.

⁶⁹⁰ Citant le Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Frédéric TRAUTMANN écrira que « le substantif tardif *αγαπή* est abstrait du verbe *αγαπαω* et signifie accueillir avec amitié, aimer. La signification est donc positive, proche de *αγαπος* (aimable) quoique les éléments de dérivation ne soient pas clairs. Certains auteurs définissent *αγαπή* de manière négative devant supporter avec peine à partir du préfixe *αγα-* (très) qu'ils rattachent à *μεγα* et *αγαν* (trop) et en référence à *αγατοι* (s'indigner). L'étymologie est obscure. L'*agapè* dans le contexte grec antique n'a pas de signification technique précise » in *Ibid.*, p. 40-41.

⁶⁹¹ BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°3, p. 20.

⁶⁹² « L'Alliance est le point culminant de ces merveilles de l'amour divin. Elle est un sommet de cette longue suite d'interventions de l'amour de Dieu que nous appelons l'histoire du salut » in EGERMANN Ernest, *La charité dans la Bible*, Paris, Ed. Salvator, Coll. « Charité vivante », 1963, p. 30.

⁶⁹³ « Comment aimer le prochain ? "Il faut aimer le prochain comme soi-même" (Lv 19, 18). C'est lui vouloir et lui faire le bien qu'on se souhaite à soi-même et ne pas lui faire le mal qu'on ne voudrait pas qu'on nous fasse. Cela veut dire : négativement : ne pas le tuer, ne pas le diffamer, ne pas le haïr, ne pas se venger, ne pas garder

l'intérêt porté aux souffrants de quelque nature que ce soit, signe que cet amour s'incarne dans la diversité des situations au point de devenir le lieu d'un soin accordé à l'homme. Reconnaissons cependant, comme nous l'avons déjà souligné, que c'est avec Jésus que l'amour prend visage au point de donner aux hommes d'entrer en communion avec le Père⁶⁹⁴.

La charité, incarnée par le Christ, stipule qu'elle est toujours au-delà, dans le sens d'un appel à aimer plus. Jésus, en effet, vivant de la charité jusqu'à sa mort témoignera d'un amour ne pouvant exister sans ce renoncement à soi, sans cette dépossession⁶⁹⁵. La charité chrétienne, telle que le Christ lui-même l'a révélée, nécessite d'aimer sans mesure, jusqu'à son ennemi (Mt 5, 44). C'est ainsi que la charité devient réellement signe du Royaume de Dieu, réalisation de l'œuvre divine au cœur de ce monde puisqu'elle « *n'est, elle-même, qu'incarnation de l'amour dont s'aiment éternellement le Père, le Fils et l'Esprit Saint* »⁶⁹⁶. Il y a dans la charité chrétienne, telle qu'elle nous a été transmise par l'Écriture et notamment par le Christ, l'intérêt de croire que l'homme est appelé à se transformer et transformer son monde, notamment en raison du lien inséparable entre amour de Dieu et amour du frère. Elle reste un don qui met en relation les hommes entre eux mais aussi les hommes avec Dieu⁶⁹⁷. N'est-ce pas cette vision de la charité que Saint Paul a présentée, notamment dans la lettre aux Corinthiens ?

rancune (Lv 19, 15-18) [...] positivement : avoir la "chesed". C'est le principal devoir que Dieu impose envers le prochain. Il comporte la pitié, la justice, la miséricorde, l'assistance, la loyauté, la solidarité (1 S 20, 8.14.15 ; Gn 47, 29). Le pardon des offenses est aussi exigé (Ex 23, 4-5), de même que des actes de bienfaisance [Pr 25, 21 ; Si 28, 1-7 ; Gn 45 ; 1 S 24, 18-23 ; 2 S 9, 1-13 ; 2 S 16, 7-8 ; 2 S 19, 18-24]. [...] Dieu prescrit spécialement la charité envers les pauvres et les miséreux : les pauvres [Dt 15, 7] D'une manière générale Dieu impose envers eux le devoir de l'hospitalité et de l'aumône [Is 58, 7 ; Gn 18 ; Gn 19, Jos 2 ; Jg 19, 16 sv ; 1 R 17 ; 2 R 4 ; Si 29, 8 ; Si 4, 2-8 ; Si 29, 9 ; Si 18, 15-17 ; Tb 4, 11 ; Tb 4, 7 ; Si 3, 30]. Les étrangers, veuves et orphelins : à ces deux formes principales de l'amour envers tous les pauvres s'ajoutent des obligations "sociales" particulièrement envers les étrangers, les veuves et les orphelins [Ex 22, 20.21 ; Dt 24, 14-15.17 ; Pr 23, 10 ; Lv 19, 10 ; Lv 23, 22 ; Dt 24, 19-22 ; Dt 14, 28-29]. » in Ibid., p. 49-52.

⁶⁹⁴ « *En l'Homme-Jésus, personnalisé dans le Fils de Dieu, l'amour humain participe à l'amour divin, vit de l'amour divin. En aimant les hommes ses frères, en entrant en communion avec eux, le Christ, Homme-Dieu, fait accéder les hommes à sa communion personnelle avec Dieu, il les fait participer à la plénitude de sa grâce, il leur communique la vie divine, il fait participer leur amour humain à l'amour de charité divine* » in BUR Jacques, *Sens chrétien de l'histoire. Initiation au mystère du Salut*, Paris, Ed. Téqui, 1973, p. 197.

⁶⁹⁵ « *Désintéressée, la charité demandée par le Christ va au-delà des exigences de justice : elle fait tendre la joue gauche après une gifle sur la droite, donner le manteau à celui qui veut la tunique, faire deux kilomètres avec celui qui requiert qu'on en fasse un (Mt 5, 38-47). [...] Aimer c'est donner et se donner. Or, pour se donner, il faut se quitter. Cet oubli de soi est surtout nécessaire pour l'amour des ennemis, car il suppose le renoncement à tout égoïsme* » in EGERMANN Ernest, *La charité dans la Bible*, op. cit., p. 111-112. On pourrait encore citer ce que le théologien Xavier LACROIX signifiait en présentant la charité, estimant qu'il s'agissait d'un « *consentement à la dépossession, ce renoncement à occuper tout l'espace qui pourrait être le nôtre, ce retrait pour que l'autre existe* », cité in RAVEZ Laurent, *Les amours auscultées. Une nouvelle éthique pour l'assistance médicale à la procréation*, op. cit., p. 317.

⁶⁹⁶ RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, Paris, Arthème-Fayard, coll. Je sais-Je crois, 1961, p. 18.

⁶⁹⁷ « *La charité est le don de Dieu, qui permet de découvrir ce qu'il y a de plus important pour nous. Elle nous aide à unifier les motivations variées qui nous habitent, en nous touchant au plus profond de l'être. [...] En tant que telle, elle passe nos motivations au crible, nous poussant à aller au-delà de ce que nous nous sommes fixés. [...] Car la charité se rapporte à l'amour, au sentiment intense de l'amour que nous avons pour Dieu, pour nous-mêmes, pour notre prochain* » in KEENAN James F., *Les vertus, un art de vivre*, « Tout simplement », Paris, Éditions de l'Atelier, 2002, p. 78-79.

1.2.3 Saint Paul et la charité

Le Père Michel Riquet présente saint Paul comme le théologien et l'organisateur de la charité⁶⁹⁸ en donnant sa vie sur la croix, accomplissant ainsi la loi parfaite de l'amour (Rm 13, 10)⁶⁹⁹ en transformant le monde (1 Co 13, 1-3.7-8)⁷⁰⁰. Elle apparaît ainsi comme un temps favorable ou ce moment opportun où tout peut changer, où la conversion est possible tant et si bien qu'en fuyant le mal on rend visible l'amour contenu dans les cœurs (Rm 12, 9-13.21)⁷⁰¹. Paul fera sien cet appel à vivre la charité jusqu'au martyre, confirmant que demeure par elle un lien précieux à Dieu (2 Tm 3, 10-11)⁷⁰² et, conjointement, une disponibilité à son œuvre d'amour (2 Tm 4, 6-8)⁷⁰³.

Si Paul vit une relation particulière et profonde à la charité, il invite les communautés à en faire autant, reconnaissant ainsi que ce don de Dieu aide et nourrit chacun. On comprend que Paul soit apparu comme un organisateur de la charité, faisant des lettres qui lui sont attribuées des lieux à partir desquels il pouvait confirmer les jeunes chrétiens à vivre pleinement la joie de la charité comme toute forme de proximité réelle avec le frère, au-delà de sa situation matérielle ou physique. La charité prend corps là où règne l'injustice, où grandit la faim, où résonnent toutes sortes de souffrances, où guette encore la mort au point de transfigurer, par sa force, ces situations en leur donnant de témoigner pleinement de Dieu⁷⁰⁴.

⁶⁹⁸ RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 34-42.

⁶⁹⁹ « *La charité ne fait point de tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude* ». Le terme grec employé dans ce verset reste l'agapè : « Ἡ ἀγάπη τῶ πλησίων κακὸν οὐκ ἐργάζεται: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη »

⁷⁰⁰ « *Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis qu'un airain qui sonne ou cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert à rien. [...] Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. La charité ne passe jamais* ». Le verset 8 du chapitre 13 commence bien avec le mot agapè : « Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει ».

⁷⁰¹ « *Que votre charité soit sans feinte, détestant le mal, solidement attachée au bien ; que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous, chacun regardant les autres comme plus méritants, d'un zèle sans nonchalance, dans la ferveur de l'esprit, au service du Seigneur, avec la joie et l'espérance, constants dans la tribulation, assidus à la prière, prenant part aux besoins des saints, avides de donner l'hospitalité. [...] Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien* ». De même, dans la première lettre aux Thessaloniens, on retrouve cette idée défendue d'une vie à parfaire habitée par la charité : « *Sur l'amour fraternel, vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive, car vous avez personnellement appris de Dieu à vous aimer les uns les autres, et vous le faites bien envers tous les frères de la Macédoine entière. Mais nous vous engageons, frères, à faire encore des progrès [...]* » (1 Th 4, 9-11).

⁷⁰² « *Pour toi, tu m'as suivi dans mon enseignement, ma conduite, mes projets, ma foi, ma patience, ma charité, ma constance dans les persécutions et les souffrances qui me sont parvenues à Antioche, à Iconium, à Lystres. Quelles persécutions n'ai-je eu à subir ! Et de toutes le Seigneur m'a délivré* ».

⁷⁰³ « *Quant à moi, je suis déjà répandu en libation et le moment de mon départ est venu. J'ai combattu jusqu'au bout le bon combat, j'ai achevé ma course, voici qu'est préparée pour moi la couronne de justice, qu'en retour le Seigneur me donnera en ce Jour-là, lui, le juste Juge, et non seulement à moi mais à tous ceux qui auront attendu avec amour son Apparition.* »

⁷⁰⁴ « *En aimant l'homme, Dieu désire être aimé par lui en retour. Cependant l'homme ne peut se donner à lui-même un cœur assez fort et assez grand pour aimer Dieu comme il le mérite de l'être ; il en est littéralement incapable par ses propres forces. De fait, la charité telle que Dieu la désire, telle qu'il la demande, telle qu'il la mérite, transcende absolument les forces humaines. Un amour d'une telle qualité, d'une telle intensité ne peut*

Rconnaissons à ce titre que la charité telle que Paul l'a vécue ne peut qu'être le signe visible et efficace de la charité du Christ. Si elle est un appel à donner et se donner, le Christ apparaît comme la première figure de ce don total, déjà au soir de la dernière Cène qui se décrit comme un véritable langage de l'amour.

1.2 La charité à la suite de Jn 13, 14

Saint Jean, comme saint Paul, a beaucoup évoqué la notion de charité. Ses écrits, l'évangile comme les lettres qui lui sont attribuées, en témoignent⁷⁰⁵. La mise en parallèle des mots « vérité » et « *agapè* » atteste de l'identité du Christ qui est Vérité et Amour⁷⁰⁶. Saint Jean appelle donc les communautés de son temps et, par elles, celles qui leur succéderont, à enraciner véritablement leur devenir dans l'amour de Dieu, signe que se révèle de plus en plus ce lien puissant avec Dieu⁷⁰⁷. Aimer revient alors à connaître Dieu !

Il sera donc intéressant de relire la notion de charité chez saint Jean, notamment dans le discours d'Adieu, nous demandant quelle force habite cet amour du Christ et comment l'évangéliste nous invite à le mettre en pratique. Peut-être sera-ce alors l'occasion de confirmer qu'il existe un véritable appel auquel il faudra répondre, acceptant d'en devenir nous-mêmes des témoins au gré des rencontres qui sont les nôtres ?

1.2.1 Le contexte des Adieux de Jésus à ses disciples dans l'évangile de saint Jean

Le temps des Adieux commence par le lavement des pieds au cours duquel on retrouve la place du serviteur (Jn 13, 1-20), et s'achève dans l'appel à vivre l'unité (Jn 17, 26). Entre

*jaillir de l'homme. Cet amour ne représente pas, en effet, une passion épurée, un instinct sublimé et spiritualisé par je ne sais quels efforts généreux. Cet amour ne vient pas d'en bas. Il doit descendre d'en haut. Il émane d'une source divine, il est véritablement don de Dieu. [...] Aussi y a-t-il au début de la charité du chrétien l'initiative aimante, libérale et généreuse de Dieu qui lui fait don de sa charité « en la répandant dans son cœur par son Esprit » (Rm 5, 5), l'habilitant ainsi à aimer selon sa nouvelle nature (2 P 1, 4) de fils de Dieu. La charité que Dieu infuse dans le cœur du croyant est l'amour même dont il s'aime et dont il aime les hommes. (...) En somme il n'y a qu'une charité : celle dont Dieu vit et dont il fait vivre les chrétiens. » in EGERMANN Ernest, *La charité dans la Bible*, op. cit., p. 160-161.*

⁷⁰⁵ « *Le langage de l'amour dans une perspective chrétienne se retrouve encore dans les écrits johanniques où l'usage de l'agapè (présente dix fois dans les épîtres johanniques) souligne "un sentiment qui, tout proche de la charité, est la clé de la vie chrétienne en commun" et c'est dans un sens plénier qu'il faut saisir l'expression de "bien-aimés" » in TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 76.*

⁷⁰⁶ « *Petits enfants, n'aimons ni de mots ni de langue, mais en actes et en vérité. A cela nous saurons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur, si notre cœur venait à nous condamner, car Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît tout. » (1 Jn 3, 18-20) à faire correspondre à « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour vient de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » (1 Jn 4, 7-8). On le voit bien ici : comme le souligne le psaume, « Amour et vérité se rencontrent » (Ps 85, 11) dans le Christ.*

⁷⁰⁷ « *La charité de Dieu, c'est-à-dire l'amour propre à Dieu et qui est en Dieu, demeure dans le chrétien et par là le chrétien est relié à Dieu (1 Jn 2, 5) » in EGERMANN Ernest, *La charité dans la Bible*, op. cit., p. 165.*

ces deux temps, Jésus prononce des paroles qui apparaissent comme son testament spirituel, tout en réalisant aussi des actes dont la portée ne fait pas défaut.

Il faut reconnaître que l'ensemble de ces versets reste habité par l'amour dont Jésus va témoigner jusque dans sa mort. C'est ce qu'on retrouve notamment au chapitre treizième dans le don du commandement nouveau : « *Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. A ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres* » (Jn 13, 34-35)⁷⁰⁸. Le disciple du Christ reste celui qui est habité par un amour ouvert à l'autre tout en puisant sa raison d'être dans l'amour même de Dieu. Le fait que ce commandement apparaisse comme le sommet de l'ensemble du discours de Jésus interpelle et demande à comprendre qu'il n'est rien de plus grand que celui-ci. Le « *comme* » du verset 34 permet de saisir que notre amour doit bien être calqué sur celui de Jésus, à savoir un amour non pas passager, proche d'un sentiment éphémère, mais capable d'aller jusqu'au bout de soi, pour l'autre, comme s'il devenait le lieu d'un soin offert pour favoriser la vie et rendre compte ainsi de la fidélité de Dieu envers l'humanité⁷⁰⁹. Il est intéressant à ce titre de lier amour de Dieu et des autres au soin. Sans doute est-ce aussi une raison pour laquelle les Adieux de Jésus débutent par le lavement des pieds qui, plus qu'un soin nécessaire apporté à cette partie du corps, devient également signe d'un amour qui se donne dans le sillage de l'abaissement du serviteur.

La péricope nous présente l'ineffable amour du Christ pour les siens, quand bien même celui-ci soit quelque peu voilé par la trahison de Judas. Cependant, Jésus ne se lasse pas, malgré l'ombre de la condamnation et de la mort, de révéler le Père à ses disciples, leur permettant ainsi d'entrer non seulement dans l'intimité qui le lie à Lui, mais aussi dans un espace sacré au sein duquel il continue de rejoindre l'humanité jusque dans ses faiblesses et ses reniements. Si le contexte du lavement des pieds reste habité par la présence d'une nuit qui guette (Jn 13, 30), il demeure toutefois un halo de lumière manifesté dans l'amour ordonné comme une mission à continuer en la faisant sienne.

⁷⁰⁸ La version grecque dira : « Ἐντολήν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις ». C'est bien le terme *agapè* que l'on retrouve ici.

⁷⁰⁹ « *L'amour devient maintenant soin de l'autre et pour l'autre. Il ne se cherche plus lui-même – l'immersion dans l'ivresse du bonheur – il cherche au contraire le bien de l'être aimé : il devient renoncement, il est prêt au sacrifice, il le recherche même. [...] Il ne pourrait en être autrement, puisque sa promesse vise à faire du définitif : l'amour vise à l'éternité. Oui, l'amour est "extase", mais extase non pas dans le sens d'un moment d'ivresse, mais extase comme chemin, comme exode permanent allant du je enfermé sur lui-même vers sa libération dans le don de soi, et précisément ainsi vers la découverte de soi-même, plus encore vers la découverte de Dieu* » in BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°6 p. 24-25.

1.2.2 La finalité du lavement des pieds : « *Vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns les autres* »

Lorsque Jésus lave les pieds de ses disciples, il révèle manifestement que ce qui est premier, au-delà du geste, consiste à se faire le serviteur de tous. A travers ce geste d'abaissement qui n'est pas sans rappeler la kénose, il se fait petit, montrant ainsi quelle voie suivre pour que la vie puisse toujours se dire. Ce « toujours plus bas » est retrouvé dans l'attitude de Jésus qui interpelle ses disciples, à commencer par Pierre qui refuse de se laisser laver les pieds par lui. Mais cette attitude contraire au choix de Jésus suggère qu'il convient d'accepter ce lavement comme pour signifier qu'existe une communion à vivre avec ceux qui se mettent au service des autres, qui les rejoignent ainsi sur leur lit de souffrance. Pierre, s'il accepte de se laisser faire, devra lui aussi, un jour, se mettre à la place du serviteur.

On comprend alors que Jésus demande aux siens de se laver les pieds les uns des autres (Jn 13, 14). Ce n'est pas là qu'un geste d'hygiène, mais un appel à vivre le service. Se laver mutuellement les pieds renvoie au commandement de l'amour qui invite à s'aimer (Jn 13, 34), témoignant de l'amour divin pour chacun, au-delà de sa condition ou de ses origines⁷¹⁰. On distingue à ce stade la singularité de l'amour du Christ, c'est à dire un amour dont il faut poursuivre l'œuvre, dans la fidélité au commandement de Dieu. C'est d'ailleurs ce sur quoi Jésus insistera : « *C'est un exemple que je vous ai donné pour que, comme je vous ai fait, vous fassiez vous aussi* » (Jn 13, 15). Xavier Léon-Dufour écrira à ce propos que « *Loin de signifier un simple "comme" de comparaison, la particule kâthos signifie un "comme" d'engendrement, ajoutant l'idée de modèle sur celle de mesure et de dépendance* »⁷¹¹. Vivre l'amour à la manière de Jésus conduit alors inexorablement à la création d'un espace de vie plus fort et prometteur à tous. Il dit quelque chose de l'avenir de la vie dont parlait déjà Jürgen Moltmann et qui évoque l'idée même de résurrection.

On saisit que ce passage de l'évangile de saint Jean reste engageant. Il ne se limite pas à faire « comme si », à l'image d'une action qui serait réalisée dans l'« à peu près ». L'amour, tel que Jésus nous pousse à le vivre, doit pouvoir être une véritable source de témoignage pour que la vie, jusque dans ses pauvretés les plus profondes, soit toujours reconnue et respectée, valorisée et relevée. Ce n'est pas pour rien que ce passage de l'évangile de saint Jean se situe la veille de la mort de Jésus, plus exactement encore au moment de la dernière

⁷¹⁰ « *La disponibilité à aider vraiment les autres par amour, de telle façon que l'aide apportée ait réellement le sens d'un lavement. C'est tâcher de faire la même chose que le Seigneur sans regarder à la personne pour qui l'on se dévoue. On est conscient de laver les pieds, tandis que tout le reste est passé sous silence, dans l'amour. On lave les pieds qu'on tient en main en les aimant dans l'amour du Seigneur, on fait le nécessaire, puis on continue* » in SPEYR Adrienne (Von), *Jean, le discours d'Adieu*, Paris, Ed. Lethielleux, 1982, p. 44.

⁷¹¹ LEON-DUFOUR Xavier, *Lecture de l'évangile selon saint Jean*, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Parole de Dieu » 31, tome 1, 1993, p. 26.

Cène. Le repas de l'amour où Jésus se donne aux disciples invités à revivre cette ultime rencontre en en faisant mémoire⁷¹², suggère que ce qui a été reçu doit être donné en retour. L'amour offert par Dieu dans l'Eucharistie peut transformer l'homme tout en lui permettant de devenir lui-même, pour d'autres, source et force d'amour⁷¹³. C'est là un appel qui ne cesse de résonner depuis ce jour dans l'Eglise.

1.2.3 Aimer : un appel à ne jamais taire

L'appel à l'amour ne peut se taire, non seulement parce qu'il demeure mémoire de l'ultime acte posé par Jésus au soir de la dernière Cène, mais encore parce qu'il actualise cet amour, le rendant toujours davantage présent et inséré dans l'histoire de l'humanité qui vit au rythme de ses forces comme de ses faiblesses et de sa mort⁷¹⁴. Les Evangiles sont une incessante litanie d'amour, révélant verset après verset que seul celui-ci, né de Dieu, donne la vie et sauve. A partir de là, il fixe le cadre pour faire du prochain son frère⁷¹⁵. La charité chrétienne reconfigure ce qu'on appelle habituellement le *care* en y faisant figurer un lien non seulement horizontal – entre les hommes – mais aussi vertical – ouvert à la présence divine. Ce *care* n'est plus seulement objet de soins ou moyens de soigner, mais aussi et avant tout sujet de salut pour tous. A la question : « Qui est mon prochain ? », Paul Thibaud répondait qu'« *Il n'est pas tout le monde, mais il peut être n'importe qui, il est "inventé" par un geste, geste qui peut viser n'importe qui et être accompli par n'importe qui* »⁷¹⁶. La charité perçue comme créatrice du prochain suggère qu'elle met en mouvement, en relation, tout en engendrant au sein d'une proximité quelque chose du souffle incessant de Dieu. Le *care* revisité par la théologie entend ainsi se définir comme la pratique d'une charité qui, tout en sauvant l'homme de la misère qu'il combat, lui promet déjà là quelque chose du ciel de Dieu. La charité, dans la perspective d'un *care* chrétien, devient une véritable planche de salut.

⁷¹² En invitant les disciples à faire mémoire de ce dernier repas (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24), il les invite non seulement à se souvenir de ce qu'il a fait et dit le soir de la dernière Cène, mais à le rendre présent. Ni la Cène, ni la Croix dont elle est la préfiguration ne seront vécues une deuxième fois puisque l'une et l'autre sont uniques. Simplement, l'actualisation devient possible dans la mesure où, par la vie sacramentelle, la mémoire se fait présent quand l'éternité rejoint l'humanité pour la transformer et la sauver.

⁷¹³ Le pape BENOIT XVI écrivait dans son encyclique qu'« [...] on comprend maintenant comment *agapè* est alors devenue aussi un nom de l'Eucharistie : dans cette dernière, l'*agapè* de Dieu vient à nous corporellement pour continuer son œuvre en nous et à travers nous. [...] Une Eucharistie qui ne se traduit pas en une pratique concrète de l'amour est en elle-même tronquée » in BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°14 p. 35.

⁷¹⁴ « Poussant les chrétiens à penser comme leurs frères, la charité les amène à penser à leurs frères, organisant l'entraide avec des actes d'assistance et de bienfaisance, soit au sein d'une même communauté, soit entre les différentes communautés » in EGERMANN Ernest, *La charité dans la Bible*, op. cit., p. 213.

⁷¹⁵ « La charité n'attend donc pas pour s'exercer que l'homme réalise telle qualité ou telle vertu qui le rende digne de notre amour. Par le fait même qu'on prête assistance, aide ou secours à un nécessiteux, on en fait un prochain. La charité est le principe de la vraie "proximité". Elle crée le prochain » in *Ibid.*, p. 110.

⁷¹⁶ THIBAUD Paul, « L'autre et le prochain. Commentaire de la parabole du Bon Samaritain », *Esprit*, juin 2003, p. 16.

L'appel à vivre la proximité, reconnaître le prochain et le mal qui l'accapare tout en en faisant un partenaire dans la guérison à apporter – quelle qu'elle soit – ne peut être tu. Le message évangélique continue de se répandre, animé du souffle de l'Esprit qui renouvelle tout homme et le tout de l'homme.

La charité ne vise pas à faire des uns et des autres des êtres exceptionnels, mais des serviteurs quelconques ou, dit plus exactement, inutiles comme le suggère le passage de l'évangile de saint Luc (Lc 17, 10). Il faudrait, pour être plus précis, redire que le terme « inutile » devrait plutôt signifier « sans profit » si on respectait le sens de l'étymologie grecque *achreioi*⁷¹⁷. La charité ne rajoute rien à Dieu, lui qui est déjà pleinement Amour ; par contre elle nous permet de nous rapprocher de lui et de vivre plus intensément cette relation qui nous lie à lui et, à travers elle, à chacun de nos frères⁷¹⁸. Cette présence, qui peut toutefois être mise à mal en bien des circonstances telles la souffrance, la violence, la maladie, le péché ou la mort, risque toujours de dénaturer la vie de l'homme. Pour autant, la foi chrétienne rappelle qu'il n'est pas une personne que Jésus n'ait aimée sur la croix et pour laquelle il ne soit pas mort. Ainsi donc, l'amour chrétien, né du Christ, ne connaît pas de limites. Il s'agit là d'un amour actif en tous, tantôt voilé par les circonstances de la vie, mais non moins présent et agissant. En se faisant proche des hommes jusqu'à s'abaisser devant eux, Jésus lance un appel à aimer, jusque dans les conditions les plus extrêmes qui peuvent être celles du martyr au nom de la force implacable de l'amour comme le suggérait déjà l'auteur du livre du Cantique des Cantiques : « *Les grandes eaux ne pourront éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger* » (Ct 8, 7). Lorsque Jésus, au moment de son retour en gloire vers le Père, demande à ses disciples de partir, de baptiser et d'apprendre à garder tout ce qu'il a prescrit (Mt 28, 16-20), il les invite expressément à ne jamais renoncer à l'amour mais à en faire, quotidiennement, le seul motif de leur apostolat.

Le contexte des Adieux, bien que dramatique au vu de la situation de Jésus et des heures douloureuses qui l'attendent, n'en demeure pas moins fondé sur une espérance née de l'Amour. Celui-ci, portant l'empreinte de Dieu, apparaît comme transfiguré et source de vie et d'avenir. Il est un appel continu adressé à l'homme pour l'aider à s'enrichir de la présence de Dieu tout en osant créer autour de lui des espaces vivants, capables de rendre compte de cet

⁷¹⁷ « Ces serviteurs sont inutiles dans le sens qu'ils sont "sans profit" pour le maître. Le même mot est utilisé dans la parabole des talents pour le serviteur qui n'a pas fait fructifier son talent. [...] Dans le contexte de notre parabole, il est dit que nous sommes nous-mêmes des serviteurs inutiles, c'est-à-dire que nous ne constituons pas un profit pour Dieu. Le Seigneur n'a pas besoin de notre service. Malgré tout ce que nous réussissons à faire pour lui, il ne lui revient aucun avantage, aucun profit. Au mieux, toutes ces choses ne sont rien de plus que notre devoir », I-BING CHENG Yves, « La parabole du serviteur inutile. Lc 17, 5-10 », in [http://www.entretienschretiens.com/La%20parabole%20du%20serviteur%20inutile%20-%20Lc%2017\(5-10\).htm](http://www.entretienschretiens.com/La%20parabole%20du%20serviteur%20inutile%20-%20Lc%2017(5-10).htm) [consulté le 26 mars 2014].

⁷¹⁸ « Il est bien vrai de dire que depuis l'Incarnation, il n'y a pas à dépasser l'homme pour trouver Dieu. Il est présent dans tous nos frères » in PONTET Maurice, *L'homme devant l'homme*, op. cit., p. 139.

amour divin. Le pape François le suggérait dans l'encyclique *Lumen fidei*, tant il y signifiait qu'il faut reconnaître qu'un grand Amour nous a été donné et nous met en relation avec Dieu à travers une communion vivante⁷¹⁹. Le discours d'Adieu de Jésus dans l'évangile de saint Jean le signifie déjà : « *Celui qui a reçu mes commandements et y reste fidèle, c'est celui là qui m'aime ; et celui qui m'aime sera aimé de mon Père ; moi aussi je l'aimerai, et je me manifesterai à lui* » (Jn 14, 21). Accueillir l'amour de Dieu, par son Fils Jésus, revient à reconnaître qu'est né dans la vie l'aube nouvelle qui peut inonder chaque instant de sa lumière et de sa force. La vie humaine, habitée par l'*agapè*, est une vie bouleversée par une rencontre décisive qui lui donne une coloration nouvelle et éternelle.

La vérité à laquelle tend l'amour reçu conduit à la connaissance véritable de Dieu, signe qu'il ne nous trompe pas. Son amour est englobant et permet à notre vie d'être nourrie de l'intérieur, continuant ainsi sa maturation vers son accomplissement final. Saint Thomas d'Aquin parlait alors d'inhabitation, c'est-à-dire de la présence de l'Esprit Saint dans l'âme en état de grâce⁷²⁰. Cette inhabitation consiste à reconnaître que « *"Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui." Or la charité, c'est l'amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour réalise cette inhabitation mutuelle de l'aimant et de l'aimé* »⁷²¹. On comprend donc que cette inhabitation atteste de la présence de Dieu en l'homme en lui communiquant l'amour et le rendant toujours plus *capax Dei*, capable de Dieu⁷²². Cette

⁷¹⁹ FRANÇOIS, *La lumière de la foi. Lumen Fidei*, op. cit., n°7, p. 13.

⁷²⁰ « "[Il s'agit d'] un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable : on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple." (Thomas d'Aquin, Ia, 43, 3) » in TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 133.

⁷²¹ AQUIN Thomas (d'), *Somme théologique*, op. cit., tome 2, Ia IIae Pars, Q 28, article 2, p. 200.

⁷²² A ce titre, citons la réponse de saint Thomas relative à la question de l'inhabitation et donc de l'amour mutuel : « *Que l'aimant soit dans l'aimé, et réciproquement, cela peut s'entendre au double point de vue de la connaissance et de l'appétit. Au premier point de vue, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il demeure dans la connaissance de celui-ci, selon ces mots de l'Apôtre (Ph 1, 17) : "Je vous porte dans mon cœur." Mais on dit que l'aimant est dans l'aimé par la connaissance en tant qu'il ne se satisfait pas d'une connaissance superficielle de l'aimé mais s'efforce d'explorer à fond tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité. C'est le sens de ces mots appliqués à l'Esprit Saint, qui est l'Amour de Dieu : "Il scrute même les profondeurs de Dieu" (1 Co 2, 10). Mais au point de vue de la puissance appétitive, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le cœur de celui-ci par une sorte de complaisance ; si bien qu'il se délecte de l'aimé ou de ses biens, quand ils sont présents ; s'ils sont absents, son désir se porte vers l'aimé lui-même par l'amour de convoitise, ou vers les biens qu'il lui veut par l'amour d'amitié. Et ce n'est pas pour quelque motif extrinsèque, comme lorsque l'on désire une chose à cause d'une autre, ou que l'on veut du bien à quelqu'un en vue d'autre chose, mais à cause de la complaisance pour l'aimé enracinée dans le cœur. C'est pour cela que l'on situe l'amour au fond du cœur et que l'on parle des "entrailles de la charité". Réciproquement, l'aimant est dans l'aimé, mais différemment selon qu'il y a amour de convoitise ou amour d'amitié. En effet, l'amour de convoitise ne se repose dans aucune possession ou jouissance extérieure et superficielle de l'aimé, mais il cherche à le posséder parfaitement et à la joindre, pour ainsi dire, en son plus intime. Dans l'amour d'amitié, au contraire, l'aimant est dans l'aimé en ce sens qu'il considère les biens ou les maux de son ami comme les siens, et la volonté de son ami comme la sienne propre, de telle sorte qu'il paraît recevoir et éprouver lui-même en son ami les biens et les maux. C'est pour cela que, d'après Aristote, le trait caractéristique des amis est de "vouloir les mêmes choses, avoir les mêmes peines et les mêmes joies". Ainsi donc, en tant qu'il considère comme sien ce qui est à son ami, l'aimant semble exister en celui qu'il aime et être comme identifié à lui. Au contraire, en tant*

capacité suggère que la vie nouvelle a bel et bien commencé. C'est dire que cet amour venu de Dieu porte des capacités dont nous peinons peut-être à imaginer la force, mais qui restent néanmoins source d'avenir et de vérité sur Dieu et sur l'homme. La charité n'est pas statique, elle est profondément en mouvement comme pour signifier qu'elle témoigne de Dieu là où elle prend racine pour grandir et s'épanouir. L'homme qui gonfle petit à petit son cœur de l'amour de Dieu est un homme qui reconnaît que cet amour peut déborder à tout moment pour rejoindre chacun de ses frères dans ses joies comme dans ses peines.

Au nom d'une charité offerte à tous, le chrétien reste ouvert aux appels des hommes ses frères comme peut le signifier le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*⁷²³. Déjà saint Augustin, dans le contexte des conflits entre chrétiens et donatistes⁷²⁴, rappelait l'importance de se faire le frère de l'autre, quel qu'il soit, au nom de la charité⁷²⁵. Les chrétiens sont appelés à vivre une proximité de salut, témoignant ainsi de l'amour rédempteur de Dieu pour chacun. Cet amour, né de Dieu, va jusqu'à reconnaître alors en chacun la présence du Christ ressuscité. La véritable charité est prête à tout, elle supporte tout au point d'engager vraiment l'homme dans une recherche constante du meilleur intérêt pour son prochain à travers gestes et présences inventives⁷²⁶. Aimer, simplement, à l'image de cet amour que Dieu rend visible dans son Fils, conduit à ce que Robert Scholtus appelle le silence

qu'il veut et agit pour son ami comme pour soi même, le considérant comme un avec soi, c'est l'aimé qui est dans l'aimant. Il y a une troisième manière d'entendre cette mutuelle inhabitation par l'amour d'amitié ; c'est celle de l'amour qui répond à l'amour : les amis s'aiment l'un l'autre, se veulent et se font mutuellement du bien. » in AQUIN Thomas (d'), *Somme théologique, op. cit.*, tome 2, Ia IIae Pars, Q 28, article 2, p. 200.

⁷²³ « *La charité chrétienne s'étend véritablement à tous les hommes, sans aucune distinction de race, de condition sociale ou de religion ; elle n'attend aucun profit ni aucune reconnaissance. Dieu nous a aimés d'un amour gratuit ; de même, que les fidèles soient préoccupés dans leur charité de l'homme lui-même, en l'aimant du même mouvement dont Dieu nous a cherchés. Le Christ parcourait toutes les villes et les bourgades en guérissant toutes les maladies et infirmités, en signe de l'avènement du Règne de Dieu (cf. Mat. 9, 35s ; Act. 10, 38) ; de même, l'Eglise est par ses fils en liaison avec les hommes de quelque condition qu'ils soient ; elle l'est surtout avec les pauvres et ceux qui souffrent et de tout son cœur elle se sacrifie pour eux (cf. 2 Cor. 12, 15)* » in VATICAN II, *Ad gentes*, n°12.

⁷²⁴ Les donatistes sont des partisans, comme leur nom l'indique, du donatisme qui fut une hérésie condamnée par le christianisme primitif parce qu'ils refusaient la validité des sacrements délivrés par des évêques ayant failli lors de la persécution de Dioclétien au IV^e siècle. L'évêque Donat suggéra que la validité des sacrements dépendait de la sainteté du ministre. Saint Augustin lutta beaucoup contre cette doctrine, répandue essentiellement en Afrique du Nord.

⁷²⁵ « *Mes frères, nous vous exhortons très vivement à la charité : non seulement envers ceux qui sont au dehors ; qu'ils soient encore païens, ne croyant pas encore au Christ, ou bien qu'ils soient séparés de nous, reconnaissant le même chef tout en étant retranchés du corps. Bon gré mal gré, ils sont nos frères* », AUGUSTIN, *Sermon sur le psaume 32*, in http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/complements/psaumessaintaugustin.htm#_Toc71884744 [consulté le 1^{er} juillet 2015].

⁷²⁶ « *Voilà précisée la condition initiale de la charité fraternelle : sentir, palpiter. [...] Il s'agit de ne pas avoir peur du vide, ou si l'on préfère, de l'invention. [...] Elle nous jette dans un univers de personnes, qu'il faut établir dans leur dignité, qu'on s'interdira de traiter comme un objet, un débris, une bête méchante. [...] Essoufflante charité ! Où finiront tes exigences ? Le chrétien saura se tenir entre la paresse et le scrupule. [...] Il se dira aussi que les forces et l'ingéniosité de chacun sont limitées. Il doit donc mettre en œuvre la totalité de ses réserves, en s'aidant des réussites passées, en les modifiant selon le jour, la douleur et la personne. [...] A la fin de sa journée, comme à la fin de sa vie, à la question "Qu'eût-il fallu faire ?", il ne restera jamais pour lui qu'une réponse exacte, le mot que, dans le film "Monsieur Vincent" dit à la reine : "Davantage"* » in PONTET Maurice, *L'homme devant l'homme, op. cit.*, p. 103-104.

de charité qui « offre son hospitalité à tous les Samaritains du monde qui inventent une sainteté de proximité et de solidarité humaine dont il arrive qu'elle les ouvre à la révélation du Dieu très saint qui, en Jésus, s'est fait le prochain de tout homme »⁷²⁷. La charité du Christ engage l'homme à en vivre et la partager là où demeurent des nuits sans fin comme des joies inassouvies. Elle conduit l'homme à l'exaltante et attachante proximité avec chacun au point de rendre visible quelque chose de la gloire de Dieu pour l'humanité en marche.

La charité chrétienne porte en elle l'ineffaçable empreinte de Dieu. Elle apparaît alors comme une respiration signifiant la présence de l'Esprit au cœur de l'homme qui aura à poursuivre l'œuvre commencée par le Christ.

Avec la charité, on se situe d'emblée dans un mouvement historique qui change la clé de lecture que nous pouvons faire de l'humanité : blessée de multiples manières, elle peut se convertir en gloire tant elle demeure liée à l'acte d'amour du Christ sauveur. Se laver les pieds les uns les autres, premier appel de la charité, renouvelle l'ambition divine de voir sa création s'ouvrir et s'émerveiller de la beauté d'un amour qui se vit, se donne et grandit. La proximité de Dieu à l'humanité ne peut que se répéter infiniment, par l'homme et envers l'homme, créant le prochain et inscrivant ainsi la présence de Dieu au point de faire de toute rencontre une rencontre sacramentelle. Ce service dont l'Eglise porte la fierté et la joie traduit, mieux qu'autre chose, le cœur du christianisme qui, loin d'être une religion de la peur et de la mort, apparaît grande ouverte aux attentes des hommes, promettant l'urgence d'une charité divinisante. Le service du frère reste alors au cœur des préoccupations des chrétiens au point de fonder un soin charitable qui dise quelque chose de la sainteté d'une vie appelée à se déifier.

2. Une Eglise qui appelle au service du frère

Dès les premiers siècles, l'Eglise s'est très rapidement bâtie autour de trois pôles : l'annonce de la Parole, la célébration des sacrements et le service de la charité⁷²⁸. Cette dernière apparaît comme le cœur de toute l'activité de l'Eglise au nom de la vertu théologique dont elle rend compte. Des premières communautés aux nôtres, l'appel à la charité n'a cessé de retentir et de se faire entendre, parfois généreusement, parfois plus difficilement. Quoi qu'il en soit, l'Eglise demeure signe visible de la charité, sacrement d'amour de Dieu offert aux hommes. Toute son histoire le souligne, malgré certaines périodes plus contrastées au sein desquelles l'histoire retient plus volontiers les dérives qu'elle a pues connaître que la

⁷²⁷ SCHOLTUS Robert, « Qui est Samaritain ? La charité en zone franche », *op. cit.*, p. 81.

⁷²⁸ BENOIT XVI, *Dieu est amour*, *op. cit.*, n°25, p. 50-51.

communion qu'elle a visée. Il serait alors intéressant de montrer comment la charité s'est appliquée dès les premières communautés chrétiennes et comment elle a pu répondre aux demandes des uns et des autres. De même, au regard de l'histoire, comment s'est-elle adaptée aux fluctuations du temps, demeurant cependant toujours signe de Dieu pour le monde ? Plus récemment, la notion de charité a été travaillée au sein du Concile Vatican II. Peut-on, aujourd'hui, la faire correspondre à ce qui deviendrait un *care* chrétien ?

2.1 Des évangiles aux premiers siècles de l'Eglise

Lorsque la dernière page des évangiles se ferme, il revient aux disciples de continuer l'œuvre du Christ. Le Nouveau Testament, notamment avec les Actes des Apôtres, souligne que l'amour ne s'est pas tu avec la montée du Christ en gloire dans son Ascension. L'événement de la Pentecôte a ravivé la flamme missionnaire des uns et des autres au point d'ouvrir largement les portes à toutes les situations et tous les peuples.

Il faut alors se demander de quelle manière la charité a habité le cœur des premiers chrétiens ? De même, comment l'Eglise des premiers siècles a-t-elle signifié la force d'une charité capable de rejoindre tous les hommes et de témoigner de Dieu ? Sans doute que les exemples ne manquent pas pour révéler le bien-fondé d'une charité toujours possible.

2.1.1 La charité dans l'Eglise naissante

L'auteur des Actes insiste sur la transformation des Apôtres en les présentant audacieux et libres, ayant dépassé leur peur ou leur tristesse au lendemain de la mort de Jésus. Ainsi, on les voit s'afficher au grand jour, resplendissants de l'Esprit Saint qui demeure en eux. C'est ainsi qu'ils poursuivent non seulement la prédication qu'ils auront à cœur de répandre auprès des nations juives et païennes, mais aussi l'œuvre de charité. C'est d'ailleurs assez marquant de constater la ressemblance entre les paroles et actes de Jésus et ceux des Apôtres. Ainsi, en Ac 3, 1-9, Pierre et Jean rencontrent un impotent de naissance à qui ils vont offrir plus qu'il n'ose demander. Ce qui est intéressant de relever ici, c'est cette main de Pierre qui se tend vers cet homme. On retrouve le même geste que fit naguère Jésus et qui signe ce lien de vie que nous présentions à travers ce qu'on nommait l'éthique de la main tendue. Pareille manière de faire se situe en Ac 5, 12-16. Il est bien précisé dans cette péricope que de nombreux malades ou gens possédés d'esprits impurs étaient amenés auprès des Apôtres et guéris par leurs mains. Cette « *multitude d'hommes et de femmes* » (v. 14) touchée par l'œuvre d'amour de Dieu entrent avec foi dans la communauté chrétienne afin de

la compléter et la fortifier de leur présence. C'est par Pierre, Jean et d'autres encore que Dieu continue à se dire, comme Philippe dont on remarquera que « *Les foules unanimes s'attachaient à ses enseignements, car tous entendaient parler des signes qu'il opérait, ou les voyaient. De beaucoup de possédés, en effet, les esprits impurs sortaient en poussant de grands cris. Nombre de paralytiques et d'impotents furent également guéris. Et la joie fut vive en cette ville* » (Ac 8, 6-8)⁷²⁹. Ces guérisons, mais aussi l'ensemble des prédications, entraînent la joie des uns et des autres comme leur adhésion à l'Eglise par le baptême. Ces signes ne trompent pas : Dieu agit par les Apôtres, leur donnant la possibilité de faire grandir un peuple nouveau, relevé et sauvé. Ce salut est encore visible dans la guérison d'un paralytique à Lydda ou dans la réanimation d'une femme par Pierre à Joppé (Ac 9, 32-43). A nouveau, dans ce passage, on retrouve cette main qui se tend et qui relève la femme, si bien qu'elle traduit cette force de vie née de la résurrection (v. 40-41)⁷³⁰.

Paul, le converti, exerce également pareille mission auprès des malades, des possédés et des morts. Trois passages dans les Actes concernent ce pouvoir de guérison qu'il réalise au nom du Christ ressuscité : Ac 14, 8-18, Ac 19, 11-12 et 20, 7-12. La guérison de l'impotent comme la réanimation du jeune Eutyque, ou encore les exorcismes qu'il applique montrent qu'il est pleinement habité de cet Esprit d'amour que les Apôtres n'ont cessé d'accueillir et de faire vivre en eux et autour d'eux. On remarquera aussi le passage des adieux de Paul à l'Eglise d'Ephèse au cours duquel il rappelle qu'il faut pouvoir toujours travailler, notamment en vue du bien de tous, en particulier des plus fragiles (Ac 20, 35).

Cet intérêt porté par les toutes premières communautés aux pauvres et aux veuves se retrouve encore dans d'autres passages des Actes. En Ac 2, 42-44 et Ac 4, 32-37, on met en exergue les qualités des premières communautés chrétiennes qui, assidues qu'elles étaient à l'enseignement des Apôtres, à la communion fraternelle et à l'eucharistie, n'en étaient pas moins attentives aux besoins de leurs frères. C'est la raison pour laquelle les biens étaient rassemblés, vendus pour que l'argent rapporté soit partagé entre tous. L'exercice de la charité trouve ici toute sa raison d'être au point qu'elle se traduit dans les secours apportés à ceux qui n'ont rien ou moins que d'autres. L'exemplarité de la vie des communautés souligne l'intérêt porté à chacun dans un souci d'équité et de reconnaissance, bien au-delà de ce qu'ils peuvent attendre. C'est sans doute une raison qui conduit les apôtres à choisir sept frères pour le service des tables (Ac 6, 1-7).

Dans l'Epître qui lui est attribuée, saint Jacques fait également référence à la place prépondérante des pauvres (Jc 2, 1-13), mais aussi des malades dans les communautés (Jc 5,

⁷²⁹ « και ἐγένετο χαρά μεγάλη ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. » (Ac 6, 8). Le verbe *egeirein* renvoie directement à l'activité salvifique de Jésus.

⁷³⁰ « δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέεστησεν αὐτήν » (Ac 9, 40). Le verbe *anesthesia* rappelle l'idée de relèvement et de résurrection, autre façon de faire le lien avec l'activité thaumaturgique de Jésus.

13-15). Si Marc dans son évangile évoque déjà l'onction d'huile que font les disciples aux infirmes au nom de Jésus (Mc 6, 12-13), on rappelle une pratique courante dans l'Antiquité, notamment auprès des lépreux en vue de leur purification (Is 1, 6 ; Lv 14, 10-13 ou encore la parabole du Bon Samaritain en Lc 10, 34). Avec saint Jacques cependant, l'onction faite « *au nom du Seigneur* » (v. 14) traduit la continuité des onctions faites par les disciples eux-mêmes et qui a en vue le relèvement. Il y a dans ces guérisons l'ouverture non seulement à la dimension physique mais aussi spirituelle : l'emploi des verbes grecs *soozein* et *egeirein* que l'on retrouve par ailleurs dans les évangiles (Mt 9, 25⁷³¹ ; Mc 1, 31⁷³²) rend compte de la poursuite de l'activité du Christ par les Apôtres.

2.1.2 Les écrits sur la charité aux premiers siècles

On doit à saint Justin, membre de la communauté de Rome où il fut martyrisé vers 165, une apologie dans laquelle on retrouve à la fois quelques mots sur la pratique de l'eucharistie, mais aussi des directives concernant le secours attribué aux veuves, orphelins, malades ou toute personne dans le besoin⁷³³. De même, au troisième siècle, la Didascalie des Apôtres, sans doute l'œuvre d'un évêque juif de naissance, montre également combien il est important de venir en aide à ceux qui sont dans le besoin en s'adressant directement aux évêques, aux diacres ou, d'une façon plus large, aux chrétiens⁷³⁴. Quels que soient ces textes, on retrouve l'idée de partage manifesté dans le souci de venir en aide à tous ceux qui

⁷³¹ « ὅτε δε ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος εἰσελθὼν ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον » (« *Et, quand la foule est jetée dehors, il entre, saisit sa main, et la jeune fille se réveille* ») in *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, Les Belles Lettres / DDB, trad. Sr Jeanne d'Arc (o.p.), 1987, p. 49.

⁷³² « καὶ προσελθὼν ἠγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πνευτός. Καὶ διηκόνει αὐτοῖς » (« *Il s'approche, la réveille en saisissant sa main : la fièvre la laisse. Et elle le sert* ») in *Evangile selon saint Marc*, Paris, Les Belles Lettres / DDB, trad. Sr Jeanne d'Arc (o.p.), 1987, p. 9.

⁷³³ « *Les fidèles qui sont dans l'aisance et qui veulent donner donnent librement, chacun ce qu'il veut ; ce qu'on recueille est remis à celui qui préside et c'est lui qui vient en aide aux orphelins et aux veuves, à ceux qui sont dans le besoin par suite de maladie ou pour toute autre cause, aux prisonniers, aux voyageurs étrangers ; bref, il vient en aide à tous les malheureux* » in JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, Coll. Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 2006, p. 311.

⁷³⁴ Aux évêques, le texte dit la chose suivante : « *Vous êtes établis les bons dispensateurs de Dieu qui demandera à vos mains compte de l'administration qu'il vous a confiée. Comme donc vous portez le poids de tout le monde, ainsi il vous faut recevoir aussi de tout votre peuple le service de la nourriture, du vêtement et des autres choses nécessaires ; à l'aide de ces dons qui vous sont offerts par le peuple qui dépend de vous, il vous faut nourrir les diacres, les veuves, les orphelins, les indigents et les étrangers. Il te faut donc, ô évêque, comme un intendant fidèle, avoir soin de tout le monde* ». Aux diacres, le texte dira qu'« *Ils rendront à tous les services dont ils ont besoin, aux personnes âgées qui n'ont plus de force, comme aux frères et aux sœurs qui sont malades. La femme (diaconesse) s'occupera activement du service des femmes, et l'homme diacre du service des hommes. En quelque lieu qu'il soit envoyé pour servir ou pour dire quelque chose à quelqu'un, il travaillera et prendra de la peine. [...] Ils en feront autant aux malades et aux infirmes, et ils iront visiter tous les indigents et faire connaître à l'évêque ceux qui sont dans le besoin* ». Enfin, aux chrétiens, le texte les invitera en disant : « *Portez donc vos présents à l'évêque ou par vous-mêmes ou par l'entremise des diacres, et, quand il les aura reçus, il les partagera avec justice, car l'évêque connaît les indigents, gouverne tout le monde et donne à chacun ce qui lui convient. [...] Donnez-lui vos prémices, vos dîmes, vos offrandes et vos présents, il doit s'en nourrir et aussi les distribuer aux indigents, à chacun selon son besoin. [...] Il t'est ordonné de donner, et c'est à lui de dispenser* » in *Didascalie des Apôtres*, traduit du syriaque par NEU François, Paris, Lethielleux, 1912.

connaissent un temps de labeur et de souffrances. On est dans la droite ligne de ce que décrivaient déjà les Actes des Apôtres en lien avec l'appel de Jésus à vivre la charité.

Par ailleurs, saint Augustin a lui aussi beaucoup écrit sur la charité. A propos du geste du lavement des pieds, Augustin comprendra que ce qu'annonce le Christ dans ce geste vise à révéler jusqu'où nous-mêmes devons nous abaisser humblement pour répondre à l'appel de Dieu⁷³⁵. Dans son Sermon 164, Augustin opposera le fardeau du Christ pauvre et léger à celui de l'homme opulent qui semble lourd et tenace. Il semble donc important, à ses yeux, que nous puissions équilibrer la charge en nous débarrassant de ce qui encombre pour gagner en maturité et force de Dieu⁷³⁶. Ce qu'il me semble intéressant de noter, c'est la cohérence entre ce que dit Augustin et ce qu'il fait. Ainsi, au cours de son ministère épiscopal, il aura à cœur d'appeler ceux qui lui sont confiés à la pratique de la charité. L'idée même de partage, de charité, de communion avec les pauvres apparaît comme un aspect essentiel de ce ministère et, conjointement, de la vie chrétienne. Prenant en compte l'ensemble des problématiques existant à son époque, il sensibilisera les riches à vivre une présence auprès des pauvres, non seulement en leur donnant le nécessaire pour subsister, mais aussi en leur permettant d'être reconnus comme des personnes dignes. Augustin parlait alors de *matricula pauperum*, renvoyant à l'idée de *diakonia* qu'on retrouve déjà chez Tertullien⁷³⁷ pour désigner une sorte

⁷³⁵ PETIT Guillaume, « Le geste du Christ Serviteur. L'interprétation augustinienne du lavement des pieds (Jn 13, 20) », *Connaissance des Pères de l'Eglise*, n°127, Septembre 2012, p. 35.

⁷³⁶ « Remarque encore maintenant cette recommandation : "Portez mutuellement vos fardeaux." Dès que tu portes le joug du Christ, tu peux aider ton frère à porter son fardeau personnel. Il est pauvre, et tu es riche ; la pauvreté est son fardeau, tu n'as pas celui-là. Ah ! prends garde, s'il t'implore, de lui répondre : "Chacun portera son propre fardeau." Rappelle-toi ici cet autre précepte : "Portez vos fardeaux réciproquement." La pauvreté n'est pas ton fardeau, elle est celui de ton frère ; mais l'opulence ne serait-elle pas pour toi un fardeau plus lourd ? Tu n'as point le fardeau de la pauvreté, mais tu as le fardeau des richesses. Oui, si tu y regardes bien, les richesses sont un fardeau. Lui a le sien, et toi, le tien. Porte avec lui, à son tour qu'il porte avec toi ; ainsi vous porterez réciproquement vos fardeaux. En quoi consiste le fardeau de la pauvreté ? A ne rien avoir. Et le fardeau des richesses ? A avoir plus qu'il ne faut. S'il est chargé, tu l'es aussi. Porte avec lui l'indigence, et qu'il porte l'opulence avec toi ; ainsi vos charges s'équilibreront. En lui donnant, tu allèges son fardeau, qui est de ne rien avoir ; puisqu'il commence à avoir en recevant de toi, tu diminues évidemment sa charge ; il diminue aussi la tienne, qui consiste à trop avoir. Vous marcherez l'un et l'autre dans la voie de Dieu, pendant le pèlerinage de cette vie. Tu es chargé, toi, d'un bagage magnifique, superflu ; il est, lui, sans bagages ; il s'approche avec le désir de t'accompagner ; ne dédaigne pas son offre, ne le repousse pas, ne le laisse pas. Ne sens-tu pas combien tu es chargé ? Lui ne porte rien, il n'a rien, donne-lui quelque chose, ainsi tu aideras ce compagnon de voyage, en te soulageant toi-même. » in AUGUSTIN, Sermon 164, in <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/dqw.htm> [consulté le 1er juillet 2015].

⁷³⁷ « Et s'il existe chez nous une sorte de caisse commune, elle n'est pas formée par une "somme honoraire", versée par les élus, comme si la religion était mise aux enchères. Chacun paie une cotisation modique, à un jour fixé par mois, quand il veut bien, s'il le veut et s'il le peut. Car personne n'est forcé ; on verse librement sa contribution. C'est là comme un dépôt de la piété. En effet, on n'y puise pas pour organiser des festins ni des beuveries, ni de stériles ripailles, mais pour nourrir et enterrer les pauvres, pour secourir les garçons et les filles qui ont perdu leurs parents, puis les serviteurs devenus vieux, comme aussi les naufragés ; s'il y a des chrétiens dans les mines, dans les îles, dans les prisons, uniquement pour la cause de notre Dieu, ils deviennent les nourrissons de la religion qu'ils ont confessée. Mais c'est surtout cette pratique de la charité qui, aux yeux de quelques-uns, nous imprime une marque spéciale. "Voyez, dit-on, comme ils s'aiment les uns les autres", car eux se détestent les uns les autres ; "voyez, dit-on, comme ils sont prêts à mourir les uns pour les autres", car eux sont plutôt prêts à se tuer les uns les autres. [...] Notre repas fait voir sa raison d'être par son nom : on l'appelle d'un nom qui signifie "amour" chez les Grecs (agape). Quelles que soient les dépenses qu'il coûte, c'est profit que de faire des dépenses par une raison de piété : en effet, c'est un rafraîchissement par lequel nous soulageons

de caisse commune destinée aux pauvres, aux orphelins et aux veuves⁷³⁸. Cette force avec laquelle la charité était pratiquée par Augustin, on la retrouve encore dans ce Sermon sur l'évangile de Jean dans lequel il interpelle chacun en l'appelant à aimer Dieu et le prochain, liant ainsi le précepte de l'amour (aimer Dieu) à la pratique de l'amour (aimer le prochain en actes), les deux permettant de voir et de vivre de Dieu⁷³⁹. L'appel à la charité d'Augustin entend faire du chrétien un véritable membre du Christ⁷⁴⁰. On comprend que la perspective d'Augustin est d'égaliser les relations entre les hommes au nom de la charité, prenant acte que les esclaves comme les riches sont tous bénéficiaires de la grâce bienheureuse de Dieu qui favorise la paix et l'union⁷⁴¹.

Grégoire le Grand, à travers une réflexion proche de celle d'Augustin, se demandait « *Comment doit-on entendre ici la loi de Dieu, sinon comme étant la charité ?* », avant de poursuivre : « *En effet, rien ne traduira plus exactement la loi, sinon la charité que nous*

les pauvres, non que nous les traitions comme vos parasites, qui aspirent à la gloire d'asservir leur liberté, à condition qu'ils puissent se remplir le ventre au milieu des avanies, mais parce que, devant Dieu, les humbles jouissent d'une considération plus grande. » in TERTULLIEN, *Apologétique* 39, <http://www.tertullian.org/french/apologeticum.htm> [consulté le 9 avril 2015].

⁷³⁸ GARCIA Jaime, « Le "ministère de la charité" à l'égard des pauvres selon Saint Augustin », *Connaissance des Pères de l'Eglise*, n°127, Septembre 2012, p. 21-22. Ces lieux se présentaient comme des bureaux de charité, prenant compte de certaines populations fragiles, les malades et pauvres étant orientés davantage vers les *xenodochium*, futurs hôpitaux.

⁷³⁹ « *Songez toujours qu'il faut absolument aimer Dieu et le prochain. [...] Il faut toujours y penser, le méditer, le retenir, l'accomplir. L'amour de Dieu est premier dans l'ordre des préceptes ; l'amour du prochain est premier dans l'ordre de la pratique. Car celui qui t'a prescrit cet amour en deux préceptes ne t'a pas recommandé le prochain d'abord, et Dieu ensuite ; mais Dieu d'abord, et le prochain ensuite. Quant à toi, parce que tu ne vois pas encore Dieu, c'est en aimant le prochain que tu mérites de voir Dieu ; en aimant le prochain, tu purifies ton regard pour voir Dieu* » in BIBLIOTHEQUE AUGUSTINIENNE, *Œuvres de Saint Augustin. Homélie sur l'évangile de saint Jean (XVII-XXXIII)*, Paris, DDB, 1977, p. 93-94. AUGUSTIN, à travers ces mots, rappellera que l'amour ne peut être vu qu'à travers les actes que l'on pose : « *Celui qui aime son frère, dit-il, aime la charité [...]. Hé bien ! [...] tu vois la Trinité si tu vois la Charité. Mais je vais m'efforcer, si je le puis, de te faire voir que tu vois [...]. Quand nous aimons la Charité, nous l'aimons aimant quelque chose par le fait même que la charité aime quelque chose. Qu'aime donc la Charité pour que même la Charité puisse être aimée elle-même ? En effet, la Charité n'existe pas si elle n'aime pas quelque chose. Et si elle s'aime elle-même, il est nécessaire qu'elle aime quelque chose pour s'aimer comme Charité. [...] L'amour suppose quelqu'un qui aime, et par l'amour quelque chose est aimé. Voici donc trois choses : celui qui aime, ce qui est aimé et l'amour* » in BIBLIOTHEQUE AUGUSTINIENNE, *Œuvres de Saint Augustin. La Trinité (Livres VIII-XV)*, Paris, DDB, 1955, p. 65.

⁷⁴⁰ « *En aimant, il devient [...] un des membres (du Fils de Dieu), et il entre par la dilection dans l'unité du corps du Christ : et il n'y aura qu'un seul Christ qui s'aime lui-même* » in BIBLIOTHEQUE AUGUSTINIENNE, *Œuvres de Saint Augustin. Homélie sur la première Epître de Saint Jean*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2008, p. 405.

⁷⁴¹ « *« La mise en commun des biens est, pour Augustin, le fondement de l'unité qui rassemble tous les frères au niveau spirituel ; mais elle en est aussi la traduction au niveau des biens matériels. Vivre ainsi rendait un témoignage évangélique très fort, dans un empire romain où régnait une extrême inégalité. A côté de riches propriétaires possédant des fortunes colossales se pressait une masse d'esclaves. Dans ce contexte, tout mettre en commun était un excellent moyen pour favoriser l'unité et la concorde. La communauté fondée par Augustin témoignait d'une fraternité et d'une égalité qui n'existaient pas au dehors. Ainsi était visible aux yeux de tous ce vers quoi tendait l'Eglise : rassembler tous les hommes dans une fraternité où les différences de races, de classes sociales, de cultures, ne sont pas un obstacle à l'amour fraternel* » in MARIE-ANCILLA o.p., *La charité et l'unité. Une clé pour entrer dans la théologie de Saint Augustin*, Paris, Mame, coll. Cahiers de l'Ecole Cathédrale, 1993, p. 65.

accomplissons vraiment lorsque nous portons par amour les fardeaux de nos frères »⁷⁴². De même, Maxime Le Confesseur estimait qu'aimer son prochain permet d'aimer son Seigneur et de le connaître, faute de quoi on manque à la fidélité du commandement divin à appliquer selon une triple approche : répartition équitable des richesses, distribution de la parole de Dieu, répondre à l'appel du prochain en se mettant à son service⁷⁴³.

L'ensemble de ces textes – loin d'être exhaustifs – montre cependant qu'il n'y a de service de la charité que de façon engagée de sorte qu'elle apparaisse de manière visible au cœur de la cité. C'est une façon de rappeler ce qu'on pouvait dire des premiers chrétiens : « *Voyez comme ils s'aiment* »⁷⁴⁴.

2.1.3 La charité en pratique dans l'Eglise des premiers siècles

Au sein de l'Eglise de Rome, rappelle Michel Riquet, de nombreux témoignages de l'époque rendent compte de la réalité des principes et règles de la charité⁷⁴⁵. La mise en application des paroles évangéliques, déjà attestée dans les Actes des Apôtres, se poursuit parfois au risque de la vie. Le martyr dont l'étymologie signifie « témoignage » précise que l'amour reçu de Dieu, vécu et partagé enracine l'humanité dans une constante recherche d'un bien à réaliser, ce bien étant notamment reconnu dans le service du prochain. Les chrétiens des premiers siècles s'adonnent à la charité fraternelle, quand bien même leur vie soit suspendue au risque du martyr et de la mort. De même, face aux fléaux qui toucheront les populations, comme la peste, on retrouvera des chrétiens héroïques qui ne se limiteront pas dans l'aide qu'ils seront capables d'apporter à leurs frères malades, allant parfois jusqu'à être eux-mêmes contaminés pour mourir ensuite comme le signifie Denys d'Alexandrie au III^e siècle⁷⁴⁶. La charité apparaît ainsi à travers une attention forte aux autres, quitte à s'oublier soi-même. Elle devient véritablement signe d'un amour totalement donné.

⁷⁴² GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le livre de Job*, in <http://adoratioiesuchristi.blogspot.fr/2015/05/commentaire-de-saint-gregoire-le-grand.html> [consulté le 1er juillet 2015].

⁷⁴³ MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes n°9, 1945, p. 96-71.

⁷⁴⁴ TERTULLIEN, *Apologétique* 39, <http://www.tertullian.org/french/apologeticum.htm> [consulté le 9 avril 2015].

⁷⁴⁵ « *Spécialement à Rome, où nous trouvons une statistique précise dans une lettre du Pape Corneille à l'évêque d'Antioche, en 251. A cette date, on compte à Rome 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers, plus de 1500 veuves et indigents que "la grâce et la philanthropie du Maître nourrissent tous"* » in RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 48. On rappellera alors que « *le jeûne devient source de revenus pour les pauvres. On a calculé que 10000 chrétiens astreints au jeûne sous le pape Corneille, à Rome, vers 250, pouvaient, avec 100 jours de jeûne, fournir 1 million de rations par an. A ces offrandes plus ou moins régulières s'ajoutent les dons que des riches convertis font à l'Eglise, tels sainte Praxède et sainte Prudentienne à Rome, saint Cyprien à Carthage, Grégoire le Thaumaturge en Orient. Ainsi se constituait un trésor des pauvres [...]* » in *Ibid.*, p. 49.

⁷⁴⁶ « *La plupart de nos frères, sans s'épargner eux-mêmes, par un excès de charité et d'amour fraternel, s'attachaient les uns aux autres, visitaient sans précaution les malades, les servaient magnifiquement, les secouraient dans le Christ. [...] Les meilleurs de nos frères sortirent de la vie de cette manière, des prêtres, des*

Aux côtés de ces chrétiens audacieux et fermes dans la foi, naît aussi à ce moment là des structures édifiées pour accueillir les pauvres, les malades, les étrangers. De façon un peu lapidaire, Philippe Svandra rappellera que le Concile de Nicée, en 325, suggèrera aux évêques la création de lieux d'hébergement pour les pauvres et les malades ou d'autres maisons appelées « hôtels Dieu » et capables d'accueillir les gens de passage⁷⁴⁷. Notons toutefois, de façon plus précise, la distinction qui existera durant cette période entre plusieurs établissements aux fonctions quasi-similaires et toujours complémentaires. Ainsi on retrouvera ce qu'on appellera la Basiliade souhaitée par Basile, évêque de Césarée de Cappadoce entre 370 et 379. Ce lieu d'hospitalité se présentait comme une annexe de la maison de l'évêque au sein de laquelle étaient reçus et nourris les pauvres, tout en prévoyant des espaces spécifiques aux soins qui leur étaient alors dédiés⁷⁴⁸. Conjointement, vers la fin du IV^e siècle, apparaissent d'autres structures à Constantinople, parmi lesquelles on retrouvera les *xenodochium*, les *nosocomium*, les *orphanotrophium* ou encore les *gerontocomium*⁷⁴⁹. Chacune de ces maisons avait une fonction particulière. Ainsi les *xenodochium* étaient considérés comme des abris accueillant les pèlerins de passage en leur permettant de trouver le repos. Ce type de structure était très fréquenté à ce moment là. Les *nosocomium*, quant à eux, étaient destinés aux souffrants nécessitant des soins complémentaires parmi lesquels des thérapeutiques ayant pour but notamment de soulager, parfois guérir quand c'était possible. Il faut savoir que ces lieux accueillait autant les laissés-pour-compte rejetés par la société de l'époque que les grands malades souffrant de diverses pathologies. L'*orphanotrophium* accueillait de son côté des orphelins où leur éducation et leur suivi étaient assurés. Enfin, les *gerontocomium* ou *gerocimium* visaient davantage la proximité avec les grands vieillards.

Ces quelques rappels de fondations de maisons hospitalières dès les premiers siècles suggèrent que le christianisme, marqué par l'esprit de charité révélé par Jésus, ne peut qu'être habité par la volonté de le rendre visible dans la pratique, continuant ainsi l'œuvre de Dieu au cœur de ce monde. Ce qui est recherché, au-delà du soin accordé à chacun par-delà la diversité des situations, reste ce souci premier de salut et de vie, dans une écoute attentive des besoins des uns et des autres.

diacres, des laïcs, très fortement loués, car ce genre de mort provoqué par une grande piété et une foi robuste, ne semblait en rien inférieur au martyre » Ibid., p. 51.

⁷⁴⁷ SVANDRA Philippe, *Eloge du soin. Une éthique au cœur de la vie*, op. cit., p. 179.

⁷⁴⁸ RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 54-55.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 55-57.

2.2 L'Eglise face aux évolutions et aux nouvelles demandes

Au-delà de la création de lieux d'accueil pour des populations bien définies, l'Eglise a aussi su générer des congrégations ou des ministères propres face à des situations nécessitant une aide et une présence particulières⁷⁵⁰. Il serait bien trop long de citer tout ce que cela a impliqué comme naissances de mouvements religieux ou autres services vivant la proximité avec des pauvres, des malades, des exclus, au nom de la charité⁷⁵¹. Comprendons cependant que répondre à de telles demandes, dans la diversité de leur expression, nécessite d'une part de prendre acte d'un monde en perpétuelle évolution pour, d'autre part, toujours lire les signes des temps en vue de s'engager de manière plus approfondie au service de l'homme. N'est-ce pas ce que l'Eglise entend vivre ?

2.2.1 Un monde en perpétuelle évolution

Quels peuvent être les points communs entre notre époque et celle des premiers chrétiens ? *A priori*, on pourrait considérer que tout leur est étranger. Pourtant, bien que la vie ait considérablement changé tant en durée de vie qu'en qualité de vie au regard des progrès scientifiques et hygiéniques des dernières décennies ou siècles, il demeure malheureusement une donnée constante qu'on peut faire correspondre à la présence toujours radicale, au sein de la société, de pauvres, exclus et malades que certains modes de vie ont délibérément créé par ailleurs.

Toutefois, il convient cependant de signifier qu'au-delà des mutations impactant notre monde et la vie commune, la pratique de la charité apparaît comme un dénominateur commun à toutes les époques. Que ce soit durant les années où la guerre creuse indécemment les abîmes de ses ravages, ou au cœur d'épidémies et de violentes maladies qui ont terrassé tant d'hommes et de femmes, quand ce ne sont pas les activités humaines qui les contraignent, les lieux de souffrances n'ont guère manqué. Chaque époque véhicule ces appels nécessaires pour que se lèvent des témoins de la charité prêts à rendre compte d'une présence capable de reconnaître l'homme comme image et ressemblance de Dieu. Catherine Fino disait, à ce propos, que « *la charité assure une fonction de discernement, lorsqu'elle participe au maintien de l'identité du sujet (...)* »⁷⁵², avant de conclure que « *Le "devoir de non-abandon" prend le visage de la fidélité à un travail d'humanisation personnel et institutionnel* »⁷⁵³.

⁷⁵⁰ BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°31, p. 62-64.

⁷⁵¹ Trois exemples seront présentés dans le chapitre suivant.

⁷⁵² FINO Catherine, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec*, op. cit., p. 73.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 422.

Ce devoir de non-abandon souligne la nécessaire attention accordée au temps qui passe, invitant le citoyen et chrétien à se nourrir inlassablement des joies mais aussi des difficultés propres à chaque période, tout en ayant à cœur de proposer un chemin qui reste digne et vivant pour tous.

2.2.2 La charité qui interpelle

Qui ne connaît pas la chanson *Quand les hommes vivront d'amour* composée par Raymond Lévesque en 1956 et interprétée par de nombreux artistes québécois et français ? Les paroles disent, entre autre : « *Quand les hommes vivront d'amour Il n'y aura plus de misère. [...] Ce sera la paix sur la terre* ». J'ignore de quel amour l'auteur voulait parler. Quoi qu'il en soit, l'amour interpelle dans la mesure où rien n'est gagné. Ainsi en va-t-il de la charité !

Lorsqu'Ernest Egermann écrivait que « *Le chrétien qui aime, est le chrétien parfait* »⁷⁵⁴, on est en droit de se demander s'il est possible d'aimer chrétiennement. Certes, les exemples cités précédemment laissent supposer une réponse positive à une telle question tant ils témoignent chacun d'une charité révélant Dieu. Cependant, il faut reconnaître qu'il s'agit là d'une œuvre bien difficile à réaliser, peut-être davantage en ces temps alors que les risques de repli sur soi restent trop présents au point de gangréner nos sociétés occidentales. Il va sans dire que face à un monde individualiste trop pesant, la culture sacrificielle est morte et le futur ambivalent⁷⁵⁵. Ce que nos sociétés admirent aujourd'hui, c'est davantage ce chacun pour soi où se révèle plus que jamais l'amour narcissique, plus que l'amour pour l'autre. Celui-ci peut faire peur d'ailleurs au point de refuser volontairement de rencontrer le pauvre, l'exclu, le répugnant, le malade.

Pour autant, parce qu'existent de telles situations, la charité intervient comme un empêchement de tourner en rond, au point de gratter la coquille appelée à se libérer pour s'ouvrir aux réalités difficiles et fonder un lien vivant avec chacun. René Heyer, de la faculté de théologie de Strasbourg, écrivait dans la continuité à l'encyclique *Deus caritas est* que la charité se doit de rester toujours ouverte, apparaissant comme un possible toujours

⁷⁵⁴ EGERMANN Ernest, *La charité dans la Bible*, op. cit., p. 167.

⁷⁵⁵ « *Vivre au présent, rien qu'au présent et non plus en fonction du passé et du futur, c'est cette "perte du sens de la continuité historique", cette érosion du sentiment d'appartenance à une "succession de générations enracinées dans le passé et se prolongeant dans le futur" qui, selon Chr. Lasch, caractérise et engendre la société narcissique. Aujourd'hui nous vivons pour nous-mêmes, sans nous soucier de nos traditions et notre postérité. [...] Quand le futur apparaît menaçant et incertain, reste le repli sur le présent, qu'on ne cesse de protéger, aménager et recycler dans une jeunesse sans fin* » in LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit., p. 72-73.

actualisable⁷⁵⁶. L'Eglise – au-delà de la société où l'amour reste également le lieu d'un partage – apparaît comme sacrement de la charité, manifestation visible d'une grâce invisible de Dieu qui, par les hommes, continue de gagner les cœurs.

2.2.3 L'Eglise qui s'engage

Le service du frère n'a pas quitté ceux qui ont revêtu les habits des disciples d'aujourd'hui. Certes, il faut pouvoir s'ouvrir à ce possible, admettre de se laisser déranger par lui, voire se laisser bousculer au plus intime de ses convictions et de son confort. Néanmoins, la charité reste le cœur même de l'activité de l'Eglise, comme si elle était le souffle vivant capable de tout⁷⁵⁷. La seule difficulté provient peut-être du fait qu'il faut croire fondamentalement à ce qu'elle peut réaliser, y consentir en s'en faisant un relai efficace, pas d'abord au sein de grandes œuvres, mais déjà dans la pluralité des petites choses exercées dans l'humilité d'une humanité ouverte aux autres⁷⁵⁸. On rejoint à ce stade quelque chose du *care* et de cette invisibilité : le bien ne se voit pas de prime abord, il se réalise discrètement mais non moins sérieusement, transformant petit à petit le monde.

L'Eglise continue d'appeler ainsi chacun à s'engager dans la charité, travaillant inlassablement les cœurs des femmes et des hommes de notre temps, accordant par leur vie un intérêt particulier à ceux qui souffrent pour de multiples raisons. Aux prêtres, le pape François rappelait dans son homélie de la messe chrismale le 28 mars 2013 que la chasuble, ce vêtement liturgique, n'a d'autre signification que de sentir le poids d'un peuple de fidèles, composé de saints comme de martyrs avec toutes les souffrances qui peuvent le composer⁷⁵⁹. A ce titre, le pape François a bien conscience de la particularité de son ministère qui est tout orienté vers l'humanité de l'homme, notamment celle qui est blessée ou pauvre et qu'il faut pouvoir servir et garder vivante⁷⁶⁰. Le pape, comme tout autre chrétien, est fondamentalement

⁷⁵⁶ « *Le message adressé aux enfermements de toutes sortes, ceux de l'action comme ceux de la doctrine, se caractérise en définitive par le fait de demeurer ouvert. Tout n'est pas joué dans une sorte d'autre monde, et rien n'est perdu dans ce monde-ci. Les deux parties de l'encyclique se terminent en disant et répétant : "L'amour est possible" (n°18 et 39)* », HEYER René, « L'impossible commandement de l'amour. A propos de l'encyclique *Deus caritas est* », *Revue d'Ethique et de théologie morale*, n°240, septembre 2006, p. 45.

⁷⁵⁷ « *Le chrétien devrait être réveillé par le grand Nocturne de la douleur, et le jour sa charité soulèverait des montagnes de froid, comme ce sous-marin atomique qui fit surface en perçant la calotte polaire. L'essentiel manque à l'homme. Il a bien vu que le progrès ne peut pas tout* » in PONTET Maurice, *L'homme devant l'homme*, op. cit., p. 143-144.

⁷⁵⁸ « *Beaucoup se dévouent et s'usent sans bruit, dans leur métier de chaque jour, fait pour les autres. [...] Il existe une tendresse humaine multiforme, où la charité affleure* » in *Ibid.*, p. 145.

⁷⁵⁹ FRANÇOIS, « Homélie de la messe chrismale », 28.03.2013, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html [consulté le 24 mars 2014].

⁷⁶⁰ FRANÇOIS, « Homélie de la messe d'inauguration du pontificat », 19.03.2013, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html [consulté le 24 mars 2014].

appelé à veiller sur ceux qui lui sont confiés. La vocation de l'Eglise apparaît dès lors empreinte de charité et de vie. Toute la tradition de l'Eglise appelle à en vivre et en témoigner. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, dans la lettre qu'elle adressait le 8 septembre 1896 à Sœur Marie du Sacré-Cœur, écrivait ainsi après avoir lu les chapitres 12 et 13 de la première épître aux Corinthiens et y avoir découvert que la charité est la seule voix qui conduit à Dieu, que son rêve consiste à être l'Amour, pour être tout⁷⁶¹.

La vocation de sainte Thérèse rend compte de la vocation de toute l'Eglise au point que chaque chrétien est appelé à aimer et vivre de cet amour de Dieu. Leur engagement traduira alors en actes le rôle de l'Eglise au sein de la société pour promouvoir un lien vivant et digne là où perdurent les souffrances diverses. Jean Rodhain, premier secrétaire du Secours Catholique, dira à ce titre que « *L'avenir de la société, c'est l'Eglise comme cathédrale de la charité* »⁷⁶². C'est cette cathédrale que le Concile Vatican II a voulu consolider en précisant, au long de ses actes, l'importance d'une charité perçue comme un lieu de sanctification.

2.3 Vatican II ou la charité comme sanctification

Dans le travail de thèse qui fut le sien, Frédéric Trautmann a longuement traité de la prise en compte de la notion de charité au sein du Concile Vatican II, évoquant notamment sa difficile intégration alors même que les consultations auprès des évêques, demandant de faire parvenir les sujets qu'ils aimeraient voir aborder, souhaitaient que figure cette vertu⁷⁶³. Un nombre important de prélats aspiraient non seulement à ce que le Concile fasse état de la charité en tant que vertu, don de Dieu, mais aussi comme un exercice nécessaire à l'Eglise au

⁷⁶¹ « *La charité me donna la clé de ma vocation. Je compris que si l'Eglise avait un corps, composé de différents membres, le plus nécessaire, le plus noble ne lui manquait pas ; je compris que l'Eglise avait un Cœur, et que ce Cœur était brûlant d'amour. Je compris que l'Amour seul faisait agir les membres de l'Eglise, que si l'Amour venait à s'éteindre, les Apôtres n'annonceraient plus l'Evangile, les Martyrs refuseraient de verser leur sang... Je compris que l'amour renfermait toutes les vocations, que l'amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux... ; en un mot, qu'il est éternel ! Alors, dans l'excès de ma joie délirante, je me suis écriée : O Jésus, mon Amour... ma vocation, enfin je l'ai trouvée, ma vocation, c'est l'amour ! Oui, j'ai trouvé ma place dans l'Eglise et cette place, ô mon Dieu, c'est vous qui me l'avez donnée... dans le Cœur de l'Eglise, ma Mère, je serai l'Amour... ainsi, je serai tout... ainsi mon rêve sera réalisé !!!... » in THERESE DE L'ENFANT JESUS, « Lettre à sœur Marie du Sacré-Cœur », in *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, Ed. livre de Vie, 1957, p. 227-229.*

⁷⁶² Cité in TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 174.

⁷⁶³ « *Un questionnaire fut donc adressé à tous les évêques, aux supérieurs religieux, aux facultés catholiques de théologie. 2150 réponses furent reçues et dépouillées, soit 76,4% des questionnaires envoyés* », in THOMAS Joseph, *Le Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1989. Il faut encore noter que « *Le thème de l'amour apparaît ainsi de manière diffuse. [...] Il est intéressant de noter la manière dont la charité est traitée sous la plume des évêques. [...] Nous pouvons ainsi regrouper les propositions en trois catégories : 1. In genere : La première catégorie de propositions contient les demandes pour découvrir le rôle des vertus en général. 2. In specie : La seconde catégorie rassemble les propositions sur la charité en particulier autour de deux axes : d'une part, les relations entre la charité chrétienne et l'action sociale (ad extra) et, d'autre part, le rôle de la charité au sein de la morale chrétienne (ad intra). 3. De ordine morali : cette dernière catégorie regroupant les propositions du Saint-Office concernant l'ordre moral* » in TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 280-281.

sein d'une société occidentale où elle semblait alors de plus en plus marginale. L'idée était de permettre à tous les chrétiens de se réapproprier sa pratique, comprise comme un véritable lieu d'épanouissement et d'apprentissage du service de Dieu et du prochain. Notons cependant que certains autres Pères conciliaires ne souhaitaient guère faire de leurs textes des documents « sociaux » si bien que la notion de charité ne sera intégrée au Concile de façon positive qu'avec beaucoup de circonspection. Aussi, on peut alors se demander comment le Concile Vatican II a pris en compte cette dimension de la charité ? Conjointement, comment en a-t-il parlé dans les textes ?

2.3.1 Vatican II et la charité

Bien qu'intégrée difficilement dans la réflexion du Concile, il faut reconnaître que la charité parcourt l'ensemble de Vatican II. Deux grands textes peuvent retenir notre attention : *Lumen gentium* et *Gaudium et Spes*. Cependant, il serait faux d'amoindrir la valeur des autres textes dont le Décret sur l'Apostolat des Laïcs (*Apostolicam actuositatem*) ou encore le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise (*Ad gentes*) sans oublier les décrets sur le ministère et la vie des prêtres (*Presbyterorum ordinis*) et la charge pastorale des évêques (*Christus Dominus*).

Au fond, l'ensemble du Concile suggère que la totalité de l'existence dans la pluralité de ses expressions et de ses modes de vie reste marquée par la charité : vie de l'Eglise en tant qu'institution fondée par le Christ, vie de l'Eglise en tant que servante des hommes à travers le ministère de l'évêque et du prêtre, vie de l'Eglise en tant qu'activité missionnaire à laquelle tout chrétien se doit de répondre. Le Concile entend ainsi rappeler que la charité transforme l'homme en le sanctifiant et l'unissant à Dieu⁷⁶⁴, invitant l'humanité entière à en rayonner.

2.3.2 L'amour reçu et donné

Frédéric Trautmann notera que, dans le Concile Vatican II, la charité est particulièrement analysée du point de vue de l'Eglise et du peuple qui la constitue (*Lumen Gentium*), et du monde et de la société comme moyen de réaliser la vocation chrétienne en participant à l'amour divin (*Gaudium et spes*)⁷⁶⁵.

⁷⁶⁴ « La charité ne devient pas la base d'un traité de théologie morale mais elle est la conséquence d'une ecclésiologie fondée en Dieu Trinité d'Amour ; la charité est un principe de vie chrétienne qui réalise la même communion entre les hommes que la communion trinitaire. [...] La sainteté consiste à rechercher la perfection de la charité vécue dans le double commandement de la charité selon la mesure du don du Christ. La vocation à la sainteté peut être dite universelle parce que tous les hommes sont invités à suivre le Christ et, que pour ceux qui sont ses disciples, cet appel constitue une charte de vie » in *Ibid.*, p. 344.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 372.

On perçoit alors la réalité d'un amour reçu de Dieu par l'homme et partagé à travers la multiplicité de ses engagements. Le sens que l'on confère à la charité lui permet de s'incarner dans la diversité des situations rencontrées, témoignant de la grâce de l'amour de Dieu qui ne connaît pas de fin ou de limites. *Lumen gentium* le rappelle, notant que « *Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Eglise sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce* »⁷⁶⁶. Cette communauté de charité existe dans la mesure où elle est le lieu où Dieu continue de lui donner l'amour dont elle a besoin⁷⁶⁷. A partir de cette présentation de la charité qui peut aller jusqu'au martyre, on comprendra que *Gaudium et spes* la reprenne à son compte en la faisant figurer comme le moyen par excellence afin de créer une humanité réconciliée et pacifique⁷⁶⁸. Frédéric Trautmann suggèrera l'importance de cette loi de charité estimant qu'elle appelle à un renouveau social pour ne pas dire une transformation radicale de la société à travers la voix intérieure qui s'adresse à lui au cœur de sa conscience et l'invite à réaliser le bien⁷⁶⁹. L'idée d'une charité référencée à un *care* chrétien trouve encore sa raison d'être, notamment dans le fait de saisir qu'elle vise une perpétuation du monde voire même une transformation de celui-ci devenu lieu de la présence divine. On saisit alors véritablement quelle est la vocation du chrétien et jusqu'où il peut ou, dit autrement, doit se laisser déranger pour que grandisse toujours sur cette terre l'œuvre d'amour de Dieu son Père. Il faut noter encore que d'autres textes du Concile manifestent l'importance de la charité, comme le décret sur l'Apostolat des Laïcs ou encore le décret sur l'Activité missionnaire de l'Eglise⁷⁷⁰.

⁷⁶⁶ VATICAN II, *Lumen gentium*, n°8.

⁷⁶⁷ « *Sa charité, Dieu l'a répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (cf. Rom. 5, 5). La charité qui nous fait aimer Dieu par-dessus tout et le prochain à cause de lui, est par conséquent le don premier et le plus nécessaire. [...] La charité en effet, étant le lien de la perfection et la plénitude de la loi (cf. Col. 3, 14 ; Rom. 13, 10), conduit à leur fin. C'est donc la charité envers Dieu et envers le prochain qui marque le véritable disciple du Christ* » in VATICAN II, *Lumen gentium*, n°42.

⁷⁶⁸ « *Les chrétiens collaboreront de bon gré et de grand cœur à la construction de l'ordre international qui doit se faire dans un respect sincère des libertés légitimes et dans l'amicale fraternité de tous. Ils le feront d'autant plus volontiers que la plus grande partie du globe souffre encore d'une telle misère que le Christ lui-même, dans la personne des pauvres, réclame à haute voix la charité* » in VATICAN II, *Gaudium et spes*, n°88.

⁷⁶⁹ TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, op. cit., p. 380.

⁷⁷⁰ Ce serait sans doute prétentieux de vouloir citer ici même l'ensemble des textes où l'on retrouve le mot « charité » au long du Concile. La table analytique qui figure dans l'ouvrage permet de le comprendre assez facilement. Néanmoins, on peut évoquer tout d'abord le décret sur l'Apostolat des laïcs où il est rappelé, à propos du Christ, qu'« *En assumant la nature humaine c'est toute l'humanité qu'il s'est unie par une solidarité surnaturelle qui en fait une seule famille ; il a fait de la charité le signe de ses disciples, par ces paroles : "A ceci tous vous reconnaîtrez pour mes disciples : à cet amour que vous aurez les uns pour les autres" (Jn 13, 35). [...] 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* » in VATICAN II, *Apostolicam actuositatem*, n°8. C'est dire que la charité ne connaît de fin, dans la mesure où cette activité est appelée à se poursuivre continuellement parce que l'homme reste image de Dieu. Le même décret le signifie dans ces mots : « *Pour que cet exercice de la charité soit toujours au dessus de toute critique et apparaisse comme tel, il faut voir dans le prochain l'image de Dieu selon laquelle il a été créé et le Christ notre Seigneur à qui est offert en réalité tout ce qui est donné au pauvre. La liberté et la dignité de la personne secourue doivent être respectée avec la plus grande délicatesse* » in *Ibid.*, n°8. Par ailleurs, le décret sur l'Activité missionnaire de

Dès premiers siècles de l'ère chrétienne à nos jours, la dimension de la charité n'a cessé de traverser les âges et les histoires. Elle apparaît, à chaque époque et par ceux qui s'en font le relai, comme une lumière capable de rendre compte de la proximité de Dieu à la vie de chacun, notamment ceux qui sont blessés et perdus. Certes, il serait peut-être un peu inexact de croire que l'Eglise a toujours été fidèle à la pratique de la charité. Des contre-exemples montrent l'existence de troubles même au sein de cette institution dont les pouvoirs ont été étendus à tous les domaines de la vie durant des siècles. Cependant, il faut reconnaître que la charité apparaît comme une « marque de fabrique » propre à l'Eglise qui écoute, approche et relève. Une Eglise soignante se révèle dans la charité qu'elle véhicule et qu'elle inspire comme pratique première et essentielle.

Le Concile Vatican II, en faisant de la charité une réalité propre à toute l'activité de l'Eglise, entend réaffirmer que toute vie se doit d'être soutenue et réconfortée par la réalité du témoignage qui prend sa source en Dieu, par le Christ, dans l'Esprit sanctifiant. L'engagement de l'Eglise ne peut faire défaut au nom du sens de l'homme qu'elle propose et qui reste le cœur de son enseignement, de son action et de son attention.

N'est-ce pas cet humanisme ancré dans la charité que l'Eglise entend alors promouvoir aujourd'hui encore ? N'a-t-on pas affaire à une dimension essentielle et exigeante, nécessitant de prendre constamment acte de la pertinence d'une juste présence de l'Eglise au monde de ce temps ? Si cet humanisme construit à partir de la charité dit quelque chose de Dieu, c'est avant tout parce qu'il reste habité par le goût de l'homme comme si la pratique de la charité répondait à un besoin de soin à accorder aux humanités exilées dans les terres de la souffrance et de la pauvreté. L'Eglise, née de Dieu, n'a-t-elle pas vocation à devenir dès lors experte en humanité ?

3. L'Eglise, experte en humanité

Quand le pape Paul VI proclame dans l'encyclique *Populorum progressio* que l'Eglise est experte en humanité, il ne fait que rappeler que l'œuvre du Christ dont elle poursuit la mission, n'a d'autre but que de rendre témoignage à la vérité, sauver et servir⁷⁷¹. Il se réfère à toute la tradition de l'Eglise qui, dans les mots ouvrant la constitution pastorale *Gaudium et*

l'Eglise l'évoque, notant que vivre la foi reste, pour les chrétiens, leur premier et plus important devoir : « leur ferveur au service de la Dieu, leur charité à l'égard des autres apporteront un nouveau souffle spirituel à l'Eglise tout entière, qui apparaîtra comme un signal levé pour les nations (cf. Isaïe 11, 12), "la lumière du monde" (Mat. 5, 14), et "le sel de la terre" (Mat. 5, 13) » in VATICAN II, *Ad gentes*, n°36. Ces quelques exemples montrent que la charité reste, avec Vatican II, le cœur de toute l'activité de l'Eglise. Son souci est véritablement de promouvoir une humanité digne et respectée, sous le regard bienveillant de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés.

⁷⁷¹ PAUL VI, *Populorum progressio*, n°13, in http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html [consulté le 19.06.2015].

spes, suggère l'intérêt qu'elle porte aux joies et aux espoirs comme aux tristesses et aux angoisses des hommes de ce temps, dont les pauvres et ceux qui souffrent⁷⁷². L'Eglise ne saurait se détourner de la vie des hommes qu'elle accompagne, si bien que sa mission s'articule autour du soin et de l'aide qu'elle peut apporter là où le besoin se fait sentir.

Savoir lire les signes de temps ne revient pas seulement accueillir ce qui se dit dans un présent parfois chaotique ou douloureux, mais aussi relire un passé pour en tirer les leçons nécessaires et mieux envisager l'avenir. L'homme reste donc au cœur de toutes les attentions, instituant des lieux où la charité peut s'exercer dans le souci d'une vie renouvelée. Il convient alors de s'interroger sur les conditions d'une Eglise qui écoute et reste attentive à l'homme ? De même, à partir de là, comment exerce-t-elle la charité ou, dit autrement, quels lieux deviennent vecteurs de charité ? Ces lieux, si tant est qu'ils ont été définis, rendent-ils compte d'une proximité de l'Eglise et, par elle, du Christ avec les situations éprouvantes de la vie ?

3.1 L'homme au cœur de toutes les attentions

La foi chrétienne, bâtie sur le mystère de l'incarnation et de la rédemption, donne une place toute particulière à l'homme. C'est lui que Dieu est venu sauver, l'invitant à entrer dans une dynamique de vie et d'avenir pour le faire participer à sa gloire. L'activité missionnaire de l'Eglise place toujours l'homme au cœur de toutes les attentions au point de rappeler de manière incessante son inaliénable dignité ainsi que le respect de son devenir au sein d'une création dont il ne saurait être le maître, mais simplement un serviteur. Cet anthropocentrisme pourrait être situé dans l'évolution théologique de l'Eglise qui n'a pas toujours présenté son rapport à l'homme de la même manière, mais qui a assumé ce tournant moderne, au XX^e siècle notamment avec le personnalisme.

C'est la raison pour laquelle la vie de l'homme reste soigneusement scrutée, auscultée jusque dans ses méandres pour y découvrir le souffle de vie encore possible et qui témoigne de la nécessaire solidarité à mettre en œuvre à travers une juste démarche visant une humanité toujours à reconnaître et à valoriser.

3.1.1 La vie de l'homme

La vie de l'homme contemporain n'a guère changé depuis des siècles. Certes, des découvertes ont amélioré ses conditions de vie et sa qualité de vie. Néanmoins la souffrance ou la mort guettent toujours celui qui rêve d'un espace de liberté et de vie possible, hors de

⁷⁷²Vatican II, *Gaudium et spes*, n°1.

toute contrainte et de toute finitude. Il y a ce que l'homme subit, de façon involontaire comme les menaces climatiques ou les épidémies nouvelles voire certaines pathologies gravement invalidantes quand ce n'est pas l'exclusion en raison de la perte d'un emploi ou d'une séparation. Mais il y a aussi ce que Paul Valadier appelle les nouvelles formes du mépris de l'homme⁷⁷³ et que l'on retrouve notamment dans les excès de certaines sciences qui, censées rendre service à l'homme, se retournent contre lui. La vie de l'homme demeure donc marquée par la réalité de violences assez fortes.

La crise que traverse l'histoire occidentale et que l'on fait correspondre à une crise de l'identité, fait peser sur l'homme un étrange rapport à son existence et à celle de ses contemporains. Nul doute que l'individualisme dont nos sociétés sont si friandes ne peut que donner raison à tous ceux qui vantent les mérites d'une vie conduite par la seule volonté, déterminant ainsi son devenir sans compter sur quiconque si ce n'est sur ses propres forces. Il y a dans cette manière de percevoir la relation aux autres le risque évident de ne plus entrer dans une logique d'accompagnement, de service et de charité. Le *care*, conscient des problématiques nouvelles, ne vise pas en soi d'abord la gratuité, c'est-à-dire l'acte charitable même s'il demeure habité par une forme d'amour. Les services à la personne, par exemple comme toute autre activité soignante, rendent compte d'une manne financière non négligeable pourvoyeuse d'emplois par ailleurs, ce qui reste positif en contexte de crise économique, même si ces derniers peuvent sembler plutôt précaires.

On conçoit fort bien, à ce titre, que le service rendu à l'autre ne soit possible qu'à la seule condition qu'il se place sur le registre d'un bien marchand, allant peut-être aussi, et c'est un risque, jusqu'à instrumentaliser celui qu'on est censé aider. Les nouvelles perspectives ouvertes dans le domaine du soin ne reflètent pas dans ces cas un esprit de charité et de don gratuit tel que peut l'entendre le pape Benoît XVI⁷⁷⁴.

Pourtant, il faut remarquer que ces aides, mêmes ponctuelles et toutes rémunérées qu'elles soient, restent nécessaires pour ne pas dire vitales tant elles contribuent à une meilleure organisation de nos sociétés et, par là, du monde. Il s'agit, peut-être, du premier pas qui fera gravir la personne sur les marches de la charité, le service l'aidant peut-être à saisir la joie qu'il y a à se donner au regard d'une démarche considérée dans sa gratuité⁷⁷⁵. La charité

⁷⁷³ VALADIER Paul, « Nouvelles formes du mépris de l'homme », *Christus*, n°208, octobre 2005, p. 405-414.

⁷⁷⁴ « La conviction d'être autosuffisant et d'être capable d'éliminer le mal présent dans l'histoire uniquement par sa seule action a poussé l'homme à faire coïncider le bonheur et le salut avec des formes immanentes de bien-être matériel et d'action sociale. (...) de cette manière, on retranche de l'histoire l'espérance chrétienne, qui est au contraire une puissante ressource sociale au service du développement humain intégral, recherche dans la liberté et dans la justice » in BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, Paris, Bayard-Cerf-Fleurus, 2009, p. 54.

⁷⁷⁵ Il faudrait alors relire ces mots de Maurice PONTET qui, évoquant la gratuité, dira que « Nous n'avons besoin que du gratuit. Nous souhaitons plus que tout recevoir ce qui ne peut être exigé : qu'on nous écrive, qu'on nous invite, qu'on nous complimente. Seule la gratuité honore. Nous pressentons alors, au-delà du présent, un autre

apparaît comme ce cadeau d'une valeur inestimable tant il traduit ce don de soi à l'autre en vue d'un bien commun opérant une conversion de l'homme et du tout de l'homme.

L'humanité reste habitée par ces contrastes saisissant entre un service marchand et un service gratuit⁷⁷⁶. La vie de l'homme n'est pas statique mais évolue et grandit tout en se laissant transporter vers un épanouissement qu'il conviendra encore d'honorer et de fortifier sans qu'elle se laisse habiter par quelque forme d'abandon qui soit. Il y a, à travers cette manière d'être, quelque chose d'une charité possible quand bien même ce terme comporte une connotation trop chrétienne aux yeux de certains. Pourtant le témoignage rendu peut ouvrir, chez celui qui se laisse bousculer, une brèche lui permettant de s'interroger sur le sens profond du service accordé à l'autre et lui donnant de découvrir mystérieusement la grâce d'une foi qui se dit et se vit. C'est le signe que l'Eglise apparaît comme habitée d'une part par ce que le Christ lui a confié comme mission et, d'autre part, par ce besoin incessant de demeurer à l'écoute du cri des hommes.

3.1.2 Une Eglise qui écoute

L'Eglise, et à travers elle tous ceux qui la composent (hommes et femmes, soignants chrétiens, prêtres et laïcs) reste très attentive à tout ce qui honore l'homme mais risque aussi de le détruire. Cette écoute attentive de l'humanité de l'homme répond au désir de l'Eglise de promouvoir le développement intégral de l'homme, selon les mots du pape Benoît XVI, notamment « *quand elle annonce, célèbre et œuvre dans la charité* »⁷⁷⁷ pour créer et rendre visible une réelle fraternité.

L'Eglise n'entend pas répondre à toutes les requêtes, mais veut rendre visible et confirmer ce nécessaire lien qui unit l'humanité à Dieu dans une relation saine d'amour. L'encyclique *Deus caritas est* nous en livre un appel très fort : « *Celui qui veut s'affranchir de l'amour se prépare à s'affranchir de l'homme en tant qu'homme* »⁷⁷⁸. Il y a un lien vivant entre l'homme et l'amour, l'un étant intimement uni à l'autre comme pour signifier que la vie humaine, quelle que soit sa situation, reste le lieu à partir duquel un amour continue de s'incarner.

monde où, tout besoin étant dépassé, nous ne vivons plus que de rapports interpersonnels. Comme la chasteté introduit par anticipation dans un état où les rapports charnels ne seront plus, le cadeau nous transporte dans une cité sans pauvreté et sans misère » in PONTET Maurice, *L'homme devant l'homme*, op. cit., p. 70. L'idée d'une gratuité qui, seule, honore rend compte d'une relation fondée sur la charité telle que le Christ l'entend : lui-même se donne totalement, sans rien attendre en retour. Sa grâce est totalement gratuite et s'offre à l'homme pour le bien de sa vie présente et à-venir.

⁷⁷⁶ Les problématiques éthiques prennent en compte ces données relatives aux questions financières, à l'aide rémunérée ou gratuite, etc.

⁷⁷⁷ BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, p. 16.

⁷⁷⁸ BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°28, p. 55.

La pratique de la charité n'est donc pas une option dans la vie de l'homme, de surcroît du chrétien : elle en est la raison d'être ! Quand l'Eglise écoute les battements de cœur du monde, elle perçoit à la fois les richesses inépuisables qui peuvent s'en libérer mais aussi les souffrances qui risquent toujours de l'abîmer. Les uns comme les autres manifestent la profondeur d'une charité à vivre et à partager comme pour signifier que la vie, dans son expression historique avec les déboires qu'elle peut connaître, sera toujours appelée à plus grand. Ce n'est pas là qu'un vœu pieux, mais la traduction concrète de l'engagement de nombreux hommes et femmes au service de leur prochain.

Quand elle pense sa mission, l'Eglise peut ne pas se rendre étrangère au devenir de l'homme. Elle continue d'inviter ceux qui peinent à venir vers elle, comme Jésus le signifiait en son temps (Mt 11, 28). La tendresse particulière qui fut la sienne pour les petits et ceux qui peinent dit quelque chose de la nécessité de leur prodiguer un amour capable de les rejoindre sur leur chemin de souffrance pour les sauver. A sa suite, l'Eglise entend se faire proche de ceux qui connaissent le poids du jour en leur signifiant que leur vie sera soutenue, estimée, aidée parce que toujours accompagnée.

3.1.3 Une Eglise qui accompagne

L'Eglise vit la présence au chevet des hommes. Comme le soulignait Mgr Georges Pontier, président de la Conférence de Evêques de France, dans son message à l'occasion des fêtes de Noël et du Nouvel An, « *ne pas regarder la vie à partir des plus fragiles, tout cela est un déni de fraternité et d'humanité* »⁷⁷⁹.

L'Eglise ne doit cesser de vivre la proximité auprès des situations les plus désespérées, honorant la vie et son relèvement. On comprend alors ce que peut constituer une telle œuvre de charité, conduisant à Dieu et attestant du bien-fondé d'une mission qui rend joyeux parce qu'elle témoigne de Lui mais aussi de ce qu'il y a de meilleur en l'homme⁷⁸⁰. L'accompagnement, tel que l'indique l'étymologie du mot, suggère le partage d'un même pain, c'est-à-dire cette denrée essentielle qui fait que subsiste la vie, parfois même aux heures

⁷⁷⁹ PONTIER Georges « Message à l'AFP à l'occasion des fêtes de Noël et du Nouvel An », in <http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-vevques-de-france/textes-et-declarations/message-de-mgr-georges-pontier-pour-les-fetes-de-noel-et-du-nouvel-an-17752.html> [consulté le 26 décembre 2014].

⁷⁸⁰ « *La plus grande force qui soit au service du développement, c'est donc un humanisme chrétien, qui ravive la charité et se laisse guider par la vérité, en accueillant l'une et l'autre comme des dons permanents de Dieu. L'ouverture à Dieu entraîne l'ouverture aux frères et à une vie comprise comme une mission solidaire et joyeuse* » in BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, op. cit., p. 127-128.

sombres de son existence. C'est là une mission d'Eglise essentielle, comme le note la Constitution pastorale *Gaudium et spes*⁷⁸¹.

L'Eglise – et à travers elle tous les chrétiens – ne peut arrêter de se rendre proche des autres, continuant à donner le meilleur d'elle-même en vue de leur plein épanouissement. Elle ne se contente pas de l'à-peu-près, mais envisage littéralement de pouvoir être présente sans mesure là où elle est sollicitée et appelée pour soutenir et consolider le devenir du genre humain, si bien que cette charité s'imisce dans différents lieux où l'Eglise vit la rencontre d'amour.

3.2 Où s'exerce la charité ?

La question posée a-t-elle un sens ? On pourrait très bien imaginer qu'il existe des lieux spécifiques où la charité peut s'exercer, comme si elle n'était, au fond, qu'une activité propre à certains domaines et dans certaines circonstances propres. Néanmoins, ce que nous avons déjà pu noter jusqu'ici, c'est que la charité est partie intégrante de la vie, avec les difficultés qu'on peut rencontrer dans sa mise en œuvre.

Pourtant, quand bien même la vie est appelée à rayonner entièrement de la charité, et donc de cette proximité vécue avec d'autres, il faut rappeler quelques lieux au sein desquels elle prend corps de façon plus forte encore.

3.2.1 Les lieux de vie habituelle

Nombreux sont les lieux de la vie qui sollicitent une aide, une attention particulière, un soin. Ce souci de l'autre peut être le point de départ d'une activité charitable si elle se comprend comme une occasion juste et reconnue de se faire proche pour non seulement l'aider à sortir de l'impasse dans laquelle il peut se trouver, mais aussi pour lui rappeler sa vocation à faire de sa vie un lieu habité par un amour qui le dépasse tant il vient de Dieu.

Les nombreux événements, parfois douloureux et qui ponctuent une existence, soulignent l'intérêt de pouvoir proposer une alternative à un secours social à travers une présence attentive, charitable, suggérant dans cette présence humaine l'invisible de Dieu. La pauvreté des uns, la solitude des autres, l'exclusion vécue comme un rejet social, l'angoisse de la maladie, une grossesse ou une naissance compliquée, un handicap source de peur et de

⁷⁸¹ « Il faut donc louer et encourager ces chrétiens, les jeunes en particulier, qui s'offrent spontanément à secourir d'autres hommes et d'autres peuples. Bien plus, il appartient à tout le peuple de Dieu, entraîné par la parole et l'exemple des évêques, de soulager, dans la mesure de ses moyens, les misères de ce temps ; et cela, comme c'était l'antique usage de l'Eglise, en prenant non seulement sur ce qui est superflu, mais aussi sur ce qui est nécessaire » in VATICAN II, *Gaudium et spes*, n°88.

mise à l'écart attestent d'autant de lieux de la vie où la charité doit pouvoir s'incarner. Ces réalités, reprenant de nombreuses situations que la réflexion éthique prend en compte actuellement, traduisent l'angoisse des uns ou la complexité de vie des autres parce que le risque de dépersonnalisation est grand tant et si bien qu'on peut vite exclure la personne du cercle des vivants.

Dans son plaidoyer pour le lien social, Jean-François Mattéi entendait humaniser la vie parce que, écrivait-il,

*[...] il faut croire en cette parcelle d'une même humanité dont chaque personne est dépositaire, croire en notre capacité collective à construire un monde meilleur, croire enfin en l'immense pouvoir de l'humanité que bénévoles et salariés engagés du monde associatif incarnent partout dans le monde.*⁷⁸²

Si, dans ce propos, il visait d'abord tous ceux qui sont engagés bénévolement ou par contrat au service des autres, sans référence religieuse explicite, on pourrait cependant très bien les élargir à tous ceux qui donnent de leur temps, gratuitement et au nom de leur foi, au service de leurs frères. Si le chrétien ne fait plus le choix d'œuvrer en vue de la création et de la persistance d'un monde plus humain et plus divin, sa mission n'a plus guère de sens. Reconnaissons que rien n'est définitivement acquis si bien qu'il s'agit toujours d'une visée éthique, pourrait-on dire, admettant que son accomplissement dépend d'eux dans la mesure où ils répondent à l'appel de Dieu.

Aussi, le chrétien doit pouvoir montrer quelle est la mission de l'Eglise dans le monde si bien que les lieux de la vie au sein desquels la charité peut alors prendre visage restent variés, comme ceux qui s'y attèlent parfois sans compter, jusqu'aux limites de leur propre vie. Cette présence, souvent discrète et néanmoins essentielle, n'est jamais de trop tant elle suggère non seulement leur richesse de cœur, mais aussi la force de leur foi mise en pratique⁷⁸³. A ce titre, le jésuite Claude Flipo, évoquant ce qu'il nomme le miracle de l'amour, rappelait combien une telle présence permet de reconnaître en chaque personne un possible, tout en révélant un Dieu humble et soucieux de faire de l'homme un vivant⁷⁸⁴.

⁷⁸² MATTEI Jean-François, *Humaniser la vie. Plaidoyer pour le lien social*, Paris, Florent Massot, 2009, p. 205.

⁷⁸³ Saint Jacques dans sa lettre invitait déjà à pareil engagement : « *Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte. Au contraire, on dira : "Toi, tu as la foi, et moi, j'ai les œuvres ? Montre-moi ta foi sans les œuvres ; moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi* » (Jc 2, 17-18).

⁷⁸⁴ « *Chacun, pour exister, pour respirer, pour inventer sa vie, a besoin de plus d'amour qu'il n'en mérite : c'est cela qui le fait tenir debout sur la terre, le délivre du souci si encombrant de lui-même, et suscite en lui un mouvement de confiance, d'abandon et de reconnaissance. Tel est le miracle de l'amour : chacun s'éprouve, selon le mot d'Aragon, "donné à soi-même par la grâce d'un autre", par ce regard qui loin de figer et d'exiger, voit toujours en chaque personne un extraordinaire possible. Cette expérience-là révèle une autre image de Dieu, elle fait tomber les écailles des yeux du croyant qui découvre, étonné, qu'il avait été trompé, qu'il s'était leurré sur Dieu. Elle lui révèle l'humilité d'un Dieu soucieux de l'homme et de sa réussite.* » in FLIPO Claude, « Se recevoir d'un autre », *Christus*, n°188, octobre 2000, p. 468.

La foi reste alors un lieu précieux de la vie où se révèle l'amour de Dieu pour chacun si bien que, quelle que soit la situation rencontrée, demeure cette étincelle capable de raviver le feu d'un amour :

La foi n'est pas une lumière qui dissiperait toutes nos ténèbres, mais la lampe qui guide nos pas dans la nuit, et cela suffit pour le chemin. A l'homme qui souffre, Dieu ne donne pas un raisonnement qui explique tout, mais il offre sa réponse sous la forme d'une présence qui accompagne, d'une histoire de bien qui s'unit à chaque histoire de souffrance pour ouvrir en elle une trouée de lumière. Dans le Christ, Dieu a voulu partager avec nous cette route et nous offrir son regard pour y voir la lumière. [...] La souffrance nous rappelle que le service rendu par la foi au bien commun est toujours service d'espérance, qui regarde en avant, sachant que c'est seulement de Dieu, de l'avenir qui vient de Jésus ressuscité, que notre société peut trouver ses fondements solides et durables. En ce sens, la foi est reliée à l'espérance parce que, même si notre demeure terrestre vient à être détruite, nous avons une demeure éternelle que Dieu a désormais inaugurée dans le Christ, dans son corps (cf. 2 Co 4, 16-5, 5). Le dynamisme de foi, d'espérance et de charité (cf. 1 Th 1, 3 ; 1 Co 13, 13) nous fait ainsi embrasser les préoccupations de tous les hommes, dans notre marche vers cette ville, "dont Dieu est l'architecte et le constructeur » (He 11, 10), parce que "l'espérance ne déçoit point" (Rm 5, 5)".⁷⁸⁵

Penser la foi comme un phare pour la vie apparaît comme un apaisement face à la radicalité des combats qu'il faut parfois mener. Un phare atteste d'une stabilité, mais aussi d'un lien lumineux indiquant toujours un passage sans danger. La foi peut donc se situer comme une force pour la vie, née de l'amour divin. La possible charité, fondée sur la foi, rend visible le service du frère. Cet amour continue d'agir, se révélant par les mains, les intelligences et les présences parfois même silencieuses. La charité est l'expression la plus vive d'un don de soi qui, loin de perdre quelque chose de notre humanité, l'enrichit et la fait grandir tant elle rend compte de la folie de l'amour de Dieu⁷⁸⁶. Ce qui vaut pour les petits et les pauvres, vaut également pour les malades, les personnes handicapées ou encore les vieillards. Face à une technologie croissante et un désir de vie puissant, ces situations humaines qui portent une connotation foncièrement habitée par la finitude peuvent avoir pour effet de reléguer chacun au bord du chemin, n'y prêtant plus guère attention. C'est le drame de tant des nôtres desquels on dit volontairement qu'ils sont une charge pour notre société quand ce n'est pas un coût !

Ces réflexions intolérables doivent nous stimuler pour veiller à ce que ceux dont la vie est abîmée par la maladie, le handicap ou le grand âge restent des frères et soient tous, à leur manière, acteurs de la vie sociale au-delà des limites qui sont les leurs. Chacun d'eux reste en

⁷⁸⁵ FRANÇOIS, *La lumière de la foi. Lumen Fidei*, op. cit., 78-80.

⁷⁸⁶ En retrouve en substance ce que Claude Flipo écrivait alors en suggérant que « l'Évangile nous rappelle que cet amour-là est folie, renversement des sagesses humaines, et que c'est en se donnant, à cause du Christ et de son Royaume, que l'on reçoit, en se quittant que l'on se trouve. » in FLIPO Claude, « Se recevoir d'un autre », op. cit., p. 470.

effet très fortement concerné par l'activité de charité, signe que Dieu prend en compte leur détresse pour les soutenir et les sauver. L'onction des malades apparaît, entre autre, comme un lieu sacramentel où vie divine et vie humaine se rencontrent et se fortifient conjointement. *Lumen gentium* rappelle à ce titre que les malades ou infirmes doivent se savoir « *eux aussi unis tout spécialement au Christ souffrant pour le salut du monde* »⁷⁸⁷. Cette union mystérieuse au Christ suggère que se trouve en eux une voie possible confirmant que l'amour sauveur ne leur est pas étranger. Nous l'avons bien vu et noté : le sens que Jésus signifiait dans la pluralité des actes de salut qu'il manifestait durant sa vie, notamment les guérisons miraculeuses, traduisent cet amour de l'homme souffrant qu'il convient de soutenir vers un espace de vie et de santé recouvré.

Il serait bien indélicat de limiter la vie sociale aux seules personnes capables de rentabiliser leur devenir à travers des actions performantes et économiquement acceptables. Les malades, les personnes handicapées ou âgées, chacun à leur place, gardent en eux la possibilité d'apporter le fruit de leur expérience, la richesse de leur histoire, leur goût pour le partage. Il serait totalement incohérent de croire qu'ils n'ont plus rien à donner sous prétexte qu'ils seraient hors des cercles de la vie sociale. L'hôpital, pour ne citer que ce lieu, reste un lieu profondément humain où la vie côtoie la mort, certes, mais aussi où l'essentiel y est révélé. René-Claude Baud, jésuite ayant exercé la profession d'aide-soignant, raconte dans un poignant article ce que furent ces années où, dans le silence de la nuit, il exerça ce métier tout en accueillant la diversité des situations médicales et humaines se présentant à lui⁷⁸⁸. Cet exemple montre non seulement ce qu'apportent les malades à un soignant en général et une personne en particulier, mais aussi le service de charité qui naît alors et restaure dans l'autre sa nature d'homme digne et respecté. La vie ordinaire et parfois compliquée peut devenir le lieu d'une lumière transcendant les combats si nécessaires pour que transparaisse la force d'un amour qui vient d'ailleurs, comme le manifeste la vie sacramentelle.

3.2.2 La vie sacramentelle : source de vie éternelle et de salut

La vie sacramentelle reste ce lieu d'où la vie divine est donnée, pleinement. L'eucharistie, sacrement des sacrements, apparaît comme cette communion à la table de la

⁷⁸⁷ VATICAN II, *Lumen gentium*, n°41.

⁷⁸⁸ Le bilan de ses années d'expérience est très parlant : « *soigner tout le monde a été pour moi une école de vie exceptionnelle – vérification tardive de ce que mon père me disait quand j'avais six ans : "Chaque homme que tu rencontreras aura quelque chose à t'apprendre." Par exemple, la modestie : la méconnaissance que j'ai de cet homme, de sa souffrance ou de son chemin de vie ; mes limites devant l'imprévu de l'autre ; ma difficulté à aller au-delà des frontières du "pouvoir" professionnel, à reconnaître en moi, aux marges de mon connu, une autre terre* » in BAUD René-Claude, « La nuit à l'hôpital », *Christus*, n°208, octobre 2008, p. 457.

Parole et du Pain de la vie où on y puise les arrhes de la vie nouvelle, née du don d'amour⁷⁸⁹, appelés à se transmettre aux fidèles.

Avec l'eucharistie et les autres sacrements, on se rend compte du don d'amour que peut recevoir le chrétien, et qui rend déjà présent la vie éternelle tout en l'engageant au service des autres comme le stipule la constitution dogmatique sur l'Eglise⁷⁹⁰.

La charité, fortifiée par la vie sacramentelle, sanctifie celui qui s'y conforme, mais fait demeurer également en lui la plénitude de la vie, source du salut offert par le Christ sauveur. Le baptême nous fait entrer dans une communion d'amour, la confirmation nous envoie comme témoin de cet amour, le mariage nous unit dans l'amour, l'ordre nous fait serviteur de l'amour, la réconciliation nous offre la grâce du pardon comme fruit de l'amour, le sacrement des malades rejoint la faiblesse humaine pour la fortifier par l'amour. Tous les sacrements, aux différentes étapes de l'existence, manifestent l'amour de Dieu pour l'homme alors que l'eucharistie nous fait vivre du mystère de l'amour donné et ressuscité. C'est à travers ces liturgies, où l'homme vulnérable se familiarise avec l'amour de Dieu, que lui est confiée une nourriture pour chaque instant⁷⁹¹.

Nos liturgies sacramentelles restent donc autant de lieux dans lesquels et par lesquels la grâce de la vie divine nous est communiquée, au nom de l'amour divin. Ces liturgies, célébrées en paroisses, consacrent alors ces lieux comme réalités visibles de charité et de vie nouvelle.

⁷⁸⁹ « En ses débuts, la sainte Eglise en joignant "l'agapè" à la Cène eucharistique la manifestait tout entière autour du Christ par le lien de la charité, ainsi en tout temps elle se fait reconnaître à ce signe d'amour ; tout en se réjouissant des initiatives d'autrui, elle tient aux œuvres charitables comme à une partie de sa mission propre et comme à un droit inaliénable. 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 » in VATICAN II, *Apostolicam actuositatem*, n°8.

⁷⁹⁰ « "Dieu est charité et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui" (1 Jn 4, 16). Sa charité, Dieu l'a répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (cf. Rom 5, 5). La charité qui nous fait aimer Dieu par-dessus tout et le prochain à cause de lui, est par conséquent le don premier et le plus nécessaire. Mais pour que la charité, comme un bon grain, croisse dans l'âme et fructifie, chaque fidèle doit s'ouvrir volontiers à la parole de Dieu et, avec l'aide de sa grâce, mettre en œuvre sa volonté, participer fréquemment aux sacrements, surtout à l'Eucharistie, et aux actions liturgiques, s'appliquer avec persévérance à la prière, à l'abnégation de soi même, au service actif de ses frères et à l'exercice de toutes les vertus. La charité en effet, étant le lien de la perfection et la plénitude de la loi (cf. Col. 3, 14 ; Rom. 13, 10), dirige tous les moyens de sanctification, leur donne leur âme et les conduit à leur fin. C'est donc la charité envers Dieu et envers le prochain qui marque le véritable disciple du Christ. » in VATICAN II, *Lumen gentium*, n°42.

⁷⁹¹ « La liturgie chrétienne, qui célèbre en son cœur le cœur le corps livré de Jésus, laisse advenir la beauté de l'agapè dans un corps vulnérable. Cette beauté est contagieuse parce qu'elle fait grandir le désir de suivre le Maître sur ce chemin de renoncement, où notre commune vulnérabilité se transforme en appel au don de soi. [...] Dans la précarité de nos vies et l'ambiguïté de notre désir de santé, le salut s'offre à recevoir. Il aide à consentir à cette mystérieuse vulnérabilité qui risque d'isoler les êtres humains, jusqu'au moment où la force fragile de l'amour les rapproche en vérité. » in BORDEYNE Philippe, « La référence à la vulnérabilité en éthique de la santé : défis et chances pour la foi chrétienne », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°239, juin 2006, p. 74-75.

3.2.3 La paroisse, lieu visible où s'exerce la charité

La paroisse ou les communautés de paroisses apparaissent comme les premiers lieux où se vit la charité dans la mesure où elle rassemble différentes réalités, dont les pauvretés propres à certaines situations précises. La paroisse, « *portion du troupeau du Seigneur* »⁷⁹² confiée aux prêtres et aux laïcs qui l'entourent au sein des Equipes d'animation pastorale, rend visible l'Eglise universelle tout en nous renvoyant au fait que les ministres ordonnés sont, avec les laïcs,

*[...] appelés à servir le peuple de Dieu [...]. En chaque lieu où se trouve une communauté de fidèles, ils rendent d'une certaine façon présent l'évêque auquel ils sont associés d'un cœur confiant et généreux, assumant pour leur part ses charges et sa sollicitude, et les mettant en œuvre dans leur souci quotidien des fidèles.*⁷⁹³

Le décret sur l'apostolat des laïcs stipule alors que « *La paroisse offre un exemple remarquable d'apostolat communautaire, car elle rassemble dans l'unité tout ce qui se trouve en elle de diversités humaines et elle les insère dans l'universalité de l'Eglise* »⁷⁹⁴.

Cellule du diocèse, la paroisse vit au rythme de ceux qui la composent, partageant leurs joies comme leurs peines, leurs bonheurs comme leurs souffrances. En participant à la vie des hommes et des femmes de son temps, les prêtres et les laïcs qui les accompagnent peuvent devenir, à travers la diversité des missions qui sont les leurs, des témoins privilégiés de l'amour miséricordieux et de la consolation de Dieu. Une paroisse peut apparaître comme une grande famille qui, au-delà des inévitables conflits parfois rudes, soutient, accompagne, fortifie voire relève tant de frères laissés sur le bord de la route.

Des aumôniers, aux charismes différents et vivant leurs missions de manière singulière, diront aussi que la paroisse peut être l'hôpital au sein duquel ils interviennent, ou encore la prison où ils sont envoyés pour développer une démarche spirituelle, voire telle association dont ils sont le référent spirituel. C'est dire que la paroisse dépasse un cadre géographique mais comprend également des structures précises au sein desquelles on vit parfois difficilement, ou on meurt parfois tragiquement. La charité, c'est aussi et surtout en ces lieux devenus lieux d'Eglise qu'elle s'incarne et se révèle comme une présence ininterrompue de Dieu à l'histoire des hommes qui la composent.

La paroisse, à travers les acteurs qui lui donnent vie sous l'impulsion de l'Esprit Saint, se présente comme le lieu d'une charité pleinement offerte aux hommes. La sollicitude témoignée entend rendre vivante la proximité de Dieu avec chacun, au point de révéler ainsi

⁷⁹² VATICAN II, *Lumen gentium*, n°28.

⁷⁹³ *Ibid.*, n°28.

⁷⁹⁴ VATICAN II, *Apostolicam actuositatem*, n°10.

que nul n'est de trop, que chacun, quelle que soit sa situation, est aimé de Dieu et sauvé par lui. La proximité de l'Eglise avec les pauvres fait partie de son identité même. La Constitution dogmatique sur l'Eglise le signifie très clairement tant elle affirme que

*Le Christ a été envoyé par le Père "pour porter la bonne nouvelle aux pauvres... guérir ce qui étaient perdu" (Luc 19, 10) : de même 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.*⁷⁹⁵

A travers ce rappel, on redécouvre, s'il le faut, que seul l'amour divin sauve l'homme. Présenter la vie des hommes au moment de l'eucharistie, c'est porter sur l'autel toutes les existences jusque les plus malheureuses dans cette offrande où Dieu rejoint l'humanité pour la relever et la transfigurer au nom de l'amour révélé sur la croix. Il y a alors quelque chose d'une proximité vécue avec les pauvretés de ce temps. On saisit l'intérêt de vivre du Christ, lui qui s'est fait pauvre et qui demande à chacun des hommes d'en faire l'expérience en s'abandonnant au service des autres. Nous savons combien il est difficile de retrouver dans celui dont les traits du visage trahissent toute la force d'exclusion dont il est marqué l'homme digne et respecté. Pour autant, ce serait faire injure aux pauvres de notre temps que de ne pas les considérer comme des personnes alors que pour nombre d'entre eux, les circonstances de la vie les ont placés de fait dans ces situations éprouvantes face auxquelles ils n'ont guère pu se défendre. La vie sacramentelle, les œuvres apostoliques et paroissiales cherchent à maintenir la dignité de chacun, devenant pour nos sociétés des lieux de charité et de témoignage.

Le pauvre n'est pas fait pour rester dans cet état. Certes, la pauvreté peut être matérielle, humaine, psychologique, intellectuelle... mais elle reste toujours habitée d'une transcendance dans la mesure où d'autres viennent au secours de leur faiblesse. Il serait faux de s'imaginer que l'Eglise se détournerait de ces formes de pauvreté. La riche présence, au cœur de ces situations, de disciples du Christ aujourd'hui encore manifeste cette volonté d'aider et de soutenir la marche humaine jamais totalement accomplie du prochain en quête d'avenir et d'une vie renouvelée. La pauvreté n'est pas une fin en soi mais rappelle l'exigence à tous de devoir trouver des solutions d'accompagnement et d'intégration là où tant de personnes vivent la solitude et le rejet. Le défi relevé dans l'appel à la charité s'appuie sur cette donnée !

⁷⁹⁵ VATICAN II, *Lumen gentium*, n°8.

Quelle est la particularité du *care* en théologie ? La réponse à une telle question pourrait et devrait être caractérisée par le terme de charité qui apparaît comme un véritable signe efficace d'une Eglise servante et sanctifiante. La tâche propre aux chrétiens indique l'urgence d'une charité active et inventive, le but étant d'aider à rénover une vie marquée dans sa chair par un mal singulier qui l'empêche de vivre un épanouissement réel. Cette charité, devenue soignante, apaise et reconforte, accompagne et nourrit. Elle est de l'ordre d'un *care* qui prend acte de la présence de Dieu dans l'histoire des hommes.

La pratique de la charité s'imisce souvent dans les difficiles réalités de ce monde⁷⁹⁶. L'Eglise reste particulièrement attentive aux souffrances présentes, quelles qu'elles soient, s'inspirant toujours de la démarche du Christ qui, dans le mystère de son incarnation, n'a pas hésité à rejoindre la pluralité des situations humaines pour, dans le mystère de sa rédemption, relever et sauver chacun par la grâce d'un amour-*agapè* témoignant de sa volonté de racheter ce qui était perdu.

Notre réflexion nous a révélé l'originalité de l'amour-*agapè*, signifiant la force de présence de Dieu au cœur de ce monde. Après avoir montré que Dieu prenait soin de l'humanité, nous avons vu que ce soin prenait le visage d'un amour qui, plus qu'une amitié ou un amour fusionnel, apparaissait avant tout comme un don, fruit d'un acte totalement gratuit et ouvert à la vie de l'autre. Cet amour divin, appelé « charité », s'infiltrait dans ce qui fait le cœur des existences souvent défaits. Il n'est pas étranger aux blessures des uns et des autres, si bien qu'il ne cesse, aidé des hommes qui acceptent de s'en faire le relai, de prodiguer un soin bienfaisant tant pour le corps que pour le cœur. La charité vise bien la rénovation de tout homme et du tout de l'homme. Si les souffrances du monde restent aujourd'hui, comme ce fut le cas hier, trop nombreuses pour toutes les citer, il ne faut cependant pas oublier que Dieu invite chacun au bonheur. Lorsque Jésus, dans l'évangile de Matthieu, appelle « *Bienheureux* » (Mt 5, 1-12a) ceux qui souffrent, pleurent, construisent la paix ou encore ceux qui sont assoiffés de justice ou insultés à cause de son nom, il suggère qu'à travers ces réalités parfois bien difficiles se crée toujours plus un espace de charité et de vie. Ce dernier traduit cet effort intérieur nécessaire au le disciple du Christ pour qu'il y répande le baume d'une charité toujours soucieuse d'avenir et de possibles. Accompagnant la marche humaine, l'Eglise n'a cessé d'inventer constamment des présences audacieuses là où ces souffrances

⁷⁹⁶ « La charité chrétienne s'étend véritablement à tous les hommes, sans aucune distinction de race, de condition sociale ou de religion [...]. Dieu nous a aimés d'un amour gratuit ; de même que les fidèles soient préoccupés dans leur charité de l'homme lui-même, en l'aimant du même mouvement dont Dieu nous a cherchés. [...] l'Eglise est par ses fils en liaison avec les hommes de quelque condition qu'ils soient ; elle l'est surtout avec les pauvres et ceux qui souffrent et de tout son cœur elle se sacrifie pour eux (cf. 2 Cor. 12, 15). Elle participe à leurs joies et à leurs souffrances, elle connaît les aspirations et les problèmes de leur vie, elle souffre avec eux dans les angoisses de la mort. A ceux qui cherchent la paix, elle désire répondre dans un dialogue fraternel, en leur apportant la paix et la lumière qui viennent de l'Évangile » in VATICAN II, *Ad gentes*, n°12.

restaient fortes au point de menacer constamment l'existence des uns et des autres. Souvent, au risque même de leur vie, ces témoins du Christ ont répondu par amour à l'Amour pour que chacun puisse être reçu, accueilli et sauvé. La pratique de l'hospitalité reste un lieu vivant d'un accueil des fragilités au sein duquel la charité n'est pas un vain mot mais prend une kyrielle de visages qui réhabilitent dans leur dignité tant d'histoires alors malmenées. L'ingéniosité d'hommes et de femmes au long des siècles aura permis que se révèle toujours plus et mieux la charité de Dieu envers eux, notamment là où existe la crainte et la peur d'une vie diminuée et affaiblie.

L'appel à la charité n'a jamais cessé de retentir. Celui-ci conduit la vie de l'Eglise, il en est même l'âme ! Des premiers siècles à nos jours, nombreux sont ceux à y avoir répondu. Certains figurent sur nos calendriers parce qu'ils ont été un jour béatifiés, canonisés et reconnus comme de véritables témoins de l'amour de Dieu pour les hommes. D'autres, bien plus nombreux sans doute, dans le secret des mémoires, ont frayé un chemin possible là où tant des nôtres croyaient ne voir ni avenir, ni vie. Dans la multiplicité des présences au long des siècles, l'Eglise a voulu rendre témoignage à cette charité. Ce service, intime et infime, a marqué les siècles au point de considérer l'Eglise comme un vrai lieu de soin humain et spirituel pour l'homme. Il semble donc intéressant, à ce stade de notre réflexion, de parcourir quelques exemples montrant comment la charité soignante, ou *care* chrétien, a été rendue visible.

Chapitre III : Quand l'Eglise vit le service de la charité, ou comment un *care* chrétien a-t-il été rendu visible dans l'Eglise ?

La charité, renvoyant à l'être même de Dieu, inscrit dans le cœur de l'homme une vocation à rendre compte de l'amour divin là où il vit, notamment auprès des situations de vulnérabilités et de fragilités. Elle devient véritablement le cœur de l'action humaine, l'âme de l'Eglise comme on le suggérait déjà. Cette dernière ne se trompe pas quand, humblement, elle vit le service, donnant à des hommes et des femmes d'en être de modestes artisans, bien au-delà de leurs propres limites. L'expérience montre que c'est toujours à partir de la conscience de la fébrilité de sa vie que la charité se construit comme un puissant rempart contre les forces du mal, quelle qu'en soit par ailleurs la nature.

Jacques Massion reprenant la morale chrétienne repensée par Saint Augustin à travers le fameux « *Dilige et fac quod vis* » (« *Aime et fais ce que tu veux*), suggère que chacun est invité à orienter son devenir vers une vivante charité qui annonce un règne d'amour dont la finalité n'est autre que le Royaume de Dieu⁷⁹⁷. On retrouve le sens d'une éthique chrétienne fondée sur un agir rendant compte de la charité et, conjointement, d'un soin divin auprès de l'humanité. Toute l'histoire chrétienne appelle à cette pratique comme signe d'une œuvre poursuivant la fondation du Royaume de Dieu au cœur de ce monde. On se situe dès lors sur le registre du témoignage capable de révéler aux hommes un Dieu qui, loin de rester insensible au devenir de sa créature, l'accompagne et conduit sa marche en l'élevant à sa rencontre dans un flux d'amour toujours prêt à se rendre visible par ceux qui s'en font d'audacieux relais.

Il nous semble alors important de pouvoir nous pencher sur ceux qui ont été acteurs de charité dans l'Eglise. Certes, notre étude ne pourra qu'être limitée au regard du vaste champ qu'une telle réalité peut contenir. Néanmoins, quelques points méritent sans doute une attention particulière car après tout, comment rendre compte de la charité au sein d'une histoire qui n'en facilite peut-être pas d'emblée la logique ? Quelles circonstances ont suggéré la nécessité de mettre en pratique des œuvres de charité ? Conjointement, quels chemins emprunter pour qu'elles soient pleinement visibles ? La charité porte-t-elle quelque chose d'original au regard du contexte au sein duquel elle s'incarne ?

⁷⁹⁷ « *Telle est la direction donnée, celle que chacun est invité à suivre dans la liberté de sa conscience. Une morale fondée sur un précepte aussi universel et généreux n'est-elle pas plus exaltante et dynamique qu'une liste de devoirs et surtout d'interdits ? [...] L'essentiel du message de Jésus est bien l'annonce du règne de l'amour, son Royaume. Ses lignes de conduite (de l'agir) pour l'atteindre sont l'amour de Dieu et du prochain, concrétisées par les béatitudes et les attitudes que Jésus enseigne tout au long de sa vie. Nous sommes là au cœur même de la morale chrétienne. Le Royaume est présenté par Jésus comme la finalité de l'homme* » in MASSION Jacques, « Pour une morale dynamique et ouverte aux soignants », in *op. cit.*, p. 84-85.

Nous voudrions, dans ce chapitre, évoquer quelques mouvements d'hier et d'aujourd'hui et, à travers eux, des personnes concrètes qui vivent et servent la charité. L'occasion sera donnée de nous intéresser d'abord à des services issus d'associations ou congrégations religieuses. Nous parlerons des Camilliens, des conférences Saint Vincent de Paul ou encore des Sœurs de la charité maternelle de Metz. Ces trois exemples ont été choisis non par hasard, mais parce qu'ils m'intéressent de prime abord pour des raisons que je préciserai. Un autre point consistera à saisir l'opportunité de la diaconie dans l'Eglise, notamment à partir du grand rassemblement *Diaconia* 2013. L'occasion sera donnée de rappeler la genèse de ce rassemblement, mais aussi les tenants et les aboutissements qui peuvent voir le jour dans les diocèses, particulièrement celui de Metz. Enfin, nous terminerons par un bref rappel d'une réalisation locale, « La nuit de la charité », toujours encore en vigueur actuellement et ce depuis presque 11 ans au sein d'une communauté de paroisses du diocèse de Metz.

Ces différents exemples révéleront qu'ils sont nombreux, et souvent anonymes, ceux qui continuent de mettre en œuvre le commandement de l'amour et, par là, restent messagers d'une charité inventive face aux situations rencontrées, au nom de la foi au Christ mort et ressuscité qui anime leur engagement.

1. Quelques exemples de congrégations ou mouvements au service des malades et des pauvres

On pourrait lister les congrégations religieuses, les mouvements ou autres structures qui, au long de l'histoire de l'Eglise, ont été créés pour pourvoir à des besoins spécifiques, tant spirituels qu'humains. Il est important, en effet, de bien saisir que les grandes œuvres dont certaines personnes – aujourd'hui déclarées saintes par l'Eglise – ont été capables répondaient, la plupart du temps, à des préoccupations de leur temps. La lutte contre toutes formes de pauvreté, la nécessité de la prière, la présence dans les hôpitaux, les écoles, les universités ou encore les divers lieux de travail traduisent, chacun à leur manière, l'intégration de l'Évangile là où le besoin se fait ressentir et pour lequel des réponses spécifiques étaient attendues.

Les ordres religieux ou autres mouvements ne se font que l'écho d'une manière particulière d'être présent et de relever le défi de la foi en appelant à eux des femmes et des hommes prêts à consacrer leur vie au service des autres, de la prière et de l'Évangile. La charité tient une place particulière du fait que les pauvres et les malades ont toujours été l'objet d'une attention particulière de l'Eglise depuis ses origines. Raison pour laquelle au

long des siècles, au regard des lieux et des urgences, l'Église a développé une présence attentive auprès de ces diverses situations. On pourrait énumérer longuement la liste confirmant cette implication des disciples du Christ dans le monde. Nous ne retiendrons ici que trois exemples auxquels je reste attaché : la congrégation des Camilliens, la société saint Vincent de Paul et les Sœurs de la charité maternelle de Metz. Quelles sont leurs particularités, leur histoire, leur spécificité ? Comment témoignent-ils de la charité ? L'étude de leur histoire nous aidera à mieux cerner l'intérêt de ces congrégations ou services portant l'homme au cœur de leur action et de leur réflexion.

1.1 Les Camilliens

C'est à l'occasion d'un séjour familial à la Villa Saint Camille de Théoule-sur-Mer durant l'été 2000 que j'ai fait connaissance avec l'ordre des Camilliens. Leur proximité avec les personnes malades, âgées ou en grande difficulté (alcool, drogue) m'avait particulièrement interpellé. L'occasion était donnée d'en apprendre un peu plus sur cet ordre en portant un regard intéressé sur la mise en pratique de la charité au sein des communautés répandues çà et là, essayant de comprendre quelles étaient les motivations des personnes s'engageant au service des autres, parfois dans des conditions très difficiles. On attribue à saint Camille de Lellis, fondateur des Serviteurs des Malades, ces paroles : « *Rappelez-vous que les malades sont la pupille et le cœur de Dieu et que ce qui est fait à ces pauvres est fait à Dieu* »⁷⁹⁸. On saisit, dans ces quelques mots, le sens de ce que Jésus disait dans l'évangile de saint Matthieu : « *Ce que vous avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* » (Mt 25, 40). Sans doute trouve-t-on ici même la force du témoignage que voulait donner saint Camille de Lellis qui, comme le notait le Supérieur Provincial des Camilliens de France en préface d'un ouvrage de 1995, envisageait de soigner tous les malades avec un amour digne de l'amour maternel⁷⁹⁹.

Il sera donc opportun de se réapproprier quelque peu la vie de saint Camille, essayant d'y percevoir ce qui a pu le motiver à fonder cet ordre où le don total aux autres en est la règle, quand bien même ce soit au risque de sa propre vie. Ce sera l'occasion également de découvrir les activités d'un ordre encore présent au cœur des cinq continents.

⁷⁹⁸ Source : www.camilliens.fr [consulté le 15 mars 2014].

⁷⁹⁹ « *"Soigner tous les malades avec l'affection que seule peut avoir une mère aimante lorsqu'elle soigne son fils unique malade", voilà "la précieuse perle de l'amour" que Camille de Lellis a léguée à ses disciples et que ceux-ci continuent à mettre en œuvre à travers les siècles pour la gloire de Dieu et le bien de l'homme qui souffre* », ALLHELLY Pierre, « Préface », in BARTHOLOMÄUS Lore, *Camille de Lellis, Serviteur des malades*, Paris, Ed. du Signe, 1995, 21.

1.1.1 La vie de saint Camille de Lellis

Les hagiographes rapportent que c'est en Italie, à Bocchianico très précisément, qu'est né Camille de Lellis le 25 mai 1550 de parents catholiques, Jean de Lellis et Camille Compellio. Deuxième enfant de la famille, il faut noter que Joseph, le premier fils, mourut très tôt après sa naissance. Ce n'est donc que bien des années plus tard que Jean et Camille mirent au monde leur deuxième enfant qui apparût bien vite comme une bénédiction du ciel⁸⁰⁰. On précise également que quelques jours avant sa naissance, sa mère eut une vision nocturne au cours de laquelle elle se voyait mettre au monde un fils, avec une croix rouge sur sa poitrine, entouré de nombreux enfants marqués du même signe⁸⁰¹. Cet épisode un peu mystérieux n'était en fait que l'annonce de ce que réalisera Camille de Lellis au cours de sa vie.

Ses premières années se passaient normalement : Camille restait un enfant comme les autres, bien entouré par sa mère qui lui apprenait la piété tout en l'exhortant à ne pas pécher. A l'âge de 13 ans, il connut cependant un virement assez radical dans sa vie. Tandis que sa mère s'endormait dans la mort, il se prit rapidement de passion pour les jeux, délaissant les études qui lui réussissaient jusque-là, sans pour autant se morfondre dans les vices pourtant si faciles à cet âge là. Lorsqu'il eut 19 ans, il décida de faire carrière dans l'armée, à l'image de son père capitaine de Charles-Quint. C'est presque à cette même époque que, tombé malade, son père mourut aussi et laissa Camille seul avec sa grande peine.

On pourrait dire que le sort continua de s'acharner sur lui. Marqué d'une petite plaie à la jambe droite qui causait également de la fièvre, Camille ne pouvait continuer son chemin sans l'hospitalité d'autres personnes, dont des Frères déchaussés de Saint-François qui l'aidèrent à se convertir. Cette étape marqua toute la vie de Camille de Lellis tant elle rappelait qu'il fit à ce moment-là le vœu de devenir religieux de cet Ordre. Arrivé au couvent de Saint Bernardin dont son oncle maternel était le gardien, Camille lui soumit son souhait qui ne retint pas pour autant l'attention du Frère Paul de Loreto, soit en raison de la maladie grandissante qui affectait Camille, soit parce qu'il connaissait sa vie passée.

En 1569, Camille partit alors pour Rome rejoindre l'hôpital Saint Jacques pour, d'une part, soigner sa jambe et, d'autre part, se mettre au service des malades en tant qu'infirmier. Sa passion pour le jeu reprenant, il fut expulsé au bout d'un mois, ce qui lui valut de reprendre

⁸⁰⁰ « *La pieuse Camille, bénissant la divine Providence qui l'éprouvait ainsi, s'était donné davantage à la piété. Devenue sexagénaire, elle eut son second fils : c'était la bénédiction de sa maison. C'est pourquoi, le peuple, étonné, la surnomma saint Elisabeth* » in LATARCHE Georges, *Saint Camille de Lellis, patron des malades et des hôpitaux. Sa vie et son œuvre*, Tournai, H. & L. Casterman, 1906, p. 8.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 8-9 ; CICATELLI Santio, *Vie de saint Camille de Lellis. Fondateur de l'ordre des Clers réguliers, ministres des infirmes*, Paris, DDB, 1932, p. 25.

le chemin de l'armée et de partir affronter de nombreux dangers desquels il sortait toujours vaillamment. Seule ombre au tableau, son goût très ou trop prononcé pour le jeu qui lui valut, finalement, la perte de ses biens au point de le rendre mendiant, s'affairant alors à solliciter la charité publique.

Le 30 novembre 1574, Camille se tenait à la porte d'une église à Manfredonia, le chapeau à la main lorsque passa devant lui Antoine de Nicastro, un homme chargé de la construction du monastère des Capucins. Ce dernier, ému par la pauvreté de Camille, lui demanda de venir travailler sur le chantier, ce qu'il refusa d'abord en raison de la présence de son compagnon Tibère qu'il ne voulait pas quitter. S'éloignant peu après de Manfredonia, Camille n'eut de cesse de se demander si cette rencontre n'apparaissait pas comme une façon de concrétiser le vœu qu'il portait de devenir frère. Cette pensée ne l'abandonnait pas au point qu'après une longue marche, il décida de revenir dans la ville, acceptant de quitter son compagnon d'infortune. Camille trouva un petit travail au couvent consistant à approvisionner le chantier en eau, pierres et chaux. Ce travail, qui lui semblait parfois bien long voire même harassant, lui apparaissait comme une savante épreuve allant parfois jusqu'à remettre en cause sa présence au sein du couvent et, donc, son vœu de devenir religieux.

C'est alors que la vie de Camille bascula, une fois les travaux du couvent terminés, à travers un événement marquant qui lui permit de connaître à sa façon ce que d'aucuns appelleront son « chemin de Damas ». Revenant du château saint Jean où il fut envoyé pour y ramener du vin, il fut saisi d'une conversion intérieure. Sans doute son entrevue avec Frère Ange, l'un des capucins du couvent avait-elle déjà permis, mystérieusement, cette ouverture de cœur à Dieu. Le lendemain, tout changeait dans la vie de Camille : c'était le 2 février 1575, à l'âge de 25 ans, que Camille connut cette soudaine et vraie conversion⁸⁰².

Rentré au couvent, il commença à vivre de la prière, de la pénitence et des sacrements. Dès lors il fut envoyé à Trivento pour y prendre l'habit et y débiter le noviciat. Il était surnommé le frère humble, signe que la grâce de Dieu non seulement travaillait en lui, mais réalisait aussi par ses mains des gestes de services et de don de soi. Malheureusement, son ancienne plaie, au contact de l'habit, s'ouvrait à nouveau au point de l'obliger à quitter l'ordre le temps nécessaire à la guérison. Camille partit pour Rome, plus exactement l'hôpital au sein

⁸⁰² « *Camille s'achemina vers Manfredonia. Assis sur son âne, il se prend à méditer sur ce qu'il a entendu la veille. La grâce agissait déjà dans son âme et allait porter ses fruits. Tout à coup, il est effrayé, puis des larmes brûlantes s'échappent abondantes de son cœur... Enfin, arrêté malgré lui dans sa marche, il saute à terre, au milieu du chemin pierreux, et, illuminé d'une lumière céleste, il comprend l'immense bonté de Dieu, la laideur du péché et la vanité du monde. Son âme est brisée par la douleur. Déplorant amèrement les désordres de sa vie, il s'écrie d'une voix entrecoupée de sanglots : "Ah ! malheureux, comment n'ai-je pas connu plus tôt le Seigneur ? Pourquoi suis-je resté si longtemps sourd à sa voix ? Comment ai-je pu offenser un Dieu si bon et si miséricordieux ? [...] Pardon, Seigneur, pardon ! Je suis à vous pour jamais. Adieu, monde, adieu pour toujours ; tu es trop petit pour moi !" » in LATARCHE Georges, *Saint Camille de Lellis, patron des malades et des hôpitaux. Sa vie et son œuvre*, op. cit., p. 19-20.*

duquel il s'était déjà fait soigner et avait servi lui-même les malades. Il se disait en effet qu'« à Saint Jacques des Incurables, quand, précédemment, il y était entré, on l'avait quasi guéri de son mal »⁸⁰³. De 1575 à 1779, il resta donc là bas, continuant à se mettre au service des malades, progressant en sainteté, notamment grâce à Philippe Néri qui fut son père spirituel. Guéri de son mal, Camille décida de repartir au couvent des Capucins. Grâce au Père Jean-Marie de Thusa, celui qui l'avait congédié en 1575, il reprit l'habit à Civita di Penna et commença son noviciat à Tagliacozzo. Néanmoins, en raison de cette longue bure, la plaie se rouvrit une fois encore si bien qu'il dut être congédié une seconde fois.

Revenu à Rome, Camille décida de se vouer entièrement au service des malades. Devenu maître de maison, c'est-à-dire économe, à l'hôpital Saint Jacques, il « rétablit le bon ordre et assura des soins vigilants et affectueux aux pauvres malades qui éprouvèrent bientôt les salutaires effets de la nouvelle direction »⁸⁰⁴. Il est remarquable de découvrir avec quelle pugnacité il se mit au service des autres, notamment des personnes malades et fragilisées. Il pansait les plaies, rendait des services aux plus répugnants des hommes, faisait preuve de délicatesse et de douceur au point de témoigner d'une charité exemplaire. La raison était simple : « Ce jeune homme à la foi ardente, voyait en ces malades les membres souffrants du Sauveur qui se présentait à lui sous les traits les plus marqués de la souffrance et de la misère »⁸⁰⁵. Camille manifestait une belle façon de vivre le service, conscient que tous ne répondaient pas de la même manière que lui aux demandes des souffrants. Cette réalité lui permit, un soir, dans sa prière, de s'interroger sur l'opportunité de la création d'une congrégation d'hommes pieux ayant pour règle d'aider tous les malades, au nom de leur amour de Dieu et du prochain. Si un tel projet aboutissait, il imaginait bien volontiers que ces religieux portent une croix sur leur habit comme un signe d'identité. Cette première ébauche d'une congrégation, bien qu'encore en germe intérieurement, n'en demeura pas moins sans effet dans sa vie au point qu'elle ne le quittait plus.

1.1.2 La naissance des Camilliens

Vers la mi-août 1582, Camille commença à penser tout d'abord à la création d'une congrégation de laïcs attachés au service des malades dans l'hôpital au sein duquel il travaillait mais, également, dans d'autres.

⁸⁰³ CICATELLI Santio, *Vie de saint Camille de Lellis. Fondateur de l'ordre des Clercs réguliers, ministres des infirmes*, op. cit., p. 44.

⁸⁰⁴ LATARCHE Georges, *Saint Camille de Lellis, patron des malades et des hôpitaux. Sa vie et son œuvre*, op. cit., p. 27.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 30.

Frappés par la manière dont les malades étaient pris en charge, souvent dans des conditions inhumaines par des personnes peu enclines à favoriser un climat d'empathie et de confidences, Camille prit l'initiative de redonner un sens à l'accompagnement tant humain que spirituel. Il rassembla autour de lui cinq hommes qu'il tenait en estime et, avec eux, prenait chaque jour le temps de la prière et de l'oraison au sein d'une pièce préparée en oratoire dans l'hôpital, avant de se mettre au service des malades avec zèle et charité. Il faut reconnaître que ce groupe connût d'emblée plusieurs difficultés, en raison notamment de jalousies issus d'hommes étrangers qui n'hésitaient pas, en signe de vengeance, à s'insérer dans la chambre de prière pour tout casser et renverser, manifestant ainsi leur refus d'une telle congrégation au sein de l'hôpital.

Cependant, Camille, devenu un véritable homme de prière, comprit qu'il ne devait pas abandonner son projet mais, au contraire, y rester fidèle jusqu'au bout. Dans ce cœur à cœur avec Dieu, aidé également des conseils et appuis de connaissances dont Marc Antoine Corteselli, disciple de Philippe Néri, Camille continua à penser la fondation de cette congrégation qui, plus qu'attachée à l'hôpital saint Jacques, devait plutôt se retrouver au sein d'une maison indépendante qui serait animée par des hommes devenus religieux.

Conscient de cette mission qui lui incombait, Camille s'engagea en vue du sacerdoce, aidé par des personnes qui lui permirent d'acquérir un certain nombre de compétences propres à cette charge. Le 2 février 1584, il reçut les ordres mineurs et fut ordonné prêtre le jour de la Pentecôte de cette même année alors qu'il était âgé de 34 ans. Devenu aumônier d'une chapelle consacrée à Marie et appelée Notre-Dame des Miracles, Camille put s'établir hors de l'hôpital et c'est le 8 septembre 1584 qu'il revêtit de la soutane ses deux premiers compagnons. La congrégation naissait alors en partie ! Rejeté par Mgr Cuzano de l'hôpital Saint Jacques qu'il avait quitté au moment de sa nomination comme aumônier de la chapelle (bien que celle-ci fut provint du directeur de cet hôpital), il s'inséra avec ses compagnons dans le très grand hôpital du Saint Esprit à Rome. La présence de Camille et de ses compagnons dans cet ensemble était une grâce pour les soignants et les malades qui, très rapidement, reconnurent leurs vertus et la grandeur de leur pratique charitable. Affaibli par la fatigue, Camille et l'un des compagnons, Curzio, tombèrent malades, ce qui lui faisait dire qu'il s'agissait là d'un signe les invitant à s'instruire de leurs propres infirmités⁸⁰⁶. D'autres prêtres les rejoignaient au fur et à mesure, si bien que la congrégation prenait forme et ampleur. D'autre part, il fallait prendre acte que la misère régnait non seulement dans les hôpitaux, mais encore dans les maisons. Du coup, Camille et ses compagnons commençaient

⁸⁰⁶ « Cette maladie est une faveur de Dieu ; il veut nous instruire par nos propres infirmités ; il veut faire de nous des maîtres à l'école de la souffrance, afin que nous en sortions plus fervents pour secourir les pauvres infirmes » in *Ibid.*, p. 49.

à être appelés nuit et jour pour accompagner les mourants à domicile. Ce qui était reconnu jusque-là comme la « Congrégation du Père Camille » changea de nom pour devenir, en 1585, « Congrégation des Ministres des Infirmes ». Cette dénomination fut rendue officielle le 18 mars 1586, après que Camille eut rencontré le cardinal Mondovi qui soumit la requête au pape Sixte V qui l'approuva par un Bref apostolique. Le 20 avril 1586, Camille fut élu supérieur de la congrégation. Les compagnons étaient donc autorisés « à vivre en communauté, dans la pauvreté, la chasteté, l'obéissance et le service des malades, même pestiférés, non pas en vertu de vœux simples ou solennels, mais volontairement »⁸⁰⁷. Le 26 juin 1586, par un autre Bref apostolique, le pape Sixte V consentit à autoriser Camille et ses compagnons à porter sur leur soutane ou manteau une croix de drap de couleur rouge.

Poursuivant sa croissance, la congrégation fut fondée à Naples en octobre 1588. Là où passaient Camille et ses compagnons, on pouvait reconnaître la trace de Dieu si bien que leur ministère auprès des malades était non seulement attendu mais aussi estimé. Des femmes assurèrent également le service des malades et des pestiférés tandis que d'autres les aidaient financièrement si bien que dans cette ville, la maison qu'ils avaient acquis venait de Julie delle Castelle, femme pleine de bonté, de charité et à l'origine de la fondation à Naples.

Mais Camille voulait en faire plus. Sous Sixte V puis sous Grégoire XIV, le travail continua jusqu'à l'érection en Ordre régulier des Ministres des Infirmes. La bulle *Illius qui pro gregis* du 21 septembre 1591 leur accordait « la faculté d'émettre quatre vœux solennels de pauvreté, de chasteté, d'obéissance et de dévouement pour les malades, même en temps de peste »⁸⁰⁸. C'est le 7 décembre 1591 que les compagnons élirent Camille comme Supérieur général de l'ordre. Le lendemain, il fit profession solennelle.

Au-delà des épidémies et des ravages de certaines maladies, l'ordre croissait et se multipliait, fondant çà et là de nouvelles maisons dont à Milan, Gênes, Florence et d'autres villes encore. Le 2 octobre 1607, usé et fatigué, Camille accepta de quitter ses fonctions. Sa vie, déchargée en partie, n'en demeurait pas moins active notamment dans la prière tant il se préparait pleinement à la rencontre avec son Dieu. Retourné à Rome fin juin 1609, il regagnait l'hôpital du Saint Esprit où il souhaitait mourir. Toujours proche des malades et des personnes mourantes, il continuait son œuvre, dans la discrétion, jusqu'à ce que la mort le prenne le 14 juillet 1614. Camille fut béatifié le 7 avril 1742 et canonisé le 29 juin 1746. C'est Léon XIII qui, le 22 juin 1889, par le Bref « *Dives in misericordia Deus* » déclarait et constituait saint Camille de Lellis (et saint Jean de Dieu) patron de tous les hôpitaux et des malades.

⁸⁰⁷ CICATELLI Santio, *Vie de saint Camille de Lellis. Fondateur de l'ordre des Clercs réguliers, ministres des infirmes, op. cit.*, p. 89.

⁸⁰⁸ LATARCHE Georges, *Saint Camille de Lellis, patron des malades et des hôpitaux. Sa vie et son œuvre, op. cit.*, p. 77.

1.1.3 L'œuvre de saint Camille aujourd'hui

La vie de saint Camille nous a révélé une personne totalement imprégnée du service des malades, des mourants et des pauvres notamment après avoir lui-même fait l'expérience de la maladie et de la pauvreté. C'est comme si le soin dont il a pu bénéficier dans sa vie et qui lui a permis de grandir en humanité et en foi, devait être adressé à d'autres personnes expérimentant pareilles situations. Raison pour laquelle il n'hésitait pas à vivre la rencontre, parfois dans des conditions très difficiles. Le quatrième vœu de l'ordre est, à ce titre, très explicite. La charité prenait corps au chevet des personnes dont Camille se faisait proche. Il liait sa parole à ses gestes et cette cohérence entraînait de fait un témoignage exemplaire de vie si bien que nul ne pouvait rester insensible à ce qu'il exprimait⁸⁰⁹. Il est assez intéressant de montrer combien une vie au demeurant ordinaire peut soudainement basculer au regard des événements qui la composent, imprimant en elle la trace d'une conversion. L'inattendu de Dieu peut, aux yeux de la foi, rejoindre chacun, notamment au sein d'expériences particulières qui, de prime abord, n'auraient pas tendance à témoigner de Dieu. Camille de Lellis apparaît comme un bel exemple de charité et de don de soi aux autres, au-delà de ses propres limites maintes fois éprouvées. Cette figure, parlante pour beaucoup à cette époque, suggérerait l'intérêt porté par de nombreuses personnes à vivre le même service à travers la rencontre soignante et croyante.

A la mort de Camille, l'ordre était répandu dans seize villes d'Italie, formant alors cinq provinces. L'amour de Dieu et du prochain reste le point central de l'ordre qui, composé de Pères, de Frères et d'Oblats, rend compte de multiples tâches précises. Les Pères administrent les sacrements dans les hôpitaux ou les églises tout en assistant les mourants à travers leur profession (infirmiers, éducateurs spécialisés, aumôniers, médecins, etc.) qui reste aussi centrée sur l'accompagnement des malades. Les Frères accompagnent les Pères tout en ayant chacun une fonction propre dans l'hôpital (une activité professionnelle identique à celles des Pères). Les Oblats exercent, quant à eux, une vie fraternelle au sein des communautés des Serviteurs des malades où ils se retrouvent avec les Pères et les Frères tout en ayant leur propre activité salariée dans le milieu sanitaire et social.

⁸⁰⁹ « *Commençant par la charité envers les malades des hôpitaux, qui fut sa vertu préférée, je dis que la seule vue de ces malades suffisait pour l'attendrir, pour le ravir hors de lui-même, et lui faire entièrement oublier tout autre goût et sentiment terrestre. Quand il servait l'un d'entre eux, il semblait se consumer, tellement était grande sa compassion ; et il aurait volontiers pris sur sa personne tout le mal, pour adoucir la douleur de cet infortuné et alléger ses souffrances. Il considérait si vivement la personne de Jésus Christ en eux que, souvent, quand il leur donnait à manger, se représentant en esprit qu'ils étaient ses Christs, il leur demandait des grâces et le pardon de ses péchés » in CICATELLI Santio, *Vie de saint Camille de Lellis. Fondateur de l'ordre des Clers réguliers, ministres des infirmes*, op. cit., p. 273.*

Ce qu'il est intéressant de signifier dans la vie et l'ordre de saint Camille, c'est cette vision qu'il portait de la personne malade : elle était considérée comme un être souffrant et vivant avec ce que cela suppose comme besoins et désirs notamment spirituels et religieux, ce qui n'était pas anodin à ce moment-là tant il est vrai que ce regard global porté sur la personne malade laissait supposer l'attention qui lui était accordée. L'ordre, s'insérant tant à l'hôpital qu'en dehors de celui-ci, répondait aussi à des demandes souvent difficiles mais nécessitant des prises en charge particulières. Pour saint Camille, chaque malade ou pauvre devait être regardé comme s'il était le Christ. C'est donc dans cette façon de vivre la présence que l'ordre va se bâtir et se répandre au fur et à mesure que passent les années. On perçoit, à travers son engagement, une véritable révolution dans la manière de soigner, impliquant notamment la charité au cœur de toutes les attentions, ce qui n'était pas forcément d'actualité à ce moment au regard des problèmes rencontrés dans les hôpitaux, notamment dans la prise en charge des malades qui restait souvent pauvre et inadaptée.

Aujourd'hui, la famille camillienne est répandue sur tous les continents : en Europe (Albanie, Allemagne, Angleterre, Arménie, Autriche, Espagne, France, Géorgie, Hollande, Hongrie, Irlande, Pologne, Serbie, Slovaquie, Ukraine), Asie (Inde, Laos, Philippines, Sri Lanka, Taiwan, Thaïlande, Vietnam), Afrique (Bénin, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Kenya, Madagascar, Ouganda, Tanzanie, Togo), Amérique (Argentine, Bolivie, Brésil, Canada, Chili, Colombie, Equateur, Etats-Unis, Haïti, Mexique, Pérou, Uruguay), Océanie (Australie). De même, en France, plusieurs maisons existent et accueillent tantôt des malades, tantôt des personnes âgées, isolées, en grande fracture sociale (Arras, Lyon, Bry-sur-Marne, Théoules-sur-Mer, Velaine-en-Haye, Le Poët-Laval, Lourdes)⁸¹⁰. Le signe distinctif des camilliens reste la croix rouge, symbole de l'amour et du Christ rédempteur. L'ordre et ses membres restent donc fondamentalement au service de la vie des hommes qu'ils accompagnent, reconnaissant qu'elle est un don de Dieu dont il faut prendre soin jusqu'au bout de la vie⁸¹¹.

Aux Pères, Frères et Oblats, s'associent également des laïcs qui, par leur engagement baptismal, entendent se mettre au service des malades en ayant à cœur de promouvoir leur action selon le charisme propre à l'ordre des Camilliens. Par la prière, la vie sacramentelle, la lecture et la méditation de la Parole de Dieu, la formation et les rencontres fraternelles, la famille camillienne poursuit, à sa façon, l'œuvre inaugurée par saint Camille visant à accompagner et soutenir chacun dans son combat contre la maladie et les pauvretés humaines. On compterait, actuellement, environ 3100 membres laïcs présents dans 27 pays, en lien avec

⁸¹⁰ Source : www.camilliens.fr [consulté le 15 mars 2014].

⁸¹¹ « Prendre soin d'un malade avec amour, c'est s'acquitter d'une mission divine, la seule qui soit capable de motiver et de soutenir l'engagement le plus désintéressé, le plus disponible et le plus fidèle possible et de lui conférer une valeur sacerdotale » in *Ibid.*

les religieux Camilliens⁸¹². Depuis saint Camille, plusieurs figures exemplaires de l'ordre, dont certaines parvenues à la sainteté, montrent que l'Esprit travaille véritablement le cœur de ceux qui, humblement, se mettent au service de la charité dans ce souci constant de respecter et valoriser la vie et la dignité humaine⁸¹³.

C'est ce même esprit de service, notamment auprès des plus pauvres, qui animera le cœur et la vie du Bienheureux Frédéric Ozanam, fondateur des Conférences saint Vincent de Paul.

1.2 Les Conférences saint Vincent de Paul

Durant mon second temps de vicariat sur la communauté de paroisses saint Remi de Forbach, j'avais accepté la responsabilité d'aumônier de la conférence saint Vincent de Paul locale. Ces trois années apparaissaient comme une occasion de côtoyer davantage des laïcs intervenant auprès des plus pauvres de leur ville. Sensibilisé déjà quelques années auparavant par un membre de ma famille qui fut président de la conférence saint Vincent de Paul de Petite-Rosselle, j'avais pu saisir l'importance de cette autre forme de proximité toujours habitée par le souci de la charité et du goût pour l'autre, au nom de la foi qui anime le cœur de ceux qu'on appelle « vincentiens ».

J'ai donc pu me rapprocher de la figure de saint Vincent de Paul et de celle de Frédéric Ozanam, béatifié par le pape Jean-Paul II lors des Journées Mondiales de la Jeunesse le 22 août 1997 en la cathédrale Notre-Dame de Paris. Dans notre réflexion, il me semble donc intéressant de situer tout d'abord la démarche de charité entreprise par saint Vincent de Paul, relayée par Frédéric Ozanam. Nous pourrions également donner quelques indications concernant les sociétés saint Vincent de Paul qui continuent leur mission au service des pauvres.

1.2.1 Saint Vincent de Paul et la charité

Vincent de Paul est né à Pouy le 24 avril 1581 et mort à Paris le 27 septembre 1660. Son existence a non seulement été traversée par des guerres de religion, mais aussi par des épidémies (emportant avec elles près de 30 à 40 % de la population de certaines contrées) et des famines touchant régulièrement les provinces de France. On dit de cette époque difficile

⁸¹² *Ibid.*

⁸¹³ <http://www.camilliens.fr/index.php?page=camilliens&anim=2#saints> [consulté le 15 mars 2015] : on retrouvera les visages de Nicola D'Onofrio, de Germana Sommaruga, Joséphine Vannini, Giacomo Giacometti, Hilaire Calès, Louis Tezza, Henri Rebuschini, Marie-Dominique Brun Barbantini, Bernardino Norcino, Girolamo Tiraboschi ou encore Rosa Camilla Grimaldi.

que la mortalité infantile était de 50%, chiffre extrêmement important tandis que, par ailleurs, on mourrait jeune, notamment dans les classes les plus pauvres de la population⁸¹⁴. On dénote tout au long de cette période des tensions, dues essentiellement à une bien mauvaise répartition des quelques rares ressources alimentaires et pécuniaires, si bien que la population semblait se morfondre au sein de conditions économiques, culturelles et sociales bien précaires⁸¹⁵. Il faut noter également, au regard des raisons évoquées ci-dessus, que la tâche des clercs fut immense, prenant acte à la fois du désintérêt manifeste pour la cause religieuse et de la montée de l'athéisme en certains milieux comme à Paris par exemple, ou encore de la progression du protestantisme faisant de nombreux adeptes, dans un contexte assez conflictuel à cette époque-là. Il reste que le Clergé apparaissait cependant comme une force très offensive, ne serait-ce qu'à travers les propriétés qu'il possédait⁸¹⁶.

Vincent, doté d'une belle intelligence, suivit une scolarité prometteuse, si bien qu'après le collège de Dax, il fut orienté vers les ordres. Passé par la Faculté de Toulouse, il devint prêtre le 13 septembre 1600. Après un passage à Rome, il revint en France poursuivre ses études et devint bachelier en théologie. S'ensuivent deux années difficiles au cours desquelles il fut prisonnier. Evadé de Tunis où il se trouvait, il rentra en France avec ce désir de poursuivre sa formation à Rome, ville qu'il rejoint en 1607 mais qu'il délaissa pour gagner Paris en septembre 1608. C'est dans cette ville qu'il fréquenta l'hôpital de la Charité où il eut à cœur de « *soigneusement visiter, servir et exhorter les pauvres malades* »⁸¹⁷. Le 12 mai 1612, il devint curé de Clichy et débuta alors, pour lui, de véritables expériences pastorales. Pierre de Bérulle, proche de Vincent de Paul et discernant sur lui, entrevit la possibilité de le faire accéder à des fonctions plus hautes que celles de curé de paroisse, raison pour laquelle il l'éloigna de Clichy et le fit entrer chez les Gondi, famille mondaine et fortunée. Devenu précepteur au château, Vincent demeura cependant insatisfait tant il est vrai qu'il estima ne pas occuper ses journées comme il le devait. Ce temps disponible au service des Gondi permit du coup à Vincent de Paul d'orienter sa vie et de comprendre que la seule chose qui vaille consistait dans le service des pauvres. Durant l'hiver 1617, alors qu'il se trouvait auprès d'un pauvre malade de la campagne, Vincent comprit quel sens donner à sa vie : « *La confession d'un mourant, à Folleville, lui révèle l'état du pauvre peuple qui "meurt de faim et se damne". Aussitôt il organise sa première mission rurale. Des milliers d'autres suivront* »⁸¹⁸. Nommé curé de Châtillon-des-Dombes le 1^{er} août 1617, on lui fit part de l'existence d'une famille

⁸¹⁴ DODIN André, *Saint Vincent de Paul et la charité*, Paris, Seuil, Coll. Maître spirituel, 1960, p. 6.

⁸¹⁵ « *Au pays dont je suis né, dira plus tard Vincent, on est nourri d'une petite graine appelée millet que l'on met cuire dans un pot ; à l'heure du repas, elle est versée dans un vaisseau et ceux de la maison viennent autour prendre leur réfection, et après, ils vont à l'ouvrage* » in *Ibid.*, p. 11.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 8-9.

⁸¹⁷ RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 147.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

dont tous les membres étaient malades. Pris par l'émotion, il vint les trouver pour les confesser et leur donner la communion. La générosité des fidèles, réelle mais imparfaitement établie, l'encouragea à écrire un texte au sein duquel il donna quelques directives aux dames qui le rejoignirent et qui furent chargées d'assister les pauvres et les malades⁸¹⁹. L'ébauche de la Confrérie de la charité, ou des Dames de la Charité, naissait et était approuvée solennellement le 8 décembre 1617. Là encore, il faut prendre conscience de la visée que portait Vincent de Paul : donner au soin un regard totalement nouveau par rapport à ce qui se pratiquait jusqu'alors. Pour Vincent de Paul, il était important en effet de conférer un cadre à celles qui acceptaient de servir les malades et les pauvres dont la présence devait aussi renvoyer au souci de l'accompagnement et du partage. C'est Louise de Marillac qui, avec lui, commença à ordonner des lieux capables de former des femmes pour le service de la charité si bien que, au-delà des Dames de la charité, allait naître encore des Filles de la Charité acceptant de devenir religieuses. Le 29 novembre 1633, la Compagnie des filles de la Charité voyait le jour à Paris. Aux yeux de Vincent de Paul, elles avaient pour

*[...] monastère, la maison des malades et celle où reste la supérieure ; pour cellule, une chambre de louange ; pour chapelle, l'église paroissiale ; pour cloître, les rues de la ville ou les salles des hôpitaux ; pour clôture, l'obéissance ; pour grille, la crainte de Dieu ; pour voile, la sainte modestie ; pour profession, la confiance continue dans la Providence, l'offrande de tout ce qu'elles sont.*⁸²⁰

Cette nouvelle manière de penser le soin, en dehors des hôpitaux et toujours au chevet des malades en les accompagnant jusque, si besoin, leur dernier souffle, annoncera la création des infirmières visiteuses⁸²¹. Mais Vincent de Paul vit également, à travers ces Filles de la Charité, une nouvelle manière de penser la vie religieuse qui, n'étant plus restreinte à un cloître, apparut également dans les rues des villes et villages. C'est avec elles que le service des pauvres et des malades connut un nouvel essor si bien qu'entre 1638 et 1643, neuf maisons ouvrirent, dont une dédiée aux pauvres⁸²². On retrouve donc chez Vincent de Paul et Louise de Marillac l'importance d'incarner la charité au cœur des situations les plus dramatiques de l'existence, comme la maladie et la pauvreté. Le contexte très précaire de ces années nécessitera toute une organisation au point d'approuver et de confirmer le bien-fondé

⁸¹⁹ « Tout est prévu : la manière d'assister et de présenter la nourriture aux malades, la manière de procurer des ressources et de tenir les compte. Chaque dame doit savoir qu'il faut convier charitablement le malade à manger pour l'amour de Jésus et de sa sainte mère. Il faut suivre un ordre, et prendre soin de commencer toujours par celui qui a quelqu'un avec lui et finir par ceux qui sont seuls, afin de pouvoir être auprès de lui plus longtemps » in DODIN André, *Saint Vincent de Paul et la charité*, op. cit., p. 25.

⁸²⁰ *Ibid.* p. 38

⁸²¹ Notons à ce titre que l'intuition donnant forme aux infirmières visiteuses sera retravaillée par Florence NIGHTINGALE, infirmière britannique qui « reprendra et développera la formule en 1859. C'est elle aussi qui, au cœur du Grand Siècle, inaugure les soins à domicile, le home care » in RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 150.

⁸²² DODIN André, *Saint Vincent de Paul et la charité*, op. cit., p. 40.

des Filles de la Charité, mais aussi des Dames de la Charité qui continueront de répondre, par ailleurs, à leur vocation propre.

L'intuition de Vincent de Paul, au-delà du secours apporté aux pauvres, consiste également à réinsérer dans la société ceux qui ont été secourus, notamment par le biais du travail. Raison pour laquelle, bien des années plus tard, lors d'une séance au conseil municipal de Paris le 27 décembre 1935, le maire de Suresne, Monsieur Henri Sellier, parlait de Vincent de Paul comme l'un des plus grands génies humains ayant organisé la France d'un point de vue social⁸²³. Ce génie est reconnu non seulement en raison de l'existence des Dames et Filles de la Charité fondant leur présence dans le service des malades et des pauvres, mais aussi grâce à la Congrégation de la Mission que créa encore Vincent de Paul et dont le but premier était d'aller à la rencontre des pauvres tout en annonçant Jésus Christ. Cette Congrégation, composée de prêtres séculiers ayant fait leurs vœux, fut établie le 17 avril 1625 et approuvée par l'archevêque de Paris le 24 avril 1626. Peu à peu, la Congrégation de la Mission se développa et dépassa la seule France pour s'insérer dans d'autres pays dont l'Italie, l'Irlande ou l'Ecosse.

La charité, pour Vincent de Paul, apparaît comme une ligne de conduite qu'il s'est fixée au long de sa vie et à laquelle il a été fidèle. Mais c'est aussi un appel pour que d'autres continuent avec lui cette noble mission. Abelly, théologien français du XVII^e siècle, disait d'ailleurs de Vincent de Paul qu'il aimait utiliser ces mots : « *Aimons Dieu, mes frères, aimons Dieu, mais que ce soit aux dépens de nos bras, que ce soit à la sueur de nos visages. [...] Ne nous trompons pas : "totum opus nostrum in operatione consistit" ("Toute notre œuvre est dans l'action")* »⁸²⁴. Assurément, Vincent de Paul avait trouvé sa vocation : pratiquer activement l'amour en devenant ami de Dieu⁸²⁵. Beaucoup entendront cet appel lancé par Vincent de Paul à vivre la charité du Christ, dont Frédéric Ozanam qui expérimentera notamment la proximité avec les pauvres.

⁸²³ « *La méthode du service social, telle qu'elle se répand à l'heure actuelle en Amérique et dans tous les pays qui ont été à cet égard depuis trente ans à l'avant-garde, telle que les services d'hygiène de la Société des Nations là préconisent, a été créée, développée, de toutes pièces, par saint Vincent de Paul... un des génies les plus humains qui aient organisé la France* » cité in RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 153.

⁸²⁴ DODIN André, *Saint Vincent de Paul et la charité*, op. cit., p. 131.

⁸²⁵ « *Se faire l'instrument docile mais agissant et efficace de la "philanthropie de Dieu". Par là, ils seront, comme il dit, "dans un état de charité, parce que constamment nous sommes employés à la pratique réelle de l'amour ou en disposition de l'être. O Sauveur, que je suis heureux d'être dans un état d'amour pour le prochain, dans un état qui de soi vous parle, vous prie et vous présente incessamment ce que je fais en sa faveur" ! Tel est l'écho vivant et efficace qu'après seize siècles trouvait au cœur d'un Vincent de Paul l'appel de Jésus : "A ce signe on vous reconnaîtra pour mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres"* » in RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 155.

1.2.2 Frédéric Ozanam et son souci du pauvre

Frédéric Ozanam est né le 23 avril 1813 à Milan et mort à Marseille le 8 septembre 1853. On pourra cependant remarquer que sa courte vie n'en fut pas pour autant moins intense. Son père Jean-Antoine, diplômé en décembre 1810 de la faculté de médecine de Pavie, était natif d'un village proche de Lyon. C'est en 1800 qu'il quitte la France avec son épouse Marie pour rejoindre l'Italie, pays où il restera jusqu'à l'occupation de la Lombardie par les Autrichiens en 1815. C'est en 1816 que la famille Ozanam revient en France pour s'installer à Lyon, lieu où le père deviendra médecin à l'Hôtel-Dieu. Il faut noter que Frédéric aura beaucoup d'estime pour son père⁸²⁶ : celui-ci était non seulement quelqu'un de très pieux, mais aussi de très dévoué aux autres, n'hésitant pas à soigner et pratiquer la charité, bien au-delà des murs de l'hôpital au sein duquel il exerçait sa profession.

Fort de ce rayonnement paternel, marquant son histoire, le jeune Frédéric va lui aussi prendre conscience de la nécessité de s'engager au service des autres. Néanmoins, il convient de rappeler qu'il connut, à un moment de sa vie, la nuit de la foi, cette période qui le mit à rude épreuve durant l'adolescence et qui correspond, historiquement, à ce que nombre d'auteurs, dont Alfred de Musset, nommait le mal du siècle⁸²⁷. Cette expérience déstabilisante faisait dire qu'après la joie de la foi, c'est le doute et l'interrogation qui gagnaient le cœur des uns et des autres, dont celui du jeune Frédéric. Mais il ne restait pas passif, au point – écrivait-on – qu'il ne cessait de regarder le ciel en continuant à vivre ce lien réel mais fragile avec Dieu⁸²⁸. On notera ainsi la force de ce combat intérieur que livrera Frédéric Ozanam. Mais, du cœur de ce mal qui le rongeaient insidieusement, il continuait sa vie, notamment en développant ses capacités intellectuelles. Entré en classe de philosophie où il fit la connaissance de l'abbé

⁸²⁶ « "Comment s'étonner", écrit Alphonse Ozanam dans la biographie de son frère, "de l'espèce de culte que Frédéric rendait à son père ; de l'estime qu'il avait pour sa science et ses talents ; de l'amour si tendre dont il l'entourait ! Cette vie laborieuse dont il avait été témoin allait devenir le modèle de la sienne" » cité in CATTANEO Bernard, *Frédéric Ozanam le bienheureux*, Paris, Cerf, 1997, p.15-16.

⁸²⁷ DINECHIN Renaud (de), MERCIER Charles, DUBRULLE Luc, *Frédéric Ozanam. L'homme d'une promesse*, Paris, DDB, 2010, p. 18. Il faudrait rappeler, à ce titre, que les quelques lignes qu'on retrouve à la page citée peuvent également éclairer l'histoire qui est la nôtre aujourd'hui : « A l'époque, nombreux sont les témoignages d'un difficile lendemain de première communion. Celui d'Edgar Quinet nous intéresse puisque, contemporain d'Ozanam, il est lyonnais d'origine bressane comme lui ; universitaire réputé, il deviendra ministre. Il faut avec bonheur sa première communion en 1816 et expérimente un lendemain inattendu : "D'où vient qu'un état aussi angélique ne s'est pas soutenu ? Le dimanche suivant, je communiai encore mais avec moins d'extase peut-être. Puis les semaines, les mois se suivirent. Bientôt il ne me resta que le souvenir de ma béatitude passée. [...] Fut-ce de ma faute à moi tout seul. Fut-ce la faute de l'Eglise qui ne sut pas garder une âme qui s'était si pleinement livrée ? [...] Ce qu'il y a de certain c'est qu'après avoir reçu les délices de la vie bienheureuse, je retombais peu à peu en quelques mois sur la terre, comme si j'avais fait un rêve sacré : il ne m'en restait une vague impression qu'aucune cérémonie ne ranimait plus" ».

⁸²⁸ « La foi de son enfance n'a pas seulement laissé des traces profondes dans son cœur, il lui est viscéralement attaché. Tandis qu'avec honnêteté il cherche la réponse aux questions qui surgissent, il s'oblige dans la nuit de l'âme à persévérer dans ses devoirs religieux : il a le respect des choses saintes, de l'Eglise et de son clergé, du culte et des sacrements. Il continue à prier, même sans ferveur, à se confesser régulièrement, même avec répugnance, à communier, même dans la sécheresse du cœur » in *Ibid.*, p. 22.

Noirot, professeur de philosophie, avec lequel il se lia d'amitié, sa vie connut alors un tournant. Dans des propos datés du vendredi saint 18 avril 1851, Frédéric, relatant cette rencontre, disait qu'« *un prêtre philosophe me sauva. Il mit dans mes pensées l'ordre et la lumière ; je crus désormais d'une foi rassurée, et, touché d'un bienfait si rare, je promis à Dieu de vouer mes jours au service de la vérité qui me donnait la paix* »⁸²⁹. Très rapidement, il participa, avec d'autres, à la rédaction de l'*Abeille française*, journal fondé par le père Noirot avec le concours d'élèves. On rappellera qu'Ozanam publia entre août 1828 et septembre 1829 environ deux cent cinquante pages. Il fit preuve de beaucoup d'ardeur dans l'écriture, si bien qu'outre ce journal, il prêta également sa plume à d'autres titres dont *Le Précurseur*, *Les Annales de la Propagation de la foi*, *L'Univers*, *La Gazette de Lyon*, *Le Correspondant*, *L'Ere Nouvelle* qu'il fondera avec Lacordaire et l'abbé Maret⁸³⁰. Licencié puis docteur en droit, ses qualités intellectuelles ne firent aucun doute. Arrivé à la Sorbonne, il se créa autour de lui un cercle d'étudiants catholiques, prêts à rendre compte de leur foi, notamment lorsque celle-ci en vint à être critiquée voire méprisée par d'autres. Par ailleurs, il participa également à des rencontres d'intellectuels, comme le salon de Monsieur de Montalembert, lieu où se retrouvaient des catholiques et au sein duquel se perçut une grande liberté d'expression en lien notamment avec les questions sociales du temps présent, et le cercle de monsieur Bailly où se révéla un engagement certain auprès de jeunes grâce à l'éducation et au journalisme. Soucieux de permettre à tous d'arriver à approcher de la vérité, comme il le souhaitait, il fit par ailleurs maintes démarches pour que l'abbé Lacordaire, grande voix de l'Eglise, attaché à Rome mais aussi à la cause sociale, puisse s'exprimer et être entendu de tous. Ainsi, la pugnacité d'Ozanam payant, le 8 mars 1835 marqua le début des conférences de Carême à Notre-Dame de Paris, grâce au soutien de l'archevêque de l'époque, Mgr de Quelen, avec le concours de Lacordaire qui s'exprima devant des milliers de personnes. Le jeune universitaire se fit remarquer par sa fougue, malgré les craintes qu'il put nourrir çà et là et qui restaient communes également à tout étudiant de son âge. Quoi qu'il en soit, agrégé de Littérature, il devint professeur à la Sorbonne en novembre 1840 mais aussi au collège Stanislas. Il faut noter qu'« *en 1844, à la mort de Fauriel, il sera nommé à sa place et fera de sa chaire, précédemment occupée par un agent national de 1793, une tribune chrétienne au cœur de l'université agnostique d'alors* »⁸³¹. Par ailleurs, c'est le 23 juin 1841 que Frédéric unit sa destinée à une certaine Amélie Soulacroix, fille du recteur de l'académie de Lyon et avec laquelle il donna vie à une petite Marie le 24 juillet 1845. Ensemble, ils

⁸²⁹ Cité in *Ibid.*, p. 26.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁸³¹ CATTANEO Bernard, *Frédéric Ozanam le bienheureux*, op. cit., p. 79.

traversèrent les années, toujours très soucieux de pouvoir compter l'un sur l'autre et de partager chaque joie, mais aussi chaque peine.

Au-delà de cette forte et brillante présence au sein du milieu universitaire, il faut tout de même noter que Frédéric Ozanam ne resta pas moins sensible aux problèmes sociaux de son temps dont la question de la pauvreté. C'est notamment sœur Rosalie Rendu, une Fille de la Charité, qui influença Frédéric dans sa vocation auprès des pauvres. Très présente dans les quartiers Mouffetard et Saint Marcel à Paris, elle se fit proche des personnes pauvres. De plus, « *le parloir de la sœur était ouvert à tous, elle y accueillait chiffonniers, miséreux et vagabonds tout autant que roi, reine, riches et puissants* »⁸³². Reprenant l'intuition de saint Vincent de Paul de rejoindre les pauvres chez eux, dans leur maison, Ozanam bâtit cette conviction qu'en se rendant au domicile, on retrouve également Dieu. Aussi, c'est le 23 avril 1833 que naquît la première Conférence saint Vincent de Paul à la paroisse saint Etienne-du-Mont, jour où Ozanam fêta ses 20 ans. Notons que le terme « conférence » faisait référence aux conférences d'histoire fréquentées par Ozanam et d'autres jeunes. De même, la filiation avec saint Vincent de Paul fut rendue manifeste, grâce au concours de sœur Rosalie, parce que, pour Ozanam, « *Saint Vincent de Paul, l'un des plus récents entre les canonisés, a un avantage immense par la proximité du temps où il vécut, par la variété infinie des bienfaits qu'il répandit, par l'universalité de l'admiration qu'il inspira* »⁸³³. Lors de cette première conférence, on retrouva sept participants, dont monsieur Bailly qui présida l'assemblée : « *la charité est l'intention fondamentale qui les unit. La séance est ouverte par le chant du Veni Sancte Spiritus (appel de l'Esprit Saint), puis lecture d'un passage de l'Imitation de Jésus Christ. La rencontre se termine par la prière à la Vierge Marie Sub tuum Praesidium ("Sous ta protection, nous nous réfugions, sainte Mère de Dieu")*. L'objet de la rencontre est clair : *organiser les visites au domicile des familles pauvres* »⁸³⁴. Au regard de ce qui se déroula, les biographes notèrent avec raison que la Conférence saint Vincent de Paul fut le fruit d'un collectif, pas seulement de Frédéric Ozanam ou de monsieur Bailly.⁸³⁵ François Lallier le disait bien, en 1856 : « *C'est un mouvement de piété chrétienne qui nous a réunis, et personne en particulier ne peut se rapporter l'origine de la Société. Quand on a dit cela sur l'origine de la Société de Saint Vincent de Paul, on a tout dit* ». Cependant, on s'accorda toutefois à signifier que Frédéric Ozanam eut à cœur de lier foi et charité et, dans ce sens, de proposer un style de vie à des laïcs pour grandir en sainteté : il en fut l'instigateur ou, pour le dire

⁸³² CHERVILLE Jean, *Etre là où ça fait mal*, Chambray-lès-Tours, Ed. CLD, 2003, p. 41.

⁸³³ Lettre du 17 mai 1838, *Lettres*, t. I, p. 290-291 in CATTANEO Bernard, *Frédéric Ozanam le bienheureux*, op. cit., p. 150.

⁸³⁴ DINECHIN Renaud (de), MERCIER Charles, DUBRULLE Luc, *Frédéric Ozanam. L'homme d'une promesse*, op. cit., p. 61.

⁸³⁵ CATTANEO Bernard, *Frédéric Ozanam le bienheureux*, op. cit., p. 138.

autrement, il fut l'âme de la Conférence saint Vincent de Paul. Ozanam apparut donc comme un maître spirituel, permettant aux uns et aux autres d'entrer dans une réelle expérience de foi et d'amour à travers le service de l'autre et la réhabilitation de sa dignité. Il eut donc conscience de promouvoir, face à la culture de l'enrichissement, une présence solidaire et juste auprès des pauvres qui devaient être aimés et regardés avec les yeux du Christ lui-même. Dans une lettre du 12 juillet 1840, il écrivit que

*Lorsque le paupérisme envahissant se trouve furieux et désespéré en face d'une aristocratie dont les entrailles sont endurcies, il est bon qu'il y ait des médiateurs, qui puissent prévenir une collision dont on ne saurait imaginer les horribles désastres, qui se fassent écouter dans les deux camps, qui aillent porter [...] partout le mot d'ordre : réconciliation et amour.*⁸³⁶

Les propos d'Ozanam étaient clairs : la Conférence saint Vincent de Paul devait devenir ce moyen par lequel ils rejoindraient les pauvres pour les secourir, signifiant ainsi que le cœur de leur action reste habitée par la charité⁸³⁷. Aller vers les pauvres apparut comme le seul engagement nécessaire pour Frédéric, au regard de la situation économique du moment. Rencontrer le pauvre revient à rencontrer Dieu, signe qu'aux yeux d'Ozanam, s'inspirant véritablement de saint Vincent de Paul, il percevait dans cette ouverture d'esprit et de cœur à l'autre le signe visible d'un lien entre ciel et terre⁸³⁸. Dans un monde qui bougeait de plus en plus vite, en proie à une nouvelle forme d'esclavagisme due notamment à des nouvelles conditions de travail et des troubles politiques, Ozanam voulait réhabiliter la dignité de tout homme, inscrivant ainsi son devenir non seulement dans le sillage d'une foi chrétienne qui le précède, mais aussi dans les réalités et les questions propres à son temps. Dans une lettre du 19 juillet 1853, il écrivit à propos des conférenciers de saint Vincent de Paul, qu'« *il faut que ces jeunes seigneurs sachent ce qu'est la faim, la soif, le dénuement d'un grenier. Il faut qu'ils voient des misérables, des enfants malades, des enfants en pleur. Il faut qu'ils les voient et qu'ils les aiment* »⁸³⁹.

C'est lors de l'assemblée générale du 8 décembre 1835 qu'un règlement de la Conférence saint Vincent de Paul fut approuvé, notamment en raison de la création d'autres

⁸³⁶ Cité in *Ibid.*, p. 115-116.

⁸³⁷ « [...] Or le lien le plus fort, le principe d'une amitié véritable, c'est la charité : et la charité ne peut exister dans le cœur de plusieurs sans s'épancher au dehors ; c'est un feu qui s'éteint faute d'aliment, et l'aliment de la charité, ce sont les bonnes œuvres. [...] Ne parlons pas tant de charité, faisons-la plutôt, et secourons les pauvres » Ozanam cité in *Ibid.*, p. 136.

⁸³⁸ Dans une correspondance avec ses amis LALLIER et JANMOT, en 1836, il écrira qu'« *il semble qu'il faille voir pour aimer et nous ne voyons Dieu que des yeux de notre foi et notre foi est si faible ! mais les hommes, mais les pauvres, nous les voyons des yeux de la chair. Ils sont là et [...] nous devrions leur dire : vous êtes nos maîtres et nous serons vos serviteurs, vous êtes pour nous ce Dieu que nous ne voyons pas, et en ne sachant pas l'aimer autrement, nous l'aimerons en vos personnes* » cité in CHERVILLE Jean, *Etre là où ça fait mal*, Chambray-lès-Tours, Ed. CLD, 2003, p. 44-45.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 46.

conférences dans Paris, comme dans le XII^e arrondissement, à l'Île de la Cité, dans le quartier de la Roule (VIII^e arrondissement) ou encore à la paroisse de Bonne-Nouvelle (II^e arrondissement)⁸⁴⁰. Notons que durant l'été 1836, la Conférence naissait aussi à Lyon et c'est Frédéric Ozanam qui la présidait alors. D'autres conférences apparaissaient petit à petit, dont Nantes en janvier 1837, Rennes en février de la même année et Toulouse en mai 1837. Bailly présidait la Conférence saint Vincent de Paul dans son ensemble, alors qu'elle germait çà et là, dans de nombreuses villes de France, mais aussi à l'étranger.

Travailleur infatigable tant au niveau universitaire qu'au niveau humain par le biais des Conférences, Frédéric Ozanam sut intégrer dans l'espace public cette visibilité d'apôtres de la charité, prêts à vivre la proximité dans une solidarité ferme et juste auprès de ses contemporains. Déjà gravement malade, il continuait à remercier Dieu de l'avoir inspiré pour réaliser cette œuvre. Face à des contradicteurs qui remettaient en cause son implication, il répondait ceci :

*Quand vous redoutez si fort d'obliger celui qui reçoit l'aumône, je crains que vous n'ayez jamais éprouvé qu'elle oblige aussi celui qui la donne. Ceux qui savent le chemin de la maison du pauvre, ceux qui ont balayé la poussière de son escalier, ceux-là ne frappent jamais à sa porte sans un sentiment de respect.*⁸⁴¹

C'est dire, avec ces mots, la force du témoignage qu'il rendait au contact des pauvres. Lorsque Frédéric Ozanam mourut le 8 septembre 1853, les Conférences existaient déjà dans 17 pays : onze en Europe, deux en Afrique, une en Asie, trois en Amérique (Etats-Unis, Mexique, Canada)⁸⁴². Cette situation fera dire à Jean Cherville, ancien président de la Société saint Vincent de Paul, qu'elle « a connu au XIX^e siècle un développement comparable aux start-up de la nouvelle économie de la fin du XX^e siècle »⁸⁴³. Sans prendre parti pour un mouvement politique quelconque, il faut reconnaître toutefois que les Conférences saint Vincent de Paul, à travers la pratique de la charité et cette proximité vécue auprès des pauvres, ont toujours eu pour but de promouvoir des effets sur la vie politique, signe que le

⁸⁴⁰ « L'article premier est on ne peut plus clair : "La Société saint Vincent de Paul reçoit dans son sein tous les jeunes gens chrétiens qui veulent s'unir de prières et participer aux mêmes œuvres de charité." Et l'article 3 précise : "Lorsque dans une ville, plusieurs jeunes gens font partie de la Société, ils se réunissent, afin de s'exciter mutuellement à la pratique du bien." [...] Dans un rapport au Conseil de direction daté du 4 décembre 1836, il rappelait les deux buts de la Société : "Le bien des membres et le bien des pauvres [...]. La Société, lors de son établissement à Paris, eut pour premier objet la conservation, l'augmentation de la foi et de la charité dans l'âme des associés ; [...] l'aumône fut considérée surtout comme un moyen d'unir et comme l'épanchement nécessaire à la charité chrétienne par l'union » in CATTANEO Bernard, *Frédéric Ozanam le bienheureux*, op. cit., p. 157-158.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 162.

⁸⁴² DINECHIN Renaud (de), MERCIER Charles, DUBRULLE Luc, *Frédéric Ozanam. L'homme d'une promesse*, op. cit., p. 64.

⁸⁴³ CHERVILLE Jean, *Etre là où ça fait mal*, op. cit., p. 52.

témoignage et l'action des uns interpellaient les autres⁸⁴⁴. On retrouve donc, avec les Conférences, l'importance de donner aux laïcs cette possibilité de vivre l'Évangile tout en s'engageant au service de la charité.

1.2.3 La Société saint Vincent de Paul

Dans un ouvrage intitulé *Les rêves du possible*, l'auteur, Bruno Dardelet, ancien président national de la Société saint Vincent de Paul, s'étonnait du potentiel des Conférences Saint Vincent de Paul et de ce qu'elles réalisent dans la société⁸⁴⁵. Présents auprès des plus pauvres et des personnes isolées ou malades, aidant les enfants et les jeunes dans le soutien scolaire, partageant un moment auprès de personnes sans domicile ou encore soutenant une coopérative alimentaire, un vestiaire ou des aides multiples comme la recherche d'emploi ou les démarches administratives, la tâche des conférenciers est aujourd'hui très diversifiée, toujours vécue dans une charité de proximité ainsi qu'un respect des personnes rencontrées. La triade « Visiter, Accueillir, Accompagner » révèle la portée des Conférences saint Vincent de Paul ainsi que l'amour dont elles entendent témoigner. Il faut noter à ce titre qu'actuellement plus de 800 000 bénévoles agissent dans plus de 150 pays. En France, on compte environ 1 000 conférences pour plus de 17 000 bénévoles. De même, depuis 2011, la Société saint Vincent de Paul est une association reconnue d'utilité publique, admise comme Organisation Non Gouvernementale (ONG) à statut consultatif auprès du conseil économique et social des Nations Unies (ECOSOC)⁸⁴⁶. Par ailleurs, la Société saint Vincent de Paul est également présente au sein du Comité catholique contre la faim et pour le Développement (CCFD), ce qui lui donne une vision d'autant plus universelle des problématiques actuelles.

⁸⁴⁴ « C'est en sanctifiant ses membres et en évitant à la société de se diviser en deux camps que les Conférences de charité voulaient jouer véritablement leur rôle : il s'agit des effets politiques et sociaux induits par la foi de l'Église, mieux comprise et plus pratiquée. Et Albert de Mun de reconnaître chez Frédéric Ozanam celui qui "donna le signal de l'action populaire chrétienne" » in DINECHIN Renaud (de), MERCIER Charles, DUBRULLE Luc, Frédéric Ozanam. *L'homme d'une promesse*, op. cit., p. 124.

⁸⁴⁵ « La société de Saint Vincent de Paul embauche des "Bons Samaritains". Pas seulement pour un coup, une opération, un cas. Mais des bénévoles à qui l'on demande de s'inscrire dans la durée. De venir à la rencontre de l'autre en prenant le temps. En s'asseyant. Pour bavarder, écouter peut-être la même histoire répétée chaque fois, lire un morceau de journal, ou partager une friandise. En arrétant le temps. Dans la durée. [...] Plus je découvrais la Société de Saint Vincent de Paul, plus je mesurais l'incroyable source d'énergies qu'elle fait naître, et la multiplicité des actions qu'elle engendre. Partout. Selon les lieux où les régions, avec une sorte de diversité surprenante où l'imagination prend le pouvoir sans vergogne, avec une réussite qui souvent tient du mystère » in DARDELET Bruno, *Les rêves du possible. Rénover la Société de Saint Vincent de Paul*, Paris, Ed. Saint Vincent de Paul, 2007, p. 56.

⁸⁴⁶ « L'ONG vit essentiellement de dons. Portée par un solide réseau de bénévoles, sa mission est de venir en aide aux personnes seules et démunies »⁸⁴⁶. On notera alors qu'« on estime que 1 000 000 d'euros sortent chaque année des caisses des Conférences de Saint Vincent de Paul en France pour soutenir des actions internationales. C'est considérable ! 8% des "recettes" de l'association... » in DARDELET Bruno, *Les rêves du possible. Rénover la Société de Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 71.

Ce mouvement rassemblant des laïcs apparaît comme une entité très engagée au service des autres, continuant de s'inspirer de la spiritualité vincentienne. Il faut donc bien comprendre que la Société saint Vincent de Paul reste étroitement unie à la structure paroissiale⁸⁴⁷ : les liens avec la paroisse existent et demeurent nécessaires pour ne pas dire vitaux⁸⁴⁸. On retrouve donc, dans la majorité des Conférences, un conseiller spirituel qui s'attache à accompagner la rencontre en apportant, au-delà du temps de prière, une méditation sur un thème qu'il juge opportun de développer et de proposer aux conférenciers. C'est le signe que la charité active s'enracine dans la vie de foi, selon l'intuition de Frédéric Ozanam.

Les Conférences saint Vincent de Paul, continuant leurs missions dans la diversité des demandes et des présences à vivre, restent prêtes à voir évoluer leurs interventions auprès des populations, dans la mesure où le monde ne cesse de bouger, de changer et de présenter des demandes nouvelles⁸⁴⁹.

Il importe donc de permettre aux Conférences actuelles de pouvoir continuer à se sensibiliser aux différentes mutations qui affectent le monde, leur donnant ainsi de poursuivre leurs missions aussi bien que possible, tout en ayant à cœur de garder en leur âme une approche spirituelle comme le voulut leurs fondateurs. Depuis la béatification d'Ozanam en août 1997, les Conférences ont gagné en visibilité si bien qu'elles ont pu également appeler à elles de nouveaux bénévoles dont des jeunes attentifs aux questions soulevées. De même, l'idée de pouvoir redonner aux Conférences un lien visible au sein d'une Eglise diocésaine, autour de son pasteur et accompagnées de prêtres et de diacres, souligne le nécessaire service pour lequel elles sont missionnées et dont ministres ordonnés et fidèles laïcs doivent pouvoir attester. A ce propos, le ministère diaconal orienté vers l'accompagnement des Conférences

⁸⁴⁷ « C'est ici le moment de rappeler que la plupart de nos Conférences sont nées dans l'ombre des paroisses où les curés faisaient office de "conseillers spirituels" et de discrets animateurs. Nombre de réunions se tenaient dans les sacristies, et les échanges avaient lieu juste avant ou après la messe... Notre mouvement se sentait très directement attaché aux paroisses, et les Conférences portaient souvent leur nom. C'était le temps bienheureux de l'expansion qui voyait la Société de Saint Vincent de Paul s'ancrer dans le quotidien de l'action catholique et s'y développer » in *Ibid.*, p. 64.

⁸⁴⁸ « La naissance d'une conférence est fréquemment née de la volonté des paroissiens de servir les pauvres. Chacune de nos conférences se trouve donc étroitement liée et associée à la mission et à la vie de sa paroisse. [...] L'interdiction faite aux clercs d'occuper une fonction de responsabilité ne signifie pas leur absence dans notre mouvement. Bien au contraire, il est même recommandé que chacune de nos conférences et que chacun de nos conseils départementaux soit accompagnés spirituellement par une personne dûment mandatée » in CHERVILLE Jean, *Etre là où ça fait mal*, op. cit., p. 58-59.

⁸⁴⁹ Dans un article du 28 mars 2001, l'ancien président Jean CHERVILLE écrivait, au regard des mutations actuelles et des problématiques nouvelles que « que la Société de Saint Vincent de Paul, en France, va devoir, comme les associations similaires, abandonner progressivement ses activités de distribution alimentaire, qui correspondront de moins en moins à une urgence, et en développer d'autres dans les domaines du logement, de la formation (au delà du simple soutien scolaire) et de l'éducation de la citoyenneté. En matière d'information elle devra contribuer à convaincre les décideurs que l'ensemble des problèmes évoqués ne peut se régler par l'économique seul et qu'un volet social est indispensable. Pour construire enfin, il lui faudra renforcer le rôle de capteur qu'elle joue vis-à-vis des pouvoirs publics en s'attachant à détecter les détresses nouvelles et les situations d'exclusion qui échappent aux différents systèmes d'aide mis en place » in CHERVILLE Jean, « La société de Saint Vincent de Paul », in http://arcea-cesta.fr/dossiers/saint_vincent.htm [consulté le 27 avril 2014].

peut être le signe visible du service de la charité de proximité si chère à Ozanam⁸⁵⁰. Il importe, pour se faire, d'entrer résolument dans une démarche d'information objective et de promouvoir, auprès des personnes susceptibles de répondre aux demandes des Conférenciers, cette liberté de répondre au service des autres en nourrissant tant leur vie humaine que chrétienne. A l'heure actuelle, la plupart des Conférences est regroupée au sein des Conseils départementaux. D'autres associations venant en aide aux plus pauvres leur sont également associées, ce qui manifeste une réelle dynamique au service des autres. Les Conférenciers sont appelés à entrer dans un réseau de prière et, à partir d'un livret édité annuellement, d'approfondir leur foi et leur relation à l'autre dans une remise en question constante leur permettant de progresser en profondeur pour mieux répondre aux défis actuels.

On ne saurait donc se dispenser d'ouvrir constamment ses yeux aux nécessités du monde, essayant d'y apporter la meilleure réponse qui soit, au nom de la charité qui se veut toujours inventive. L'appel de jeunes à imiter Ozanam reste toujours d'actualité, dans la ligne de ce que saint Jean-Paul II disait au jour de sa béatification :

*Frédéric Ozanam a cru en l'amour, l'amour que Dieu a pour tout homme. Il s'est lui-même senti appelé à aimer, donnant l'exemple d'un grand amour de Dieu et des autres. Il allait vers tous ceux qui avaient davantage besoin d'être aimés que les autres, ceux auxquels Dieu Amour ne pouvait être effectivement révélé que par l'amour d'une autre personne. Ozanam a découvert là sa vocation, il y a vu la route sur laquelle le Christ l'appelait. Il a trouvé là son chemin vers la sainteté. Et il l'a parcouru avec détermination. [...] Il faut que tous ces jeunes, presque de ton âge, qui sont rassemblés si nombreux à Paris, venant de tous les pays d'Europe et du monde, reconnaissent que cette route est aussi la leur. Il faut qu'ils comprennent que, s'ils veulent être des chrétiens authentiques, ils doivent prendre ce même chemin. Qu'ils ouvrent mieux leurs yeux de leur âme aux besoins si nombreux des hommes d'aujourd'hui. Qu'ils comprennent ces besoins comme des défis. Que le Christ les appelle, chacun par son nom, afin que chacun puisse dire : voilà ma route !*⁸⁵¹

Cet appel à la sainteté et au don de soi dans la mise en application de la charité demeure toujours et de bien des manières, comme ce fut encore le cas, différemment mais non moins judicieusement, pour les Sœurs de la Charité maternelle de Metz.

⁸⁵⁰ On pourrait citer, à ce titre, un passage de la lettre du président International à ses confrères le 30 juin 2005 : « Nous, Vincentiens, devons rêver de nouvelles façons de traiter de la douleur humaine, la douleur de vivre qui va bien au-delà de la misère et de la nécessité matérielle et présenter nos projets aux curés de nos paroisses et à nos évêques. Nous ne devons pas demeurer dans l'inertie de l'aide du siècle dernier, tant de fois critiquée par la hiérarchie, mais la surmonter et présenter de nouvelles initiatives, des initiatives où, nous laïcs, nous puissions nous occuper de soulager la douleur et de répandre la Bonne Nouvelle », in DARDELET Bruno, *Les rêves du possible. Renover la Société de Saint Vincent de Paul*, op. cit., p. 68.

⁸⁵¹ DINECHIN Renaud (de), MERCIER Charles, DUBRULLE Luc, *Frédéric Ozanam. L'homme d'une promesse*, op. cit., p. 172-173.

1.3 Les Sœurs de la Charité maternelle de Metz

Pourquoi, enfin, s'intéresser aux Sœurs de la Charité maternelle de Metz quand il est question de traiter de la charité soignante ? Il faudrait déjà rappeler qu'il existe plusieurs congrégations des Sœurs de la Charité, mentionnant souvent à la suite le lieu de leur fondation. Cependant, la Congrégation de Metz, portant le qualificatif « maternelle », se distingue des autres à travers le travail qui fut le leur auprès des femmes à la lumière de ce que souhaita son fondateur, le docteur Etienne-Pierre Morlanne. A l'occasion de cours d'éthique médicale dispensés depuis la rentrée 2004 à l'Ecole de Sages Femmes de Metz, j'ai découvert ce visage local dont l'école portait son nom jusque récemment.

Sans doute assiste-t-on, avec cette congrégation, à une façon bien particulière de répondre à des besoins humains à l'époque de son fondateur, le tout animé de l'Esprit Saint qui ordonne et engage des personnes aux divers services à rendre. Comment ces sœurs ont-elles vécues la charité ? Comment le soin a-t-il pris une place essentielle, pour ne pas dire unique dans leur mode de vie ? L'étude que nous nous apprêtons à envisager en rendra compte.

1.3.1 Un chirurgien local : Etienne-Pierre Morlanne

C'est le 22 mai 1772 que naquit Etienne-Pierre Morlanne à Metz, au sein d'une famille de chirurgiens. Son père, Pierre, était en effet chirurgien-major au régiment de cavalerie Royal-Pologne de Metz où il avait été muté après avoir servi au régiment des Recrues de Rouen⁸⁵². Sa mère, Anne-Antoinette Janet, était issue d'une famille de marchands (du côté de son père) et de maître chirurgien (du côté de son grand-père). Etienne, personnalité très douce et intelligente, appréciait beaucoup la cathédrale de Metz qui portait le nom de son saint Patron, raison pour laquelle il venait quasi quotidiennement y prier, tout en participant aux offices et y servant la messe durant sa jeunesse. Le 19 août 1773, le couple Morlanne donnera encore naissance à Marie-Françoise.

Orphelins de père très rapidement alors qu'il n'avait que 15 ans, c'est sa mère qui pourvoira à ses besoins, ainsi qu'à ceux de sa sœur, faisant d'eux de bons chrétiens mais aussi pétris de charité⁸⁵³.

⁸⁵² BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862*, Paris, Ed. Spes, 1928, p. 15.

⁸⁵³ « Avec un zèle et une ardeur admirables, à faire de lui un homme de bien, un chrétien. [...] Madame Morlanne enseignait, chaque jour, à son fils la charité et la piété. Une fortune honorable lui permettait de soulager ceux qui souffrent et de pratiquer cet art tout chrétien d'être bon et compatissant et d'exercer une générosité délicate et active » in *Notice biographique sur Etienne-Pierre Morlanne*, rédigée d'après les notes recueillies à l'hospice de la Charité maternelle de Metz, Metz, Imprimerie Ch. Thomas, 1882, p. 3-4.

En novembre 1783, Etienne entra au collège tenu par les Bénédictins depuis 1768, rue de la Chèvre à Metz, après que ce lieu fut animé par les Jésuites de 1622 à 1762, date à laquelle ils étaient obligés de fuir en raison des persécutions issues des ministres de Louis XV et des parlements jansénistes⁸⁵⁴. Il y fit de solides études, maîtrisant la langue latine avec facilité. En 1789, il entra au séminaire Sainte-Anne en vue de devenir prêtre. Sa vocation fut, en effet, toute trouvée tant il appréciait les liturgies et la vie religieuse avec laquelle il s'était familiarisé dès sa plus tendre enfance. Malheureusement, en raison des tensions révolutionnaires en France et de ses conséquences, parmi lesquelles la Constitution de 1790 se prononçant pour la destitution de tout prêtre qui refuserait de prêter serment à la constitution civile, Etienne Morlanne poursuivit ses études jusqu'en 1791, date à laquelle les séminaristes furent renvoyés chez eux⁸⁵⁵. La volonté des révolutionnaires était alors claire : faire disparaître du pays toute trace chrétienne au point d'éradiquer non seulement les communautés religieuses, mais aussi tous les séminaires. A Metz, il en était de même : la ville se vidait de ses religieux. Quelques prêtres entrèrent alors dans le clergé constitutionnel, tandis qu'Etienne Morlanne, condamné à quitter le séminaire, n'en demeura pas moins un homme de foi nourri de l'Esprit Saint le guidant vers des espaces nouveaux⁸⁵⁶.

A vingt ans, le jeune Morlanne ne pouvait rester sans rien faire. Si son projet vocationnel venait de se briser, il restait habité par la volonté de devenir acteur au sein de la société, notamment pour dépasser cette haine que certains révolutionnaires manifestaient bien volontiers et qui le dérangeait profondément. Grâce à sa mère et aux relations qu'entretenaient son père dans le milieu médical de Metz, Etienne fut confié au docteur Ibrelisle qui l'admit en étude de médecine, conseillant Etienne d'apprendre surtout l'anatomie et la chirurgie. Il se prit de passion pour cette discipline, si bien qu'« *il fut nommé chirurgien surnuméraire le 8 décembre 1792 et, le 15 juin suivant, prévôt de l'amphithéâtre* »⁸⁵⁷, c'est-à-dire aide en chirurgie. Outre ses occupations à l'hôpital militaire puis, en 1795, au sein de l'armée du Rhin en qualité de chirurgien aide-major, Etienne continuait de parcourir les églises et les couvents pour tenter de récupérer le mobilier liturgique ou d'autres statues, permettant ainsi de les protéger des vols visant leurs destructions ou leurs ventes. Son souhait consistait alors à les rendre un jour, lorsque la situation en France serait plus calme et plus propice à la paix

⁸⁵⁴ BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862, op. cit.*, p. 19.

⁸⁵⁵ BRONN Pierre, LAZARE Jean, *Naître à Metz*, Metz, Ed. des Paraiges, 2013, p. 117.

⁸⁵⁶ Lucien BOUCHON écrira à ce titre que « *Dieu détruisait pour faire renaître ; il purifiait le sol pour l'ensemencer après l'hiver. Etienne Morlanne, devant ces désastres qui en déracinaient tant d'autres avec lui, adorait les mystérieux desseins de la Providence. Pouvait-il songer qu'il serait l'artisan du renouveau et que la grande œuvre de sa vie, même écartée du sacerdoce, serait précisément de susciter sur ces ruines une congrégation fervente ?* » in BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862, op. cit.*, p. 33.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 37.

religieuse. Cependant, c'est surtout durant sa présence au sein du Dépôt de mendicité de Metz, appelé également Renfermerie, qu'Etienne-Pierre Morlanne connut un tournant décisif dans sa vie. Ce lieu accueillait en effet tous les infirmes, pauvres, mendiants, femmes abandonnées, malades des prisons, au point d'y percevoir l'endroit privilégié censé venir en aide aux plus malheureux. Accompagné de son titulaire, le docteur Ibrelisle, Morlanne effectua les tâches avec professionnalisme, compétence, pratiquant la médecine mais aussi le secours aux mères, alors que le nombre de naissances augmentait au point d'en faire une spécialité propre à cette maison⁸⁵⁸. Bien que son poste fût supprimé en janvier 1799, Morlanne continua d'y œuvrer, bénévolement, comprenant que ce lieu deviendrait le point de départ de toute sa future carrière de chirurgien. Sa source ultime demeurait toujours la parole de l'évangile : « *tout ce que vous ferez au plus petit des miens, c'est à moi que vous le ferez* ».

Conscient des problèmes liés à l'accouchement des femmes, Morlanne et Ibrelisle écrivirent au préfet de la Moselle le 29 novembre 1801, l'avertissant des difficiles conditions d'accueil et d'hygiène des femmes au moment de l'accouchement. En 1802, ils implantaient leur activité en faveur des femmes dans une partie du Dépôt de mendicité au point d'être reconnu alors comme « *"Ecole pratique d'accouchement du département de la Moselle"* »⁸⁵⁹. Morlanne fit inscrire sur la porte d'entrée du Dépôt ce qui pouvait s'apparenter à sa devise : « *Parturientium prolisque incolumitali, c'est-à-dire pour la sauvegarde (et le salut) des femmes en couches et de leur progéniture* »⁸⁶⁰ ou, dit autrement, « *pour la vie des mères et des enfants* »⁸⁶¹. Aux yeux de Morlanne, il fallait donc réagir et vivre la présence auprès des femmes abandonnées qui, préoccupées par l'imminence d'un accouchement s'annonçant difficile au regard de la situation, nécessitaient des soins particuliers et une présence juste. Il avait compris qu'il semblait nécessaire de poursuivre la recherche médicale dans ce domaine pour améliorer les prises en charge et faire progresser la médecine dans le but de permettre aux personnes admises et aux nouveau-nés de survivre. Morlanne fit progresser sa science, l'enseigna également, formant ainsi des sages-femmes à l'accueil et à l'accompagnement de femmes en couches⁸⁶². On cite, d'ailleurs, cette dépêche adressée le 18 floréal an XII par monsieur Marchand, médecin en chef des hôpitaux de Metz :

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁵⁹ BRONN Pierre, LAZARE Jean, *Naître à Metz*, op. cit., p. 120.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁶¹ BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862*, op. cit., p. 65.

⁸⁶² On rappelle à ce titre que « *Le programme comporte l'étude des organes génitaux féminins, celui du mécanisme de l'accouchement (et des pathologies qui l'affectent) sur des machines et des cadavres, une pratique clinique pour porter le diagnostic de grossesse et le différencier de ce qui pourrait y faire penser à tort ("l'hydropisie" – ascite – est citée), l'apprentissage de la saignée, l'assistance à des accouchements, l'étude des suites de couches et des premiers soins à donner aux enfants.* » in BRONN Pierre, LAZARE Jean, *Naître à Metz*, op. cit., p. 129.

*Les succès obtenus par le jeune professeur d'accouchements de Metz, les personnes qu'il y a instruites et dont les services ont déjà été appréciés sur quelques points du département, ses soins exceptionnels et ses largesses de tous les jours, ont scellé la réputation de médecin très-capable et de vrai philanthrope accordé au citoyen Morlanne.*⁸⁶³

Son souci premier, outre le fait de venir en aide aux femmes en particulier et aux pauvres en général, était de répondre à la vie évangélique, admettant que Dieu restait le cœur de son existence. Morlanne n'hésitait pas, en effet, à vendre ses biens pour subvenir aux besoins des plus malheureux, renonçant ainsi délibérément à la gloire qu'aurait pu lui procurer sa profession.

Conjointement à ses réussites professionnelles, le concordat de 1802 permit la réouverture des séminaires. On raconte qu'Etienne-Pierre Morlanne fut contacté pour rejoindre la formation des futurs prêtres ce qu'il refusa, après s'être confié à deux prêtres de Metz. L'un et l'autre le confortaient en effet dans la mission qu'il développait avec générosité et compétence. Sa profession était considérée comme un sacerdoce, alors qu'il menait une vie entièrement dévouée à Dieu et aux autres, dans la pauvreté⁸⁶⁴. Répondre aux demandes et présences diverses l'amenait à croire qu'il devait y avoir un autre chemin possible pour que ces femmes soient accueillies, toujours dans un esprit évangélique. L'idée même de bâtir une congrégation religieuse travaillait le cœur de Morlanne, estimant que c'est peut-être là que sa vie devait aussi trouver un sens.

1.3.2 La naissance des Sœurs de la Charité maternelle de Metz

C'est en 1804 qu'Etienne-Pierre Morlanne décida de choisir parmi les jeunes filles qui suivaient ses cours celles qu'il estimait être les plus pieuses et capables de subvenir aux besoins des femmes accueillies à leur fin de grossesse. L'objectif fixé consistait à faire de ces jeunes personnes des soignantes qualifiées pour l'accompagner dans les soins et la garde des malades, à travers l'expérience d'une vie commune stable et habitée par le dévouement⁸⁶⁵. C'est alors que commença à se rassembler quelques personnes prêtes à répondre aux

⁸⁶³ *Notice biographique sur Etienne-Pierre Morlanne*, rédigée d'après les notes recueillies à l'hospice de la Charité maternelle de Metz, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁶⁴ Le témoignage à son égard est très élogieux : « *Aider de toute manière le prochain, mais surtout la femme dans les souffrances qui sont la rançon de sa maternité, l'assister habilement, écarter les dangers, triompher des complications et servir plus efficacement ainsi la transmission de la vie, telle serait désormais l'idée maîtresse de son existence. On comprend que, pour une si noble tâche, il soit resté lui-même chaste et continent. Il exerçait sa profession comme un sacerdoce. Que de vies n'a-t-il pas sauvées, dans la fragilité de leurs débuts ou dans la force de leur épanouissement ! Que d'enfants mourants, aussi, n'a-t-il pas ondoyés ou fait baptiser, leur assurant du moins la vie surnaturelle, infiniment plus précieuse que la naturelle !* » in BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862*, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁶⁵ *Notice biographique sur Etienne-Pierre Morlanne*, rédigée d'après les notes recueillies à l'hospice de la Charité maternelle de Metz, *op. cit.*, p. 31.

demandes faites par Morlanne. En septembre 1804, ces premières femmes furent appelées « Filles de la maternité ». L'année suivante, le nom changea et devint « Sœurs de la maternité ». Etienne-Pierre Morlanne, fondant cette institution à ses frais, leur donna alors un habit et un règlement au sein duquel on retrouve les notes suivantes :

Les personnes du sexe féminin qui auront la moralité, les moyens physiques et les connaissances requises pour assister les mères de famille avec le dévouement et le désintéressement nécessaires, seront désignées sous la dénomination de Filles de la Charité Maternelle ou de Sœurs de la Maternité. Elles formeront deux classes : les unes seront internes et les autres externes. Les premières seront admises, sous le bon plaisir des administrations, dans les hospices destinés aux femmes en couches ; elles y vivront en communauté. Les secondes, vivant chez leurs parents ou dans leur particulier, rempliront envers les pauvres femmes les mêmes devoirs que les premières. [...] Le but de la réunion des sœurs de la Maternité est l'assistance aux pauvres femmes. Elles en auront un second, la propagation de la vaccine dans les villes et les campagnes. Ainsi, écarter de l'enfant sur le point de naître les accidents qui entraînent quelquefois sa perte, le préserver quelques mois après de la contagion variolique, voilà le but de l'établissement. Les filles ou veuves sans enfants au dessous de vingt-six ans seront instruites à l'Ecole pratique ; elles seront ensuite placées dans les diverses communes où elles seront demandées. Elles s'engageront chaque année au service des pauvres et ne pourront quitter avant la fin de l'année sans de puissants motifs. [...] Ces filles seront, quant au spirituel, sous l'autorité des évêques diocésains. Cette disposition n'exclut point de l'assistance de cette société les personnes d'un autre culte que le catholique.⁸⁶⁶

On remarque d'une part que ces femmes sont formées en vue d'exercer une profession précise au sein du monde et au service des autres. D'autre part, elles portent un réel souci du « bien naître », faisant preuve à travers leur présence d'une charité inventive témoignant de l'amour de Dieu pour chacun, quelle que soit sa condition, sans rejeter quiconque. Conjointement, avec le baron Marchant, médecin en second de l'hôpital militaire et futur maire de Metz, Morlanne créera encore une société de Charité Maternelle telle qu'il en existait aussi à Paris ou quelques autres villes de France. Cette société avait pour but quant à elle de rassembler des femmes prêtes à aider d'autres semblables touchées par la misère alors qu'elles étaient sur le point d'accoucher. Cette présence n'était pas médicale – comme celle des Sœurs de la Charité – mais humaine, spirituelle et pécuniaire. En effet, ces femmes, surtout de haut-rangs, cotisaient et l'argent récolté servait à attribuer différents secours par le biais d'Etienne-Pierre Morlanne devenu alors administrateur de la société. Secondé par l'aumônier qui lui fut donné dès le mois de mai 1805, Morlanne participait également à la croissance spirituelle des filles de la Charité.

⁸⁶⁶ BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862*, op. cit., p. 90.

Après l'incendie qui ravagea l'abbatiale Saint Vincent le 25 février 1811, la ville de Metz proposa à Morlanne d'intégrer le couvent des Trinitaires. Ce lieu devint non seulement une maternité mais aussi le lieu où Morlanne continuait ses recherches et son enseignement à l'École pratique. En 1809, il rédigea un règlement, souhaitant que l'association soit reconnue par le Gouvernement. Après de nombreux périples, dus notamment à des questions financières et à l'abdication de Napoléon, le roi Louis XVIII signa l'ordonnance le 2 décembre 1814 confirmant l'association avec ce titre : « Institution des Sœurs de la Charité maternelle »⁸⁶⁷. Mais Morlanne souhaitait également que l'autorité religieuse locale, représentée par l'évêque de Metz Mgr Jauffret, puisse valider cette institution. Au regard de la nouveauté d'une telle vision du service, tenue par des Sœurs dites soignantes, on avait alors du mal à leur accorder le statut de congrégation religieuse. Néanmoins, Morlanne ne dît pas son dernier mot. Devant le premier refus de Mgr Jauffret, de nouveaux statuts furent établis en donnant une visibilité religieuse plus forte, tout en reconnaissant la priorité de l'activité soignante envers les femmes. Aussi, l'évêque stipula dans ces statuts, par la reconnaissance canonique de 1822, différentes phases par lesquelles les sœurs devaient passer : en premier lieu elles devenaient aspirantes (deux années au cours desquelles elles étudient), puis novices (cinq années avec prise d'habit et de la croix au début de la première année), puis professes (cinq années) et enfin titulaires en recevant l'anneau qui les unira définitivement à l'institution. Parallèlement, l'évêque demanda à ce que la maison n'accueille que des femmes pour y vivre. Aussitôt, Morlanne quitta l'hôpital pour aller demeurer ailleurs. Il faut noter que les évêques succédant à Mgr Jauffret (Mgr Besson et Mgr Dupont des Loges) furent eux aussi plutôt réticents face à une telle initiative faisant des religieuses des sages-femmes⁸⁶⁸.

En 1811, Morlanne acquit encore l'ancien immeuble de la Visitation, rue Mazelle, pour y faire un lieu accueillant des pauvres à soigner. C'est là, au rez-de-chaussée de cette maison, qu'il lui fut permis d'ériger un oratoire donnant la possibilité aux personnes malades de venir prier et célébrer Dieu. Ce lieu, devenu très passant grâce à l'accueil réalisé, nécessitait cependant des sommes d'argent assez colossales que Morlanne n'imaginait peut-être pas d'emblée, mais qui ne l'empêchaient pourtant pas de poursuivre son œuvre, animé

⁸⁶⁷ « Les Sœurs de la Charité Maternelle sont établies pour accoucher les femmes pauvres, pour leur porter toute sorte de secours, pour vacciner et soigner, en cas de maladie, leurs petits enfants, et visiter les pauvres malades à domicile dans les campagnes. L'association est gouvernée par une Supérieure générale. [...] Il y a huit Sœurs à Metz... quatre pour le service intérieur de l'hospice [...] quatre autres pour les accouchements et accidents du dehors. [...] Elles s'engageront à rester attachées à l'établissement durant cinq années » in BRONN Pierre, LAZARE Jean, *Naître à Metz*, op. cit., p. 134.

⁸⁶⁸ On peut noter à ce sujet que « Le rôle de M. Morlanne se trouvait donc diminué vis-à-vis des sœurs qu'il avait fondées. Il continuait son service à l'hospice de la Maternité, gardait la direction des soins donnés aux pauvres mères de famille de la ville et restait chargé de la formation technique des sœurs, comme des élèves du cours pratique » in BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862*, op. cit., p. 227.

qu'il était d'optimisme et de foi⁸⁶⁹. C'est dans ce lieu où se trouvait son logement qu'il poursuivait son œuvre, vaccinant gratuitement les enfants et les opérant.

Notons qu'au fur et à mesure des années, la congrégation se répandit, en Moselle mais aussi dans les villes environnantes. Aussi, lorsqu'Etienne-Pierre Morlanne mourut au matin du 7 janvier 1862, son œuvre fut largement admirée au-delà des échecs qu'il avait pu connaître, notamment face à un pouvoir religieux et politique parfois hésitant et sceptique quant aux démarches qui furent les siennes. Quoi qu'il en soit, il se sera donné jusqu'au bout pour accueillir et soigner les pauvres en tout genre ainsi que les femmes en couches, mais aussi pour former de futures sages-femmes, parfois dans des conditions très précaires⁸⁷⁰. Retenons surtout sa grande foi qui l'aura accompagné au long de son existence, nourrie par la prière et l'eucharistie. C'est là qu'il puisait sa détermination, sa pugnacité et cette force capable de répondre à des situations de grande pauvreté et de demandes religieuses, baptisant notamment de nombreux enfants à la naissance tandis que les prêtres manquaient. Au moment de sa mort, Metz connut une grande peine tant il est vrai que le visage d'Etienne-Pierre Morlanne était connu et apprécié⁸⁷¹. On raconte que ses dernières paroles furent adressées à Dieu en ces termes : « *Seigneur, j'ai espéré en vous, je ne serai pas confondu* »⁸⁷².

Toutes ces raisons ont poussé à voir en Etienne-Pierre Morlanne une personne pleinement habitée de Dieu. Un procès en béatification a été ouvert en 1988 par Mgr Raffin,

⁸⁶⁹ On dit d'ailleurs à ce sujet que « *Dans cette maison, M. Morlanne reçut toute sorte de malades, plus de pauvres assurément que de riches. Sa charité était bien connue, et l'on venait volontiers, surtout des paroisses voisines, Saint-Maximin, Saint-Eucaire ou Saint-Martin, vers ce bon Samaritain au cœur large, qui, sous des manières un peu rudes, mais des façons si droites, consolait autant qu'il guérissait* » in *Ibid.*, p. 146.

⁸⁷⁰ On notera d'ailleurs, comme le rappelle quelques éléments bibliographiques, que « *Morlanne offrait, en effet, un curieux mélange d'optimisme et de réalisme, d'enthousiasme et d'esprit positif. Très porté à l'idéal, il ne se perdait pas dans l'idéologie et poursuivait des buts précis. Il savait que la charité doit finalement tout emporter, mais que la fermeté doit garder aussi sa place, pour combattre les abus. Il apportait la même vigueur dans le soin de ses malades. Grâce à sa longue expérience en hommes et en choses, il avait le diagnostic rapide. Il écoutait cependant, par conscience ; puis, ayant réfléchi, il donnait sa réponse, brève et précise. Et c'était fini : il n'y avait plus à insister. [...] Ce mélange de suavité et de force se retrouvait dans sa formation des élèves* » in *Ibid.*, p. 255.

⁸⁷¹ On raconte qu'au moment de sa mort, « *toutes les classes de la société se confondirent dans la même pensée, dans la même douleur. [...] Pendant deux jours, on vit s'agenouiller et prier au chevet du mort. [...] La population de la ville de Metz demande que l'on fit à M. Morlanne des funérailles solennelles. Sa famille et les fabriciens de Saint-Maximin s'honorèrent de remplir ces volontés de tous. L'affluence fut considérable ; toute la jeunesse messine accompagna le regretté défunt jusqu'à sa dernière demeure.* » in *Notice biographique sur Etienne-Pierre Morlanne*, rédigée d'après les notes recueillies à l'hospice de la Charité maternelle de Metz, *op. cit.*, p. 124.

⁸⁷² C'est au cimetière de l'Est à Metz qu'il fut inhumé et, sur sa tombe, le docteur DEGOTT, son successeur à la maternité et président des Sciences médicales fit un discours en ces termes : « *Il n'est pas besoin d'éloquence, disait-il, pour honorer sa mémoire. Chaque habitant du pays conserve le souvenir des bienfaits d'Etienne Morlanne, de ce vénérable père : c'est le nom qu'on se plaisait à lui donner et que lui-même, dans sa bienveillante familiarité, aimait à entendre. Pendant plus d'un demi-siècle, tous les jours, ses nuits mêmes, ont été consacrées au soulagement et bien souvent au salut de ses semblables. Toujours prêt au premier appel, il prodiguait à tous, sans distinction, ses veilles et sa longue expérience. Toutes les classes de la société avaient une part égale à sa sollicitude. Recherché dans les maisons opulentes, il y puisait discrètement des ressources qu'il répandait à profusion autour du grabat du pauvre. En face d'une misère, d'une plainte, son cœur tendre et compatissant ne savait résister au bonheur de secourir ; laissant à Dieu le soin de distinguer le bon grain du mauvais, il donnait, donnait toujours...* » in BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862*, *op. cit.*, p. 354.

ancien évêque de Metz, suite à la demande faite par Mère Chantal, alors Supérieure générale. Ce procès, actuellement en cours, a été complété par la reconnaissance en 1999 d'Etienne-Pierre Morlanne comme Serviteur de Dieu.

1.3.3 Des implications actuelles

C'est surtout à partir de 1884 que l'évêque, Mgr Dupond-dès-Loges, reconnut les Sœurs de la Charité Maternelle comme une véritable congrégation diocésaine, grâce au concours de la troisième Supérieure générale, Mère Alexis. C'est elle, en effet, qui rédigea de nouveaux statuts et entama, à Metz, la construction de ce qui deviendra la maison mère sur les Hauts-de-Sainte-Croix avec une nouvelle maternité, ainsi qu'un lieu de repos pour les sœurs âgées dans le quartier de Queuleu.

D'autres maisons furent fondées à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e : Lille (1875) ; Tournai (1889) ; Bruxelles (1896) ; Armentières (1899) ; Anvers (1912) ; Moyeuve-Grande (1910) ; Stiring (1913) ; Hayange (1922), sans oublier celles se trouvant en Afrique, dont une au Congo en 1928 et une autre à Blida en Algérie en 1933⁸⁷³.

Cela dit, il faut reconnaître qu'à partir de la seconde moitié du XX^e siècle l'effectif commença à décroître à Metz. L'hôpital Sainte Croix, jadis animé par de nombreuses religieuses siégeant au sein du conseil d'administration, changea doucement de visage notamment en raison de l'arrivée massive de personnel laïque. Quoiqu'il en soit, bien que la congrégation connaisse une perte de vitesse en France et en Europe, elle continua de séduire en Afrique, notamment au Congo, en Algérie ou encore au Rwanda⁸⁷⁴ comme au Zaïre. Si les religieuses répondaient à un besoin en France au début du XIX^e siècle, la laïcisation de la société ainsi que la médicalisation de la grossesse et de l'accouchement ont engagé d'autres façons de procéder. L'Afrique, qui reste par ailleurs plus religieuse que les pays occidentaux, continue de favoriser l'éclosion de vocations religieuses dans le monde soignant, poursuivant entre autre l'œuvre inaugurée par Morlanne dans le soin du corps et de l'âme. Le dépliant de la congrégation la présente comme ayant pour but de « *tendre à la perfection de la charité [...] dans une vie d'union à Dieu dans le Christ [...] avec Marie pour mère* »⁸⁷⁵. Reprenant cette phrase attribuée à Morlanne qui disait « *Vous avez deux vies entre les mains, l'une à sauver, l'autre à accueillir* », la congrégation a pour but de faire des religieuses des apôtres de la vie⁸⁷⁶.

⁸⁷³ BRONN Pierre, LAZARE Jean, *Naître à Metz, op. cit.*, p. 161.

⁸⁷⁴ Source : www.etiennepierremorlanne.org [consulté le 3 mai 2014].

⁸⁷⁵ *La charité maternelle. Une congrégation au service de la vie*, Strasbourg, Signe, 1994, p. 12-14.

⁸⁷⁶ « *réaliser une œuvre sociale et spirituelle en milieu hospitalier essentiellement, fidèles au double charisme de leur fondateur qui "en soignant les corps, s'applique à atteindre les âmes"* » in *Ibid.*, p. 16.

On le comprend donc aisément : face à une médecine devenue très technicienne ces dernières décennies, l'apostolat propre aux Sœurs de la Charité maternelle permet de repenser l'essentiel tout en ayant à cœur de bâtir le présent sur Dieu qui pourvoit aux besoins de chacun notamment au sein d'existences fragiles et pauvres, les appelant à entrer constamment dans une logique du don la vie.

Les différentes congrégations ou associations dont nous avons fait mention continuent, chacune à sa manière et par fidélité à leurs fondateurs, à se mettre au service des plus démunis et des personnes malades. Chacune d'entre elles, embrassant tant d'autres qui ne sont pas citées ici, attestent de ces lieux où s'incarne le visage d'une charité soignante. Ce n'est pas un hasard que leurs fondateurs ont été appelés, à des époques et par des personnes différentes, « apôtres de la charité » ou, comme on le note encore à l'égard d'Etienne-Pierre Morlanne, « patriarche de la charité »⁸⁷⁷ ou « preux de la charité »⁸⁷⁸. Bien qu'éloignées dans le temps, elles ne nous apparaissent pas comme étrangères à l'époque que nous vivons. Bien au contraire : leurs fondateurs ont encore bien des choses à nous apprendre si tant est qu'on réponde, nous aussi, à l'appel à la charité puisque c'est bien toute l'Eglise qui est appelée à en devenir la servante. Ces exemples montrent l'intérêt d'un *care* chrétien, donnant raison de fonder sa vie sur la joie de la charité au regard de la présence à vivre auprès des plus fragiles. N'est-ce pas ce qu'à voulu signifier le rassemblement *Diaconia* 2013 ?

2. *Diaconia* 2013

Qu'est-ce que la diaconie ? De façon assez naturelle, ce mot semble renvoyer de prime abord au ministère diaconal, c'est-à-dire à la charge confiée à des hommes, célibataires ou mariés, appelés à exercer un ministère spécifique au service d'une réalité humaine. La fonction diaconale apparaît, en effet, signe de l'Eglise servante de la charité. Conjointement, là où certains auraient tendance à restreindre la diaconie au seul visage du diacre, d'autres seraient tentés d'y voir uniquement une Eglise servante au sein de ce qui pourrait s'apparenter à une espèce d'œuvre caritative ou de solidarité qu'elle ne cesserait de faire sienne⁸⁷⁹.

⁸⁷⁷ *Notice biographique sur Etienne-Pierre Morlanne*, rédigée d'après les notes recueillies à l'hospice de la Charité maternelle de Metz, *op. cit.*, p. 3.

⁸⁷⁸ Cité dans la préface rédigée par Mgr PELT, évêque de Metz, in BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862*, *op. cit.*, p. 9.

⁸⁷⁹ L'accent serait alors mis sur une erreur présentée par le bibliste Christophe RAIMBAULT qui écrivait que « Comprendre la diaconie ainsi présenterait le risque de réserver cette tâche à des "spécialistes", aussi zélés et emplis de bonne volonté soient-ils, avec comme premier corollaire d'exempter les autres croyants de la tâche de type diaconal et comme second corollaire de rester une action extérieure à la vie du croyant, comme un devoir à remplir » in RAIMBAULT Christophe, « La diaconie chez saint Paul. Vers un nouveau type de relations », *Esprit et vie*, n°246, avril 2012, p. 23-24.

Il convient donc de reconnaître que la diaconie est plus vaste que le seul ministère diaconal ou service de l'Église, même si elle leur reste profondément liée. La diaconie a quelque chose à voir avec l'idée du bien que nous nourrissons tous et dont, parfois, nous essayons nous-mêmes d'être artisans. Dans un article très intéressant sur l'expression « De rien » en réponse à un remerciement, le philosophe Martin Steffens nous surprend en écrivant que « *dire : "De rien", c'est faire comme si le don ne nous avait pas coûté : pour ne pas empoisonner le cadeau, on ne s'appesantit pas sur son geste* » parce que l'essentiel est ailleurs, sans doute dans le bien réalisé qui, seul, compte⁸⁸⁰. La diaconie pourrait relever de ce bien ou, dit autrement, de la somme de tous ces biens confondus en un Bien unique que nous voudrions bien volontiers faire correspondre à Dieu. Raison pour laquelle diaconie et service ne peuvent se dissocier, l'un n'étant possible que par l'autre. D'ailleurs, n'est-ce pas là ce que rappelle l'étymologie même du mot diaconie, en grec *diakonia* ? Parce que la diaconie est service, elle nous conduit de fait au premier des serviteurs qui a fait don de sa vie, Jésus Christ.

Il faudra donc nous demander ce que nous entendons par « diaconie » et comment l'Église la vit. Conjointement, quelles sont les raisons ayant poussé à vivre un temps de rassemblement nommé *Diaconia* en 2013, pour quelles répercussions au sein de nos diocèses respectifs ?

2.1 La diaconie dans l'Église

Parler de la diaconie dans l'Église ne peut se faire si on ne l'enracine pas d'abord dans l'Écriture. Il convient donc de revenir à la source pour découvrir, outre le ministère des diacres, celui d'un service à rendre et qui se vit à la lumière de ce que Jésus lui-même a pu réaliser au long de son parcours terrestre. La diaconie, le service de la charité tel qu'il est présenté par le pape Benoît XVI au numéro 25 de l'encyclique *Dieu est amour*, apparaît comme l'un des trois pôles autour desquels l'Église s'est organisée dès les premiers siècles, unis entre eux par l'*agapè*⁸⁸¹. Pour approfondir notre réflexion, il nous faudra alors évoquer

⁸⁸⁰ Citant la réaction de Jésus face au paralysé qu'il vient de guérir, on remarquera que le geste désintéressé n'a d'autre but que d'aider l'homme à rayonner du bien reçu : « *"Lève-toi et marche !" , c'est-à-dire : "Va-t-en !" On notera ici la vigueur de l'envoi, quand tout autre fondateur de religion se serait entouré d'adeptes. Dieu, qui est Père, n'a pas de jupes dans lesquelles se fourrer. "Lève-toi et marche !" , c'est-à-dire "Dégage !" , en un sens familier, qu'on me pardonnera, comme en un sens beaucoup plus noble : "Dégage", c'est-à-dire "Rayonne ! Exhale ce que tu as reçu ! Rends toute ta saveur... Mais, pour ce faire, ne reste pas rivé à moi, moi qui t'ai fait du bien* » in STEFFENS Martin, « De rien. Petite métaphysique du serviteur », *Christus*, n°237, janvier 2013, p. 21-22.

⁸⁸¹ Christophe RAIMBAULT notera que « *la diaconie ne peut être séparée de la dimension de prière et de liturgie (leitourgia), comme de la dimension du témoignage et d'annonce de l'évangile (marturia). Ajoutons que le ciment et trait d'union de la diakonia, de la leitourgia et de la marturia est la notion d'agapè.* » in RAIMBAULT Christophe, « La diaconie chez saint Paul. Vers un nouveau type de relations », in *op. cit.*, p. 24.

tour à tour la question du diaconat en l'ouvrant à la diaconie de l'Eglise pour essayer d'en saisir le sens profond pour la vie chrétienne.

2.1.1 Le diaconat

On attribue habituellement la naissance du diaconat au choix des sept hommes sur lesquels les apôtres imposèrent les mains tel qu'il en est fait mention dans le livre des Actes des Apôtres (Ac 6, 1-6). Si l'on se réfère directement à l'Écriture, on se rend compte qu'en premier, ces sept hommes étaient choisis pour servir les veuves (verset 1) et les tables (verset 3). Cependant, en aucun cas, dans les Actes on retrouve le terme de « diacre ». Saint Paul, quant à lui, mentionne l'existence de diacres dans son épître à Timothée (1 Tm 3, 8-13), qu'ils soient hommes ou femmes. Dans l'Eglise ancienne, la fonction de diacre se retrouve comme une fonction très centrée sur le service mais aussi la prière et une vie droite. Le diacre est directement relié à l'évêque, raison pour laquelle seul ce dernier impose les mains au moment de l'ordination⁸⁸². Le diaconat n'apparaît donc pas d'abord comme un ministère liturgique, ce qui serait très réducteur car enlevant une grande raison d'être à sa fonction première, mais comme la manifestation visible de l'amour de Dieu au service de l'homme. Ce point est

⁸⁸² « La Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome († 235) présente pour la première fois le statut théologique et juridique du diacre dans l'Église. Il le compte parmi le groupe des ordinati par l'imposition des mains (cheirotonein) en les opposant à ceux qui dans la hiérarchie sont nommés instituti. L'"ordination" des diacres se fait uniquement par l'évêque (ch. 8). Cette liaison définit l'étendue des tâches du diacre qui est à la disposition de l'évêque pour exécuter ses ordres mais qui est exclu de la participation au conseil des presbytres » in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/diaconate-documents/cap2.html [consulté le 3 mai 2014]. Ce lien entre diacre et évêque peut encore être relevé notamment dans un texte de saint AMBROISE, au IV^e siècle, dans lequel il fait référence à saint LAURENT et le lien qui était le sien avec son évêque martyr : « Saint Laurent, [...] voyant son évêque Sixte conduit au martyre, commença à pleurer non pas parce que celui-ci était conduit à la mort, mais parce qu'il devait lui survivre. Il commença donc à lui dire de vive voix : "Où vas-tu, père, sans ton fils ? Où t'empresses-tu, ô saint évêque, sans ton diacre ? Tu n'offrais jamais le sacrifice sans ministre. Qu'est-ce qui t'as donc déplu en moi, ô père ? Tu m'as peut-être trouvé indigne ? Vérifie au moins si tu as choisi un ministre approprié. Ne désires-tu pas que celui auquel tu as confié le sang du Seigneur, celui que tu as associé à la célébration des mystères sacrés, verse son sang avec toi ? Sois attentif à ce que ton discernement ne vacille pas tandis que ta force est louée. Le mépris du disciple porte préjudice au maître. Faut-il rappeler que les grands hommes remportent la victoire par les épreuves victorieuses de leurs disciples plus que par les leurs ? Et puis Abraham a offert son fils, Pierre a envoyé Etienne en avant. Toi aussi, ô mon père, montre en ton fils ta vertu ; offre celui que tu as éduqué, pour obtenir la récompense éternelle en glorieuse compagnie, sûr de ton jugement." », Saint AMBROISE, *De Officiis*, livre I, §205 cité in GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2012, p. 127. Avec saint Ignace D'ANTIOCHE, on retrouvait pareille vision du diacre : « Je vous en conjure, ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque, qui tient la place de Dieu, des presbytres, qui tiennent la place du sénat des apôtres, des diacres qui me sont si chers, à qui a été confié le service de Jésus-Christ, [...] qui avant les siècles était près de Dieu, et s'est manifesté à la fin » ANTIOCHE Ignace (d'), *Lettres*, trad. Pierre-Thomas Camelot, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n°10, 1950, *Lettres aux Magnésiens*, VI, 1 cité in *Ibid.*, p. 125. De même que le Fils est uni au Père, de même le diacre l'est à l'évêque. On peut comprendre cette vision du diaconat dans la mesure où « Elle consiste [...] à rendre sensible l'amour de Dieu pour l'humanité, dont l'Eglise tout entière – et la personne de l'évêque est là pour le signifier – rayonne. Le diacre exprime concrètement cet amour de Dieu par des gestes, par les secours qu'il transmet, par sa présence ; il le donne à percevoir, le porte jusqu'aux extrémités de la communauté chrétienne, jusqu'à ses membres qu'on pourrait facilement oublier ; et lorsqu'il est là, même silencieux, aux côtés de l'évêque dans la liturgie, il ramène ceux-ci au cœur de la vie de l'Eglise » in *Ibid.*, p. 125.

autrement plus important et essentiel et il est regrettable que certains diacres l'aient oublié, au risque de dénaturer leur ministère et de véhiculer une fausse image de celui-ci.

Sans entrer cependant dans le détail de l'évolution du ministère diaconal au long de l'histoire de l'Eglise, on peut rappeler l'importance de ce ministère qu'a voulu signifier le Concile Vatican II. Premier degré du sacrement de l'Ordre, il doit refléter le ministère du Christ serviteur⁸⁸³. Si l'évêque a mission d'exercer un ministère de communion au sein de la communauté rassemblée avec l'aide des prêtres et des diacres⁸⁸⁴, il semble utile de rappeler que le ministère diaconal vise notamment à étendre cette communion à tous les membres absents (les malades, prisonniers, les personnes isolées, etc.)⁸⁸⁵. Le diacre a donc pour mission particulière d'assurer le lien entre la communauté visible et la communauté invisible : celle qu'il porte dans sa prière et dans son cœur, mais aussi, conjointement, celle pour laquelle il se met au service signifiant ainsi la présence, aux périphéries du monde, d'une Eglise servante.

2.1.2 Au-delà du ministère des diacres : la diaconie de l'Eglise

Dans la mesure où la diaconie nous renvoie à l'idée de service, il n'est pas anodin de la faire correspondre également au passage relatif au lavement des pieds tel que nous l'avons déjà présenté et qui suggère toute l'importance du service à accorder aux autres⁸⁸⁶.

⁸⁸³ « *Au degré inférieur de la hiérarchie, se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains "non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du service". La grâce sacramentelle, en effet, leur donne la force nécessaire pour servir le peuple de Dieu dans la "diaconie" de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbyterium. [...] Consacrés aux offices de charité et d'administration, les diacres ont à se souvenir de l'avertissement de saint Polycarpe : "être miséricordieux, zélés, marcher selon la vérité du Seigneur qui s'est fait le serviteur de tous" » in VATICAN II, *Lumen gentium*, n°29.*

⁸⁸⁴ « *Ainsi donc, les évêques ont reçu, pour l'exercer avec l'aide des prêtres et des diacres, le ministère de la communauté. Ils président au nom et en place de Dieu le troupeau, dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère de gouvernement » in VATICAN II, *Lumen gentium*, n°20.*

⁸⁸⁵ GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, op. cit., p. 128. L'interprétation que fera GRIEU sur la présence du diacre au côté du prêtre lors de la prière eucharistique est très explicite à cet égard : « [...] au moment de la prière eucharistique, alors que l'évêque – ou le prêtre, peu importe – redit les paroles du Christ, rendant sensible son passage et sa présence à l'Eglise, le diacre se tient à ses côtés, en silence. Que signifie un ministre lorsqu'il se tait ? Peut-être, tout simplement, que beaucoup reste encore à dire, que les mots qui sont prononcés n'enferment pas le mystère, mais que celui-ci est plus vaste, plus grand, au-delà de toutes nos représentations. Peut-être également donne-t-il, à l'intérieur de la prière de l'Eglise, un écho à tous ceux qui ne peuvent joindre leur voix à la louange et l'action de grâce ; il porte leur silence jusqu'auprès de l'autel, empêchant que la célébration se replie sur elle-même et prétende que sa communion est totale, sans faille, sans oubli » in *Ibid.*, p. 131.

⁸⁸⁶ On pourrait à cet égard citer quelques passages bibliques qui, me semble-t-il, confirment le sens profond de ce mot. Ainsi pouvons-nous d'abord comprendre que la diaconie « désigne la mission du Christ lui-même : "Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude" (Mc 10, 45). Ensuite, la diaconie évoque une façon de vivre les rapports humains dans la communauté. C'est une invitation à ne pas rechercher les premières places mais à vivre selon la logique du Christ : une présence joyeuse, un engagement risqué, une existence livrée (Mc 9, 35, "Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous et le serviteur de tous"). Troisièmement, diakonia désigne la mission des disciples, qui se disent "serviteurs" : ce terme intègre alors aussi l'annonce de la Parole. Quatrièmement, le même terme s'utilise pour nommer l'entraide entre les communautés (Ac 11, 29). Enfin, diakonia vise l'activité de service aux personnes (Ac 6) » in « La diaconie : servir la fraternité à la suite du Christ », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 10.

Tandis que s'organisent les premières communautés chrétiennes autour des Apôtres et des nouveaux baptisés, l'auteur des Actes nous présente la diaconie comme un véritable service orienté vers les pauvres, les plus fragiles, les veuves, les démunis. C'est toute la vie des premiers chrétiens qui est embrassée par cet élan de solidarité et de fraternité en vue de répondre à la diversité des appels. Etre attentifs aux joies et aux espoirs mais aussi aux tristesses et aux angoisses des hommes de ce temps (*Gaudium et spes* n°1) suppose d'assumer la mission de fils et filles de Dieu en osant témoigner de son amour. La théologienne Laure Blanchon écriras que « *Les chrétiens sont appelés à se laisser toucher par ce que vivent leurs contemporains, "les pauvres surtout et tous ceux qui souffrent", à communier intimement à leurs vies* »⁸⁸⁷. C'est toute l'Eglise qui devrait devenir servante, manifestant ainsi la fonction royale du baptême⁸⁸⁸. On ne se situe donc pas seulement, au niveau de la diaconie, dans des relations horizontales, mais toujours également au sein de relations verticales ouvertes à Dieu, source et fin de toutes choses. C'est ce que suggérait le bibliste australien John N. Collins qui, dans sa thèse sur le mot « *diakonia* » estimait qu'au-delà du caractère social de la diaconie dont l'Eglise a su rendre compte de multiples manières au long de son histoire, notamment dans le soin apporté aux pauvres et aux malades, elle doit promouvoir sans cesse, par la diaconie, ce qu'il appelait le « *go between* »⁸⁸⁹. Si, pour lui, la diaconie vise essentiellement une dimension religieuse, on peut cependant la comprendre encore dans un sens plus large, estimant que le service passe par des manières plurielles d'exercer la charité, allant parfois jusqu'à prendre la dernière place comme Jésus lui-même le révèle par sa vie donnée. C'est ainsi que dans les textes bibliques le terme *diakonos* se trouve lié à *doulos*, compris comme le serviteur ou l'esclave⁸⁹⁰. Quoi qu'il en soit, la diaconie ne peut faire l'économie de la présence et du lien, habitée de la mission confiée par le Christ à ses disciples. La présence signifie en effet que celui qui opère la diaconie vit au cœur des réalités du monde, parfois troublantes et dans la multiplicité de ce que l'on peut rencontrer. Ce lien précise que les histoires traversées restent ouvertes au Christ qui ne saurait fuir l'humanité mais bien la remplir de sa grâce, signe que demeure, jusque dans les soubassements d'existences

⁸⁸⁷ BLANCHON Laure, « La diaconie, une tradition ecclésiale renouvelée par *Gaudium et spes* », *Esprit et vie*, n°249, juillet 2012, p. 17.

⁸⁸⁸ « *Ce que le Christ demande à ses disciples n'est pas seulement une humilité qui fuirait les places d'honneur, ni une préoccupation exclusive pour la veuve et l'orphelin, mais bien de servir (diakonein) comme il le fait lui-même, c'est-à-dire d'exercer la royauté qui leur sera partagée selon la forme du roi-diacon-messianique, d'exercer le pouvoir de gouvernement de Dieu sur l'histoire, jusqu'à la forme paradoxale que peut prendre cet accomplissement confronté à une opposition qui le renie.* », NEBEL Mathias, « La notion néotestamentaire de *Diakonia*, une difficile reconnaissance », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°268, mars 2012, p. 96.

⁸⁸⁹ Ce terme est à comprendre ici comme « *un envoyé, quelqu'un qui fait l'intermédiaire et dont la mission trouve son sens et sa raison d'être en celle du Christ. Autrement dit, Collins invite à redécouvrir la dimension théologique de la diaconie, son rapport étroit avec la Bonne Nouvelle du Christ* » in GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, op. cit., p. 106-107.

⁸⁹⁰ C'est ce que l'on retrouve dans le passage de Mc 10, 43-44 : « *Celui qui veut devenir grand parmi vous sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier parmi vous, sera l'esclave de tous* ».

controversées et malmenées, la richesse d'un amour précieux qui continue encore de se donner par les ministres qui en sont d'humbles relais⁸⁹¹.

La mission du Christ repose sur un amour à recevoir et à donner. L'*agapè* devient signe du service des autres au sein de présences et de comportements répondant à l'appel du Christ. La diaconie, loin d'être signe d'enfermement, reste le lieu privilégié d'une ouverture aux autres, dans le souci du lien et de la présence, mais aussi du témoignage du Christ vivant agissant dans le monde.

2.1.3 Diaconie et engagement

Parce que le monde qui est le nôtre apparaît comme la maison de Dieu au sein de laquelle il a fait sa demeure, nous pouvons comprendre qu'au cœur des activités et des situations humaines, Dieu continue à se révéler notamment à travers les défis actuels lancés à notre Eglise, comme le suggère Laure Blanchon⁸⁹². Savoir lire les signes des temps comme nous y invite le Concile Vatican II dans le quatrième numéro de *Gaudium et spes*, revient à reconnaître dans les événements, des plus anodins aux plus compliqués, la présence du Christ et l'appel qu'il continue d'adresser aux disciples pour que sa Parole soit annoncée et reçue. On saisit alors ce que le théologien Christophe Théobald appelle « *principe de pastoralité* », à savoir une proposition de la foi au sein d'une expérience de rencontre avec le Christ vivant qui communique sa vie, quelle que soit la situation vécue⁸⁹³. A travers la diversité de nos engagements, notamment au sein des situations parfois extrêmes telles qu'on peut en rencontrer parmi les pauvres ou les malades, les prisonniers ou les exclus, nous sommes responsables de la foi et de ce qu'on peut en dire ou en vivre, par nos paroles et nos mains. La vie chrétienne, particulièrement à l'aune de la diaconie dont nous devrions tous être finalement artisans, pourrait nous permettre de revisiter le grand champ de notre propre humanité pour comprendre que ce que nous avons reçu, au nom d'une dette originelle qui

⁸⁹¹ « Le terme de diakonia ne désigne pas uniquement les engagements caritatifs ou les gestes de solidarité. [...] C'est toute la dimension relationnelle de la vie ecclésiale, ad intra et ad extra – à supposer que cette distinction soit pertinente – qui est appelée à devenir diaconie, liens remodelés par l'amour de Dieu. [...] Parler d'Eglise diaconale – expression qui devrait sonner à nos oreilles comme un pléonasma –, c'est redire que l'Eglise est appelée, dans le jeu de toutes les relations qui la constituent, à se laisser évangéliser, façonner par la logique du Serviteur, et qu'ainsi elle porte l'Évangile non pas comme un objet qui lui demeure étranger, mais dans sa chair, dans sa consistance sociale » in GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, op. cit., p. 117.

⁸⁹² « Dieu passe par ce monde et par les défis que nos contemporains affrontent pour inviter son Eglise à s'engager. Ce n'est pas hors du monde que Dieu nous appelle à la mission, nous sommes appelés à annoncer Jésus-Christ au cœur de ce monde dans le clair-obscur de la complexité du réel, au terme d'un déchiffrement du monde » in BLANCHON Laure, « La diaconie, une tradition ecclésiale renouvelée par *Gaudium et spes* », in op. cit., p. 18.

⁸⁹³ Cité in *Ibid.*, p. 18.

nous est commune⁸⁹⁴, se doit d'être mis en lumière et partagé. Là encore, le *care* chrétien rejoint une éthique chrétienne, au nom de l'exercice de la diaconie. Celle-ci engage vers les autres, au sein de l'Eglise mais aussi vers toutes les périphéries qui ne sont pas que l'apanage de spécialistes ou professionnels. Raison pour laquelle elle entend appeler chaque chrétien à s'investir dans le vaste champ de la vie, même modestement et conscient de ses propres pauvretés, parce qu'il apparaîtra toujours comme le lieu d'un rendez-vous personnel avec le Christ⁸⁹⁵. La diaconie se présente comme sacrement de la charité de Dieu à travers lequel la vie divine se communique à tous, au nom d'une fraternité à vivre et à promouvoir⁸⁹⁶. Penser la diaconie de cette façon nous renvoie à l'idée d'une grâce reçue au cœur de cette rencontre que Dieu dispense à celui ou celle qui se met en sa présence, au-delà de ses fragilités. Cette réalité nous renvoie à la vocation de Jérémie qui, recevant l'appel de Dieu, n'a d'autre réponse à lui faire que de rendre compte de ses propres limites liées à son âge, lui qui ne sait pas encore parler. Raison pour laquelle Dieu rétorque en l'interdisant de dire qu'il n'est qu'un enfant alors qu'il est pleinement habité par sa force et sa grâce capables de tout (Jr 1, 7-8).

La diaconie nous permet de prendre conscience qu'on n'agit pas en notre nom personnel mais toujours au nom de Celui qui nous convoque et nous invite à rejoindre la diversité des situations humaines au sein desquelles sa parole peut et doit encore se révéler, quitte à ce que nous fassions nous-mêmes l'expérience douloureuse de la croix⁸⁹⁷. Voilà une des raisons motivant les évêques de France pour sensibiliser les fidèles des diocèses, estimant qu'il était astucieux et judicieux de les inviter à se ressaisir de la notion de diaconie. L'idée d'un rassemblement du nom de « *Diaconia* » fut alors engagé et travaillé tant au niveau local

⁸⁹⁴ « *La cohésion du corps social vient de la reconnaissance d'être en dette. Cette dette mutuelle entre une multitude de partenaires ne peut jamais être soldée, elle est constitutive de notre commune humanité, de notre condition de créature. [...] La diaconie est précisément ce chemin où nous reconnaissons que nous sommes en dette, que nous avons tout reçu, non seulement au sens de la confession d'une vérité, mais plus encore au sens de devenir reconnaissant, d'entrer dans la joie et la gratitude pour la vie reçue. Ainsi les plus pauvres et l'Evangile font retentir l'appel du Seigneur à donner corps à la diaconie. Ils sollicitent notre liberté, invitent à entendre cette parole : "Tu es mon enfant bien-aimé, en toi, j'ai mis tout mon amour", et ouvrent un vaste champ à un agir personnel et collectif, à des engagements ecclésiaux, à des pratiques socio-économiques et à des institutions sociopolitiques, façonnés par une culture de l'appel et marqués au coin de la démaîtrise et de la surabondance.* » in *Ibid.*, p. 24.

⁸⁹⁵ « *La charité par la diaconie n'est pas alors seulement un devoir éthique mais, de manière plus profonde, un "rendez-vous avec le Christ". En parlant de diaconie, on permet aux chrétiens de vivre leurs engagements solidaires – à l'intérieur ou non du cadre ecclésial – comme une expérience de type sacramentel.* » in « La diaconie : servir la fraternité à la suite du Christ », in *op. cit.*, p. 11.

⁸⁹⁶ « *Sacrement de la charité de Dieu, Jésus est en effet le Serviteur par excellence, qui se préoccupe du salut de tous et non de quelques-uns. L'ensemble de la mission du Christ peut se résumer dans cette notion de diaconie, c'est-à-dire de service de la fraternité [...]. Les chrétiens peuvent y reconnaître de façon surprenante un vrai rendez-vous avec le Christ. Dans un monde pluraliste, la figure diaconale peut ainsi être communion entre les hommes, dans la mesure où elle nous ramène à l'essentiel, par-delà tout ce qui pourrait nous séparer.* » in « Parole et diaconie », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 12-13.

⁸⁹⁷ « *Le croyant revêt le Christ et se laisse conformer au Christ. La parole, ou la "logique" de la croix, expression de l'agapè, résonne comme le fondement et le terme de la diaconie* » in RAIMBAULT Christophe, « La diaconie chez saint Paul. Vers un nouveau type de relations », in *op. cit.*, p. 29.

dans les diocèses, qu'au niveau national dans l'optique du grand rassemblement à Lourdes en 2013.

2.2 L'idée d'un rassemblement *Diaconia* 2013

Depuis Vatican II et la remise au goût du jour de la diaconie de l'Eglise, il semblait important pour ne pas dire essentiel de permettre aux communautés chrétiennes de réinvestir le champ du service du frère. Aussi, après le rassemblement de Lourdes *Ecclésia* 2007, centré sur le service de la Parole, l'idée de proposer un rassemblement orienté quant à lui sur le service de la charité paraissait incontournable. Comment l'Eglise de France s'est-elle réappropriée l'intérêt d'une réflexion sur la diaconie ? Quelle fut la teneur du rassemblement à Lourdes et, conjointement, quelle lecture spirituelle pourrait-on en faire ?

2.2.1 L'émergence d'une réflexion sur la diaconie dans l'Eglise de France

Il faut remonter à 1995, avec le rapport Dagens intitulée *Lettre aux catholiques de France*, pour trouver le point de départ d'une réflexion qui, depuis, n'a guère quitté l'épiscopat puisqu'il retenait comme point d'ancrage la question de la proposition de la foi dans la société actuelle⁸⁹⁸. Depuis cette date, la réalité de la nouvelle évangélisation n'a cessé d'être reprise çà et là, au regard des situations parfois troublantes qui peuvent affecter les différentes communautés chrétiennes de France. Avec la nécessaire redécouverte de la Parole de Dieu comme ce fut le cas avec *Ecclésia* en 2007, la charité n'était pas en reste quand il s'agissait de la repenser dans le contexte actuel. La Conférence des évêques de France souhaitait donc lancer une campagne destinée à tout le peuple chrétien, appelant à faire sienne la question de la diaconie capable de rassembler et d'organiser une communion entre frères⁸⁹⁹. Raison pour laquelle dans une lettre adressée aux catholiques de France en novembre 2009, les évêques les appelèrent à se retrouver pour travailler sur la pertinence d'un vivre ensemble possible⁹⁰⁰. Avec la présentation d'outils pédagogiques⁹⁰¹, l'idée était de valoriser la réflexion

⁸⁹⁸ On peut lire, d'ailleurs, dans cette lettre cette remarque : « *la réponse à cet amour gratuit de Dieu ne se réduit pas à un discours, elle s'accomplit dans un témoignage concret d'amour qui s'exprime en actes.* » « Les enjeux pastoraux de *Diaconia* 2013 », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 17. Là encore, on voit la cohérence dont il faut prendre acte entre parole et agir : à quoi bon dire si les paroles ne sont pas suivies d'actes concrets les validant ? Cette remarque rejoint le passage de la lettre de saint Jacques, déjà cité précédemment : « *Moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi* » Jc 2, 18.

⁸⁹⁹ SONDAG Antoine, *Pour une Eglise diaconale. Des chrétiens au service de la société*, op. cit., p. 112-113.

⁹⁰⁰ « *En ce temps de crise économique et sociale, les pauvretés d'aujourd'hui sont peut-être moins nouvelles que radicales par suite de la détérioration fréquente du tissu familial, l'insuffisance des logements, l'augmentation du chômage, la dégradation du prix de vente des produits agricoles. Dureté des conditions de travail, solitudes, addictions, fragilités psychiques, relationnelles ou culturelles accentuent chez beaucoup le sentiment*

et de permettre non seulement aux communautés de prendre acte de la diversité des situations de souffrances qui peuvent exister dans leur entourage, mais aussi d'éveiller le sens d'une présence et d'un lien capable de témoigner de Jésus Christ vivant. La démarche a donc été mise en place en 2011 pour aboutir en 2013 au rassemblement national attendu comme un tremplin envisageant alors la mise en place d'une fraternité réelle au sein des communautés.

On retrouve donc clairement à travers cette démarche des enjeux pastoraux qu'il serait bien trop facile d'éluder. Sans doute perçoit-on également la volonté de promouvoir une Eglise qui ne soit pas que dogmatique ou silencieuse face au mal du monde, mais qui s'engage et témoigne d'une vie possible. L'enjeu principal consistait donc à prendre acte véritablement de la mission de l'Eglise qui, loin de rester enfermée dans ses sacristies, ose l'aventure humaine quand bien même celle-ci soit marquée par ses propres fragilités. Ouvrir l'Eglise à de nouveaux champs consiste alors à décloisonner certains lieux trop enclins à s'auto-suffire. Cet appel, lancé au sein des communautés, ne peut rester sans réponse et, surtout, se doit plus que jamais d'être orienté vers les jeunes. Il est fréquent de se rendre compte que les adolescents, pour ne citer qu'eux, sont tout à fait prêts à entrer dans une démarche de solidarité quand ils comprennent la cohérence d'un projet et d'un acte. L'Eglise, forte de l'accompagnement de jeunes qui l'a honorée au long des ans, reconnaît leur génie inventif mis au service de certaines pauvretés. Ainsi en devrait-il être pour toute la communauté chrétienne⁹⁰², instiguant non seulement des gestes de solidarité mais aussi de charité réelle. Pour se faire, on ne peut oublier la prière, tout en croyant également que la conversion est toujours possible. Les défis pastoraux lancés par le programme *Diaconia* 2013 sont réels et capables de sensibiliser et réorienter des pastorales tout entières vers des réalités de la vie jusque-là plus ou moins éludées. On pourrait presque considérer que la démarche *Diaconia* portait l'ambition d'une nouvelle Pentecôte dans la mesure où, loin d'être d'abord une œuvre humaine, elle voulait signifier l'action de l'Esprit de Dieu dans les cœurs, les convertissant à la réalité et la grandeur du service du frère. Dans une société marquée par l'isolement et l'autonomie voire l'individualisme, l'Eglise préférerait miser sur l'importance du

d'exclusion. [...] Nous appelons les catholiques en France afin qu'ils proposent des initiatives concrètes et adaptées, qui soient à l'origine d'un "vivre autrement" » in <http://diaconia2013.fr> [consulté le 12 mai 2014].

⁹⁰¹ On peut citer entre autre certaines revues comme *Prions en Eglise* ou *La Vie*, voire certains sites Internet comme celui consacré justement à *Diaconia* 2013 ou encore l'encyclique de BENOIT XVI sur l'amour, *Deus caritas est*.

⁹⁰² « [...] il y a des personnes prêtes à promouvoir la solidarité : pas seulement les figures connues de chrétiens très investis dans la vie associative, syndicale ou politique, mais aussi par exemple des jeunes qui se demandent si des choses peuvent bouger dans cette société où ils s'apprentent à prendre des responsabilités, ou encore des personnes qui ont été rendues sensibles à certaines souffrances par des proches directement frappés par la maladie, l'injustice, l'abandon. Et puis il y a tous ceux qui sont sensibles à ce qui se passe autour d'eux, tout simplement, et qui, sans pouvoir beaucoup s'investir, sont prêts à soutenir, encourager, ou prêter main-forte de manière ponctuelle. [...] L'art de la pastorale consistera à aider ces chrétiens à mettre en œuvre leurs dons et à répondre aux appels qu'ils entendent » in GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, op. cit., p. 168.

lien à promouvoir pour fonder une société plus fraternelle et sensible aux pauvretés⁹⁰³, quelque chose qui nous renvoie à une dimension du *care* mais aussi d'une éthique de la vie. L'attention accrue envers les personnes dont on se soucie peut-être le moins devient le gage d'un lien nouveau à promouvoir au sein des communautés, inscrivant ainsi la diaconie dans ce qui fait le cœur d'une pastorale. On saisit alors que la communauté chrétienne n'est pas une communauté à part, mais entièrement partie prenante de la vie de la cité si bien qu'elle participe quotidiennement à ses joies mais aussi ses peines, travaillant avec d'autres à construire un monde plus juste et plus habitable à tous, dans le respect des diversités et des histoires de chacun. On pourrait croire que se dessine ici une mission presque impossible à réaliser. Et pourtant : elle fait appel à la générosité dont chacun est capable ainsi qu'à la grâce d'une humanité toujours en quête de l'autre, soutenue et confirmée par la force de l'Esprit. Ce n'est peut-être pas là une évidence, mais le rappel que dans ces petites choses se révèlent auprès des autres la foi en un Dieu amour et proche⁹⁰⁴.

La démarche *Diaconia* 2013 porte donc en elle de véritables perspectives encourageantes et fondatrices pour un nouveau vivre ensemble. De plus, elle tend à redonner à l'Eglise un visage qui lui faisait peut-être défaut, dont l'ouverture à la société et ses fragilités ne pourra que porter des fruits d'espérance et de vie⁹⁰⁵.

2.2.2 Le rassemblement à Lourdes du 9 au 11 mai 2013

Durant trois jours, à Lourdes, ce sont près de 12000 personnes venues de toute la France qui se sont retrouvées autour de 86 évêques. Outre les temps de carrefours ou de forums et les conférences données par quelques spécialistes parmi lesquels Etienne Grieu, ou encore Mgr Bernard Housset, président du Conseil national pour la Solidarité, il fallait noter

⁹⁰³ La démarche engagée en France de 2011 jusque 2013 et au-delà, avait pour but de signifier que « *chaque cellule d'Eglise est invitée à se laisser conduire au Dieu qui "fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas". Précisément, la fréquentation de ceux qui n'existent pas aux yeux des autres fait découvrir l'importance et le poids de cet appel à l'existence. C'est pourquoi cheminer avec les plus modestes aide grandement à connaître ce Dieu étonnant. [...] Issu de l'amour de Dieu, ce service est appelé à lui ressembler et à être comme lui, sans arrière-pensée, sans condition, sans attente d'un "retour" autre que la joie des liens renoués.* » in « Les enjeux pastoraux de *Diaconia* 2013 », in *op. cit.*, p. 18-19.

⁹⁰⁴ « *Se laisser toucher, prendre soin des liens, aller vers ce qui est simple [...] ne sont pas réservées à ceux qui seraient dotés d'un charisme spécial ; elles participent de l'élémentaire de notre humanité. C'est pourquoi on peut y entendre des appels adressés à toute personne. Elles n'énumèrent pas des choses à faire, mais invitent à des attitudes, des manières de voir et d'avancer dans l'existence. Les considérer ainsi aide à ce qu'elles ne se transforment pas en activités épuisantes, mais deviennent des lieux où l'on est soi-même nourri. [...] Par ce type d'expériences, nous sommes, j'en suis persuadé, conduits au cœur du mystère. C'est pourquoi il est possible de voir en la solidarité un lien-source pour la foi, et non une de ses conséquences* » in GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, *op. cit.*, p. 30-31.

⁹⁰⁵ « *Diaconia peut devenir dans les années à venir une formidable pédagogie pour que les communautés chrétiennes ne se replient pas sur elles-mêmes, pour qu'elles vivent leur vocation chrétienne dans toutes ses dimensions et qu'elles entrent dans un dialogue renouvelé avec la société en général* » in SONDAG Antoine, *Pour une Eglise diaconale. Des chrétiens au service de la société*, *op. cit.*, p. 127-128.

ces temps d'échange gratuit et de spectacles qui ont donné l'occasion aux participants de se retrouver au sein du « village de la rencontre » prévu à cet effet. Dans son mot d'ouverture, Mgr Housset note que la présence de chacun en ce lieu était significative au point de croire « *que la fraternité est réellement possible. [...] Personne n'est trop pauvre pour n'avoir rien à dire* »⁹⁰⁶. Quelle que soit la personne, il est toujours possible d'apporter sa pierre à l'édification de cette fraternité dont l'histoire commune a tant besoin. Nul n'est de trop, fût-ce celui qui est habité de multiples maux le faisant douter de l'opportunité de vivre encore. Quelque chose d'une nouvelle évangélisation germe alors au point de rendre compte par le témoignage ainsi exprimé d'une vie ouverte pleinement à Dieu et aux autres⁹⁰⁷.

Dans l'intervention qui fut la sienne, Etienne Grieu rappela que l'interdépendance et la fragilité commune disent quelque chose du relèvement dont on a pu être bénéficiaire et qui renvoient à Dieu tant les visages de ceux qui vivent la proximité restent pleins de Lui⁹⁰⁸. N'est-ce pas une vision d'un *care* chrétien qu'on pourrait faire correspondre à ces paroles ? Comprendre qu'à travers celui qui vient en aide c'est Dieu qui vit la rencontre, apparaît comme une démarche admirable et pleine de sens, significative d'un soin fondé sur la charité. C'est dire que dans les plus petites œuvres invisibles comme celles plus grandioses, Dieu continue de parler et de révéler son vrai visage. L'appel au service du frère dans la charité constitue une œuvre chrétienne essentielle⁹⁰⁹. Loin de porter l'image d'une institution fermée,

⁹⁰⁶ HOUSSET Bernard (Mgr), « Personne n'est trop pauvre pour n'avoir rien à dire », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 85-86.

⁹⁰⁷ Le message du pape FRANÇOIS transmis à cette occasion par le cardinal BERTONE disait, en guise d'éclaircissement du point précédent, que « *Notre contribution dans ce monde en crise, est d'apporter un amour créatif qui résiste au fatalisme ambiant parce qu'il est animé par l'espérance qui nous vient du Christ ressuscité. En s'associant avec les plus pauvres, il s'agit de redécouvrir des expériences prophétiques et pleines de sens. L'Eglise est donc appelée à être dans le monde le signe de la bonté, de la compassion et de la tendresse paternelles de Dieu pour chaque personne. C'est par ce témoignage que les chrétiens coopèrent à la nouvelle évangélisation* », FRANÇOIS, « Pour une Eglise signe de la bonté, de la tendresse et de la compassion de Dieu », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 87.

⁹⁰⁸ « [...] quand nous avons fait l'expérience d'être relevés, on peut dire avec certitude que nous avons été touchés par les appels de Dieu, par le don de Dieu, par la grâce de Dieu. Parfois, nous nous demandons : Dieu, mais à quoi ressemble-t-il ? Jésus, comment il était ? Eh bien, ces paroles, ces gestes, ces visages qui nous relèvent, qui nous appellent à l'existence, ils sont pleins de Dieu, ils le laissent passer. Si je cherche à connaître Dieu, voilà une voie royale pour le découvrir », GRIEU Etienne, « Compter les uns sur les autres pour que l'Eglise soit serviteur au sein de la société », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 91.

⁹⁰⁹ On comprend alors cet appel lancé par Etienne GRIEU au terme de son intervention, rappelant un point essentiel, rien ne sera possible sans le concours de chacun : « *Vous savez : on compte vraiment sur vous pour cela, pour aider l'Eglise à être davantage servante. Et si nous y tenons, c'est que aider l'Eglise à être davantage servante, à être davantage diaconale, c'est rappeler l'Eglise à sa vocation, c'est lui redire ce qu'elle est. Car, de fait, le message que l'Eglise porte, la Bonne Nouvelle qu'elle est chargée de faire entendre, c'est précisément un appel à l'existence, adressé à toute personne. Cet appel, vous le savez, il nous vient de très loin ; le Christ l'a porté de la part de son Père, dans la force et dans la faiblesse, dans la joie, et sur la croix. Et sa résurrection est le signe éclatant que cet appel, rien ni personne ne pourra l'étouffer. C'est cela la Bonne Nouvelle que l'Eglise porte. [...] Et vous savez, il y a quelque chose d'extrêmement précieux, non seulement pour les chrétiens, mais pour toute la société. Car nous sommes tentés, très souvent, de croire que notre vie, c'est comme une propriété qu'on devrait protéger contre les autres et élargir le plus possible. Alors, on entre dans un monde de compétition, de comparaison, de classements, qui peut se montrer impitoyable. Quand nous croyons cela, nous oublions que notre vie, elle a été éveillée en nous par tous ceux qui nous ont appelés à l'existence. C'est cela qui*

l’Eglise peut et doit se manifester comme le lieu d’une ouverture appelant à construire une communauté soignante. Ce que je veux dire, c’est que les engagements des uns et des autres, portés par la diaconie et la charité, témoignent du soin accordé à l’humanité par Dieu et, conjointement, que l’homme peut accorder à son semblable. Ce soin, une forme de *care*, est vivant et revitalisant. Il dénote une vraie démarche spirituelle, basée notamment sur la conversion des vies et des cœurs dont nul ne saurait ou ne devrait faire l’économie.

2.2.3 Une lecture spirituelle de *Diaconia*

Le rassemblement de Lourdes a, de toute évidence, marqué les esprits présents par la qualité des exposés mais aussi et surtout des rencontres qui ont permis de développer de fructueux échanges. La dimension spirituelle ne fut pas absente de *Diaconia*, ne serait-ce qu’au regard de la conversion nécessaire qu’elle vise et que suggère le message final du rassemblement⁹¹⁰. Mais il faut reconnaître que, seuls, nous n’aurons jamais assez d’audace pour vivre de manière concrète cette implication tant intérieure puisqu’elle manifeste la conversion, qu’extérieure puisqu’elle demeure source d’engagement au service des autres et du Royaume. C’est pourquoi la lecture spirituelle de *Diaconia* nous révèle aussi l’importance de faire place à l’Esprit Saint qui continue de se révéler et de fortifier en chacun le goût de l’annonce de l’Evangile⁹¹¹.

A travers la diaconie se vérifie cette nécessaire confiance du cœur humain à l’action de Dieu qui l’aide à vivre une véritable passion pour son semblable tout en expérimentant quelque chose de l’ordre d’un véritable exode⁹¹². Celui-ci reste d’ailleurs tout autant intérieur

constitue le fond vivant de l’humanité, et Dieu est là à l’œuvre, partout où des hommes s’appellent ou se rappellent à l’existence. » in *Ibid.*, p. 93.

⁹¹⁰ L’appel est en effet lancé auprès de « *tous les baptisés et tous les hommes et femmes de bonne volonté qui se retrouvent dans les valeurs de l’Evangile, à se mettre en route, ensemble, pour construire une société juste et fraternelle. Une société où l’attention aux pauvres guide toutes nos actions* », EVEQUES DE FRANCE, « Servons la Fraternité », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 96.

⁹¹¹ Le cardinal André VINGT-TROIS, dans l’homélie qu’il fit à la messe de clôture du rassemblement à Lourdes le rappela vigoureusement : « *Devant aucun homme, devant aucune femme, devant aucune existence, devant aucune blessure de la vie, nous n’avons le droit de détourner les yeux, nous n’avons le droit de désespérer. Nous sommes témoins de celui qui ne désespère jamais, non pas parce qu’il nous croit très fort, mais qu’il sait, il nous tient dans sa main et nous garde sur son cœur. Cette mission, Jésus sait bien, et les disciples savent bien eux aussi, que nous n’avons pas par nous-mêmes la force de l’assumer. C’est pourquoi cette mission est assortie d’une promesse, la promesse de l’envoi de l’Esprit Saint [...]. Cet Esprit Saint, qui est la force de Dieu lui-même, est capable de reprendre notre existence au creux de sa faiblesse, capable de surmonter notre désir de ne nous occuper que de nous-mêmes, capable de briser notre indifférence et notre égoïsme, capable de construire dans notre vie une existence de frère et de sœur, capable de nous faire entrer dans la famille de Dieu.* », VINGT-TROIS André (Mgr), « L’expérience de *Diaconia* : un nouveau départ pour vivre la charité », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 94.

⁹¹² . Une note théologique d’après *Diaconia* 2013 relève ainsi qu’« *Etre chrétien conduit à ouvrir les yeux, à passer du souci de sa propre vie à une passion pour le frère, spécialement celui qui est abandonné, seul, en détresse. Et cet exode est à faire sans cesse. Nous n’en serons jamais quitte.* » in « Après le rassemblement *Diaconia* 2013, allons de l’avant en Eglise avec les pauvres », note théologique n°11, in

qu'extérieur : intérieur dans la mesure où il demande une justesse du cœur qui s'ouvre aux dimensions de l'autre ; extérieur en ce qu'il signifie véritablement la création du lien à travers la présence manifestée. C'est dire que la conversion intérieure se voit extérieurement et devient ainsi signe d'une démarche qui donne sens à sa vie et à celle de l'autre, dans la mesure où ni l'une ni l'autre n'est comprise comme un enfermement ou un incessant repli sur soi.

La lecture spirituelle de *Diaconia* 2013 nous invite à entrer dans une dynamique de croissance et d'amour telle, que la charité gonfle les cœurs et rend les vies plus heureuses et fortes. Penser ainsi l'Eglise revient à la considérer comme une Eglise amoureuse de l'homme, particulièrement le plus blessé et le plus misérable⁹¹³. Les chrétiens entrant dans cette joie de l'amour comprennent qu'ils n'agissent plus en leur nom personnel, mais bien au nom de Celui qui est tout amour et qui, maintenant encore, conduit chacun de leurs pas tout en rendant leurs cœurs capables d'aimer en vérité. *Diaconia* 2013 porte quelque chose de prophétique tant il est vrai que l'annonce qui y a été faite renouvelle la vie de l'Eglise et, par elle, des communautés chrétiennes qui veulent bien s'y soumettre. Le risque que cet appel ne soit entendu qu'un temps existe. Néanmoins, il faut convenir que le rassemblement de Lourdes, qui eut des répercussions jusque dans les différents diocèses, doit se poursuivre et indiquer sans cesse un chemin à emprunter, notamment vers les zones sensibles où l'humanité gisante appelle l'humanité debout. Entrer dans cette conversion qui oblige peut faire passer du monde clos au monde ouvert où chacun, du plus petit au plus grand, tient une place privilégiée et juste. D'où le nécessaire service de la charité à rendre visible de manière concrète au sein des diocèses.

<http://diaconia2013.fr/2013/11/note-theologique-n11-apres-le-rassemblement-diaconia-2013-allons-de-lavant-en-eglise-avec-les-pauvres/> [consulté le 12 mai 2014].

⁹¹³ « L'Eglise est amoureuse ainsi que Jésus l'était : comme lui, elle jette sa force et sa passion à quêter une réponse et entendre une voix là où il n'y a que silences et chuchotements, à voir s'animer un corps qui est raidi de solitude et d'abandon, à prendre soin de la paix là où la guerre se prépare, à se réjouir des bras grands ouverts et de larmes des retrouvailles. A travers ces surprises et ces fêtes, c'est bien Dieu qui se donne, c'est une fois encore le grand vent de sa liberté qui rouvre les portes, et les mailles de son alliance qui refont, une à une, le tissu déchiré de sa création. Dire que l'Eglise est amoureuse, écouter à nouveau son cœur battre à tout rompre et le souffle haletant de sa course, c'est tout simplement, avec d'autres mots, lui rappeler qu'elle est diaconale. [...] Elle est diaconale, c'est-à-dire que son Seigneur attend chacun de ses membres, et chacune de ses communautés autour de sa table eucharistique, mais aussi dans les rues, les boulevards et les contre-allées de leur existence. En tous ces lieux, c'est lui, le Serviteur qui est là, à peine reconnaissable, et pourtant tout entier livré. Dès qu'un événement de rencontre s'y produit, une nouvelle page de la diaconie du Christ peut commencer à s'écrire. Parler de diaconie, c'est faire revenir en mémoire le premier amour de l'Eglise, et l'assurer qu'aujourd'hui encore, son Seigneur brûle pour elle, et qu'il l'attend. », GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, op. cit., p. 212-213.

2.3 Le service de la charité dans les diocèses

Il faut reconnaître que le rassemblement de Lourdes a permis de faire directement des liens avec ce qui pouvait se vivre au sein des diocèses. Raison pour laquelle le service de la charité, dans la diaconie, demande à être repensé ou poursuivi au sein des structures diocésaines déjà existantes ou à promouvoir, mais aussi conjointement et d'une façon plus large, dans les organes politiques ou économiques avec lesquels travaillent les diocèses ou l'ensemble des communautés chrétiennes. Il serait donc intéressant à ce stade de redéfinir les lieux diocésains où la diaconie s'exerce, mais aussi évoquer quels peuvent être les enjeux d'une diaconie pour la société, tout en n'excluant pas qu'elle reste également un chemin de sainteté.

2.3.1 L'intégration de la diaconie dans les services diocésains

Dans la dynamique de *Diaconia* 2013, l'ensemble des services ou mouvements diocésains sont appelés à entrer dans une démarche visant le service du frère. C'est n'est pas la propriété des seuls services s'occupant des pauvres ou des malades voire d'autres situations difficiles, mais de l'ensemble des services diocésains devant en manifester, d'une manière ou d'une autre, la force d'action !

Sur le site Internet consacré à *Diaconia* 2013, on peut ainsi découvrir différents services répondant chacun à une mission spécifique, toujours en lien avec la diaconie⁹¹⁴. On y parle autant d'animations créatives, spirituelles, en lien avec des grands témoins que de partage ou de spectacle au sein desquelles des services ou des paroisses mettent en œuvre leur talent qui devient alors signe de charité. Au sein de cette liste, que nous ne détaillerons pas de façon exhaustive, nous pouvons retrouver entre autre le Secours catholique, le CCFD, le mouvement Vivre et aimer, le MRJC (Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne), les Scouts et guides de France, l'ACE (Action Catholique des Enfants) ou encore la Communauté de l'Arche, le mouvement Espérance et Vie, le CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement), la Fondation Jean Rodhain, le mouvement du Nid, des aumôneries de jeunes sans compter d'autres associations habitées par le service du frère.

Les enjeux sont clairs : pouvoir « *lancer des ponts et non dresser des murs* », comme le notait le pape François⁹¹⁵. Favoriser les rencontres entre services diocésains, créer une véritable pastorale paroissiale allant à la rencontre des personnes isolées, prendre le temps de

⁹¹⁴ <http://diaconia2013.fr/2013/09/les-animations/> [consulté le 11 mai 2014].

⁹¹⁵ Cité in « Après le rassemblement Diaconia 2013, allons de l'avant en Eglise avec les pauvres », note théologique n°11, in *op.cit.*

relire ensemble son histoire, voilà quelques pistes qui sont suggérées et qui peuvent porter du fruit, dans la continuité à ce que *Diaconia* 2013 voulait insuffler⁹¹⁶. Il faut noter que des changements s'imposent donc tant au niveau des services diocésains qu'au sein de nos paroisses ou, trop de fois, nous sommes amenés à nous contenter du « déjà fait » sans pour autant imaginer le « ce qui reste à faire ». La peur ou l'angoisse de s'engager sur de nouveaux sentiers risque de scléroser toute pastorale alors qu'il devrait s'agir là d'un élan missionnaire ne se limitant pas seulement à ce qui marche. La pastorale se vit aussi et peut-être de plus en plus dans les périphéries parce que tant de personnes se sont senties exclues, à tort ou à raison, de l'Eglise. C'est vers elles, quelles que soient les histoires dont elles témoigneront, que doit se vivre la diaconie et, par voie de conséquence, l'annonce du Christ mort et ressuscité, bonne nouvelle pour aujourd'hui.

Il faut reconnaître que les acteurs pastoraux sont souvent englués dans des recherches de stratégies gagnantes comme si la réussite d'une pastorale se limitait à des cadres bien définis et, surtout, comptables au regard des personnes rencontrées voire près desquelles des fruits commencent à germer. L'évangélisation, faut-il le rappeler, n'est pas une œuvre humaine et, pour cette raison, doit d'abord être le fruit de la prière, discernant à travers les appels du monde les lieux où il convient de s'investir. Les services ou mouvements diocésains cités démontrent chacun, à travers la démarche diaconale qui est la leur, que les attentes demeurent nombreuses⁹¹⁷.

La vie diocésaine et, de surcroît, paroissiale ne peut se limiter à une espèce de comptabilité recensant ceux qui adhèrent au Christ au long de leur vie et ceux qui le délaisseraient. Elle ne doit jamais oublier que chacun porte une parole qui peut et doit être entendue par tous, dans le respect de chacun d'autant plus si celui-ci ne partage pas pour autant la foi chrétienne. Une Eglise qui fermerait ses portes deviendrait sourde aux appels extérieurs et, pire encore, risquerait de croire qu'elle comporterait en son sein que les meilleurs et plus vaillants de ses membres. Raisonner ainsi serait faire injure au sens de

⁹¹⁶ Le comité de suivi théologique de *Diaconia* 2013 le suggérait bien dans la finale de son propos : « *Il s'agit donc d'apprendre de la part des pauvres. La fécondité d'une telle perspective est confirmée parla dynamique initiée par Diaconia 2013. Nous n'avons pas fini d'en mesurer la portée. Ne contient-elle pas en germe un autre rapport entre l'Eglise et le monde, qui soit moins dans l'imaginaire du face à face – l'Eglise risque toujours alors de se raidir parce qu'on n'accueille pas son message – et davantage dans celui du côté à côté : tournés ensemble vers ceux qui nous manquent, ceux qui sont menacés par une forme ou l'autre de mort sociale, afin de les rejoindre et d'entendre ce qu'ils ont à nous dire* » in *ibid*.

⁹¹⁷ Le document Episcopat sur *Diaconia* rappelle très justement que « *Si l'engagement des chrétiens au service des autres n'était pas pleinement désintéressé, s'il avait pour but de faire entrer des personnes dans l'Eglise, alors il ne pourrait plus être un témoignage rendu à l'amour gratuit de Dieu. [...] Il doit être prêt à partager sa foi, par exemple avec les personnes en détresse, quand elles expriment leur soif spirituelle. Cela n'est pas renoncer à la gratuité : la finalité de l'engagement solidaire est bien la vie de l'autre, sans qu'on la conditionne à quelque retour que ce soit, notamment l'intérêt pour les choses de la foi. Mais quand cet intérêt se manifeste, refuser de lui faire écho, c'est faire violence à l'Evangile.* » in « *Année de la foi, nouvelle évangélisation et diaconie* », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 46.

l’Eglise voulu par le Christ lui-même tout en faisant des membres de nos communautés de bons gestionnaires ou fonctionnaires ne se souciant que de leur propre intérêt. La diaconie oblige à sortir au devant tout en saisissant, parfois de manière surprenante et inattendue, la portée des cris du monde ou de ses silences assourdissants vers lesquels Dieu ne cesse de nous envoyer non pas comme de simples spectateurs, mais surtout comme acteurs mettant la main à la pâte ou, pour le dire autrement, travaillant au nom de l’Amour pour l’Amour. On retrouve quelque chose d’une volonté partagée de construire dans l’épaisseur des humanités rencontrées un bout du Royaume de Dieu⁹¹⁸. Ce chemin reste, aussi, celui qui s’ouvre à une dimension politique et, par voie de conséquence, change le visage de ce monde. Quelque chose du *care* peut sans doute se percevoir encore à ce niveau-là.

2.3.2 Les enjeux politiques de la diaconie

Au regard de ce qui vient d’être noté, on comprend aisément que la pratique de la diaconie telle qu’elle est souhaitée dans l’élan de *Diaconia* 2013 a également des répercussions sur la vie en société et, d’un point de vue général, sur la vie du monde. Aussi, la diaconie révèle des enjeux politiques dans la mesure où c’est toujours au sein du monde, dans la diversité des situations, qu’elle s’incarne. L’implication des chrétiens n’est donc pas inutile quand il s’agit du service de la charité tel que nous l’entendons. Au sein de certaines sociétés où le terme de « laïcité » se rapporte à une méfiance du religieux dans l’espace public, on pourrait douter du bien-fondé de la pratique de la diaconie. Pour autant, raisonner ainsi serait contraire à l’esprit même de la diaconie et de la place de l’Eglise. Quand on évoque le fait de travailler en vue d’un monde plus juste et plus humain, certes cela pourrait s’apparenter à une forme d’utopie. Mais n’est-ce pas là justement ce à quoi il faudrait prêter attention ? L’étymologie du mot « utopie » peut se traduire par « en aucun autre lieu » comme le rappelle par ailleurs Emmanuel Hirsch⁹¹⁹, reprenant le sens donné par Thomas More en 1516 alors

⁹¹⁸ Le jésuite Remi DE MAINDREVILLE écrivait à ce titre que « *Voir le Christ dans celui qui manque de l’essentiel continue de mobiliser pour instituer accueil, service de santé, éducation... C’est dire si le service de l’Evangile par la communauté chrétienne s’inscrit concrètement dans l’épaisseur de la vie sociale, où se mobilisent de nombreuses personnes, dans des institutions, communautés, associations ou mouvements, souvent de dimension internationale. [...] Cet enracinement, par le travail, du service de la foi et de l’amour universalise avec bonheur le sens de la croissance du royaume de Dieu et de l’humanisation du monde* », MAINDREVILLE Remi (DE), « Le Fils de l’homme est venu pour servir », *Christus*, n°237, janvier 2013, p. 47.

⁹¹⁹ « *L’étymologie du terme utopie sert notre propos, puisqu’elle signifie en aucun lieu. Pour ce qui concerne l’hôpital, il serait justifié de la comprendre comme en aucun autre lieu. Car il n’est rien d’identique à la fonction hospitalière et rien ne ressemble véritablement aux enjeux et aux missions dont relèvent les pratiques hospitalières* » in HIRSCH Emmanuel, *La révolution hospitalière. Une démocratie du soin*, op. cit., p. 248. On pourrait adapter cette citation, ici orientée vers la pratique médicale, à la diaconie orientée vers les hommes : ceux qui vivent de la diaconie sont, au même titre que les hospitaliers dont parle HIRSCH, des passeurs puisqu’ils sont, eux aussi, ce que Hirsch présentera comme des personnes qui « *favorisent le franchissement des obstacles entravant nos avancées vers les utopies auxquelles pourtant la personne aspire [...] Etre garant d’une telle*

qu'il inventait le mot anglais *utopia* sur la base du grec *ού* et *τόπος*. En aucun lieu, c'est le sens de la diaconie dans la mesure où elle est appelée à s'infiltrer dans ces lieux inhabituels, non encore ou trop peu visités mais au sein desquels se font toujours entendre des appels à la vie que la diversité des engagements humains se doit d'honorer⁹²⁰.

Parce qu'il y a, de part et d'autre, une réelle passion pour l'humanité, il convient d'unir les talents des uns et des autres en vue d'édifier ce monde auquel nombre de personnes aspirent. Les chrétiens ne sont pas en reste au regard de la foi qui est la leur et des implications qui leur sont propres, surtout quand il s'agit d'oser une présence au sein des différents secteurs de la vie pour accompagner, soutenir, favoriser un langage et une présence simples capables de rendre compte de leur foi bâtie sur l'amour de Dieu reçu et donné. Peut-être est-ce là une caractéristique qui nous fait saisir une vision politique de la diaconie⁹²¹ ? Il y a donc de véritables implications de la diaconie au sein de la société, non pas tant comprises comme des prises de pouvoir – et quels pouvoirs ? – mais comme un service à rendre à l'humanité, construisant pour elle et avec elle une société capable d'accueillir chacun de ses membres tout en favorisant la recherche d'un bien commun, dans le respect des différences et des joies ou peines qui sont propres à chacun. Ce qui semble prometteur devant une telle vision de la diaconie et de ses implications, c'est qu'on passe, petit à petit, du particulier à

dignité, c'est affirmer dans les faits les valeurs d'une utopie au service de la personne et dans l'exceptionnelle disponibilité qu'incarne le soin » in *Ibid.*, p. 251.

⁹²⁰ Il est intéressant de noter, avec Hannah ARENDT qui percevait l'espace public comme un lieu de rencontre au sein duquel, chacun à sa place, pouvait cependant apporter quelque chose, que « *la réalité du domaine public repose sur la présence simultanée de perspectives, d'aspects innombrables sous lesquels se présente le monde et pour lequel on ne saurait imaginer ni commune mesure, ni commun dénominateur. Car si le monde commun offre à tous un lieu de rencontre, ceux qui s'y présentent y ont des places différentes, et la place de l'un ne coïncide pas plus avec celle d'un autre que deux objets ne peuvent coïncider dans l'espace. Il vaut la peine d'être vu et d'être entendu parce que chacun voit et entend de sa place, qui est différente de toutes les autres. Tel est le sens de la vie publique* » in ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris, 2012¹. P. 97-98. Au fond, on retrouve ce qu'ARISTOTE disait déjà de la politique, à savoir un agir commun en vue d'un bien pour la cité. Etienne GRIEU l'écrivait en ces termes : « *A la suite d'Hannah Arendt, on pourra dire que celui qui rechigne à apparaître en public, se gardant ainsi en quelque sorte pour lui-même ou pour un espace strictement privé, se refuse au jeu par lequel, en acceptant de nous exposer les uns aux autres, nous construisons un monde capable d'ouvrir des perspectives pour tous. Ce à quoi les chrétiens sont appelés, c'est au contraire, forts de ce don surabondant, à se risquer dans l'espace public. Non pas pour entrer dans l'imaginaire d'une lutte à mort, non pas pour s'y imposer en écartant les autres, mais chacun pour faire entendre sa voix, la singularité qu'il est seul à porter ; et cela, parce que c'est un don de Dieu* », GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, op. cit., p. 196.

⁹²¹ On notera l'intérêt de cette perspective suggérant qu'« *Agir en politique, c'est nous interroger sur notre manière de faire, qui va trop souvent de haut en bas, du général au particulier. Le Christ nous donne plutôt de comprendre le caractère diaconal du politique en inaugurant une démarche du bas vers le haut, du proche au lointain, de l'interpersonnel au sociétal. Il nous invite à écarter la tentation de nous approprier le pouvoir comme si nous en étions la source et la fin. Chacun est appelé à exercer ses responsabilités comme service, c'est-à-dire comme un envoi de la part d'un Autre, qui renvoie sans cesse à d'autres. La diaconie assume sa dimension proprement politique lorsqu'elle reconnaît la capacité de tous à construire le bien commun.* » in « *Diaconie et politique* », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 36.

l'universel, à l'image d'une nappe d'eau surgissant d'une source unique et inondant au fur et à mesure l'ensemble du terrain⁹²².

L'Eglise, dans le service de la diaconie, porte un projet pour l'homme capable de le mener, avec d'autres, sur un chemin de rencontre et d'espérance. Ecouter l'autre, accueillir sa parole ou ses silences n'a pas de prix, si ce n'est celui d'une ouverture constante à manifester et à maintenir à son service. Face à un monde qui subit de plus en plus de formes de violence, de différentes natures, oser la parole, s'indigner, accompagner, soutenir, relever, accueillir dans une volonté toujours nette d'être apôtre de la charité du Christ, relève directement de la diaconie et du *care* tel que nous le percevons dans une logique chrétienne de don de soi et de charité soignante. Certes, cela n'est pas possible sans un minimum de conversion, suggérant que chaque chrétien, conscient de sa petitesse et de sa pauvreté pour accomplir une telle démarche, intercède auprès de Dieu en lui demandant le secours de sa grâce. Mais n'est-ce pas là le visage d'une Eglise qui demande pardon comme elle pardonne, ou encore qui n'exclut personne parce qu'elle vit profondément de l'accueil ? Il y a, je crois, de véritables enjeux capables de changer quelque chose en ce monde, travaillant ainsi avec d'autres – dont les responsables économiques, politiques, sociaux – en vue d'un bien commun qu'aucun ne saurait véritablement remettre en cause. Peut-on en effet rester serein quand on sait qu'ici comme ailleurs tant des nôtres sont tirillés par la faim, la guerre, la maladie, diverses souffrances et exclusions ? *Diaconia* 2013 portait un réel message d'espérance traduisant ce souci constamment réitéré et partagé d'une humanité appelée à renaître sans condition à sa véritable dignité⁹²³. Au sein de cette contribution commune apportée au monde, on y perçoit

⁹²² On notera avec Etienne GRIEU que « [...] l'Eglise, imprégnée du don de Dieu et de la dynamique de l'alliance, s'avance dans le monde non pas comme une puissance qui entre en concurrence avec d'autres instances pour faire entendre sa voix à tout prix, mais se présente à lui pour se mettre à la recherche de la vraie vie, en cheminant avec d'autres. [...] Ce qui a été communiqué à l'Eglise reste sans cesse à redécouvrir en le frottant aux réalités du monde, avec ses aspérités, ses complexités, ses résistances et ses soifs cachées. C'est ainsi que chacun contexte révèle à nouveau à la communauté chrétienne le trésor qu'elle porte. Ce qui permettra à l'Eglise de reconnaître ces chemins, c'est la joie des renaissances, des réconciliations et des renaissances. Guidée par ces repères sûrs, sans trop se soucier de ce qui impressionne et fait de l'effet, elle cultive le souci de ces liens capables d'appeler à l'existence. [...] Chaque fois que les Eglise orientent ainsi leur marche dans l'histoire, elles honorent pleinement leur vocation diaconale, qui consiste à laisser l'Evangile retravailler tout leur champ relationnel. Bien entendu, cela passera aussi par l'accueil en son sein de ceux qui ne comptent pas beaucoup. Elles le feront, non par devoir, mais parce qu'elles portent en elles la joie d'une rencontre, celle du Christ. », GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, op. cit., p. 204-205.

⁹²³ C'est ce qu'on peut lire dans les textes préparatoires à la démarche *Diaconia*, insistant sur le fait que les instances laïques ou religieuses partagent le même objectif : « Dans son préambule, la Déclaration universelle des Droits de l'homme du 10 décembre 1948 rappelle le primat de "l'acte de foi des peuples du monde entier en la valeur et la dignité de la personne humaine". La dignité est reconnue comme appartenant à "chaque membre de la famille humaine". [...] La dynamique *Diaconia/Servons la fraternité* partage ainsi ce souci exprimé par les Nations Unies : personne ne peut être exclu de la famille humaine. Le service du frère, de la sœur, participe en effet de l'expérience d'altérité qui constitue un ressort indispensable pour la construction de chacun. [...] Ainsi tout acte de service du frère, réfléchi, réalisé, évalué – et porté dans la prière – contribue à la promotion, non seulement du frère concerné, mais aussi de l'humanité tout entière. » in « Du local à l'international. L'universel, enjeu de la diaconie », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 71.

non seulement les fruits capables de redonner une place à tous ceux qui, jusque-là, s'en sentiraient étrangers, mais aussi des fruits de sainteté témoignant justement de l'œuvre de Dieu au cœur du monde et en chaque personne prête à rendre compte de ce qui l'habite.

2.3.3 La diaconie, un chemin de sainteté

La charité reste un chemin de sainteté. Le Concile l'a exprimé, comme nous l'avons souligné précédemment. Au sein de la diaconie, cet appel à la sainteté se perçoit également tant il est vrai que vivre ce service dans la dynamique diaconale laisse transparaître Dieu au sein des activités. C'est bien le signe que l'Esprit travaille les cœurs et que chacun d'eux se laisse former par lui et ce qu'il peut réaliser en eux ou à travers eux. Dans la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, on peut lire que « *Cette sainteté de l'Eglise se manifeste constamment et doit se manifester par les fruits de grâce que l'Esprit produit dans les fidèles ; sous toutes sortes de formes elle s'exprime en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite* »⁹²⁴. Ce qui est intéressant de remarquer, c'est que le Concile ne lie pas la sainteté à ceux qui seraient arrivés à la pratique d'une charité parfaite, mais de ceux qui y tendent, conscients qu'ils sont également de leurs propres limites et de ce besoin insatiable d'être régénérés par la miséricorde divine. Aussi, l'Esprit de la Pentecôte peut encore agir en chacun des chrétiens, tant parce qu'il reste ce feu qui consume le péché et libère l'homme de son mal, que par le souffle qu'il lui inspire d'entrer dans une vraie épreuve de charité et, donc, d'amour de Dieu et des autres⁹²⁵.

On découvre ainsi que la diaconie de l'Eglise, loin d'être un chemin de réussite assurée et de prestige, reste un chemin d'humilité où, reconnaissant sa propre pauvreté et le nécessaire besoin de conversion, chacun peut s'ouvrir à l'autre accueilli comme Temple de Dieu. Le chemin de sainteté que propose la diaconie rend compte de l'humilité des cœurs désireux d'avancer ensemble et de partager un même bonheur déjà possible présentement au sein d'une histoire humaine à transfigurer.

La sainteté est un appel, une demande d'aller de l'avant, un consentement donné pour laisser passer en soi la grâce d'une vie et d'une lumière qui viennent de Dieu. Il y a quelque chose de la gratuité, d'une présence humble et discrète et, pourtant, tellement nécessaire et

⁹²⁴ VATICAN II, *Lumen gentium*, n°39.

⁹²⁵ « [...] en tous il a envoyé son Esprit pour les pousser intérieurement à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toute leur intelligence et toutes leurs forces (cf. Marc 12, 30), et aussi à s'aimer mutuellement comme le Christ les a aimés (cf. Jean 13, 34 ; 15, 12) » in VATICAN II, *Lumen gentium*, n°40. On rappellera alors encore ce qu'écrivait le Concile dans *Lumen gentium*, n°42 : « *La charité, en effet, étant le lien de la perfection et la plénitude de la loi (cf. Col. 3, 14 ; Rom. 13-10), dirige tous les moyens de sanctification, leur donne leur âme et les conduit à leur fin. C'est donc la charité envers Dieu et envers le prochain qui marque le véritable disciple du Christ* ».

vitale. Nul ne saurait s'en passer, du moins celui qui ressent l'urgence d'un amour à vivre et à donner parce que préalablement reçu comme un don à fructifier et partager.

La diaconie reste signe de témoignage du Christ mort et ressuscité qui continue de prodiguer, par les mains humaines, son amour auprès de tous ceux qui ouvrent les leurs en signe d'accueil. Le service du frère, fondé sur le don du Christ serviteur, apparaît ainsi comme un véritable chemin personnel, parce qu'il est source de changements intérieurs et d'une grâce qui répand les dons de Dieu, mais aussi collectif, parce que la présence et le lien peut ouvrir un avenir à chacun.

A travers la diaconie transparait ce service du frère considéré non pas comme de tristes efforts auxquels il faudrait consentir, mais comme une discrète joie qui s'immisce doucement au sein des existences et des histoires capables de s'émerveiller et de se convertir à une vie nouvelle que personne ne saurait rejeter. La diaconie reste le lieu d'un travail humain où le Christ continue sans cesse de se révéler et de porter les misères des uns et des autres, non pas comme de pesants fardeaux dont il ne faudrait plus rien attendre, mais comme des lieux où sa grâce travaille ardemment les cœurs au point de les toucher et les sanctifier. Une vision du *care* compris comme une charité soignante trouve, ici, sa raison d'être. L'utopie d'une charité soignante ou d'un *care* chrétien renouvelle l'idée selon laquelle tout reste à faire si bien qu'on n'est jamais au bout de nos œuvres et de nos partages humains. La dimension éthique visant un bien commun et l'émergence d'une communauté de frères nous responsabilise en confirmant notre vocation baptismale. La diaconie rappelle que nombreux sont ceux à s'investir dans le service du frère. Tant d'anonymes de nos villes et de nos villages continuent de travailler ce monde, rejoignant les souffrances des uns et des autres par souci d'humanité tout en rendant compte dans le visage du frère de la présence de Dieu. Ce sont notamment ces personnes que nous avons voulu mettre à l'honneur à travers la Nuit de la Charité, une réalisation locale.

3. Une réalisation locale : la Nuit de la Charité à Forbach

Evoquer la nuit de la charité me renvoie à cette période où je fus vicaire sur la communauté de paroisses saint Remi de Forbach, dans les premières années de mon ministère pastoral. Pour bien comprendre le sens d'une telle manifestation, il convient préalablement de rappeler l'orientation générale voulue par l'évêque diocésain de cette époque, Mgr Pierre Raffin. Animé par les suggestions diocésaines où un nombre certain d'initiatives ont été

prises, on pourra comprendre alors les raisons qui font qu'une telle Nuit continue aujourd'hui encore à rassembler, de près ou de loin, les acteurs de la charité.

3.1 L'année de la charité en 2006 dans le diocèse de Metz

Penser la Nuit de la charité demande à relire dans un premier temps la lettre pastorale de l'évêque diocésain souhaitant réhabiliter la charité et lui donner forme et consistance, particulièrement au cours de l'année 2006.

3.1.1 Une décision de l'évêque de Metz

C'est dans le bulletin mensuel *Eglise de Metz* en date de septembre 2005 que Mgr Raffin évoque pour la première fois l'organisation d'une année de la charité en 2006. A la base, cette année voulait honorer les activités caritatives diocésaines qui, depuis décembre 1906, étaient fédérées par ce qui s'appelait alors la *Caritas* diocésaine, devenue depuis le Conseil de la solidarité. Il semblait important, aux yeux de l'évêque, de maintenir et d'évoquer le terme typiquement chrétien de charité au cœur des activités d'aide et de présence, au risque de ne plus reconnaître la spécificité du christianisme⁹²⁶. Conjointement, faisant référence à ce que saint Jean-Paul II écrivait dans la lettre apostolique *Mane nobiscum Domine* portant sur le lien entre eucharistie et service du frère, il notait que l'eucharistie, expression la plus forte de l'amour de Dieu pour l'homme, nous presse à vivre nous-mêmes cet amour en luttant contre toutes les formes de pauvreté⁹²⁷. Cette initiative suggérait de poursuivre l'année 2005 consacrée à une réflexion approfondie sur l'eucharistie par une année qui serait, quant à elle, dédiée à la démarche liée à la charité, en lien avec la fédération *Caritas* diocésaine fêtant conjointement son 100^{ème} anniversaire.

C'est donc le 20 septembre 2005 que Mgr Raffin publia sa lettre pastorale adressée au clergé et aux fidèles du diocèse dans laquelle il revint sur les raisons d'une telle programmation. D'emblée, il spécifiait qu'il s'agissait avant tout d'une « *année de réflexion*

⁹²⁶ « Le mot charité, typiquement chrétien, ne saurait disparaître au profit d'autres termes comme solidarité, sous prétexte que le mot est dévalorisé dans la langue française. Ne plus parler de charité, c'est vider le christianisme de l'essentiel », RAFFIN Pierre, « Repartir du Christ », *Eglise de Metz*, septembre 2005, p. 3.

⁹²⁷ « Dans l'Eucharistie, notre Dieu a manifesté la forme extrême de l'amour, bouleversant tous les critères de pouvoir qui règlent trop souvent les rapports humains, et affirmant de façon radicale le critère du service : "Si quelqu'un veut être le premier de tous, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous" (Mc 9, 35). Ce n'est pas un hasard si, dans l'évangile de Jean, nous ne trouvons pas le récit de l'institution eucharistique, mais celui du "lavement des pieds" (cf. Jn 13, 1-20) : en s'agenouillant pour laver les pieds à ses disciples, Jésus explique sans équivoque le sens de l'Eucharistie. [...] Pourquoi alors ne pas faire de cette Année de l'Eucharistie un temps au cours duquel les communautés diocésaines et paroissiales s'emploieraient de manière spéciale, par des actions fraternelles, à lutter contre telle ou telle forme des nombreuses pauvretés de notre monde ? », JEAN-PAUL II, *Mane nobiscum Domine*, n°28, cité in *Eglise de Metz*, avril 2005, p. 5-6.

sur ce qu'est la charité pour les chrétiens »⁹²⁸ en lien avec le commandement nouveau laissé par Jésus à travers le geste du lavement des pieds et de l'amour du prochain. Il importait de redécouvrir le sens profond de la charité, comme le signifiait déjà en son temps Mgr Rodhain – premier secrétaire du Secours Catholique de 1946 à 1977 – et pour lequel penser sa réhabilitation au cœur des activités chrétiennes était incontournable⁹²⁹. Il devenait alors essentiel pour l'évêque de Metz d'aider chacun à consentir à la nouveauté radicale de l'amour-charité tel qu'il est présenté et vécu par le Christ lui-même⁹³⁰. Cette lettre pastorale, très complète tant dans la présentation qu'elle fait de la charité et de son enracinement dans l'Écriture que dans la Tradition et le Magistère, donne quelques éléments de lecture intéressants en vue d'entrer plus profondément dans le mystère du Christ et, au sein du diocèse, dans une année spécifiquement orientée vers le service du frère.

3.1.2 Année de la charité et encyclique *Deus caritas est* : hasard ou nécessité ?

Au niveau de la foi, le hasard tendrait plutôt à s'apparenter au clin d'œil de Dieu ou, dit autrement, à l'ombre de Dieu. Si saint Jean-Paul II prévoyait déjà dans sa lettre apostolique citée précédemment un lien fort entre la table de l'Eucharistie et la table du service du frère, on peut saisir assez facilement que son successeur, le pape Benoît XVI, ait perçu la pertinence de proposer, à travers sa première encyclique, une réflexion sur la charité. Du coup, le 25 décembre 2005 ne résonne pas seulement pour les chrétiens comme la fête de Noël mais aussi comme la date de publication de l'encyclique *Deus caritas est* au sein de laquelle il est rappelé qu'« Une Eucharistie qui ne se traduit pas en une pratique concrète de l'amour est en elle-même tronquée »⁹³¹.

J'imagine donc bien volontiers l'intuition qui fut celle du pape Benoît XVI et de Mgr Raffin tandis qu'ils souhaitaient, tous deux et à des niveaux différents, prendre le temps d'évoquer de façon plus concrète ce qu'est la charité, à la lumière de l'Eucharistie.

⁹²⁸ RAFFIN Pierre, « Lettre pastorale de l'évêque de Metz à l'occasion du 100^{ème} anniversaire de la fédération Caritas », *Eglise de Metz*, novembre 2005.

⁹²⁹ « La charité n'est ni périmée, ni anachronique. Certains ont pu croire, un instant, devant les progrès du monde. Mais la charité ne passe pas. Il n'y a pas absence de charité. Il y a méconnaissance de son nom, de sa notion, de sa place. Il faut la réhabiliter » Mg Jean RODHAIN cité in *Ibid.*.

⁹³⁰ « Ce commandement est nouveau, en ce sens qu'il s'agit d'aimer comme Jésus, c'est-à-dire jusqu'au don total de sa vie. [...] Ce commandement est nouveau, en ce sens qu'il ne connaît plus de frontières. Le prochain, pour le chrétien, ce n'est plus seulement le compatriote ou le coreligionnaire, mais tout homme que l'on côtoie, quels que soient sa race, son sexe, sa religion ou sa culture. Ce commandement enfin est nouveau en ce qu'il commande tout et que, maintenant, il n'y en a plus d'autre. » in *Ibid.*

⁹³¹ BENOIT XVI, *Dieu est amour*, op. cit., n°14, p. 35.

3.1.3 Quels enjeux pour cette année ?

L'évêque de Metz, dans sa lettre pastorale, précisait qu'il ne s'agissait nullement de prévoir et organiser des manifestations sur le thème de la charité. Il invitait seulement, dans un premier temps, à prendre le temps du Carême de l'année 2006 pour approfondir cette notion, dans le cadre d'une démarche de conversion propre à ce temps liturgique, mais aussi à se rassembler lors du 60^{ème} anniversaire du Secours catholique prévu le 22 octobre et à l'occasion du 100^{ème} anniversaire de la fédération *Caritas* le 3 décembre. Notons toutefois que des initiatives seront prises d'un point de vue diocésain comme, par exemple, le forum « Vivre la charité » le 23 septembre 2006 organisé par la *Caritas* Moselle ou encore la conférence du 2 décembre 2006 donné par l'abbé René Schneider dans les grands salons de l'Hôtel de Ville de Metz et portant sur la « Caritas Moselle et l'évolution des pauvretés : un siècle de réflexion et d'organisation de la charité ».

Cela dit, il faut reconnaître à cette thématique deux approches mises en évidence durant l'année. La première s'articule autour d'enjeux qu'on pourrait qualifier d'intellectuels. Il n'était pas rare, en effet, que le mensuel *Eglise de Metz* présente une réflexion propre à la charité, qu'elle soit biblique⁹³², pastorale⁹³³, philosophique et théologique⁹³⁴ ou encore spirituelle comme le livret du Carême à domicile consacré entièrement à ce thème. La seconde permet de reconnaître que de nombreuses initiatives ont également été prises çà et là, notamment dans les paroisses et les mouvements, pour signifier que la charité avait non seulement à être pensée, mais aussi pratiquée de façon concrète. Les dimensions plus intellectuelles permettaient ainsi aux pratiques d'être plus nourries et fondées sur le roc de la Parole de Dieu. Aussi, parmi la diversité des initiatives pastorales, a-t-on pu noter celle entreprise par la communauté de paroisses saint Remi de Forbach prenant le nom de Nuit de la Charité.

⁹³² CLAUDEL Gérard, « Le grand commandement : "Tu aimeras..." (Mc 10, 28-34) », *Eglise de Metz*, mars 2006, p. 8-11 ; BOURION Olivier, « Et qui est mon prochain ? (Luc 10, 29-37) », *Eglise de Metz*, avril 2006, p. 4-7 ; SCHLOSSER Jacques, « L'amour des ennemis, un marqueur d'identité ? », *Eglise de Metz*, juin 2006, p. 4-7 ; CLAUDEL Gérard, « "C'est un commandement nouveau que je vous donne" (Jn 13, 34-35) », *Eglise de Metz*, juillet/août 2006, p. 6-9.

⁹³³ MEYER Vincent, « Qui donc est mon prochain ? », *Eglise de Metz*, avril 2006, p. 10-12 ; BENOIT XVI, « La charité, âme de la mission », message du pape à l'occasion de la journée mondiale des Missions 2006, *Eglise de Metz*, octobre 2006, p. 11-13.

⁹³⁴ FRANCK Bernard (Mgr), « A propos de la charité : variations sur un thème », *Eglise de Metz*, mai 2006, p. 16-19 ; WACKENHEIM Charles, « Un commandement "nouveau" (Jn 13, 31-32) », *Eglise de Metz*, juillet/août 2006, p. 12-13.

3.2 L'ébauche d'une Nuit de la Charité

Penser la Nuit de la Charité revient à faire référence au travail préalable né de la réflexion de plusieurs acteurs pastoraux locaux. Il faut bien comprendre qu'une telle manifestation n'a pu voir le jour qu'avec le soutien et la volonté clairement affichée de personnes qui, bien qu'engagés différemment au service de la charité, ont chacune pour leur part voulu donner une image de l'Eglise servante et pauvre avec les pauvres.

3.2.1 La réflexion au sein d'une communauté de paroisses du diocèse de Metz

Avant d'arriver à la première édition de la Nuit de la Charité les 7 et 8 octobre 2006, plusieurs mois se sont écoulés. Tout est parti d'une réflexion que l'Equipe d'Animation Pastorale (EAP) avait débuté dès les premiers mois de l'année 2006, en lien avec la lettre pastorale de l'évêque de Metz publiée quelques semaines plus tôt. L'EAP chargée de l'animation de la communauté avec le curé et les vicaires s'interrogeait sur la manière de rendre visible l'année de la charité, d'autant plus que la dimension du service du frère était naturellement bien présente sur le secteur⁹³⁵.

Je fus alors chargé, avec le responsable des Compagnons d'Emmaüs, de mettre sur pied un groupe dont le travail consista à répertorier tout d'abord les mouvements, services ou associations chrétiennes de l'archiprêtré intervenant dans le domaine de la *Caritas*, puis d'organiser, avec quelques volontaires, une manifestation sur la charité ouverte à l'ensemble des communautés de paroisses formant cet archiprêtré. Très rapidement, l'idée d'une Nuit de la Charité vit le jour. On percevait, en effet, dans ce titre toute une symbolique : d'une part la charité rejoint ceux dont la vie connaît la nuit de la précarité ou de la maladie et, d'autre part, les acteurs de la charité exercent leur mission souvent dans l'invisibilité, la nuit nous renvoyant à cet espace où se réalise des choses qu'on ne voit pas de prime abord. Il fallait donc que cette manifestation puisse être vécue plutôt vers la fin de l'année, en automne, alors que le jour baisse rapidement pour laisser place à la nuit de plus en plus envahissante, tout en gardant en tête que la pratique de la charité restait une vraie lumière pour ceux qu'elle rejoignait dans leurs difficultés.

Il fallait alors rassembler les associations caritatives chrétiennes en leur permettant de disposer d'un espace au sein duquel, à l'aide de tableaux préalablement préparés, elles

⁹³⁵ On notera à ce titre la présence vivante d'associations chrétiennes venant en aide aux plus pauvres comme la Conférence saint Vincent de Paul et le Secours catholique – pour ne citer qu'eux –, le Service Evangélique des malades ou l'aumônerie des Hôpitaux de Forbach, ou encore les compagnons d'Emmaüs.

pouvaient présenter la diversité de leurs activités. Le parvis de l'église de Forbach devenait le temps d'une nuit le lieu de la charité. Conjointement, on invitait les habitants de l'archiprêtré à allumer une veilleuse durant la nuit, manifestant leur désir de s'unir – d'une manière ou d'une autre – à tous ceux qui vivent les ténèbres de la souffrance et de l'abandon. Par ailleurs, on estimait qu'il était également important de pouvoir favoriser la rencontre, raison pour laquelle les Compagnons d'Emmaüs allaient être sollicités pour prendre en charge la logistique, préparant ainsi une petite restauration pour ceux qui souhaitaient s'arrêter un instant, du soir au matin. Mais le plus important, nous semblait-il, était d'aider à saisir que la charité n'était pas d'abord une espèce d'assistance sociale, mais le lieu où s'incarne l'amour même de Dieu. Raison pour laquelle il a été convenu également de lier toute cette organisation au sein d'une démarche religieuse. On devait donc ouvrir officiellement la Nuit de la Charité par une grande veillée de prière au cours de laquelle on demanderait à un « grand invité » de faire le lien entre sa foi et son insertion dans le service du frère. Au cours de cette veillée à laquelle toutes les paroisses du secteur pouvaient participer, il était alors convenu d'exposer le Saint-Sacrement jusqu'au matin, proposant à différents groupes de prendre en charge une heure d'adoration jusqu'à la prière des Laudes du dimanche. Enfin, pour clôturer cette Nuit de la Charité, on pensait qu'il serait bon de convier tous les chrétiens à une messe solennelle de la Charité présidée par l'évêque ou son vicaire épiscopal et animée par les chorales de l'archiprêtré. Le lien entre Eucharistie et Charité était bien notifié et la dimension religieuse confirmait ainsi la dimension pastorale, signifiant que l'une (la pastorale) ne pouvait exister qu'en référence à l'autre de qui elle tenait sa raison d'être et sa force pour la mission.

3.2.2 La réalisation de la Nuit de la Charité

Il faut remarquer d'emblée que nous n'avons jamais essuyé de refus de la part des personnes et des associations sollicitées. Très rapidement, les unes comme les autres sont entrées dans la logique de notre démarche et, visiblement, ont pris part avec joie à l'organisation de cette rencontre.

Le bilan que l'on tira de cette première édition de la Nuit de la Charité fut très convaincant et positif. Non seulement les associations chrétiennes locales avaient participé en nombre, par leur présence soutenue tout au long de la nuit, à la manifestation, mais en plus de nombreux badauds et fidèles profitant de leur samedi pour se rendre en ville étaient agréablement surpris et sensibilisés par cette démarche. Outre les habitués, on comptait aussi

ça et là des visages inattendus et nouveaux, manifestant ainsi l'intérêt porté à une telle initiative chrétienne.

La célébration d'ouverture connut un grand succès également, non seulement grâce à l'orateur du soir qui sut faire un lien nécessaire entre sa foi et son implication au sein de la démarche caritative, mais aussi grâce aux personnes présentes qui rejoignaient une communauté heureuse de se retrouver et de célébrer la Charité. La nuit d'adoration fut marquée tantôt par des moments de recueillement, tantôt par des chants plus festifs, toujours dans une ambiance de prière bien particulière dont seule la nuit peut rendre véritablement compte. La messe finale rassembla des centaines de personnes venues de tout l'archiprêtré, les prêtres du secteur ayant – pour la majorité d'entre eux – accepté de ne pas célébrer chez eux pour permettre au maximum de personnes de rejoindre Forbach. Enfin, le parvis était toujours animé, du soir au matin, donnant l'occasion aux scouts présents de lancer quelques chansons de leur répertoire près d'un brasero qui réchauffait ceux qui se risquaient à retrouver l'église durant la nuit. Notons aussi qu'il a été vu, ça et là, des lumignons briller une partie de la nuit, signifiant que l'information véhiculée tant au niveau des annonces paroissiales qu'au niveau de la presse locale a été reçue. Signalons encore que les bénéfices de cette manifestation ont été reversés aux associations, ainsi qu'à une jeune étudiante qui prévoyait de réaliser un voyage humanitaire de plusieurs mois en Afrique.

Bien entendu, cette première Nuit de la Charité n'était pas parfaite tant il est vrai que certains points auraient du mériter une plus grande attention durant la préparation. Mais très rapidement l'intérêt d'un tel rassemblement a été remarqué au point d'envisager d'emblée de le reconduire l'année suivante, sous une forme quasi similaire, avec quelques améliorations qu'il convenait de signifier.

3.2.3 Un support vidéo : « Le service de la charité »⁹³⁶

Une deuxième Nuit de la Charité a été fixée assez rapidement aux 6 et 7 octobre 2007. Bien que sensiblement identique à la première, quelques nouveautés ont cependant été apportées à cette édition parmi lesquelles la rédaction d'un « Journal de la Charité » présentant les différentes associations caritatives avec un bref résumé de leurs activités et des contacts possibles. Un lien a été créé également avec une association musulmane qui, séduite par notre idée de mettre en avant la charité et les acteurs qui se mettent à son service, nous a interpellés et demandés de pouvoir se joindre à nous dans le respect de nos différences. Une grande fresque, peinte par une artiste locale, a également été présentée au moment de la

⁹³⁶ La vidéo est visible sur le lien suivant : <http://www.tvrosselle.com/video.php?key=SdOQcYshbB>.

célébration d'ouverture, ainsi qu'une vidéo tournée aux mois d'août et de septembre auprès des différents acteurs de la charité.

Cette vidéo, intitulée le « Service de la Charité » et réalisée par une télévision locale, a mis en évidence des personnes qui, bien souvent de façon très humble, se mettaient discrètement au service des autres. Ce film, devenu aujourd'hui très précieux à mes yeux, dit quelque chose de ce que certains vivent, parfois sans compter, non pas seulement auprès de populations proches de nous, mais aussi pour certaines d'entre elles à des milliers de kilomètres, révélant ainsi que la charité n'est pas qu'une affaire locale, mais bien internationale et que son application, quels qu'en soient les lieux, témoigne du souci que portent les uns et les autres aux plus petits de leurs frères. La découverte de l'association musulmane révèle aussi que l'amour de l'autre qu'elle entend incarner répond à une obligation de la religion islamique, prévoyant en son troisième pilier la *Zakât*, traduit par « accroissement, purification de la richesse »⁹³⁷. Un grand moment de cette deuxième édition de la Nuit de la Charité resta, d'ailleurs, celui au cours duquel le président musulman de l'association prit la parole, durant la nuit, pour exprimer aux fidèles rassemblés dans l'église pour l'adoration tout le bien qu'il pensait de cette initiative et du lien qui pouvait exister entre les religions quand il s'agissait de penser le service du frère et d'en être un acteur.

La vidéo, présentée durant la célébration d'ouverture puis tournant en boucle tout au long de la nuit, a sans aucun doute révélé le bien-fondé d'une telle dynamique inspirée par la Nuit de la Charité, montrant aussi qu'elle n'était pas limitée dans le temps, mais de tout temps et de tous lieux.

3.3 L'inscription d'un tel rassemblement dans le temps

Dans un article paru dans la revue *Christus*, Sabine Laplane – de la Communauté Saint-François Xavier de Neuilly – écrivait que si

*"Vivre la solidarité, c'est d'abord une attitude intérieure", toute la vie peut en être imprégnée, bien au-delà d'un engagement caritatif spécifique. Celui dont le cœur a été sensibilisé et qui veille à l'école du Christ, sans se cantonner à une activité spécifique, devient capable d'agir en serviteur en toute circonstance et, en dépit des résistances à affronter, de répondre comme une évidence : "Me voici !"*⁹³⁸

Une manifestation comme la Nuit de la Charité invite à entrer dans une veille attentive à l'école du Christ, reconnaissant « l'engagement éducatif de l'Eglise » selon les termes de

⁹³⁷ « Tout musulman qui en a les moyens doit donner une partie de ses biens aux pauvres de la communauté. Cette institution a pour but de purifier l'âme du croyant de l'avarice, l'avidité, la convoitise et de cultiver en elle l'esprit de partage et de sacrifice » in <http://islamfrance.free.fr/pilier.htm> [consulté le 1er juin 2014].

⁹³⁸ LAPLANE Sabine, « Servir la solidarité, servir les jeunes », *Christus*, n°237, janvier 2013, p. 72.

Mgr Claude Dagens quand elle se met à l'école du Christ devant lequel nous avons tous à répondre *Me voici*⁹³⁹. Sans doute, ce rassemblement vise-t-il humblement cet engagement, permettant ainsi aux uns et aux autres d'entrer dans une dynamique réelle de la charité et, donc, du service du frère.

3.3.1 Les Nuits de la Charité

En 2015, nous avons déjà célébré la 10^{ème} édition de la Nuit de la Charité. Bien que disposant d'un programme quelque peu différent de celui qui lui donna son impulsion en 2006, il faut pourtant reconnaître que cette manifestation est entrée dans le paysage local si bien que, bénéficiant d'une aide appréciée de la Ville de Forbach, les associations ont pris leur quartier au centre-ville, autour de rendez-vous ponctuels tels des saynètes ou autres présentations animées de la charité. Toujours fondée sur une dynamique religieuse en lien avec un temps d'adoration et de partage, l'idée est de permettre à un maximum de personnes, profitant de la rue passante, de prendre un instant pour s'ouvrir non seulement à une démarche chrétienne, mais aussi humaine tant il est vrai que le service du frère apparaît comme une large invitation faite à chacun.

Si des témoins comme le frère Pedro Meca (dominicain et prêtre éducateur), Xavier Emmanuelli ou encore Antoine Sondag ont déjà été invités pour rendre compte de leurs expériences au service des autres, nous ne doutons pas de l'opportunité de ces apports pour montrer le lien que l'on peut faire entre charité, vie et eucharistie. D'autres figures, peut-être moins connues mais tout aussi significatives, ont donné le ton de ces rassemblements. Parmi elles, notons Sœur Annette de la Congrégation des Religieuses de la Divine Providence de Saint Jean de Bassel qui a vécu durant 17 ans en Roumanie et 9 ans dans une maison d'accueil d'enfants âgés de 9 à 14 ans ; ou encore Juan Rodriguez, fondateur de l'association « Coup de main » à Pantin, travaillant à l'insertion de Roms en région parisienne. La diversité des intervenants, à l'occasion de conférences ouvertes au grand public ou à travers les témoignages présentés à l'occasion de la célébration d'ouverture suggère, chaque année, un sens nouveau donné à l'élan qui habite les associations caritatives du secteur de Forbach, impliquées chacune à sa façon dans l'organisation et l'animation de la Nuit de la Charité. Lier l'ensemble de la manifestation avec l'adoration et la célébration eucharistique montre que la charité, quelle qu'en soit son expression, reste intimement imbriquée à la source de tout amour. C'est là une réussite que de maintenir ce lien visible !

⁹³⁹ DAGENS Claude (dir.), *Pour l'éducation et pour l'école, des catholiques s'engagent*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 73.

3.3.2 Une communauté de paroisses qui rend visible le travail de la charité

Loin de moi l'idée de signifier que la réalisation de la Communauté de paroisses saint Remi de Forbach est la meilleure. Seulement, au regard des motivations premières, nous ne pouvons que nous réjouir de voir ce type de manifestation perdurer, comme si, désormais, il s'agissait là d'un événement annuel incontournable. Le risque, cependant, est grand de ne plus être fidèle aux données expresses qui motivaient en 2006 le projet d'une telle Nuit de la Charité. Il est, en effet, facile de s'en défaire quand les partenariats s'étendent, notamment à d'autres associations ou à des instances neutres comme les autorités publiques. Cependant, il faut bien garder à l'esprit que cette manifestation reste impulsée par une communauté chrétienne qui entend souligner l'importance que revêt constamment pour elle le service du frère.

D'autres formes de rassemblements sont possibles tout comme d'autres lieux d'Eglise. Le diocèse, fort d'un Conseil de la Solidarité, tient une place particulière quand il s'agit de rendre compte de la diversité des charismes des uns et des autres au service du frère. Cependant, la paroisse ou, plus exactement, la communauté de paroisses devrait rester le lieu de base puisque c'est bien en son cœur que des chrétiens, d'origines diverses et de conditions bien différentes, s'accueillent mutuellement, partagent des biens si nécessaires et viennent en aide à d'autres. Une communauté de paroisses, dont l'un des pôles se concentre sur la diaconie et la charité, reste non seulement le lieu privilégié où se révèle l'amour du Christ pour l'homme, mais aussi quelque chose de ces premières communautés dont rendent compte les Actes des Apôtres. On n'est peut-être pas dans une forme éclatante de manifestation charitable, mais quelque chose se construit toutefois, jour après jour, lorsque les uns se mettent au service des autres de façon désintéressée et pleinement habités par la foi dont ils témoignent modestement. Il y a quelque chose qui renvoie directement à l'Evangile et, conjointement, à l'idée d'une humanité jamais abandonnée, toujours en veille de l'autre et active pour son bien. L'idée même d'un *care* perçu comme une charité soignante reste, à ce titre, perceptible et justifiée.

Si la communauté de paroisses de Forbach célèbre aujourd'hui encore sa Nuit de la Charité, c'est qu'elle estime qu'il est bon de pouvoir rejoindre l'espace public où s'active la charité pour créer et vivre le lien avec le silence de ceux qui portent les souffrances des uns et des autres dans la prière et dans l'action. Nos communautés de paroisses, quelles qu'elles soient, pourraient, chacune à leur manière, se révéler comme des bâtisseurs de ponts qui n'hésitent pas à échanger, au nom de la charité, ce qui les fait vivre et les constitue comme telles.

L'appel à la charité continue d'être lancé tant il est vrai qu'elle ne cesse d'apparaître comme un soin divin à travers une œuvre humaine. Toute l'originalité d'un *care* chrétien trouve dans ce soin sa raison d'être qui vise l'émergence d'une éthique chrétienne. Depuis que le Christ a engagé sa route humaine sur un chemin d'amour, le monde ne cesse d'être interpellé par cet appel au point que nombre d'hommes et de femmes y répondent, parfois au risque de leur vie. Nous avons évoqué quelques témoins, aujourd'hui reconnus par l'Eglise, mais aussi cette longue famille anonyme qui peuple nos communautés et notre monde. Elle reste la famille de Dieu parce qu'en elle résonne non seulement la réponse positive qu'elle a donnée en vue de vivre la proximité et l'engagement charitable, mais aussi le cri des frères et sœurs vers lesquels elle s'avance, en confiance. Notre recherche nous a permis de pointer du doigt l'intérêt de considérer la charité dans une perspective soignante et éthique, au regard des fruits qu'elle peut produire dans la mesure où des hommes et des femmes, portés par leur foi au Dieu vivant et éternellement présent, continuent de servir l'humanité blessée en y distillant la force d'un amour soignant.

L'Eglise du XXI^e siècle peut, elle aussi, engendrer encore de nombreux fils et filles à la sainteté quand elle reste animée du souci de la charité. La diaconie, que l'Eglise de France a voulu remettre au goût du jour, constitue un terrain propice et bienheureux d'engagement croyant et fécond pour soutenir la vie de frères. C'est dire que les liens que nous avons à tisser n'existent pas seulement en raison des cris d'espérance qui nous sont adressés du fond de la nuit de certains, mais aussi au regard de la soif spirituelle maintes fois manifestée en différents endroits.

Il y a un service à rendre qui ne peut faire l'économie de nos richesses humaines, matérielles et spirituelles. L'égoïsme latent qui menace chacun de nous, privilégiant son confort au détriment d'un engagement responsable et vrai au service des autres, reste comme une peste noire gangrénant jusqu'à la moelle l'humanité des uns, plus convaincus de profiter de leur vie et de leurs acquis que de faire le choix de l'autre et de son service. La mondialisation, formidable aventure, connaît des revers si bien que, loin d'être parfois ouverture à l'autre, elle porte en elle les risques d'une insensibilité aux besoins réels de ceux qui partagent une même humanité. Je crois, bien volontiers, que le témoignage toujours profond des personnes humbles et présentes aux grands carrefours d'une humanité en quête de l'autre, reste pour chacun le lieu d'une rencontre ouverte à un appel à donner et se donner ! Il y a à travers eux la mise en exergue d'une cohérence à vivre qui, loin d'enlever quelque humanité, en rajoute abondamment au point de faire naître un cœur nouveau et riche de ce qu'il a pu offrir ou recevoir. La charité reste une belle aventure que chacun devrait faire sienne, révélant ainsi non seulement les talents enfouis en lui qui portent du fruit, mais aussi

ce généreux lien que le Christ continue d'affermir et de nourrir dans la foi et l'espérance. N'est-ce pas ce qu'écrivait saint Paul dans sa lettre aux Colossiens : « *Vous donc, les élus de Dieu, ses saints et ses bien-aimés, revêtez des sentiments de tendre compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience ; supportez-vous les uns les autres et pardonnez-vous mutuellement (...). Et puis, par-dessus tout, la charité, en laquelle se noue la perfection* » (Col 3, 12-14) ? Le *care* s'incarne donc à travers le visage édifiant de grands saints comme la proximité discrète de tous ceux qui, par souci des autres et de leur bien, donnent de leur temps et de leurs compétences pour que la vie soit toujours la plus forte. Vivre un *care* perçu comme une charité soignante suggère cette tendre proximité humaine qui dit quelque chose d'un Dieu ne se lassant pas de l'homme et acceptant, toujours, de partager sa condition même précaire et fragile. La force du *care* chrétien vient de ce que les uns vivent au service des autres, dépassant ainsi les frontières horizontales pour ouvrir toute vie à une transcendance capable de soigner et d'aimer jusqu'au bout, à l'image du Christ maître et serviteur.

Conclusion de la Deuxième Partie :

Le soin donné rend-il compte de la force des faibles ? Si on en venait à croire que soigner l'autre fait de soi-même un faible, s'agenouillant devant l'autre qui userait du pouvoir de sa fragilité pour se laisser élever à une dignité jusque-là perdue, on pourrait le croire. Cependant, et le mystère de l'incarnation le révèle, soigner l'autre n'est pas le signe d'une faiblesse, mais d'un lien humain ou, dit autrement, d'un devoir d'humanité à faire valoir. C'est là, dans cette humanité pleine et entière qu'est appelée à se refléter quelque chose de la gloire de Dieu. On ne saurait, en fait, oublier que nous avons mis en exergue une théologie de la rencontre qui, à travers le souci de l'autre, témoigne de l'abaissement de Dieu pour que l'homme puisse être élevé vers une vie comblée d'un bonheur divin. L'incarnation et la rédemption visent le salut qui, bien plus qu'un soin ordinaire, offre une vie qu'aucun traitement ou qu'aucune présence humaine ne pourrait, à vrai dire, combler. Il y a dans cette alliance d'amour initiée par Dieu la volonté de faire entrer l'homme et, à travers lui l'humanité toute entière, dans une relation nouvelle transformant le cœur et le corps. C'est l'homme total que Dieu rencontre et entend relever de ses maux divers : la maladie, la souffrance, le péché et la mort. Le soin de Dieu, signe efficace de son amour incommensurable, traduit la volonté divine de souffler en ce monde l'air renouvelé d'une vie éclatante de bonheur et de paix, maintenant et pour l'éternité. A travers le mystère de la kénose, Dieu s'abaisse totalement, acceptant de rejoindre la fragilité extrême de l'humanité, en vivant une forme de démaîtrise. Pour autant, sans que Dieu se perçoive comme un faible, son abaissement porte en elle l'idée de relèvement que le mystère de la rédemption vient confirmer. L'expérience qu'il fait, dans la vie du Christ, de la souffrance et de la passion, n'enlève en rien sa divinité mais confère un sens plus aigu d'une présence divine aux blessures de l'humanité. Raison pour laquelle le ministère du Christ ne fait que viser l'homme debout et relevé. Chaque miracle signe l'alliance déjà réalisé entre l'homme et Dieu. Le soin qu'il accorde reconnaît la place explicite et innovante pour un homme libéré et restauré dans sa condition et sa dignité. La charité soignante dit quelque chose d'un *care* au sein duquel la charité et l'ensemble des vies et initiatives particulières présentées sont autant de mises en pratique de l'Évangile. On comprend alors qu'un *care* chrétien envisage une éthique particulière et une théologie pratique.

L'éthique du *care* a mis en évidence notre vulnérabilité commune et notre interdépendance. Prendre soin de l'autre, se soucier de lui, donner un soin et recevoir un soin selon les termes de Joan Tronto visent le maintien d'une vie possible à travers des relations toujours orientées vers le bien-être de l'autre et son autonomie. Ce sont ces derniers qui sont

l'objet de nombreuses attentions au niveau de la société, rendant presque caduques toute l'histoire chrétienne habitée par la charité et la compassion. La sécularisation croissante et la baisse de l'intérêt porté aux religions dites traditionnelles font qu'elles semblent être les grands absents des domaines du soin actuellement, du moins dans une forme visible. Bien que nous ayons montré que demeure pourtant une véritable identité chrétienne dans le soin, il n'est pas moins vrai que le business du soin, notamment à travers l'aide à la personne, apparaît aujourd'hui totalement laïcisé. Raison pour laquelle, comme le note Catherine Fino à propos de l'éthique du *care*, « *L'intérêt des chrétiens pour cette éthique qui valorise l'attention à autrui et en particulier aux plus vulnérables est d'autant plus fort que les notions traditionnelles de "compassion" ou de "charité" sont aujourd'hui disqualifiées dans un contexte "post-métaphysique" »*⁹⁴⁰.

Nous avons donc voulu montrer, à juste titre, que le chrétien reste celui qui, principalement pour ne pas dire fondamentalement, contient cette charité active qu'il puise dans sa foi en Jésus-Christ mort et ressuscité et qui l'incite à parcourir les terres humaines pour vivre la relation au même titre que le fait Dieu dans l'histoire du salut. Si, aujourd'hui, l'économie gère la vie humaine au point de désigner l'homme sous le vocable d'*homo oeconomicus*, l'homme chrétien doit valoriser la présence forte d'un *homo caritatis*, l'homme de la charité dont la seule valeur – et pas des moindres – se situe dans le témoignage qu'il rend à l'amour même de Dieu à travers le don total à l'autre. Le *care*, compris dans un contexte chrétien, deviendrait ce lieu où la charité exercée librement et gratuitement rendrait compte de la gloire de Dieu jusque dans les pauvretés et fragilités humaines. Là où la société gère les « sans voix », c'est-à-dire tous ceux qui n'ont pas droit au chapitre en raison de leur situation sociale, humaine ou médicale laborieuse, le *care* chrétien redit l'importance de créer du lien, de donner la parole à chacun, n'abaissant nullement la personne au risque de la perdre non seulement moralement, mais physiquement. Le *care* en contexte chrétien serait alors le lieu d'une véritable hospitalité où le « nous » serait préféré au « je », en référence au « nous » trinitaire révélant la divinité et son insatiable communion et communication. On comprend bien volontiers que l'apport théologique ne saurait laisser les chrétiens indifférents là où la loi du marché semble, aujourd'hui, prendre le pas.

Aussi, comme le suggère encore Catherine Fino, on peut voir dans cette approche, forte des données théologiques, l'idée même de reconstruire quelque chose que nos sociétés post-modernes et post-religieuses auraient brisé. Fonder une anthropologie de l'interdépendance suppose de reconnaître que la charité chrétienne, vécue dans le soin, dit

⁹⁴⁰ FINO Catherine, « De Tronto à Butler, l'éthique du *care* au risque de la déconstruction. La contribution des chrétiens au processus de reconstruction », *Revue théologique de Louvain*, 45, 2014, p. 232.

quelque chose d'une dignité humaine à réhabiliter et à honorer, coûte que coûte⁹⁴¹. N'est-ce pas là également ce que sous-entendait, d'une certaine manière saint Paul dans un extrait de sa lettre aux Romains, alors qu'il écrivait que « *C'est un devoir pour nous, les forts, de porter l'infirmité des faibles et de ne pas rechercher ce qui nous plaît. Que chacun de nous cherche à plaire à son prochain, en vue du bien, pour édifier* » (Rm 15, 1-2) ? Au fond, l'appel de saint Paul traduit, je le crois, cette construction à laquelle les chrétiens sont appelés au nom de leur foi en Dieu, bâtissant ainsi dans le lien aux plus fragiles et faibles d'entre eux, l'espérance d'une vie possible, habitée par le Salut. L'édification du Royaume de Dieu a déjà commencé dans la compassion et la charité dont tant de présences et d'actes rendent compte magnifiquement.

Dans un contexte théologique, si l'homme est sauvé par grâce, il convient toutefois de reconnaître qu'il reste un partenaire de Dieu, ayant lui-même à accomplir en sa vie la conversion nécessaire pour que cette grâce puisse s'épanouir et vivre. Image de Dieu, il l'est par nature mais doit cependant, comme le note le Catéchisme de l'Eglise catholique, reconnaître qu'il ne peut faire l'économie d'une conversion permanente, signe d'une grâce active dans son cœur⁹⁴². La figure des saints dont nous avons présenté brièvement l'œuvre, comme tant d'autres à des époques et des contextes différents, signifie que la conversion est toujours d'actualité et que, sans cesse, il convient de parfaire l'amitié avec Dieu. Animés de ce souffle libérateur et libérant,

*Les chrétiens sont alors sollicités pour apporter leur contribution à la reconstruction incessante de cette espérance au cœur de l'action, qu'ils enracinent dans leur foi au caractère universel de la promesse de vie reçue du Créateur et renouvelée par la Rédemption en Jésus Christ.*⁹⁴³

J'entends alors l'importance que peut revêtir aujourd'hui un engagement au service de la diaconie, signifiant que l'œuvre accomplie n'est pas seulement humaine, mais aussi et peut-

⁹⁴¹ « L'histoire de l'hospitalité chrétienne révèle en amont une caractéristique inédite. Non seulement le service d'autrui, tout particulièrement les humbles travaux du soin du corps ou de l'éducation des enfants, y est promu comme une dignité au titre de la participation à la charité du Christ, mais le commandement d'aimer ses ennemis ou de privilégier le soin du plus petit place "les frontières" au centre même de ces institutions. [...] la personnalisation du soin, l'attention au corps pour signifier à la personne sa dignité, la sollicitation de la liberté et de la responsabilité des malades ou des enfants reconnus comme partenaires de la mission de soin ou d'éducation, la contribution de tous les acteurs à l'évolution des normes hospitalières ou éducatives au fil des besoins, etc. L'histoire confirme ici la pertinence d'une anthropologie de l'interdépendance » in *Ibid.*, p. 249.

⁹⁴² « [...] l'appel du Christ à la conversion continue à retentir dans la vie des chrétiens. Cette seconde conversion est une tâche ininterrompue pour toute l'Église qui "enferme des pécheurs dans son propre sein" et qui "est donc à la fois sainte et appelée à se purifier, et qui poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement" (LG 8). Cet effort de conversion n'est pas seulement une œuvre humaine. Elle est le mouvement du "cœur contrit" (Ps 51, 19) attiré et mû par la grâce (cf. Jn 6, 44 ; 12, 32) à répondre à l'amour miséricordieux de Dieu qui nous a aimés le premier (cf. 1 Jn 4, 10). » in CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op. cit.*, n°1428.

⁹⁴³ FINO Catherine, « De Tronto à Butler, l'éthique du *care* au risque de la déconstruction. La contribution des chrétiens au processus de reconstruction », *op. cit.*, p. 251.

être d'abord signe d'une réponse libre à un appel de Dieu à s'engager au service de l'autre⁹⁴⁴. S'il existe des différences notoires entre ce que nous vivons en France et ailleurs, notamment outre-Rhin avec une institution comme la *Caritas*, il convient tout de même de reconnaître que, quelles que soient les dispositions, la pratique de la charité reste le lieu d'une construction possible où l'humanité est appelée à retrouver sa véritable identité dans ce rapport qui la lie à Dieu et donc à la vie. Dans le soin divin, ce qui s'apparenterait à un *care* spiritualisé par l'apport de la théologie catholique, Dieu prend acte de la fragilité humaine, rejoint l'humanité jusque dans ses bassesses selon une forme de démaîtrise, sauvant l'homme et attendant ainsi qu'il réponde, à son tour, à l'appel à vivre pleinement de cette vie nouvelle, notamment dans la charité qui reste l'incarnation même de Dieu au cœur des multiples réalités humaines (Col 3, 12-14.17)⁹⁴⁵.

Au regard cet apport théologique, fondant un nouveau *care* puisque le soin ici révélé traduit la vie même de Dieu rejoignant l'humanité, j'en viens à me demander si ce *care* chrétien, spiritualisé, ne pouvait être traduit sous la forme d'une charité soignante dont il faudra présenter les qualités ? Ainsi, n'avons-nous pas chacun à devenir soignants et rendre compte d'une Eglise du soin qui vit la proximité et l'accueil de toutes les souffrances ? Ne sommes-nous pas condamnés à réinvestir les champs du possible là où l'amour de l'autre aurait été bafoué et meurtri même parfois par une Eglise qui aurait déçu ? L'idée d'un véritable soin des autres à promouvoir dans un souci réel de charité et de fraternité, au nom de Dieu qui nous rassemble, me semble être pertinente. Fonder notre action non pas selon une simple aide à l'autre qui, bien que nécessaire resterait limitée, mais selon une vision d'accueil et d'hospitalité à la lumière de ce que le Christ lui-même fit dans les évangiles apparaît comme incontournable pour donner sens à l'*homo caritatis*. L'exigence de certaines situations aujourd'hui troublantes, dans un contexte post-religieux et laïque, peut questionner et angoisser. Pourtant n'est-ce pas le lieu où la vocation d'humanisation de l'homme se détermine pour rendre ainsi visible la divinisation du monde à travers l'œuvre de charité ?

⁹⁴⁴ A ce titre, il est intéressant de noter ce que dit la *Caritas* allemande pour laquelle « *La Caritas est une aide aux personnes dans le besoin. L'enseignement et l'exemple de Jésus Christ guident son travail. Savoir se pencher sur ceux qui sont dans le besoin, se montrer solidaire, c'est cela pratiquer l'amour du prochain qui est obligation pour tout chrétien et en même temps le message fondamental de l'Eglise. [...] La Caritas allemande, en tant qu'organisation d'aide sociale, contribue à modeler la vie dans l'Eglise et dans la société. Son action est déterminée par les exigences de l'Evangile et la foi de l'Eglise. Elle contribue, par son action, à confirmer la proclamation de foi de l'Eglise* » in CONSEIL GENERAL DE LA CARITAS ALLEMANDE, *Guide général de la Caritas allemande*, Freiburg, Deutsche Caritasverband e.V., 6 juin 1997, p. 5

⁹⁴⁵ « *Puisque vous êtes élus, sanctifiés, aimés par Dieu, revêtez donc des sentiments de compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience. Supportez-vous les uns les autres, et si l'un a un grief contre l'autre, pardonnez-vous mutuellement ; comme le Seigneur vous a pardonnés, faites de même, vous aussi. Et par-dessus tout, revêtez l'amour : c'est le lien parfait. [...] Tout ce que vous pouvez dire ou faire, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâce par lui à Dieu le Père* ». Le verset 14, dans le texte grec (« *ἐπι πάντων δὲ τοῦτοις τὴν ἀγάπην, ἣτις ἐστὶν σύμπρασμιος τῆς τελειότητος* ») évoque le mot *agapè*, amour de charité. Quand Paul demande d'aimer, il le fait en référence à la perfection de l'amour qui vient de Dieu. Ce que nous avons à réaliser, c'est dans cet amour qu'il faut pouvoir l'inscrire.

Troisième Partie :

***La charité soignante : Un care chrétien au service de
l'humanisation et de la divinisation de l'homme...***

Perspectives pastorales

La charité soignante suggère une présence active auprès de situations difficiles, témoignant inlassablement du Christ vivant et compatissant. Il me semble essentiel de rappeler que le monde – et par voie de conséquence, chacun de nous –, dans les expériences délicates qui sont parfois les siennes, doit pouvoir saisir la plénitude de la présence divine qui, loin de rester dans un ciel lointain à l'image de que certains pensent, continue de vivre une proximité attendrissante auprès de tous. Raison pour laquelle, pour se dire, Dieu a besoin du concours de l'homme qui peut devenir un relai et un témoin⁹⁴⁶ jusque dans ce que le pape François nomme les périphéries⁹⁴⁷.

Etre présent aux carrefours de l'histoire humaine, notamment là où le poids du jour se fait sentir, apparaît comme une mission essentielle du chrétien, révélant ainsi, au-delà de ses propres limites et péchés, la grandeur d'une charité inventive⁹⁴⁸ qui prend soin de tous et de chacun. Il n'est pas tant question d'être d'abord un « technicien » qualifié d'une charité soignante. Il convient seulement, dans un contexte qui n'est certes plus très propice à la question religieuse, marqué par le double phénomène d'une sécularisation rapide et d'une laïcité dont on a peut-être perdu le sens profond, de signifier qu'il est un prendre soin utile, nécessaire et formateur et qu'à travers lui, quelque chose de divin peut se dire pour toucher le cœur de l'homme et le transformer. Ce prendre soin n'est nullement à considérer comme un soin strictement médical mais, avant tout, comme le lieu d'une rencontre personnelle voire, en

⁹⁴⁶ Le bienheureux PAUL VI rappelait dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* que « Proclamer de ville en ville, surtout aux plus pauvres qui sont souvent les plus accueillants, la joyeuse annonce de l'accomplissement des promesses et de l'Alliance proposées par Dieu, telle est la mission pour laquelle Jésus se déclare envoyé par le Père. Et tous les aspects de son Mystère — l'Incarnation elle-même, les miracles, l'enseignement, le rassemblement des disciples, l'envoi des Douze, la croix et la résurrection, la permanence de sa présence au milieu des siens — font partie de son activité évangélisatrice » in PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne. Exhortation apostolique Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975), Paris, Pierre Téqui, 2011, n°6. Habité de la richesse du message chrétien, poursuivant sur le registre du témoignage, le pape PAUL VI écrira avec la force de ses propos que « pour l'Eglise, le témoignage d'une vie authentiquement chrétienne, livrée à Dieu dans une communion que rien ne doit interrompre mais également donnée au prochain avec un zèle sans limite, est le premier moyen d'évangélisation. "L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres — disions-nous récemment à un groupe de laïcs — ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins" » in *Ibid.*, n°41. Autre façon de citer saint Paul qui, dans sa lettre aux Corinthiens, écrivait : « Malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile » (1 Co 9, 16).

⁹⁴⁷ L'appel du pape FRANÇOIS figure notamment dans l'exhortation apostolique *La joie de l'Évangile*. Il y parle des « périphéries » comme de ces lieux où l'Évangile doit pouvoir résonner : « Tout chrétien et toute communauté discernera quel est le chemin que le Seigneur demande, mais nous sommes tous invités à accepter cet appel : sortir de son propre confort et avoir le courage de rejoindre toutes les périphéries qui ont besoin de la lumière de l'Évangile » in FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n°20, p. 20. Il entend aussi faire correspondre à ces périphéries une Eglise ouverte, attentive à ceux qui en sont au-dehors mais qui, dans un élan de conversion, se risquerait à y revenir : « L'Eglise "en sortie" est une Eglise aux portes ouvertes. Sortir vers les autres pour aller aux périphéries humaines ne veut pas dire courir vers le monde sans direction et dans n'importe quel sens. Souvent il vaut mieux ralentir le pas, mettre de côté l'appréhension pour regarder dans les yeux et écouter, ou renoncer aux urgences pour accompagner celui qui est resté sur le bord de la route. Parfois c'est être comme le père du fils prodigue, qui laisse les portes ouvertes pour qu'il puisse entrer sans difficulté quand il reviendra » in *Ibid.*, n°46, p. 40-41. On pointe, ici même, une vision particulière du visage possible d'une pastorale au sein des communautés chrétiennes.

⁹⁴⁸ A ce propos, nous pouvons noter la prière d'intercession de l'Eglise, dans l'office des Laudes de la semaine III : « Rends-nous sensibles aux besoins de nos frères : que notre charité se fasse inventive », *Liturgie des Heures*, volume IV, Paris, Cerf/DDB, Mame, 1980, p. 742.

contexte chrétien, sacramentelle : « tous soignants », voilà une invitation qui pourrait être adressée à tous les hommes de bonne volonté mais aussi et surtout à tous ceux qui entendent donner sens à leur baptême.

Les champs d'application d'une telle présence sont très vastes. Quelques exemples ont déjà été évoqués dans la première et la deuxième partie. Du soin médical au soin des pauvres, du soin apporté à soi à celui mis en œuvre au sein de structures spécifiques d'aide à la personne, nombreux sont les lieux où le soin prend corps et au sein desquels une charité soignante peut être exercée. Il me semble alors intéressant, au regard de notre réflexion, de me demander en quoi la charité soignante apparaissant comme un *care* spirituel et religieux, peut encore guider notre recherche et notre agir en rejoignant notamment des situations éthiques très sensibles comme les problématiques de l'interruption de grossesse (IVG ou IMG), l'accompagnement de la fragilité et du handicap et la fin de vie. La raison d'une telle démarche ne peut que nous interpeller dans la mesure où ces problématiques suggèrent une approche éthique et théologique, dans un souci pastoral et, conjointement, missionnaire et évangéliste. A travers ces situations bien difficiles relevant d'une histoire personnelle et sociale, quelle parole et quelle présence d'une charité soignante l'Eglise peut-elle exprimer et partager ? Cette partie semble donc de prime abord d'autant plus importante qu'elle visera à établir ou rétablir l'importance de vivre une communion les uns avec les autres tout en relevant le défi commun de l'humanisation de l'homme et, en même temps, de sa divinisation, aidé d'une théologie pratique traitée dans la partie précédente. Dans la mesure où « *notre époque est traversée par une crise du sujet, une crise de la relation des sujets entre eux, par une difficulté singulière à vivre ensemble, mais aussi par un désir d'y parvenir* »⁹⁴⁹, l'Eglise ne peut se taire, encore moins rester en dehors des grands débats qui animent la société. Conjointement, si elle ne peut imposer sa vision à personne, elle se doit, sur le registre d'une présence discrète, de proposer un chemin de foi, d'humanisation et de divinisation, fondant à travers un vivre ensemble l'ordre d'un bien commun à partager. Il convient donc de saisir l'opportunité de comprendre que la foi chrétienne renferme un message pour chacun, du premier ouvrier travaillant dans la vigne au dernier venu. La charité soignante peut-elle alors montrer que l'amour donné par Dieu renouvelle et réconcilie l'homme et son devenir au nom de la joie apportée par le christianisme dont personne ne peut être exclu⁹⁵⁰ ?

L'enjeu d'un travail pastoral apparaît essentiel en vue de proposer une parole d'Eglise qui soit audible et crédible. Ce ne sont pas là des missions faciles. Elles restent précieuses dans leurs mises en œuvres parce qu'elles participent aux petites choses qui ne se voient peut-

⁹⁴⁹ PAREYDT Luc, « Estime de soi et souci des autres », *Christus*, n°188, octobre 2000, p. 409.

⁹⁵⁰ Paul VI, dans l'exhortation apostolique *La joie chrétienne* affirmait que « *personne n'est exclu de la joie que nous apporte le Seigneur.* » PAUL VI, *La joie chrétienne. Exhortation apostolique Gaudete in Domino (9 mai 1975)*, Paris, Pierre Téqui, 2008, n°22.

être pas d'emblée mais qui, pourtant, ont une valeur infinie quand elles concernent des femmes et des hommes de tous âges confrontés à des situations complexes et tendues.⁹⁵¹ Ces petites choses donnent à la relation toute son importance et son épaisseur tant il est vrai que s'y lit l'essentiel d'une vie donnée à l'autre dans une présence gratuite et désintéressée. N'est-ce pas en substance ce que nous voulons montrer dans cette partie dont l'orientation pastorale insiste sur la présence à tenir aux carrefours de situations éthiques complexes ? Les petites choses de l'ordinaire sont nécessaires et disent, sans doute, quelque chose d'une charité soignante que nous voulons préserver et présenter. En reprenant un des mots attribués déjà précédemment au *care*, à savoir l'invisibilité, on retrouve la présence que chacun est appelé à tenir. Du cœur de cette invisibilité, quelque chose de la grâce de Dieu peut se dire ou, exprimé autrement, la charité soignante peut s'incarner et permettre à la vie d'augmenter en force et en vitalité au nom du don qu'elle accueille et partage⁹⁵². Dans un souci missionnaire et évangéliste, je m'interroge alors sur la manière dont rendre compte d'une Parole et d'une présence divines si, d'aventure, les messagers portaient sur eux toute la misère du monde à travers un visage fermé et triste ? Je suis convaincu que notre responsabilité est grande dans la prise de distance qu'ont exercée des femmes et des hommes à l'encontre de l'Eglise. Si nous voulons avoir le souci de l'autre, proposer un chemin possible, ouvrir des portes jusque-là durement verrouillées, on ne pourra le faire sans conversion préalable, nous donnant les moyens d'accueillir déjà nous-mêmes la force de l'amour de Dieu pour mieux la communiquer à d'autres. La qualité évangéliste constitue un point d'ancrage au sein des différentes situations et personnes rencontrées. Le chrétien n'est donc pas entièrement à part, dans son monde à lui, mais pleinement engagé au sein du monde, ne cessant jamais d'appeler à élever les yeux vers la rencontre avec le Christ vivant⁹⁵³.

⁹⁵¹ A propos des petites choses, dans le soin médical, Marie-Claude VALLEJO, éthicienne et cadre de santé, écrivait qu'elles « *concernent surtout les moments ordinaires du soin, le moment de la toilette, le moment des repas, qui sont peu valorisés. Pourtant, ces temps privilégiés donnent toute valeur à la relation de confiance se jouant entre le patient et le soignant. [...] Ces moments ne sont pas anodins et peuvent, si l'on n'y prend garde, si l'on suspend l'attention à l'Autre, basculer dans l'indifférence, la négligence* » in VALLEJO Marie-Claude, *Une approche philosophique du soin. L'éthique au cœur des petites choses*, Toulouse, Eres, 2014, p. 108-109. On retrouve, dans ces petites choses, des éléments essentiels qui, bien qu'invisibles en partie, participent à la grandeur du soin donné.

⁹⁵² Je retiens, à ce titre, ce qu'écrivait le pape FRANÇOIS dans l'exhortation apostolique *La joie de l'Évangile*, reconnaissant que « *"La vie augmente quand elle est donnée et elle s'affaiblit dans l'isolement et l'aisance. De fait, ceux qui tirent le plus de profit de la vie sont ceux qui mettent la sécurité de côté et se passionnent pour la mission de communiquer la vie aux autres"* (Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, Document d'Aparecida, 29 juin 2007). [...] Par conséquent, un évangéliste ne devrait pas avoir constamment une tête d'enterrement » in FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n°10, p. 10.

⁹⁵³ Dans un ouvrage de 1975, le dominicain Pierre-André LIEGE écrivait : « *Communauté à part ne signifie en aucune façon communauté séparée du monde. Non seulement parce que les membres de la communauté chrétienne sont des hommes parmi les hommes et dans leur temps, mais plus profondément, parce que la communauté chrétienne est tournée vers le monde du même mouvement qu'elle est tournée vers son Seigneur. Le "nous" des chrétiens est situé dans le monde du fait même que Jésus-Christ est le Seigneur de tous les hommes, et pas seulement des croyants ; du fait même que l'Évangile est source de sens pour ce qui se vit dans l'histoire des hommes et dans la société. Voilà pourquoi toute communauté des chrétiens porte dans son expérience la*

On saisit à la fois l'intérêt d'une charité soignante dans un monde où l'expérience de Dieu semble avoir délaissé une part de l'humanité de l'homme, mais aussi les défis nouveaux qu'elle impose en termes de redécouverte du vivre-ensemble et, conjointement, du sens à donner à l'existence notamment lorsque celle-ci se trouve happée par différents maux. Il y a, de toute évidence, à percevoir un lien très fort entre vie sociale et expérience religieuse avec toutes les questions que cela pose actuellement. Ces initiatives ne peuvent voir le jour si l'on ne fait pas le choix de l'immersion dans un peuple auquel on adhère⁹⁵⁴. Faire le choix juste et audacieux de l'engagement semble parfois compliqué et exigeant. Mais on ne peut oublier qu'il suggère également que « *la manière dont les chrétiens rencontrent le visage du Christ dans un monde traversé à la fois de désirs et de divisions, de blessures et de joies, est un "lieu" théologique* »⁹⁵⁵. Les situations expérimentées çà et là, dans leur étrangeté et leur complexité, n'en demeurent donc pas moins des lieux où Dieu se dit et se révèle, tout en révélant l'homme à lui-même et à sa véritable vocation.

Il me semble donc important, au regard de notre réflexion, de pouvoir préciser, dans un premier temps, l'intérêt d'une démarche spirituelle et religieuse au sein de notre société marquée par le phénomène de sécularisation. Qu'entend-on par spiritualité ? Doit-on la considérer comme une dimension proprement religieuse de la vie ou alors s'articule-t-elle également dans ce qui pourrait s'apparenter à une quête de sens au sein d'une société sécularisée ? Aussi, à partir de cette recherche, comment organiser une charité soignante ou, conjointement, comment penser un *care* spirituel au sein des situations éthiques sensibles en début de vie, en fin de vie et face au handicap ou la vulnérabilité ? Habités par les quelques repères élaborés autour d'un *care* spirituel et religieux, il faudra se questionner sur les outils à mettre en œuvre pour élaborer une pastorale capable de relever les défis éthiques et anthropologiques actuels, prenant en compte notamment la dimension de l'empathie et de la compassion ? L'intérêt de cette démarche consistera à montrer qu'à l'image de Dieu, la charité soignante fait de nous des « donneurs d'avenir ». Même si nous ne voyons pas toujours le fruit de nos labeurs, quelque chose demeure çà et là comme signe de la présence mystérieuse de l'Esprit de Dieu et de son amour du fait que, peut-être, « *le Seigneur passe par*

nécessité de traduire la nouvelle façon d'être hommes parmi les hommes qui appartient aux croyants. » LIEGE Pierre-André, *L'être-ensemble des chrétiens*, Paris, Le Centurion, 1975, p. 34-35.

⁹⁵⁴ Le pape FRANÇOIS, très sensible au peuple dont les pasteurs de l'Eglise ont la charge, écrivait que « [...] Jésus veut que nous touchions la misère humaine, la chair souffrante des autres. Il attend que nous renoncions à chercher ces abris personnels ou communautaires qui nous permettent de nous garder distants du cœur des drames humains, afin d'accepter vraiment d'entrer en contact avec l'existence concrète des autres et de connaître la force de la tendresse. Quand nous le faisons, notre vie devient toujours plus merveilleuse et nous vivons l'expérience intense d'être un peuple, l'expérience d'appartenir à un peuple » in FRANÇOIS, *La joie de l'Evangile*, op. cit., n°270, p. 212. Quelque chose du vrai pasteur d'une communauté nous est dit ici : le pasteur reste celui qui est immergé dans l'histoire d'un peuple qu'il prend en charge et conduit.

⁹⁵⁵ HUOT-PLEUROUX Paul (dir.), *Aux sources de la charité. Les spiritualités. Actes du XII colloque de la Fondation Jean Rodhain*, Paris, Cerf, 2003, p. 19.

notre engagement pour déverser des bénédictions quelque part, dans le monde, dans un lieu où nous n'irons jamais»⁹⁵⁶ ou, plutôt, où nous n'avons pas l'habitude d'aller. Donner une âme à ce monde, aider d'autres à vivre leur vie, convertir son cœur à l'amour restent autant d'appels qui nous sont adressés. N'importe-t-il pas, au fond, de redevenir des êtres spirituels et religieux, des *homo caritatis*, capables d'alimenter le monde d'une espérance nouvelle en fondant une véritable culture du *care* chrétien ? Cette dernière partie nous permettra peut-être de le redécouvrir.

⁹⁵⁶ FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n°279, p. 220.

Chapitre Premier : Du spirituel au religieux... redonner une âme au monde

« *En refusant le spirituel, nous jouons les scientifiques exclusifs... Ne passerions-nous pas à côté d'une partie essentielle de ce qui fait l'homme ?* » se demandait le cancérologue Henry Joyeux⁹⁵⁷. A travers cette question, il reconnaissait presque d'emblée la nécessité pour l'homme de ne pas seulement s'attacher à considérer une démarche scientifique comme seule capable de donner du sens et de porter la vérité. Il semble qu'une interrogation portant sur la part peut-être plus intime de soi où se joue le tout de son histoire – tant d'un point de vue social, affectif, psychologique que transcendant – peut être nécessaire, pour ne pas dire essentiel. Notons d'ailleurs que la notion de spiritualité semble touchée par la sécularisation, si bien qu'aujourd'hui le sens qu'elle véhicule est plus vaste que le seul registre religieux en lien avec une dimension institutionnelle qui lui était habituellement attribuée⁹⁵⁸. Or, reconnaître que la question spirituelle dépasse le cadre religieux suppose de prendre acte de la complexité d'une telle réalité. Pour preuve, on parle tant aujourd'hui de spiritualités athées que de spiritualités religieuses ou encore laïques. Evoquant la spiritualité sans référence religieuse, André Comte-Sponville notera qu'il s'agit d'une « spiritualité de l'immanence » qui, contrairement à la religion, suggère aux yeux des personnes athées que l'« *absolu, pour eux, n'est pas une personne, mais l'être ou le devenir, le tout ou la nature* », tout en signifiant que « *Nous sommes déjà dans le Royaume : l'éternité, c'est maintenant* »⁹⁵⁹. On pourra s'étonner qu'un philosophe qui se dit athée tienne des propos aux accents religieux en évoquant notamment le Royaume qui, pour les chrétiens, renvoie à Dieu. Pour autant, aux yeux de Comte-Sponville, ils n'ont aucun lien avec une quelconque foi, exprimant seulement au cœur de sa recherche un désir d'infini qui dépasse et transcende sa vie présente dans une aspiration profonde à la reconnaissance d'un bonheur possible apparaissant comme le lieu du dit Royaume. Ce n'est d'ailleurs pas tout à fait sans raison que Comte-Sponville se sente plus proche du bouddhisme ou des spiritualités orientales que du christianisme pour lequel il garde tout de même une affection particulière⁹⁶⁰.

Cependant, quelle qu'en soit sa manifestation, il convient de signifier que la dimension spirituelle de la vie a refait surface ces dernières années, notamment dans le domaine de la

⁹⁵⁷ Cité in POSTEL-VINAY Sophie, DUMONT Sarah, MARIJON Hélène, « Spiritualité et cancer : le point de vue des jeunes oncologues », in *Bulletin Cancer*, vol. 96, n°12, décembre 2009, p. 1265.

⁹⁵⁸ Le philosophe André COMPTE-SPONVILLE l'écrivait, affirmant que « *Pendant vingt siècles d'Occident chrétien, on a été habitué à ce que la seule spiritualité socialement disponible soit une religion, c'est-à-dire une croyance en un dieu. On a donc fini par croire que les mots "religion" et "spiritualité" étaient synonymes* » in *Ibid.*, p. 1266.

⁹⁵⁹ COMTE-SPONVILLE André, « Une spiritualité de l'immanence », *Le Monde des religions*, janvier-février 2013, p. 52.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

biomédecine⁹⁶¹. On pourrait de prime abord croire que l'éthique n'a rien de particulier à partager avec la spiritualité, pas plus qu'on imaginait un lien avec la théologie. Et pourtant, raisonner ainsi serait oublier que l'éthique n'est pas d'abord un discours de science mais de sens, lieu où prend corps une démarche spirituelle. Le *care*, dans la mesure où il fait part du souci d'autrui, d'une vision holistique de la personne comprise dans sa quête d'humanité et de relations, suppose néanmoins un enracinement au sein d'une recherche spirituelle. Celle-ci ne peut faire défaut tandis que se joue, en quelque sorte, l'intégration et la reconnaissance de ce que l'homme, être de désirs et de rencontres, envisage pour lui-même et la société.

Il apparaît donc important de redéfinir le terme de « spiritualité », essayant conjointement de saisir comment cette dimension de l'existence s'insère dans le paysage social, notamment lorsqu'elle se confronte à la question religieuse voire à l'athéisme. L'approche du philosophe André Comte-Sponville peut, à ce titre, nous éclairer. Outre les définitions que nous donnerons de la spiritualité, il conviendra de se demander si une spiritualité religieuse a encore une place actuellement dans la société, tenant compte de la question de la sécularisation et de la laïcité telles qu'elles s'expriment dans notre pays ? Si oui, quel regard chrétien du *care* pourrait être valorisé et soutenu ? Il faudra alors définir ce qu'on entend vraiment par « charité soignante », osant esquisser quelques éléments d'un *care* chrétien. L'idée est d'apporter à cette contribution un regard nouveau sur le *care*, en contexte chrétien, estimant qu'une charité soignante mise en œuvre participe au bon fonctionnement du monde et, conjointement, à donner du sens à l'humanité de l'homme qui se cherche et espère. N'est-on pas, tout simplement, prêt à cautionner l'importance d'une prise en compte d'un soin spirituel fondant une prise en charge globale du patient ? L'intérêt d'un regard sur cette dimension dans d'autres lieux pourra également nous aider.

1. Qu'entend-on par « spiritualité » ?

On ne saurait évoquer le terme de « spiritualité » sans le faire correspondre à un souffle intérieur qui donne vie et sens à l'existence humaine. Le *Larousse* définit ce mot comme une qualité de ce qui est esprit, dégagé de toute matérialité, tout en continuant en rappelant qu'il s'agit encore d'une doctrine ou une vie centrée sur Dieu et les choses

⁹⁶¹ Diverses publications l'expriment assez bien, parmi lesquelles FROMAGET Michel, *Naître et mourir. Anthropologie spirituelle et accompagnement des mourants*, Paris, François-Xavier De Guibert, 2007, ou encore JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2013 ; JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Ethique et spiritualité*, Bruxelles, Lessius, 2010 ; LÉBOUL Danièle, JACQUEMIN Dominique (Dir.), *Spiritualité : interpellation et enjeux pour le soin et la médecine*, Les Carnets de l'Espace Ethique de Bretagne Occidentale, n°2, Sauramps Médical, Montpellier, 2010 ; JOBIN Guy, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, Bruxelles, Lumen vitae, 2012 ; NOUWEN Henri J.M., *Prendre soin les uns des autres. Une spiritualité du care*, Paris, Salvator, 2012.

spirituelles. La spiritualité envisage de porter un regard plus vaste que les contingences habituelles de la vie, là où l'histoire personnelle et collective semble parfois souffrir d'un déficit de sens face à une société très encline à figer l'homme dans son individualité et son autonomie. Celle-ci, sans doute survalorisée et mal comprise, suggère combien chacun est appelé à trouver sa voie, oubliant cependant la richesse des traditions ou philosophies précédentes qui ont accompagné, parfois dans la douleur, l'émergence d'une figure de l'homme comme un être de relation. Alain de Broca, dans *Comment penser l'homme ?*, se demandait, à la suite du médecin québécois Jean Godbout, si

*L'homo oeconomicus, dernier postulat d'une relation sociale de type utilitariste qui semble envahir la société pour le "bien de son développement !" pourrait-il revenir à un Homo donator qui seul pourrait ré-humaniser les relations interpersonnelles ?*⁹⁶²

Cet *homo donator*, pensé dans le don comme pourrait l'être l'*homo caritatis*, reste interpellant tant on y puise l'intérêt d'une démarche continue de recherche de sens, enraciné qu'il est déjà dans son histoire⁹⁶³.

La spiritualité ne peut pas, *a priori*, faire l'économie de la sagesse des anciens, fondant sa réalité sur la richesse d'un passé qui, bien que fragile et parfois déstructuré, garde le mérite d'avoir su donner du sens là où tout semblait inaudible et insurmontable. Aussi, dans le tourment des générations actuelles où la valorisation de l'instant semble trop de fois primer sur la fondation d'un avenir pour tous, la redécouverte d'une spiritualité, laïque ou religieuse, peut aider à combattre les peurs présentes en convertissant la vie de ceux qui s'y soumettent. C'est sans doute à ce niveau qu'un mouvement peut se dessiner, organisant autant que faire se peut la vie dans une forme qui la valorise et la soutient jusque dans ses sombres nuits où tout risque habituellement de se défaire.

Nous aurons l'occasion à la fois de développer le sens de la « spiritualité » et de l'inscrire dans notre recherche, notamment par le biais de la réflexion de l'éthicien et infirmier Dominique Jacquemin la percevant comme « mouvement d'existence ». N'est-ce pas le signe qu'il existe bien un sens de la vie dont les contours peuvent être redéfinis et exprimés à l'aune des problématiques actuelles ?

1.1 Etymologie du mot

Quand on évoque le terme « spiritualité », on est habituellement renvoyé à la religion, suggérant ainsi qu'il s'agit là d'un lieu propre – pour ne pas dire unique – où la vie peut

⁹⁶² BROCA Alain (DE), *Comment penser l'homme ?*, op. cit., p. 98-99.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 216.

trouver un sens et une fondation dans une relation quelconque avec une divinité. Pour autant, les travaux actuels avec la redécouverte de la spiritualité n'en sont pas moins critiques par rapport à une telle vision. L'être spirituel ne serait donc pas que religieux, mais avant tout humain, cherchant par sa quête intérieure à répondre aux besoins élémentaires qui habitent son être et son goût pour ce qui vient.

Il faudra donc, après avoir donné le sens général de la spiritualité, essayer de nous demander quels liens elle entretient avec les données religieuses et laïques ? Conjointement, quel pourrait être l'intérêt d'une vie spirituelle dans sa quête de sens ou d'avenir ? Ce travail portera sur le souci de promouvoir une réflexion qui prenne en compte cette dimension de l'existence tout en ouvrant le questionnement à une vision plus contemporaine et réaliste qui fait de l'homme non seulement un être « mécanique » mais aussi pensant et organisant son devenir avec et pour d'autres dans la recherche d'un bien commun.

1.1.1 Sens général

Si l'on s'en tient à l'étymologie du mot, on retrouve d'emblée l'idée de souffle, d'esprit vivifiant. Le latin *spiritus* et le grec *pneuma* laissent entendre la réalité d'une action dont nul ne saurait se passer dans la mesure où elle donne forme et consistance à la vie. Ainsi donc, Dominique Jacquemin écrira notamment que la spiritualité évoque « *le mouvement nécessaire qui, même dans sa dimension invisible, est nécessaire pour nous maintenir dans l'existence* »⁹⁶⁴. Ce terme, prenant ses racines dans le christianisme⁹⁶⁵, se rapporte au lien entretenu par l'homme avec Dieu. Que ce soit au V^e siècle où l'on retrouve pour la première fois le terme *spiritualitas* dans une lettre adressée à un adulte venant de recevoir le baptême et qu'on attribue soit à Pélage soit à l'un de ses disciples, ou au XX^e siècle où la spiritualité est vue comme « *la science qui enseigne à progresser dans la vertu et particulièrement dans l'amour divin* », on ne peut nier le caractère fondamentalement religieux du terme⁹⁶⁶. Bien qu'il soit rarement employé entre les V^e et XIII^e, l'idée véhiculée suppose que l'homme racheté des péchés est un homme habité de *spiritualitas* comme le démontre encore Guillaume d'Auvergne⁹⁶⁷.

⁹⁶⁴ JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Ethique et spiritualité*, op. cit., p. 68.

⁹⁶⁵ THIEL Marie-Jo, « Des soins, dans quel esprit ? Ethique, spiritualité et religions dans les soins », in LEBOUL Danièle, JACQUEMIN Dominique (Dir.), *Spiritualité : interpellation et enjeux pour le soin et la médecine*, op. cit., p. 15. Cette vision de la spiritualité est retrouvée dans le Dictionnaire de spiritualité où il y est fait mention qu'outre saint PAUL, TERTULLIEN l'employait également régulièrement (cf. DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE ASCETIQUE ET MYSTIQUE, Tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, p. 1142-1153).

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 1143-1149.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 1145.

A partir de la seconde moitié du XX^e siècle, on assiste à un emploi plus conséquent du terme, notamment à travers les mots *espiritualidad*, *spiritualità*, *spirituality*, *Spiritualität* qui renvoient à autant de langues différentes et donc d'élargissements sémantiques⁹⁶⁸. A partir des années 1960, l'étude de la spiritualité se retrouve tant dans le domaine de la théologie que des sciences humaines, dont la psychologie. C'est peut-être à ce moment que le terme « spiritualité » connaît un début de sécularisation dans la mesure où la sphère religieuse aura tendance à être délaissée au profit d'une sphère plus psychologique, notamment en lien avec un accomplissement de soi et de quête de sens. En mettant en parallèle les données relatives au corps et à l'esprit, le philosophe français Michel Foucault évoquera la réalité de la spiritualité comme « *la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité* »⁹⁶⁹. On saisit déjà dans ce discours la volonté de se défaire en partie de la dimension religieuse, tout en confirmant le concept dans une recherche de sens. Sans doute la recherche de la vérité dont il est question envisage de permettre à l'homme de reconnaître ce qu'il est dans la plénitude de son être, à savoir une personne humaine entrant dans le jeu des relations interpersonnelles et devant être respecté comme tel. La dimension religieuse semble devenir une approche de la spiritualité mais plus forcément la seule⁹⁷⁰. Dans sa contribution à l'ouvrage sur la spiritualité et la médecine, le philosophe et théologien Maxime Allard rappellera néanmoins que l'évolution du sens de la spiritualité au long des siècles récents a connu un changement radical dès le

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 1150.

⁹⁶⁹ FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2001, p. 16.

⁹⁷⁰ Dans le cas de la France, la journaliste Virginie LAROUSSE écrivait dans un dossier relatif à l'émergence d'une spiritualité laïque le fait suivant : « *C'est qu'au XIX^e siècle, la religion n'est plus en odeur de sainteté. [...] L'ère de la sécularisation, qui vise à libérer les individus et les institutions de son emprise, a sonné. En France, elle se concrétise par l'adoption de la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905. Désormais, ce sera chacun chez soi : reléguée au rang de croyance personnelle, la religion ne doit plus s'immiscer dans une société qui se veut ouvertement laïque. La Sainte Trinité des anciens est remplacée par une autre triade. Raison, science et progrès vont, pense-t-on alors, débarrasser les hommes du joug religieux* », LAROUSSE Virginie, « Nouvelles spiritualités ; une quête de sens », *Le Monde des Religions*, janvier-février 2013, p. 48. Guy JOBIN, quant à lui, cite la religion naturelle, exempte de dogmes et d'Eglise et dont on découvre une esquisse dans le texte de Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard* : « *Le philosophe propose un credo tenant en trois articles de foi : "une volonté meut l'univers et anime la nature" ; "la matière mue montre une volonté ; la matière mue selon certaines lois montre une intelligence" ; "[l]'homme est [...] libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle". [...] Une autre source de connaissance et d'attestation est revendiquée par Rousseau : c'est ce qu'il nomme sa conscience, son cœur, son sentiment. C'est là la source de connaissance du troisième article de foi et le lieu de validation de l'ensemble des thèses religieuses de Rousseau [...] point n'est besoin des normativités traditionnelles, engrangées dans les discours théologiques et dans les discours officiels des autorités. La conscience suffit. [...] En décrivant cette religion du cœur, Rousseau dit bien qu'il touche à une dimension universelle de la nature humaine. [...] Les articles du credo rousseauiste ne sont pas une création de toute pièce ; ils sont "inventés" en sondant le cœur. [...] La présence de ces règles est universelle et indépendante des religions. De même, le culte issu de cette religion du cœur se suffit à lui-même et n'a pas besoin des traditions religieuses pour être perçu et pour être pratiqué* » in JOBIN Guy, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, op. cit., p. 45-48. N'est-ce pas là une des raisons qui a conduit les députés à déposer une proposition de loi le 9 décembre 2014 demandant à ce que les communes françaises se voient dans l'obligation d'organiser et de présider par l'officier d'état civil des funérailles républicaines et laïques pour des personnes n'ayant aucun lien avec une quelconque religion instituée, au nom d'un dernier hommage rendu au citoyen à travers un rite spécifique et, conjointement, pourvoyeur de sens ? Cf. <http://www.assemblee-nationale.fr/14/propositions/pion2434.asp> [consulté le 2 septembre 2014].

XVII^e siècle, notamment avec Descartes, déliant toute relation avec une divinité quelconque⁹⁷¹. On découvre combien le spirituel est devenu, au cours des siècles, un domaine embrassant une pluralité de situations, dont celle relative à une spiritualité plus psychologisante⁹⁷². On ne trahirait donc pas de secret en disant que le spirituel est entendu, actuellement, à travers une dimension globale, visant à uniformiser une vie en lui donnant sens, de façon plus vaste que ce qu'entend habituellement une spiritualité religieuse. Il n'est pas anodin d'ailleurs qu'on fasse correspondre cette dimension intime de l'homme à sa quête relationnelle et au respect de ce qu'il est notamment dans le lien et la parole qu'on peut lui adresser : « *La dimension spirituelle du soin existe non pas en jugeant du sens de la vie d'autrui, mais en reconnaissant autrui comme une personne, comme un sujet. Et il y a lieu de le signifier à cette personne, et ce, particulièrement en donnant du sens au soin* » écrivaient Régis Aubry et Marie-Claude Dayde dans un ouvrage commun⁹⁷³. Le spirituel s'incarne dès lors dans la façon très particulière dont on se présente devant la personne souffrante : un « *Bonjour* », un « *Je ne suis pas loin si vous avez besoin de moi* » et d'autres formules restent autant de signes précieux d'un souffle vivant permettant à une relation d'exister. Jean-Guilhem Xerri dira qu'

*Honorer la dimension spirituelle d'une personne, c'est donc avant tout se tenir dans une posture qui ne réduit jamais une personne à sa pathologie ou sa situation sociale mais qui consent à entendre le "souffle" d'un être : son espoir et son angoisse, ses interrogations fondamentales et ses attentes, ses convictions et ses révoltes, ses liens et ses solitudes.*⁹⁷⁴

Le travail de laïcisation opérant, la spiritualité se démarque de la signification qu'elle véhiculait durant près de vingt siècles, correspondant davantage à une quête de soi et de son identité au sein d'une démarche sociale à travers la reconnaissance de l'autre et du respect de celui-ci⁹⁷⁵. A ce titre, Guy Jobin présente la spiritualité selon quatre dimensions : la quête de sens et d'authenticité, l'importance relationnelle, la dimension universelle parce que

⁹⁷¹ ALLARD Maxime, « De la possibilité d'entendre du "spirituel" en fin de vie » in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, op. cit., p. 6-9.

⁹⁷² Notons que les besoins spirituels dont nous avons déjà parlé dans la première partie confirment cet aspect.

⁹⁷³ AUBRY Régis, DAYDE Marie-Claude, *Soins palliatifs, éthique et fin de vie*, Rueil-Malmaison, Lamarre, 2010, p. 129.

⁹⁷⁴ XERRI Jean-Guilhem, *Le soin dans tous ses états*, op. cit., p. 170.

⁹⁷⁵ Maxime ALLARD écrira à ce titre que « *Le "spirituel" est devenu une catégorie dont la version "catholique" n'est plus qu'une concrétion possible parmi un vaste ensemble d'autres propositions en provenance d'horizons divers. Plus encore, le "spirituel" est délié de toute inscription institutionnelle particulière nécessitant une confession, une adhésion marquée par ce qui était désigné auparavant par une "fidélité". On reconnaît désormais le "spirituel" comme une dimension à part entière de la personne dans son lien avec de la "transcendance", du "transcendant"* », ALLARD Maxime, « De la possibilité d'entendre du "spirituel" en fin de vie » in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, op. cit., p. 8.

commune à tous et le facteur d'harmonisation dans la mesure où elle permet de rapprocher les uns et les autres comme on se rapproche soi-même de sa véritable identité⁹⁷⁶.

On comprend peut être mieux que la spiritualité vise autant à valoriser les liens qui unissent une personne à d'autres, mais aussi, parfois, quand une demande est exprimée, valoriser les liens unissant une personne à une divinité. Quand bien même le spirituel ne soit plus directement synonyme d'accomplissement religieux, il n'en demeure pas moins vrai que continue d'exister un lien sensible entre les deux, inscrivant ainsi dans l'humanité de l'homme une quête non seulement sensible aux liens affectifs humains, mais aussi divins. Pour citer le jésuite allemand Eckhard Frick, « *parce qu'il n'y a pas d'homme unique, il n'y a pas de spiritualité unique : celle-ci sera religieuse, philosophique, culturelle ou esthétique* »⁹⁷⁷. La spiritualité reste donc le lieu d'une existence mettant l'homme en relation avec le monde et l'insérant dans une dimension qui va l'interroger sur sa place et son devenir au sein de celui-ci. La spiritualité fait donc appel aussi, d'une certaine façon, à toute une vision sacrée de l'humanité, non seulement parce qu'elle peut être habitée par un désir d'infini et de transcendance que certains feront correspondre à Dieu, mais aussi parce qu'il y a, entre les hommes, le partage d'une même destinée au sein de laquelle ils ont, chacun, à prendre place pour découvrir leur vocation propre.

Cela dit, la variété de ces images doit nous inciter à faire preuve de prudence et de discernement, ne serait-ce qu'en raison d'une vision parfois sectaire qu'elle peut revêtir⁹⁷⁸. La quête de soi porte le risque d'être soumise à une vision alléchante mais biaisée par quelques personnes n'hésitant pas à prendre acte de la fragilité de certaines histoires pour les emmener là où elles ne trouveront qu'une oasis de fraîcheur temporaire comme l'expriment moult sectes.

La spiritualité entend aider l'homme dans sa croissance en humanité, lui donnant la possibilité de se poser les bonnes questions, au bon moment, tout en l'aidant à trouver des réponses, avec d'autres et pour d'autres. L'amitié, l'entre-aide, la présence, le soutien, la vie

⁹⁷⁶ JOBIN Guy, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, op. cit., p. 15-17.

⁹⁷⁷ Cité in POSTEL-VINAY Sophie, DUMONT Sarah, MARIJON Hélène, « Spiritualité et cancer : le point de vue des jeunes oncologues », op. cit., p. 1266.

⁹⁷⁸ Dans sa contribution apportée aux *Cahiers d'Alethe*, le théologien Antoine DELZANT distinguait plusieurs sources contemporaines de la spiritualité. Certes, il notait à juste titre que la spiritualité se rattachait évidemment aux grandes traditions religieuses, mais également à certaines sectes s'inspirant pour une bonne part de l'hindouisme ou du bouddhisme, mais aussi de ce qu'il nomme la religion non institutionnelle et qui correspond à tous les mouvements ésotériques du moment, voire les groupes qui cherchent à défier les limites naturelles du corps et du monde (nommé « groupes d'élargissement de l'espace intérieur ») et tout ce qui touche au monde de l'occulte tel le spiritisme, le parapsychologique, la magie, la sorcellerie, les guérisseurs, horoscopes et autres domaines du même genre. Il convient encore de rajouter un autre lieu « spirituel » qu'il présente sous les traits de la gnose. DELZANT Antoine, « Courants spirituels d'aujourd'hui », in FAES Hubert, ARCIER Jean-Claude (d'), DELZANT Antoine, QUERCIZE Hubert (de), PEMILLE Laurence (de), LEDURE Yves, « Quels esprits dans un monde individualiste ? », *Les Cahiers d'Alethe*, Paris, 1999, p. 26-41.

amoureuse, l'appartenance à une communauté religieuse sont autant de possibilités donnant corps à la dimension spirituelle d'une personne. Il y a quelque chose d'essentiel à y percevoir dont la possibilité d'humanisation pour laquelle la religion a apporté une large contribution. L'Écriture ne fait pas l'économie d'une dimension spirituelle, comme nous pouvons le constater dans les textes saints, envisageant une divinisation de l'homme.

1.1.2 Le spirituel dans la Bible

Il serait prétentieux de ma part de développer tout ce qui concerne le lien entre le spirituel et la Bible. Ce n'est pas le sujet principal de ce travail de recherche. Quoiqu'il en soit, il serait tout aussi inexact de ne pas mesurer la richesse de la présence spirituelle dans l'Écriture, simplement parce que ce serait méconnaître et fausser le message qui y est véhiculé. Penser spiritualité et Bible, c'est reconnaître que l'Esprit agit au long de l'histoire sainte dont l'Écriture traduit la présence. Dès les premières pages de la Bible, dans le livre de la Genèse, on découvre le verset suivant : « *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Or la terre était vide et vague, les ténèbres couvraient l'abîme et un souffle de Dieu agitait la surface de la terre* » (Gn 1, 1). Ce qu'il est intéressant de noter d'emblée, c'est que ce souffle créateur est à l'origine de l'organisation du monde et, donc, de tout ce qui vit. En plaçant dès le premier verset de la Bible l'image d'un esprit planant sur les eaux, on saisit l'importance qu'il peut revêtir dans un contexte de création, comprenant que ce souffle est le principe même de la vie, ce qui sera d'ailleurs confirmé quelques versets plus loin (Gn 2, 7) tandis que l'homme créé à partir de la poussière du sol deviendra un être vivant avec l'insufflation divine de l'haleine de vie (la *ruah* divine). L'homme apparaît alors comme un être habité du souffle divin ou, dit autrement, un être sacré dans la mesure où le *sacer* latin donnant « sacré » signifie « inviolable », « interdire ». On retrouve à ce stade l'idée d'une séparation d'avec le reste du monde vivant, l'homme devenant un vis-à-vis de Dieu, le plus haut et le plus proche de lui. La réalité d'une consécration et d'une mise à part, ici exprimée dans la Bible, apparaît comme un appel lancé à l'homme à devenir saint. On retrouve donc dans l'Écriture un ensemble de données précisant le sens du spirituel, notamment à partir de l'action de l'Esprit Saint qui sanctifie et divinise l'homme⁹⁷⁹.

⁹⁷⁹ Le théologien Julien RIES écrira à ce titre que « *L'Esprit de Dieu est présenté comme une force qui demeure dans certains hommes : Moïse (Nb 11, 17-25 ; Josué (Nb 27, 18) ; David (1 S 16, 13) ; Elisée (2 R 2, 9) ; Elie (2 R 2). L'action de Dieu est une action qui tend vers l'accomplissement des promesses de l'Alliance. Elle est aussi une action créatrice. [...] Dans l'Ancien Testament, l'Esprit est une force par laquelle Yahvé intervient dans la vie des hommes. Son esprit exerce une action analogue à celle de la bouche, de la main. [...] La conception du Nouveau Testament s'enracine dans l'Ancien Testament. [...] Le Pneuma hagion ou Theou, est une force divine qui agit dans la vie de l'homme. Cette action peut donner lieu à des miracles : Mt 12, 28, Jésus chasse les démons. Le miracle de la Pentecôte est l'œuvre de l'Esprit saint : Actes 2, 4-17 en référence à Joël 3, 1-5.*

Il importe de noter le rapport, dans la Bible, entre l'homme et l'Esprit de Dieu, l'un s'invitant auprès de l'autre pour le conduire et le sanctifier. Cette sanctification a d'ailleurs en vue la vie nouvelle à laquelle l'homme est appelé. La dimension spirituelle mise en exergue souligne la force avec laquelle l'homme est invité à se laisser vivifier et changer par l'œuvre divine agissant en lui. Cette réalité biblique fait de l'homme un *homo religiosus* capable de reconnaître dans le sacré la présence vivante de Dieu à son histoire. La Bible jouit donc d'une multitude de lieux à travers lesquels cette reconnaissance s'explicite et se vérifie tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau.

Ces deux Testaments renferment un souffle vivant qu'il serait bien maladroit de nier. Les textes inspirés par l'Esprit de Dieu donnent non seulement à l'homme une orientation quant à son devenir, mais aussi une forme pour son présent. En rappelant à juste titre que « *La théologie ne se réfère, en général, qu'à ce qui est "clair et distinct"* »⁹⁸⁰, André Brien poursuit sa réflexion en affirmant que

*[...] l'homme ressent au plus profond de lui-même le poids sur sa vie d'un au-delà du visible qu'il ne peut saisir et qui pourtant donne à son existence sa pleine dimension. Cette appréhension fonde l'expérience religieuse, diverse dans sa forme et les comportements qu'elle suscite dans les individus et les collectivités. Nous l'appellerons ici le "sens du sacré".*⁹⁸¹

Ce sens du sacré, la Bible nous permet de l'appréhender avec humilité, laissant l'Esprit de Dieu travailler les cœurs au fur et à mesure que la Parole leur est adressée. On saisit alors l'univers invisible dans lequel la Bible fait pénétrer, mais aussi, conjointement, la part humaine appelée à se révéler, confirmant ainsi le lien capable d'unir l'homme à Dieu. A la suite de Brien, on signifiera que le sacré est uni à la vie dans la mesure où elle nous fait entrer dans une dimension qui nous interpelle et nous provoque par son dynamisme propre⁹⁸².

Certes, différentes activités de l'existence peuvent apparaître comme sacrées tel le lien entre les générations, la sexualité, etc., mais aucune ne saurait vraiment atteindre ce que l'on découvre dans la Bible tant le souffle vivant dont il est fait mention dépasse le cadre spatio-temporel pour l'ouvrir à la transcendance. Cette expérience profonde ne peut être vécue qu'à la seule condition de laisser le sens de Dieu s'éveiller en soi, le purifiant de toutes les fausses idées reçues et, parfois, véhiculées au long des siècles. La prise en compte de la réflexion théologique s'avère alors nécessaire⁹⁸³. Dans la foi, on saisit que la Bible est un lieu spirituel

L'Esprit Saint donne aussi la sagesse, la science, la foi, la santé : 1 Corinthiens 12, 10. [...] Le Pneuma hagion est une force qui sanctifie. » in RIES Julien, *L'homme et le sacré*, Paris, Cerf, 2009, p. 185-186.

⁹⁸⁰ BRIEN André, *Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la foi*, Paris, DDB, 1984, p. 102.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 102.

⁹⁸² *Ibid.*, p. 106.

⁹⁸³ André BRIEN aura raison d'écrire que la « *voie théologique est celle de l'annonce de la Parole de Dieu. La Parole adressée à Abraham ou à Moïse et celle que communique Jésus par son existence même témoigne du*

privilegié tant il est vrai qu'il donne accès à une Parole vivifiante qui nous dépasse. La Bible ne renvoie pas seulement à une parole proposée à l'homme comme celles que l'on peut accueillir tant de fois au détour de conversations banales. Elle reste la Parole de Dieu, inscrivant dans le cœur de l'homme la présence divine tout en l'emmenant vers des rivages habités par la joie du Dieu-fait-homme et de sa vie nouvelle⁹⁸⁴.

A ce stade, on peut affirmer que la Bible apparaît, pour un croyant, comme une vivante spiritualité qui l'engage dans son entièreté. On comprend ainsi l'intérêt que peut revêtir une vie spirituelle qui, loin d'alourdir l'homme, lui permet de s'élever à sa véritable condition.

1.1.3 L'intérêt d'une vie spirituelle

Au regard de ce qu'on a déjà énoncé, l'intérêt d'une vie spirituelle se comprend dans le sens de la reconnaissance de l'homme comme un être de besoin. Cette réalité de sa vie nous fait dire qu'il ne saurait être en possession de tout, signe que demeure en lui un élan vers un mieux-être ou un plus-être.

Les questions peut-être posées parfois sur le ton de l'humour – *qui suis-je ? Où vais-je ? Dans quel état j'erre ?* – ont cependant le mérite de révéler à l'homme qu'il se définit comme un être de progrès, désertant un mode statique pour fonder en lui l'assurance d'être appelé à plus grand. Donner corps aux besoins de l'homme, aussi divers soient-ils, reste un moyen lui permettant de découvrir sa véritable identité. Notons également que les capacités définies par Amartya Sen apparaissent de leur côté comme des réponses à des besoins spécifiques visant une qualité de vie et une possibilité de se réaliser⁹⁸⁵. Il n'est donc pas anodin que cette démarche s'inscrive dans une approche spirituelle comme nous l'avons montré tant il est vrai que cette dimension suggère que chaque personne reste pleinement actrice et sujet de son histoire et de son existence⁹⁸⁶. Il est alors intéressant de noter, avec Brien, trois modes de présence : la recherche de la sécurité face à la réalité de la fragilité et de

Sacré comme d'un vouloir personnel. Il n'est plus l'insondable que l'on perçoit seulement dans la terreur ou dans l'extase, il est une proximité qui vient à la rencontre de l'homme. [...] Accueillir sa parole dans la foi, la laisser agir dans son "cœur", c'est voir s'illuminer l'expérience du Sacré. Tout en celle-ci se transfigure et se personnalise » in *Ibid.*, p. 116-117.

⁹⁸⁴ Julien RIES l'évoquait, écrivant que « *Le Pneuma hagion est une force qui sanctifie, qui est liée à diverses fonctions, qui réalise la justification messianique, qui est une personne à l'œuvre dans l'Eglise. Celle-ci baigne dans la sainteté. Le fondement du sacré dans le Nouveau Testament est la vie de Dieu, Père, Fils, Esprit. Le chrétien participe à cette vie : il est hagios* » in RIES Julien, *L'homme et le sacré*, op. cit., p. 200. Notons que *hagios* signifie « saint ».

⁹⁸⁵ Il faudrait rappeler à ce titre que le *care* permet justement aux capacités d'exister. Quand SEN parle de capacités visant le bien-être, NUSSBAUM, dans la liste des 10 capacités qu'elle met en exergue, évoquera comme visée non seulement la reconnaissance de la dignité de chacun et du respect de soi, mais aussi la possibilité d'exprimer des désirs participant au bon fonctionnement de sa vie.

⁹⁸⁶ BRIEN André, *Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la foi*, op. cit., p. 53-54.

la mort, la recherche d'une vitalité confirmant son statut d'être vivant maître de sa vie, et la recherche d'être reconnu et aimé⁹⁸⁷. Ces trois formes de désirs définissent tour à tour ce que l'homme comprend de son devenir, parfois soumis à l'ambivalence des contraintes notamment lorsque celles-ci prennent la forme d'une fin annoncée. Pour autant, toujours perçu comme être de besoins et de désirs même jusqu'en sa fin, l'homme reste en quête de l'autre tout autant que de lui-même⁹⁸⁸. Ce point fera dire à Brien que le désir exprimé suppose le besoin d'être reconnu comme une personne ayant du prix aux yeux des autres, raison pour laquelle la première donnée d'une dimension spirituelle de l'homme réside dans cette reconnaissance d'une même humanité à partager et à valoriser, au-delà des frontières qui se dressent parfois au long de la vie avec la maladie, le handicap ou les fragilités en tout genre.

La vie spirituelle se présente véritablement comme la mise en œuvre d'une démarche intérieure de refondation ou de reconnaissance, consistant à donner à son histoire et à celle de l'autre une pleine expression et autorité suffisantes pour témoigner d'un à-venir possible. Il serait déconcertant de n'y voir qu'un atout lorsque l'existence se trouve soumise au poids d'une fin qui guette et qui rappellerait à l'homme l'indélicate présence d'une mort proche. Bien que conscient qu'en fin de vie la question des désirs et des besoins devienne autrement plus insistante, il n'en demeure pas moins vrai de rappeler que toute l'existence reste le lieu où la démarche spiritualité peut s'exercer, conférant ainsi à la dimension humaine une forme d'autant plus gracieuse qu'elle est portée par un appel à s'épanouir, par-delà ce qui semblerait pourtant la réduire.⁹⁸⁹ C'est dans l'ici-et-maintenant de l'existence qu'une démarche spirituelle entend se révéler, toujours dans les possibles d'une histoire qui se construit, se développe et se donne à voir au-delà des difficultés ou angoisses présentes. La vie spirituelle ne peut se concevoir sans ces instants de repos, de retour sur soi, d'introspection, de prière également ou, tout simplement, de contemplation, de lecture, d'activités de détente, d'appréciation de soi et des autres, d'amitié et d'amour partagés. Toutes ces activités

⁹⁸⁷ André BRIEN écrivait fort justement que « *Tenir compte du rôle moteur du désir, c'est considérer l'homme en attente d'accomplissement et reconnaître le dynamisme qui le porte en avant. Selon l'orientation de son désir, il est ou non attentif aux témoignages qu'un autre lui donne de ce qui l'occupe intérieurement, c'est-à-dire de l'orientation profonde de sa vie* » in *Ibid.*, p. 55-56.

⁹⁸⁸ « *Nous n'existons que pour le dialogue, pour la communication. Notre corps est tout orienté vers l'échange. [...] comment nous exprimer si personne ne nous écoute, c'est-à-dire ne considère que ce que nous pensons a du prix ? D'autre part, nous ne pouvons nous trouver qu'à travers l'action. Or pour que nous soyons amenés à agir, il faut que nous ayons une tâche à accomplir, c'est-à-dire soyons appelés à faire un travail déterminé qui sera considéré, dans la société où nous nous trouvons, comme objectivement valable. Sans cela nous avons du mal à faire autre chose que ce qui est nécessaire pour satisfaire nos besoins physiques ou assurer notre sécurité.* » in *Ibid.*, p. 56-57.

⁹⁸⁹ Fabrice MIDAL écrira dans un article relatif à la tendresse que la spiritualité nous enjoint à rester ancrer dans ce monde, sans le fuir : « *La spiritualité ne nous enjoint pas à nous échapper dans un cocon, fut-il au ciel, mais d'assumer la fragilité de notre propre existence. [...] notre volonté de sécurité, notre lutte pour l'obtenir, ne nous donnent jamais la sécurité que nous recherchons mais au contraire tuent la vie en nous. Accepter de nous dénuder, d'aimer au-delà de nos mesures, de nous dépouiller, nous rend à l'inverse plus ouverts et libres* », MIDAL Fabrice, « La tendresse à la limite », *Etudes*, Octobre 2013, p. 375.

concourent d'une manière ou d'une autre à la richesse d'une vie spirituelle dont le but est de souligner une continuité dans l'existence humaine soumise à maintes limites. Qu'elle soit religieuse ou laïque, la spiritualité vise à déterminer une existence possible, suggérant par son principe qu'il est une vie nécessaire et voulue. Certes, une spiritualité religieuse portera le souci d'inviter à entrer dans une dimension mystérieuse parce que porteuse d'éternité et de divinisation de l'humanité⁹⁹⁰.

Donner à sa vie une dimension spirituelle peut donc apparaître comme une planche de salut, distinguant des rivages nouveaux où accoster pour gagner en maturité et en profondeur. Il reste donc indéniable qu'elle apparaît comme une dimension vivante, exerçant une véritable dynamique telle qu'on peut rencontrer dans un mouvement ouvert constamment à ce qui vient, dans la logique d'un bien commun à promouvoir à travers un sens donné à son existence⁹⁹¹.

1.2 La démarche spirituelle : donner du sens à la vie ?

Avancer sur un chemin tout en essayant de redonner du sens là où il ne reste bien souvent que le tragique et l'incompris, c'est accepter de se laisser habiter par une ou plusieurs présences rejoignant une terre désolée pour y faire sourdre un avenir à nouveau possible. Cet aspect est d'autant plus important qu'il faut bien reconnaître que nos sociétés occidentales, marquées par la quête de l'individu et de l'autonomie ne font pas bonne presse aux situations difficiles qui, pourtant, restent tant de fois le lieu où s'exercent de façon invisible des aides

⁹⁹⁰ Ainsi peut-on lire dans l'ouvrage d'André BRIEN que « *Le désir de reconnaissance par les autres enfin possède, lui aussi, sa forme d'infinité. Celle-ci se manifeste à travers l'attente d'être totalement reconnu par une autre conscience, sans que rien de ce que nous sommes n'échappe à son attention et à son amour. Une des caractéristiques principales des relations humaines est, en effet, leur caractère limité. L'union sexuelle, la sympathie, le succès, la popularité n'ont qu'un temps. Ceux-mêmes qui les recherchent avec le plus d'âpreté ne tardent pas à devenir conscients de leur fragilité. Ils pressentent qu'au-delà de l'excitation passagère que leur apporte le sentiment d'être désiré ou aimé, interviendra une retombée brutale de la faveur dont ils bénéficient. [...] L'homme doit-il accepter cette perpétuelle déception, s'habituer à cette "béance" qui est à l'intérieur de lui-même, et que rien ne comble, bref se résigner à ne pas être heureux [...] ? Seul un amour venant à l'homme de Celui par lequel il existe et pour qui rien de ce qui est n'est inconnaissable pourrait lui apporter la reconnaissance totale à laquelle il aspire. C'est là, me semble-t-il, la forme la plus immédiate que prend en l'homme – et très particulièrement en l'homme contemporain – la quête de Dieu* » in BRIEN André, *Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la foi*, op. cit., p. 60-61. La démarche spirituelle reste ici même le lieu de l'apprentissage de ce que Dieu attend de l'homme en se révélant à lui. Conjointement, il est alors également question de la conversion de l'homme au langage de Dieu.

⁹⁹¹ Ce bien commun peut s'articuler autour d'un vivre ensemble possible, suggérant l'existence d'un bonheur déjà présent et toujours à venir et qu'il convient d' « *appréhender en rapport avec ce qui tisse la dynamique d'une existence, une dynamique présente en chaque homme pour le situer dans un horizon qui donne une plénitude de sens aux expériences de sa vie.* » in RAVEZ Laurent, TILMANS-CABIAUX Chantal, *Le corps resitué. Médecine, éthique et convictions*, op. cit., p. 148. Ce point est d'autant plus intéressant que Damien LE GUAY parlera alors, dans la vie confrontée à sa fin, de nécessaires planches de salut, dans la mesure où ce mot est compris à partir du terme de confiance, in LE GUAY Damien, *Le fin mot de la vie*, op. cit., p. 52. Accompagner suppose de redonner confiance à l'autre ou d'aider à garder confiance. On touche du doigt quelque chose d'un soin spirituel qu'il faudra travailler encore.

tantôt ponctuelles, tantôt continues, visant chacune à sa façon une prise en charge adaptée de la personne pour la réinsérer dans un espace de relations et de vie, signe que la question du sens demeure.

Face à ce que le philosophe Gilles Lipovetski appelait « l'ère du vide », il faudra se demander si un bonheur pour tous reste cependant possible. Si Comte-Sponville parle davantage d'une spiritualité sans Dieu qu'il faudra définir, nous aurons tout intérêt à revenir aux sources d'une spiritualité religieuse, notamment à partir des Béatitudes (Mt 5, 1-12a) qui pourraient apparaître comme un véritable chemin d'humanisation et, conjointement, de divinisation.

1.2.1 Quel sens face à l'ère du vide ? (Gilles Lipovetski)

L'ouvrage du philosophe Gilles Lipovetski, *L'ère du vide*, porte un titre traduisant toute l'ambiguïté actuelle de la question du sens. L'intérêt véhiculé par une telle réflexion consiste à mettre en avant un paradoxe entre, d'une part, l'émotion suscitée par certains événements affectant des parties du monde et, d'autre part, cette recherche constante, voire insatiable d'une jouissance personnelle, valorisant l'autonomie tout en fuyant la peur engendrée par les drames de l'existence.

Dans l'ouvrage *Le crépuscule du devoir*, il soutenait que les médias participent à une forme de déculpabilisation des consciences dans la mesure où, face à certains drames, ils visent la fin de l'entraide et du bien à promouvoir en favorisant une forme d'indifférence et de perte progressive du sens de la misère au regard du trop-plein visuel des drames qui affectent des personnes⁹⁹². Cette réalité est d'autant plus marquée que l'ère du vide correspond justement à cette réalité au sein de laquelle il avancera que plus on entre dans l'ère de la rencontre, plus les personnes se sentent seules⁹⁹³. Ce paradoxe montre qu'en ces temps où le monde est, pour la première fois de son histoire, autant relié par tant de moyens de communications, l'isolement ne cesse pourtant de croître et de questionner.

Dans son ouvrage, le mot « narcissisme » revient souvent. Il estime que l'époque au sein de laquelle nous évoluons est fortement marquée par ce souci de soi qui vise son bonheur personnel, pour ne pas dire une jouissance personnelle, bien plus que la présence aux autres dans le don. Tout semble y concourir : les images, les spots publicitaires, les idéaux de beauté, les slogans qu'on martèle de façon presque outrancière. Le culte de soi devient essentiel au

⁹⁹² LIPOVETSKI Gilles, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 175.

⁹⁹³ LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit., p. 111-112.

point de nous faire saisir que « *la culture sacrificielle est morte, nous avons cessé de nous reconnaître dans l'obligation de vivre pour autre chose que nous-mêmes* »⁹⁹⁴.

Du coup, comment trouver un sens possible dans ce monde du vide ? Pour lui, la « *boulimie de sensations, de sexe, de plaisir ne cache rien, ne compense rien, surtout pas l'abîme de sens ouvert par la mort de Dieu* »⁹⁹⁵. Absent de nos terrains humains et des conversations, Dieu ne semble plus exister pour nombre de nos contemporains occidentaux. Les préoccupations sont ailleurs. Aussi, quand on évoque les mots de Nietzsche sur la mort de Dieu dans l'ouvrage *Ainsi parlait Zarathoustra*⁹⁹⁶, nous comprenons qu'il ne s'agit pas d'une mort physique au même titre que celle qui nous guette, mais bien davantage de la fin de repères moraux et de codes capables de conduire les hommes vers un bien commun. Certes, depuis ce temps où Nietzsche faisait état de la mort de Dieu, des évolutions ont eu lieu au point de repenser à nouveaux frais la possibilité d'une vision commune de l'existence. L'intérêt du travail éthique tient une grande place dans cette dimension, tout comme la redécouverte d'une approche spirituelle qui, au regard de ce que nous venons de décrire, se manifesterait plutôt à partir d'une absence de Dieu. N'est-ce pas ce qu'André Comte-Sponville entend montrer ?

1.2.2 La quête de sens aujourd'hui : vers une spiritualité sans Dieu ? La réflexion d'André Comte-Sponville

La réalité d'une société individualiste rend la question du sens difficile. Hubert Faes, philosophe chrétien, rappelle que « *le sens n'est jamais donné en soi, mais il ne peut y avoir de sens que quelque part, dans un jeu de relations entre moi et les autres, entre moi et un réel, entre moi et une fin visée* »⁹⁹⁷. C'est la raison pour laquelle il parlera de lieux, de liens, de référents, de fins puisque, selon lui, « *Il faut que nous puissions nous orienter par rapport à des lieux, que nous soyons dans des rôles et des fonctions qui nous relient les uns aux autres, que nous puissions nous référer au réel et que nous puissions viser des fins* »⁹⁹⁸. La quête de sens ne s'effectue, selon ces dires, qu'au sein d'une approche holistique de la personne prise comme une partenaire à travers des relations toujours à accueillir et valoriser.

Ce regard est assez intéressant puisqu'évoquant l'individualisme, on se rend compte que l'homme contemporain est partout et nulle part, signe qu'il n'a pas ou plus de lieux où

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 328.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 52-53.

⁹⁹⁶ NIETZSCHE Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France, 1941⁸², §2, p. 20.

⁹⁹⁷ FAES Hubert, « La société individualiste et la question du sens », in FAES Hubert, ARCIER Jean-Claude (d'), DELZANT Antoine, QUERCIZE Hubert (de), PEMILLE Laurence (de), LEDURE Yves, « Quels esprits dans un monde individualiste ? », in *op. cit.*, p. 11.

⁹⁹⁸ *Ibid.*

s'établir pour trouver le temps nécessaire de devenir lui-même. L'absence de lieux entraîne alors l'absence de liens et, conjointement, la perte d'une part du réel, préférant s'enfermer dans des imaginaires qui ne sauraient traduire les situations vécues dans leur entièreté.

On retrouve toute la problématique développée jusque-là, déterminant un enfermement plus qu'un engagement. Il conviendrait donc, à juste titre, de repenser le lien, la présence, assurant ainsi qu'un sens peut être donné à l'existence de chacun, en valorisant et reconnaissant l'histoire personnelle et collective comme partie prenante d'un tout volontiers appelé à se développer et engager du sens. Mais, pourrait-on se demander, qu'est-ce que le sens ? Il me semble qu'à ce stade de notre travail, une réponse possible à une telle question pourrait se dévoiler à partir de ce qui fait vivre, pas seulement dans l'instant, mais aussi dans la durée. Ainsi donc, ce qui peut faire sens, c'est ce qui rassemble des hommes et des femmes partageant une même destinée, confiant aux uns et aux autres une tâche à accomplir et à parfaire en vue toujours d'un vivre ensemble juste et possible. La devise républicaine – pour citer cet exemple – présente sur les frontons de nos édifices publics pourrait très bien représenter à ce titre un ensemble de mots donnant sens à qui entend valoriser et favoriser une vie pour tous et le respect de celle-ci. La liberté, l'égalité, la fraternité n'apparaissent pas comme des mots dénués d'implications au sein des composantes sociales actuelles, mais bien comme un appel à œuvrer en vue de leur réalisation, jamais seul, toujours ensemble. On retrouve dans ces mots une dynamique, un souffle visant l'émergence d'une vie juste pour tous.

Cela dit, évoquer la spiritualité de cette manière prend acte de l'absence de la dimension religieuse. André Comte-Sponville, qui se présente comme une personne athée tout en étant respectueux des traditions religieuses dont le christianisme, affirmera qu'on peut se passer de religion sans pour autant se passer de communion⁹⁹⁹. Ainsi, la spiritualité, déliée de toute vision religieuse, apparaît avant tout selon lui comme une expérience mystique touchant ce qui fonde le mystère d'une vie ou, dit autrement, le mystère de l'être¹⁰⁰⁰. Conscient de cette perception, Comte-Sponville dira alors que l'athéisme ne le prive pas de ces expériences de

⁹⁹⁹ On notera à ce sujet que pour COMTE-SPONVILLE, « *Ce qui relie les croyants entre eux, du point de vue d'un observateur extérieur, ce n'est pas Dieu, dont l'existence est douteuse, c'est qu'ils communient dans la même foi. Telle est d'ailleurs, selon Durkheim et la plupart des sociologues, le vrai contenu de la religion, ou sa principale fonction : elle favorise la cohésion sociale en renforçant la communion des consciences et l'adhésion aux règles du groupe. [...] Dans une société démocratique et douée de cohésion comme il faut qu'elle le soit, on peut communier dans l'amour de la patrie, de la justice, de la liberté, de la solidarité, bref dans un certain nombre de valeurs communes [...]. Chaque individu y est d'autant plus attaché qu'il sait que d'autres, qui font partie de la même communauté que lui, le sont également. Le sentiment d'appartenance et la cohésion vont ensemble. C'est ce qu'on appelle une culture ou une civilisation : une communion des esprits – historiquement et socialement déterminé – l'échelle d'un ou plusieurs peuples. Il n'y aurait pas de peuple autrement. [...] Pas de société sans lien : pas de société sans communion.* » in COMTE-SPONVILLE André, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 27-29.

¹⁰⁰⁰ HOUZIAUX Alain (dir.) COMTE-SPONVILLE André, FEILLET Bernard, REMOND Alain, *A-t-on encore besoin d'une religion ?*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2003, p. 66.

mystère, si bien qu'il n'a « *plus besoin de religion* » parce que Dieu a cessé de lui manquer¹⁰⁰¹, et que « *L'essentiel demeure, qui n'est pas la religion mais la présence, non pas la foi mais la connaissance, non l'espérance mais l'action et l'amour* »¹⁰⁰². La spiritualité, en tant que vie de l'esprit, apparaît pour Comte-Sponville comme une donnée inhérente à la vie invitant à vivre de la « *fidélité plutôt que de la foi, de l'action plutôt que de l'espérance [...], enfin de l'amour plutôt que de la crainte et de la soumission* »¹⁰⁰³. A ses yeux, la spiritualité envisage de vivre pleinement une humanité ouverte au réel¹⁰⁰⁴, tout signifiant que l'éthique y mène également¹⁰⁰⁵. On saisit le sens profond d'une communion nécessaire favorisant la vie avant la mort, comme le suggère encore le philosophe¹⁰⁰⁶. La dimension spirituelle, visant à prendre en compte la recherche propre à chacun, apparaît comme un élément essentiel d'une vie à partager, notamment dans la mesure où elle rassemble les uns et les autres sous un même idéal, celui d'une vie accomplie. On peut s'étonner de toute la réflexion presque théologique de Comte-Sponville, mais il ne faut pas oublier qu'il en est lui-même héritier même s'il se défend aujourd'hui d'y appartenir. On peut relever l'intérêt de présenter la spiritualité comme une vraie démarche humaine, tout en regrettant cependant que le lien avec la religion, qu'elle a porté durant vingt siècles, ne soit pas plus davantage honoré et reconnu. Comte-Sponville semble faire fi de toute cette tradition passée, qui a porté la spiritualité comme une nécessaire donnée de la vie religieuse avec ce que cela suppose comme moyens de salut. Ces derniers, dans une spiritualité laïque, sont rattachés à la seule force de l'homme qui apparaît alors comme son propre sauveur là où la vie garde quelque importance pour lui. N'y a-t-il pas dès lors une autre alternative, notamment à partir des Béatitudes qui disent quelque chose d'une vie humaine et religieuse et, conjointement, d'un soin humain et divin fondant un bonheur véritable ?

1.2.3 Un horizon de bonheur pour tous : les Béatitudes ?

Le bonheur apparaît comme un grand mot aux connotations variées. Il évoque, pour beaucoup, cette volonté de trouver, au cœur de l'existence, un lieu de paix et de répit durable là où les combats font souvent rage. Le bonheur, différemment perçu au regard des expériences et des histoires de chacun, n'en reste pas moins une tâche à accomplir plus qu'un état à contempler. S'il est, pour beaucoup, synonyme de sérénité, d'amour partagé, de calme,

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 69.

¹⁰⁰³ COMTE-SPONVILLE André, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, op. cit., p. 152.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 210.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 77.

d'absence de douleurs ou de conflits, il porte cependant en lui les traces de l'éphémère tant il est vrai que demeure toujours le risque du changement subit, arrêtant l'élan vital impulsé jusque-là dans la vie de celles et de ceux qui en auraient fait leur hôte intérieur.

Pour autant, d'un point de vue spirituel, la question du bonheur n'est pas anodine. Dans son ouvrage *La vie en bleu*, le philosophe chrétien Martin Steffens écrira que le bonheur

*[...] n'est pas un bien parmi les autres – qui s'ajouterait, par exemple, à la santé, à la richesse, à l'amour. Le bonheur est bien plutôt ce qui fait de tous nos biens (santé, richesse, amour...) d'authentiques biens : il est ce qui leur donne de rendre leur saveur. [...] Le bonheur est la marche même, la joie de vivre ce qu'on doit vivre. Etre heureux, c'est, dans cette ascension qui honore notre humanité, accueillir toutes choses : les pics et les falaises, les monts et les vallées, les paysages et l'ombre des bois. »*¹⁰⁰⁷

Faire correspondre le bonheur à une ascension, prenant tant appui sur les richesses de la vie que sur les pauvretés rencontrées, c'est croire qu'il est possible de trouver du sens même là où ça fait mal, dans la mesure où on accepte de ne pas s'enfermer dans des illusions qui ne feraient que briser le peu d'espoir qui resterait encore.

C'est la raison pour laquelle les versets de l'évangile de saint Matthieu relatifs à ce qu'on appelle communément le discours sur la montagne ou, dit autrement, les Béatitudes (Mt 5, 1-12a), peut aussi soutenir notre réflexion. En mettant au devant de la scène ceux qui pleurent, qui ont un cœur pur, qui luttent pour la justice, qui ont faim de justice, Jésus rend compte qu'il est un bonheur possible même dans l'adversité. Ce qu'il est intéressant de noter d'emblée, c'est que ce bonheur renvoyant à dépasser des situations plus difficiles les unes que les autres, présente le visage d'une personne, Jésus lui-même. Les Béatitudes ne sont rien d'autres qu'une présentation continue du Christ pour qui, même dans les failles de l'existence, il est possible de toucher du doigt quelque chose d'essentiel du bonheur et, conjointement, de Dieu. Cette disposition, le pape François en parle dans l'exhortation apostolique *La joie de l'Évangile*. Il rappelle notamment que « *si nous voulons grandir dans la vie spirituelle, nous ne pouvons pas cesser d'être missionnaires. [...] Cette ouverture du cœur est source de bonheur, car "il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir" (Ac 20, 35) »*¹⁰⁰⁸. Il est à ce titre très intéressant de noter que le don de soi devient source de bonheur. Là encore, le visage du Christ n'est pas loin tant il est vrai qu'on retrouve dans les Béatitudes cette idée d'un don de sa personne en vue de faire vivre l'autre. La finale est à ce titre très expressive : « *Heureux êtes-vous quand on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement contre vous toutes sortes d'infamie à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre*

¹⁰⁰⁷ STEFFENS Martin, *La vie en bleu. Pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve*, Paris, Marabout, 2014, p. 214.

¹⁰⁰⁸ FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n°272, p. 214.

récompense sera grande dans les cieux » (Mt 5, 11-12a). Il a vécu persécution et insultes. Il a été fidèle à son Père. Jésus récapitule à lui seul le visage de tous ceux qui, au nom de leur foi, ont accepté de mourir librement. Cette confiance traduite jusque dans les moments les plus sombres de l'existence révèle une part de bonheur éternel déjà présent dans le cœur de l'homme.

Ne faut-il pas alors plutôt redécouvrir la spiritualité en prenant en compte une identité religieuse spécifique tout en l'intégrant au sein d'une démarche globale d'humanisation ? L'apport de la réflexion de Dominique Jacquemin pourrait nous éclairer sur ce point.

1.3 La spiritualité comme un « mouvement d'existence » : une redécouverte de la dimension religieuse de la spiritualité ? (Dominique Jacquemin)

Dominique Jacquemin est prêtre, infirmier et professeur agrégé en Ethique et Sciences humaines à la Catho de Lille, ainsi que professeur de théologie morale. Une grande partie de sa réflexion se concentre notamment sur le lien entre éthique biomédicale et spiritualité, raison pour laquelle il apporte souvent sa contribution tant au niveau d'ouvrages collectifs que de conférences ou formations sur ce thème.

La redécouverte de la spiritualité en biomédecine fait suite au nécessaire rappel que l'homme ne saurait être qu'un objet manipulable au gré des innovations technoscientifiques, signe qu'il reste avant tout un sujet libre, capable de poser des choix et d'engager ainsi son devenir, notamment lorsqu'il se trouve interpellé par des questionnements profonds et déterminants quant à son avenir plus ou moins immédiat. Face au danger ou à la menace, particulièrement lorsque la maladie survient ou que la pauvreté gagne du terrain, des besoins nouveaux se dessinent, non seulement d'un point de vue matériel, mais aussi et surtout d'un point de vue relationnel. La recherche de valeurs communes partagées, de convictions, de sens à donner à l'instant présent remplissent peu à peu ses pensées et ses demandes et deviennent ainsi le lieu d'un changement ou d'un bouleversement, traduisant une nécessaire dynamique, signe que jusque dans les sombres moments de l'existence quelque chose continue de se dire et de se former en chacun¹⁰⁰⁹. On saisit le lien qui peut apparaître entre spiritualité et éthique, tandis que l'un et l'autre visent la promotion d'une humanisation de l'homme et, conjointement, son développement au sein de dynamiques nouvelles. Il faudra

¹⁰⁰⁹ Dominique JACQUEMIN présente la spiritualité de cette manière, estimant que la dimension spirituelle « est donc liée à la vie de l'individu, elle n'est pas une donnée acquise une fois pour toutes et, dépendant de l'évolution de toute vie, elle est de l'ordre d'une recherche d'un décryptage, de l'ordre du changement », JACQUEMIN Dominique, « Spiritualité, il est question de soigner », in JACQUEMIN Dominique, BROUCKER Didier DE (dir.), *Manuel de soins palliatifs, op. cit.*, p. 771.

donc définir dans un premier temps ce lien, pour préciser ce qu'on entend par mouvement d'existence, avant d'évoquer quelques applications concrètes de cette démarche dans la vie.

1.3.1 Ethique et spiritualité

L'éthique prend en compte à la fois la dimension singulière de la vie humaine et l'organisation d'un chemin qui soit le plus respectueux d'une histoire personnelle et collective. Elle reste donc pleinement habitée par la « *visée d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes* »¹⁰¹⁰, pour reprendre les mots de Paul Ricœur.

Parce que l'éthique et la spiritualité s'intéressent toutes deux à ce qui fonde l'humanité et, par voie de conséquence, à son devenir au sein de la cité, on comprend que l'un et l'autre se rejoignent dans un service commun qu'il convient de reconnaître et de valoriser. Il serait injuste de croire que la spiritualité ne soit considérée qu'à l'image d'une donnée religieuse dont il faudrait se défaire dans nos sociétés laïques. L'étude précédente nous rappelle qu'elle fait partie prenante de l'ensemble de la vie, notamment en matière de soin¹⁰¹¹. La technologisation des soins médicaux risquant de ne voir un patient qu'à l'image d'une somme d'organes à traiter, renvoie des images négatives de la prise en charge. La reconnaissance des problèmes éthiques ici manifestés nécessite une prise de recul dont la dimension spirituelle se porte garante.

Le dominicain Didier Caenepeel, professeur agrégé de théologie morale et de bioéthique à l'Université d'Ottawa, parlera alors d'« hippocratisation » de la spiritualité dans la mesure où elle rejoint les questionnements éthiques de la biomédecine. Pour lui, il importe de comprendre que le soin reste le lieu du spirituel, dans la mesure où

*Le spécifique du (prendre) soin, à la différence de l'acte de soin, est d'être spirituel, puisque c'est sa dimension éthique relationnelle qui lui confère son caractère propre. Le soin articule deux aspects ou deux fonctions : une fonction technique (acte médical de soin) et une fonction accompagnante (dynamique relationnelle du soin marquant l'intégration de l'acte de soin dans une trame narrative)*¹⁰¹².

¹⁰¹⁰ RICŒUR Paul, « Justice et vérité », conférence à l'Institut Catholique de Paris, octobre 1995, in RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, op. cit., p. 71.

¹⁰¹¹ Guy JOBIN, dans une étude sur le lien entre ces deux domaines, a bien montré que l'intérêt biomédical pour la spiritualité « *s'inscrit dans le prolongement d'une critique déjà existante de la biomédecine. [...] La technologisation poussée des soins de santé, couplée à la mise sur pied d'institutions sanitaires fort complexes, a permis des avancées importantes, mais elle est payée en retour d'un prix fort : le renforcement du pouvoir biomédical sur les vies des personnes et des collectivités, et une déshumanisation des soins* », JOBIN Guy, « La spiritualité : facteur de résistance au pouvoir biomédical de soigner ? », *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n°266, septembre 2011, p. 133-134. D'autre part, poursuit-il, cet intérêt « *est aussi redevable à un mouvement de critique venant de l'intérieur du monde biomédical. Cette seconde critique remet en cause le modèle qui comprend la maladie comme un phénomène strictement biologique et physiologique* » in *Ibid.*, p. 134.

¹⁰¹² CAENEPEEL Didier, « Penser la spiritualité dans l'espace du soin : des dynamiques de "relation", d'"hippocratisation" et de "religion" », in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, op. cit., p. 28-29.

C'est ce point que l'on avait déterminé auparavant en distinguant le *cure* du *care*. Ce qui est intéressant de découvrir d'emblée, c'est que la relation au cœur de la démarche de soin rend, finalement, quasiment urgente la nécessité d'une présence spirituelle et, parfois, religieuse. Il n'est donc pas rare actuellement de comprendre que la spiritualité reste, pour nombre d'auteurs, une réalité du soin, parfois même en terme de thérapies¹⁰¹³. La spiritualité – qu'elle soit religieuse ou esthétique comme la nommerons d'autres¹⁰¹⁴ – se présente comme un engagement au service de l'humanité et, donc, d'une forme de confort. La relation est alors le lieu d'un accompagnement spirituel qui n'est pas que le domaine réservé d'un aumônier religieux quelconque, mais aussi de tout soignant¹⁰¹⁵. On comprend dès lors que la démarche spirituelle ne puisse demeurer étrangère à l'éthique : dans cette quête de l'autre et de soi, de son bonheur et de sa vie, l'éthique et la spiritualité se rencontrent sur des terrains communs au sein desquels la visée qui est la leur reste tout à fait identique.

Evoquer ainsi éthique et spiritualité ne revient pas à faire de l'éthique une donnée purement religieuse mais, habitée par le souci d'une vie bonne et véritablement centrée sur le cœur de l'humain, elle aspire à se réaliser dans ce qui fait la condition d'homme véritable, chercheur de vérité. Cette identité particulière rend compte du souci que chacun porte pour trouver au faîte de son histoire les fruits d'une démarche spirituelle et éthique dont nul ne saurait ou ne devrait faire l'économie. On prend acte d'une spiritualité qui soit profondément

¹⁰¹³ Guy JOBIN est assez explicite sur ce point : « *Ce qui importe de retenir est que ce courant de recherche vise l'identification des mécanismes et des lieux d'impact d'un effet thérapeutique associé à la spiritualité, à partir du postulat qu'il est possible de conceptualiser la spiritualité dans un paradigme scientifique. Or, une telle conceptualisation doit respecter les canons de la vérifiabilité en biomédecine. C'est ce qui permet de comprendre l'appel récent lancé par des théologiens et autres spécialistes de la question spirituelle à fonder l'intervention spirituelle sur des données probantes, une sorte d'evidence-based spiritual care.* », JOBIN Guy, « La spiritualité : facteur de résistance au pouvoir biomédical de soigner ? », *op. cit.*, p. 137-138.

¹⁰¹⁴ La question d'une spiritualité esthétique est d'autant plus forte aujourd'hui qu'on ne fait plus correspondre à cette démarche une signification religieuse. Guy JOBIN rappelle, à ce titre, que ce que « *le philologue et historien de la médecine français Jackie Pigeaud nomme "la réflexion médico-esthétique". Il s'agit de cet aspect de la pensée médicale qui garde un œil sur la beauté et l'harmonie fonctionnelle du corps humain, de la santé, etc. dans une manière de penser qui remonte aux pères antiques de la médecine occidentale (le courant hippocratique et l'harmonie fonctionnelle des humeurs ; Galien et son admiration de la forme sphérique dans le corps humain), relayée par Vésale, l'harmonie et la beauté fonctionnelles son celles d'un organisme sans faille, sans "jeu", c'est-à-dire sans écart fonctionnel entre les parties qui le composent.* » *Ibid.*, p. 141-142. On retrouve aujourd'hui, notamment à travers des spiritualités dites orientales, l'idée de trouver du sens, un apaisement, portant un sentiment de plénitude malgré les détresses présentes. L'intérêt de certains pour ces traditions traduit leur désir de retrouver une certaine sérénité, sans pour autant la faire correspondre à l'immersion au sein d'une religion révélée.

¹⁰¹⁵ Guy JOBIN écrira d'ailleurs que « *Tout être humain est, en même temps intrinsèquement spirituel et "accidentellement" religieux. La quête spirituelle est donc une réalité universelle : toute l'humanité et tout humain peut en faire l'expérience.* », JOBIN Guy, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, *op. cit.*, p. 78. Didier CAENEPEEL évoquera en écrivant que « [...] le soignant n'est soignant qu'en étant "spirituel", qu'en marquant son soin sur et avec une portée spirituelle, portée devant ici s'entendre comme soutien et comme horizon. Le point de départ et point d'ancrage du soin est l'acte de soin (objectif). Le point d'arrivée et point d'impact du soin est le sujet soigné dans l'expression, possiblement difficile ou défaillante, de sa subjectivité. Le point d'appui et de soutien, qui est le vecteur du soin, est la relation de soin. », CAENEPEEL Didier, « Penser la spiritualité dans l'espace du soin : des dynamiques de "relation", d'"hippocratisation" et de "religion" », in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, *op. cit.*, p. 29-30.

anthropologique à travers un triple rapport au corps, à l'âme et à l'esprit rendant possible une plénitude intérieure¹⁰¹⁶. L'éthique et la spiritualité touchent ainsi au domaine du sacré, compris comme le lieu de l'intime où se dévoile non seulement quelque chose de soi, mais aussi une parole et une présence autre, transcendante. On peut assister alors à l'émergence d'un sens, d'une espérance, d'une volonté propre de prendre acte de sa vie et de la conduire tout en accueillant ce qui vient, parfois en termes de pertes, de détresses, de folies mais aussi de joies, de satisfactions quand ce ne sont pas les grands bonheurs.

En matière de soins et d'éthique, la dimension spirituelle garde toute sa place. Elle peut faire partie intégrante de la démarche soignante si tant est qu'elle ne fasse pas peur en raison de sa dénomination qui renvoie dans l'imaginaire collectif encore trop souvent à la dimension strictement religieuse. Les dimensions spirituelle et éthique, conjuguées ensemble, permettent de percevoir la personne à partir d'une vision holistique, ne s'attachant pas seulement aux données strictement médicales, mais aussi à la confrontation aux préoccupations d'ordre intellectuelles, psychologiques, religieuses, terreaux d'une relation qui dure encore avec la société des vivants. En matière d'éthique biomédicale, sans doute a-t-on besoin de nous familiariser conjointement tant avec les données scientifiques qu'avec les valeurs communes qui animent l'ensemble de nos partages et nos cercles de vie. La spiritualité revêt ainsi cette dynamique au cœur de ce que Jacquemin appellera le « mouvement d'existence ». Dans la recherche qui est la nôtre, on perçoit doucement l'intérêt d'un soin spirituel duquel la charité soignante ne soit pas étrangère et qui entre dans le cadre d'une prise en charge globale des fragilités.

1.3.2 La spiritualité comme un mouvement d'existence

Les mots « dynamique » ou encore « mouvement » ont déjà jalonné l'étude que nous venons de réaliser sur la spiritualité. C'est dire qu'il ne s'agit pas là d'une donnée statique, mais bien d'une respiration nécessaire à l'humain qui le construit et l'éveille à sa véritable identité, tant sa quête de sens peut être importante au regard des événements vécus, heureux ou malheureux.

Lorsque Dominique Jacquemin parle de la spiritualité, il le fait surtout à partir des représentations que l'on porte actuellement au niveau du soin en fin de vie où s'expriment de

¹⁰¹⁶ A ce sujet, Mélanie BISSON évoquera cette anthropologie ternaire ouvrant « *le discours anthropologique sur la postmodernité, ce qui n'est pas banal. Le corps est un accès au monde matériel, sensible. L'âme est définie comme le psychique (le ça, le moi, le surmoi), selon Fromaget. L'esprit est une dimension intérieure, il est de l'ordre de l'expérience, de la vie spirituelle et est vécu dans l'âme et le corps sans dissociation. La vie spirituelle touche à l'être entier, corps et psychique (âme) [...]. La vie spirituelle apporte, entre autres, la plénitude intérieure qui s'étend au psychique et aux corps* », BISSON Mélanie, « L'espace sacré : pour un modèle d'intervention clinique en soins spirituels », in *Ibid.*, p. 140-141.

nombreux besoins, dont les besoins spirituels¹⁰¹⁷. Pour autant, la vision qu'il porte de la spiritualité dépasse ce temps de l'existence et épouse d'autres situations au sein desquelles la démarche spirituelle garde un caractère essentiel. Ainsi, il exprime sa vision en précisant que toute vie reste habitée de changements (mouvements) forts de quatre dimensions inséparables : « *le corps, la dimension psychique, la dimension éthique comme visée du bien pour la vie et la dimension religieuse-transcendante pour certains* »¹⁰¹⁸.

Ce qu'il est intéressant de découvrir dans la présentation de la spiritualité comme mouvement d'existence, consiste à reconnaître toute vie humaine habitée et conduite par la question du sens. Peut-être Jacquemin essaie-t-il, dans son approche tout à fait pertinente, de concilier à nouveau un regard plus religieux ou transcendant de la spiritualité sans pour autant la restreindre à ces dimensions. Développer les quatre dimensions mises en exergue suppose de saisir que l'ensemble de l'histoire d'une personne reste porteuse d'une démarche spirituelle. Ainsi, le corps, contraint de subir des changements relatifs à l'âge mais aussi aux situations rencontrées, apparaît comme le lieu d'une « parole » : par le corps, on se révèle. Le philosophe Maurice Merleau-Ponty évoquait cette question du « corps parlant » doté à la fois d'une dimension visible et invisible qu'on pourrait faire correspondre à la spiritualité¹⁰¹⁹. Ce corps parlant se révèle comme un corps sensible aux évolutions, à ce qu'il donne à voir de lui, parfois jusque dans sa nudité la plus extrême, signe de sa fragilité.

La dimension psychique prend en compte, quant à elle, tous les bouleversements intérieurs qui peuvent être induits par les expériences de la vie en lien avec les questionnements pouvant naître comme autant de confrontations à la peur de l'inconnu, aux espérances et attentes pouvant s'inscrire dans ce qu'on peut appeler une humanité nue, sans

¹⁰¹⁷ Il faut noter que la prise en compte des besoins spirituels en fin de vie a surtout été développée par le Dr. Cicely SAUNDERS qui reste l'initiatrice de la démarche palliative au cours des années 1960 en Angleterre. Nous en reparlerons plus loin, mais dès à présent il est intéressant de signaler qu'elle a eu cette intuition d'une prise en charge globale de la personne en fin de vie, prenant en compte les dimensions médicales, psychologiques, sociales et spirituelles. Nous l'avons déjà noté, plus haut, mais c'est aussi « *Virginia Henderson en 1968 dans "Principes fondamentaux des soins infirmiers" où il s'agissait de reconnaître la dimension religieuse et éthique de l'homme parmi d'autres besoins fondamentaux puisqu'elle définissait ces besoins comme "pratiquer sa religion ou agir selon sa conception du bien et du mal". Et c'est dans les années 1980 que Jean Vimort, dans son ouvrage "Ensemble face à la mort", s'efforce de préciser le contenu de ces besoins spirituels, ce qu'ils peuvent recouvrir : besoin de se réconcilier avec l'existence ; besoin de reprendre des options de fond ; besoin de se libérer de la culpabilité ; besoin de retrouver des solidarités ; besoin de croire à une continuité de la vie ; besoin de se séparer dignement des siens.* », JACQUEMIN Dominique, « La confrontation à la souffrance : un lieu pour penser le lien entre éthique et spiritualité », in LEBOUL Danièle, JACQUEMIN Dominique (Dir.), *Spiritualité : interpellation et enjeux pour le soin et la médecine*, op. cit., p. 65.

¹⁰¹⁸ JACQUEMIN Dominique, « La confrontation à la souffrance : un lieu pour penser le lien entre éthique et spiritualité », in LEBOUL Danièle, JACQUEMIN Dominique (Dir.), *Spiritualité : interpellation et enjeux pour le soin et la médecine*, op. cit., p. 57.

¹⁰¹⁹ A ce titre, on faudrait citer Sylviane AGACINSKY qui écrivait, dans la ligne de MERLEAU-PONTY pour qui « Je suis mon corps », « *que je ne suis pas "caché à l'intérieur", et que mon corps n'est ni un objet ni une propriété. Je dis de mon corps qu'il est le mien, sans qu'il soit à moi comme ma voiture ou mon manteau. En fait, il est moi : c'est moi qui dors quand "il" dort, c'est moi qui mange quand "il" mange, c'est moi qui désire quand "il" désire, et c'est aussi mon cerveau, mes neurones qui travaillent quand "je" pense.* » in AGACINSKY Sylviane, *Corps en miettes*, Paris, Flammarion, 2009, p. 60.

artifice, sans protection. On aborde ici un versant psychologisant de la démarche spirituelle, au sein d'un rapport entretenu avec la vie dans ce qu'elle véhicule comme bonheur ou malheur. En troisième lieu, la dimension éthique vise la recherche d'un bien commun et juste, dans le souci de favoriser une vie digne et respectée, quels que soient les dangers qui la menacent. L'intérêt d'une démarche « ricœurienne » portant sur la visée d'une vie bonne n'est guère absente d'une approche spirituelle. Fonder un devenir juste et foncièrement bon pour tous, revient à articuler désir de vie commune et espace de rencontres dans une même démarche. Enfin pour certains, comme le précise Jacquemin, il convient de prendre en compte encore la dimension transcendante-religieuse, signe que d'autres portent en eux une identité les rattachant à une communauté de foi représentant, à leurs yeux, un soutien inaltérable. Cette dernière dimension ouvre la spiritualité à un espace religieux qui n'est pas sans rappeler que l'homme, dans sa recherche d'infini, consent également à s'abandonner parfois à un terreau divin duquel sa soif d'à-venir peut résolument prendre des contours novateurs et prometteurs là où son histoire semble le contraindre dans les liens d'une maladie ou d'une souffrance.

Quelle que soit la dimension visitée, il est clair que pour Dominique Jacquemin, cette expérience de la spiritualité ne peut se vivre sans une ouverture à l'altérité, c'est-à-dire à l'autre quand ce n'est pas au Tout-Autre. Lorsqu'il parle des personnes malades, notamment celles confrontées à la fin de leur vie, il rappelle que la voie sur laquelle elles avancent devrait leur faire découvrir une certaine paix, « *que ce cheminement est devenu, pour le patient, un lieu de guérison. Mais pour cela, le malade aura toujours besoin de l'autre – Autre – comme témoin, destinataire de son propre mouvement devenant peu à peu processus de guérison* »¹⁰²⁰. Cette approche est tout à fait judicieuse, tant elle traduit à travers la notion de « guérison » quelque chose qui reste de l'ordre de l'invisible de prime abord, tout en constituant une valeur fondamentale dans la vie de chacun parce qu'ouverte à un à-venir possible. A ce titre, dans une approche du *care* et notamment de la question « Dieu soigne-t-il ? », la théologienne protestante Marion Muller suggérait dans sa réflexion qu'au-delà de guérisons parfois impensables d'un point de vue médical, il n'en demeure pas moins vrai que la perception religieuse de la vie soumet l'idée d'une guérison par la foi. Ainsi, écrit-elle à propos des rencontres entre Jésus et les personnes malades ou souffrantes, « *Je crois que ces personnes guérissent d'avoir été soignées. [...] Que cet homme-là les regarde, les touche, qu'il voie avant tout la santé de leur élan, de leur confiance, de leur foi – ce seul regard décrète déjà l'obsolescence de leur statut d'infirmités ou de malades* », et de poursuivre, en

¹⁰²⁰ JACQUEMIN Dominique, « La confrontation à la souffrance : un lieu pour penser le lien entre éthique et spiritualité », in LEBOUL Danièle, JACQUEMIN Dominique (Dir.), *Spiritualité : interpellation et enjeux pour le soin et la médecine*, op. cit., p. 68.

faisant référence aux soins en fin de vie, que « *c'est peut-être d'avoir fait alliance avec le Dieu qui soigne qui a permis, à certaines personnes que j'ai rencontrées dans mon ministère, de mourir guéries* »¹⁰²¹. Cette guérison qui n'est plus physique à proprement parler dit quelque chose du silence de la vie divine qui rejoint chacun, fut-il sur son lit de souffrance et de mort. « Mourir guéri », c'est peut-être alors, à travers une dimension spirituelle-religieuse, mourir de façon accomplie, en paix avec soi-même et les autres. La dynamique d'une démarche spirituelle reste grande ouverte sur les possibles d'une vie qui, même confrontée à ses limites extrêmes, peut encore se dire et, d'une certaine manière, s'accomplir.

Il apparaît que le mouvement d'existence, confronté aux questionnements insatiables de l'humanité, rend compte du passage que peut vivre toute existence, au gré des rencontres et des événements venant la ponctuer. Conscient de ce que la spiritualité apporte au patient en termes de soin, Dominique Jacquemin va jusqu'à se poser la question de savoir si le soignant, quelle que soit sa condition, ne devient pas alors un accompagnateur spirituel ? Dans un ouvrage consacré à ce type d'accompagnement en contexte religieux, le moine André Louf écrivait que chacun aspire à vivre de façon réconciliée avec lui-même, notamment dans ces zones obscures où se mêlent blessures et fautes. Pour lui, la voie royale permettant d'arriver à cette fin consiste à donner de la valeur à la relation qui lie chacun à son accompagnateur¹⁰²². En termes de soins, sans doute tout soignant doit-il porter également cette conviction visant à réconcilier l'autre avec lui-même, au-delà des heurts qui tendent à l'abîmer. Le soignant, dans la relation qu'il exerce avec le soigné, peut favoriser l'émergence d'une démarche spirituelle toute entière orientée vers un bien à venir, qu'il soit d'ordre physique, psychique, social ou encore spirituel. Cette approche me semble tout à fait pertinente et audacieuse, tant elle vise à lier la dimension spirituelle de la vie à la relation ouverte à l'autre quand ce n'est pas au tout-Autre. On comprend qu'une telle vision de la spiritualité puisse trouver de nombreuses applications dans la vie, au sein d'une démarche éthique notamment.

¹⁰²¹ MULLER Marion, « Dieu soigne-t-il ? », *Les cahiers de Croire, op. cit.*, p. 27. Notons qu'elle évoque également, sans le spécifier, les capacités des personnes rencontrées par JESUS, notamment lorsqu'elle annonce que JESUS ne cesse de leur donner la parole en leur demandant ce qu'elles attendent de lui. L'exemple de Mc 10, 51 est très éloquent tant l'aveugle répond à JESUS qu'il veut voir et que sa foi apparaît déjà comme un lieu où il reconnaît qu'il est prêt à recevoir la grâce divine de la guérison. De même, lorsqu'elle précise que dans ses propres rencontres « *qu'elle a été guérie plus souvent qu'à mon tour par des êtres décharnés* », elle suggère que les personnes malades apportent bien plus qu'on ne le croit aux accompagnants (*Ibid.*, p. 26-27). On reconnaît la dimension juste d'un *care* qui apparaît comme une véritable charité soignante dans une démarche d'altérité où l'accompagné comme l'accompagnant grandisse en humanité et en divinité.

¹⁰²² LOUF André, *La grâce peut davantage. L'accompagnement spirituel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 104-105.

1.3.3 Une application dans la vie

Au-delà des soins en fin de vie, la spiritualité comme mouvement d'existence s'articule auprès d'autres situations de l'existence tout aussi importantes et nécessaires. On peut alors penser à ces étapes douloureuses, liées notamment à la grande pauvreté, à l'exclusion, au handicap, ou encore à toute autre forme de souffrance. Il s'agit de reconnaître que la vie est toujours soutenue, d'une manière ou d'une autre, par une quête spirituelle suggérant que l'histoire de chacun vise un mieux-être tant il est vrai que les composantes corporelles, psychiques, éthiques et, pour certains, religieuses-transcendantes sont souvent imbriquées les unes aux autres.

L'exemple de la grande précarité est, à ce titre, très évocateur. On sait aujourd'hui combien de nos contemporains sont victimes d'une société qui les renvoie à leurs tares, leurs fragilités ou leurs échecs. Pour autant, il serait injuste de ne pas croire que de véritables enjeux pour le lien social et, conjointement, nos démocraties ne puissent voir le jour au regard de ce qui s'exprime dans ces diverses situations. La spiritualité apparaît, pour eux et l'ensemble des acteurs soignants – entendu dans un sens large –, comme une disposition envisageant quelque chose de possible en vue de promouvoir une réelle fraternité¹⁰²³. Reconnaître que tous les hommes sont frères, au-delà de leurs limites propres et de leurs différences, suppose de soutenir et confirmer l'existence d'une dimension spirituelle reconnue à chacun. L'accompagnement d'une juste fraternité, parfois à la limite de l'audible et du visible, entend rappeler qu'une autre vie est toujours possible, passée les souffrances et les conflits présents. Dans ce monde au demeurant tellement difficile à bien des égards, consentir à l'espérance revient à croire que la vie n'a jamais dit son dernier mot¹⁰²⁴. La démarche spirituelle vise donc à unifier une vie qui semble éclatée, lui donnant la grâce de retrouver en elle les forces capables de la soutenir et la conduire, notamment à travers la force de résilience dont chacun peut être capable pour rebondir face à l'adversité.

Il n'est donc pas de situation humaine qui ne soit exempte, à vrai dire, de la spiritualité. A travers les richesses mais aussi les fragilités propres à toute existence, la

¹⁰²³ Il est alors intéressant de noter que Jean-Claude MATTEI, ancien président de la Croix Rouge française, écrivait qu'« *il n'est pas d'humanité sans espoir. [...] Il ne peut y avoir d'humanité sans lien social. [...] Il ne pouvait y avoir d'humanité si la vie n'avait plus de sens. Toutes ces personnes devenues victimes sont dépourvues d'artifice. Dans leur nudité, elles offrent l'image pure de l'authenticité humaine. [...] "Tutti fratelli", criaient Henry Dunant et les femmes de Castiglione sur le champ de bataille de Solferino. Tous les hommes sont frères* » in MATTEI Jean-François, *Humaniser la vie. Plaidoyer pour le lien social*, op. cit., p. 158-160.

¹⁰²⁴ Cette forme d'espérance a été décrite par Jean-Claude GUILLEBAUD tandis qu'il écrivait qu'« *Il est une phrase de Gandhi dont je ne me lasse pas : "Un arbre qui tombe fait beaucoup de bruit, une forêt qui germe ne s'entend pas." [...] Partout autour de nous, un monde germe, mais l'attention qu'il faudrait lui porter est parasitée par le fracas du vieux monde qui s'écroule par pans entiers. [...] Evoquant ce prochain monde qui affleure, Arundhati Roy, la romancière et militante altermondialiste indienne, disait : "Quand tout est calme autour de moi, si je prête une oreille attentive, je l'entends déjà respirer"* » in GUILLEBAUD Jean-Claude, *Une autre vie est possible*, op. cit., p. 119.

spiritualité comme mouvement d'existence est appelée à se déployer pour embrasser de nouvelles perspectives, peut-être jamais reconnues et visitées jusque-là. Le soin apporté à la vie reste d'une actualité essentielle quand les fragilités se révèlent parfois plus puissantes que jamais. On saisit l'intérêt de lier éthique et spiritualité puisque « *aux concepts éthiques de santé, douleur, information et écoute, font respectivement écho ceux de salut, souffrance, vérité et compassion sur le plan spirituel* »¹⁰²⁵. La spiritualité suggère une approche toujours créatrice de relation, osant défier la réalité présente notamment lorsque celle-ci se trouve en difficulté, pour mieux engager l'avenir en y inscrivant des possibles.

La spiritualité a connu ses dernières décennies des changements considérables dans la façon dont elle était comprise. D'une dimension strictement religieuse faisant référence à Dieu, elle est devenue laïque avec la montée de l'athéisme et d'une société sécularisée. La redécouverte de la spiritualité comme mouvement d'existence permet de signifier, outre d'autres domaines de la vie qui lui sont propres, que demeure chez certaines personnes une attache les ouvrant à une transcendance qu'elles portent comme une identité propre.

La force de la spiritualité tient au fait de renvoyer à une vision de l'homme et un vivre ensemble qu'elle promeut. Éthique et spiritualité sont nécessaires pour fonder une existence prise dans sa globalité, au sein de laquelle le mal-être ou l'être-mal conduit aussi à chercher, au cœur du mystère humain, des clés de lecture pour retrouver une vie possible et, parfois, la guérison, fut-ce aux dernières heures de son existence. Peut-être devrions-nous saisir l'opportunité de redécouvrir notre identité religieuse qui, outre le fait de nous relier à d'autres au sein d'une communion visible comme l'indique l'étymologie *religere*, nous promet également la joie d'une espérance à fonder déjà pour notre aujourd'hui et, conjointement, d'un soin à faire nôtre.

2. La redécouverte d'une identité spirituelle et religieuse

L'humanité de l'homme reste habitée par une dimension spirituelle, qu'il soit croyant ou non. Que cette vie lui permette de grandir et de donner sens à ce qu'il expérimente quotidiennement, même jusque dans ces instants plus délicats, cela se comprend et s'explique. Autre chose consiste cependant à croire que la vie spirituelle peut apparaître comme le lieu d'un renouveau de la foi, en ce qui nous concerne, chrétienne. Nombreux sont ceux à avoir été baptisés durant leur enfance ou plus tard. Qu'en est-il de la réception de ce baptême ? Les paroles de saint Jean-Paul II, alors qu'il proclamait son homélie au Bourget le 1^{er} juin 1980,

¹⁰²⁵ POSTEL-VINAY Sophie, DUMONT Sarah, MARIJON Hélène, « Spiritualité et cancer : le point de vue des jeunes oncologues », in *op. cit.*, p. 1271.

n'ont guère perdu de leur actualité¹⁰²⁶. La question de la foi est d'autant plus importante qu'on ne cesse de nous marteler qu'elle devrait se confondre avec la sphère privée, n'ayant aucune raison d'interférer dans le domaine public.

Par rapport au soin, il semble difficile de faire abstraction de la dimension religieuse tant il est vrai que, quand bien même la personne concernée ne manifeste pas plus d'intérêt que cela à la question, il demeure peut-être en elle un sentiment d'appartenance à une communauté qui, bien que fragile, n'en est pas moins réel. L'identité religieuse peut alors se redessiner et se fortifier au regard de ce qui est vécu dans l'instant. L'accompagnement spirituel peut devenir religieux si tant est que se révèle petit à petit ce goût pour Dieu en lien avec une communauté de croyants sur fond de demande sacramentelle peut-être aussi.

Dans la poursuite de notre travail, il faudra redécouvrir l'importance de la communauté chrétienne, admettant qu'au niveau de la foi il semble difficile de vivre une forme d'isolement, signe qu'il convient de valoriser constamment un partage à vivre et parfaire avec d'autres. Toute la complexité viendra cependant du fait que l'époque au sein de laquelle nous évoluons n'est guère propice à retrouver cette forme de communion croyante, en raison notamment du contexte toujours très marqué par la sécularisation et une laïcité à la « française » peut-être mal comprise et, conjointement, mal vécue. Quoi qu'il en soit, la redécouverte de l'identité religieuse ne pourra se faire qu'en saisissant l'importance de devenir, pour d'autres, témoins d'espérance. La spiritualité religieuse reste, à cet effet, toute habitée de cette vertu par laquelle Dieu continue d'agir et de former les cœurs. Des questions nous rejoignent et suggèrent quelques approfondissements : peut-on se dire chrétien et s'enfermer dans une forme de solitude ? Comment évoquer la question de Dieu quand on nous presse maladroitement à en limiter l'impact dans le domaine public au nom d'une vision de la laïcité qu'il faudra peut-être définir ? Comment envisager la place du religieux au sein d'une société sécularisée ?

2.1 Un chrétien seul est un chrétien en danger

Le baptême nous incorpore à une communauté, signe qu'il ne peut se vivre de façon isolée, mais toujours en lien avec d'autres¹⁰²⁷. A ce titre, la foi ne saurait s'exercer seule, dans

¹⁰²⁶ Il faut se souvenir de ces paroles marquantes, toujours reçues aujourd'hui : « *France, Fille aînée de l'Eglise, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême ?* », JEAN-PAUL II, « Homélie du Bourget », 1^{er}.06.1980 in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800601_parigi-francia_fr.html [consulté le 25 septembre 2014].

¹⁰²⁷ La constitution dogmatique sur l'Eglise le note très spécifiquement : « *Le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action par les sacrements et les vertus. Les fidèles incorporés à l'Eglise par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte religieux chrétien ; devenus fils de Dieu par une*

une espèce de solitude n'ouvrant aucune perspective d'avenir juste pour soi et d'autres. Elle reste le lieu d'un partage et, sans doute, de la redécouverte d'un vivre ensemble possible, au gré d'une démarche éthique au sein de laquelle peut se vérifier la force d'une foi qui se dit et se vit. Ne convient-il pas alors de comprendre que la foi nous incite à nous ressaisir du sens que l'on donne à la communauté croyante comme à notre présence en son cœur ?

2.1.1 Soigner le vivre ensemble

Dans un monde éclaté, redécouvrir le sens du vivre ensemble semble devenir urgent au regard des menaces qui nous guettent, quelles que soient leurs types d'ailleurs, dont l'obscurantisme religieux de toutes sortes.

Si la dimension éthique vise l'émergence d'un vivre ensemble, il faut se souvenir que pas plus que dans une société laïque, la vie religieuse ne peut accorder un intérêt à l'isolement. L'éthique du *care* met en relief à la fois la question de la vulnérabilité et de l'interdépendance. Soigner le vivre ensemble, c'est redécouvrir qu'une société ne peut exister qu'à la seule condition que s'y forge expressément le goût pour l'autre et, donc, pour sa vie. Soigner le vivre ensemble consiste à comprendre que, riche de la diversité de chacun, nous avons tous à apporter continuellement une petite pierre dans la construction de la société, mais aussi de l'Eglise dans la mesure où elle reste ouverte aux attentes et aux appels du monde.

La dimension spirituelle n'est pas une donnée incitant à nous enfermer dans un monde à part, quand bien même celui-ci nous renvoie à notre propre intériorité. Elle nous apprend à parcourir les terres humaines, plates ou cabossées, en nous provoquant dans nos certitudes. Le vivre ensemble ne demande pas à faire fi des différences et des options peut-être divergentes que portent les uns et les autres. Par contre, il est un appel, une visée dirions-nous en terme éthique, qui nous enjoint à tout mettre en œuvre pour que chacun puisse s'y épanouir et vivre le plus justement possible, dans le respect des autres et de leurs différences.

Vivre ensemble, c'est fonder des lieux qui soient apaisants, accueillants, revigorants et toujours imbibés de ce regard neuf porté sur les autres. Il y a dans cette approche quelque chose de spirituel dans la mesure où on se laisse dessaisir, peut-être même bousculer radicalement, au cœur de cette altérité, soucieux de confier à l'autre la place qui lui revient. Cela ne revient pas pour autant à tout accepter, mais à permettre simplement à chacun de faire un bout de chemin ensemble, construisant à travers des présences simples et généreuses, un monde habitable à tous. Dans cette démarche spirituelle, on ne peut que saisir l'importance

régénération, ils sont tenus de professer devant les hommes la foi que par l'Eglise ils ont reçue de Dieu » in VATICAN II, *Lumen Gentium*, n°11.

que revêt la conversion tant il est vrai qu'on s'ouvre alors davantage à ce que la grâce peut opérer en chacun. C'est à partir de là que nos communautés chrétiennes peuvent aussi devenir des lieux propices à une halte spirituelle.

2.1.2 La communauté chrétienne : une halte spirituelle

Qui n'est jamais entré dans une chapelle, une église ou une cathédrale sans être pris d'emblée par la majesté de ce qu'il découvre, fort de l'imposant silence qui s'y déploie ou d'une musique appelant à la méditation, quand ce ne sont pas les voûtes majestueuses ou les peintures et vitraux qui la stimulent ? Cette sensation expérimentée par de nombreuses personnes, rend compte de lieux mystérieusement habités de l'invisible présence. Le silence ou la musique qui y règnent ne sont pas creux. Ils traduisent quelque chose de fort qui touche le cœur, comme si on entendait et accueillait une parole dans l'étrangeté d'un silence ou d'une musique à travers un langage qui leur reste particulier.

Ce qu'il me semble intéressant de noter, c'est que nos communautés chrétiennes peuvent très bien devenir ou redevenir ces lieux propices aux haltes spirituelles où quelque chose d'essentiel se dirait. Il serait incorrect de ne faire des communautés que des lieux où se gèrent les services, voire où s'accueillent et s'excluent telle ou telle personne. Une vision de ce type, malheureusement maintes fois vécues, laisse des blessures profondes dans le cœur des uns et des autres, parfois de façon indélébile. Raison pour laquelle, entrer dans une communauté chrétienne ne devrait avoir d'autre objectif que le bien de la personne, sans jugement ni condamnation. Si l'Eglise ne sait plus accueillir, que devient-elle ?

Penser la communauté comme une halte spirituelle, c'est considérer à la fois nos églises et les services qui y sont liés, comme des lieux où quelque chose de la Parole peut se révéler, dans le mystère d'une vie qui s'en approche. On ne peut abandonner l'idée d'une communauté chrétienne constituant l'autre. Elle porte en elle cette capacité d'accueil, d'hospitalité, permettant à l'hôte d'y trouver un lieu ouvert et capable de l'aider à puiser la force nécessaire pour poursuivre le chemin. Ce sens donné à l'accueil reste essentiel, notamment en période de crises, quelles qu'elles soient et dont nous n'ignorons pas qu'elles peuvent affecter considérablement la vie des uns et des autres. Penser la communauté comme une halte spirituelle revient à lui reconnaître la mission importante de promouvoir toujours et partout des lieux rafraîchissants là où le poids du jour et des souffrances continuent de déstabiliser et d'exclure. Quand on avance, à juste titre, qu'il « *importe de faire société avec*

les malades »¹⁰²⁸, on pourrait très bien reprendre ces termes en disant que nos communautés ont à « faire Eglise » avec les souffrants. Cette spiritualité dit quelque chose de l'identité même des communautés animées par Dieu dans le service charitable de l'autre, mais aussi conjointement, de ce soin apporté en signe d'accueil et de partage d'une souffrance. Nos communautés chrétiennes sont donc invitées à « sentir l'odeur » du peuple qu'elles rencontrent comme pour mieux le servir et lui permettre de découvrir en leur sein une oasis de réconfort et de paix. Il en va de l'affirmation de l'identité religieuse qui nous habite, fort du témoignage vrai d'une foi vivante qui donne sens à l'existence et l'appelle à entrer dans l'espérance.

2.1.3 Comprendre et vivre son identité religieuse

La communauté chrétienne reste le lieu par excellence où l'identité religieuse s'affirme et se confirme. Au sein d'une même communauté, la foi reçue de Dieu s'éprouve avec d'autres. Il semble donc difficile de ne favoriser que l'éclosion et la promotion de ce qui s'apparenterait finalement à autant de petites « Eglises personnelles » qu'il y aurait de fidèles. Ce que je veux dire, c'est qu'en contexte d'isolement, le risque est grand de fonder sa propre Eglise et s'éloigner ainsi de ce que l'Eglise, dans son universalité, demande. Il s'agit là de faits avérés : quand on perd de vue l'importance de la communauté et de la communion dans la foi, on peut très rapidement composer sa croyance, empruntant çà et là tant au monde religieux institué qu'aux nouveaux modes de pensée et de spiritualités. On saisit les risques de voir se dessiner de nouvelles manières de croire qui, au final, n'ont plus rien à voir avec la foi exprimée par une Eglise ou une religion. Nos communautés chrétiennes débordent – et le mot n'est pas de trop – de personnes qui se sont éloignées d'elles et qui continuent d'affirmer leur foi en Dieu. Seulement, quand on creuse un peu plus, il est surprenant de découvrir qu'elles ont quelque peu déserté les champs d'une croyance instituée telle qu'elle est promue par l'Eglise. L'exemple le plus parlant concerne sans doute la question de la résurrection, point fondamental de la foi chrétienne, qui ne « séduit » cependant plus certains catholiques plus enclins par contre à croire en une forme de réincarnation. Ce paradoxe reste très significatif d'une foi qui a pris ses distances par rapport à la théologie chrétienne, simplement en raison d'une individualisation du croire au cours des dernières décennies et, conjointement, de l'abandon du lien avec une communauté.

Cependant, il convient de comprendre qu'on ne peut un jour, au moment du baptême, entrer dans l'Eglise par la grande porte pour y ressortir plus tard presque en voleur par la

¹⁰²⁸ Bernard MATRAY cité in JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Ethique et spiritualité*, op. cit., p. 28-29.

petite, du fait de l'abandon du lien avec la communauté. Sans préjuger de l'histoire de chacun et des difficultés que les uns et les autres peuvent rencontrer, il importe toutefois de reconnaître que doit demeurer, d'une manière ou d'une autre, ce lien, signe de cohérence par rapport à ce qui est alors vécu. La foi ne peut se vivre seule, mais toujours avec d'autres, entrant ainsi dans une démarche stimulante et profonde grâce à laquelle elle s'affermira davantage, vivifiant ainsi la vie et l'histoire de ceux qui s'y abandonnent. Il s'agit de favoriser, toujours et partout, une communion entre des personnes, œuvrant chacune au bien de l'autre, s'assemblant dans la prière et la volonté de recevoir de Dieu ce qu'il continue de donner jour après jour comme biens inépuisables dans la foi. La mission de l'Eglise revêt ici même toute son importance tant il est vrai qu'il lui appartient, comme le note la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, de reconnaître l'importance de son lien avec la société et de ce qu'elle peut apporter¹⁰²⁹. Vatican II nous invitait déjà à repenser à nouveaux frais le rapport qui est le nôtre à la société, permettant de saisir également l'importance pour l'Eglise d'y inscrire la charité à travers de véritables ministères à honorer. La spiritualité chrétienne peut redevenir ainsi le lieu du témoignage de la foi dans le souci affirmé du service de l'autre, visant à porter du fruit comme le signifiait Jésus (Jn 15, 5)¹⁰³⁰.

Vivre religieusement nous permet non seulement d'affermir le lien qui nous unit au Christ, mais aussi à des hommes et femmes avec lesquels nous pouvons partager la foi pour mieux la faire résonner en nous et autour de nous. La dimension spirituelle, s'articulant au sein d'une identité religieuse, redéfinit les contours d'une vie appelée à s'épanouir et avancer vers un bonheur qui ne se révélera jamais dans l'isolement, mais toujours à travers une communauté ouverte à la grâce de la vie divine. Les chrétiens n'attendent pas seulement une patrie meilleure dans les cieux, mais essaient déjà d'en vivre dès maintenant, habités par la charité qui incite à parcourir les chemins en témoignant autant que faire se peut de l'amour de Dieu pour chacun. La foi devient ainsi lumière, jusque dans les plus sombres moments de la vie, reconnaissant que la présence du Christ apparaît comme ce signe lumineux déposé sur notre chemin¹⁰³¹.

¹⁰²⁹ « [...] tout ce qui est bon dans le dynamisme social d'aujourd'hui, en particulier le mouvement vers l'unité, les progrès d'une saine socialisation et de la solidarité au plan civique et économique. En effet, promouvoir l'unité s'harmonise avec la mission profonde de l'Eglise, puisqu'elle est "dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain". Sa propre réalité manifeste ainsi au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité, sur lesquelles, dans l'Esprit Saint, son unité est indissolublement fondée. » in VATICAN II, *Gaudium et spes*, n°42.

¹⁰³⁰ « Celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruits. Car sans moi vous ne pouvez rien faire ».

¹⁰³¹ Le pape FRANÇOIS écrivait alors que la foi reste cette « lampe qui guide nos pas dans la nuit, et cela suffit pour le chemin. A l'homme qui souffre, Dieu ne donne pas un raisonnement qui explique tout, mais il offre sa réponse sous la forme d'une présence qui accompagne, d'une histoire de bien qui s'unit à chaque histoire de souffrance pour ouvrir en elle une trouée de lumière. Dans le Christ, Dieu a voulu partager avec nous cette

Cela dit, nous avons bien conscience qu'il ne s'agit pas d'une évidence. Dans le monde actuel, il est non seulement difficile de trouver sa place au sein des communautés, mais il semble tout aussi compliqué de parler de sa foi. Autant dire que chacun continue, de près ou de loin, à être renvoyé à sa propre conscience, à ses propres forces, comme si faire communauté, vivre ensemble au nom de valeurs religieuses communes restait mission presque impossible. Le contexte très poussé de la sécularisation apparaît bien des fois comme une raison empêchant la religion de s'affirmer, fort d'une laïcité à la française dont le sens véritable subit aujourd'hui encore les relents d'une histoire jadis très peu encline à favoriser quelque lien que ce soit avec les religions.

2.2 La difficile évocation d'une religiosité en contexte de sécularisation

Le rapport à la religion reste très pauvre quand il n'est pas carrément caricaturé. Dans une société peu propice à percevoir le bien-fondé d'une présence religieuse en son sein, il faudrait rappeler combien ceux qui s'affichent chrétiens – pour ne limiter notre réflexion qu'à cette seule confession – sont assez régulièrement en proie à une forme de maltraitance. Sans pour autant entrer dans une quelconque perspective de victimisation que je déplorerais aussitôt, il n'est tout de même pas faux de saisir que les chrétiens sont souvent présentés, médias aidants, d'une façon assez controversée. Certes, certains scandales – dont ceux liés à la pédophilie – ont défrayé les chroniques à la fin de la première décennie de ce siècle sans arranger la perception d'une vision positive de l'Eglise. Cependant, il serait injuste d'en rester là !

La présence chrétienne au sein de la société porte en elle un message d'espérance capable de redonner au monde un sens et une valeur. Nombre de personnes agissent souvent en effet dans l'invisibilité, participant ainsi activement au maintien d'un monde vivable et ouvert à tous. La tradition chrétienne s'appuie sur ces présences multiples, toujours proches des attentes et des souffrances de ce temps. Aussi, quand bien même ce ne soient pas ces réalités là qui paraissent à la *Une* de nos journaux, il convient de s'assurer que se poursuit, discrètement, l'œuvre de charité permettant de retrouver une dynamique apaisée au sein des relations humaines.

Pour autant, la question de la place de la religion dans l'espace public demeure. La visite qu'a faite le pape François au Parlement européen le 25 novembre 2014 pourrait en être un exemple frappant. L'homme politique Jean-Luc Mélenchon, certes connu pour son franc-parler, affirmait quelques semaines plus tôt que « *les députés européens n'ont pas à recevoir*

route et nous offrir son regard pour y voir la lumière » in FRANÇOIS, *La lumière de la foi. Lumen Fidei*, op. cit., n°57, p. 79-80.

le sermon d'un chef religieux, quel qu'il soit »¹⁰³², estimant qu'un pape n'a rien à faire au sein d'une telle institution. On saisit à travers cet exemple que la relation Eglise / Etat reste très fragile, quand bien même chacun prône une laïcité apaisée. La remise en question assez régulière du statut local des départements Alsaciens et de la Moselle – soumis au régime concordataire de 1801 – en est une autre illustration. D'autre part, la polémique née en décembre 2014 suite à l'interdiction par le Tribunal administratif de Rennes de maintenir une crèche déposée dans le hall du Conseil général de Vendée après qu'une plainte a été déposée par la fédération de la Libre Pensée, révèle également la difficile acceptation de symboles religieux dans l'espace public. On notera également les 25 propositions suggérées par le Grand Orient de France, le 9 décembre 2014, date anniversaire de la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat, demandant que le XXI^e siècle voit enfin arriver la mise en pratique d'une vraie laïcité¹⁰³³. Quelles en seraient les causes ? Elles peuvent être diverses et il ne s'agit pas de les étudier d'une manière approfondie. Seulement, on pourrait relever quelques éléments qui continuent, à mon sens, de générer des tensions dès qu'il s'agit d'évoquer la présence ou la parole religieuse au sein de la société. Parmi elles, la sécularisation croissante et la question de la compréhension que l'on a de la laïcité ne sont pas étrangères. Pourtant, ne faudrait-il pas reconnaître que l'espace religieux comme l'espace public militent fondamentalement en vue du bien de l'homme ? Ne serait-ce pas l'occasion de mettre en valeur et d'honorer ce qui les réunit plus que ce qui ne les sépare ? Comment comprendre la sécularisation et ses effets ? La perception d'une laïcité à la française est-elle mal interprétée ? Comment favoriser la recherche d'un bien commun à promouvoir tant par la société civile que religieuse ?

¹⁰³² VALERIO Ivan, « Jean-Luc Mélenchon fustige la venue du pape au parlement européen », in <http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/citations/2014/09/16/25002-20140916ARTFIG00033-jean-luc-melenchon-fustige-la-venue-du-pape-au-parlement-europeen.php> [consulté le 16 septembre 2014]. Notons que ce même Jean-Luc MELENCHON, avec la polémique causée par la RATP fin mars 2015 refusant une publicité au profit des chrétiens d'Orient menacés par l'islamisme radical, rappellera sur sa page Facebook que « *cet affichage n'est en rien une atteinte à la laïcité. [...] Le message de cette publicité ne comporte aucun appel communautaire ni aucune incitation à l'encontre d'un quelconque autre groupe de personnes ou d'une autre religion. Enfin, les chrétiens d'Orient sont bel et bien persécutés du seul fait de leur appartenance religieuse et compte non tenu des engagements politiques que chacun d'entre eux peut avoir dans son pays respectif qui sont variés et très directement reliés à l'histoire de la nation à laquelle ils appartiennent. Dans ces conditions, les partisans de la laïcité sont plutôt appelés au devoir de solidarité avec les membres d'une minorité religieuse persécutée. La lutte pour la liberté de conscience n'a pas de frontières* », avant de souhaiter une bonne fête de Pâques à ses camarades chrétiens et juifs croyants, les invitant à se souvenir « *que la sortie de l'esclavage n'est pas finie tant que dure l'exploitation et la misère. Et que la résurrection n'a pas commencé tant que le productivisme reste libre de détruire le seul écosystème compatible avec la vie humaine* » in <https://www.facebook.com/JLMelenchon/posts/10153204848628750?fref=nf> [consulté le 17 avril 2015]. Deux poids, deux mesures ?

¹⁰³³ <http://www.godf.org/uploads/assets/file/25-propositions-du-GODF-laicite.pdf> [consulté le 14 janvier 2015].

2.2.1 Qu'est-ce que la sécularisation ?

Il faudrait rappeler que le terme « sécularisation » est d'abord apparu dans le domaine du droit canon pour s'étendre après coup aux domaines du droit et de la politique, mais aussi de la théologie, de la philosophie et de la sociologie. La sécularisation se définit comme l'aboutissement d'un processus historique dans lequel des secteurs de plus en plus nombreux de l'activité et de la pensée humaine se sont détachés de l'influence des institutions religieuses. L'Eglise ne domine plus la société. La rupture instiguée par Luther en 1517 avec ses 95 thèses placardées sur les portes du château de Wittenberg marque, d'une certaine manière, le point de départ d'un nouveau rapport entre Eglise et Etat. Le traité de Westphalie de 1648 mettant fin à la guerre de Trente Ans, tout comme presque un siècle et demi plus tard la Révolution française de 1789 continuent de marquer, chacun à leur façon, un changement capital dans la manière d'aborder la place du religieux dans la société¹⁰³⁴. Prenant en compte cette donnée nouvelle, le philosophe et historien français Marcel Gauchet l'exprime en ces termes, écrivant à propos de la sécularisation que pour la première fois, le temps n'est plus structuré à partir de la religion¹⁰³⁵. Le mot a revêtu des vocables propres à la déchristianisation ou encore à la désacralisation¹⁰³⁶. Yves Ledure, citant Charles Taylor et Marcel Gauchet, présentera la sécularisation à la fois comme un retrait de la religion de la sphère publique ou encore comme la « sortie de la religion »¹⁰³⁷. Il est intéressant de noter que le terme de retrait, plus que celui de séparation, traduit selon lui une réalité qui se poursuit encore dans la mesure où « *la sécularisation pondère le poids de la religion dans la gouvernance de la chose publique sans pour autant l'en évacuer comme le postule la notion de séparation* »¹⁰³⁸.

Outre les faits historiques cités, il convient de noter que la sécularisation se révèle à partir de trois changements majeurs affectant la vie sociale : l'industrialisation, le processus d'urbanisation bouleversant les types d'intégration sociales traditionnels avec le déplacement d'une vie centrée à un univers éclaté où l'homme devient quasiment un étranger pour lui-même et, enfin, le pluralisme des valeurs où chacun agit selon sa pensée, ses références personnelles risquant d'aboutir à une survalorisation de l'autonomie. La sécularisation

¹⁰³⁴ On retrouve donc dans la sécularisation l'idée selon laquelle un acte politique et juridique « *réduit ou exproprie les domaines et les propriétés du temporel de l'Eglise, pour destiner à d'autres buts (pas nécessairement mercantiles, mais pédagogiques également) leurs profits financiers. En ce sens, elle renvoie à un processus d'expulsion progressive de l'autorité ecclésiastique hors du champ de la domination temporelle, sur lequel l'Etat moderne – né en 1648 de la paix de Westphalie – avait une prétention de monopole* » in MARRAMAO Giacomo, *Ciel et terre. Généalogie de la sécularisation*, Paris, Bayard, 2006, p. 19-20.

¹⁰³⁵ GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 23.

¹⁰³⁶ MARRAMAO Giacomo, *Ciel et terre. Généalogie de la sécularisation*, op. cit., p. 16.

¹⁰³⁷ LEDURE Yves, *Sécularisation et spiritualité. Approche anthropologique du christianisme*, Bruxelles, Lessius, Coll. Donner raison. Philosophie, 2014, p. 64.

¹⁰³⁸ *Ibid.*

demeure fondamentalement liée, comme le note encore l'historien et sociologue Jean Baubérot, à « *une relative perte de pertinence sociale, culturelle (et, en conséquence, individuelle) des univers religieux par rapport à la culture commune (ce qui n'est pas, d'ailleurs, sans impact sur les institutions)* »¹⁰³⁹, signe que le religieux n'apparaît plus comme un cadre normatif orientant des conduites sociales. Le phénomène de sécularisation peut viser à un effacement progressif de la place de l'Eglise – pour nous limiter à la foi catholique –, faisant d'elle un acteur comme un autre de la vie sociale, tout en l'incitant à rester confinée à son domaine sans déranger qui que ce soit. Cette relative perte de visibilité n'est-elle pas non alors l'objet d'une mise en avant plus forte des sciences humaines qui en profiteraient pour investir un champ social délaissé par les religions¹⁰⁴⁰ ? Cette question mérite d'être posée actuellement ! On saisit de quel ordre pourrait être la place de la religion au sein d'une société plurielle qui risque de ne pas toujours la considérer comme un véritable partenaire. La sécularisation qui prend en compte, sans doute à juste titre pour le coup, la diversité d'une société tant d'un point de vue religieuse qu'ethnique, ne peut cependant se passer de la question spirituelle qui, bien que n'étant plus forcément perçue à partir d'une religion, peut cependant garantir la recherche d'un vivre ensemble possible. Raison pour laquelle, la sécularisation ne peut se défaire d'une forme d'humanisme qui prenne en compte la visée assignée par le politique, à savoir la recherche d'un bien commun à tous. Aussi, comme se le demande encore Yves Ledure, « *la notion de spiritualité pourrait devenir le paradigme qui fait défaut à une sécularisation empêtrée dans une matérialité folle qui risque de l'étouffer et, avec elle, ses rêves d'humanisme. Quand l'esprit se tait que reste-t-il d'une civilisation ?* »¹⁰⁴¹. On retrouve ici l'urgente nécessité de ne pas faire du processus de sécularisation un lieu qui se séparerait définitivement de l'apport riche d'autres systèmes de pensées dont celles issues des religions. Ces dernières, reléguées constamment au domaine de la vie intime, prive la société devenue technicienne et matérialiste de leurs réflexions et de leur sagesse. C'est alors toute la difficulté de l'accueil de la parole de l'institution religieuse qui se pose, notamment lorsqu'on sait combien est devenu grand le fossé séparant le religieux du public. L'exemple de la morale sexuelle pour la religion catholique traduit sans doute un

¹⁰³⁹ BAUBEROT Jean, « Laïcisation et Sécularisation : Mode d'emploi à la "française" », Communication présentée au Centro di Alti in Scienze Religiose, 4 novembre 2004, in <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/problematique/>, [consulté le 20 septembre 2014].

¹⁰⁴⁰ Le philosophe Yves LEDURE écrira alors, à propos, que « *Cette relative discrétion des Eglises dans l'espace social entraîne un glissement du phénomène religieux vers les sciences humaines qui l'investissent massivement. [...] Nous avons ici une sorte de "déthéologisation" du fait religieux, c'est-à-dire une approche qui exclut la démarche proprement croyante. [...] Tout se passe comme si la sécularisation court-circuitait les institutions religieuses et laissait les croyants responsables de leur vie religieuse. On comprend alors que ce processus s'accompagne d'une méfiance vis-à-vis des Eglises, quand ce n'est pas un refus de l'autorité religieuse dont on conteste la fonction médiatrice* », LEDURE Yves, « Du religieux au spirituel. Les exigences d'une spiritualité », in FAES Hubert, ARCIER Jean-Claude (d'), DELZANT Antoine, QUERCIZE Hubert (de), PEMILLE Laurence (de), LEDURE Yves, « Quels esprits dans un monde individualiste ? », *op. cit.*, p. 64-65.

¹⁰⁴¹ LEDURE Yves, *Sécularisation et spiritualité. Approche anthropologique du christianisme*, *op. cit.*, p. 79.

abîme entre ce que dit l'Église et ce qu'est capable de recevoir la société dans sa grande majorité. L'écart aujourd'hui énorme entre ces deux instances rend compte à lui seul des conséquences de la sécularisation dans la mesure où l'Église n'est plus entendue par la société et donc, conjointement, reléguée davantage encore à la sphère privée. Sans doute ces réalités sont-elles d'autant plus soutenues, à la suite de la sécularisation, par une fausse compréhension de la laïcité dont certains estiment, à tort ou à raison, qu'elle vise à distancer davantage encore la présence religieuse de l'espace social.

2.2.2 La religion dans l'espace public : richesses et malentendus de la laïcité

Dans une réflexion sur le soin, Jean-Guilhem Xerri proposait une vision du spirituel au sein de l'espace public, notamment en matière de prise en charge médicale, très pertinente. Il estimait en effet que les valeurs spirituelles restaient essentielles dans l'existence de chacun tant elles traduisent un caractère transcendant ouvert au respect de quelque chose de plus grand et plus beau participant au développement humain¹⁰⁴². Loin d'en rester qu'au domaine privé, le spirituel permet de favoriser les relations entre les hommes en promouvant ainsi une recherche juste d'un vivre ensemble.

La quête spirituelle reste donc essentielle à la vie de l'homme, particulièrement au sein des phases plus aiguës au cours desquelles il est appelé, parfois bien malgré lui, à se repositionner et se poser des questions tout à fait légitimes et profondes sur lui-même, sa place dans le monde et son devenir. Pour autant, si le processus de sécularisation mettait davantage l'accent sur le retrait de la religion des instances dirigeantes d'une société, la laïcité quant à elle évoque beaucoup plus en termes de séparation. Pour preuve, la loi du 9 décembre 1905 s'intitule bien « Loi de séparation de l'Église et de l'État » : l'État n'interfère pas dans le domaine religieux et la religion n'intervient pas dans le domaine de l'État. Ce dernier entend rester neutre et ne pas imposer quelque valeur religieuse qui soit, véhiculant des principes humanistes intemporels¹⁰⁴³. Le mot laïcité, dont l'étymologie renvoie au grec *laos*, signifie

¹⁰⁴² « Les valeurs spirituelles portent l'essentiel : le caractère transcendant de l'autre, signe d'une présence qui le dépasse et que l'on doit respecter. Ce temps spirituel est le plus menacé, véritablement en voie d'extinction. Il est pourtant indispensable au soignant, à sa solidité et sa constitution. Il est menacé par l'illusion de la rationalité technoscientifique, par la superficialité médiatique et certaines formes extrêmes de laïcité. La recherche spirituelle est d'abord du ressort individuel, personnel bien sûr. Mais ce serait excès de facilité que de le cantonner à la seule sphère privée. Une telle approche est l'antithèse d'un prosélytisme quelconque puisqu'il s'agit d'un service rendu à l'homme, à tous les hommes. C'est en respectant le pluralisme et la démocratie que les spiritualités apportent une vraie contribution au développement humain. » in XERRI Jean-Guilhem, *Le soin dans tous ses états*, op. cit., p. 191-192.

¹⁰⁴³ Il conviendrait toutefois de mettre un bémol à une telle vision des choses, notamment en raison du caractère propre de ces valeurs qui, si elles ne sont pas directement empruntées aux religions, n'en portent pas moins la trace et la force. Ainsi, dans sa contribution apportée à l'ouvrage codirigé par Laurent RAVEZ et Chantal

l'unité d'une population, compris comme un tout qui serait indivisible : l'idée de peuple reste donc très présente¹⁰⁴⁴.

Il faut comprendre que la loi de séparation est le fruit d'une radicalisation entre deux parties, l'Eglise et l'Etat, notamment à partir du cadre de l'école au long du XIX^e siècle et au cours duquel de nombreuses revendications se sont déjà faites jour soit pour donner plus de poids à la religion dans la société, soit pour en effacer presque la présence¹⁰⁴⁵. L'idée même de laïcité date de la Révolution française de 1789 et, conjointement, de la promulgation de ce qui deviendra la première Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Cette notion, comme l'évoquera encore Yves Ledure, sera alors théorisée en partie par le philosophe et politique Ferdinand Buisson à qui sera confiée, au XIX^e siècle, la préparation de la séparation de l'Eglise et de l'Etat¹⁰⁴⁶. Cette époque met en lumière le fossé se creusant entre, d'une part, un Etat convolant de façon autonome sans dépendre de quelque institution qui soit et, d'autre part, une Eglise devant prendre en compte une nouvelle donne à laquelle elle n'était pas forcément préparée. L'anticléricalisme d'alors, fortement marqué, incite à faire de la religion un domaine totalement privé, n'ayant à interférer d'aucune manière dans la sphère publique. Cela dit, il faudra tout de même noter, comme l'évoque la spécialiste de la laïcité Henri Pena-Ruiz, qu'il ne s'agit pas *a priori*

*[...] de mettre en cause l'autorité spirituelle et temporelle du clergé au sein de la communauté religieuse particulière dans laquelle elle s'exerce, lorsqu'elle en respecte les limites. Mais une telle autorité devient illégitime dès que lui est attribué un ascendant de principe sur l'ensemble de la communauté humaine.*¹⁰⁴⁷

En clair, une religion, même importante sur un territoire donné, ne devrait s'immiscer dans le temporel, en raison du caractère d'égalité visé pour tous.

Il convient de reconnaître qu'au fil des décennies, après la loi de 1905 et au regard des situations complexes qu'aura connues la France, le rapport entre l'Eglise et l'Etat a tendu à s'apaiser au point d'arriver à une forme d'entente qui, bien que fragile aujourd'hui eu égard

TILMANS-CABIAUX, le dominicain Ignace BERTEN avance que « *Le projet de Constitution se réfère aux "valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine". Sur quoi repose une telle affirmation proprement éthique, qui n'est certainement pas aussi universelle dans le temps et dans l'espace qu'on le dit, si ce n'est sur des convictions religieuses ou humanistes ?* », BERTEN Ignace, « Eglises et théologies dans le dialogue politique sur les questions éthiques », in RAVEZ Laurent, TILMANS-CABIAUX Chantal, *Le corps resitué. Médecine, éthique et convictions*, op. cit., p. 22.

¹⁰⁴⁴ PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003, p. 21-22.

¹⁰⁴⁵ CHANET Jean-François, PELLETIER Denis, « La laïcité à l'épreuve de la sécularisation 1905-2005 », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°87, juillet/septembre 2005, p. 7.

¹⁰⁴⁶ C'est à ce moment là que « *Les penseurs de la laïcité en firent, d'une certaine façon, le paradigme d'une société, sinon sans religion, du moins où le religieux devrait relever strictement et uniquement de la sphère privée. En somme, une société en contre-modèle de la chrétienté. La laïcité devait libérer la société française de la societas christiana héritée du Moyen Age et, à un moindre degré, les consciences individuelles de toute imprégnation religieuse* » in LEDURE Yves, *Sécularisation et spiritualité. Approche anthropologique du christianisme*, op. cit., p. 67.

¹⁰⁴⁷ PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, op. cit., p. 32-33.

aux nombreux dossiers sur lesquels les points de vue divergent, permet tout de même d'organiser des rencontres même si ces dernières restent plus informelles. Il n'en demeure pas moins vrai par ailleurs, comme le note le théologien Denis Müller, que

*Les fondamentalismes et les intégrismes religieux, que nous combattons de toutes nos forces, trouvent hélas parfois des correspondances parallèles dans des formes autoritaires de laïcisme et de sécularisme n'ayant plus rien à voir avec une saine conception ouverte et démocratique de la laïcité.*¹⁰⁴⁸

Cette réalité, présente tant dans les systèmes religieux que démocratiques, donne une mauvaise vision de la laïcité. La question spirituelle comprise dans sa dimension religieuse peut donc continuer d'interroger tant pour les raisons invoquées que par la poursuite du processus de sécularisation. Une mauvaise compréhension du principe de laïcité devenu davantage familier du laïcisme, forme ultime et étriquée de la laïcité, semble parfois s'emparer de certains débats, ce qui ne fait que provoquer encore davantage de confusion. Si la laïcité vise à donner la possibilité aux religions de jouir d'une forme d'indépendance au sein d'une démocratie, ce qui n'est pas inutile par ailleurs, elle demeure trop de fois bien pauvre dans son application dans la mesure où elle fait part de tensions dont on se passerait bien, quand elle est revêtue une forme extrême¹⁰⁴⁹. De nombreux observateurs attendent un véritable apaisement dont nos politiques comme les religieux sont les premiers garants. On rejoint alors avec assez d'entrain ce que Bruno Cadart espérait en écrivant qu'il

*[...] rêve d'une laïcité vécue, non dans la négation de la différence, dans le renvoi de la question du sens à la seule sphère de la vie privée, mais dans le dialogue respectueux et enrichissant de personnes qui s'accueillent avec toutes leurs richesses et différences.*¹⁰⁵⁰

Ce dialogue juste et équilibré au sein d'une prise en compte sensible des différences et des richesses des uns et des autres, devrait être le cœur de la laïcité, ne serait-ce qu'en raison du bien commun que visent tant les religions instituées que les pouvoirs politiques.

¹⁰⁴⁸ MÜLLER Denis, *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, op. cit., p. 8.

¹⁰⁴⁹ Henri PENA-RUIZ signifie très bien, dans son ouvrage cité plus haut, que le principe de laïcité consiste d'abord en une refondation juridique, insistant sur le fait qu'elle « n'est pas simple séparation ou simple neutralité confessionnelle. De telles caractérisations, purement négatives, ne sont que des conséquences des exigences positives qui lui donnent sens. Ces exigences tiennent à ce qu'on pourrait appeler l'institution de la liberté en tous et en chacun : en tous parce que la république le requiert pour l'exercice de la citoyenneté, en chacun parce qu'il en va de l'égalité authentique sur les plans éthique et politique. Construire l'autonomie rationnelle de la personne, par l'instruction qui élève au principe des choses, c'est lui assurer la capacité de s'affranchir des tutelles et des groupes de pression. La laïcité a partie liée avec l'école, institution organique de la République et non simple "service" » in PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, op. cit., p. 40-41.

¹⁰⁵⁰ CADART Bruno, *En fin de vie, répondre aux désirs profonds des personnes*, op. cit., p. 322.

2.2.3 Un même objectif : le bien de l'homme... une espérance ?

Religieux ou laïcs, la question du sens les rejoint comme pour signifier qu'au-delà des divergences de points de vue, demeure la nécessité de se confronter à la réalité d'une vie qui sollicite un accompagnement sur divers plans, ne serait-ce qu'en raison de la responsabilité de l'homme sur le monde et, donc, envers ses contemporains. Le pape Benoît XVI évoquait la question du bien de l'homme ou, dit autrement, du bien commun, en écrivant qu'il s'agit là du « bien du "nous-tous", constitué d'individus, de familles et de groupes intermédiaires qui forment une communauté sociale ». Ce bien embrasse toutes les personnes d'une même communauté, fondant des exigences de justice et de charité pour « d'une part, prendre soin et, d'autre part, se servir de l'ensemble des institutions qui structurent juridiquement, civilement, et culturellement la vie sociale qui prend ainsi la forme de la pólis, de la cité »¹⁰⁵¹. La religion comme l'Etat vise avant tout ce bien de l'homme en développant des orientations et des présences que l'un et l'autre soutiennent et entretiennent en vue d'accompagner le plus justement possible la marche humaine, notamment dans ses fragilités et vulnérabilités. Le Concile Vatican II, dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, rappelle d'ailleurs que le rôle de la politique se comprend en raison de ce bien commun dont il est également le garant¹⁰⁵². Citoyen et chrétien, ce n'est pas désertier le monde mais s'y insérer en y devenant témoin de foi et de charité. C'est dire qu'il existe çà et là des lieux au sein desquels la présence chrétienne continue discrètement pour ne pas dire secrètement d'aider à la fondation d'une société juste et équitable, où demeurent la liberté, l'égalité de tous et une fraternité sinon vécue, du moins souhaitée. Etre citoyen, c'est comprendre et saisir les enjeux posés par la vie en société tout en acceptant d'y tenir un rôle actif et ouvert à toutes les sensibilités, fussent-elles celles qui sont éloignées des siennes.

Dans tous les domaines de la vie sociale demeure ce besoin de favoriser un vivre ensemble fondant un bien commun. La politique, dans sa définition globale, traduit l'engagement des uns et des autres à cette fin. D'un point de vue d'une spiritualité laïque ou religieuse, la question du sens reste très prenante tant il est vrai qu'elle demande à l'homme de se saisir d'une réalité qui transcende quelque part sa personne et l'amène à un niveau qu'il n'a peut-être pas pris l'habitude d'interroger jusque-là. Quoi qu'il en soit, il est une démarche commune à tout humain, au-delà d'une appartenance religieuse quelconque, qui renouvelle sa présence au sein de la cité et la recherche active de son bien et de celui de ses contemporains.

¹⁰⁵¹ BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, op. cit., n°7.

¹⁰⁵² La communauté politique « existe donc pour le bien commun ; elle trouve en lui sa pleine justification et sa signification et c'est de lui qu'elle tire l'origine de son droit propre. Quant au bien commun, il comprend l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement » in VATICAN II, *Gaudium et spes*, n°74.

L'expérience de foi peut rejoindre l'engagement social en donnant la possibilité à chacun de trouver son chemin, notamment en instillant dans ce monde un peu déboussolé une espérance capable de redonner goût et avenir à l'humanité¹⁰⁵³. Devenir des hommes du levant, c'est croire qu'il est une possible présence à tenir en donnant le meilleur de soi-même, invitant l'autre à parfaire son existence en la conduisant vers des lieux peut-être inexplorés jusque-là, mais riches de significations et d'avenir. L'approche spirituelle et religieuse de l'homme peut et doit devenir ce lieu où se manifeste de mieux en mieux sa propre vocation, à savoir être appelé à vivre pleinement de l'espérance et la charité.

Lorsque saint Pierre écrit à sa communauté qu'il convient d'être « *toujours prêts à rendre compte de l'espérance qui est en vous* » (1 P 3, 15)¹⁰⁵⁴, il évoque le contexte dans lequel l'agir chrétien peut se situer. L'espérance n'est pas une vaine recherche mais la présence silencieuse et discrète de Dieu à l'histoire des hommes, les invitant à abattre les murs de l'insolence qui, trop souvent, détruisent son espace de vie en raison de souffrances diverses et variées qu'il convient toujours de combattre avec la même ténacité ou, quand ce n'est plus possible, en s'abandonnant entre les mains réconfortantes d'autres personnes reconnues comme frères.

Dans un monde où guettent les multiples souffrances qui affectent tant des nôtres quand ce n'est pas nous-mêmes, il n'est pas question de nous laisser aller à une forme de morosité ou de « *sinistrose* », mais bien davantage d'oser une présence quand ce n'est pas une parole fortifiées par la foi qui habite le cœur humain. Il faut comprendre que la parole de saint Pierre rejoint ce monde qu'il faut certes transformer – et l'éthique du *care* le souligne – mais aussi aimer en lui apportant le plus grand soin possible. C'est dire que demeurent toujours des espaces créatifs et innovants, suggérant une richesse d'approche toujours à repenser et renouveler. La foi, conduite à travers une démarche spirituelle qui donne sens, entend valoriser et assurer chaque humanité d'un soutien et d'une force jamais totalement perdus,

¹⁰⁵³ N'est-ce pas le souhait formulé par Jean-Claude GUILLEBAUD alors qu'il écrivait que « *Tout se passe comme si les Occidentaux que nous sommes consentaient à être, pour de bon, des "hommes du couchant", des hommes fatigués que hante la crainte du déclin ou de la fin du monde. A rebours de la géographie, il faudrait essayer de redevenir, envers et contre tout, des "hommes du levant"* » in GUILLEBAUD Jean-Claude, *La vie vivante. Contre les nouveaux pudibonds*, op. cit., p. 26.

¹⁰⁵⁴ La lettre de saint PIERRE est destinée à des communautés chrétiennes issues pour majeure partie d'entre elles du paganisme. On rappelle que Pierre aurait rédigé cette lettre de Rome¹⁰⁵⁴ dans les années 75-80, dans un contexte qui suppose au pire des persécutions, au mieux une hostilité par rapport aux chrétiens dont le rythme de vie surprend les païens en raison de choix qui apparaissent alors différents des leurs. C'est donc à ces personnes d'une autre contrée que va s'adresser PIERRE, vivant une certaine proximité avec elles tout en les invitant au réconfort dans un monde objet de nombreuses menaces, notamment au niveau de la foi. L'appel à l'espérance que l'on retrouve au chapitre 3 n'est pas anodin ! Il s'agit là, pour PIERRE, d'aider les chrétiens à rendre compte de l'espérance qui est en eux, en tout temps et en tout lieu. Cette invitation de PIERRE souligne qu'« *à la différence des païens qui sont "sans espérance et sans Dieu dans le monde" (Eph 2, 12) les chrétiens regardent l'avenir avec assurance. Cette attitude d'espérance – dans un monde souvent marqué par le désespoir – était aussi nouvelle que l'amour mutuel des chrétiens, si souvent négligé* », COTHENET Edouard, « Les épîtres de Pierre », op. cit., p. 36.

toujours présents, souvent au pouvoir transfigurant. Nos histoires, affectées des multiples crises et des dangers en tout genre, expriment maintes souffrances difficiles à entendre parfois. C'est au cœur de ces multiples rendez-vous que l'appel de Pierre ne cesse de retentir comme une invitation à accueillir et donner toute sa place à l'espérance. Ce témoignage ne peut laisser indifférent tant il est vrai qu'il apporte à ceux qui le découvrent l'audace de croire malgré tout ou, tout au moins, de réveiller peut-être en eux un esprit confiant en l'avenir. L'espérance n'est pas perdue : elle est pour le monde le signe vivant que demeure un possible là où tant d'événements auraient tendance à crier la fin de tout. Lorsque des chrétiens se lèvent et offrent l'espérance dans le monde au sein duquel ils évoluent, quelque chose de neuf peut surgir comme pour signifier qu'au-delà des craintes et des désœuvrlements, reste une présence mystérieuse qui embrasse les situations et les gonflent de sa tendresse¹⁰⁵⁵.

On retrouve alors la possibilité de transformer quelque chose dans le monde. La *metanoïa* grecque, terme que l'on retrouve dans le Nouveau Testament, suppose une repentance, une pénitence, une entrée dans une démarche réelle d'aveu de la faute et de pardon. En faisant référence au *care*, on redécouvre cette volonté de préserver un monde possible qui, loin de se défaire, reste habité et soutenu par une quête de vérité et de vie. Reconnaître que nous avons une lourde responsabilité envers ce qui reste devant nous, c'est croire que notre présence humaine ne peut rester lettre morte mais continue de veiller et d'éveiller des passages au cœur des chemins tortueux de l'existence. Se soucier de l'autre, pour ne pas dire prendre soin de l'autre, nécessite dans la conversion de se repositionner continuellement pour lui offrir un espace de vie possible qui soit conforme à ce qu'il vit et espère. Les soignants en tout genre apparaissent comme des passeurs, faisant accéder ceux dont ils ont soin à une perspective nouvelle et plus forte. Le monde exprimé par Tronto n'est pas seulement, pour l'avoir montré, le monde au sein duquel nous avons pris place par notre naissance, mais bien aussi notre vie personnelle, dans ce qu'elle recèle de plus beau et de plus tragique. Le monde à transformer concerne donc autant celui que l'on partage avec nos contemporains que son propre monde totalement orienté vers un bonheur possible. Transformer le monde, revient à croire que peuvent naître çà et là des nouveautés capables d'irriguer l'ensemble des strates de la vie d'une sève lui donnant un éclat prometteur. L'espérance porte le souci de la preuve de l'amour pour ce monde, au-delà des pauvretés qui peuvent parfois le caractériser, et fonder autant de passages significatifs vers un épanouissement possible.

¹⁰⁵⁵ Dans l'homélie qu'il prononçait alors devant plus de 6000 séminaristes et novices, le pape FRANÇOIS disait que « *Tout chrétien, surtout nous, est appelé à porter ce message d'espérance qui donne sérénité et joie : la consolation de Dieu, sa tendresse pour tous.* », FRANÇOIS, « Homélie de la messe avec les séminaristes et les novices », 7.07.2013, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130707_omelia-seminaristi-novizie.html [consulté le 1^{er} avril 2014].

Porter un regard chaste sur le monde consiste dès lors à le voir tel qu'il est et non pas tel qu'il serait continuellement rêvé. Lui redonner une âme signifie clairement porter sur toutes choses, toutes situations, toutes personnes, un regard toujours neuf, irradiant parce qu'habité aussi de cet amour qui n'est pas une œuvre humaine, mais un signe supplémentaire de la présence de Dieu à l'histoire.

On gagnerait, je le crois, à prendre en compte cette réalité invitant à ne pas désespérer mais à aimer, en vérité, suggérant que quelque chose de la charité du Christ peut passer par nos mains ou nos paroles, sans emphase d'aucune sorte. Ici encore, on peut redécouvrir quelque chose du *care* non pas tant d'abord en fonction de la notion de travail mis en exergue par certains auteurs, mais bien davantage dans cette qualité de service gratuit, désintéressé, charitable. Nous n'avons pas tous vocations à devenir des travailleurs sociaux, ou soignants en institutions. Par contre, nous avons à devenir ces soignants d'une humanité en quête de vie, ne serait-ce qu'à partir de la façon dont on s'intéresse aux autres, portant humblement avec eux leurs joies comme leurs espoirs, leurs tristesses comme leurs angoisses. La charité soignante peut alors fonder un soin spirituel.

3. Du *care* à la charité soignante : l'émergence d'un soin spirituel

En rester aux questions initiales liées au genre ne saurait, *a priori*, fonder un lien possible entre la théologie catholique et le *care*. Ce dernier, décrit par Kohlberg et Noddings, invitait à relever l'importance des dispositions éthiques propres aux vertus féminines au sein desquelles la femme était perçue négativement dans le rapport la liant à l'homme.

L'évolution ultérieure de l'éthique du *care* a développé, par contre, des notions qui ne sont pas inintéressantes. Avec Gilligan pour laquelle la question de la responsabilité se dessine, mais aussi avec Tronto démocratisant le *care*, prendre acte que cette éthique véhicule l'idée d'un prendre soin et, conjointement, d'un souci de l'autre permet de rejoindre quelque chose d'une dimension théologique. Le *care*, en effet, apparaît alors comme cette capacité à considérer les autres comme des personnes, excluant toute indifférence et toute instrumentalisation face à une situation donnée. Considéré comme un travail, doté d'un amour valorisant, l'importance de l'ouverture à l'autre et de l'écoute de ses besoins semble donc essentielle dans la pratique d'un bon *care*. On retrouve l'intérêt d'une humanisation progressive de la société à travers des activités de soins qui, si elles ont un coût qu'on peut évaluer, traduisent avant tout la possibilité d'une rencontre et d'un soutien apporté à celui qui vise le maintien de sa vie.

La théologie catholique, partant notamment de la notion vertueuse de charité, évoquera la gratuité du don transformant l'homme à travers la présence agissante de Dieu. La charité apparaît comme le principe vivant d'une vraie proximité, créant le prochain tout en y distinguant l'action divine. Du sein de ces quelques convergences entre *care* et théologie catholique, j'ai perçu l'idée de ce que j'ai nommé la charité soignante rendant visible l'*homo caritatis*, c'est-à-dire l'homme capable de charité, parce que capable de Dieu. La question qui se pose consiste à chercher comment cette charité soignante peut se définir comme un soin spirituel adapté en contexte religieux ? La charité nous renvoie à un terme proprement religieux quand le soin nous fait entrer dans le domaine d'une relation entre soignant et soigné. Il semble donc intéressant de nous demander en quoi la théologie peut apporter quelque chose au soin, mais aussi comment ce dernier – considéré comme un *care* – en viendrait à être explicitement religieux, c'est-à-dire porteur d'une présence divine ? Conjointement, penser alors la charité soignante renvoie à une dimension de la pastorale fondant peut-être une activité de l'*homo caritatis* au sein de lieux spécifiques ?

3.1 Le prendre soin d'un point de vue théologique

La théologie chrétienne est fondée sur le mystère de l'incarnation et de la rédemption. A travers ces données de la foi, on découvre l'alliance que Dieu a conclue avec son peuple en vue de sa libération et du salut qu'il lui accorde. Le christianisme présente donc une théologie de la rencontre à travers laquelle l'homme est rejoint par Dieu qui veut son bonheur et sa vie. On ne peut faire l'impasse sur la notion de miséricorde de Dieu qui, toute essentielle qu'elle soit, rappelle qu'il reste sensible à la misère du cœur humain. Sa fidélité toujours manifestée à l'homme stipule qu'il ne cesse de venir auprès de lui pour vivre la rencontre et, dans une communion toujours renouvelée, le relever de son mal et de sa mort. Dieu ne se détourne donc pas de la misère humaine, mais va jusqu'à s'identifier à elle. Cet abaissement signifie que la vie humaine est appelée à se laisser diviniser et entrer dans une forme nouvelle, transcendant les limites présentes.

Penser le *care* d'un point de vue théologique demanderait à bien saisir le sens même du soin divin pour l'homme. Jésus serait-il le médecin attendu des hommes, parce que capable de les guérir de tous leurs maux, dont la mort ? Si le *care* semble d'abord se présenter comme une préoccupation proprement humaine, qu'en est-il alors du salut divin ? Le *care* revêt-il une préoccupation divine, devenant quelque peu le lieu d'un soin proprement divin ? L'incarnation et la rédemption visent-elles un soin qui relèverait l'homme de sa mort et de

son péché ? L'idée même d'une charité soignante peut-elle consister à envisager le mieux possible l'homme debout ?

3.1.1 Le soin divin pour l'homme

Le mystère de l'incarnation et de la rédemption montre avec insistance combien Dieu dépasse les barrières temporelles pour rejoindre l'humanité dans ce qui fait son quotidien. La fraternité qu'il souhaite n'est plus limitée ni dans le temps ni dans l'espace, inscrivant dans la chair humaine l'empreinte divine.

L'intérêt porté aux blessures du peuple engage Dieu dans une recherche constante d'un bonheur possible déjà dans sa forme terrestre. L'homme n'est plus abandonné à ses maux : la présence de Dieu à son histoire traduit ce souci qu'il lui porte, confiant à l'humanité le soin de se laisser façonner par la grâce sanctifiante et vivifiante. Les miracles, souvent spectaculaires dans les évangiles, révèlent la présence du Royaume de Dieu dans l'histoire. Dieu se donne véritablement à voir comme un créateur de lien et de vie. Le soin qu'il accorde à l'humanité en route, dans ses faiblesses comme dans ses forces, enracine cette volonté de soutenir, préserver, enrichir la vie d'une présence et d'un amour inestimables. Ce soin dit quelque chose d'un *care* compris comme relation forte au cœur des souffrances qui accompagnent la marche humaine de la naissance à la fin de la vie. Notons cependant que le discours théologie va plus loin que l'éthique du *care* dans la mesure où le *care*, limité aux activités humaines, est largement dépassé d'un point de vue théologique puisque ces mêmes activités sont soutenues voire même initiées par Dieu lui-même.

La maladie, la vieillesse, la dépendance, la souffrance, la mort restent autant de formes traduisant, en langage humain, la réalité de la finitude. Aux yeux de Dieu, cette finitude, bien que faisant partie de l'existence, reste le lieu d'un appel à croire encore en ce qu'il peut réaliser tant il est vrai que le soin divin vise la guérison complète de l'homme, construisant dans cette part intime de lui-même et renouvelée de jour en jour, un espace vivant et vivifiant (2 Co 4, 16-17 ; 5, 1)¹⁰⁵⁶. Le salut divin, plus qu'une guérison fruit de la science et de la technique médicale, se discerne dans cet acte d'amour dont rend compte la charité. Le soin de Dieu n'est alors en rien comparable à une offre managériale. Il est présence, accueil, don, pardon, libération, portant le souci d'une humanité rachetée, sauvée, portée par ce désir d'un vivre ensemble toujours possible par-delà les différences et les histoires propres à chacun.

¹⁰⁵⁶ « C'est pourquoi nous ne perdons pas courage, et même si en nous l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Car nos épreuves du moment présent sont légères par rapport au poids extraordinaire de gloire éternelle qu'elles nous préparent. [...] Nous le savons, en effet, le corps, qui est notre demeure sur la terre, doit être détruit, mais Dieu construit pour nous dans les cieux une demeure éternelle qui n'est pas l'œuvre des hommes »

L'humanisation de l'homme participe dès lors à sa divinisation tant il est vrai que ce n'est qu'en devenant de plus en plus lui-même qu'il peut s'ouvrir aussi à Dieu à travers une proximité chaque fois renouvelée.

Conjointement, le monde décrit par Joan Tronto se retrouve d'une certaine manière valorisé dans la mesure où le soin divin estime et vise le maintien d'une vie possible et habitable à tous. Toute la création, au sein de laquelle l'homme tient une place de choix, est appelée à se laisser transfigurer par la grâce de Dieu tandis que Jésus lui-même est envisagé à partir de présences propres au médecin et au sauveur.

3.1.2 Jésus, médecin et sauveur

L'activité thaumaturgique de Jésus est abondante et multiple. Chaque route qu'il parcourt avec ses disciples reste le lieu où la tendresse de Dieu pour tous est rendue manifeste. Jésus vit la sollicitude et l'empathie, témoignant à temps et contretemps d'une espérance défiant toutes les souffrances jusque la mort. Face à un pauvre ou une pécheresse, un malade ou un mort, il engagera la rencontre non seulement du point de vue du soutien apporté à toutes ces situations, mais aussi en libérant toujours le cœur et la vie de ceux qui restent là, bien souvent dans leur désarroi et leur peine.

En extrayant des personnes de situations désespérées, Jésus rend présent une vie nouvelle, invitant chaque personne, et à travers elle toutes celles qui se mettent à son école, à accueillir dès à présent la force de vie qu'il donne au nom de son Père. C'est dire que cet accueil change considérablement la donne, pour ne pas dire l'entièreté de la vie. Quand Jésus revêt mystérieusement les habits du médecin sans pour autant se définir comme tel, il prend le temps d'écouter, d'ausculter, avant de faire part de sa thérapie qui, bien loin des médications nées de la recherche scientifique, apparaît à travers une parole et un geste de relèvement capables l'un et l'autre de changer profondément le cœur de la personne rencontrée. Toute action christique porte en elle quelque chose de sacramentel.

Le salut de Dieu, en Jésus, apparaît comme cette thérapie inespérée pour beaucoup qui révèle la force d'amour dont il est capable et qui défie toutes les conceptions humaines que nous en avons. Il attend simplement et patiemment que l'homme réponde à cette présence, acceptant de se laisser toucher par le doigt sauveur et la parole créatrice de Dieu. Dans ce souci de l'autre, il y a la volonté de conférer à l'homme sa dignité perdue. Jésus entend signifier que derrière les montagnes d'insolence propres à la vie, se cache un trésor qui ne veut que se partager pour oser un chemin de renouveau. Jésus reste donc pour tout homme le modèle même de l'amour du prochain. Le service du Christ rend compte de la passion que

Dieu porte à l'homme, mais aussi de l'universalisme de cet amour appelé à ne pas rester confiné à quelques lieux bien précis.

3.1.3 L'homme debout

Le terme grec *anastasis* signifie « le redressement de quelqu'un tombé à terre ou abattu ». Ce terme porte l'idée de résurrection. C'est dire que tout le *care* chrétien, considéré comme un *care* spirituel, vise ainsi à vivre cette résurrection, aidant ceux qui sont à terre à se relever pour continuer un bout de chemin, jamais seuls, toujours accompagnés et soutenus.

L'homme debout apparaît comme l'homme libéré, fort d'un avenir qui s'ouvre devant lui et au sein duquel il peut prendre toute sa place. Ce travail réalisé par Jésus – si tant est qu'on puisse le présenter ainsi – n'a d'autre force que celle de l'amour. Jésus, mieux que quiconque, s'est chargé sur ses épaules de relations épaisses, c'est-à-dire ces relations singulières, significatives toutes habitées qu'elles étaient d'une histoire parfois bien complexe. Quoi qu'il en soit, la finalité visée restait toujours la même, à savoir tendre la main pour aider l'autre à se ressaisir, se remettre debout et avancer, habité d'un peu plus de confiance. Dans ce relèvement, à travers cette éthique de la main tendue, Jésus fait de l'homme un être rempli de vie. L'action du Christ – reconnaissant les capacités de chacun – reste orientée vers ce bien apporté à l'homme, souvent dans la discrétion, l'invisibilité, l'humilité. Là où le *care* prend en charge des soucis immédiats à courts termes, la charité soignante vise davantage tant elle opère en l'homme acceptant de se laisser mouvoir intérieurement, une conversion le relevant de ses cendres parce qu'habité de la gloire de Dieu. On saisit alors quels contours peut prendre le *care* d'un point de vue théologique, à travers l'expression d'une charité soignante fondant un *homo caritatis*.

3.2 La charité soignante : un *care* religieux

Quels peuvent être les besoins spirituels d'une personne ? Si la spiritualité, comprise comme une dynamique, fait partie intégrante de la vie, l'apport du *care* ne peut laisser indifférent. Chaque personne porte en elle des ressources capables d'orienter son devenir, si bien que les besoins manifestés l'engagent sur un chemin de vie et de foi. La charité soignante, comprise comme une démarche spirituelle et religieuse, vise-t-elle à unifier la personne autour de la charité promue par ceux qui vivent la rencontre ? Devient-elle le lieu où se dit et se vit un espace d'amour fondant la vie humaine et divine ? Comment évoquer alors

un *care* chrétien ? Il sera intéressant d'évoquer la réflexion de Nouwen qui, de façon presque isolée, a tenté d'établir quelques éléments de réflexion en lien avec cette perspective.

3.2.1 Le *care* face aux besoins spirituels

Le prendre soin suggère de porter un regard holistique sur une personne pour laquelle la dimension des soins spirituels reste toujours d'actualité. On ne peut nier les désirs, les attentes, les espérances, les souhaits et envies profonds d'une personne, notamment quand celle-ci est en proie à de multiples questionnements liés directement à l'expérience qu'elle a de la vie à tel ou tel moment de son histoire. L'idée est d'aider à mettre « *du sens dans l'énigme de la vie* », comme peut le signifier toute dimension spirituelle¹⁰⁵⁷. Dans ce prendre soin, la fonction du *care* consistera à permettre à la personne soignée de retrouver en elle une source capable de l'aider à rester debout, à vivre encore et toujours malgré la radicalité d'une existence qui lui impose des limites difficilement acceptables trop souvent. Dans cette approche biologique, psychologique, spirituelle et religieuse, le *care* visera à unifier la personne en lui permettant de construire son présent dans la confiance d'une vie.

Lors du colloque sur le *Spiritual care* en fin de vie, tenu à Strasbourg les 23 et 24 mai 2013¹⁰⁵⁸, le médecin Jean-Gustave Hentz évoquait trois modèles présents dans le soin. Tout d'abord, il s'agissait du modèle hippocratique, bien connu, fondé sur les connaissances biologiques du malade et de la santé. Introduit en 1977, un deuxième modèle, « biopsychosocial », prenait en compte quant à lui les facteurs conditionnant l'accès aux soins. Enfin, depuis le début des années 2000, un troisième modèle est apparu, le modèle « biopsychosociospirituel », suggérant que la médecine se doit d'être globale, holistique, significative dans la mesure où elle prend en charge une personne dans sa totalité, non seulement d'un point de vue biologique, mais aussi psychologique, social, spirituel, religieux. Si, comme il le disait alors, « *la spiritualité est universelle alors que la religion est personnelle* »¹⁰⁵⁹, il convient de comprendre qu'une approche du *care* à partir des besoins spirituels permet de faire face à des demandes peut-être aujourd'hui encore surprenantes.

Ainsi donc, Mélanie Bisson, docteur en théologie et coordonnatrice de la recherche au Centre de formation et de recherche cliniques en soins spirituels au Centre hospitalier de Montréal, reprenait les quatre phases du *care* décrits par Tronto en les faisant notamment

¹⁰⁵⁷ JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration, op. cit.*, p. 144.

¹⁰⁵⁸ Les références ici citées proviennent de ma prise de note. Je n'ai pas eu connaissance, à ce jour, de publication relative à ce colloque international.

¹⁰⁵⁹ On peut discuter de cette approche, notamment à partir d'une vision très personnelle du religieux qui, quoi qu'on en dise, reste ouvert au lien à construire au sein d'une communauté donnée.

figurer à l'importance des besoins spirituels des patients. Ainsi, le fait de « se soucier de » permet de distinguer l'existence de besoins spirituels. « Se charger de » correspond à l'identification de ces besoins, mais aussi de planifier un suivi pour y répondre. La troisième phase, « accorder des soins », suppose selon elle un travail prenant en compte des dimensions matérielles comme recueillir des poèmes, des chants, des musiques, ce qui touche à l'art, aux objets religieux voire à des rites et qui, dans leur ensemble, peuvent donner sens à la personne soignée. Enfin, quatrième et dernière phase, « recevoir des soins », revient à évaluer la réceptivité du soin prodigué au regard de ce que la personne a réalisé comme chemin intérieur, avec ou sans sa famille et ses accompagnateurs¹⁰⁶⁰.

Considéré au sein d'une prise en charge globale de la personne, le *care* répond à des besoins spirituels tandis que la vie se délite, parmi lesquels la perspective religieuse n'est pas absente, même si ce qu'on appelle par *spiritual care* dépasse une simple assistance religieuse¹⁰⁶¹. Est-ce ce que supposait le jésuite Henry Nouwen dans son approche du *care* ?

3.2.2 Une spiritualité du *care* (Henry Nouwen)

Le prêtre et écrivain hollandais Henry Nouwen, né en 1932 et mort en 1996, spécialiste de spiritualité, ami de Jean Vannier fondateur de l'Arche, était conscient de l'importance de la quête de bonheur de l'homme. Il disait entre autre qu'« *un petit accroc suffit à mettre au jour notre illusion d'immortalité et à nous faire réaliser à quel point nous sommes devenus des victimes de l'illusion que nous sommes "en contrôle" »*¹⁰⁶². Ainsi compris, on saisissait que le bonheur tant espéré par l'homme n'était bien souvent en fait qu'un mirage se dissipant dans les illusions et les rêves soutenus. L'approche qu'il fit du *care* parut alors tout à fait intéressante. Il est d'ailleurs l'un des rares à avoir osé, en son temps, une telle réflexion entre spiritualité et *care*¹⁰⁶³.

Un *care* spiritualisé prend en compte la fragilité humaine, cette certitude que nous mourrons un jour et que la vie reste donc habitée pleinement par ce savoir. Pour autant, il vise

¹⁰⁶⁰ BISSON Mélanie, « L'espace sacré : pour un modèle d'intervention clinique en soins spirituels », in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, op. cit., p. 147-148.

¹⁰⁶¹ BORASIO Gian Domenico, *Mourir. Ce que l'on sait, ce que l'on peut faire, comment s'y préparer*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2014, p. 74.

¹⁰⁶² Cité in JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Ethique et spiritualité*, op.cit., p. 42.

¹⁰⁶³ On entend désormais parler de *spiritual care*, notamment dans le cadre Anglo-Saxon en lien avec la fin de vie, avec cette idée que cette démarche peut devenir un lieu aidant aussi la personne à grandir et trouver, peut-être, un sens à son existence. Martha R. JACOBS – pasteur protestant exerçant dans des structures de soins aux Etats-Unis – invitait, à l'occasion d'un colloque international sur le *spiritual care* à Strasbourg en mai 2013, à devenir étudiant en écoutant l'autre. Parce que nous sommes des femmes et des hommes d'histoire, le soutien spirituel dans le soin peut laisser transparaître *in fine* une meilleure qualité de vie au sein de laquelle l'expérience de Dieu peut être tout à fait possible. Je tiens à noter qu'à ce jour, je n'ai pas eu écho d'une publication relative à ce colloque. Je m'inspire essentiellement des quelques notes prises ce jour-là.

aussi l'ouverture à la transcendance, conférant à l'humanité la possibilité de toucher en partie l'inaccessible et l'invisible. C'est toute cette démarche qui habite la réflexion de Nouwen. Comme point de départ, il dira que

*Vivre le care, c'est entrer dans le monde de ceux qui sont brisés et impuissants et y constituer une association des faibles. Vivre le care, c'est être présent à ceux qui souffrent, et rester présent même quand on ne peut rien faire pour changer leur situation.*¹⁰⁶⁴

On retrouve déjà, dans ces mots, quelque chose du *care* tel qu'il a été décrit notamment avec Tronto mais aussi d'une certaine manière Molinier. Nouwen reconnaît que le prendre soin est une réponse à un appel visant à valoriser la rencontre dans la mesure où celle-ci s'inscrit dans la durée en prenant acte de la condition précaire de l'homme. On pourrait dire que cette rencontre développe l'idée d'un cadeau d'humanité à recevoir, estimant les richesses d'humanités présentes en chacun tout en lui offrant quelques temps à travers présences et services.

Cette tâche concentrée sur l'aide à apporter n'est pas pour autant facile. Elle reste habitée par un investissement certes financier, mais aussi humain tout en admettant toujours ce dont chacun est capable d'apporter par lui-même, au regard des capacités qui sont les siennes. Nouwen parlera de la compassion comme d'une première expression de la joie. Dans la rencontre née du service du frère, il aimera signifier que l'écoute de l'autre, fondée sur celle-ci, permet de « *prendre conscience de façon très active de la rencontre de deux vies. Quand j'écoute, je n'écoute pas seulement une histoire, mais aussi avec une histoire* »¹⁰⁶⁵. Pour lui, cette étape est primordiale puisqu'elle permet de dépasser en quelque sorte l'instant et découvrir notre filiation divine. Le prendre soin humain revêt, à ses yeux, les couleurs d'un prendre soin divin si bien que le *care* dont on parle va jusqu'à transfigurer l'instant en osant percevoir, dans la compassion et l'empathie, la présence discrète et mystérieuse de Dieu. Spiritualiser le *care* revient alors à se dire, à travers une dynamique de vie, qu'

*En acceptant de bonne grâce notre incapacité à maîtriser l'inévitable et d'être, nous aussi, promis à une mort certaine, nous devenons libres pour être de vrais aidants – des gens qui n'essaient pas principalement de guérir physiquement, mais plutôt de prendre soin dans le sens le plus profond de ce mot.*¹⁰⁶⁶

La grandeur du *care* apparaît dès lors dans cette possibilité de découvrir, au cœur de la fragilité et de la vulnérabilité partagées dans la relation, qu'une grâce peut sourdre et offrir

¹⁰⁶⁴ NOUWEN Henri J.M., *Prendre soin les uns des autres. Une spiritualité du care*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 47.

des espaces jusque-là inexplorées mais non moins prometteurs. On réentend alors, à ses yeux, la promesse d'amour de Dieu pour son peuple qui a traversé les âges et rejoint chacun à travers une parole libératrice appelant à la confiance et à l'espérance. Partager la souffrance que l'on soit soignant professionnel ou non, c'est admettre qu'une humanité invisible se crée et dépose çà et là les forces nécessaires pour avancer :

Dieu est amour, uniquement amour, et l'Esprit de Dieu est l'Esprit d'amour qui désire nous révéler et nous guider vers l'endroit où les désirs les plus profonds de notre cœur peuvent être satisfaits. L'Esprit nous parle dans le silence et répète les paroles de Jésus : "N'ayez pas peur" (Jn 6, 19).¹⁰⁶⁷

Ce qui est remarquable dans l'approche de Nouwen, c'est qu'il part d'un constat humain nourri d'une rencontre de deux dépendances, pour l'ouvrir au mystère d'un Dieu qui se dit et se révèle dans l'amour partagé. Il rappelle que toute rencontre de soin n'est jamais duelle mais toujours tierce dans la mesure où elle donne à voir à la fois l'aidant et l'aidé mais aussi Dieu qui s'invite à elle comme cette respiration indispensable donnant du sens et ouvrant un avenir.

La rencontre de soin, vécue dans la compassion, permet de partager quelque chose d'indicible et d'inavouable parfois, mais qui reste accueilli dans le creux d'une vie qui ne se dérobe pas et n'abandonne pas. Spiritualiser le *care* revient à offrir à la rencontre la possibilité de transfigurer l'instant en y dévoilant quelque chose du mystère d'amour dont Dieu garde le secret mais qu'il partage discrètement à travers les gestes et les paroles voire même les silences échangés. Il y a quelque chose d'une conversion du cœur et d'une vie qui s'offre à nous dans cette vision du *care*. Avec Nouwen, la pratique du *care* envisage de reconnaître l'existence de forces nécessaires pour mener la lutte, habités que nous sommes d'une espérance nouvelle en ce qui vient. La charité soignante prend visage tandis que se vit cet espace de rencontre et que se dessinent les trésors cachés d'une vie prête à se dire, au-delà des faiblesses et des limites présentes. L'idée du soin spirituel, dans sa dimension religieuse, tend à s'affiner !

Cet accueil inconditionnel participe au bon fonctionnement du monde, n'enfermant pas les uns et les autres abîmés par toutes sortes d'épreuves dans des compartiments desquels ils auraient le plus grand mal à sortir. La richesse d'une vie ne dépend pas de ses biens accumulés au fil des ans, mais davantage de cette capacité à devenir pour d'autres éveilleurs et veilleurs d'une humanité appelée à vivre de Dieu. La charité soignante n'envisage-t-elle pas dès lors une présence d'Eglise foncièrement attentive et tournée vers les autres ?

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 59.

3.2.3 La charité soignante : quelle présence d'Eglise ?

Ce qui rend le *care* compatible avec un discours chrétien repose sur l'idée d'un souci de l'autre et d'une préservation de la vie à travers l'idéal d'un bien commun à favoriser dans la rencontre avec Dieu. L'alliance entre l'homme et Dieu vise la fondation et l'expérience d'une communion au sein de la charité soignante, tandis que le *care*, dans sa forme habituelle, n'apparaît qu'à l'image d'un soutien qui, bien que nécessaire et vital, reste limité dans le temps.

De même, tandis que le *care* revêt le sens d'un travail de l'amour, dans un contexte chrétien, la charité apparaît avant tout comme le signe efficace – quelque chose de sacramentel pourrions-nous dire – rendant compte de la présence de Dieu à travers le service du frère. Par ailleurs, le *care* qui prend en charge la souffrance de l'homme reste entièrement d'actualité d'un point de vue du discours chrétien. Ce dernier ne saurait se départir de la fragilité de l'homme mais aussi du soutien inestimable que d'autres peuvent apporter pour essayer de vivre et de promouvoir une fraternité nouvelle fondée sur l'accueil et l'aide mutuels. Il en va d'une responsabilité partagée qu'on ne pourrait passer sous silence. Les phases du *care* décrites par Joan Tronto disent quelque chose de ce regard que chacun est invité à porter sur la vie d'autres personnes malmenées, passant du souci qui leur est apporté à la prise en charge, la rencontre et le don. On retrouve dans ce schéma quelque chose de ce que Dieu lui-même vit constamment aux côtés de l'humanité, notamment dans le respect qu'il lui accorde. Un exemple assez évocateur de ces phases du *care* pourrait se retrouver dans l'évangile de la guérison de l'aveugle de Jéricho en Lc 18, 35-43. On y retrouve, en effet, les quatre phases d'un bon *care* : la première, consistant à reconnaître la nécessité d'un prendre soin, se révélerait dans le fait de croiser le regard d'un homme aveugle assis sur le bord du chemin. Ce lieu n'est pas anodin : il n'est pas debout mais proche de la terre et donc de la mort signe que sa vie n'est pas pleinement épanouie. La deuxième phase, reconnaître les besoins, s'entend dans la question que Jésus adresse à cet homme (« *Que veux-tu que je fasse pour toi ?* » Lc, 18, 41) et la réponse que lui fait l'aveugle (« *Seigneur, que je recouvre la vue* » Lc 18, 41). La troisième phase surviendrait au moment où Jésus répond à son besoin par sa parole salvatrice : « *Recouvre la vue ; ta foi t'a sauvé* » (Lc 18, 42). Enfin, la quatrième phase du *care* consisterait dans la relecture faite de cette rencontre et les effets positifs engendrés, notamment en se rendant compte d'une part que l'homme a recouvré la vue et, d'autre part, que cette nouvelle forme de vie lui permet désormais de convertir le cœur des personnes présentes qui louent Dieu et le suivent (Lc 18, 43). Ce passage est symbolique quand il s'agit de traiter du *care* en contexte chrétien, non seulement parce qu'il reprend

d'une certaine manière les phases décrites par Tronto et Mélyny Bisson dans le cadre d'un soin spirituel, mais aussi parce qu'il fait part de la charité de Dieu, c'est-à-dire de cet amour donné à l'homme n'ayant pas seulement en vue son bonheur terrestre, fût-ce au travers d'une guérison physique, mais aussi son bonheur céleste dans la foi qui sauve et donne la vraie vie !

Le *care* en contexte chrétien est donc, de ce point de vue, tout à fait possible et envisageable. On pourrait croire cependant qu'il s'agit là d'une audacieuse idée ne trouvant néanmoins jamais satisfaction dans nos combats pour la vie. Penser ainsi serait donner raison à tous ceux qui croient que l'épreuve, quelle qu'en soit son expression, aurait le dernier mot. Certes, on est bien conscient que la mort, d'une façon ou d'une autre, gagnera la lutte engagée dans la mesure où elle reste notre horizon commun, à plus ou moins long terme. Mais ce serait oublier que jusque-là, parfois dans le tragique d'une existence qui se délite de jour en jour, peut continuer de souffler un air nouveau et prometteur. Le *care*, s'il vise la préservation d'un monde habitable à tous, tend aussi à changer quelque chose de ce même monde dans la mesure où, spiritualisé, il vise l'invisible parmi nous, à travers la naissance d'une espérance pour tous. Penser le *care* en christianisme ne consiste pas à imaginer des prises en charge soignante dont les protocoles de soin rendraient compte facilement, mais reconsidérer ses activités pastorales à partir de la charité, quelles que soient les situations rencontrées.

Passer du *care* à la charité soignante nécessite de l'ouvrir à la reconnaissance de l'action de Dieu dans la vie de l'homme et donc du « déjà-là » et du « pas encore-là », signe que le soin spirituel appelle à transcender l'instant. On retrouve l'idée d'une promesse chaque fois formulée, fondée sur une présence qui ne peut faire défaut¹⁰⁶⁸. Cette promesse ne vise pas d'abord une guérison physique, mais un accueil inconditionnel de l'autre, dans sa faiblesse, ses questions, ses angoisses, ses peurs, sûr qu'il n'est pas seul sur ce chemin au long duquel le soignant – devenu un *homo caritatis* – vivra la présence à travers l'écoute, la parole de compassion et de tendresse, mais aussi des silences emplis de la présence du Tout Autre. Cette communion nouvelle, le *care* chrétien la révèle dans un acte de charité habité de don et de pardon, de recueil des souffrances et de partage des richesses encore possibles, d'engagement et de service. La charité soignante vise une transfiguration de la vie présente en amenant à saisir la joie nouvelle d'un Dieu aux côtés de l'homme. On peut aider quelqu'un à guérir quand bien même celui-ci serait hanté par une mort proche. Le travail de l'amour auquel l'homme peut répondre ne s'inscrit pas dans une lourde tâche marquée par la pénibilité

¹⁰⁶⁸ Les quelques mots écrits par Marie-Claude VALLEJO, à propos du possible, peuvent éclairer notre réflexion à ce stade : « *Le possible est ainsi une promesse, que le patient espère. La promesse est un gage, un engagement à l'égard de quelqu'un. [...] L'espace de la relation est aussi une promesse ; ce n'est pas celle de la guérison mais d'une présence, d'une attention. Cette promesse est faite à la fois d'humilité et d'ambition* » in VALLEJO Marie-Claude, *Une approche philosophique du soin. L'éthique au cœur des petites choses*, op. cit., p. 96-97. On saisit alors l'importance de maintenir une promesse, fondant en soi une espérance capable de donner sens et goût à un avenir parfois embrumé et difficilement pensable.

contre laquelle il faudrait se battre, mais comme un chemin de sanctification né de l'amour reçu et partagé au nom du Christ vivant qui rassemble l'humanité réconciliée et relevée.

Le soin chrétien, vécu dans l'Eglise, dépasse largement toute forme de soin technique, tout en révélant Dieu au cœur des situations parfois lourdes et difficiles. La charité soignante apparaît comme le lieu théologique par excellence où Dieu se laisse percevoir à la fois comme un Père embrassant chacun de ceux qui viennent à lui, un Créateur pour aider à reconstruire une vie blessée, un Aimant pour signifier que toute vie humaine reste destinataire de la tendresse divine. Cette noble tâche n'incomberait pas à quelques rares spécialistes de la foi et de la religion, mais à tous ceux qui acceptent de se laisser bousculer par Dieu pour en devenir d'authentiques témoins. C'est que la charité soignante, dans un *care* spirituel et religieux, deviendra quelque peu le lieu d'une pastorale inspirant et fondant l'*homo caritatis*.

3.3 La charité soignante comme une charité pastorale : l'*homo caritatis* en action

La démarche que veut initier la charité soignante vise à faire des chrétiens des ouvriers dans la vigne du Seigneur, témoin de son amour vivifiant notamment auprès des populations marquées de différentes épreuves. C'est la raison pour laquelle il s'agit de redéfinir des chemins au sein de nos pastorales pour porter un regard juste sur ces situations, tout en les accompagnant le mieux possible, sans porter une parole ou un regard de jugement, encore moins de condamnation.

Il importe dans un premier temps de se demander ce qu'est une pastorale et quelle définition il est possible d'en donner ? Ce faisant, comment y joindre la notion de charité pour que la pastorale en soit toute imprégnée ? N'est-ce pas alors un lieu où aimer et vivre apparaissent comme des données incontournables et réelles qu'il faut entretenir en étant bienveillants à leur égard ? L'exemple des soins spirituels au Québec pourra nous interpeller en nous donnant quelques pistes de lecture de la charité soignante au sein d'une pastorale hospitalière.

3.3.1 Qu'est-ce que la pastorale ?

Si l'on se réfère au Larousse (Edition 2013), on découvrira plusieurs définitions possibles allant d'une œuvre littéraire à une pièce de musique champêtre. Ce qui nous intéresse davantage, c'est la définition qui stipule qu'il « *s'agit de la partie de la théologie qui concerne le ministère sacerdotal* ». Ainsi, les premiers responsables de la pastorale sont les

évêques et les prêtres. Ce premier point me semble bien intéressant dans la mesure où les uns et les autres sont les garants de l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus Christ dans un monde éclaté où la parole tend vite à être étouffée au regard d'une laïcité mal comprise.

Une note de bas de page du texte *Gaudium et spes* du Concile Vatican II rappelle qu'il s'agit là d'une « Constitution "pastorale" parce que, s'appuyant sur des principes doctrinaux, elle entend exprimer les rapports de l'Eglise et du monde, de l'Eglise et des hommes d'aujourd'hui »¹⁰⁶⁹. Dans ce rapport, initié sur l'annonce de l'Évangile, c'est la vie de foi des fidèles qui est visée. En effet, celle-ci est appelée à être davantage unifiée et formée dans la mesure où la pastorale les aide à travers toutes les dimensions de la vie¹⁰⁷⁰. À ce titre, on pourra donc avancer la définition suivante de la pastorale :

*[...] c'est ce qui se passe quand quelqu'un agit au service de l'évangile et des autres en réalisant que ce service se fonde dans sa foi et son baptême et a donc un lien étroit avec ses raisons de vivre. [...] La conscience pastorale apparaît lorsque la situation d'une personne, de quelques-uns et finalement des "multitudes" touche un être dans sa vocation personnelle. Le sort du "peuple" devient alors un élément majeur pour l'avenir propre de quelqu'un. Le soin des autres se conjugue avec le soin que chacun doit prendre de soi-même. L'amour d'autrui s'intègre dans le légitime souci de l'identité personnelle.*¹⁰⁷¹

Ce qui est intéressant dans la définition qu'en donne Pascal Thomas, c'est que la pastorale n'est pas une irruption d'idées venant de nulle part, mais une continuité enracinée dans une tradition ecclésiale appelée à rester attentive aux signes des temps en proposant, conjointement, des approches toujours plus adaptées aux circonstances rencontrées, tant personnelles qu'au niveau d'un groupe. Le soin reste ici très intéressant. La pastorale qui prend en charge une personne ou un groupe rend service à l'ensemble du corps qu'est l'Église, si bien qu'on y perçoit une identité forte de ce que nous souhaitons partager avec elle.

La pastorale se dessine ainsi comme une responsabilité personnelle, ecclésiale et sociale. Personnelle parce qu'elle est signe d'un engagement au service d'autres en les rejoignant dans leur situation. Ecclésiale parce qu'elle engage l'Église qui s'exprime dans cette présence auprès des chrétiens dont le baptême leur a conféré un « sens de la foi » à

¹⁰⁶⁹ VATICAN II, *Gaudium et spes*, n°1, note 1.

¹⁰⁷⁰ Non seulement il convient de reconnaître l'importance de la science théologique, véritable source de réflexion pastorale, mais aussi divers autres disciplines ayant pour but d'aider à la croissance spirituelle d'une communauté. Ainsi, *Gaudium et spes* rappellera qu'il convient de ne pas se désintéresser des découvertes scientifiques profanes, de la psychologie et de la sociologie dans la mesure où elles permettront d'acquérir une plus grande maturité (in VATICAN II, *Gaudium et spes*, n°62 §2). De même, aux prêtres il est spécifié qu'ils auront peut-être à « s'engager dans des voies pastorales nouvelles sous la conduite de l'Esprit d'amour qui souffle où il veut » (in VATICAN II, *Presbyterorum ordinis*, n°13) signe qu'il convient toujours d'être attentifs à ce que vivent les personnes dont ils ont la charge et qui nécessitent alors des réponses plus adaptées à leurs besoins ou leurs souffrances.

¹⁰⁷¹ THOMAS Pascal, *Dynamiques de la pastorale. Un art qui se renouvelle*, Paris, DDB, 1997, p. 30.

travers la fonction prophétique du sacrement. Sociale parce que les communautés chrétiennes participent au bien commun, tâche partagée avec d'autres structures de la société, laïques ou non. La pastorale n'est donc pas seulement affaire de tâches à accomplir, mais bien davantage la mise en évidence d'une identité propre, celle d'être chrétien au cœur du monde¹⁰⁷².

De façon plus pratique, la dimension pastorale est très large dans les communautés chrétiennes : elle comprend autant les tâches d'animation paroissiale, d'accueil, d'accompagnement que de catéchèses d'enfants et d'adultes, avec la préparation aux sacrements et la célébration de ceux-ci. Elle enveloppe également l'ensemble des services et mouvements spécifiques ou encore les différentes aumôneries dont celles liées au domaine du soin que ce soit en hôpital ou institutions hospitalières, mais aussi en prison ou dans des lieux de marginalité. Elle traduit les lieux où sont prises en charge les détreffes de la vie, notamment les funérailles, la célébration de celles-ci et l'accompagnement des familles. Une pastorale participe à la vie de la cité en admettant que se révèlent en son sein les possibles d'une activité humaine capable de témoigner de Dieu et de sa volonté de ne perdre personne. La pastorale n'est donc pas qu'une somme de tâches à accomplir mais aussi, toujours, le lieu d'une évangélisation, manifestant ainsi la foi d'un peuple et l'espérance qu'il partage avec d'autres. Si les ministres ordonnés sont les premiers concernés, l'ensemble des baptisés ne saurait se soustraire à cette réalité, suggérant que tous sont appelés à témoigner plus profondément de leur foi et de leur attachement au Christ, au service des autres, dans le souci du bien commun. La pastorale ne peut donc faire fi de la charité qui reste le cœur de tout agir chrétien.

3.3.2 Une charité en pastorale

La question de la pastorale ne peut se circonscrire au seul domaine de la gérance d'une activité paroissiale tant il est vrai qu'elle vise plus. Si nos pastorales ne devaient être que le lieu où se managent des équipes chargées d'assurer le suivi et l'animation des différents services, on ferait des structures ecclésiales des entreprises plus ou moins abouties. Or la pastorale est avant tout confiée aux ministres ordonnés et aux laïcs comme action évangélisatrice, témoignant ainsi la bonté de Dieu envers son peuple. On retrouve le double commandement de l'amour fondé sur l'amour du prochain et de Dieu. Elle met en œuvre à la

¹⁰⁷² Pascal THOMAS disait, à ce titre, que « *les personnes qui exercent un rôle pastoral sont donc à l'œuvre, non pour dispenser les autres chrétiens de leur activité de baptisés, mais pour les aider à remplir leur mission et pour signifier avec eux et parmi eux le sens de l'évangile. La pastorale, c'est la tâche de quelques-uns et de quelques-unes afin que soit mieux assumée la responsabilité de tous* » in *Ibid.*, p. 63.

fois une expérience spirituelle mais aussi des relations fraternelles qui visent à donner raison à la force de charité dont elles sont capables¹⁰⁷³.

La pastorale joue à ce titre un rôle très important dans la mesure où, devenue par essence le lieu de la rencontre avec Dieu, elle envisage également de rendre visible l'appel à la charité à travers des engagements propres à chacun, notamment dans ce qui apparaît aujourd'hui comme des lieux de marginalité ou, selon les mots du pape François, les périphéries. L'Église porte donc la vocation spécifique d'« *éclairer, de guider et de stimuler l'histoire humaine, pour que celle-ci puisse devenir, de manière formelle et consciente, un lieu de réalisation du Règne de Dieu* »¹⁰⁷⁴, au service de l'humanité entière. On retrouve alors, dans la pastorale, les dimensions signifiant la présence du Règne de Dieu et sur lesquelles se bâtit la vie de l'Église : la liturgie en tant que célébration des rites et de la fête, la *koinonia* en tant que fraternité et communion, la *martyria* comme annonce de l'Évangile et la diaconie considéré comme service fraternel dans l'amour, la charité, la solidarité¹⁰⁷⁵. Une pastorale fondée sur la charité dit quelque chose de Dieu au cœur d'une humanité en quête d'espérance et de sens, toujours appelée à entrer en communion les uns avec les autres. Dans cette perspective, la conversion apparaît bien nécessaire pour signifier que rien n'est définitivement acquis et qu'il convient toujours de se renouveler pour que l'amour de Dieu reste au cœur de la pastorale. Toute l'activité missionnaire ne peut être exercée sans ce rapport fondateur entretenu avec la charité qui place Dieu au centre de toute démarche humaine. La pastorale, lieu où se vit la charité, porte en elle l'essence même d'une spiritualité née de la rencontre entre le Christ et les hommes, force de témoignage assurant l'humanité d'une présence divine toujours possible même au sein des dérives personnelles et collectives qu'elle peut connaître. La force de l'amour manifestée appelle à une vie plus épanouie et juste. N'est-ce pas le sens d'un soin spirituel, notamment dans le travail du *care* retrouvé au Québec ?

3.3.3 Un soin spirituel en pastorale à partir de l'exemple du Québec

La charité pastorale est un lieu d'engagement au sein duquel se révèle le visage d'un Dieu proche de l'homme et de son histoire composée de failles et de blessures. La souffrance humaine n'est pas étrangère à Dieu, pas plus qu'elle ne devrait l'être de l'homme qui, dans un

¹⁰⁷³ Dans le colloque de la fondation Jean Rodhain en 2003, sœur Geneviève MEDEVIELLE disait qu'« *avant d'être la vertu du souci de l'autre, la charité est le mode d'être qui engage notre relation à Dieu. Elle s'adresse d'abord à la vie intérieure puisqu'il s'agit de la présence même de Dieu dans nos vies. C'est ainsi qu'elle nous aide à unifier les motivations variées qui nous habitent en nous touchant au plus profond l'être. C'est dire que nous ne pouvons pas nous dispenser de penser le lien entre l'expérience spirituelle et la charité en actes* », MEDEVIELLE Geneviève (sœur), « Spiritualités et chemins de la charité », in HUOT-PLEUROUX Paul (dir.), *Aux sources de la charité. Les spiritualités. Actes du XII colloque de la Fondation Jean Rodhain, op. cit.*, p. 45-46.

¹⁰⁷⁴ BRABLE Jean, *Une pastorale de la marginalité*, Lille, ANRT, 2003, p. 134.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 136.

élan de charité, est appelé à prendre en charge l'humanité meurtrie pour la soigner et la relever. L'amour apparaît comme une force de témoignage, rendant compte mystérieusement de la présence de Dieu, mais aussi d'une vie appelée à se laisser habiter par lui.

Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que le regard que porte Dieu, en Jésus Christ, sur l'humanité, reste toujours marqué par une espérance. Son amour s'engage sur une route commune, quelles que soient les conditions de vie rencontrées. Jésus vit ce que nous avons appelé la charité soignante parce qu'il l'incarne pleinement ! Chaque occasion de rencontre devient pour lui le lieu où l'amour se dit à travers l'accueil manifesté, mais aussi le pardon donné. L'avenir est ouvert à travers le relèvement de chacun. Jamais Jésus n'a condamné quiconque, pas plus qu'il n'a fermé des barrières. Chaque fois, son amour exprimé vise la vie de l'autre. Dans cette humble suite du Christ, la charité soignante peut devenir le lieu d'un accueil, d'un pardon, d'un avenir, d'un relèvement pour ne pas dire d'une résurrection des existences appelées à la transfiguration.

Nos pastorales, marquées d'amour et de vie, doivent rester les lieux d'une conversion urgente dans nos manières de considérer l'autre et sa place dans nos structures tant ecclésiales que sociales. Lorsque le Pape François appelle à écouter le cri des pauvres, quels qu'ils soient, il renouvelle cette vérité de la bienveillance de Dieu pour l'humanité dont les chrétiens ont à rendre compte. La charité pastorale qui appelle à vivre et à aimer pleinement reste porteuse d'une contagion nécessaire¹⁰⁷⁶.

Notons à ce titre l'intérêt de la démarche mise en exergue au Québec, notamment à Montréal, où cette charité pastorale s'exprime à travers des soins spirituels prodigués par des intervenants ayant reçus un mandat officiel à cette fin¹⁰⁷⁷. Cette démarche est loin d'être inintéressante puisque, comme le notait déjà Mélanie Bisson, « *L'intervention en soins spirituels a pour but non pas de résoudre un problème, mais bien de transformer ou de faire surgir ce qu'il y a déjà comme source du soi* »¹⁰⁷⁸. Chaque intervenant, ayant reçu une formation poussée tant en clinique qu'en spiritualité, est appelé pour soutenir et accompagner les patients dans leur demande spirituelle et/ou religieuse. L'idée d'une démarche

¹⁰⁷⁶ « *La communauté évangélistrice, par ses œuvres et ses gestes, se met dans la vie quotidienne des autres, elle raccourcit les distances, elle s'abaisse jusqu'à l'humiliation si c'est nécessaire, et assume la vie humaine, touchant la chair souffrante du Christ dans le peuple. Les évangélistes ont ainsi "l'odeur des brebis" et celles-ci écoutent leur voix. Ensuite, la communauté évangélistrice se dispose à "accompagner". Elle accompagne l'humanité en tous ses processus, aussi durs et prolongés qu'ils puissent être. Elle connaît les longues attentes et la patience apostolique. [...] Fidèle au don du Seigneur, elle sait aussi "fructifier". [...] Enfin, la communauté évangélistrice, joyeuse, sait toujours "fêter". Elle célèbre et fête chaque petite victoire, chaque pas en avant dans l'évangélisation.* » in FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n°24, p. 21-23.

¹⁰⁷⁷ ASSOCIATION CATHOLIQUE CANADIENNE DE LA SANTÉ, « Guérir toute la personne. La raison d'être des soins spirituels et religieux dans le milieu des soins de santé », in http://www.accs.ca/alliance/online/docs/brochure_healingwholeperson_fr.pdf [consulté le 17 avril 2015].

¹⁰⁷⁸ BISSON Mélanie, « L'espace sacré : pour un modèle d'intervention clinique en soins spirituels », in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, op. cit., p. 146.

interdisciplinaire reste tout à fait pertinente, admettant ainsi que tout patient peut bénéficier d'une prise en charge adéquate¹⁰⁷⁹, considéré selon une anthropologie ternaire (corps, âme, esprit). On rejoint à ce stade quelque chose de la spiritualité comme un mouvement d'existence telle qu'elle a été signifiée par Dominique Jacquemin, mais aussi par Henry Nouwen pour qui le partage d'une même vulnérabilité traduit l'expression d'un soin pertinent.

Les soins spirituels entendent donner à toute personne, en fin de vie ou non, la possibilité d'être accueillie dans toute son histoire, suggérant que ce soin peut aider à la guérison¹⁰⁸⁰, tout en allant parfois jusqu'à « mourir guéri » comme nous le notions auparavant. Ces soins spirituels prennent acte du soin prodigué par le Christ auprès des personnes rencontrées, ne se lassant pas de porter sur chacune d'elle un regard global, tout en ne se limitant pas à l'être-mal, mais allant également jusqu'au mal-être. Souffrance et douleur restent constamment liées dans la façon dont Jésus vit la proximité. Cette dernière, marquée par la charité, invite chacun des soignants spirituels à en faire preuve, signifiant l'attention, le respect pour toute détresse et la nécessité d'envisager un chemin d'humanisation et de divinisation possible¹⁰⁸¹. On retrouve alors, au sein de la démarche propre à l'activité hospitalière québécoise, l'idéal d'un lien entre santé et spiritualité. Spiritualité et religions disent quelque chose d'un désir de relation, d'un sens à faire sien, d'une démarche rituelle à organiser, partageant des valeurs tout en restant sensible à ce qui est beau, profond et véritable. Les soins spirituels, dans les moments de crise, soutiennent l'importance d'une présence et d'un accompagnement qui reste au cœur d'une démarche de charité renvoyant à la façon dont le Christ lui-même s'est chargé des souffrances des uns et des autres.

L'exemple des soins spirituels me semble tout à fait bien pensé et pertinent dans le cadre d'une prise en charge holistique d'une personne. Je reste convaincu, comme l'avait inscrit Carl Jung, un des fondateurs de la psychologie analytique, au dessus de la porte d'entrée de sa résidence, que « *Appelé ou non, Dieu est présent* »¹⁰⁸² signe que Dieu travaille le cœur de chacun tout en le rendant disponible à sa grâce et à sa force. Reconnaître cette présence, fut-elle discrète, permet d'envisager un soin global aidant à maintenir une qualité de vie digne de la personne, forte d'une charité signifiante et sacramentelle.

¹⁰⁷⁹ <http://www.chumontreal.qc.ca/patients-et-soins/soins-spirituels> [consulté le 7 mai 2015].

¹⁰⁸⁰ « *Le soin d'une personne suppose bien plus que l'attention à ses besoins physiques et médicaux. Le bien-être spirituel est de plus en plus considéré comme un autre aspect du bien-être et un déterminant de la santé* », ACTION CATHOLIQUE CANADIENNE DE LA SANTÉ, *Guérir toute la personne. La raison d'être des soins spirituels et religieux dans le milieu des soins de santé*, Ottawa, 2001, p. 4. Ce document rappellera d'ailleurs que les recherches montrent que les patients qui ont recours à des soins spirituels se rétablissent plus vite et connaissent des durées de séjours hospitaliers plus courts (p. 5).

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁸² L'inscription y était figurée en latin, « *Vocatus atque non vocatus deus aderit* », in *Ibid.*, p. 12.

Au terme de ce chapitre, la question d'un *care* spirituel nous a permis de prendre acte de l'importance d'une démarche qui donne sens à l'existence, notamment lorsque celle-ci se trouve happée par les épreuves de la vie. Les besoins spirituels, nombreux, quelles que soient les étapes de la vie où ils se révèlent plus forts que jamais, crient d'une certaine manière une obligation de présence et d'un soin particulier à accorder. La charité soignante, expression vivante d'un *care* chrétien, n'est pas qu'une spiritualisation de la relation de soin, mais bien davantage le lieu où l'amour de Dieu se dit à travers la fonction soignante accomplie par celui qui veut bien y répondre.

On peut évoquer, selon moi, un *care* en contexte chrétien, tout en prenant acte des différences notoires qui peuvent exister entre l'éthique du *care* et la théologie catholique. Cela dit, le *care* chrétien, prenant appui sur un soin spirituel tel qu'il est présenté notamment par nos collègues québécois, rend compte d'une entrée dans la sphère sacrée d'une personne en l'aidant à donner sens à l'innommable¹⁰⁸³. Si nous n'arrivons peut-être pas à parler librement de la question spirituelle ou religieuse en raison notamment d'une vision quelque peu étriquée de la place du religieux dans la société, il ne faudrait cependant pas arrêter de tout mettre en œuvre pour que la parole et la démarche spirituelles soient prises en compte dans une approche soignante. Le *care* et le soin spirituel visent un bien commun au sein duquel toute personne est reconnue comme possédant une force de vie et d'avenir là où les événements de la vie semblent parfois la limiter et la déliter. J'ose croire qu'un soin spirituel, fort d'une charité soignante qui le compose, envisage au-delà de l'humanisation de l'homme, sa divinisation, rendant compte de la présence active de Dieu à son histoire. Cela revient à dire que dans les précarités humaines, Dieu continue à se dire, soignant les blessures pour y distiller sa grâce réconfortante et fortifiante. Le *care* chrétien apparaît comme un soin divin au cœur de ce qui fonde l'humanité. Là se situe la vision spirituelle du *care*, au nom de la charité qui le compose.

Dans des problématiques éthiques en médecine, du début de la vie à sa fin, cette charité peut s'incarner et rendre compte du visage de Dieu présent à l'histoire des hommes. L'*homo caritatis* aura alors la lourde responsabilité de fonder une relation toujours possible et engageante pour l'Église et la société. Cette charité soignante, traduite à travers un soin spirituel et religieux qui écoute une histoire tout en essayant de répondre à l'angoisse qu'elle véhicule, est-elle possible au regard des problématiques éthiques actuelles ?

¹⁰⁸³ BISSON Mélanie, « L'espace sacré : pour un modèle d'intervention clinique en soins spirituels », in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, op. cit., p. 147.

Chapitre II : La charité soignante appliquée du début de la vie à la fin de la vie

L'activité de l'Eglise reste fortement liée à la prise en compte de nombreuses situations complexes qui parsèment une histoire personnelle et collective. La fonction créatrice mise en évidence par la présence ecclésiale au gré des rencontres qui sont les siennes consiste à restaurer la dignité de l'homme comme enfant bien-aimé de Dieu là où le poids du jour tendrait à l'effacer, signe que l'amour divin s'enracine toujours au cœur de l'existence d'une personne blessée, quelle qu'en soit la raison. L'Eglise a toujours eu à cœur de signifier, par sa présence, qu'il est possible sinon nécessaire de confronter la pénibilité de la vie à une recherche de sens notamment à travers une expérience spirituelle apparaissant comme un souffle vivant fondateur de vie et d'avenir, signe que la réalité d'un soin spirituel trouve toute sa raison d'être.

Mais il faut aussi reconnaître qu'une certaine forme de moralisation de l'Eglise au cours de son histoire a, peut-être dans certaines circonstances, eu des conséquences néfastes en termes d'accueil tant il est vrai que certaines attitudes de pasteurs ou de théologiens ont parfois eu tendance à condamner des personnes au regard de ce qu'elles avaient vécu et des épreuves traversées, les éloignant ainsi de la grâce de la vie.

La tension entre ces deux présences, l'une d'accueil, de pardon et de vie, et l'autre d'abandon et de rejet, a pu susciter çà et là des troubles dans la manière même qu'avait l'Eglise de vivre dans le monde. Ce n'est sans doute pas sans raison que le pape François appelait les prêtres, pour citer cet exemple, à ne pas faire des confessionnaux des lieux de torture¹⁰⁸⁴, ou encore les chrétiens engagés à ne pas créer des douanes pastorales en devenant contrôleurs de la foi des autres¹⁰⁸⁵. La grâce de Dieu est faite pour tous, « *sans exceptions ni exclusions* »¹⁰⁸⁶ ! Le mystère de l'incarnation prend une coloration toute particulière tant il est vrai qu'il devient alors le lieu et le rappel où peut se vivre la rencontre. La prise en compte par Dieu de ce qui habite le cœur de l'homme consiste à lui offrir un espace propice à la réconciliation, aboutissant à une véritable révolution de la tendresse.

Aussi, toute personne est appelée à croire en un Dieu qui rejoint une terre humaine parfois riche de ce qu'elle contient, parfois plutôt désolée des drames qui la composent. Pourtant, aucune ne saurait rester indifférente à Dieu et, conjointement, à l'homme son serviteur. En raison du mystère de l'incarnation et de la rédemption, c'est chacune de ces vies qui est invitée à se laisser réconcilier pour redécouvrir la joie de l'Évangile et le bonheur de vivre. La charité soignante s'inscrit donc de façon tout à fait réelle et dynamique dans cette

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, n°44, p. 39.

¹⁰⁸⁵ FRANÇOIS, « Abolir les douanes pastorales », Homélie du 25 mai 2013, in <http://www.zenit.org/fr/articles/abolir-les-douanes-pastorales> [consulté le 24 juin 2013].

¹⁰⁸⁶ FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, *op. cit.*, n°32, p. 35.

approche, tant au sein de nos pastorales bien choisies que de nos engagements citoyens et chrétiens qui, significatifs d'amour, ont aussi pour mission de révéler Dieu au cœur de l'existence et de l'histoire humaine.

Cette tâche est cependant loin d'être facile. Elle demande à prendre en compte à la fois la sagesse de l'Eglise que contient la Tradition, mais aussi à faire preuve d'ingéniosité et de sens de l'humain quand il s'agit de gérer des conflits, des souffrances, des tristesses. La charité soignante entend répondre, à travers l'humanité et l'humilité d'une présence, à la vérité d'une vie qui se dira toujours, quand bien même celle-ci soit marquée de multiples épreuves. Parce que Dieu est un « donneur d'avenir », son serviteur ne peut qu'accepter d'ouvrir des barrières, franchir des murs, en distillant dans le creux des histoires humaines quelque chose du ciel de Dieu. Cette charité, incarnée à travers différentes réalités, aura alors la responsabilité de signifier, mieux qu'autre chose, qu'il n'est de vie possible qu'à la lumière d'un Dieu qui ne condamne pas mais ose l'aventure de la vie avec chacun. C'est tout le sens d'un soin spirituel et religieux à promouvoir et à engager en vue d'une vie relevée.

Il est évident que nous pourrions évoquer de nombreuses situations nécessitant une telle réflexion. Nous ne le ferons pas, par manque de temps et de compétences. Nous retiendrons donc trois types d'expériences aujourd'hui régulièrement rencontrées et qui s'attachent à des problématiques éthiques de notre temps. La première consistera à s'interroger sur la pertinence – si tant est que ce mot soit approprié – d'une IVG ou d'une IMG et donc, *in fine*, du choix de la vie que l'on veut. Le deuxième type d'expérience prendra en compte les données propres à la vulnérabilité et la fragilité de l'être humain, notamment en situation de handicap. Enfin, le troisième point, fort de la réflexion qui nous aura menés jusque-là, s'intéressera à la fin de la vie et aux questions afférentes au sein desquelles se dessine un vouloir-mourir opposé à un vouloir-vivre dans des conditions jugées préalablement acceptables et dignes. La charité soignante tentera donc de répondre aux présences que l'Eglise peut faire siennes au sein de la diversité de ces situations, gardant à cœur de toujours y insérer une lecture emplie d'espérance, toujours proche des souffrances, jamais marquée de quelque abandon qui soit. Il faudra se demander si l'exigence d'un *care* chrétien peut signifier, tout en restant fidèle à l'Eglise, qu'il peut y avoir une alternative à la peur¹⁰⁸⁷ et au

¹⁰⁸⁷ Il serait intéressant de relire ici même ce qu'écrivait le jésuite Luc PAREYDT à propos de la peur. La vision qu'il exprime peut aussi gagner nos communautés ecclésiales, signe qu'elles sont bien dans ce monde. En effet, il faisait part de sa réflexion en avançant que « *La peur est sans doute le maître-mot pour expliquer nos comportements "individualistes", oublieux de l'injonction de la raison qui nous porte au souci de nous-mêmes, de l'autre, de nous tous ensemble, sans confusion et sans déliaison entre ces trois critères fondateurs de la condition humaine. La peur replie, aigrit, ulcère et rend méfiants de tout, y compris de soi. Dans beaucoup d'itinéraires fragilisés et blessés que l'on croise aujourd'hui, cette "fracture" s'entend. [...] La peur est le symptôme de la fragilisation de notre confiance en une conception illusoire, tordue, en contrebande de la raison ; une conception qui ne voulait user que d'une facette utilitariste de la raison, oubliant qu'elle est aussi une conscience, qu'elle habite des individus et non des numéros, des sujets et non des choses, des personnes et*

repli sur soi dans nos pastorales, dans l'accueil de l'autre et l'acceptation que d'une souffrance peut naître un chemin de vie réconcilié et accompli ? Quelles particularités revêt alors la charité soignante ? En la considérant comme un soin spirituel et religieux, comment la présenter comme une dynamique, un mouvement d'existence pour reprendre les termes de Dominique Jacquemin ? Puisque le *care* se définit comme une présence, de quel type de présence avons-nous à faire ? Comment peut se vivre une rencontre entre une souffrance et une foi incarnée, dans une logique du don de la vie tel que le Christ lui-même l'a exprimée ?

1. De l'IVG à l'IMG : quand vivre se choisit

La culture du bien-être a conjointement favorisé celle du bien naître. Il convient, en effet, de saisir que « naître bien » engage la vie dans un souci de réalisation de soi, au cœur d'une humanité en proie à des contingences qui peuvent parfois l'affecter bien malgré elle. Dans une société où l'apparence tient encore une place prépondérante, la naissance reste le premier lieu où se révèle l'autre dans la radicalité du visage qui se donne à voir. Bien naître signifie alors pour certains à refuser de voir la vie de l'autre chavirer dès le début. Mais cela suppose également pour d'autres d'admettre que seule une existence capable de relever les défis présents peut être accueillie, ou bien qu'une vie non désirée, meurtrie par avance ne peut voir le jour sous prétexte qu'il n'y a pas de place pour elle. Plus largement, la culture du bien-être nous oblige presque à nous sentir bien, sans affections, refusant la douleur qui, souvent à l'improviste, risque de nous prendre par défaut¹⁰⁸⁸ et qui rend compte d'une société « algophobique » pour reprendre les termes employés par le médecin et philosophe Jean-Claude Fondras¹⁰⁸⁹. Dans ce combat tout intérieur se dessinent alors des choix pour soi, pour d'autres qui peuvent surprendre, interroger, décevoir. La question d'une vie qui se choisit semble alors capitale.

Certes, si nul n'a décidé de naître tel jour dans telle famille, on peut commencer par choisir pour d'autres ce qu'on estime être le mieux. La question de l'interruption volontaire

*non des machines. [...] L'univers conjugué à ma mesure devient, puisqu'il ne se laisse pas ainsi réduire, suspect. A commencer par l'autre homme, le voisin, celui dont les manières de penser, de vivre et de se rapporter au monde ne sont pas identiques aux miennes. Pathologie de l'altérité, intolérance à la différence, résistance au mystère », PAREYDT Luc, « Estime de soi et souci des autres », *op. cit.*, p. 413-414. C'est dans ces lieux que peut commencer alors une véritable démarche de conversion, quand bien même ce soit de l'Eglise dont on parle.*

¹⁰⁸⁸ Notons toutefois que derrière l'idée de bien-être, on trouve : « aussi bien la santé, ou la fin de la douleur physique, que la quête la plus individualiste de son propre épanouissement, fût-ce aux dépens de l'autre, ou bien la quête illusoire de sortir de sa finitude, ou de mener une vie sans épreuve. Désirer "se sentir bien dans son corps", ce peut être rechercher la confirmation des fantasmes les plus fous, rechercher la validation des dénis portés sur la finitude, le vieillissement, la mort », GUEULLETTE Jean-Marie, « Guérir : un désir, un rêve ; une fonction sociale, entre compétence et charisme ; un don gratuit ou un devoir moral », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°266, septembre 2011, p. 17.

¹⁰⁸⁹ Cité in ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, Paris, Salvator, 2015, p. 105.

de grossesse (IVG) comme de l'interruption médicale de grossesse (IMG) revêt un caractère tout particulier. Cet enfant inattendu mérite-t-il de vivre au sein d'un couple trop jeune, pas préparé à l'accueil d'un nouveau-né avec ce que cela peut engendrer comme coûts humains et financiers ? Cette femme qui vient d'être violée peut-elle légitimement garder un enfant qui n'est pas le fruit d'un amour mais d'une honte et d'un mal moral et physique ? Ce couple venant d'apprendre que leur enfant à naître, habitant jusque-là leur projet de vie commune, est atteint d'une maladie plus ou moins compatible avec la vie, osera-t-il poursuivre la grossesse ou l'arrêter sous prétexte que ni eux ni la société ne sont prêts à accueillir en son sein un enfant handicapé ? Ces quelques questions, et tant d'autres, font état de souffrances indescriptibles que je me garderai bien de juger. Néanmoins, quand on sait que la question du respect de la vie et de la dignité de l'enfant à naître est prioritaire, notamment dans nos discours d'Eglise, comment faire face à ces situations sans rajouter de la souffrance mais plutôt dans un souci d'accompagnement et d'écoute ?

La réalité d'une charité soignante et d'un soin spirituel et religieux trouvent ici leur raison d'être. Ce prendre soin qui transfigure quelque peu l'instant présent en l'ouvrant à la grâce d'un Dieu proche et compatissant peut favoriser le maintien dans le cercle des vivants. Raison pour laquelle nous évoquerons d'abord la question de la grossesse non désirée quelle qu'en soient les raisons, avant de nous interroger sur les conditions d'accueil dont notre société contemporaine est capable pour, enfin, terminer en portant un regard croyant au sein duquel la notion de *care* chrétien dira quelque chose d'une possible ouverture à toutes ces situations dramatiques.

1.1 La radicalité de l'existence soumise au poids d'une grossesse non désirée ou d'un enfant malade à venir

« *L'humanité est pour l'homme une lourde charge* », écrivait Annah Arendt¹⁰⁹⁰. C'est dire que la vie ne peut être considérée sous l'angle de la simplicité ou, du moins, ceux qui la perçoivent selon une vision un peu frivole ne semblent manifester que peu de respect envers elle habituellement.

La question de l'IVG ou de l'IMG ne peut nous laisser indifférents. Quoique l'on pense de ces pratiques, il faut bien reconnaître que demeure bien souvent une souffrance présente ou à venir qui ne peut que nous frapper pour ne pas dire nous interroger. Donner la mort à un embryon ou un fœtus ne va pas de soi, quel que soit leur âge gestationnel. En général, une grossesse est désirée, emprunte d'émotions et de préparations tant intérieures que

¹⁰⁹⁰ Cité in VALADIER Paul, *Morale en désordre*, op. cit., p. 210.

matérielles mais aussi relationnelles voire spirituelles. La grossesse, pour une grande majorité des personnes, se révèle comme un temps de joie profonde qui se confond avec le bonheur de voir arriver, prochainement, ce « troisième », fruit d'un amour et d'une volonté de transmettre le meilleur de soi-même au cœur d'une génération nouvelle.

Cependant, la grossesse peut aussi devenir un temps anxiogène notamment lorsque celle-ci n'est pas désirée – on parlera, parfois, d'accident – ou quand elle fait part d'une suspicion de malformation ou de maladie chez le fœtus. Le drame de ces situations oblige chacun de nous à nous laisser habiter par le devenir non seulement de l'embryon ou du fœtus, mais aussi de la femme sur qui repose une responsabilité énorme souvent vécue dans une solitude difficilement supportable. L'acte d'avorter, quelles qu'en soient les raisons, n'est pas neutre, anodin et sans conséquences. Ce serait nier sa portée qui, loin de donner vie comme le suggère le temps de la grossesse, donne la mort, de surcroît volontairement ou, dit autrement, à partir d'un acte libre et consenti avec les limites que l'on peut toutefois discerner en pareilles circonstances !

Nous reviendrons sur la réalité de l'avortement en France aujourd'hui, tout en ouvrant également la réflexion au bien-fondé du diagnostic prénatal, ce qui nous amènera à la question déjà traitée sous l'angle du bien-être auparavant mais qui, ici, prendra les contours d'une recherche de la perfection. Quoi qu'il en soit, la question de l'avortement demande à prendre acte d'une démarche soignante à imaginer auprès des situations rencontrées. Le soin reste ici d'une actualité essentielle tant il traduit cette volonté de ne jamais laisser l'autre dans son mal mais l'aider, autant que faire se peut, à avancer vers un mieux.

1.1.1 La question sensible de l'avortement

L'avortement a été dépénalisé par la loi du 17 janvier 1975, dite loi Veil. Elle définit ainsi les conditions d'accès tant d'un point de vue des IVG que des IMG. Modernisée – selon les termes choisis – depuis cette date, notamment par le vote de la loi du 4 juillet 2001 ou encore celle du 31 mars 2013, la loi a ouvert la possibilité d'accéder à une demande d'IVG jusqu'à la 14^{ème} semaine d'aménorrhée, mais aussi de voir l'acte remboursé à 100% au niveau de la Sécurité sociale, ou encore d'enlever le terme « détresse » de la loi, estimant que les conditions d'accès actuelles à l'IVG ne se limitent plus à cette donnée qui, jadis, était bien réelle¹⁰⁹¹. Par ailleurs, le consentement des parents n'est plus obligatoire pour les mineurs suivant certaines conditions bien établies par la loi¹⁰⁹², et l'entretien préalable, qui l'était tout

¹⁰⁹¹ Cf. loi n° 2014-873 du 4 août 2014 pour l'égalité réelle entre les femmes et les hommes.

¹⁰⁹² « Si la femme est mineure non émancipée, le consentement de l'un des titulaires de l'autorité parentale ou, le cas échéant, du représentant légal est recueilli. Ce consentement est joint à la demande qu'elle présente au

autant, ne concerne plus que les femmes mineures et ne l'est proposé systématiquement qu'aux femmes majeures selon les dispositions prises, là encore, par la loi du 4 juillet 2001. De même, le texte de loi voté dans la nuit du 8 au 9 avril 2015 prévoit la suppression du délai de réflexion obligatoire de sept jours entre la première visite et la deuxième visite pour une IVG¹⁰⁹³. L'IMG, quant à elle, est possible jusqu'au terme de la grossesse, prenant acte des conditions d'établissement souvent liées au diagnostic d'une pathologie grave en lien avec une commission appelée Centre Pluridisciplinaire de Diagnostic Prénatal (CPDP)¹⁰⁹⁴. Au regard de ces évolutions, force est de constater qu'on est passé d'une certaine manière d'une dépénalisation d'un acte reconnu dans sa complexité à un droit à l'avortement apparaissant, aussi surprenant et paradoxal que cela soit, comme un moyen de contraception possible alors que nous savons bien que nous sommes là en présence de deux manières tout à fait différentes de gérer sa fertilité. Si hier, il fallait se justifier en demandant un avortement, aujourd'hui il faut presque se justifier de garder l'enfant, surtout si celui-ci est porteur d'une maladie plus ou moins grave et incompatible avec la vie.

Si une loi relative à l'avortement devait exister au regard des pratiques clandestines ayant eu lieu avant 1975, souvent dans des conditions sanitaires très précaires mettant en péril la vie des femmes qui s'y soumettaient, il faut cependant reconnaître que la finalité première, organiser et gérer ces demandes de la société, n'aura finalement pas permis d'enrayer le nombre important d'IVG chaque année. Les derniers chiffres communiqués par la DREES (Direction de la Recherche, des Etudes, de l'Evaluation et des Statistiques) au titre de l'année 2013 montrent qu'environ 229000 avortements ont été pratiqués en France durant cette année, dont 217000 en Métropole, sachant que les IVG médicamenteuses représentent environ 49% des IVG réalisés en établissements et 58% du total des IVG. Ces chiffres, en légère hausse par rapport aux années précédentes, restent cependant fortement marqués par l'âge des femmes ayant recours à cette pratique : un peu moins de 10 IVG pour 1000 femmes âgées de 15 à 17 ans sont pratiquées, contre un peu plus de 20 IVG pour 1000 femmes âgées de 18 à 19 ans. Le

médecin en dehors de la présence de toute autre personne. Si la femme mineure non émancipée désire garder le secret, le médecin doit s'efforcer, dans l'intérêt de celle-ci, d'obtenir son consentement pour que le ou les titulaires de l'autorité parentale ou, le cas échéant, le représentant légal soient consultés ou doit vérifier que cette démarche a été faite lors de l'entretien mentionné à l'article L 2212-4. Si la mineure ne veut pas effectuer cette démarche, ou si le consentement n'est pas obtenu, l'interruption volontaire de grossesse ainsi que les actes médicaux et les soins qui lui sont liés peuvent être pratiqués à la demande de l'intéressée, présentée dans les conditions prévues au 1er alinéa. Dans ce cas, la mineure se fait accompagner dans sa démarche par la personne majeure de son choix. », Article L 2212-7 CSP loi du 4 juillet 2001.

¹⁰⁹³ Article 17bis du Projet de loi relatif à la santé, in <http://www.assemblee-nationale.fr/14/dossiers/sante.asp> [consulté le 21 avril 2014].

¹⁰⁹⁴ « L'interruption volontaire d'une grossesse peut, à toute époque, être pratiquée si deux médecins membres d'une équipe pluridisciplinaire attestent, après que cette équipe a rendu son avis consultatif, soit que la poursuite de la grossesse met en péril grave la santé de la femme, soit qu'il existe une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une affection d'une particulière gravité reconnue comme incurable au moment du diagnostic », Article L 2213-1 CSP loi du 17 janvier 1975.

plus gros « contingent » de femmes ayant recours à l'IVG concerne les 20-24 ans (28 IVG pour 1000 femmes) et les 25-29 ans (26 IVG pour 1000 femmes). Les chiffres restent autour de 20 IVG pour 1000 femmes âgées de 30 à 34 ans ou de 14,5 IVG pour 1000 femmes âgées de 35 à 39 ans avec une chute après cet âge¹⁰⁹⁵.

Concernant l'IMG, les chiffres sont assez éloquentes : le nombre d'attestations délivrées en vue d'une IMG a progressé entre 2009 et 2012, passant de 6768 à 7134 comme le nombre de grossesses poursuivies avec une pathologie ayant pu faire autoriser une IMG (le nombre est passé de 578 en 2009 à 810 en 2012)¹⁰⁹⁶. Ces chiffres parlent par eux-mêmes non seulement en révélant que la grossesse est devenue surmédicalisée voire véritablement anxiogène au regard des craintes de voir naître un enfant malade ou atteint d'une pathologie grave quand il ne s'agit pas d'un handicap sévère, mais aussi que d'autres acceptent la donnée de la vulnérabilité comme pour signifier que, quoi qu'il arrive, cette vie demeure possible avec les ajustements nécessaires. Jadis, l'Agence de la Biomédecine fournissait dans son rapport annuel « grand public » la liste des pathologies ayant été à l'origine d'une demande d'IMG. On peut s'étonner de cette absence, tout en pouvant y lire la volonté de banaliser l'IMG quand on sait que cette liste n'a cessé de croître d'une année à l'autre. Doit-on y distinguer la volonté de donner raison à ceux qui estiment que la vie naissante doit être épanouie le plus possible et, surtout, sans risque ? Peut-être, même s'il convient de reconnaître qu'une naissance, même à terme et dont la grossesse n'a pas connu de souci particulier, reste risquée puisque le risque « 0 » n'existe jamais en médecine pas plus que dans la vie en général !

Quoi qu'il en soit, l'IVG comme l'IMG nous place devant un pouvoir de maîtrise du vivant. Le geste de mise à mort d'un embryon ou d'un fœtus¹⁰⁹⁷ n'est pas sans conséquences ni pour la femme, ni dans le rapport qu'elle entretient avec la vie et la mort¹⁰⁹⁸. De même, confronté à une naissance annoncée avec un handicap ou toute autre pathologie plus ou moins

¹⁰⁹⁵ Tous les chiffres peuvent être visualisés dans le numéro 924 de la DREES datant de juillet 2015 (in http://www.drees.sante.gouv.fr/IMG/pdf/er_924_ivg_web.pdf, [consulté le 18 juillet 2015]). Il faudrait encore rappeler, à la suite du travail dirigé par Elise de La Rochebrochard, que « [...] les échecs de contraception demeurent fréquents et l'on enregistre plus de 200000 IVG chaque année. Avec un taux d'incidence annuelle de 14 IVG pour 1000 femmes âgées de 15 à 49 ans, la France se situe à un niveau élevé par rapport à ses voisins européens ; une situation qui peut apparaître pour le moins paradoxale eu égard à la couverture contraceptive française » in ROCHEBROCHARD Elise (DE LA) [dir.], *De la pilule au bébé-éprouvette. Choix individuels ou stratégies médicales ?*, Paris, INED, 2008, p. 130.

¹⁰⁹⁶ Source : Rapport annuel 2013 de l'Agence de la Biomédecine, p. 117 in <https://asp.zone-secure.net/v2/index.jsp?id=324/9403/49317&lng=fr> [consulté le 14 octobre 2014].

¹⁰⁹⁷ Rappelons qu'on estime, en général, que le seuil au deçà duquel on est en présence d'un embryon embrasse la période allant de la fécondation à la 8^{ème} semaine, une fois que l'ensemble des organes sont formés. Passé cette date qui reste toutefois arbitraire, on parle de fœtus.

¹⁰⁹⁸ Anne MORTUREUX rappellera qu'« en décidant d'avorter, celle-ci assume qu'un fœtus va mourir, ce qui peut provoquer une fêlure dans l'image de soi, parfois une atteinte à sa propre morale ou à son système de croyances. Dans les hésitations autour de la demande d'IVG, deux mouvements se confrontent : désir de mort, désir de vie. Si l'un l'emporte, que reste-t-il de l'autre ? », MORTUREUX Anne, « La place de la parole dans l'entretien pré-IVG », *Laennec*, 2/2010, p. 9.

sévère, une épée de Damoclès tend à se positionner au dessus d'un couple en désir d'enfant puisque tous leurs rêves peuvent s'évanouir en l'espace d'un instant. En plus, que penser des IMG tardives, durant le 3^{ème} trimestre de grossesse, tandis que la vie de l'enfant est désormais possible¹⁰⁹⁹ ? La question de l'avortement, quelles que soient ses modalités, reste très sensible tant et si bien qu'on ne peut la considérer trop facilement comme un geste sans conséquences. Nul n'est prêt, d'ailleurs, à le dire si ce n'est certains au travers de propos manquant parfois quelque peu de discernement et de profondeur.

L'avortement, volontaire ou médical, laisse une empreinte dans le corps et le cœur de la femme, mais aussi auprès de ceux dont elle est proche et, plus largement, au sein de la société. Il serait faux de prétendre que la mise à mort de ces êtres prénataux n'a aucune répercussion sur la vie sociale et, conjointement, sur le vivre ensemble. La culture de mort dont parlait déjà Jean-Paul II dans l'encyclique *L'Évangile de la vie* reste très prenante¹¹⁰⁰. Conscient que cette question concentre des opposants et des adversaires capables, à travers leurs heurts, d'oublier le bien-fondé d'un vivre ensemble, il convient tout de même de saisir que la question reste complexe et qu'il serait bien malvenu de ne se positionner qu'en fonction de perceptions opposées sans aucun dialogue possible. L'avortement volontaire ou médical dit quelque chose de notre rapport à la vie et c'est sans doute ce point qu'il faut interroger en premier, avec la prudence et le discernement nécessaires, évitant ainsi de brouiller encore davantage les pistes ou de camper sur des positions qui en viendraient à perdre de leur autorité et de leur valeur en oubliant la souffrance toujours perçue dans les demandes d'IVG ou d'IMG. On rejoint alors cette confrontation entre le respect dû à la vie tel qu'il est retrouvé dans l'article 16 du Code civil et que la loi dite Veil du 17 janvier 1975

¹⁰⁹⁹ A ce titre, Xavier DE MULDER, dans sa contribution apportée à l'ouvrage sur l'éthique en périnatalité, notera que « *Si l'on décide d'interrompre une grossesse au 3^{ème} trimestre, on va induire un travail d'accouchement et, plus que probablement, provoquer la naissance d'un nouveau-né qui sera vivant, dont la vie devra être interrompue par la suite, ce qui est en principe illégal. Même si la signification du geste de programmer un arrêt de vie in utero ou ex utero peut sembler comparable, les obstétriciens ont de plus en plus souvent eu recours au foeticide – mort provoquée du fœtus in utero – pour tenter de diminuer la violence de l'intervention. (...) Les études publiées sur ce sujet s'accordent à souligner la détresse majeure des patientes ayant recours à l'IMG, sans que cette détresse ne soit nécessairement liée au terme de la grossesse. [...] L'explication tient sans doute au contexte tout à fait particulier. D'une part, il s'agit d'une grossesse désirée, souvent planifiée et psychologiquement très investie jusqu'au moment du diagnostic de l'anomalie. D'autre part, les parents prennent ici une part active dans la décision de mettre fin à la vie de leur enfant.* », MULDER Xavier (de), « Fœtus, nouveau-né : un poids, deux mesures », in TIMANS-CABIAUX Chantal, RAVEZ Laurent, DUCHENE Joseph, *op. cit.*, p. 30-31.

¹¹⁰⁰ « *L'avortement dépasse la responsabilité des individus et le dommage qui leur est causé, et il prend une dimension fortement sociale : c'est une blessure très grave portée à la société et à sa culture de la part de ceux qui devraient en être les constructeurs et les défenseurs* » in JEAN-PAUL II, *L'évangile de la vie*, Paris, Ed. Médiaspaul, 1995, n°59, p. 88.

avait rappelé dans son article premier¹¹⁰¹, et la possibilité de choisir de donner la vie à un enfant ou non en interrompant la grossesse selon les dispositions prises par cette même loi.

1.1.2 Le Diagnostic prénatal

Au regard de notre réflexion, il semble important de signifier que la question du Diagnostic prénatal (DPN) est très sérieuse et mérite d'être considérée avec beaucoup de tact et de justesse. Il faudrait d'ores et déjà rappeler que, d'après la loi dite de bioéthique du 7 juillet 2011, le DPN s'entend « *des pratiques médicales, y compris l'échographie obstétricale et fœtale, ayant pour but de détecter in utero chez l'embryon ou le fœtus une affection d'une particulière gravité* » tel que l'explique l'article L 2131-1 du CSP. Il est également spécifié, à la suite de ce texte, que toute femme enceinte reçoit une information claire, loyale et adaptée à sa situation dans le but de lui permettre, éventuellement, de recourir si elle en fait la demande, à des examens complémentaires d'ordre biologique ou d'imagerie permettant d'évaluer et d'affiner le risque de l'embryon ou du fœtus de présenter une affection qui pourrait compromettre la suite de la grossesse. Ce qui est recherché dans cette situation concerne le consentement libre et éclairé de la femme qu'il convient de recueillir avant toute investigation supplémentaire. L'article de loi cité insiste également sur le fait de rappeler que les résultats d'une échographie obstétricale ou fœtale ne peuvent être pleinement justes et que demeure toujours une part d'incertitude ou de doute à prendre en compte. La vigilance juridique ainsi mise en exergue laisse supposer cette volonté de se dédouaner de toute erreur possible de diagnostic, évitant ainsi de tomber dans une forme de judiciarisation de la médecine qui a déjà marqué les esprits, ne serait-ce qu'avec l'affaire Nicolas Perruche aux débuts des années 2000 ayant donné une vision très forte de la médicalisation de la grossesse et du rapport entretenu par la société avec une personne née handicapée. C'était aussi l'occasion de découvrir, tristement, que cette affaire avait alors démontré que « *par défaut d'attention, celui qui laisse naître un enfant handicapé est passible de poursuite (affaire Perruche), alors que celui qui provoque la mort d'un fœtus viable et normal ne risque rien !* », comme l'énonçait le Professeur Jean-François Mattei¹¹⁰².

L'article de loi relatif au DPN, conscient des enseignements passés en matière de médecine prédictive et des dérives judiciaires possibles, ne peut qu'être pris avec beaucoup de précaution en actant le fait que la décision et la responsabilité liées au choix d'une IMG ne

¹¹⁰¹ « *La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie* », Article L 2211-1 CSP, retrouvé dans l'article 16 du Code civil.

¹¹⁰² MATTEI Jean-François, « Embryon et fœtus : questions éthiques », in MATTEI Jean-François (dir.), *Questions d'éthique biomédicale*, op. cit., p. 366.

semblent plus tant d'ordre médical, mais bien davantage relégué à la femme voire au couple. Cette façon de se désengager laisse percevoir le besoin de sécurité médicale dans la pratique tout en confiant une lourde charge à la femme et au couple quant au devenir de l'embryon ou du fœtus *in utero*. On ne peut que se demander si le nombre croissant d'IMG n'est pas en relation directe avec cette façon de procéder ? Car en présence d'un risque même minime d'anomalie ou de pathologie, comment concilier désir de donner vie et demande d'enfant indemne de tout mal ? Ces situations placent de fait les soignants et les patientes au pied du mur. Le psychanalyste Serge Tisseron disait, à propos de l'échographie, que « *L'essentiel pour une mère, à ce moment-là, c'est que sa capacité de rêverie ne soit pas empêchée... Les échographistes se trompent lorsqu'ils croient que les femmes attendent des explications* »¹¹⁰³. A ce titre, l'échographiste Luc Gourand énoncera qu'il ne s'agit plus « *d'imposer notre discours, mais (tout en remplissant scrupuleusement nos obligations techniques) de laisser une place importante aux parents, à leurs paroles et à leurs silences* »¹¹⁰⁴, prenant acte que le trop plein de paroles à ce moment, notamment en cas de suspicion d'anomalie sans doute souvent surestimée, peut entraîner des conséquences irréversibles dans la façon d'appréhender le rapport à l'embryon ou au fœtus et son possible devenir. La question de l'imagerie est très importante tant elle est attendue mais aussi, parfois, redoutée. Parce que les thérapeutiques restent encore bien faibles, l'imagerie est dépositaire d'un savoir incertain sur lequel risque de se fonder une décision de vie ou de mort. Laurent Guibaud et Vincent Des Portes montreront, dans leur recherche, combien la notion de temps doit être importante et pas galvaudée. Elle reste au cœur de la démarche d'une éthique juste et appropriée aux circonstances ainsi vécues et au sein desquelles une vie, se donnant à voir, se doit malgré tout d'être accompagnée vers sa fin ou sa naissance¹¹⁰⁵.

On comprend dès lors les enjeux de l'imagerie médicale prénatale ou des tests sanguins qui, par leurs significations, risqueraient de conclure à ce que sera l'enfant... ou pas ! Le risque de cette surmédicalisation de la grossesse devant « livrer » un enfant « zéro défaut » ne peut nous satisfaire parce que ce regard tromperait chacun de nous tant il est vrai qu'il n'existe et n'existera jamais de naissance sans risque. Penser l'inverse serait pure folie et ferait croire que naître exempt de toute imperfection serait possible. De même, nous serions

¹¹⁰³ Cité in GOURAND Luc, « L'échographie prénatale. Quels enjeux dans la relation ? », *Laennec*, 4/2012, p. 15.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

¹¹⁰⁵ On pourrait citer ici les deux auteurs pour lesquels « *L'enjeu est de permettre aux parents de passer d'une « image » sur écran à une représentation mentale du bébé, de redonner corps au fœtus. Cela suppose de décrire tout le champ des possibles si l'enfant naît. Cela suppose d'autoriser le couple à penser le bébé mort, et aussi le bébé né. Cela suppose une information médicale loyale et symétrique – y compris sur les modes de prise en charge post-natale si le bébé se révèle être handicapé. Tout cela demande du temps. Du temps pour que la parole s'exprime, pour que la pensée sorte de la sidération psychique. S'autoriser à penser l'impensable. Et y consentir... ou pas* », GUIBAUD Laurent, DES PORTES Vincent, « L'imagerie prénatale : questions posées par la découverte d'une anomalie neurologique », in *Laennec*, 2/2014, p. 16-17.

en droit de nous demander également où commence l'imperfection et pour qui l'est-elle : des parents, des soignants, la société ? De même, qu'entendrions-nous par « génome parfait » ? Aux yeux de qui cette perfection serait validée ? La question du DPN reste cruciale tant il est vrai qu'à ce jour de nombreuses pathologies, plus ou moins graves et plus ou moins compatibles avec la vie, peuvent être découvertes et, non pas tant traitées même si certaines – minoritaires – le sont, mais éradiquées en prétextant du fait que la médecine n'a pas vocation à donner vie à des êtres déjà fragiles. Je rappellerai cependant ces quelques mots de Françoise Dolto disant que « *l'expérience de la naissance est la première expérience de l'émergence de la mort* »¹¹⁰⁶. Outre la symbolique de l'entrée dans la vie, passant du silence intra-utérin au grand air, la naissance est ainsi considérée comme une étape cruciale menant à la vie mortelle. Se dire que cet événement particulier dans la vie d'un couple ne peut être estimé qu'à la lumière d'une biologie ou d'un génome parfait de l'enfant serait profondément réducteur et éviterait de considérer le nouveau-né comme un mortel habité des mêmes risques inhérents à toute personne.

Ce point ne doit pas laisser entrevoir une quelconque maladresse de ma part en ôtant une joie certaine aux premières heures de la naissance d'un enfant. Simplement, je souhaitais rappeler qu'il n'est pas de naissance sans risque possible puisque toute vie, de sa conception à sa fin, reste pleinement fragile au regard de tout ce qui peut l'affecter de près comme de loin. Notre étude l'a déjà maintes fois évoqué ! Le DPN, bien perçu quand il s'agit de traiter certaines pathologies directement *in utero* en donnant à l'enfant à venir la chance d'une vie moins invalidante¹¹⁰⁷, est tout à fait légitime, avec les risques et questions éthiques afférentes¹¹⁰⁸. Autre chose reste pourtant d'en arriver à une forme de sélection en éradiquant de fait tous ceux qui auraient été jugés inaptes à la vie, quels que soient les repères normatifs qui auraient servi à une pareille décision. Il convient donc de faire preuve de discernement lorsqu'on aborde ces questions essentielles si bien que toute conclusion hâtive serait malvenue tant peut être difficile la décision reposant sur une femme et, à sa suite, sur une

¹¹⁰⁶ DOLTO Françoise, *Parler de la mort*, Paris, Ed. Mercure, 1998 citée in LEDOGAR Denis, *Seul l'amour fracasse les tombeaux*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005, p. 152.

¹¹⁰⁷ On pourrait rappeler, à ce titre, la chirurgie *in utero* par une équipe française en juillet 2014 d'un fœtus souffrant de *spina bifida* et ayant eu des conclusions tout à fait pertinentes et dotées de promesses quant au traitement possible à apporter à ce type d'affection in <http://www.allodocteurs.fr/actualite-sante-spina-bifida-premiere-operation-in-utero-en-france-14887.asp?1=1> [consulté le 10 octobre 2014].

¹¹⁰⁸ Reconnu comme un patient, le fœtus peut être l'objet de thérapie directement *in utero*, comme c'est le cas pour certaines chirurgies prénatales. Il conviendrait ici même de noter toutefois, à la suite Jan Deprest, que « *La thérapie fœtale soulève nombre de problèmes du point de vue éthique ; le plus évident est celui de l'équilibre entre le bénéfique et les inconvénients potentiels. [...] Il est du devoir de la communauté médicale de générer les preuves qu'une intervention fœtale peut fournir le bénéfique présumé dans l'absence de risque ou, en tout cas, aux dépens d'un risque minimal et acceptable. Malheureusement, il n'y a pas ou seulement très peu d'évidence scientifique pour la vaste majorité des procédures thérapeutiques fœtales offertes à ce jour.* », DEPREST Jan, « Fœtus patient », in THIEL Marie-Jo (dir.), *Quand la vie naissante se termine*, op. cit., p. 398. Il convient, là aussi, d'avancer avec beaucoup de prudence d'autant plus que le fœtus n'est pas un patient comme les autres et qu'il reste, de fait, notamment suspendu aux décisions de la femme, possible mère.

famille, le corps médical et la société entière. Ne retrouve-t-on pas, cependant, l'idée d'une humanité parfaite qu'il faudrait pouvoir contrôler dès la naissance, tant d'un point de vue de l'IVG que de l'IMG ?

1.1.3 A la recherche de la perfection ?

Qu'est-ce que la perfection ? Nous avons, pour les porter en nous comme des traces visibles, une idée des imperfections qui peuvent nous caractériser. Pour autant, force est de reconnaître que la perfection ne saurait se définir dans une juste symétrie à celles-ci. Dire que sans nos imperfections nous serions parfaits, reste quelque part un raccourci dérangeant. En effet, outre le fait que nous reconnaissons, plus ou moins facilement, ce que sont nos imperfections, il faut admettre qu'elles dépassent le strict cadre de ce que nous en savons, si bien que demeurent, en partie invisible, d'autres qui nous empêchent pleinement de vivre de la perfection et dont nous n'avons pas forcément conscience à ce jour.

Raison pour laquelle la recherche d'une perfection reste toujours délicate et impossible, du moins si on la considère dans cette vie présente. Vivre parfaitement n'est pas une donnée réalisable au regard de ce qui compose notre existence tant biologique que psychologique ou même spirituelle. L'inscription de notre vie dans la société reste marquée, d'une manière ou d'une autre, par ces imprécisions qui font que la violence reste possible, quelles qu'en soient ses modalités d'expression. On comprend alors, à la suite de Dominique Merg-Essadi et de Marianne Goldschmidt que « *la demande de ne pas subir la naissance d'un enfant handicapé n'a pas pour corollaire le souhait d'un enfant parfait. Le paradigme de la perfection ne se situe d'ailleurs pas dans l'humain* »¹¹⁰⁹. Il serait injuste de raccourcir quelque peu les demandes d'IMG en raison de la recherche d'une humanité parfaite qui, quoi qu'on en dise, ne saurait véritablement voir le jour sur cette terre.

Cependant, même si cette question de la perfection est à rejeter en tant que tel, il faut toutefois comprendre que l'idée même de naissance comprend aujourd'hui une part d'incertitude sur laquelle chacun voudrait revenir pour s'assurer que l'enfant à venir n'est pas atteint de quelque mal que ce soit. En fait, le rapport entretenu par chacun avec l'idée d'autonomie montre que nous portons cette volonté de donner à notre vie les plus justes décisions qui soient au regard de l'échelle de valeurs qui est la nôtre, signifiant qu'il nous appartient de choisir ce qu'il y a de mieux pour nous, mais aussi pour l'autre notamment quand celui-ci ne peut pas s'exprimer. Cette démarche peut s'apparenter à une forme de

¹¹⁰⁹ MERG-ESSADI Dominique et GOLDSCHMIDT Marianne, « L'interruption médicale de grossesse : l'expérience des parents », in LEHMKÜHLER Karsten, VIAL Marc, *L'interruption médicale de grossesse. Questions d'éthique et d'accompagnement*, Lyon, Ed. Olivétan, 2014, p. 32.

perfection non pas tant d'un point de vue corporel ou psychique, mais décisionnel. Au fond, la perfection ne se situe pas dans un rapport à une biologie ou un corps qui, de toute façon, n'en portera jamais sur lui les traces, mais bien dans la décision prise justifiant la continuation d'une grossesse ou non.

Que ce soit l'IVG ou l'IMG, la perfection – d'un point de vue des décideurs, notamment la femme – se situe dans le choix opéré en faveur de l'avenir de l'enfant. Arrêter une grossesse volontairement, quelles qu'en soient les raisons, c'est donner à la décision les qualificatifs de juste et raisonnable à ce moment là, prenant en considération les données personnelles, médicales, sociales et familiales de l'instant. Les femmes qui avortent ou qui demandent une IMG estiment que le choix juste consiste à ne pas poursuivre la grossesse telle qu'elle est actuellement. Pour elles, ce choix peut s'apparenter à une forme de perfection dans la mesure où cet enfant aurait compromis leur existence en l'amointrissant et rendant leur vie imparfaite. Ce point me semble tout à fait intéressant tant il dit quelque chose d'une vision très personnelle de l'existence, fondant par la même occasion un rapport à sa vie très particulier. On comprend dès lors que la vie reste soumise aujourd'hui à des conditions à remplir, faute de quoi on ne devrait pas la rendre possible. De même, on saisit encore à ce niveau le rapport entre une médecine toute-puissante et la fragilité du vivant qui lui échappe quelque peu comme le sable entre les doigts. La question des conditions de la naissance reste posée.

1.2 Naître... à quelles conditions ?

La question des conditions d'accès à la vie reste essentielle actuellement. C'est le signe d'une mise en avant de la formule « *une vie se vaut d'être vécue* » comme si derrière cette expression se cachait le sens d'un coût possible et acceptable, qu'il soit humain ou financier. Au fond, reconnaître qu'une vie coûte cher en moyens humains et financiers, c'est peut-être croire qu'elle serait de trop et qu'il vaudrait mieux s'en passer. Se posent alors des questions graves tant pour tous les patients actuellement en soins de longue durée ou dans des structures tels les services de réanimation, que ceux en situation de handicap ou encore les enfants prématurés ou gravement malades confiés à des établissements spécialisés en vue de traiter leurs affections. Cette question concerne les conditions d'accès à la vie. Certes, lorsqu'une femme s'engage dans un processus d'IVG, elle reconnaît que cet enfant à venir n'arrive pas au bon moment, dans des circonstances suffisamment épanouissantes si bien que vouloir sa mort ou – dit autrement – mettre un terme à la grossesse apparaît comme un bien à ses yeux. Cette condition d'accès à la vie, traduisant également un rapport à la sexualité peut-

être limité et, en tout cas, très pauvre dans sa signification, impose presque de ne rien changer au cours normal de la vie, fermant le plus rapidement possible la parenthèse occasionnée par l'insolence de l'annonce d'une grossesse non désirée. Dans le cas d'une IMG, c'est toute la question du handicap dans la société qui surgit, notamment avec cette reconnaissance d'une pauvreté humaine à accompagner à travers un soutien apporté à une vie plus ou moins dépendante avec ce que cela suppose comme contraintes imposées. Ces réalités, conditionnant l'accès à la vie des fœtus, nous renvoient à la société que nous voulons construire et aux liens à favoriser pour que la vie puisse, d'une manière générale, trouver un appui et une raison d'être. Cependant, la société telle qu'elle se présente à nous apparaît de plus en plus exigeante et, conjointement, peu encline à donner une place à tous au regard de certaines circonstances. A ce titre, je citerai tout d'abord un film qui m'a marqué il y a une dizaine d'années et qui dit bien, me semble-t-il, ce rapport que nous entretenons avec une société risquant de devenir uniforme, sans goût ni saveur. La fiction « *Bienvenue à Gattaca* » dit quelque chose de notre rapport à l'autre et au vivre ensemble, notamment en termes de conditions d'accès à la vie ou, au moins, à des niveaux de vie acceptables. Le regard que nous porterons sur ce film nous aidera à saisir la question du handicap dans la société et, conjointement, l'idée d'une grossesse qui peut porter l'annonce d'une mort.

1.2.1 « Bienvenue à Gattaca »

On connaissait déjà *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley paru en 1932 dans un contexte voyant monter, notamment dans les pays limitrophes à la France, la réalité du fascisme avec ce que cela supposait comme vision d'une société composée de divers groupes dont certains devaient être méprisés pour ne pas dire éradiqués. Ce roman prédisait les dérives eugéniques d'une société qui, puissamment fortifiée par les progrès scientifiques et de sélection, arborait un bien-être tant physique que sexuel ou encore intellectuel au regard des castes dominantes et reconnues.

En 1997, le réalisateur américain Andrew Nicoll proposa le film « Bienvenue à Gattaca », au sein duquel il confia les rôles principaux à des acteurs comme Ethan Hawke, Uma Thurman ou encore Jude Law. Rien que le titre de ce film annonçait déjà le sujet sensible qui y serait traité : en effet, « Gattaca » apparaissait comme une référence explicite aux quatre bases d'acide aminé de l'ADN, à savoir la guanine, la cytosine, l'adénosine et la thymine. On y retrouvait l'idée selon laquelle dans une société futuriste profondément technologique, les gamètes devaient être triés et sélectionnés dans le but de concevoir des enfants *in vitro* présentant le moins de défauts possibles, quelle que soit leur origine. Gattaca

apparaît comme un centre d'études et de recherches spatiales ouvert à des personnes au capital génétique estimé parfait, si bien que va se jouer une confrontation entre ceux qui y ont accès parce que reconnus comme tel et ceux qui, éloignés en raison de leurs imperfections, voudront tout de même s'en rapprocher. L'idée d'une société au sein de laquelle on retrouverait les meilleurs et les moins bons soumis, quant à eux, à des travaux subalternes – ce que dans le *care* nous appelions le sale boulot – laisse à penser.

Ce film fait part de conditions d'accès à un niveau de vie supérieur comme pour déjouer les plans de ceux qui, d'une manière ou d'une autre, auraient voulu en profiter également. C'est dire que la question de la sélection et des moyens de ruser pour arriver à ses fins peuvent laisser perplexes. Même s'il s'agit d'une fiction, nous pouvons reconnaître que la question des conditions d'accès à une vie jugée estimable et juste reste aujourd'hui plus que d'actualité. Certes, sans vivre dans *Gattaca*, il faut noter combien le rapport que l'on a avec ceux qui seraient génétiquement moins bien « fourni » reste stigmatisant. Dans l'ère de ce qui pourrait s'apparenter à « *Un bébé quand je veux, si je veux et comme je veux* », il n'y a plus forcément de place au hasard et à l'accueil de l'imprévisible. C'est comme si tout devait être conditionné préalablement, faisant du bébé à venir un humain « code-barre » remplissant les bonnes cases au bon moment. La question qui se pose à nous n'est-elle pas alors de savoir si nous n'évoluons pas, nous aussi et au-delà de toute fiction, dans une forme d'eugénisme visant à intégrer au sein de la société ceux qui seraient les plus aptes à s'y épanouir ? Cet « eugénisme "individuel" ou "domestique" qui, sous couvert médical, accepte et réclame parfois qu'on supprime ceux dont la vie s'écarterait par trop de normes convenues »¹¹¹⁰ comme le note Jean-François Mattéi, pose la question d'une normalité acceptable et conditionnant l'accès à la vie.

Nos sociétés hyper développées ont eu tendance ces dernières années à ne favoriser que ce qui était porteur de vie, faisant ainsi entrer chacun dans des normes définies et en dehors desquelles la vie ne pouvait continuer. Le risque est grand de considérer ces données comme fondatrices pour l'humanité au point de s'y référer constamment avant toute décision. L'idée même d'une norme sociale pouvant orienter les comportements et les choix des uns et des autres peut faire froid dans le dos. Pourtant, d'aucuns diront qu'elles sont déjà bien établies au point d'influencer les uns et les autres quand il s'agit de porter une décision engageant l'avenir d'un couple, d'une famille, d'une société tout entière.

Le passage de la fiction à la réalité surprend et inquiète à la fois au point de reconnaître que la norme pointe du doigt la transgression si tant est que l'IVG ou l'IMG soit encore reconnue comme transgressive. *Gattaca* ne semble plus se limiter à une société du

¹¹¹⁰ MATTEI Jean-François et MALZAC Perrine, « Le diagnostic prénatal », in MATTEI Jean-François (dir.), *Questions d'éthique biomédicale, op. cit.*, p. 204

possible, mais davantage à une réalité occasionnant, non sans heurts parfois, des choix stratégiques de vie ou de mort ne laissant place à aucune autre possibilité. Pourtant, le droit à la vie ne saurait se décréter à coup de normes, fussent-elles bien arrimées à la société. Le droit à la vie apparaît d'abord comme une chance pour nos sociétés d'accueillir la nouveauté, quelle qu'elle soit, en osant aussi se donner les moyens humains et financiers capables de lui donner corps et avenir. Tout le problème pourrait bien se situer dans cette absence de solidarité jouant en faveur de l'autre, chacun étant trop souvent renvoyé – au nom de son autonomie et de sa liberté à disposer du corps comme il le souhaite – à sa propre conscience apparaissant alors, malheureusement, peu éclairée et, en conséquence, moins apte à poser un jugement décisionnel juste et fiable. L'IVG et l'IMG interrogent notre capacité à accueillir celui qui vient, tout en relevant le défi que chaque naissance, voulue ou non, reste le lieu d'un possible solidaire et humain. Raisonner ainsi revient à ne pas sous-estimer l'impact des normes sociales, notamment lorsqu'il est question de handicap et donc de projet de vie accepté ou rejeté. Ne pas vouloir de l'autre, est-ce donc nécessairement annoncer sa fin ?

1.2.2 « On ne veut pas de moi »... prémices d'une mort annoncée ?

J'ai souvenir d'avoir lu il y a quelques années un ouvrage de Philippe Anthonioz dont le titre me semblait assez provocateur : « *Au fait, qui suis-je ? Les embryons humains prennent la parole* »¹¹¹¹. Si l'ensemble du livre reprenait des problématiques liées au début de la vie, tant d'un point de vue des méthodes de contraception que de l'IVG ou l'IMG, on peut se demander, sans doute de façon très arbitraire cependant, ce que penseraient les embryons ou fœtus au regard de leur possible devenir ? Certes, en raison de leur fragilité provenant du fait de leur incapacité à s'exprimer, nous n'aurons jamais de réponse à pareille question. Cela dit, les conditions d'accès à la vie que nous avons évoquées auparavant nous invitent toutefois à croire que les possibilités de vie dépassent largement les limites qu'on veut bien lui assigner.

Nous savons pertinemment bien que les IVG portent sur des embryons ou fœtus pouvant *a priori* intégrer l'existence sans problème. De même, en dehors de certaines formes sévères de malformations ou de handicaps radicalement incompatibles avec la vie, voire mettant en jeu la santé de la femme, le refus d'une IMG permettrait de donner naissance à des personnes certes affaiblies par leur pathologie mais nécessitant aussi des investissements humains et financiers capables de rendre compte de l'intérêt porté à toute vie. On pourra toujours me rétorquer qu'il est facile de répéter ces mots alors que ces enfants seraient confiés

¹¹¹¹ ANTHONIOZ Philippe, *Au fait, qui suis-je ? Les embryons humains prennent la parole*, Paris, Pierre Téqui Editeur, 2004.

à des familles qui estiment, à un moment de leur histoire, ne pas pouvoir assumer pareille responsabilité. Je répondrai comprendre une telle vision tout en demandant de croire aussi que nous serions devant des choix certes personnels, mais aussi et peut-être principalement sociétaux engageant chacun de ses responsables en vue d'un bien commun visant l'épanouissement des uns et des autres¹¹¹². Loin de moi l'idée de condamner ou de juger quiconque. Simplement, je reconnais, avec d'autres, que nous sommes devenus peut-être plus frileux quand il s'agit d'organiser de réelles conditions d'accueil et de partage, notamment avec les personnes qui en auraient le plus besoin. A ce titre, je pense certes aux personnes handicapées, mais aussi à toutes celles qui posent la question d'une IVG ou d'une IMG. A mes yeux, j'estime qu'il y a une autre alternative à une mort annoncée, tout en prenant acte que ceux qui s'engagent dans un processus d'IVG ou d'IMG restent marqués par une souffrance parfois indicible. Leur jeter la pierre serait bien maladroit de notre part, au risque d'ajouter de la souffrance à la souffrance, ce qui n'arrangerait rien. Isabelle de Mézerac, confrontée jadis à l'angoissante possibilité d'IMG après le diagnostic d'une trisomie 18 sur le fœtus qu'elle portait, a fait le choix, avec les siens, d'accompagner jusqu'à la mort cet enfant, lui donnant la possibilité, même limitée, de goûter à la vie. Elle écrira alors qu'

*En le protégeant de mon corps face à la mort annoncée, je lui donnais la vie, toute sa vie, pour qu'elle s'inscrive dans notre famille, dans notre histoire à tous et dans le cœur de chacun [...] Et ce n'était pas une démarche morbide, mais un formidable élan d'amour.*¹¹¹³

Ce qui manque peut-être le plus dans ces circonstances – voire même dans la vie – c'est ce sens affiné de l'amour que l'on porte à l'autre différent, quel qu'il soit ! Certes, par amour, certains peuvent estimer devoir mettre fin à la vie du fœtus. Mais l'amour-charité, tel qu'il a été développé, demande sans doute que la société et, par elle, chacun de nous, entre toujours plus profondément dans une démarche de conversion avec ce que cela suppose dans l'accueil de l'autre. S'aimer soi-même est certes un pas déjà bien riche de sens, mais que serait-il s'il ne devait se limiter qu'à sa propre personne. L'amour dépasse la personne pour l'orienter vers le prochain et, peut-être même, vers Dieu de qui provient tout amour.

La société, en cultivant un goût pour la mort et rejetant ainsi de façon insidieuse l'autre « différent » comme toute forme de souffrance, se rend malade elle-même et, paradoxalement, souffre alors d'un déficit d'amour qu'un juste retour au vivre ensemble

¹¹¹² On pourrait alors citer le docteur ANTHONIOZ qui, au terme de son étude, écrivait que « *Notre humanité est structurelle, notre humanité est fonctionnelle, mais quel est son sens ? Tout bien réfléchi, il apparaît évident que le sens de moi c'est l'autre. [...] Or, moi qui vous parle, je m'aime. Je suis donc obligé d'aimer l'autre comme moi-même puisque j'aurais pu être lui. Le sens, c'est l'amour* » in *Ibid.*, 276. Notons toutefois que certaines personnes, au regard de ce qui compose leur vie, ne s'aiment pas... raison pour laquelle il leur est peut-être difficile d'aimer l'autre, de surcroît un enfant à venir !

¹¹¹³ MEZERAC Isabelle DE, *Un enfant pour l'éternité, op. cit.*, p. 40.

pourrait à nouveau combler. Ce n'est pas manquer de respect envers elle que d'écrire ces mots. Au contraire, ils apparaissent comme autant de manières de reconsidérer sa place et les enjeux réels que chacun peut porter en faisant preuve d'accueil et de générosité là où se décident souvent bien imparfaitement et solitairement des droits de vie ou de mort à l'encontre d'êtres qui n'ont pour seule défense que le visage qu'ils montrent d'eux-mêmes à travers les techniques d'imagerie bien limitées de la médecine, et pourtant tellement nécessaires.

1.2.3 Le handicap de la société

L'IMG, tout comme l'IVG mais à des niveaux différents, ne pose-t-elle pas, au fond, la question du handicap de la société ? Suites aux arguments liés à la perfection ou encore au droit de vie suivant les conditions préétablies, cette question semble très prenante.

Il convient en effet de reconnaître que la personne handicapée sur laquelle ont été jetées déjà dans le passé un certain nombre d'opprobres n'était guère valorisée voire respectée comme membre de la société et citoyenne à part entière. Les personnes handicapées ont souvent été regardées d'un mauvais œil comme si leurs incapacités résultant d'une maladie ou d'un accident faisaient d'elles des personnes en trop dans le cercle pourtant tant convoité des humains. Cela dit, au-delà des carences physiques ou intellectuelles des uns et des autres, ne serions-nous pas tous un peu handicapé, notamment dans notre façon d'accueillir la vie et d'en être les gardiens, surtout quand celle-ci se présente dans sa complexité et sa fragilité ? Sans porter de jugement sur quiconque, reconnaître que nos décisions ou nos choix portent parfois en eux la marque profonde de notre propre incapacité à vivre ensemble, c'est déjà faire preuve d'un handicap qui, pour le coup, ne toucherait pas seulement ceux qui seraient atteints d'une maladie « visible », mais aussi tous ceux – nous avec eux – qui limiteraient leur regard aux seules forces vives d'une société.

Ainsi, si l'interruption de grossesse, volontaire ou médicale, présente elle aussi une certaine forme de handicap qu'il convient d'accompagner et de guérir dans la mesure du possible, il nous revient sans cesse d'imaginer les conditions d'un vivre ensemble toujours à parfaire. Notre société est riche de la diversité de ceux qui la composent. On ne peut faire abstraction, sous prétexte de partager des visions différentes de la vie, des choix que posent certains de ses membres et qui peuvent choquer ou questionner. Au-delà des handicaps mentaux, moteurs, sensoriels, psychiques ou encore issus de maladies invalidantes¹¹¹⁴, il

¹¹¹⁴ La classification internationale des handicaps (CIH), élaborée en 1980, comprend une triple approche : la déficience (aspect lésionnel), l'incapacité (aspect fonctionnel) et le désavantage (aspect situationnel). En 2001, l'Organisation Mondiale de la Santé redéfinit les contours du handicap et l'expose désormais suivant quatre

convient de s'interroger sur le sens à donner à la vie, non seulement dans les choix cruciaux engageant l'avenir de ceux qui, encore invisibles, continuent leur développement intra-utérin, mais aussi de tous ceux qui vivent l'angoisse d'une décision lourde de conséquences pouvant parfois les impacter à plus long terme.

La société post-moderne renvoie à une « foulditude » de choix possibles, les uns plus extrêmes que les autres, mais se rejoignant souvent dans le fait d'engager la vie de chacun en rappelant que n'existent que des décisions irréversibles quand il s'agit de droit de vie ou de mort. L'idée d'une bonne naissance (en grec *eu - gennaô*, traduit par eugénisme) nécessite de donner du temps à toute décision et, surtout, de ne pas priver comme la loi le stipule malheureusement en certaines circonstances, d'un temps préalable de discussion et de rencontre aidant à ne pas faire d'une décision un choix solitaire mais, dans la mesure du possible, solidaire. Manquer à cet appel c'est reconnaître que notre société reste profondément marquée par un handicap intellectuel renvoyant chacun à sa seule conscience alors qu'elle se doit de favoriser des lieux de rencontres et d'échanges, dans le respect de l'intimité de chacun, invitant à vivre une fraternité possible. D'un point de vue ecclésial, se pose alors concrètement la question d'une charité soignante comme étant un enjeu fondateur d'un accompagnement et d'un accueil de l'autre possible à travers un soin spirituel et religieux engagé.

1.3 « Posant alors son regard sur lui, Jésus se mit à l'aimer » (Mc 10, 20)

Le passage de l'évangile de saint Marc renvoie à la rencontre entre le jeune homme riche et Jésus. Bien avant que l'intéressé ne retourne à sa vie ordinaire en raisons des grands biens qu'il possède et qui le rendent encore esclave d'une vie insuffisamment ouverte au bonheur de Dieu, Jésus l'aime. C'est dire qu'il ne se situe pas dans une quelconque forme de jugement mais, au contraire, dans cette capacité d'ouverture et d'accueil fondé sur un amour riche de sens et d'avenir pour le jeune homme. Même si ce dernier estime qu'il ne peut suivre le Christ à ce moment précis, l'amour de Jésus demeure comme le signe d'un lien que rien ni personne ne saurait désormais ravir. Ce passage évangélique suggère une interprétation profonde de la relation humaine tant il pourrait inviter à poser sur d'autres le même regard

catégories : « La fonction organique (*fonction mentale, sensorielle, digestives...*), qui fait référence au domaine de fonctionnement corporel ; La structure anatomique (*structure du système nerveux, structure liée au mouvement...*), qui situe l'organisation physique en jeu ; L'activité et la participation (*activité de communication, de mobilité...*), qui identifie les fonctionnements concernés ; Les facteurs environnementaux (*produit et système technique, soutien et relation...*), qui relie aux facteurs extérieurs potentiellement handicapants » (source : <http://informations.handicap.fr/art-classification-874-6029.php> [consulté le 14 octobre 2014]. Cette nouvelle classification sera renommée la Classification Internationale du Fonctionnement, du handicap et de la santé (CIF).

que Jésus. L'amour du Christ semblerait dire le tout d'un lien à reconnaître et à valoriser auprès de ses frères. Jésus ne semble donc pas se situer, ni ici ni ailleurs, dans une approche de condamnation du jeune homme qui ne saurait se mettre à sa suite ici et maintenant. Au pire regrette-t-il pareil choix sans pour autant le remettre en cause. Simplement, avec Jésus, on apprend la patience, de laquelle découlent la bonté et l'amour. Jésus est infiniment bon, signe que sa vie est toute orientée vers l'homme qu'il veut soutenir, accompagner et faire vivre. Son amour n'a pas de limites et ne s'arrête pas là où d'autres préféreraient bâtir des murailles.

C'est cet amour qui va jusqu'au pardon au regard des situations exposées. Il ne peut y avoir, en effet, de pardon sans accueil, sans partage d'un amour qui soit le plus digne possible. L'Eglise elle-même ne peut que vivre de cet amour-pardon, accueillant chacun, notamment les femmes ou familles qui ont connu la souffrance d'une IVG ou d'une IMG. La miséricorde dont peut faire preuve l'Eglise, au nom de son Seigneur, lui permet de se rendre compte combien elle doit elle-même en vivre pleinement. C'est tout le sens du regard que nous portons sur la vie à valoriser et à accueillir, ne nous lassant jamais de veiller sur l'autre en proie bien souvent à de terribles souffrances exprimées ou non à travers l'expression de soins spirituels et religieux adaptés et emprunts d'écoute et de compassion.

1.3.1 La question du respect de la vie : la valeur du pardon de la charité soignante

L'Eglise porte en elle une haute estime de la vie, quand bien même celle-ci serait encore dans le silence utérin. Ainsi, elle rappelle dans l'instruction *Donum vitae* que « *L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception* »¹¹¹⁵. Tout en admettant l'humilité avec laquelle l'Eglise présente l'embryon, n'osant affirmer qu'il s'agit d'une personne mais qu'il doit être traité comme tel, elle reconnaît qu'il a droit à la même protection que n'importe quelle personne bien née. La tradition de l'Eglise a donc été soutenue par cette sagesse, estimant qu'on ne peut nier la réalité de la vie dès l'embryon, premier stade de l'expression humaine. Le respect de la vie, défendue par l'Eglise catholique, a nourri son engagement au service des plus pauvres quand bien même ceux-ci soient dépourvus de parole. On comprend pourquoi contrevenir à ce respect en avortant apparaît, aux yeux de l'Eglise, comme un dommage indépassable ou irréparable qui, de fait, éloigne de Dieu. On parle alors d'excommunication en droit canonique¹¹¹⁶ dans la mesure où la femme

¹¹¹⁵ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le don de la vie. Respect de la vie humaine naissante et dignité de la procréation*, Paris, Cerf, 1987, p. 17.

¹¹¹⁶ Le code de Droit canonique de 1983 est très explicite sur l'avortement : « *Qui procure un avortement, si l'effet s'en suit, encourt l'excommunication latae sententiae* » (canon 1398), c'est-à-dire que l'excommunication existe de par l'acte même d'avorter, sans avoir besoin d'un évêque pour la prononcer. Il faut noter qu'on se situe

qui avorte a conscience de réaliser un acte contraire à l'ordre établi par Dieu. Toujours dans le souci du respect de la vie, l'instruction *Dignitas personae* rappellera à la suite d'*Evangelium vitae* que

[...] l'utilisation des moyens d'interception et de contragestion entre dans la catégorie du péché d'avortement et demeure un acte gravement immoral. En outre, lorsqu'on a acquis la certitude d'avoir commis un avortement, on encourt de graves conséquences pénales, selon le droit canonique.¹¹¹⁷

Ces quelques données résonnent assez fortement pour signifier l'ampleur que peut revêtir l'acte d'avorter d'un point de vue de la tradition catholique. On comprend alors que le pape Jean-Paul II n'hésitait à qualifier l'avortement, à la suite du Concile Vatican II, de « *crime abominable* »¹¹¹⁸.

J'aimerais toutefois noter que cette position de l'Eglise, juste et légitime au regard du respect de la vie sur lequel elle se fonde, reste toutefois marquée de limites qui résonnent encore aujourd'hui, signe qu'elle a peut-être aussi engendré des souffrances au sein même du peuple chrétien au nom du respect de la vie dès les commencements. A ce titre, je voudrais évoquer la triste affaire de la fille de Récife, en 2009. Pour rappeler les faits, il faut se souvenir qu'il s'agissait d'une jeune fille de 9 ans, issue de milieux pauvres, enceinte de jumeaux après avoir été violée par son beau-père et dont la mère et les médecins qui avaient mis fin à la grossesse par avortement avaient été excommuniés par l'archevêque de Récife, Don José Cardoso Sobrinho. Ce malheureux rappel, mettant en lumière une jeune fille violée par un homme depuis l'âge de 6 ans, avec ce que cela suppose comme souffrances physiques et morales, ne peut ignorer les conséquences d'une telle décision de l'Eglise. Tout peut-il se justifier au nom du respect de la vie ? Ce que nous pourrions appeler une deuxième vague de souffrance infligée pour le coup par les responsables religieux, que certains cardinaux approuvaient, ne pouvait être qu'interpellant. Respecter la vie, à tous les niveaux, est un bien inestimable que chacun devrait manifester, à commencer par l'Eglise et ses responsables. Mais on ne peut admettre que cette fille et sa famille, dont la totalité de l'histoire nous a sans doute échappé à nous qui demeurons en Europe, ne pouvaient être rejetées, faisant fi de

a priori de façon différente face à une IMG où on estime qu'il n'y a pas pleine imputabilité de l'acte. Pour que l'excommunication soit levée, il faut nécessairement entrer dans une démarche de repentance. Ce cas est réservé, d'après le Droit canon, à l'évêque diocésain ou au chanoine pénitencier, même si les évêques donnent habituellement ce pouvoir à tous les prêtres de leur diocèse.

¹¹¹⁷ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction « Dignitas Personae » sur certaines questions de bioéthique*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2008, n°23, p. 70. Par moyens d'interception, il faut entendre tous les moyens empêchant l'implantation de l'embryon dans l'utérus maternel (comme le stérilet ou la pilule du lendemain) tandis que par moyens de contragestion, on entend les moyens abortifs ayant pour but d'éliminer l'embryon à peine implanté comme le RU 486 ou la mifépristone. Par ailleurs, le document évoquera également l'avortement « *intentionnel sélectif* » qu'il compare à la réduction embryonnaire (n°21, p. 65).

¹¹¹⁸ JEAN-PAUL II, *L'évangile de la vie*, op. cit., n°58, p. 85.

l'accueil et de la compassion dont il fallait plutôt témoigner. Je ne comprends pas comment l'Eglise, par la voix de certains de ses responsables, a pu arriver à un tel niveau de mépris d'une situation humaine précaire et de grande pauvreté. Le respect de la vie est de tous temps et de tous lieux, mais on ne peut croire que le viol d'une fillette aurait moins d'importance que l'avortement qu'elle a subi à son très jeune âge dans des circonstances évidemment douloureuses et que nul ne saurait nier ! Il faut rappeler qu'à l'époque, en 2009, de nombreuses affaires avaient éclaboussé l'Eglise catholique, dont un certain nombre d'affaires liées à la pédophilie mettant en cause des prêtres. On aurait presque cru, à ce moment, que ces prêtres étaient moins coupables que cette jeune fille qui, aidée de médecins et de sa mère, avait sans doute aussi en vue le respect de sa santé qui, fragilisée par la grossesse, risquait de se détériorer. Dans la vie de l'Eglise, cette histoire laisse de profondes blessures et je me réjouis d'avoir lu, notamment en France, des réactions de responsables religieux aussi outrés et offusqués qui, ne remettant pas en cause la loi ecclésiale sur les conséquences de l'avortement, n'en étaient pas moins pasteurs et à l'écoute des souffrances de ceux qui ploient quotidiennement sous le fardeau. A ce titre, il faudrait rappeler l'engagement pris par Mgr Gérard Daucourt, alors évêque de Nanterre dans une lettre ouverte à Mgr José Cardoso Sobrinho¹¹¹⁹. Il faudrait rappeler que d'autres prélats français, comme Mgr Yves Patenôtre alors évêque de la Mission de France¹¹²⁰, se sont également exprimés, partageant plus ou moins les propos de Mgr Daucourt. Notons, à la suite du mouvement important de protestations occasionnées dans l'Eglise après cette difficile situation, que l'excommunication a été levée quelques temps après, sans doute dans le but d'apaiser des tensions bien palpables.

Cette situation, ayant cours dans un contexte difficile où l'Eglise brésilienne était en posture de défense face à des politiques encourageant l'avortement tandis que d'un autre côté

¹¹¹⁹ Tout en rappelant son opposition formelle à l'avortement, il s'adressait à l'archevêque de Recife en disant que « dans cette tragédie, vous avez ajouté de la douleur à la douleur et vous avez provoqué de la souffrance et du scandale chez beaucoup de personnes à travers le monde. Dans une situation si dramatique, je crois fermement que nous, évêques, pasteurs dans l'Eglise, nous avons d'abord à manifester la bonté du Christ Jésus, le seul vrai Bon Pasteur », avant de poursuivre sous la forme d'une presque supplication : « Monseigneur, aidons-nous les uns les autres pour être avant tout des hommes d'espérance en Dieu et en tout être humain ! », DAUCOURT Gérard (Mgr), « Lettre ouverte à Monseigneur José Cardoso Sobrinho, Archevêque de Olinda et Recife », in <http://www.eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/dossiers-de-2009/a-propos-du-drame-de-la-fillette-de-recife/> [consulté le 20 octobre 2014].

¹¹²⁰ Il s'interrogeait pour savoir comment il était possible que « l'Eglise se soit manifestée pour juger et condamner plutôt que pour entrer en compassion et reconduire vers la vie ? Comment faire fi de la pratique pastorale traditionnelle de l'Eglise catholique qui est d'écouter les personnes en difficulté, de les accompagner et, en matière morale, de tenir compte du "moindre mal", en particulier dans les situations dramatiques et les cas extrêmes. Quand on invoque la "loi de Dieu", comment oublier la tendresse de Jésus : "soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux" ? Cette décision abrupte d'excommunier est inacceptable. Elle ne tient compte ni du drame vécu, ni du danger physique et moral encouru par cette enfant »... et de conclure en disant que « de toutes nos forces, en ce monde blessé, il nous faut faire surgir des attitudes d'espérance plutôt que d'enfermer dans des condamnations qui trahissent les chemins compatissants de l'amour miséricordieux. Nous le disons fermement à tous ceux qui sont troublés, nous ne nous reconnaissons pas dans cette mesure et nous demandons qu'elle soit levée le plus vite possible », PATENOTRE Yves, « Non, l'Eglise ne peut en rajouter à la souffrance », in <http://www.catholique-mission-de-france.cef.fr/pages/pistes/position/position.html> [consulté le 20 octobre 2014].

Rome levait l'excommunication de quatre évêques intégristes dont un négationniste, montre qu'on ne peut se cacher derrière des principes aussi fermes soient-ils, quand bien même ceux-ci soient justifiables. La question de l'avortement nous oblige à prendre en compte la situation au sein de laquelle une femme se trouve en proie à des questions douloureuses la concernant, tout autant que l'enfant qu'elle porte ou sa famille. Si l'on devait uniquement se positionner au nom du respect de la vie, on finirait par monter des barrières qui priveraient les uns et les autres d'une possible vie future née d'un élan compassionnel et miséricordieux. Le cas de la petite fille de Récife révèle combien toutes les dimensions de la vie doivent être prises en compte parce qu'il en va du respect de chacun !

Aussi, il nous semble essentiel de montrer que la charité soignante se comprend comme un lieu d'accueil et de pardon. Celui-ci est justifié au regard de ce qui se vit, rappelant la miséricorde infinie de Dieu et sa tendresse à l'encontre de ceux qui souffrent. Saint Jean-Paul II, dans l'encyclique *Evangelium vitae*, terminait sa réflexion par une pensée spéciale pour les femmes ayant connu la réalité de l'avortement. A ses yeux, rien ne pouvait être définitivement perdu. Sa volonté de rappeler qu'un chemin est toujours possible ne pouvait laisser de doute¹¹²¹. Ne retrouve-t-on pas alors le sens d'une charité soignante qui, loin de fermer des portes, entend aider des personnes fragilisées par un choix de vie difficile à ne pas sombrer dans la nuit ? Le cardinal Philippe Barbarin, à propos de ces situations et de la présence de l'Eglise à maintenir, avançait qu'il fallait sans doute « *ne pas nous prendre pour davantage que nous ne sommes, et simplement respecter la décision, la lumière intérieure des gens, avec leur conscience, en veillant à ne jamais les abandonner* »¹¹²². Si cette réflexion se retrouve au sein des questions liées à une possible IMG, on peut, en toute confiance, les ouvrir à l'IVG, estimant que l'Eglise doit être un lieu véritable d'accompagnement des personnes en souffrance, tandis que des choix difficiles et radicaux se présentent à elles. La charité soignante, animée d'un souffle vivant, ne peut rester sans effet en pareilles circonstances. Le devoir de l'Eglise est d'être présente et, avant tout jugement et toute condamnation arbitraire, pouvoir accompagner et aider à soutenir la vie blessée, quand elle n'est pas meurtrie. L'intérêt de soins spirituels et religieux trouve sa raison d'être !

¹¹²¹ En s'exprimant face à ce sujet bien délicat, il n'hésitait à s'adresser aux femmes ayant avorté en les assurant d'une « *pensée spéciale à vous, femmes qui avez eu recours à l'avortement. L'Eglise sait combien de conditionnements ont pu peser sur votre décision, et elle ne doute pas que, dans bien des cas, cette décision a été douloureuse, et même dramatique. Il est probable que la blessure de votre âme n'est pas encore refermée. En réalité, ce qui s'est produit a été et demeure profondément injuste. Mais ne vous laissez pas aller au découragement et ne renoncez pas à l'espérance. Sachez plutôt comprendre ce qui s'est passé et interprétez-le en vérité. Si vous ne l'avez pas encore fait, ouvrez-vous avec humilité et avec confiance au repentir : le Père de toute miséricorde vous attend pour vous offrir son pardon et sa paix dans le sacrement de la réconciliation. C'est à ce même Père et à sa miséricorde qu'avec espérance vous pouvez confier votre enfant.* » in JEAN-PAUL II, *L'évangile de la vie*, op. cit., n°99, p. 149.

¹¹²² Philippe Cardinal BARBARIN cité in GUIBAUD Laurent, DES PORTES Vincent, « L'imagerie prénatale : questions posées par la découverte d'une anomalie neurologique », in op. cit., p. 20.

1.3.2 L'accompagnement de celle qui avorte

Face à la solitude d'une décision – tant il est vrai que la femme semble souvent seule quand il s'agit de décider du devenir de l'embryon ou du fœtus – la question de l'accompagnement reste essentielle et urgente, inscrivant celle-ci non pas tant dans un acte solitaire mais solidaire. Il reste, à ce titre, beaucoup à faire, notamment en Eglise. Le pape François reconnaissait qu'il fallait trouver des chemins nouveaux, sans pour autant changer la doctrine à laquelle il reste profondément attaché. Mais dans un contexte constamment évolutif, il rappelait qu'il était vrai que

*[...] nous avons peu fait pour accompagner comme il convient les femmes qui se trouvent dans des situations très dures, où l'avortement se présente à elles comme une solution rapide à leur profonde angoisse, en particulier quand la vie qui croît en elle est la conséquence d'une violence, ou dans un contexte d'extrême pauvreté.*¹¹²³

J'ignore si, en écrivant ces quelques lignes, il pensait entre autre à la petite fille de Récife, mais on saisit d'emblée qu'on ne peut rester sans rien faire. La vie de l'Eglise, notamment au sein des pastorales diocésaines, se doit de promouvoir des lieux où sont accueillies les femmes ayant eu recours à un avortement ou se posant la question d'y avoir accès. On se souvient il y a quelques années de la controverse entre l'Eglise romaine et les centres catholiques de planning familial allemand au sein desquels les femmes souhaitant avorter devaient se rendre pour y recevoir un certificat. La hiérarchie catholique romaine, très opposée à ce système, ne souhaitait pas que l'Eglise – formellement contre l'avortement – puisse délivrer des certificats l'autorisant, quand bien même les personnes consultées aient essayé, peut-être, de dissuader les femmes d'y recourir.

Même si cette façon de faire peut choquer, on notera tout de même l'intérêt d'une rencontre entre une femme et un conseiller spirituel qui l'éclairera autant que possible dans son choix avant qu'elle ne décide d'une suite à donner. La question des entretiens préalables, que la loi française a plus ou moins abandonnés en ne les rendant plus obligatoires, envoie un signal assez fort d'une décision qui risque, finalement, de ne rester que solitaire. D'ailleurs, au regard des chiffres stables de l'IVG chaque année, n'assiste-t-on pas à une sorte de dérive ? Après tout, quels moyens sont réellement mis en place pour accompagner les femmes, notamment les plus jeunes d'entre elles ? On ne peut pas faire comme si ce geste – dans le contexte d'une urgence plus ou moins grande comme dans le cas d'une IMG – soit anodin et ne laisse aucune trace. L'accompagnement reste nécessaire et engage dans le temps. Il en va

¹¹²³ FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n°214, p. 174.

également de la crédibilité de chacun en matière de discernement et de pardon. Ce dernier ne saurait s'apparenter à un acte donné à la va-vite, mais bien après un long cheminement intérieur ouvrant un espace nouveau au sein duquel chacun pourra retrouver une place juste et chaleureuse. La tendresse de Dieu pour l'homme n'a pas de limites. Pourquoi celle de l'homme en aurait-elle pour son frère ?

Penser la charité soignante dans ce contexte nécessite de se mettre à l'écoute des besoins et des désirs des uns et des autres, les accompagnant sur leur chemin de douleur et de questionnements. Il serait très irrespectueux de laisser chacun à sa seule conscience tandis que les choix à venir engagent une vie entière. Un *care* chrétien prend en compte la douleur des femmes, tout en leur permettant d'exprimer ce que représente pour elles la vie. La question du pardon trouve toute sa place si tant est qu'elles reconnaissent que l'acte posé entame la fidélité à la vie. Je crois qu'il importe de retrouver l'attitude de Jésus présenté par le verset évangélique cité plus haut : « *Posant alors son regard [...] Jésus se mit à l'aimer* ». Accompagner quelqu'un, ce n'est pas l'abandonner de quelque manière que ce soit : ni physiquement en s'en éloignant, ni verbalement en la condamnant. La tendresse doit toujours être possible et riche de sens, si bien qu'un avenir peut alors se dessiner. Parce que l'acte d'avorter est violent, il convient d'apaiser les personnes non pas en minimisant la portée de celui-ci, mais en osant reconnaître qu'au-delà du geste grave posé, demeure un appel à une dignité juste et contrôlée. Il faudrait se souvenir des paroles de Karsten Lehmkuhler et Marc Vial qui, dans leur apport théologique à l'occasion d'un colloque sur l'interruption médicale de grossesse, annonçaient qu'il convient toujours de témoigner que

*[...] malgré la mort de l'enfant, malgré le consentement donné à ce que la mort soit donnée et malgré l'éventuel sentiment de culpabilité qui en résulte, l'histoire particulière des parents et de l'enfant ne met pas fin à leur histoire avec Dieu.*¹¹²⁴

L'accompagnement prend ici toute sa valeur et son importance, que l'on soit en présence d'une IMG ou d'une IVG. Certes, deux cas de figures différents, des raisons plurielles qui ont conduit à l'effacement de la grossesse, mais deux vies à accueillir et à soutenir dans un effort de lucidité, refusant d'alourdir un pas déjà chancelant et conduisant ainsi, avec honnêteté et justesse, chaque personne vers un lieu de vie duquel elle saura retrouver les forces nécessaires. L'accompagnement, habité de tendresse et de pardon, reconnaît la valeur de la personne bien au-delà de la tragédie qu'elle vient de vivre. Elle lui permet, par le pardon demandé, donné et reçu, de retrouver sa place au sein du cercle des vivants que la mort de l'embryon ou du fœtus avait peut-être éloigné. L'accompagnement vise

¹¹²⁴ LEHMKÜHLER Karsten, VIAL Marc, *L'interruption médicale de grossesse. Questions d'éthique et d'accompagnement*, op. cit., p. 105.

donc à remettre un peu de ciel bleu dans un océan de brumes voire de nuages sombres, acceptant de se laisser toucher par la grâce divine qui n'enlève rien mais donne tout. Comme le suggérait le docteur Legrandin au jeune Proust, « *Tachez de garder toujours un morceau de ciel au dessus de votre vie* »¹¹²⁵. Un soin spirituel et religieux doit pouvoir en témoigner en chaque occasion !

Penser le sens, même dans ces conditions extrêmes, peut sembler incongru ou inapproprié alors que, trop souvent, la première réaction est de condamnation ou, à l'opposé, de taire la gravité de l'acte en le présentant comme normal voire banal. Entre ces deux possibilités, se révèle plus nécessaire que jamais la figure d'une charité inventive capable de nommer l'enfant mort, comme la femme et ses relations. C'est dire qu'il ne peut y avoir d'avenir possible sans prendre acte de ce qui a été fait en l'inscrivant dans une histoire qu'il faut bien assumer. Le temps est alors essentiel pour prendre en compte l'ensemble de ces données. Par rapport au temps, la question de la liturgie est ainsi très explicite également, notamment dans le cadre d'une IMG. Elle revient à dire que cet enfant a existé et, d'une certaine manière, existe toujours dans le cœur des parents mais aussi de Dieu : il n'est pas un non-événement. La liturgie, habitée de rites, rend donc la question du deuil et de l'absence plus visible.

1.3.3 Une liturgie dans le cadre d'une interruption médicale de grossesse

Dans l'accompagnement des personnes qui sont confrontées à un avortement notamment médical, se pose la question de l'inscription, même brève, de l'enfant dans le temps et l'histoire. Il n'est pas anodin de se dire qu'il faut pouvoir donner à la femme mais aussi à son conjoint et la famille élargie un espace possible au sein duquel ils pourront se retrouver et faire mémoire de la vie déjà achevée de leur enfant. La question des rites est alors très importante : on ne saurait oublier cette phrase bien connue d'Antoine de Saint-Exupéry dans *Citadelle* qui disait que les « *rites sont dans le temps ce que la demeure est dans l'espace* »¹¹²⁶. Ce que l'on veut dire par là, c'est que le rite garde une valeur de refuge, de lieu de consolation et d'ouverture à l'autre quand ce n'est pas au Tout-Autre. La question d'une identité religieuse peut refaire surface à ce moment de façon tout à fait légitime.

Ce que le colloque avait voulu montrer en mars 2012 à Strasbourg autour de la question de l'interruption médicale de grossesse et qui a donné lieu à la publication de l'ouvrage commun de Karsten Lehmkülher et Marc Vial, consistait à vérifier et confirmer la

¹¹²⁵ Cité in LE GUAY Damien, *Le fin mot de la vie*, op. cit., p. 48.

¹¹²⁶ MICHAUD NERARD François, « Éditorial », *Études sur la mort* 2/2011 (n° 140), p. 7-10 in <https://www.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2011-2-page-7.htm> [consulté le 23.06.2015].

pertinence d'un lieu apte à s'ouvrir à la transcendance à travers une liturgie précise orientée vers l'enfant né mort après une IMG. Si les principaux auteurs faisaient état de leur recherche au niveau du protestantisme, je crois qu'on peut bien s'inspirer de la même démarche et la proposer en contexte catholique. Plus qu'un travail œcuménique, il s'agit avant tout de se positionner face à des situations difficiles demandant autre chose qu'une condamnation, mais plutôt un partage des souffrances et une ouverture à la vie quand bien même celle-ci soit déjà heurtée par le tragique de sa fin¹¹²⁷. Si notre foi, imbibée d'une charité soignante, est porteuse d'une espérance, n'a-t-on pas le devoir de la partager particulièrement dans ces circonstances douloureuses que la vie peut signifier ? L'appel de saint Pierre à rendre compte de l'espérance reste, ici encore, d'une vivante actualité.

La question d'une liturgie pour les enfants nés sans vie revêt un caractère particulier, bien au-delà des confessions ou des religions qui s'en feraient d'humbles serviteurs. Le but d'une telle liturgie consisterait davantage à donner sens à ce qui est vécu présentement, qu'à considérer l'IMG principalement d'une façon morale ou éthique. L'important, dans cette rencontre, est de laisser parler autant les mots que les silences, accueillant toujours avec prudence chacun d'eux comme pour signifier qu'existe, au cœur du désarroi et de la souffrance, un réceptacle qui ne condamne pas, ne juge pas, mais tend la main en menant chacun vers un espace de sens et de vie. D'un point de vue des confessions catholique et protestante, une telle possibilité peut exprimer une première démarche de réconciliation, quand elle est nécessaire¹¹²⁸.

Ainsi donc, ce temps liturgique apparaît comme un temps de prière où alternent lectures de la Parole de Dieu, méditations, silences, chants, prières d'intercession, attentifs à ce qu'il convient de faire au mieux à ce moment. La confession protestante, très attachée aux bénédictions, évoquera aussi celle du fœtus, dans une façon très personnelle de rappeler les promesses de Dieu à son peuple. Ce qui me semble intéressant à travers cette possibilité, c'est de faire advenir l'enfant dans le propre d'une histoire. Son passage – aussi bref soit-il – ne peut laisser indifférent. Tandis que les données de la vie semblent avoir changé au moment où a sonné l'heure de l'annonce d'une maladie ou d'un handicap, nommer l'enfant, l'inscrire

¹¹²⁷ On peut faire nôtre les paroles des auteurs, estimant en introduisant l'ouvrage, que « *Les personnes concernées attendent de nous une parole qu'elles ne peuvent pas se donner à elles mêmes. Dans la perspective de la foi chrétienne, cette parole sera en tout cas une parole qui ouvre une brèche pour un avenir possible, et peut-être inattendu. Car la foi chrétienne est une foi "eschatologique", c'est-à-dire une relation à Dieu qui rend possible un avenir, ouvre des portes qu'on croyait fermées et donne une nouvelle perspective sur des voies qu'on croyait sans issue* » in LEHMKÜHLER Karsten, VIAL Marc, *L'interruption médicale de grossesse. Questions d'éthique et d'accompagnement*, op. cit., p. 4.

¹¹²⁸ Les auteurs évoqueront d'ailleurs la question du pardon dans cette liturgie en précisant que « *Le rituel permet d'accueillir la promesse d'un pardon qui rend possible le fait de se tourner à nouveau vers la vie et de ne pas céder aux pensées mortifères, de ne pas entamer un deuil qui couperait les parents et en particulier la mère de ses autres enfants et empêcherait la vie de s'épanouir* » in *Ibid.*, p. 100.

dans une histoire consiste à lui reconnaître symboliquement une existence qui, bien que brève, n'en demeure pas moins importante aux yeux de ceux qui l'attendaient.

Ce qu'il me semble intéressant dans cette démarche liturgique porte sur l'intérêt donné à la femme et son conjoint de prendre le temps non seulement de veiller leur enfant, mais aussi de se situer librement devant Dieu en reconnaissant leurs propres limites les ayant conduits à arrêter la vie du fœtus. Il n'est pas rare à ce titre que les notions de culpabilité ou de grande détresse soient présentes et exprimées¹¹²⁹. L'accompagnement, devant Dieu, reste alors essentiel et fondateur pour envisager, le mieux possible, un avenir. On sait qu'aux yeux de Dieu, la culpabilité – pas plus que la mort – n'a le dernier mot si bien que seule la grâce de la vie peut donner raison en pareilles circonstances. La charité soignante envisage d'honorer la relation, ne se lassant pas d'apprendre à voir plus loin en ne minimisant jamais la portée d'un acte tel que celui de l'avortement, mais essayant toujours de reconstruire, pas après pas, un chemin de réconciliation et de vie possible.

La difficile question de l'avortement ne laisse personne indifférent. Inutile de se faire le chantre de ceux pour qui l'avortement est un acte normal ou qu'il faut à tout prix condamner. L'un et l'autre seraient réducteurs. Autre chose par contre est de porter sur ces situations un regard de charité qui, bien que n'admettant pas qu'on puisse tuer un être sans défense souvent pour convenances personnelles, nécessite de ne pas abandonner une personne et son entourage pour ne pas l'exclure de toute possibilité de renouveau.

L'avortement n'a jamais laissé une personne indemne : ni celle qui a avorté, ni celle qui a pratiqué l'acte. Nul ne pourra se résoudre à accepter de quelque manière que ce soit la mort d'un individu, surtout quand celui-ci n'a aucun moyen de s'exprimer. Ces vies innocentes crient aujourd'hui encore le malaise qui est le leur tant il est vrai que leur présence, bien que dérangement peut-être pour certaines personnes, n'en demeure pas moins une provocation, c'est-à-dire une parole adressée à tous les vivants comme l'exprime l'étymologie *pro-vocare*. La charité soignante a voulu renouveler une approche de la personne prise dans sa complexité, avec les drames qui sont les siens, tout en proposant un chemin de transfiguration, dans la mesure où le pardon peut véritablement être compris comme tel ! C'est reconnaître alors, avec les yeux de la foi, que de nos fragilités les plus grandes, peut encore surgir une espérance pour la vie présente, signe que rien n'est jamais totalement achevé. Cette dynamique spirituelle et religieuse est essentielle. C'est aussi ce regard que l'on

¹¹²⁹ Face à la culpabilité, les auteurs insisteront sur le fait qu'« *On ne réduit pas la culpabilité en la taisant ; garder le silence à ce sujet risque même de laisser cette culpabilité régner en maître. La culpabilité ne peut être vaincue que si elle est assumée, c'est-à-dire, en l'occurrence, que si témoignage est rendu à celui-là seul qui puisse l'assumer et par là permettre son assumption par le sujet : Dieu lui-même. Ce qui suppose, bien entendu, que cette culpabilité soit d'abord dite.* » in *Ibid.*, p. 112.

peut porter sur les fragilités et vulnérabilités qui nous sont communes et qui font de nous, parfois, certes des personnes handicapées du corps, mais aussi du cœur.

2. La question de l'accompagnement de la fragilité et de la vulnérabilité

La question de la fragilité et de la vulnérabilité a déjà été abordée tant dans la première partie que précédemment sous un angle quelque peu différent. Reconnaissons cependant qu'on se situe face à des questions qui concernent chacun tant il est vrai qu'il ne semble pas possible de croire que l'homme soit tout-puissant ou, du moins, atteigne une forme de toute-puissance dans un avenir plus ou moins lointain qui l'éloignerait de ses fragilités et vulnérabilités. La vie reste habitée de ces réalités qui, s'invitant parfois de façon démesurée dans le cours normal d'une existence, ont tendance à briser tout élan pris jusque-là. Parmi elles, la maladie ou l'accident bousculent nos certitudes, dérangent et finissent, habituellement, par épuiser surtout lorsqu'elles enferment l'homme dans une chronicité qui devient chronophage et anxiogène.

On retrouve toute la question de la dépendance et de l'interdépendance, estimant qu'il est nécessaire sinon vital de porter un regard de vérité sur la nature humaine, ne se basant pas sur ce que nous rêverions, mais bien davantage sur ce qu'elle nous donne à voir parfois dans les incompréhensions et les limites humaines qui défient chacune de nos visions de la vie. Le soin s'entend comme une autre présence, toujours active, suggérant d'imaginer les contours d'une vie nouvelle qui, bien qu'habitée de fragilités et de maux divers, n'en demeure pas moins digne et respectable. La dimension de la charité soignante qu'on pourra retrouver se comprendra à partir du regard porté sur l'ensemble des situations possibles, ne se limitant certes pas aux données relatives à un corps qui se délite, mais bien davantage à ce que l'histoire – quand bien même mise à mal – est encore capable d'apporter. Ce regard transfigurant dira peut-être quelque chose du regard que Dieu porte sur chacun, valorisant une sorte d'épiphanie de l'homme ou, dit autrement, de manifestation du divin dans l'homme.

Ainsi, comment prendre acte de nos fragilités ? Peut-on faire hospitalité à ce qui nous abîme ? Comment penser la charité soignante appliquée à la fragilité et la vulnérabilité de l'homme ? Comment admettre que la vie reste tintée, constamment, de limites qu'on ne peut qu'accepter et assumer ?

2.1 Je suis fragile et je me soigne

De grandes fictions américaines ont souvent mis en scène des personnages défiant les lois de la nature par leurs forces surhumaines ou leurs pouvoirs jamais égalés. Enfants, il nous arrivait sans doute de nous comparer à eux comme si du haut de nos petites années de vie, on espérait secrètement qu'un jour on deviendrait l'incarnation d'un de ces héros dont les missions de sauveur et de justicier nous charmaient.

Face à ces constats et au regard des fictions mettant en scène des personnages apparaissant dans des rôles différents mais non moins interpelants, prendre conscience de nos fragilités et de nos limites humaines peut sembler plutôt essentiel. Loin de nos rêves de toute-puissance, il faudra oser ce regard de vérité en apprenant à composer avec tout ce qui nous ne convient peut-être pas de prime abord, parce que signe d'une humanité pauvre. Des maladies les plus bénignes aux plus grosses crises, il convient de rappeler que la vie n'est pas un long fleuve tranquille, loin s'en faut ! Elle demeure le lieu de l'épreuve par laquelle on progresse, avec plus ou moins de facilité, vers une connaissance affinée de ses propres limites, de soi et des autres.

Evoquant dans un premier temps ces rêves de toute-puissance confrontés à la réalité de nos maux, l'opportunité d'une nécessaire interdépendance nous permettra de prendre acte que face à la crise, c'est seulement tourné vers d'autres que nous pourrons nous permettre d'avancer sereinement. Faire sienne la confiance n'en sera pas moins nécessaire pour tenter, par-delà les nuits de l'existence, de trouver des lieux capables de progresser et de transfigurer la radicale épreuve en quête d'espérance.

2.1.1 Du rêve de toute-puissance à la réalité de nos maux

Pourquoi, enfants, joue-t-on au héros « Superman » ou « Spiderman » ou quelque autre encore ? Pourquoi les déguisements du carnaval – outre les traditionnels clowns et autres costumes à vocation hilarante – reprennent-ils aussi sérieusement les traits de grands personnages réels ou imaginaires ? Dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit bien souvent de se référer à un désir de puissance que la vie habituelle nous empêche de faire nôtre. Dans l'inconscience de l'enfance, il apparaît profitable de se présenter comme l'un de ces héros qui, le temps d'un après-midi ou d'une soirée, saura non seulement séduire les copains et copines, mais aussi, sans doute, traduire ce rêve intérieur d'être, un jour, celui qui sauve !

Ce regard sur l'enfance me semble assez évocateur du rapport que nous entretenons les uns et les autres avec la toute-puissance. Ce désir, presque inné, dit quelque chose du

regard que nous portons sur la vie en général et, plus précisément, sur le désir de vie qui habite chacun. C'est comme si, finalement, nul d'entre nous n'osait se croire mortel mais que, habité par un souci constant de vie et de plaisir, on ne pouvait que tout mettre en œuvre pour arriver à cette fin. Ne retrouve-t-on pas quelque chose de cette toute-puissance que Freud signifiait, notamment dans ce lien unissant l'enfant à sa mère ? Evoquer à ce titre le complexe d'Œdipe comme « *la manière dont l'enfant vit consciemment et inconsciemment, ses premières relations affectives avec ses parents* », et le complexe de castration comme « *la manière dont l'enfant réagit pour son propre compte à la découverte de la différenciation sexuelle* »¹¹³⁰, revient d'une certaine manière à la supposer. Il y a dans le complexe d'Œdipe cette volonté de posséder la mère, faisant état de cette étrange perception de toute-puissance exercée à partir d'une forme de séduction, notamment en lien avec le sein nourricier devenu objet dont il faudra se défaire sous la menace et l'effet du complexe de castration¹¹³¹. Sans rentrer plus profondément dans la question psychanalytique qui ne fait pas l'objet de notre étude, nous pouvons reconnaître que cette volonté de toute-puissance, puisée peut-être d'une certaine manière dans ce rapport premier de l'enfant à sa mère, dit quelque chose du regard que nous porterons sur les autres au long de la vie. Penser une vision utilitariste de la vie peut suggérer que l'homme n'a de cesse de valoriser le bien-être et les plaisirs en tout genre, plutôt que de se savoir mortel, souffrant et conjointement limité.

D'une manière plus forte, une telle vision de la vie ne traduirait-elle pas parfois un désir s'apparentant à celui d'être Dieu ? Etre fort d'une toute-puissance en osant défier certaines réalités contraires à la vie semble séduire le cœur de l'homme dans son besoin de s'affirmer. Aussi, quand survient la réalité de la souffrance ou des douleurs multiples, l'écroulement d'un monde personnel s'annonce. De la vie rêvée à la vie réelle, il y a parfois un fossé abyssal qu'il faut traverser. La vie ne saurait faire l'apologie d'une toute-puissance dont elle serait la mystérieuse détentrice. Quand bien même la science reprenne nos rêves d'enfants et de puissance, la post-humanité promise sera toujours, peu ou prou, confrontée à la radicalité de la mort, quand bien même l'approche transhumaniste nous prêche le contraire. Néanmoins, avant d'y parvenir, il appartient à chacun de s'appropriier la réalité faillible de son existence.

Confrontées à une maladie devenue subitement évolutive et létale, les angoisses pleuvent comme s'il s'agissait à ce moment si particulier de son histoire de découvrir, un peu de façon hasardeuse et incontrôlée, que la vie est désormais limitée et que la radicalité de la finitude s'annonce. Penser ainsi la brutalité d'une pathologie invasive et sans espoir ne devrait

¹¹³⁰ SIMON Michel, *Comprendre la sexualité aujourd'hui. Freud, Marx, Reich, Marcuse, Klein, Lacan*, Lyon, Chronique sociale de France, 1977, 2^e, p. 11.

¹¹³¹ FREUD Sigmund, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 60-62.

cependant pas faire oublier qu'elle ne change rien à notre condition primaire qui, depuis toujours, se présente à travers sa précarité et sa fin. La maladie létale ne fait que rappeler chacun à sa condition mortelle de créature que la naissance annonçait déjà mais que la promesse de bonheur et d'épanouissement volait quelque peu, et sans doute à juste titre à ce moment-là. Au fond, on peut se croire immortel, mais rien n'empêchera toutefois de manifester en nous la radicale et dure expérience de l'épreuve qui résonne comme une lancinante annonce que nous sommes poussière et retournerons à la poussière (Gn 3, 19). La survenue toujours imprévue d'une maladie, parfois grave ; la sévérité d'un accident annonçant la survenue d'un handicap définitif ; l'annonce de la proximité d'une fin de vie... Voilà quelques données qui trahissent la peur et l'angoisse qui peuvent nous accaparer tant il est vrai que ces réalités happent notre désir de toute-puissance même si, parfois, se mettent en place des mécanismes de défense tels que la négation, le marchandage ou d'autres instincts de survie qui révèlent notre quête justifiée d'un bonheur toujours possible.

Quitter le monde de l'enfance que nous gardons quelque part enfoui en nous, revient à comprendre qu'il n'est de vie possible qu'habitée par la réalité de ne pas pouvoir être tout et, conjointement, de consentir à ses propres limites. Composer différemment devient nécessaire, notamment en se donnant les moyens de ne pas rester seul face à cet apparent échec, mais en croyant qu'avec d'autres et, surtout, aidés par d'autres, quelque chose est encore possible.

2.1.2 La question de l'interdépendance

Le *care* nous a permis de saisir l'importance de porter un regard sur son existence à la lumière non pas de ce que nous voudrions qu'elle soit, mais de ce qu'elle est réellement et des moyens de la servir en vue d'un bien à valoriser, coûte que coûte. La réalité de la vulnérabilité dit quelque chose de ce que nous restons, par-delà le temps et les circonstances, de notre naissance à notre mort. Cette vulnérabilité, nous rappelle l'éthique du *care*, oblige également à composer avec une forme d'interdépendance, négligeant aucun aspect d'une visée commune d'un possible vivre ensemble fondé sur cette donnée.

L'interdépendance évoque non seulement le fait qu'on soit lié les uns aux autres, mais aussi qu'on peut – voire on doit – apporter à chacun quelque chose de nous-mêmes pour favoriser la vie et l'entretenir dans le respect de la personne et de sa vocation à humaniser son histoire. Vivre l'interdépendance ne revient pas seulement à se dire qu'on dépend des autres, mais aussi à rappeler que ces autres dépendent de nous, raison pour laquelle se créent des connexions visant à favoriser une juste proximité capable de témoigner d'un don nécessaire, même pauvre, qui dira la volonté de soutenir et voir perdurer la vie, quelle que soit son état

présent. L'interdépendance n'est donc pas à considérer comme un poids ou une lourde charge, mais bien davantage comme une richesse d'humanité offerte à chacun dans son désir de vie et d'épanouissement.

L'académicien français Jacques de Bourbon Busset signifiait cette interdépendance tandis qu'il écrivait « *Vienne dans ma vie un sauveur, quelqu'un qui ait besoin de moi* », ce que Bernard Ars comprenait comme une façon de faire de la souffrance « *une source d'humanisation si elle trouve sa place dans une anthropologie de la rencontre, du don, et de l'intériorité* »¹¹³². La démarche d'un soin spirituel et religieux ne semble pas éloignée d'une telle perspective. L'interdépendance, comme l'exprime logiquement le mot, s'inscrit dans une rencontre au sein de laquelle se révèle un don mutuel visant à favoriser une vie possible en l'élevant à sa juste condition. Parce qu'elle est précaire et qu'elle s'exprime souvent à travers le cri qu'elle adresse à l'autre, fut-il le Tout-Autre quand ce n'est pas l'absent, donner de soi et recevoir de l'autre restent source d'enrichissement mutuel parce qu'on lit la force d'un compagnonnage commun au long duquel sont partagées certes les joies et les bonheurs, mais aussi et peut-être davantage encore les tristesses et les douleurs.

L'interdépendance, révélant pour soi le besoin de l'autre, répond à la réalité de la fragilité inhérente à toute vie. N'y voyons pas une façon détournée de signifier les limites desquelles nous ne sortirons jamais et qui font de nous des êtres perdus d'avance, mais bien davantage un tremplin pour engager son devenir au sein de perspectives nouvelles. La maladie, les souffrances physiques et psychologiques, la pauvreté, l'isolement, le handicap sont autant de réalités qui devraient nous stimuler pour favoriser des chemins novateurs là où crient le doute et la peur de l'avenir. Reconnaître cette interdépendance revient à saisir l'importance de favoriser des espaces dignes de l'homme qui lui permettront de trouver, même dans les creux les plus profonds de la vie, des outils et des présences l'invitant à se redresser pour poursuivre le chemin engagé dans la confiance.

2.1.3 Besoin de confiance

La confiance – venant de l'étymologie latine *confidencia* signifiant « fondé sur une espérance » –, nous met également en lien avec le mot « confidence ». Ces deux termes traduisent le rapport que nous pouvons avoir non seulement au sein des relations qui sont les nôtres, mais aussi face à l'incertitude de l'avenir. Avoir confiance en l'autre comme en ce qui vient rend compte d'un appel à s'engager dans l'espoir de pouvoir assurer sa vie et la voir s'épanouir grâce à la présence de l'autre qui nous interpelle et nous y appelle. Raison pour

¹¹³² ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 210.

laquelle la confiance se donne souvent à voir conjointement sur le registre de la confiance comme pour signifier que, discrètement mais sûrement, la vie poursuit son chemin et grandit en arborant la force qu'elle est capable de receler, habitée d'une promesse ayant en vue notre bonheur¹¹³³. La confiance permet de fonder des valeurs communes qui engagent l'homme dans sa relation à l'autre mais aussi et surtout dans sa relation à l'élaboration d'une société juste, à travers un travail qui en soit le témoin. On ne peut donc imaginer de vie possible sans cette donnée essentielle qui produit quelque chose de fort au regard de la place de l'homme au sein d'institutions justes.

Accompagner l'autre et se sentir aidé permet de poser un regard de vérité sur ce qui compose l'humanité de chacun, traduisant ainsi la force de vie que recèle chaque existence. Fonder une vie forte de l'interdépendance qui la caractérise appelle à saisir l'opportunité de donner à chacun la capacité de s'exprimer et d'œuvrer ensemble en vue du bien commun, mettant du sens là où les difficultés viendraient fausser le devenir de l'homme et son plein développement. Il ne semble pas juste de nier l'épreuve, dans la diversité de ses expressions, mais plutôt de prendre acte que la vie reste un bien fragile qui nous est confié et dont nous avons à prendre soin de façon commune.

Evoquer cette réalité liant les hommes entre eux reste significative, si bien qu'orientée dans le domaine de la foi, elle acquiert une valeur d'autant plus importante. Le pape François mettait bien volontiers en lien la confiance avec la personne de Dieu : ôter Dieu de nos vies revient à ôter la confiance et donc entrer dans une logique de peur et de méfiance¹¹³⁴. Cette manière de voir rejoint ce que saint Jean-Paul II écrivait dans l'encyclique *l'Évangile de la Vie* en 1995, rappelant qu'éclipser le sens de Dieu consiste à éclipser le sens de l'homme¹¹³⁵ et donc prendre acte des conséquences inévitables d'une telle vision en matière de solidarité et de présence auprès des plus fragiles.

On ne peut donc, à juste titre, faire abstraction de la confiance quand il s'agit d'envisager au mieux sa vie et celle de l'autre que nous appellerons bien volontiers le prochain, c'est-à-dire celui dont on se fait proche. La confiance donne les moyens d'avancer en paix vers un avenir qui, bien qu'incertain au regard des réalités de la vie parfois troublantes qui nous pressent de toutes parts, n'en demeure pas moins possible, notamment lorsque celui-ci est également estimé à partir d'un chemin authentique de foi. Il ne s'agit certes pas

¹¹³³ Dans la réflexion sur le travail du *care*, Pascale MOLINIER que la confiance « est le vecteur de ce qui n'est pas encore là, c'est un pari sur l'avenir, sur ce qui n'est pas encore fait, pas encore dit. La confiance est institutive. [...] La confiance ne se prescrit pas, elle donne l'impulsion puis procède du travail envisagé comme processus de création continuée, comme participation à une œuvre qui nous dépasse, qui, si petite soit-elle, est plus grande que nous » in MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, op. cit., p. 158-159. N'est-ce pas le bonheur qui reste ici possible ?

¹¹³⁴ FRANÇOIS, *La lumière de la foi. Lumen Fidei*, op. cit., n°55, p. 77-78.

¹¹³⁵ JEAN-PAUL II, *L'évangile de la vie*, op. cit., n°21, p..

d'avancer dans la vie naïvement tête baissée et yeux aveuglés, mais de comprendre que rien n'est impossible à qui entend se donner les moyens de progresser avec d'autres vers un bien qui apparaît comme un horizon commun à défendre et à faire sien petit à petit. Les fragilités et pauvretés, que chacun perçoit dans son existence, n'apparaissent plus comme des remparts insurpassables, mais comme des tremplins envisageant l'avenir sous un jour nouveau en lui donnant la possibilité d'exister.

L'interdépendance, même vécue avec Dieu tant il est vrai que la foi nous apprend que nous avons besoin de Lui comme Il a besoin de nous, apparaît comme un profond stimulant de confiance, estimant qu'ensemble, liés à d'autres, nous pouvons croire en l'avenir. La confiance fait donc de nous des acteurs d'une vie qui s'ouvre à l'avenir dont nous devenons d'audacieux témoins. Elle n'est pas appelée au « laisser-aller », mais à s'abandonner pour que chaque jour soit un nouveau jour. Le philosophe Martin Steffens dirait alors que « *toute vie commence aujourd'hui* », et de citer l'expression anglaise « *Today is the first day of the rest of your life* » (« *Aujourd'hui est le premier jour du reste de ta vie* ») signifiant quelque part que « *Pour sortir du marécage de l'ennui, il faut en effet décider, un jour, et quoique nous y soyons encore empêtrés, que le plus gros est derrière nous et qu'il ne sert à rien de nous retourner pour le vérifier : en avant !* »¹¹³⁶. Il semble important de saisir que le bien commun vise l'interdépendance ou, dirons-nous plutôt, la solidarité comme un véritable développement « *fondé sur l'amour de Dieu et du prochain, et contribuer à faciliter les rapports entre les individus et la société* »¹¹³⁷. La question de l'interdépendance est donc centrale, tant elle apparaît comme un système englobant toutes les dimensions de la vie (culture, politique, économique, religieuse) se définissant à travers la solidarité qui, perçue comme une véritable vertu apparaît comme « *la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous* »¹¹³⁸. On saisit l'importance de faire hospitalité à ses fragilités et de pouvoir, ainsi, avancer peut-être plus sereinement dans la vie.

2.2 Faire hospitalité à ses fragilités

L'hospitalité est un concept fort qui évoque une mise à égalité avec celui que l'on reçoit dans un souci de partage et de communion. Accueillir ses fragilités, les regarder en face apparaît comme tout le contraire d'une vie qui s'enferme dans un monde qui ne serait pas réel mais rêvé, avec ce que cela peut laisser supposer à terme comme contraintes et faux espoirs.

¹¹³⁶ STEFFENS Martin, *La vie en bleu. Pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve*, op. cit., p. 113.

¹¹³⁷ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo sur les questions sociales*, Paris, Téqui, 1987, p. 84.

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 96-97.

Penser l'hospitalité de ses propres fragilités consiste, d'une certaine manière, à entrer dans une démarche de vérité. L'intérêt de notre réflexion suppose de penser la vie avec ses pauvretés non pas comme un mur barrant tout avenir, mais comme une façon de l'appréhender différemment. De même, on en vient alors à saisir que les handicaps, quels qu'ils soient et quel que soit l'âge où ils se manifestent, peuvent toujours encore se présenter positivement si, et seulement si, des mesures adaptées les rejoignent en vue de construire un chemin d'humanité possible et respectueux des situations vécues. Cela revient à déterminer un rapport à la normalité et l'anormalité qui diffère de ce qu'on entend habituellement sous ces termes ou que la société veut bien nous montrer. Il importe de croire que la vie peut toujours être pensée et qu'elle ne saurait à vrai dire se limiter aux contraintes qui se manifesteraient petit à petit au cours de l'histoire de chacun, traduisant une dépendance grandissante perçue négativement. On retrouve l'idée d'une éthique du *care* qui fasse état d'une préservation de la vie et d'un travail non seulement orienté vers les autres mais peut-être aussi et surtout vers soi tant il est vrai qu'apparaîtra un appel à une conversion personnelle. Ce chemin nous permettra de penser, dans ce contexte de fragilité, à une charité soignante qui soit signe de Dieu et de soin à travers ce que chacun pourra espérer pour lui-même et pour l'autre.

2.2.1 Vivre avec ses pauvretés

Porter un regard sur sa vie consiste certes à y reconnaître une part de richesses qui peut faire sa fierté, mais aussi admettre que demeurent ces pauvretés qui attestent trop de fois des limites qui lui sont imposées. Ces dernières peuvent être multiples : l'âge, la maladie, les accidents, les besoins matériels et, dans un contexte chrétien, le péché. Chacune d'entre elles dit quelque chose de ce lien qui nous renvoie à différentes formes de difficultés et donc aussi au besoin d'assistance dans la variété de ses expressions.

Vivre avec ses pauvretés aura pour but d'essayer non pas de s'y morfondre et de lâcher prise, mais de les percevoir comme de nécessaires tremplins capables de nous aider à poursuivre la route¹¹³⁹. Le prendre soin s'avère donc nécessaire, dans une dialectique

¹¹³⁹ Dans la préface du livre de Bernard ARS, Bruno CAZIN évoquait ces tremplins de façon déguisée : « *Le handicap, le grand âge, la dépendance ne sont plus alors jaugés à l'aune des critères d'efficacité, de performance ou de rentabilité, ils suscitent des trésors de sollicitude, de compétence professionnelle et de savoir-faire relationnels. Les plus fragiles se révèlent être des personnes ressources qui encouragent la bonté et la tendresse, le prendre soin, la présence attentive et prévenante, sans lesquels la vie en société devient difficile. Ceux qui semblaient à la marge irriguent la société d'une sève pleine de fraîcheur et de vitalité. Ainsi, loin d'être un lieu de non-sens, la fragilité humaine s'avère porteuse de sens, pas tant en elle-même, mais bien parce ce qu'elle permet et autorise.* », CAZIN Bruno in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 7-8.

reconnue entre prise de conscience des besoins divers exprimés ou non, et la nécessaire présence de l'autre nous invitant à progresser sur le chemin dans un élan de vérité.

Certes, il peut sembler difficile de reconnaître ses pauvretés ou, l'ayant fait, de les recevoir. Comme on le dit souvent, on peut regarder le verre de deux façons : à moitié vide ou à moitié plein. L'histoire d'une vie pourrait très bien se définir comme un appel continu à entrer dans une logique de présence, tant en acceptant d'être aidé que d'apporter son aide à d'autres. Les pauvretés qui sont les nôtres traduisent ce besoin de croire qu'ensemble, tout devient possible. Si les limites d'une vie nous rendent parfois aveugles au point de nous demander si elle vaut encore la peine d'être vécue, la solidarité manifestée en pareilles circonstances reste le signe tangible que toute vie, même la plus fragile et au demeurant la plus inhabitée, apparaît comme le lieu d'une vivante relation. Nos fragilités et nos pauvretés se manifestent à nous parfois comme une grande tristesse avec autant de pertes à faire siennes alors que pour d'autres, elles apparaissent comme le lieu d'une aide vitale pouvant engager un chemin de relèvement. Il serait donc injuste de ne fonder sa vie que sur ces richesses quand bien même celles-ci renvoient à une part très belle de son histoire. Les pauvretés peuvent rendre compte d'autant de reflets d'une solidarité capable de naître au sein d'un accompagnement et d'une présence dont le seul but est de pouvoir défaire la spirale de la souffrance et de la peur.

Face à une maladie grandissante, un handicap lourd, un péché qui enferme, une pauvreté matérielle qui isole parfois jusque dans les rues de nos villes, retentit un appel à défaire tous ces liens qui nous entravent pour entrer dans une réelle démarche de libération. Vivre avec ses pauvretés n'apparaît peut-être plus alors tant comme les signes d'une mort qui guette, mais peut-être davantage comme le lieu d'une humanisation. La présence reconnue et essentielle de travailleurs sociaux, du personnel soignant, d'aidants familiaux, de ministres du culte et de religieux permet de prendre conscience qu'aucun d'entre eux ne saurait se départir de sa mission de soin et de sens quand il s'agit d'accompagner la souffrance. C'est bien le signe que toute existence est faite pour la vie et qu'aucune, quand bien même elle soit habitée de toutes ces misères qui abîment et perdent, ne peut rester plongée dans une forme quelconque de solitude. Toute vie recèle bien plus de richesses que ce qu'elle donne à voir, parfois sous les haillons mortels de ses histoires personnelles. Elle reste le lieu où se révèlent des forces nouvelles capables de produire du lien, de l'avenir, du sens là où tout semblerait plutôt fuir les ultimes forces encore exprimées.

Le regard que l'on porte sur ces situations de fragilité et de vulnérabilité – qui nous sont bien connues parce qu'elles peuvent nous frapper à tout moment – est appelé à se laisser

convertir en vivant ce qu'on pourrait apparenter à un *kairos*, c'est-à-dire ce moment opportun où quelque chose de neuf peut surgir dans la vie.

2.2.2 Le handicap, la maladie, la pauvreté : au-delà des limites, un trésor¹¹⁴⁰

Ce rapport au trésor, pris dans un contexte de grande fragilité, peut surprendre ! Pourtant, force est de constater que les richesses d'une vie ne se situent pas forcément là où on veut bien le croire. Admettre que des montagnes d'incapacités et de fragilités recèlent discrètement ou mystérieusement un trésor, c'est comprendre que la vie humaine est bien plus que ce qu'elle donne à voir, parfois dans la radicalité de l'existence. J'ai toujours ce souvenir d'une photo qui, toute proportion gardée, exprimait bien ce sentiment. Il s'agissait d'un cliché présentant un mineur de fond à sa remontée, après de nombreuses heures de travail dans la poussière et la saleté des puits de mine. Son visage, noirci par la suie, mettait cependant en relief le bleu de ses yeux gardé intact. C'est comme si, à travers ce regard à la fois noir et perçant, on saisissait que la vie est bien plus que ce qu'elle donne à voir, parfois sous des aspérités choquantes ou fortement marquées. Les yeux bleus figurant sur cette photo traduisaient, pour moi, l'évidence d'une vie qui, plus qu'affaiblie par la dureté passée, recelait des forces inespérées ou, dit autrement, un trésor gardé intact capable d'envisager l'avenir.

Aussi, j'ose croire que les souffrances des uns et des autres, quelles qu'elles soient, n'ont pas pour seul effet de limiter les existences. Bien qu'elles aient tendance à appauvrir parfois considérablement les histoires, il n'en reste pas moins qu'elles ne sauraient fermer tout espace au possible. Croire fermement que derrière chacune des incapacités induites par les fragilités demeure un trésor, c'est reconnaître que la vie est toujours plus que ce qu'elle suppose. Le regard porté sur chaque personne peut alors conduire à une perception nouvelle et fondatrice d'un vivre ensemble possible au sein duquel l'autre souffrant ne sera pas perçu d'abord à partir de ses contraintes, mais reconnu comme une personne habitée encore de potentialités et de forces même si celles-ci ne prennent pas les contours habituels qu'on veut bien leur prêter.

Certes, il faut souvent se faire violence pour se dire qu'au-delà des fragilités peuvent encore se percevoir des trésors. Quand la douleur nous assaille, quand l'extrême pauvreté plonge dans l'indifférence des rues de nos villes, quand le handicap nous empêche d'accomplir parfois jusqu'au minuscule geste jadis pourtant si évident et naturel, quand la

¹¹⁴⁰ C'est à Eric MOLINIE, personne handicapée, que l'on doit ces quelques mots, tandis que, présentant sa situation, il écrivait que « *Chaque être humain recèle un trésor de capacités ; derrière peut-être une montagne d'incapacités, il y a un trésor. Quand on a compris ça...* », MOLINIE Eric, « Handicap et capacités : derrière la montagne, un trésor », *Laennec*, 3/2014, p. 9.

mort surprend la vie au faîte de ses possibilités, le trésor semble bien loin. Il apparaît même alors provoquant d'en citer seulement le mot. Pourtant, toutes ces barrières bien réelles qui s'élèvent bien des fois n'ont, aux yeux de ceux qui se font proches de ces situations, qu'un objectif clair et défini : celui d'aider à retrouver les richesses enfouies peut-être profondément pour que la vie puisse poursuivre un cheminement plus serein¹¹⁴¹.

Derrière ces situations qui défigurent, se révèle la volonté de croire qu'il est un lieu toujours possible au sein duquel quelque chose d'une respiration vitale peut encore être perçue et entendue. La profondeur d'humanité rencontrée au sein de ces diverses situations stipule que soit validée l'idée selon laquelle toute vie peut encore davantage, jusque dans les limites qui lui sont assignées. Le trésor n'est pas à comprendre comme un pactole qui enrichirait chacun de la saveur des billets qu'un compte bancaire ferait sien, mais comme le lieu où une humanité se dit pleinement dans sa vérité, limpiquement. Le trésor se situe donc au sein d'une humanité appelée à s'exprimer toujours et encore, parfois dans les douleurs sourdes qui brisent tout élan. L'humanisation de chacun reste toujours possible, signifiant par là qu'être humain apparaît comme une tâche à accomplir bien plus qu'un état à contempler. On rejoint à ce niveau une démarche éthique mais aussi spirituelle qui consiste, dans le soin apporté à l'autre, à reconnaître sa place et sa dignité. Il y a dès lors quelque chose d'une charité soignante qui tend à se dessiner, comme pour montrer que la vie se présente à l'image d'un bien suprême appelé à la protection face aux menaces de toutes sortes qui la guettent, révélant ainsi ce goût nécessaire pour l'autre. Habiter sa vie devient un lieu d'expression à travers lequel toute existence est reconnue et respectée, au-delà des « malgré » qui la dénaturent et la blessent.

2.2.3 Habiter sa vie et son corps

Eric Molinie écrivait qu'« *Habiter son corps, habiter son esprit, cela signifie aussi connaître ses limites* »¹¹⁴². Accepter de prendre acte de tout ce qui ne va pas ou ne peut pas aller, c'est comprendre que la toute-puissance imaginée et rêvée ne prend pas les contours qu'on voudrait bien lui prêter. Habiter pleinement son existence revient à la regarder avec

¹¹⁴¹ Ne retrouve-t-on pas ce que Bernard ARS écrivait alors en signifiant qu'« *Un des aspects saisissants de l'approche de la maladie et du handicap est le fait qu'ils sont des révélateurs d'humanité. Des masques tombent, des blindages sont percés, du brio de l'intelligence aux attraits de la beauté physique, tout semble disparaître, mais une réalité, une vérité subsistent laissant une impression forte de justesse et de profondeur rarement rencontrées dans la vie habituelle* » in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur, op. cit.*, p. 22. En présentant l'humanisme selon MONTAIGNE, Christophe BOURIAU rappelle, à partir de la puissance de métamorphose propre à chacun qui lui confère une dignité, que « *tout homme, même le plus faible, même le plus diminué, possède encore en lui cette capacité imprévisible de changement qui force l'admiration.* » in BOURIAU Christophe, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 61.

¹¹⁴² MOLINIE Eric, « Handicap et capacités : derrière la montagne, un trésor », in *op. cit.*, p. 11.

vérité, sans esprit calculateur et encore moins sans désir d'écraser quiconque. Son corps et, conjointement sa vie, ne sont pas des données aux limites sans cesse à repousser, mais bien plutôt des vérités brutes qui dans leurs labeurs et leurs espérances disent quelque chose d'un bien commun qui continue de battre au fond de chacun. Aimer sa vie, c'est également croire qu'elle est appelée à se libérer des enfermements dans lesquels on peut la classer en lui permettant de se déployer généreusement. L'humanisation se poursuit notamment – surtout – quand la vive conscience de sa fragilité n'en reste pas moins soumise au désir qui la pousse en avant, fondée sur le soin qui l'apaise et le sens qui la libère. Ainsi, « *Telle la végétation capable de rompre les chapes de béton urbaines pour reprendre ses droits, les processus d'humanisation réapparaissent toujours dans les milieux apparemment les moins favorables à leur épanouissement* », écrira encore Bernard Ars¹¹⁴³.

Habiter sa vie et son corps entrevoit l'existence comme un grand possible ouvert sur un avenir, jamais solitaire, toujours solidaire de cette présence insatiable de l'autre. Parce que nous avons toujours à être en attente de l'autre comme il l'est pour nous-mêmes, il convient de saisir la grâce de faire de sa vie une belle leçon de courage. A ce titre, l'étymologie du mot « courage », dérivé du mot « cœur » avec le suffixe « age », exprime l'idée d'une vie de cœur, c'est-à-dire fondée sur ce rythme intérieur qui lui donne corps et vigueur. Penser sa vie et son corps comme le lieu où le cœur bat au rythme de ce qui les compose revient à saisir l'opportunité de croire qu'il est toujours possible de s'émerveiller, de convertir son regard pour y découvrir, parfois de façon totalement inattendue, qu'elle recèle encore des forces neuves, jamais vraiment perçues jusque-là. Habiter pleinement son corps et sa vie suppose d'y reconnaître la force d'un cœur qui se dit par l'amour dissimulé comme pour enchanter ce qui peut encore l'être. Il convient donc de se présenter à l'autre en étant conscients de ces souffrances mais aussi de ces trésors qui palpitent à chaque instant en donnant à l'existence une force et une orientation inespérées. Faire ce choix permet de reconnaître que toute vie, même la plus blessée, peut encore se recevoir et fonder une relation. Tout est possible à qui veut bien comprendre que lorsque souffle la tempête, le lien reste essentiel pour promouvoir et honorer une vie encore appelée à grandir. N'est-ce pas également ce qu'entend valoriser et montrer la tradition chrétienne ?

2.3 « *Voici l'homme* » (Jn 19, 5)

Le passage de l'évangile de saint Jean évoquant le moment où Jésus, dépouillé de ses vêtements, est présenté à la foule par Ponce Pilate, reste bien évocateur quand il s'agit de

¹¹⁴³ ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 148.

traiter du rapport de chacun avec sa souffrance. La nudité de Jésus, telle que se retrouve dans cette péricope, n'est pas seulement d'ordre physique, mais aussi intérieur. Il apparaît, en effet, comme celui qui n'est plus digne, rabaissé jusqu'à terre, reconnu comme un moins que rien. Faudrait-il rappeler qu'il porte à ce moment sur sa tête une couronne d'épines, qu'il a déjà été maltraité par les gardes du Temple et que son seul vêtement se présente sous l'aspect rugueux d'un manteau de pourpre déposé sur ses frêles épaules non pas tant pour le vêtir et prendre soin de lui, mais bien davantage en signe de moqueries du roi qu'il prétend être (Jn 19, 1-5). La nudité de Jésus est totale. Il n'apparaît plus comme celui qui enseignait les foules et qui séduisait par sa parole ou encore la profondeur de ses gestes miraculeux. Il devient ce patient au sens fort du terme, à savoir qu'il subit et souffre tout à la fois.

La nudité ici exprimée nous semble bien intéressante au regard de la réflexion qui est la nôtre. Si elle traduit l'extrême pauvreté et fragilité de l'homme en situation de crise, elle signifie aussi qu'il faut voir plus loin, porter un regard différent pour y lire encore les signes d'une humanité qui respire et espère. Ce passage me renvoie derechef à tant d'autres situations où la nudité de l'homme se fait jour, tandis qu'elle ne laisse aucun doute sur la pauvreté intangible qui l'affecte et le condamne presque à une mort certaine. Divers exemples pourraient illustrer ces propos, mais parmi ceux que je retiendrai, je citerai volontiers toutes ces images nous renvoyant aux camps de la mort, durant la seconde guerre mondiale, alors que des millions de personnes furent massacrées et tuées¹¹⁴⁴. Ces photos relayées par les médias de l'époque et, depuis, inscrites dans le marbre des souvenirs les plus pénibles et durs de l'humanité, laissent transparaître tant de situations de nudité où l'homme ne savait plus à quoi s'accrocher. Il était devenu cette personne indigne présentée à d'autres à travers sa faiblesse inévaluable, apparaissant comme autant de « Voici l'homme » contemporain¹¹⁴⁵.

Face à ces récits et images aujourd'hui encore touchantes et très évocatrices de la cruauté allant jusqu'à la négation humaine, la présence chrétienne s'avère essentielle. Que les souffrances soient l'écho de ces histoires bouleversantes et si difficilement compréhensibles ou le reflet de réalités quotidiennement vécues par tant de contemporains, la charité soignante se dessine comme une nécessaire proximité à valoriser et appréhender, changeant autant que faire se peut le regard que l'on porte à ces situations. Ainsi, quelle que soit la gravité de

¹¹⁴⁴ On peut se référer aux mots de la théologienne protestante France QUERE, écrivant jadis que « *Depuis Auschwitz, nous savons que l'homme c'est aussi celui que l'on peut piétiner jusqu'à l'effacement, que l'on peut réduire à un matériau, une denrée, une fumée et même à rien ; que l'on peut nier jusqu'à lui refuser l'honneur d'une mort individuelle, et le détruire industriellement, le traitant comme un magma, en tas, beaucoup d'un coup, ainsi que l'on brûle des stères de bois. Et il y a des hommes pour pousser ainsi la négation absolue de l'humanité.* » in QUERE France, *Conscience et neuroscience*, Paris, Bayard, 2001, p. 109.

¹¹⁴⁵ Il faudrait se souvenir de ce qu'écrivait Marceline LORIDAN-IVENS qui, lorsqu'elle fut déportée à Auschwitz, vivait dans un délabrement extrême alors que toute humanité était niée : « *Nous n'étions plus des femmes, plus des hommes, là-bas. Nous étions la sale race juive, des Stücke, des bêtes puantes. Ils ne nous mettaient nues que pour déterminer le moment de notre mise à mort.* » in LORIDAN-IVENS Marceline, *Et tu n'es pas revenu*, op. cit., p. 45.

l'histoire, le *care* chrétien à travers un soin spirituel veut entendre une fois encore les souffrances des uns et des autres, entrant dans cette responsabilité partagée qui fait que l'autre ne devient plus un étranger mais un frère. Ce regard appelé à convertir la vision que nous portons de l'humanité ne peut se faire sans accepter de réaliser un pas supplémentaire visant la réintégration de l'homme dans une dignité juste et respectueuse de sa condition, fut-il heurté par des souffrances et désespoirs multiples. Face à l'homme nu, vidé de tout, on osera appeler un changement de regard, invitant à percevoir une vie non plus soumise au poids du jour mais renouée dans la présence et l'aide mystérieuse que tout un chacun peut apporter. Ce sera alors l'occasion de croire qu'il existe, au cœur des fragilités, les traces d'une épiphanie de l'homme le conduisant sur un chemin de vie et d'avenir.

2.3.1 L'homme nu : la valeur du regard de la charité soignante

Donner sens à une vie affaiblie par les multiples failles qui la composent et, souvent, reléguée au ban de la société, c'est déjà changer de regard sur celle-ci. Au fond, il n'y a rien de pire que de dévisager quelqu'un marqué par une souffrance quelconque, risquant ainsi de l'enfoncer encore davantage dans son mal et son malheur. Ainsi, l'article de Jean Maisondieu sur le terme « autruicide » apparaît tout à fait sensé. Ce terme signifiant « meurtre d'autrui » suppose que le regard porté vers l'autre tend parfois à le tuer, quand il arrive qu'on le dévisage ou qu'on lui fasse comprendre qu'il n'a plus aucune raison d'être¹¹⁴⁶. L'absence de reconnaissance d'une humanité partagée devient dans ce cas source de mort. Dans nos sociétés d'hyperconsommation où la souffrance est souvent dénigrée quand elle n'est pas confinée au domaine privé, l'autruicide semble plus possible que jamais¹¹⁴⁷. On comprend pourquoi une charité soignante vise la conversion du regard, accueillant l'autre non pas comme un étranger mais comme un frère avec lequel on partage une vie commune faite, pour lui comme pour n'importe quelle personne, de joies certaines mais aussi de souffrances et de vulnérabilités.

Devant la nudité de l'homme telle qu'elle peut se révéler, le regard appelle une certaine transfiguration relevant l'autre de ses cendres en lui permettant de contempler à nouveau son histoire. Porter un regard positif sur chacune des vies revient à lui dire non

¹¹⁴⁶ MAISONDIEU Jean, « L'autruicide, un problème éthique méconnu », in *Laennec*, 1/2010, p. 19.

¹¹⁴⁷ « Chaque être humain peut ainsi se débarrasser instantanément de l'autre dont la présence l'indispose, et cela sans le tuer. Il lui suffit de ne plus le reconnaître comme un semblable. Ce faisant, il le réduit implicitement ou explicitement à ce qui fait sa différence. Aveugle à ce que lui et cet autre ont en commun, il ne voit plus que ce qui les distingue : sa maladie, son handicap, son âge, son sexe, son statut social, sa race, etc. » in *Ibid.*, p. 20. Et de poursuivre alors, notamment en rapport avec les questions liées au grand âge, en déduisant de sa réflexion que dans l'autruicide, « c'est l'autre qui est "tué" – chaque fois qu'un homme vient à en « déshumaniser » un autre, c'est-à-dire chaque fois que considérer l'autre comme un semblable devient une épreuve difficile à surmonter » in *Ibid.*, p. 21.

seulement qu'il fait partie du cercle des vivants mais aussi qu'il peut encore apporter quelque chose parce que son existence n'est pas dénuée de sens et de raison. Le Christ lui-même, au long de son parcours terrestre, n'a jamais cessé de poser ce regard sur chacune des personnes rencontrées. Les pécheurs, les malades, les pauvres étaient tous, chacun à leur manière, le destinataire d'un regard privilégié l'honorant et lui faisant comprendre combien son état n'était pas définitif mais aussi combien dès maintenant il était appelé mystérieusement à entrer dans l'espérance de la vie.

En accueillant les paroles d'Alexis de Tocqueville disant que « *Ce qui donne valeur à la fragilité, ce ne sont pas ses limites, c'est la place qu'elles laissent pour aimer* »¹¹⁴⁸, on retrouve l'idée selon laquelle Jésus lui-même voyait ces failles comme autant de lieux capables d'accueillir l'amour de Dieu pour se laisser toucher par lui. C'est comme s'il utilisait les failles humaines pour y distiller quelque chose de son amour et de sa grâce, ce qui apparaît comme une démarche sacramentelle. A ce titre, on rejoint cette parole propre à la célébration du sacrement des malades au cours duquel, après l'imposition des mains et l'onction d'huile, le célébrant conclut en disant « *Désormais, la force de Dieu agit dans votre faiblesse* ». On se situe au cœur d'un espace d'amour qui rénove et fortifie la vie alors que tout semblait la quitter et l'amoinrir. A la suite du Christ, la charité soignante entend révéler ce soin des personnes souffrantes, ne dévisageant aucune d'entre elles, mais envisageant plutôt, à travers la rencontre, un espace novateur et prometteur au sein duquel elle saura retrouver sa place et sa dignité.

La tâche de l'Eglise, bien qu'assumée avec délicatesse et respect au long des siècles, n'en demeure pas moins importante aujourd'hui, eu égard des nouvelles pauvretés et fragilités propres aux hommes de ce temps. Il serait déplacé de ne pas reconnaître combien tant de mouvements d'Eglise et à travers eux de particuliers donnent de leur temps et de leurs compétences pour que, nuit et jour, chaque souffrance puisse être entendue et accompagnée. Des aumôneries des hôpitaux aux associations chrétiennes engagées au service des pauvretés comme la Société Saint Vincent de Paul, les lieux ne manquent pas pour signifier que demeure, çà et là, des femmes et des hommes vivant une charité soignante au service des pauvretés et des fragilités de ce temps.

L'Eglise, parce qu'elle porte une haute estime de l'homme, admet bien volontiers avec ténacité que la vie ne peut en rester à ses failles et ses limites. Toute la théologie chrétienne s'est bâtie sur le don du Fils de Dieu à l'humanité, raison pour laquelle nous ne pouvons qu'en récolter, aujourd'hui encore, les fruits à travers la réception d'un appel à nous engager personnellement au service des autres. Ce ne sont pas là des vœux pieux, mais une prière

¹¹⁴⁸ Cité in ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, op. cit., p. 189.

osant crier à chacun qu'il est de son devoir de vivre au cœur des expériences parfois délicates et tristes la charité au nom de ce qui nous lie les uns aux autres. La charité soignante, fondée sur la présence du Christ sauveur auprès des hommes, apparaît comme ce lieu au sein duquel un sens peut être donné, dans l'humilité de chacune des situations rencontrées en évitant d'en rajouter de trop et de surcharger des histoires déjà bien difficiles et pénibles. La fonction principale, dans ce regard nouveau et fidèle sur la vie, suppose de reconnaître à sa juste valeur la dignité de celui et de celle dont on se fait proche et qui, au-delà de tout mérite, ne peut qu'être perçu dans son inaliénable humanité à valoriser et à accompagner.

2.3.2 La valeur d'une vie

Quand se pose la question de la valeur d'une vie, il s'agit de la traiter avec prudence. Le risque, en effet, est de catégoriser peut être un peu rapidement chacune des existences au point d'en arriver à distinguer celles qui seraient porteuses d'une certaine valeur et celles qui ne le seraient pas. Nous reconnaissons les travers qu'une telle vision de la vie a pu porter dans l'histoire du monde, notamment récente quand il s'agissait de pratiques eugéniques ayant eu cours durant la seconde Guerre mondiale, mais aussi après en bien d'autres lieux¹¹⁴⁹.

Au regard de la réflexion qui est la nôtre, il serait incorrect de ne pas reconnaître la valeur d'une vie ou, dit autrement, sa dignité ! Celle-ci n'apparaît plus comme une donnée extérieure à l'humanité, mais bien inhérente à celle-ci au point de signifier son intangible respect et sa constante protection. La dignité, fondement de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948, stipule dans le préambule comme dans son article premier qu'elle reste le point de départ de la possibilité d'un monde juste et fraternel. Le député Jean Leonetti, lors de la révision de la loi du 22 avril 2005, déclarait en 2008 qu'

*Inscrite désormais dans le préambule et l'article premier de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, la dignité est tout le contraire d'une convenance personnelle. Elle est l'affirmation que l'homme est reconnu comme ayant une valeur absolue.*¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁹ A ce titre, on pourrait citer, entre autre, ce qu'écrivaient Yves GINESTE et Jérôme PELLISSIER alors qu'ils traitaient de l'humanité. Ils rappelaient en effet qu'il fallait se souvenir, au regard de l'histoire, « *qu'à chaque fois que dans l'Histoire, l'homme a été défini (un homme est un être raisonnable, ou blanc, ou blond, ou sain...) en fonction de certaines de ces caractéristiques, il s'en est suivi une exclusion, voire une extermination, de certains d'entre nous. Or aucune caractéristique, capacité, potentialité, ne suffit à définir un être humain... et l'absence, le non-développement ou la détérioration d'une ou de plusieurs de ces caractéristiques, capacités et potentialités, ne conduisent pas un homme à ne plus l'être.* » in GINESTE Yves, PELLISSIER Jérôme, *Humanitude. Comprendre la vieillesse, prendre soin des hommes vieux*, op. cit., p. 36.

¹¹⁵⁰ Jean LEONETTI (rapporteur), *Rapport d'information fait au nom de la loi 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie*, Assemblée Nationale, 28.11.2008, p. 161.

Derrière cette perception, on retrouve l'idée selon laquelle il y a, en l'homme, quelque chose d'inaliénable. On peut bien entendu faire référence directement à la question de son rapport avec Dieu, reconnaissant, en langage chrétien, que l'homme est une créature de Dieu, créée à son image et à sa ressemblance. Le mystère de l'incarnation et de la rédemption inaugurant dans la vie de l'homme la présence divine rend cette dignité encore plus perceptible, notamment lorsque la vie se trouve mise à mal, particulièrement dans un contexte de vulnérabilités ou de fragilités persistantes. Toute la Tradition de l'Eglise, enseignée par le Magistère, reconnaît la valeur de cette dignité inaliénable¹¹⁵¹. Dans l'ouvrage *Qu'est-ce que l'humanisme*, le philosophe Christophe Bouriau mettra en évidence les limites d'une telle conception de la dignité partant de la vision boécienne et thomiste de la personne¹¹⁵². Portant alors son regard sur les écrits de Montaigne, notamment à partir des *Essais*, il définira la dignité humaine en rappelant qu'« être homme, c'est entamer un processus de transformation indéfini et imprévisible, sans commune mesure avec les variations très limitées dont sont susceptibles les autres vivants »¹¹⁵³. Suggérer l'idée d'une puissance de métamorphose comme il le fait à la suite de Montaigne, c'est saisir qu'au détour des changements et des

¹¹⁵¹ On pourrait, à ce titre, citer de nombreuses références du Magistère faisant état de cette dignité fondée notamment par BOECE pour qui est une personne « *une substance individuelle d'une nature rationnelle* » (chapitre III de *Contra Eutychès et Nestorius*) dans un contexte où des hérésies du V^e siècle remettaient en cause l'union hypostatique, à savoir l'union de la nature humaine et de la nature divine dans la personne du Christ. Je ne voudrais cependant m'en tenir qu'à l'introduction de l'Instruction *Dignitas personae* qui disait que « *La dignité de la personne doit être reconnue à tout être humain depuis sa conception jusqu'à sa mort naturelle. Ce principe fondamental, qui exprime un grand « oui » à la vie humaine, doit être mis au centre de la réflexion éthique sur la recherche biomédicale, qui acquiert de plus en plus, dans le monde d'aujourd'hui, une grande importance* » in CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction « Dignitas Personae » sur certaines questions de bioéthique*, op. cit., n°1, p. 31. Plus loin, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi rappelait encore que « *La dignité appartient de façon égale à chaque être humain et ne dépend ni du projet parental, ni de la condition sociale ou de la formation culturelle, ni du stade de la croissance physique. [...] On en vient ainsi à oublier que les personnes malades et les handicapés ne forment pas une sorte de catégorie à part ; la maladie ou le handicap font partie de la condition humaine et concernent tout le monde à titre personnel, même quand on n'en fait pas l'expérience directe. Une telle discrimination est immorale et doit donc être considérée comme juridiquement inacceptable ; de même, on doit éliminer les barrières culturelles, économiques et sociales, qui minent la pleine reconnaissance et la protection des handicapés et des malades* » in *Ibid.*, n°22, p. 68. On rejoint ce qu'écrivait saint JEAN-PAUL II dans l'*Évangile de la Vie* : « *Dans cet événement de salut, en effet, l'humanité reçoit non seulement la révélation de l'amour infini de Dieu qui "a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique" (Jn 3, 16), mais aussi celle de la valeur incomparable de toute personne humaine. [...] En vertu du mystère du Verbe de Dieu qui s'est fait chair (cf. Jn 1, 14), tout homme est confié à la sollicitude maternelle de l'Eglise. Aussi toute menace contre la dignité de l'homme et contre sa vie ne peut-elle que toucher le cœur même de l'Eglise ; elle ne peut que l'atteindre au centre de sa foi en l'Incarnation rédemptrice du Fils de Dieu et dans sa mission d'annoncer l'Évangile de la vie dans le monde entier et à toute créature (cf. Mc 16, 15)* » in JEAN-PAUL II, *L'évangile de la vie*, op. cit., n°2-3, p 4-5.

¹¹⁵² BOURIAU Christophe, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, op. cit., p. 12-15. Il faudrait cependant apporter une nuance dans la réflexion portant sur l'humanisme de Jean PIC DE LA MIRANDOLE quand il est écrit, à la page 48 de l'ouvrage, que « *Les anges sont condamnés à garder éternellement la même forme, quand bien même voudraient-ils en changer. [...] On peut se demander si Dieu lui-même n'est pas compris dans l'appellation "esprits supérieurs". Le pouvoir de transformation de Dieu, en effet, est lui aussi limité. Dieu, sauf à se nier, ne peut devenir une plante ou une bête brute sans raison* ». Dieu, tout en restant Dieu – nous ne le nions pas – n'en demeure pas moins enfermé dans son ciel. Le mystère de l'incarnation le rappelle. La kénose évoque ce dépouillement de Dieu qui, rejoignant l'homme dans son humanité, suggère une transformation ou, dit autrement, une nouvelle perception de son être même : homme et Dieu, union de deux natures en une hypostase.

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 71.

évolutions que l'homme peut connaître se révèle la « *reconnaissance que nous devons tout mettre en œuvre pour préserver cette vie plastique, et pour encourager son épanouissement* »¹¹⁵⁴. En citant plusieurs exemples au sein desquels l'homme est capable de bouleversements profonds et de changements importants quant à son devenir alors en proie à la maladie ou à tout autre type de souffrances tels des handicaps, Christophe Bouriau montre que défendre la vie humaine comme puissance de métamorphose plutôt qu'à partir de la notion de « personne » difficilement définissable finalement¹¹⁵⁵, permet de fonder une dignité qui lui est propre. Alors que l'Eglise se base sur la notion de personne avec ce que cela peut suggérer comme malentendus, notamment quand on sait combien cette notion présente différents regards à l'heure actuelle, fonder la dignité en la considérant à partir de la puissance de métamorphose, c'est reconnaître que de l'infiniment petit au corps mort, quelque chose de l'humanité peut se dire et développer encore en elle et auprès d'autres un espace de relation respectueuse et de mémoire formatrice de liens.

Dans un contexte de charité soignante, il convient de saisir que cette puissance de métamorphose incite l'accompagnant à la plus grande prudence, continuant à voir dans le prochain un « autre lui-même » qui, pour le coup, rejoindrait également la vision de Paul Ricœur qui n'hésitait pas à « *se reconnaître enjoint de vivre bien avec et par les autres dans des institutions justes et s'estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu* »¹¹⁵⁶. Le *care* chrétien, mis en exergue à travers des soins spirituels et religieux, apparaît comme un moyen de signifier un vivre ensemble possible au sein de groupes ayant toujours en vue l'épanouissement de l'autre à travers le soin à lui apporter, fondant cette proximité sur les capacités, même infimes, qui demeurent encore, témoignant par la force qu'elles peuvent exprimer de la présence divine au cœur d'une humanité meurtrie. La question de la dignité, liée à l'idée de puissance de métamorphose, tend à prendre davantage appui sur ce que chacun exprime, jusque dans les silences de la maladie, du handicap ou de la pauvreté. C'est donc croire que le soin humain, lieu où Dieu continue encore de passer, met en exergue le meilleur de l'homme et l'invite à s'engager au service de l'autre dans un souci constant d'épanouissement et d'avenir possible. On rejoint à nouveau ce qu'entendait Carl Jung à propos de la citation latine présente au dessus de la porte d'entrée de son domicile et que nous avons présentée auparavant : Dieu n'abandonne personne et donne à tout homme la possibilité

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁵⁵ Il convient de prendre acte de la difficile question d'une définition propre de la personne. La restreindre à sa capacité de raisonnement ou de conscience de soi, c'est enlever la possibilité de voir, dans tout être humain ne pouvant exercer ces facultés, la dignité : en témoignent ceux qui sont marqués d'un handicap profond, d'une pauvreté extrême ou encore ceux à qui on ne saurait encore attribuer le qualificatif d'être humain comme les embryons ou les fœtus, êtres dépendants par nature. La vision utilitariste dont on a déjà parlé dans la première partie témoigne de cette élimination progressive de certaines populations jugées pas encore ou plus conformes aux normes générales de la « personne » dans la vision entretenue par nos sociétés occidentales.

¹¹⁵⁶ Cité in PELLUCHON Corinne, *Tu ne tueras point*, op. cit..

de se dire au-delà des naufrages qu'il subit¹¹⁵⁷. La charité reconnaît à chacun la possibilité de se construire et se rétablir non pas au sein d'une solitude meurtrie, mais dans le cœur d'un vivre ensemble habité par le goût de l'autre et du Tout-Autre, fruit d'une démarche soignante qui rencontre le prochain. On découvre alors, au fur et à mesure, quelque chose d'une épiphanie de l'homme au sein de laquelle il se révèle comme habité de Dieu.

2.3.3 L'épiphanie de l'homme

Le mot grec *epiphaneia* évoque l'idée d'apparition ou de manifestation. On retient habituellement ce vocable pour signifier la fête chrétienne au cours de laquelle l'enfant Jésus est visité par les Mages. Dans notre contexte, évoquer ce terme revient à comprendre que chaque homme est invité à apparaître face aux autres tel qu'il est, en vérité, fût-il marqué dans sa chair des multiples souffrances ou détresses pouvant l'affecter. Mais il demeure également une tâche propre aux autres hommes qui consiste à révéler en leur semblable la présence de l'Infini. Cette approche nous renvoie à la philosophie d'Emmanuel Levinas qui a beaucoup étudié cette question, estimant que le visage de l'autre permet de saisir cet Infini¹¹⁵⁸. Ce qui est intéressant dans la vision lévinassienne, c'est de comprendre que cette épiphanie vise plus que la seule personne rencontrée, puisqu'elle ouvre également au Tout-Autre qui n'est plus alors qu'une idée abstraite ou futile, mais une incarnation se dévoilant à vues humaines dans les traits de l'homme. Même si personne ne peut prétendre se définir comme Dieu, il n'en demeure pas moins vrai que chacun, dans une nudité du visage traduisant sa pauvreté, dit cependant quelque chose de Dieu¹¹⁵⁹. C'est alors que ce regard porté sur l'autre oblige à ne pas l'abandonner et encore moins à le tuer. L'interdit du meurtre prend tout son sens, estimant qu'il ne peut y avoir de notre part un pouvoir quelconque sur l'autre notamment dans la capacité qui est la nôtre de transgresser un interdit fondateur¹¹⁶⁰. L'épiphanie de l'homme,

¹¹⁵⁷ On rejoint alors la réflexion de Mgr d'ORNELLAS qui, dans l'ouvrage relatif à la proposition de loi sur la fin de vie, rappelait l'importance de partir d'une éthique des capacités pour « *penser la vulnérabilité comme "fond commun d'humanité", et de découvrir les capacités du plus vulnérable. Mieux, il importe de voir le vulnérable comme un appel vivant situé au milieu de nous pour que surgisse de nous les dons de la culture de soin [...].* » in ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, op. cit., p. 31. N'est-ce pas aussi d'une puissance de métamorphose dont il serait ici question ? Le soin spirituel, pratiqué dans la charité, semble la reconnaître et la valoriser.

¹¹⁵⁸ On pourra citer Corinne PELLUCHON qui, à propos de l'Infini, disait de lui qu'il s'agit là d'« *une autre manière de suggérer la transcendance de l'autre, son irréductibilité à tout ce que je pourrais en dire ou en penser. Il permet d'introduire la notion d'altérité, qui désigne la positivité de la différence, le fait qu'autrui n'est pas mon alter ego, mais qu'il est ce que je ne suis pas, que son mystère et son inconnissance sont entiers* » in *Ibid.*, p. 40-41.

¹¹⁵⁹ LEVINAS écrira alors qu'« *Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle.* » in LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de Poche, 2009¹², p. 77.

¹¹⁶⁰ Au sujet du pouvoir, LEVINAS écrira alors que « *Le visage refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise* » in *Ibid.*, p.

dans son visage, suggère que la charité soignante reste le lieu où se dit l'essentiel d'une vie non pas tant bâtie sur des brisures et des cassures propres à chacun et plus ou moins angoissantes, mais sur cette possibilité de relèvement dont le regard de l'autre est capable, même et surtout au cœur des multiples détresses qui peuvent affecter l'humanité. Le soin, lieu où s'exprime une charité inventive signe de Dieu, permet aussi – selon les mots de Levinas – de toujours saisir qu'« *Aimer, c'est craindre pour autrui, porter secours dans la faiblesse* »¹¹⁶¹. La portée d'un tel regard sur la vie n'est pas sans conséquence tant elle traduit que toute existence reste pleinement habitée d'un possible, ce que nous avons présenté préalablement à partir de la réflexion de Christophe Bouriau comme une puissance de métamorphose. A ce titre, le *care* peut très bien être signifié tant il est vrai qu'il rend compte de la nécessité de toujours compter sur les autres et leurs compétences, permettant d'aider à l'épanouissement de chacun puisque, selon les mots mêmes de Montaigne, « *les autres forment l'homme* »¹¹⁶². La charité soignante vise donc, à partir du *care*, à préserver et accompagner la vie, lui donnant une dimension plus spirituelle et religieuse encore en l'incluant dans une démarche de transcendance au sein de laquelle peut se révéler, par ceux qui s'en font proches, la présence de Dieu qui, dans l'existence souffrante, continue de l'appeler à distinguer sa véritable identité et destinée. Les enjeux d'un tel accompagnement sont essentiels tant ils permettent de rappeler que toute vie, quelle qu'elle soit, garde intacte sa dignité et sa raison d'être. Si l'Eglise, à travers une charité soignante, confie à chacun la responsabilité du frère, il convient de reconnaître qu'elle ne pourra réellement exister sans cette nécessaire et continue conversion du cœur et du regard. Seules ces deux façons de vivre la proximité avec l'existence de ceux dont on se fait proche, et qui restent habités de fragilités et de vulnérabilités diverses, pourront suggérer qu'un avenir est possible et qu'une histoire commune peut encore être construite. On saisit toute l'importance de la présence de l'Eglise et de ses mouvements dans l'accompagnement des pauvretés, des handicaps, des maladies d'une façon générale. Quand des associations comme le Secours Catholique ou les Conférences Saint Vincent de Paul prennent ce précieux temps pour honorer de leur présence ceux que la vie continue inexorablement de détruire en raison de la perte d'un emploi, d'une

215, signe que « *L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité – purement éthique – de cette tentation et tentative* » in *Ibid.*, p. 217. Le regard porté sur la vie de l'autre ne peut alors qu'être empreinte, à ce stade, de respect, permettant à la relation d'exister et de se mouvoir au sein d'une juste et véritable proximité toujours en quête de l'autre et de son bonheur.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p. 286.

¹¹⁶² Cité des *Essais*, III-2-805 in BOURIAU Christophe, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, op. cit., p. 74. On saisit alors en conséquence que « *nous dépendons tous les uns des autres pour nous former et nous transformer. Le développement de l'individu humain, souligne Montaigne, passe nécessairement par des échanges avec les autres hommes. Ces échanges doivent être basés sur la sincérité et la confiance, non pas pour des raisons morales, mais parce qu'à défaut le "commerce" avec autrui, indispensable à l'enrichissement mutuel des hommes, serait compromis* » in *Ibid.* L'idée même du *care* est à ce stade tout à fait légitime.

précarité grandissante, quelque chose d'une dignité de l'homme continue de s'affirmer. Quand l'Eglise, par le biais de la Pastorale des personnes handicapées vit la présence auprès de ceux qui sont fragilisés, on pressent que l'homme – même diminué – n'est pas sans compétences et sans avenir. Quand la Pastorale des malades ou le Service Evangélique des malades se rend à l'hôpital ou à domicile pour rencontrer les personnes affaiblies de multiples affections ou par l'âge, la charité soignante se révèle plus essentielle que jamais parce qu'elle reste ce lieu où le visage de l'autre, marqué dans sa chair, continue de révéler la profondeur d'une vie encore possible. Quand le mouvement du Nid rencontre quotidiennement des femmes prostituées, l'Eglise vit la présence en essayant autant que faire se peut de convertir les regards en les invitant à poser sur chaque personne vivant pareille situation une attention toute particulière, non pas de condamnation mais d'aide et de suivi. Quand, face à d'autres souffrances fragilisant le vivre ensemble – et je pense notamment aux situations propres aux divorcés remariés –, l'Eglise estime qu'un accueil et une écoute restent possibles, dans une communion nouvelle de pardon, la charité soignante pose un regard de tendresse là où d'autres auraient peut-être préféré exclure¹¹⁶³. L'épiphanie de l'homme dit quelque chose de ce qui l'habite profondément. Raison pour laquelle nous ne pouvons rester insensibles à ces vies qui, subrepticement, se livrent en se mettant à nu. La qualité du regard que nous leur adressons dit quelque chose de notre désir de les conduire, dans la confiance, vers des rivages sereins où leur histoire, affaiblie, trouve un lieu de soutien et de force. Penser une charité soignante en pareilles circonstances nécessite de fonder un peu plus sa vie sur celle du Christ qui, toujours, appelle à passer « *des ténèbres à son admirable lumière* » (1 P 2, 9). Mais cela revient aussi à comprendre que nous recevons alors beaucoup de tous ceux que nous accompagnons. La responsabilité qui est la nôtre à leur égard nous forme et nous transforme si bien que, conscients de rencontrer dans ce soin une personne qui porte en elle l'expérience

¹¹⁶³ On pourrait citer ce que le pape FRANÇOIS annonçait dans son discours de clôture du Synode sur la famille, le 18 octobre 2014 à Rome. Il annonçait en effet que « *nous avons encore à présent une année pour mûrir, avec un vrai discernement spirituel, les idées proposées et trouver des solutions concrètes aux nombreuses difficultés et innombrables défis que les familles doivent affronter ; à apporter des réponses aux nombreux découragements qui assiègent et étouffent les familles* », après avoir émis cinq tentations face auxquelles il faut pouvoir se situer dans le contexte qui est celui des Pères synodaux : la tentation du raidissement hostile (« *vouloir s'enfermer dans ce qui est écrit [la lettre] et ne pas se laisser surprendre par Dieu, par le Dieu des surprises [l'esprit]; à l'intérieur de la loi, de la certitude de ce que nous connaissons et non pas de ce que nous devons encore apprendre et atteindre* ») ; de l'angélisme destructeur (« *au nom d'une miséricorde trompeuse bande les blessures sans d'abord les soigner ni les traiter ; qui s'attaque aux symptômes et pas aux causes et aux racines. C'est la tentation des "bien-pensants"* ») ; de « *transformer la pierre en pain pour rompre le jeûne long, lourd et douloureux (cf. Lc 4, 1-4) et aussi de transformer le pain en pierre et de la jeter contre les pécheurs, les faibles et les malades (cf. Jn 8, 7) c'est-à-dire de le transformer en "fardeaux insupportables" (Lc 10, 27) ; celle « de descendre de la croix, pour faire plaisir aux gens, et ne pas y rester, pour accomplir la volonté du Père; de se plier à l'esprit mondain au lieu de le purifier et de le plier à l'Esprit de Dieu » ; ou encore « La tentation de négliger le "depositum fidei", de se considérer non pas des gardiens mais des propriétaires et des maîtres ou, dans l'autre sens, la tentation de négliger la réalité en utilisant une langue précieuse et un langage élevé pour dire tant de choses et ne rien dire ! », FRANÇOIS, « Discours du Pape François à la 15^{ème} Congrégation générale », 18.10.2014, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusioni-sinodo-dei-vescovi.html [consulté le 25 octobre 2014].*

d'une vie que nous peinons à saisir, il nous est offert la possibilité d'entrer dans une réelle dynamique d'humanisation et de fraternité¹¹⁶⁴.

Face au désir de toute-puissance et au rêve d'immortalité, la radicalité de l'existence nous apprend petit à petit à composer avec une bonne dose d'humilité, reconnaissant que nous ne pouvons pas tout pas plus que nous ne sommes tout. La réalité de nos existences soumises aux aléas de la vie laisse suggérer un rapport à celle-ci qui soit non pas enfermé dans des désirs inaccessibles, mais confrontés intelligemment aux réalités, mêmes difficiles, de nos histoires. Faire confiance à la vie, même lorsqu'on sait qu'elle peut basculer d'un instant à l'autre dans la dépendance avec ce que cela suppose comme acceptation des pertes et de deuils successifs, doit nourrir chacun dans sa recherche d'une vie réconciliée avec elle-même et capable de se dire encore. Cela revient à comprendre qu'habiter sa vie et son corps avec ce qu'ils peuvent receler d'incertitudes et de limites ne se fait pas sans combat intérieur, osant se livrer également entre les mains d'autres pour que, dans une démarche commune de soutien et de soin, quelque chose puisse encore se dire et se construire. J'ai bien conscience que celui qui écrit ces lignes jouit, actuellement, d'une bonne santé et peut paraître bien loin de ce que les malades ou pauvres peuvent expérimenter et ressentir dans la diversité de leurs maux. Cela dit, j'ose croire que si un jour je devais être confronté à ces réalités difficiles, j'aimerais que quelqu'un soit là pour m'aider à relever la tête et saisir qu'au cœur des fragilités, la vie peut encore connaître une certaine forme d'épanouissement et de don. La charité soignante jointe au *care* et au possible *cure*, pourra alors apparaître comme une invitation à donner du sens là où il semble avoir déserté les lieux de vie. Ecole d'humanisation, mais aussi de divinisation au sein de laquelle j'aimerais qu'on m'incite à entrer, simplement, au-delà des possibles doutes et incompréhensions alors exprimés. La conversion du regard reste nécessaire, pour ne pas dire stimulante. Penser le *care* chrétien à la lumière des situations de vulnérabilités et de fragilités, suppose de faire un choix radical en faveur de la vie, ce que suggère la démarche du soin spirituel et religieux en pareilles circonstances.

Parce que la question de l'accompagnement de la fragilité et de la vulnérabilité a mis en évidence diverses sources de tension pouvant aller jusqu'à nier l'humanité de ceux qui en étaient chargés, les risques d'une déshumanisation existent tant et si bien que l'accompagnement de ces situations revêt une importance décisive. La perspective du *care*

¹¹⁶⁴ On pourra, à ce titre, relever la réflexion du groupe de travail de la Conférence des Evêques de France qui, sous la direction de Mgr d'ORNELLAS, écrivait que « *La responsabilité pour autrui ne confère pas un pouvoir à exercer mais un service à rendre. [...] ce "visage" d'autrui, s'il me pousse à la responsabilité pour son bien, me rend aussi responsable de recevoir un bien de lui, de grandir en humanité grâce à lui. Car le patient au fond de son lit, par son expérience intime de la vulnérabilité, n'est-il pas plus grand que nous ? N'a-t-il pas en effet une connaissance que nous n'avons pas ? Oui, il est en avance sur nous et nous montre le chemin que nous aurons sans doute aussi à parcourir* » in ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, op. cit., p. 29.

apparaît comme essentielle, tout comme une charité soignante. La grâce d'un accompagnement ne peut faire défaut tandis que se révèlent plus pressantes que jamais les nécessaires reconnaissances de la dignité de l'homme et du respect de celle-ci. La puissance de métamorphose inscrite en chaque humanité permet de saisir que demeure toujours en chacun la possibilité de se dire et révéler de façon surprenante le meilleur de lui-même.

Quelles que soient les périodes de l'existence éprouvée par différentes sortes de heurts et de malheurs, la charité soignante rappelle l'importance de la présence et d'une main tendue, signifiant qu'à travers elle c'est toujours et encore le Christ qui se rend présent et soutient la marche hésitante de l'homme. Les défis sont bel et bien nombreux et ne sauraient se limiter aux seules situations exprimées jusque-là. Force est de reconnaître en effet que les questions liées à la fin de vie, très marquées par le rapport que nous entretenons d'une part avec la souffrance et, d'autre part, avec la mort, n'en demeurent pas moins sensibles, nécessitant également une présence attentive face aux enjeux réels qui se profilent à l'heure actuelle et qui ne cessent d'interroger.

3. La fin de vie : une histoire sans fin ?

Comment mourir ? Les périodes précédant la mort et que l'on nomme habituellement « les fins de vie » sont variées tant dans leur durée que dans leur composition. De la brutalité d'une mort inattendue à l'attente parfois impatiente d'une mort qui ne vient pas, cette ultime étape de l'histoire terrestre égrène une multitude de situations renvoyant chacune tant à la peur qu'elles suscitent qu'à une forme de curiosité de ce qui se vit dans les derniers instants.

La proximité de la mort interroge, questionne, surprend, inquiète. Comment concilier désir de vie et radicalité de la fin alors que bien souvent, notamment lorsque le poids des ans n'est pas trop lourd à porter encore, ce sont des projets multiples qui fleurissent dans la tête au point d'éluder, un peu quand ce n'est pas toujours, la lente préparation intérieure à laquelle tout un chacun devra un jour être confronté ? La fin de vie apparaît comme une histoire sans fin tant et si bien que les derniers échanges et présences traduisent aussi ces regrets nourris au long des ans entre ce qui aurait pu ou du être dit ou fait et la réalité qui nous renvoie à certaines désolations. Le romancier Henri de Montherlant avait sans doute raison de dire que « *Ce sont les mots qui n'ont pas été dits qui font si lourds les morts dans leur cercueil* »¹¹⁶⁵.

Bien loin de tout maîtriser, la fin de vie suggère une lente dépossession de ses certitudes et un abandon confiant à ce qui vient, dans un dédale bien évocateur des tensions internes qui peuvent, à tout moment, nous travailler. Parce qu'on n'a jamais totalement fini

¹¹⁶⁵ Cité in JACQUEMIN Dominique, BROUCKER Didier DE (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, op. cit., p. 761.

d'appréhender la fin, la sienne comme celle de l'autre, il convient de se donner les moyens, avec d'autres, pour penser à ce qui vient non pas comme une espèce de punition n'ayant d'autre but que d'altérer notre humanité, mais comme le lieu du possible et du sens. La fonction d'une charité soignante ici appliquée pourrait engendrer des manières nouvelles de se confronter à l'inacceptable. Il conviendra de penser d'abord à la notion de soin dans un contexte précaire où la fonction curative de la médecine n'apporte, *a posteriori*, plus aucun bénéfice à la personne. Le palliatif commence-t-il après la phase curative ou au même moment que celle-ci ? Conjointement, comment évoquer la fin de la vie sans les risques d'anticipation ou de retardement de celle-ci, à travers l'euthanasie ou l'obstination déraisonnable ? Enfin, évoquer des soins spirituels à travers une charité soignante en ces instants si particuliers où la vie se délite et se perd, suppose aussi de mettre en œuvre des capacités de relation et de relèvement. Quelle présence l'Eglise peut alors exprimer au cours de cette étape finale du pèlerinage terrestre ?

3.1 Le palliatif dès le curatif : le sens même du soin

Nous avons déjà évoqué le lien entre le *cure* et le *care*, estimant qu'il n'était pas opportun de séparer de façon radicale ces deux manières de prendre soin. Ils disent, l'un et l'autre, quelque chose d'une continuité du soin qui reste essentielle et possiblement à valoriser.

Ce qui est intéressant, c'est de découvrir que le lien entre les deux formes de soin doit sans cesse être repensé à nouveaux frais. Le Comité Consultatif National d'Ethique (CCNE) dans le rapport publié le 23 octobre 2014 rappelle qu'il faut pouvoir se réapproprier le prendre soin sous sa forme palliative en ne le limitant pas seulement aux dernières semaines de la vie mais en l'englobant de façon plus générale à l'ensemble des soins au cours de la vie¹¹⁶⁶. A ce titre, on se souvient que *palliare* signifie « couvrir de son manteau » et l'image ainsi suggérée envisage une présence essentielle non seulement dans les derniers jours, mais de façon plus continue au chevet des personnes malades qui n'ont pas seulement besoin d'un soin technique

¹¹⁶⁶ On notera alors, à la suite du CCNE, la volonté de « *cesser de réduire les soins palliatifs à un accompagnement des trois dernières semaines de la vie* » et de « *ne pas les cantonner aux derniers stades d'une fin de vie, mais de les ériger en soins de support autant qu'en soins de fin de vie, tant leur objectif est de prévenir et soulager la douleur et la souffrance, et de préserver le plus possible la qualité de vie des personnes malades et de leur entourage* ». D'où les propositions consistant à « *développer l'accompagnement à tous les âges de la vie, en mettant fin à l'isolement, au dénuement et à l'abandon des personnes en situation de vulnérabilité* » et à « *développer une articulation optimale entre le soin et le "prendre soin" – entre le cure et le care, entre les soins curatifs, les soins de support et les soins palliatifs, entre établissements et domicile, entre professionnels et aidants naturels* » in COMITE CONSULTATIF NATIONAL D'ETHIQUE, « Rapport du CCNE sur le débat public concernant la fin de vie », 21 octobre 2014, p. 24-25. C'est une fois de plus, devrait-on presque dire de façon quelque peu désolée, que ces recommandations sont faites, incluant la nécessité de mieux former les soignants aux soins palliatifs.

aussi innovant et performant soit-il, mais aussi de temps gratuit qui dit quelque chose de la valeur accordée au soin et au souci de l'autre. Il n'y a donc aucune utilité à séparer les soins palliatifs des soins curatifs¹¹⁶⁷. L'un et l'autre disent quelque chose d'une prise en charge adaptée et juste de la personne soignée, à des instants complémentaires, quand bien même celle-ci ne soit pas en fin de vie. D'ailleurs, nous savons bien que la fin de vie peut durer, sans trop pouvoir toujours déterminer avec exactitude le moment où la personne mourra. Quoiqu'il en soit, le versant palliatif des soins énumère une longue liste de possibilités de présences à tenir, allant d'une présence silencieuse et compatissante à une présence visant un confort et un bien-être notamment à travers des massages ou d'autres formes de thérapies telles la musicothérapie ou encore l'art-thérapie quand ce ne sont pas d'autres sources d'apaisement optimisant des sensations agréables.

Il convient cependant de situer à nouveau l'émergence des soins palliatifs dans le contexte qui est le nôtre. Quelle définition pouvons-nous en donner ? Que dire de l'approche technique de la fin de vie ? Au regard du palliatif et du curatif, comment penser à la pertinence d'une démarche pluridisciplinaire en fin de vie ?

3.1.1 Histoire des soins palliatifs

Reconnaissant que, depuis Descartes, le regard sur l'être humain a changé, opérant une approche plus mécaniste de la vie, on peut comprendre que les évolutions médicales se seront davantage intéressées à l'homme d'un point de vue organique, s'octroyant conjointement la possibilité de résoudre des problèmes jusque-là sans solutions¹¹⁶⁸. On en vient donc à se familiariser petit à petit avec une médecine de plus en plus technicienne qui ira de découvertes en découvertes.

Au fond, si d'aucuns admettent que la dimension palliative de la médecine est plutôt ancienne dans la mesure où le soin des mourants faisait partie du quotidien des Hôtels Dieu, il faudra quand même attendre le XX^e siècle et particulièrement la seconde moitié pour évoquer le terme « palliatif » notamment dans la culture anglo-saxonne. Si Régis Aubry et Marie-Claude Dayde rappellent dans leur ouvrage commun que le premier à avoir utilisé les termes de « soins palliatifs » est le professeur Balfour Mount qui inaugura, à l'hôpital Royal Victoria

¹¹⁶⁷ La réflexion des évêques de France est tout à fait pertinente à ce stade, rappelant qu'il s'agit toujours d'un unique soin dans un continuum palliatif-curatif, in ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, op. cit., p. 53.

¹¹⁶⁸ « Avec Descartes (1596-1650), voir, c'est percevoir. La raison va supplanter peu à peu la part de Dieu dans la clinique. [...] Le médecin va désormais utiliser la raison, qui lui permettra de se rendre "comme maître et possesseur de la nature", selon la formule du Discours de la méthode (Descartes, 1637) », écrira Jean-Michel LASSAUNIERE, médecin en unité de soins palliatifs à l'Hôtel-Dieu de Paris (LASSAUNIERE Jean-Michel, « Recherche et soins palliatifs », in JACQUEMIN Dominique, BROUCKER Didier DE (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, op. cit., p. 944).

de Montréal, le premier service de soins palliatifs en 1975¹¹⁶⁹, c'est Cicely Saunders, jeune infirmière puis médecin, qui définit dès après-guerre la culture palliative au regard des prises en charge difficile liées à la fin de vie¹¹⁷⁰. Sa rencontre avec David Tasma, jeune juif polonais atteint d'un cancer en phase terminale et confronté à d'importantes souffrances physiques et morales, fut décisive. Elle se fit proche de lui par sa présence, son écoute et son amitié tout en l'aidant à traverser son sombre présent nourri de peurs diverses. A sa mort le 25 février 1948, Cicely Saunders prit conscience de l'importance de tout mettre en œuvre pour composer un accompagnement juste et vrai des personnes en proie, de multiples manières, à des questionnements relatifs au sens à donner à leur vie mais aussi à la lutte contre la douleur. Elle rêvait alors secrètement d'un lieu capable d'offrir aux patients cet oasis où la prise en charge serait facilitée tout en permettant à chacun de rester membre du cercle des vivants, lieu de relations et d'échanges essentiels. Héritant d'une somme de 500 livres de David Tasma pour, selon ses dires, lui donner la possibilité d'« ouvrir une fenêtre dans son futur établissement », Cicely comprit qu'il était temps pour elle de s'engager et faire en sorte que ses recherches soient prises en compte et puissent aboutir. Joignant à sa réflexion une équipe plurielle composée entre autre d'infirmières, elle poursuivait ses travaux tout en continuant, d'une part, à mettre en œuvre ce qu'elle avait découvert à l'hôpital Saint Luc, dont l'administration d'antidouleurs quitte à augmenter la dose au fur et à mesure de la progression des lésions cancéreuses et, d'autre part, à comprendre que ces doses n'avaient pas pour effet d'accoutumer les malades à la drogue, mais simplement de mieux contrôler la douleur. Elle forgea alors le concept anglais de *total pain*, douleur totale, signifiant que la douleur n'est pas seulement physique, mais qu'« elle intègre des éléments physiques, psychiques, sociaux et spirituels qui – non seulement coexistent – mais interfèrent entre eux »¹¹⁷¹. Cicely Saunders, imprégnée de culture chrétienne, avait fait le choix, en 1959 après un temps de retraite personnelle, de tout mettre en œuvre en vue de la construction de l'hôpital pour lequel elle avait reçu un petit financement grâce à l'héritage de David Tasma. A ce titre, elle écrivit deux textes : le premier – nommé *The need* – présentait « les besoins des patients en phase terminale et, notamment, ceux des personnes âgées »¹¹⁷² tandis que le second – intitulé *The*

¹¹⁶⁹ AUBRY Régis, DAYDE Marie-Claude, *Soins palliatifs, éthique et fin de vie*, op. cit., p. 2-3. Il faudrait noter que le docteur Mount mettra en place tout un programme de soins palliatifs qu'il dirigera, créant non seulement un service spécifique mais aussi un service de soins à domicile, un autre de consultation et également un service pour personnes endeuillées. La richesse de ces initiatives est aussi le fruit de sa rencontre avec Cicely Saunders lors d'une formation dont il a pu bénéficier au Saint Christopher Hospital, in <http://vigipallia.soin-palliatif.org/modules/smartsection/item.php?itemid=102> [consulté le 1^{er} février 2015].

¹¹⁷⁰ LAMAU Marie-Louis, HACPILLE Lucie, « Origine et inspiration », in JACQUEMIN Dominique, BROUCKER Didier DE (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, op. cit., p. 9-22.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁷² *Ibid.*, p. 12.

Scheme – traçait les grandes lignes du futur établissement appelé le St-Christopher's Hospice :

*[...] un lieu d'accueil, d'inspiration religieuse, pour les patients en phase terminale. Celui-ci devait ressembler le plus possible, dans sa disposition, son ameublement, son ornementation, à une maison de famille.*¹¹⁷³

C'est le 22 mars 1965 que fut posée la première pierre de l'établissement inauguré officiellement par la princesse Alexandra plus de deux ans après, le 24 juillet 1967¹¹⁷⁴.

Tandis qu'au même moment, aux Etats-Unis, le docteur Elisabeth Kubler-Ross faisait parler d'elle notamment à partir de l'approche qui fut la sienne de la fin de vie avec les différentes phases que pouvaient rencontrer tant les patients que leurs proches face à l'approche de la mort¹¹⁷⁵, il convenait de reconnaître que quelque chose de nouveau se jouait et se révélait dans l'accompagnement des fins de vie. Cicely Saunders portait cette intuition que lorsqu'il ne semblait plus être possible de faire quoi que ce soit, tout restait encore à faire. A ses yeux, la maladie ne devait cacher et éluder l'histoire de la personne, ses centres d'intérêt, les désirs qu'elle pouvait encore nourrir comme les souffrances plus intimes qu'elle ressentait peut-être. Sa conviction reposait sur l'idée qu'une personne mourante reste entièrement membre du cercle des vivants, et qu'elle ne saurait être considérée comme une île, c'est-à-dire sans lien avec quiconque. L'idée d'une démarche spirituelle trouvait sa raison d'être. On rappellera alors à juste titre que Cicely Saunders a fait

*[...] l'apprentissage, avec ses collaborateurs, d'une éthique de la collaboration, de l'écoute et de la communication. Elle a constaté que l'hospice devenait alors un lieu d'enrichissement intérieur pour les patients et leur famille mais aussi pour les membres de l'équipe soignante.*¹¹⁷⁶

Pour elle, la mise en pratique d'une nouvelle manière de prendre soin faisait état de sa volonté de vivre une juste présence auprès des situations compliquées tant à travers un savoir-faire qu'un savoir-être.

¹¹⁷³ *Ibid.*

¹¹⁷⁴ Il faut noter que l'établissement comporte, aujourd'hui encore, ce qui a été appelé « *La fenêtre de David* », en référence à David Tasma et qui apparaissait comme une symbolique d'ouverture : « *Comprise d'abord comme non-enfermement de ceux qui meurent, relation maintenue au monde des vivants, cette fenêtre devint ensuite un défi adressé à l'équipe pour qu'elle reste disponible aux patients et à leurs familles, quels qu'ils soient, ainsi qu'à la qualité de ses relations mutuelles* » in *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁷⁵ Notons parmi ces phases la dénégation, la colère, le marchandage, la dépression, l'acceptation. Chez certaines personnes, l'ensemble de ces phases s'exprimeront, tandis que pour d'autres seulement certaines d'entre elles. Quoi qu'il en soit, les travaux du docteur KUBLER-ROSS ont permis de montrer que passant d'une phase à l'autre, certains patients ou familles en arrivaient à accepter parfois l'inacceptable, la mort !

¹¹⁷⁶ LAMAU Marie-Louis, HACPILLE Lucie, « Origine et inspiration », in JACQUEMIN Dominique, BROUCKER Didier DE (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, op. cit., p. 21.

La démarche des soins palliatifs s'enracine donc dans cette double perspective : à la fois une façon nouvelle d'appréhender la dimension du soin de la part des soignants et une manière d'accompagner le patient, prenant en compte toute son histoire pour essayer de lutter tant contre la douleur physique que les souffrances psychiques. Le concept de douleur totale exprime bien cette ambition. A partir de là se comprend mieux ce qu'on entend par accompagnement global des personnes en fin de vie. Ainsi, comme le rappellera la philosophe et médecin Lucie HACPILLE, le but de la démarche palliative est de ne pas oublier de vivre tant il est vrai que, d'un côté, la médecine vise essentiellement à apporter un confort au patient en supprimant autant que faire se peut la douleur et que, d'un autre côté, elle ne pourra jamais rien faire pour stopper la progression d'une mort qui, de plus en plus, s'empare d'une personne avant de l'emporter avec elle¹¹⁷⁷. On avance donc, avec cette vision du prendre soin, sur une ligne de crête dont le but d'une prise en charge globale du patient ne doit pas nous échapper tandis qu'on balance entre risque d'objectivation de la maladie en faisant du patient un pur objet, et risque de ne pas considérer le mal du patient en en faisant qu'un sujet avec ses désirs propres. L'accompagnement nécessite de s'interroger sur la pertinence d'une présence qui n'a d'autre objectif que de soutenir une personne en phase terminale en l'intégrant toujours et encore dans le monde des vivants. L'environnement propre aux unités de soins palliatifs est très explicite quand il s'agit de faire de ces lieux des espaces de vie au sein desquels chaque personne, même la plus appauvrie par la maladie, peut encore se sentir pleinement vivante en l'entourant de ce qui peut lui donner du sens et de la valeur. Ainsi, outre la lutte contre la douleur avec ce que cela peut représenter comme conséquences tant organiques que psychologiques, spirituelles ou religieuses, se révèle la possibilité de faire entrer les patients dans des lieux où ils trouveront des éléments les renvoyant à un pan de leur histoire propre. Dans certains services, par exemple, des personnes gravement malades n'hésitent pas à jouer du piano – si tant est qu'il y en ait un – alors qu'elles étaient déjà adeptes de cet instrument bien avant. Dans d'autres lieux, des patients continuent de se retrouver en pratiquant de la couture ou du tricot dans la mesure où ces activités leur étaient déjà connues précédemment. A chaque fois, il s'agit de ne pas se focaliser uniquement sur une lésion mais bien davantage sur une personne prise dans sa globalité avec ce que cela

¹¹⁷⁷ « [...] la douleur réclame des soins, des antalgiques... la souffrance requiert du sens, de la parole, de l'empathie. Pour la médecine c'est toujours un exercice de corde raide : faute de pouvoir abolir la douleur, on peut être tenté d'escamoter ce qui pâtit ; mais si l'on réduit toute souffrance à une douleur à traiter, on passe à l'aliénation et à la déshumanisation du malade. Il est donc impossible de faire de la mort l'objet de la médecine. La mort a beau être l'issue d'une maladie, elle n'est pas elle-même une maladie. La mort échappe donc à la médecine dont le champ est la vie. [...] la médecine ne peut appuyer ses efforts que sur le refus de la mort du malade, ce qui la définit comme une adversaire de la mort ; d'un autre côté, elle ne saurait s'opposer à la mort elle-même qui fait partie de la conscience de la vie de chaque homme au même titre que la naissance. L'objectif de la médecine ainsi que de tout être humain pourrait donc être "n'oublie pas de vivre". », HACPILLE Lucie, « Histoire et rayonnement européen des soins palliatifs », in JACQUEMIN Dominique, BROUCKER Didier DE (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, op. cit., p. 32..

suppose comme capacités d'expressions, désirs, souhaits, espérances possibles, valorisant leurs capacités.

3.1.2 Un soin technique et humain

Au regard de la mise en lumière de ce qu'on entend par soins palliatifs, on se rend compte de la nécessaire conjugaison des soins techniques et humains quand se dessine dans un horizon plus ou moins proche la fin de la vie qui forme le *continuous care* des Anglo-Saxons¹¹⁷⁸. Si la technique tend doucement à s'amenuiser même si elle ne saurait disparaître totalement, ne serait-ce qu'en raison de la nécessité de continuer à alimenter ou hydrater une personne¹¹⁷⁹ ou encore de lui permettre de ne pas souffrir en administrant des antalgiques

¹¹⁷⁸ KRAKOWSKI Ivan, « La démarche des soins continus et de support : l'exemple de la cancérologie », in HIRSCH Emmanuel (dir.), *Face aux fins de vie et à la mort. Ethique, société et pratiques professionnelles*, Paris, Vuibert, coll. Espace-Ethique, 2007, p. 168.

¹¹⁷⁹ La question de l'alimentation et de l'hydratation fait débat. En témoignent des affaires portées parfois jusqu'aux tribunaux, leur demandant instamment de statuer sur le bien-fondé de l'un et de l'autre en se demandant s'il s'agit là d'un traitement ou d'un soin de confort, le premier pouvant être arrêté, le second non. Même si on reconnaît que certaines situations extrêmes en fin de vie ne nécessitent plus une alimentation habituelle parce qu'elle comporte le risque de provoquer plus de dommages que de bénéfices, il convient cependant de reconnaître qu'on ne saurait trancher aussi radicalement. L'alimentation et l'hydratation nous renvoient également à leur fonction symbolique : arrêter l'un et l'autre ne peut se faire sans un minimum d'argumentations valables, auquel cas nous serions dans des situations propres à une fin de vie commandée telle une euthanasie. Il faudrait ici se référer à l'article signé par les médecins Marie Pierre PERRIN et Bénédicte DENOYEL, affirmant qu'en phase terminale de cancer « *L'indication de nutrition parentérale ne peut s'établir principalement sur l'indice de Karnofsky comme le suggère la formulation de la recommandation des SOR ("Standards, options et recommandations" [NB : de la Fédération nationale des Centres de lutte contre le Cancer]). En revanche les recommandations de l'Association Européenne de Soins Palliatifs (EAPC) restent d'actualité. L'EAPC a établi en 1996 un guide des bonnes pratiques en trois étapes : Définir les huit éléments indispensables à la prise de décision (état général et évolution oncologique, symptômes liés à la dénutrition, espérance de vie, importance de la dénutrition, importance de l'alimentation orale, état psychologique vis-à-vis de la prise en charge nutritionnelle, fonction digestive et voie d'administration d'un éventuel support nutritionnel, besoins et disponibilités des structures pour le support envisagé) ; Evaluer globalement les avantages et les inconvénients, afin de prendre la meilleure décision sur la base de buts clairement définis [...] ; Réévaluer régulièrement la pertinence du maintien du support nutritionnel – écart entre buts à atteindre et résultats obtenus, complications, décès imminent* », PERRIN Marie Pierre, DENOYEL Bénédicte, « La nutrition parentérale en phase terminale de cancer », in *Laennec*, 3/2006, p.40-41. Pour compléter cette recherche, il faut noter que l'indice de KARNOFSKY peut varier de 0 à 100 en fonction des possibilités du patient suivant qu'il est moribond avec un processus fatal progressant rapidement (10 [0 pour le *Performance status de l'OMS*]) ou qu'il est normal, sans signe fonctionnel ou de maladie (100 [4 pour le *Performance status de l'OMS*]). Dans les SOR, la Fédération nationale des Centres de lutte contre le cancer a estimé en 2001 qu'« *Un malade en phase palliative avec symptomatique, dont l'incidence de Karnofsky ≤ 50 % (ou le Performance Status > 2) ne justifie pas une nutrition parentérale* » (*Ibid.*, p. 31), cette dernière se définissant comme une « *méthode de substitution de l'alimentation entérale permettant d'apporter tous les nutriments nécessaires à l'organisme afin d'atteindre et de respecter un état nutritionnel correspondant aux besoins et aux caractéristiques du patient, par voie intraveineuse via une cathéter veineux court (perfusion intraveineuse), une cathéter central ou une chambre implantable* » in http://www.soins-infirmiers.com/nutrition_parenterale.php [consulté le 20 octobre 2014]. Rappelons toutefois que la question de l'alimentation et de l'hydratation ne se pose pas de la même manière dans le cas de cancer en phase terminale que dans le cas de personnes en coma végétatif chronique. Ce qui pour les uns apparaît comme un traitement qu'on peut arrêter apparaît pour les autres comme un soin de base (BROUCKER Didier DE, « Nutrition et hydratation : aspects éthiques en soins palliatifs », in JACQUEMIN Dominique, BROUCKER Didier DE (dir.), *Manuel de soins palliatifs, op. cit.*, p. 912-913). Si la proposition de loi votée en première lecture le 17 mars 2015 présente désormais l'alimentation et l'hydratation comme un traitement, il faudra se rappeler qu'« *il est juste et bon de maintenir l'administration de nourriture et d'eau, même par voie artificielle, dans la mesure où cela "atteint sa finalité propre, qui consiste à hydrater et à nourrir le patient"*, et

voire en certaines circonstances une sédation, la présence humaine apparaît comme le lieu où peuvent encore se vivre des échanges fondateurs, des réconciliations, des évocations de souvenirs communs. En témoignent les soignants ou accompagnants pour qui ce souci de l'autre à travers la pratique d'un *care* traduit la gratuité et la nécessité d'une présence aux confins d'une existence qui se délite. Cette démarche tend à valoriser et soigner non seulement l'ici et maintenant d'un patient, mais aussi celui de l'entourage familial, professionnel, amical qui renvoie à autant de liens construits au long des ans dont nul ne saurait se départir. Solliciter la vie relationnelle se comprend comme une façon très pertinente de ne pas abandonner un patient à sa solitude ou son mal physique, psychique, spirituel ou religieux. On comprend alors pourquoi, au-delà de toute technique, les services de soins palliatifs se présentent davantage comme « *le réceptacle d'une vie, d'une famille, d'une communauté* »¹¹⁸⁰. L'approche de la mort ne concerne pas seulement un groupe limité – un patient et sa famille – mais bien l'ensemble d'une communauté, raison pour laquelle chacun peut se sentir responsable du soin à accorder envers ceux qui nous quittent, dans un esprit de fraternité et de vivre ensemble à valoriser jusqu'au dernier souffle. Le soin technique et le soin humain se complètent au nom du refus de l'abandon de l'autre et du refus de sa souffrance contre laquelle il faut pouvoir combattre, s'il le demande¹¹⁸¹. Ces deux refus mettent en lumière les éléments nécessaires à appréhender pour que soit reconnue la juste place du patient face à un devenir compromis et une situation physique devenue alarmante. Les soins palliatifs ne peuvent être compris comme des soins de spécialistes. Certes, si des soignants reconnus pour leurs compétences s'évertuent de mettre leurs connaissances au service d'une personne pour qu'elle souffre moins et puisse atteindre une forme honnête de confort, il n'en demeure pas moins vrai que les accompagnants, quels qu'ils soient (familiaux, issus des usagers de l'hôpital ou des cercles plus restreints comme des collègues de travail, des amis), participent eux aussi au bon fonctionnement des soins. A ce titre, leur présence – dans la limite du respect du patient – est aussi importante que celles des soignants qui n'ont sans doute que peu de liens de prime abord avec lui. La parole, les silences, le vis-à-vis entre un patient et un accompagnant restent autant de possibilités offertes et qui valorisent l'esprit

où ce sont des "soins ordinaires et proportionnés". » in ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, op. cit., p. 128. Il convient donc de distinguer, au cœur de chaque situation, la pertinence d'un tel traitement, tout en cherchant à savoir s'il rentre, ou non, dans le cadre d'une obstination déraisonnable. Notons que dans le débat parlementaire relatif au projet de loi Claeys Leonetti, si le vote en première lecture à l'Assemblée nationale le 17 mars 2015 définissait l'alimentation et l'hydratation comme un traitement (article 2), un amendement voté au Sénat suggérait de les considérer comme des soins.

¹¹⁸⁰ SALAMAGNE Michèle-Hélène, « Une expérience humaine mise en commun », in HIRSCH Emmanuel (dir.), *Face aux fins de vie et à la mort. Ethique, société et pratiques professionnelles*, op. cit., p. 159.

¹¹⁸¹ Chacun étant différent face à la douleur et la souffrance, il convient donc d'écouter avec attention les récits que peuvent en faire les uns et les autres pour les traiter et combattre de la façon la plus juste qui soit.

du soin spirituel, tout en cherchant à donner du sens, parfois à travers une démarche religieuse également.

La combinaison entre soin technique et soin humain ne doit pas être hasardeuse. Au contraire, elle reste le fruit d'une écoute attentive du patient, de ses demandes et besoins, admettant que le *cure* – pour ce qu'il en reste encore – doit trouver une place juste face à un *care* devenu incontournable. Ainsi, comme l'évoque Denis Ledogar, prêtre et infirmier, « *Mourir ne doit jamais être un voyage solitaire porté par une science et une technologie de plus en plus performantes, mais privé d'humanité et d'amour* »¹¹⁸². La juste présence révèle la nécessité d'un soin approprié, tenant compte à la fois de ce qu'exprime un patient et de ce que peut donner un soignant, quelles que soient ses compétences. Dans cette traversée ultime du chemin de la vie devenu plus étroit par l'aggravation de la maladie, le concours de tous s'avère plus décisif que jamais et nécessite des compétences variées n'ayant pour objectif que le bien-être du patient.

3.1.3 La démarche pluridisciplinaire au service de ceux qui nous quittent

Conformément à la logique de la prise en charge palliative, les différents agents du soin ne peuvent que confirmer la nécessaire pluridisciplinarité. Au regard de ce que nous appelons la douleur totale, les dimensions physique, psychologique, sociale, spirituelle et religieuse ne peuvent qu'être prises en compte pour témoigner d'une présence plurielle au chevet du patient en vue de parfaire l'écoute de ses besoins et y répondre dans la mesure du possible, favorisant toujours son bien-être et son confort. Force est de constater qu'on se situe dès lors véritablement dans une logique du *care* telle qu'il a été défini entre autre par Joan Tronto, visant non seulement un soin juste, mais aussi la préservation de la vie et de son monde tout en lui donnant la possibilité d'être pleinement acteur de son devenir. Ainsi, pour lutter contre la douleur, il aura besoin des compétences des médecins et infirmières qui sauront l'évaluer et, dans la mesure du possible, la diminuer grâce à des doses d'antalgiques ajustées aux besoins du moment. De même, en fonction des complications liées à la fin de vie parmi lesquelles on peut retrouver des hémorragies cataclysmiques ou des détresses respiratoires quand ce ne sont pas des confusions ou des angoisses, la prise en charge peut varier tout en restant toujours centrée sur le bien-être et la lutte contre toute forme de gêne. Ainsi une sédation peut parfois être proposée, histoire d'endormir le patient et de le soulager notamment dans le cadre de douleurs réfractaires, c'est-à-dire ne répondant pas aux

¹¹⁸² LEDOGAR Denis, *Seul l'amour fracasse les tombeaux*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005, p. 100.

antalgiques jusque-là administrés¹¹⁸³. Pour se sentir reposé, il aura peut-être besoin d'un kinésithérapeute qui saura, à travers quelques massages réconfortants, apaiser certaines douleurs musculaires liées à l'alitement prolongé, tout en essayant autant que faire se peut de le prémunir contre toute forme d'escarres. Pour répondre à sa quête de sens, il aura là encore besoin sans doute de la présence de représentants du culte¹¹⁸⁴ ou, tout simplement, de personnes mandatées par l'hôpital et capable de l'accompagner, dans un échange fructueux, parfois à travers l'art, pour lui permettre de s'ouvrir au Beau et au Bien. Mais nous pouvons aussi évoquer la présence du psychiatre, de l'assistante sociale, des bénévoles d'associations ou d'autres prenant tous en charge la personne confrontée à une fin de vie souvent difficile.

La pluridisciplinarité mise ainsi en évidence vise véritablement un juste accompagnement de la personne en fin de vie, confirmant par la même occasion toute la valeur du soin dans la démarche palliative. Aussi, loin de se situer dans une totale indépendance de l'homme, marqué par l'individualisme de la société, on retrouve l'importance du lien et du vivre ensemble. L'intérêt d'une telle prise en charge permet de prendre conscience que ce n'est pas seulement un patient qui est accompagné, mais aussi une famille et, sans l'oublier, une équipe soignante qui se trouve soutenue et encouragée dans sa mission. La pluridisciplinarité demande à faire équipe, au sens fort du terme. Ce mot, du vieux français *esquif*¹¹⁸⁵, s'entend donc comme un groupe visant un objectif précis : si ce n'est pas la guérison, il s'agit au moins de la recherche d'une vie bonne même si celle-ci se trouve fragilisée voire mise en difficulté par les contraintes d'une maladie évolutive et fatale. La

¹¹⁸³ On parlera de sédation terminale pour évoquer, notamment dans le cas de détresse respiratoire forte ou d'hémorragie cataclysmique, l'endormissement tout en sachant pertinemment bien que le patient ne se réveillera plus. Si, habituellement, une sédation reste réversible, ici c'est la mort qui se situera au bout. Les enjeux semblent clairs : non pas donner délibérément la mort, mais veiller à maintenir une qualité de vie digne du patient. Comme le propose le projet de loi, il ne faut cependant pas que la sédation terminale devienne systématique. Seule une juste prise en charge sera acceptable au regard de ce que le patient souhaite alors que son espérance de vie semble compromise. La recommandation de bonnes pratiques et d'une formation adéquate des soignants s'imposent, in ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, op. cit., p. 135.

¹¹⁸⁴ On pourrait citer ici l'activité propre aux centres hospitaliers canadiens qui rend compte de la pertinence de soignants spirituels, qu'ils religieux ou laïcs, et prenant en charge la question du sens des patients. L'intérêt d'une telle démarche n'est pas anodin tant ce statut de soignant spirituel est reconnu et permet de soulager les patients dans leurs angoisses liées à la fin de la vie. Une telle démarche mériterait sans aucun doute d'être exploitée dans nos centres hospitaliers français, même si la perspective d'une dimension spirituelle apparaît encore d'une manière assez frileuse dans l'ensemble des réflexions, notamment lorsqu'il devrait s'agir d'évoquer un statut propre à un soignant spirituel. Sans doute l'idée de laïcité, mal comprise, serait à nouveau mise sur le tapis. Evoquant la notion de *spiritual care*, Gian Domenico BORASIO écrivait qu'on pourrait situer cette démarche dans le sens « *de porter un regard lucide et serein sur la finitude de notre existence. Ce message est une invitation à réfléchir dans le calme et sans tabou à nos priorités, nos valeurs, nos convictions et nos espoirs, si possible dans un dialogue avec les êtres qui nous sont chers. Dans nos vies, ces réflexions restent malheureusement rares et nous nous y consacrons souvent très tard* » in BORASIO Gian Domenico, *Mourir. Ce que l'on sait, ce que l'on peut faire, comment s'y préparer*, op. cit., p. 77.

¹¹⁸⁵ Le mot équipe désignerait « *à l'origine une suite de chalands attachés les uns aux autres et tirés par des hommes, est-ce l'image des bateliers tirant sur la même corde ou celle de bateaux attachés ensemble... toujours est-il qu'on a parlé un jour d'équipe de travailleurs pour réaliser une œuvre commune, puis ensuite d'équipe de sportifs pour gagner un match. Il y a donc dans ce mot un lien, un but commun, une organisation, un double dynamisme venant aussi bien de la tête que de l'ensemble, une victoire à gagner ensemble* » in MUCCHIELLI Roger, *Le travail en équipe*, Paris, ESF Editions, 1996, p. 5.

pluridisciplinarité tient compte de la complexité d'une situation, tout en lui donnant les moyens de pourvoir aux besoins du moment en favorisant une prise en charge adaptée à la personne accompagnée. L'important d'une telle présence plurielle consiste à faire vivre le patient continuellement au sein d'un réseau en lui offrant la possibilité d'accomplir son histoire dans le respect de celle-ci.

3.2 Ajouter de la vie aux années plutôt que des années à la vie

Il semble essentiel, face à la fin de vie, de pouvoir vérifier jusqu'au bout que le patient, soumis bien malgré lui à des contraintes qu'il ignorait peut-être jusque-là, n'en demeure pas moins vivant parmi les vivants. Loin de se défaire et de se désolidariser de ces situations extrêmes, la qualité de l'accompagnement réside dans le fait de pouvoir toujours valoriser la vie, soulignant avec audace qu'elle ne saurait se définir qu'à la seule lumière de ses richesses.

Aussi, tandis que nous assistons depuis de nombreuses années désormais à un rapport à la fin de la vie et à la mort qui change, il n'est pas rare d'entendre dire, notamment quand des sondages sont publiés, qu'une écrasante majorité de personnes ne souhaiterait pas terminer sa vie dans des conditions difficiles, préférant, si la loi l'autorisait, bénéficier d'une euthanasie ou d'un suicide médicalement assisté. Quitter la scène du monde de cette façon apparaîtrait alors, pour eux, comme la plus digne des sorties, admettant qu'une fin de vie qui dure ou qui reste habitée de multiples souffrances leur volerait la possibilité de décider par eux-mêmes. On peut s'étonner d'une pareille vision mais, après tout, quand le rapport à la vie ne se limite au long des ans qu'à la valorisation de ses richesses et capacités, on perçoit l'intérêt véhiculé par certains de choisir, quand ils en ont encore la possibilité, le moment de leur mort avant que la maladie ne les en empêche.

Ce débat tronqué, ne serait-ce qu'à partir des sondages toujours binaires¹¹⁸⁶ et n'exprimant finalement bien souvent que la peur d'un mal mourir, laisse suggestif. Il demande que soit exprimée la question de l'euthanasie et de la bonne mort, mais aussi que l'accompagnement jusqu'au bout soit reconnu et validé comme étant le lieu d'une véritable humanisation encore possible, même dans ces fragilités. En partant de la possibilité de l'euthanasie et de ses formes dérivées, précisant à nouveau que seule une sauvegarde de la vie

¹¹⁸⁶ Les sondages sont souvent publiés à la suite d'affaires hypermédiatisées de fin de vie qui ne laissent malheureusement guère de choix quant aux possibles d'une approche différente et plus respectueuse de la personne. Quand on met en scène, par le biais des médias, des personnes gravement malades, ne supportant plus leur souffrance, la réponse à la question de savoir si on est pour ou contre l'euthanasie n'entraîne presque plus de suspense : qui voudrait finir sa vie dans d'atroces souffrances physiques, morales ou spirituelles ? Force d'admettre que le débat est faussé et la réponse à une telle question d'une évidence implacable.

perçue dans l'accompagnement est justifiée, nous nous demanderons si accompagner quelqu'un jusqu'à la mort ne revient pas, finalement, à faire preuve d'un amour compris dans le partage d'une même humanité appelée à transcender un présent douloureux, pour y découvrir des pépites d'or d'humanité que seule la relation est capable de préserver de toute dégradation ?

3.2.1 L'interminable question de l'euthanasie et de la bonne mort

Evoquer la question de l'euthanasie renvoie implicitement à celle de la bonne mort, ne serait-ce déjà qu'au regard de la signification étymologique du mot. Pour autant, parler de bonne mort revient à penser la fin comme un moment maîtrisable, pour ne pas dire presque agréable. Qui n'a jamais répondu à la question de sa propre mort en disant qu'il vaudrait mieux partir vite, sans souffrir et, dans la mesure du possible, au cours du sommeil ? S'endormir le soir sans se réveiller le matin apparaît pour plus d'un comme une bonne mort possible¹¹⁸⁷ !

Cette vision quelque peu lapidaire permet toutefois de montrer qu'on est facilement mal à l'aise avec les fins de vie qui durent, notamment lorsque celles-ci sont le lieu de grandes souffrances et d'une solitude croissante. Face à une carence toujours actuelle des prises en charge en unités de soins palliatifs, il faut bien reconnaître qu'on continue encore de mal mourir. Cette réalité témoigne de prises en charge insuffisantes et mal ciblées par rapport aux demandes réelles des patients en fin de vie. Différents rapports récents n'ont cessé de montrer qu'on mourrait mal en France, au regard des possibilités existantes actuellement en terme d'accompagnement et de lutte contre la douleur¹¹⁸⁸. A cela, s'ajoutent encore d'autres raisons,

¹¹⁸⁷ Comme il l'explique dans son ouvrage, Gian Domenico BORASIO demande souvent aux auditeurs ayant pris place à ses conférences comment ils souhaiteraient mourir. Trois alternatives sont citées : la mort subite à la suite d'un arrêt cardiaque par exemple, une mort moyennement rapide due à une maladie grave et évolutive comme un cancer, ou une mort lente, faisant suite à une maladie type démence et s'étalant sur une durée de huit à dix ans. La réponse est sans appel : « [...] le scénario de la mort subite a la préférence d'environ deux tiers du public. Le tiers restant choisit la deuxième alternative, la mort moyennement lente. Des voix isolées se portent sur le troisième scénario, toujours perçu comme le plus effrayant » in BORASIO Gian Domenico, *Mourir. Ce que l'on sait, ce que l'on peut faire, comment s'y préparer*, op. cit., p. 25. Il faut noter, à la suite de notre auteur, que les statistiques faisant état de la réalité des décès contredisent cependant les souhaits des uns et des autres : « rares sont les morts brusques et imprévues (5%) ; une personne sur deux (50 à 60%) meurt selon le deuxième canevas ; quant au scénario de la démence lente, à l'avenir il sera à l'origine de 30 à 40% des décès, tendance croissante » in *Ibid.*, p. 25-26.

¹¹⁸⁸ Le rapport « Fin de vie : un premier état des lieux », publié par l'Observatoire National de la Fin de vie en 2011 faisait état de l'existence de situations aujourd'hui encore proche de l'obstination déraisonnable mais aussi de peur multiples devant la mort (peur de souffrir, de perdre son autonomie, de voir ses liens se dissoudre), ainsi que d'une mort devenue médicalisée à outrance. Ce même constat a été établi par le rapport Sicard « Penser solidairement la fin de vie » du 18 décembre 2012 dans lequel la méconnaissance de la loi LEONETTI votée le 22 avril 2005 était rappelée. Ce faisant, le rapport supposait également qu'il serait peut-être utile de penser à un projet de fin de vie comme existe, à l'autre versant, un projet de naissance. Conjointement, il mettait en lumière les problèmes de sémantique qu'on retrouve notamment dans le sens donné à la sédation. Le 17 avril 2013, Jean Leonetti publiait le rapport visant à renforcer les droits des patients en fin de vie. La réalité d'une mort difficile

lesquelles se situent au niveau d'une mauvaise idée d'une compassion à mettre en œuvre face à des situations éprouvantes. La mort par compassion revêt en effet aujourd'hui une signification importante tant elle traduit la volonté de mettre fin aux jours de ceux qui souffriraient trop. Cette fausse compassion définit le rapport que nous avons avec autrui, n'ayant rien d'autre à lui offrir qu'une seringue achevant son parcours humain¹¹⁸⁹. Cette pauvreté des moyens dans l'accompagnement laisse un goût amer tant il est vrai que cette solution ne peut sembler juste et appropriée face à un patient qui, sans doute, demande autre chose qu'une mort donnée¹¹⁹⁰.

Conjointement, l'Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité (ADMD) reste également très présente, si bien qu'en dehors des groupes locaux bien constitués notamment dans les grandes villes à travers des réseaux choisis, la voix de son président national, Jean-Luc Romero, ne cesse d'appeler les responsables politiques à faire évoluer le droit au nom de la dignité de la personne. Ainsi, il n'hésite pas à rappeler qu'outre l'importance de la démarche palliative et des soins essentiels qui lui sont liés, il convient de favoriser « *la légalisation de l'euthanasie et du suicide assisté* » parce que, dit-il, il s'agit là

[...] d'une réforme moderne, qui va dans le sens des idéaux de justice et de liberté portés par notre pays. C'est la seule réponse éthique à des situations dramatiques qui

était à nouveau rappelée. Le 30 juin de la même année, le CCNE rendait public l'avis n°121 « Fin de vie, autonomie de la personne, volonté de mourir » dans lequel, comme précédemment en faisant état de la réalité de la mort en France, il soulignait l'importance de se réapproprier cette étape en permettant à tous les patients de bénéficier des meilleurs soins possibles à ce stade de leur existence. Enfin, plus récemment, le 21 octobre 2014, le CCNE publiait le rapport sur le débat public concernant la fin de la vie dans lequel, avec des mots très forts, il présentait le « *scandale que constitue, depuis 15 ans, le non accès aux droits reconnus par la loi, la situation d'abandon d'une immense majorité des personnes en fin de vie, et la fin de vie insupportable d'une très grande majorité de nos concitoyens* » (p. 5). Ces différents textes, souvent très proches les uns des autres au regard de leur contenu, évoquent chacun à leur manière la difficile mort que connaissent encore trop de nos contemporains. Conjointement, on pourrait encore citer cet ouvrage qui pose également le problème et, chiffres à l'appui, rappelle qu'on continue de mal mourir en France (PUYBASSET Louis, LAMOUREUX Marine, *Euthanasie. Le débat tronqué*, Paris, Calmann-Lévy, 2012, p. 90-110).

¹¹⁸⁹ Notons la réflexion de Hans JONAS, à ce propos, qui écrivait que « *Une éthique qui ne serait fondée que sur la compassion serait quelque chose de très suspect car les conséquences qu'elle impliquerait en matière de position humaine par rapport à l'acte d'homicide, par rapport au moyen mis en œuvre pour donner la mort – en tant que routine recommandée pour mettre fin à certaines situations de détresse – sont imprévisibles* » in HANS Jonas, *Une éthique pour la nature*, Paris, DDB, 2000, p. 108.

¹¹⁹⁰ La Société Française d'Accompagnement et de Soins palliatifs (SFAP) préconise, dans un document intitulé « Face à une demande d'euthanasie », différents temps à prendre en compte : « *Le premier temps est centré sur le vécu de l'équipe. Il s'agit de permettre aux soignants d'exprimer leurs propres émotions, impressions, projections afin de limiter l'influence d'un ressenti trop centripète. [...] Le second temps a pour objectif de mieux comprendre la situation du patient et sa demande. Dans cette démarche, l'important n'est pas uniquement de l'analyser de l'extérieur, comme le ferait un scientifique étudiant un objet. Cette démarche est nécessaire et peut se référer à la grille de recueil de données. Mais il s'agit aussi de tenter de percevoir et comprendre "comment le patient la vit" de l'intérieur, d'entrer dans la singularité de sa perception, son vécu, son point de vue. [...] Le troisième temps est l'élaboration continue du projet de soins. Nous préférons décomposer cette étape en deux parties avec d'une part la recherche d'alternatives, d'autre part la discussion éthique sur le choix d'une orientation. Lorsque des options sont discutées, leurs avantages et inconvénients sont à clarifier. Si des repères éthiques sont convoqués, il apparaît souhaitable de les expliciter. Des concepts tels que "dignité", "autonomie", "liberté", "acharnement thérapeutique" sont parfois évoqués de manière magistrale, alors que les acceptions sont différentes* » in MALLET Donation (dir.), *Pratiques soignantes et dépénalisation de l'euthanasie*, op. cit., p. 83-84.

*se multiplient. C'est le seul moyen de donner à chaque Français le même droit de mourir dans la dignité.*¹¹⁹¹

On sent derrière ces mots non seulement cette fausse compassion dont il se fait l'écho, mais aussi le travers de certains mots tels « la réforme moderne » faisant croire que donner la mort de façon délibérée à une personne revient, non seulement à sauvegarder sa dignité, mais aussi et surtout à rendre visible un état démocratique moderne au sein duquel l'individu serait souverain¹¹⁹². De même, pour fausser davantage encore le débat, des personnes comme François Damas, médecin exerçant sa profession en Belgique, ira jusqu'à parler de l'euthanasie comme d'un soin, au même titre que n'importe quel autre soin¹¹⁹³. Par ailleurs, dans son ouvrage, le sociologue Philippe Bataille présente, quant à lui, les regrets liés à une vision trop étriquée de ceux qu'il nomme les palliativistes qui n'ont comme seule réponse face à une demande d'euthanasie que la reconsidération d'une prise en charge adaptée¹¹⁹⁴. On pourrait encore avancer l'idée selon laquelle la question de l'euthanasie reste prégnante là où la notion de soin est galvaudée. Ainsi, devant une médecine trop technique où le sens de l'humain semble mis à mal, la demande d'euthanasie peut également apparaître et signifier le désir de quitter le champ de la chosification de la vie qui ne ferait que la maintenir de façon artificielle¹¹⁹⁵.

¹¹⁹¹ ROMERO Jean-luc, *Monsieur le Présent, laissez-nous mourir dans la dignité*, Paris, Jean-Claude Gawsewitch Editeur, 2013, p. 18.

¹¹⁹² Face à cette possibilité, les Evêques de France souligneront certes que « *la mission de la médecine ne consiste pas à aider les personnes à se supprimer, mais à les soigner en soulageant leurs douleurs et en apaisant leurs souffrances jusqu'au bout de leur vie* » in ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, op. cit., p. 149, mais aussi qu'il ne peut être question que les aidants « *cherchent à se départir a priori de leur responsabilité, en particulier juridique, en arguant par exemple d'une "exception d'aide au suicide", comme il était et reste proposé "une exception d'euthanasie" pour éviter les poursuites judiciaires* » in ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, op. cit., p. 152.

¹¹⁹³ Martin WINCKLER, préfaçant l'ouvrage de François DAMAS, écrira qu'il s'agit là de « *la description d'une pratique de soin – car il apparaît clairement, en le lisant, que l'euthanasie est un acte de soin* » in DAMAS François, *La mort choisie. Comprendre l'euthanasie et ses enjeux*, Bruxelles, Editions Mardaga, Coll, Santé en Soi, 2013, p. 13. De même, l'auteur lui introduira sa réflexion en précisant que « *L'euthanasie, même si elle n'est qu'un acte parmi tant d'autres actes de soin qui accompagnent les fins de vie, est l'objet d'erreurs, d'amalgames et de contrevérités obstinées qui ne peuvent qu'angoisser les malades et leur entourage [...]* » in *Ibid.*, p. 15. On peut s'étonner, ici, de voir liés euthanasie et soin. Dans la perspective d'une éthique du *care*, le maintien de la vie est primordial, ce qui n'est pas le cas dans cette configuration. Le soin semble donc biaisé, ce qui est d'autant plus le cas dans la mesure où il est assimilé à tous les autres actes liés à la fin de vie !

¹¹⁹⁴ « *Le palliativisme mène un combat médical contre l'utilitarisme et l'individualisme, dont les militants de l'Association du droit à mourir dans la dignité (ADMD) seraient le fer de lance. Le palliativisme entretient la confusion entre aide active à mourir et aide médicale à s'éteindre. Le consentement est contourné au point que le palliativisme s'en dispense ou dénie aux proches le droit de le faire valoir* » in BATAILLE Philippe, *A la vie, à la mort. Euthanasie : le grand malentendu*, Paris, Autrement, 2012, p. 121.

¹¹⁹⁵ On pourrait citer à ce titre ce qu'écrivait Damien LE GUAY en référence à cette médecine technique qui « *en tant que telle n'envisage pas l'homme en train de souffrir, ne voit pas l'immense et abyssale épreuve d'humanité dans laquelle il se débat* » in LE GUAY Damien, *Le fin mot de la vie*, op. cit., p. 26. Et de rappeler alors que « *Maurice Martin du Gard nous raconte ce que le poète Rilke disait à son médecin, alors qu'il était à l'article de la mort. Il voulait lui faire des piqûres pour le ranimer, lui donner des drogues médicales dans les derniers moments de sa vie. Le poète finit par lui dire : "Je veux mourir de ma mort... non de la mort des médecins. Je veux mourir de la mort de ma vie." Il nous faut donc distinguer la mort médicale et la mort individuelle, singulière et personnelle. Et cette seconde se trouve malheureusement effacée sous la première.* » in *Ibid.*, p. 26-

Ces différents exemples montrent, chacun à sa façon, que le débat sur l'euthanasie reste très actuel et constamment remis sur le tapis comme pour signifier que tant qu'une décision politique ne se sera pas donnée la peine de répondre favorablement aux demandes de mort, il manquera encore une pièce essentielle dans le grand chantier de l'éthique des fins de vie. C'est dire que trop souvent le débat semble confisqué pour ne pas dire relégué à des situations qui n'ont d'exceptionnelle que la force qu'on veut bien leur attribuer. Il est évident que les médias ne rendent guère d'audacieux services, tant il est vrai qu'ils apparaissent bien souvent comme des lieux de pouvoir à travers lesquels l'image parle bien plus que n'importe quelle professionnel du soin, notamment si celui-ci contredit la thèse entretenue par les journalistes. On veut du sensationnel pour appuyer une idée et montrer que toutes les autres apparaissent comme ringardes voire totalement dépassées. Les questions liées aux fins de vie en font les frais, trop de fois. Pour autant, quand bien même elles seront souvent malmenées tant que des situations compliquées existeront et seront mises en scène, il sera inexact de croire qu'une réponse transgressive aura le dernier mot¹¹⁹⁶.

3.2.2 L'accompagnement en fin de vie comme sauvegarde de la vie

La logique palliative présentée fait état de l'importance de créer et maintenir des lieux qui soient porteurs de vie. Comment les penser, sinon en suggérant qu'il convient toujours de maintenir un lien fort entre celui qui est accompagné et celui qui accompagne. Au nom d'une éthique de la main tendue dont on a déjà esquissé les contours, l'accompagnement apparaît comme une véritable façon de sauvegarder et préserver la vie.

L'accompagnement, notamment au sein de ces périodes longues et difficiles, doit pouvoir être le lieu où se révèle plus présente que jamais la dignité de l'homme, mue par ce qu'il peut encore réaliser. La puissance de métamorphose déjà évoquée qui la confirme entend soutenir une humanité toujours possible là où tout semblerait cependant la nier. Ainsi, le regard que l'on porte sur les personnes confrontées à leur fin se doit de porter la promesse de présence. A ce titre Jean Leonetti écrira que « *Changer notre regard sur la personne en fin de vie ou la personne handicapée, ce n'est ni l'engluer dans la pitié ni l'exclure du champ de*

27. Les demandes d'euthanasie peuvent aussi provenir de cette vision particulière que la médecine porte de la vie en sa fin, alors qu'elles ne reconnaissent que le corps au détriment de la personne dans sa globalité.

¹¹⁹⁶ Le débat, parfois vif, nécessite de prendre le recul nécessaire et d'affirmer, avec Emmanuel HIRSCH, qu'« *il n'est de véritable courage que d'assumer nos fragilités, fussent-elles mortelles. C'est dans cette acceptation de nos limites, qui est aussi et surtout une lutte, que nous pouvons trouver la force d'inventer de la vie quand elle ne semble plus accessible. C'est une lutte de vivant à vivant, qui dénonce l'injustice de l'abandon au même titre que l'injustice de la faiblesse et, ce faisant, bâtit la valeur de notre existence* » in HIRSCH Emmanuel, *L'euthanasie par compassion ? Manifeste pour une fin de vie dans la dignité*, Toulouse, Erès, 2013, p. 53. On retrouve ici l'idée selon laquelle, même dans la nuit la plus sombre de l'existence avec ce qu'elle suppose comme élément perturbateur et questionnements de fond importants, demeure la nécessité de l'accompagnement, niant toute forme d'abandon possible.

l'humain, c'est simplement lui rendre l'égalité à laquelle elle a droit »¹¹⁹⁷. Cette égalité, dans un vis-à-vis éloquent, suppose de nous mettre au même niveau qu'elle, c'est-à-dire à travers une proximité juste, capable d'honorer ce qu'elle nous donne encore d'elle-même.

Sauvegarder la vie consiste à croire qu'elle ne peut être ni amoindrie, ni ignorée au nom d'une quelconque situation traduisant douleurs et souffrances multiples, mais qu'elle peut rester le lieu où quelque chose de soi peut encore se dire. C'est le signe que, malgré la maladie et la proximité d'une mort, se lit toujours une histoire vivante dont l'avenir, même limité, reste encore possible. Donner de la vie au temps qui passe apparaît comme l'essence même de tout le travail palliatif¹¹⁹⁸. Ce temps précieux de la fin permet, tout au moins, de ne pas quitter ces lieux où l'humanité – affaiblie et pauvre – trouvera encore des ressources pour continuer à s'exprimer et entendre le pouls de la vie. L'accompagnement n'est donc pas dénué de sens et d'intérêt, encore moins quand il s'agit de le considérer comme le lieu où l'essentiel peut se révéler. Néanmoins, il convient également de rappeler que tout ne pourra être possible dans ce temps désormais limité, notamment parce que l'accompagnant devra consentir à laisser s'en aller la personne malade, ne l'accaparant pas au point de manquer de respect à son égard. Il semble opportun de trouver le juste milieu au sein d'une présence qui traduira un attachement qu'on pourra qualifier de rétractable : être présent comme il faut tout en sachant se retirer au bon moment¹¹⁹⁹. L'accompagnement nécessite de trouver une ligne de crête sur laquelle avancer, tenant compte de l'évolution de la personne dont on se fait proche et des besoins qu'elle exprime à chaque moment, dans la progression qui reste la sienne et dont elle est la seule maîtresse. Sauvegarder une vie menacée par la mort revient à s'engager sur un chemin sans doute difficile et délicat mais dont la force réside dans le courage de la présence et de l'écoute attentive de ce que l'autre veut, dans la limite d'une humanité qui se révèle en profondeur. L'accompagnement, lieu de liberté et de vérité, ne peut s'improviser. Il se prépare, tout en déjouant les pièges faciles d'un orgueil démesuré à travers lequel peut

¹¹⁹⁷ LEONETTI Jean, *A la lumière du crépuscule. Témoignages et réflexions sur la fin de vie*, Paris, Michalon, 2008, p. 51.

¹¹⁹⁸ Comme le rappellera encore le prêtre et médecin Bruno CADART, « *Outre le soulagement de la douleur, la personne a besoin d'être aidée pour accepter ses pertes et ses peurs, pour ne pas désespérer du sens de sa vie, ne pas perdre l'estime de soi. [...] La personne a un besoin de relation avec ses proches qui, eux-mêmes, ont besoin d'être aidés pour vivre cette étape. [...] ce qui est impératif pour nous les soignants, c'est d'aider les patients et leur famille à utiliser au mieux le temps qu'il leur reste* » in CADART Bruno, *En fin de vie, répondre aux désirs profonds des personnes*, op. cit., p. 128.

¹¹⁹⁹ Le risque de l'accompagnement est à la fois d'être trop présent ou pas assez comme le suggère Catherine CHARLIER : « *Trop si elle laisse entendre que nous pouvons suivre pas à pas son trajet, en rythmant notre démarche au rythme de la sienne, [...] trop peu si l'on considère que celui qui accompagne sait pertinemment qu'il ne fait qu'accompagner et qu'au bout d'un moment, peut-être même pas à la fin du chemin, il retournera à ses occupations et à ses soucis, le désir de son bien à lui traçant ses voies et ses impératifs ailleurs et il laissera l'autre à son destin* » in CHALIER Catherine, « La Souffrance d'autrui », in *Les Nouveaux Cahiers*, automne 1985, n°82, p. 7.

s'infiltrer l'étrange idée de décider à la place de l'autre, refusant ainsi de respecter son existence.

Accompagner une personne jusqu'au bout du chemin revient à faire preuve d'une grande dose d'amour, acceptant que quelque chose de soi meure pour naître d'une façon nouvelle en honorant la vie qui, doucement, s'efface de ce monde, notamment parce qu'on touche à l'intime d'une personne dans ce qu'elle a de plus fragile et de plus précieux¹²⁰⁰. Ce bien fonde la possibilité d'une amitié ou, plus fortement encore, d'un amour capable de transcender la situation présente pour lui offrir l'espace d'une vie toujours attendue et estimée. La valeur d'un soin spirituel et religieux rejoint la vie en quête de sens et d'avenir.

3.2.3 Aimer jusqu'au bout

L'amour peut apparaître comme un mot fort tant il est vrai qu'on l'utilise peut-être beaucoup trop couramment en l'adaptant à des situations aussi différentes et éloignées les unes que les autres. Cela dit, il énonce quelque chose de la force d'un sentiment qui, loin d'être anodin, engage et vérifie d'une certaine manière la qualité de la relation qui nous lie à l'autre. Peut-on aimer à distance ? Sûrement pas, raison pour laquelle le juste soin ne peut être que le lieu où se vit une proximité témoignant d'un lien d'affection qui peut prendre les contours d'un amour. N'y voyons pas là pour autant l'incarnation d'un amour liant deux personnes comme ce peut être le cas dans le mariage, mais simplement cette ouverture de cœur à l'autre, donnant soi-même du temps et de l'espace pour que vive la relation à travers des échanges fructueux et profonds, sans arrière pensée. Parler à une personne malade et en fin de vie, la toucher, l'écouter ou encore la réconforter revient à reconnaître et favoriser ce qu'elle est et ce qu'elle peut encore apporter, au sein d'une relation de sujet à sujet et non de sujet à objet. On comprend alors que l'amour dont il est ici question rejoint quelque peu une dimension plus religieuse, à l'image de ce que saint Paul écrivait dans sa lettre aux Galates : « *Mais le fruit de l'esprit est amour, joie, paix, patience, bonté, fidélité, générosité, humilité, tempérance* » (Gal 5, 22)¹²⁰¹.

¹²⁰⁰ Emmanuel HIRSCH évoquait cette tension dans l'accompagnement, rappelant, notamment en prenant appui sur le soin alors dispensé, que « *Dans la réciprocité de cette relation souvent intime, parfois ultime, comment concevoir un soin toujours respectueux de la personne, c'est-à-dire constamment préoccupé du sens qui le justifie et des limites à définir afin de se prémunir de toute confusion ? [...] Le "droit de ne pas souffrir" [...] nous oblige au devoir de ne pas laisser souffrir, mais aussi de ne pas faire souffrir. Les soignants doivent comprendre leur action comme profondément attachée au bien de l'autre* » in HIRSCH Emmanuel, *Apprendre à mourir*, op. cit., p. 92-93.

¹²⁰¹ Avec Michel FROMAGET, nous pourrions alors rajouter à propos de ce verset une note sur la façon d'appréhender cet amour : « *L'amour dont parle saint Paul n'est pas celui du langage ordinaire. Il n'est pas un "sentiment", c'est-à-dire une "sensation du mental", un état affectif provoqué en l'âme par un agent appartenant au milieu extérieur, qu'il s'agisse d'un événement physique ou psychologique. Cet amour n'est pas un sentiment, un éclat d'âme, mais la substance de l'esprit. Il est conscience, volonté et acte. Conscience qu'il n'y a de bien*

L'amour dont il est question consiste plutôt à accueillir la personne malade pour ce qu'elle est, à travers un regard capable de l'honorer comme cet autre vivant digne et respecté. Cela revient à ne pas renoncer à son humanité, au-delà des affections qui l'handicapent et la mènent doucement vers la mort. Aimer l'autre, en pareilles circonstances, suggère de témoigner d'une capacité de relèvement qui, loin de la position couchée de la personne, la reconnaît comme une existence debout à travers ce qu'elle a certes réalisé hier, mais aussi à travers ce qu'elle reste aujourd'hui encore même dans le tragique et le tumulte de son histoire ballotée et confrontée à moult souffrances et deuils progressifs. « *Vivre, c'est apprendre à perdre* », écrivait le Rabbi Yossef Rozin dans un commentaire sur le Talmud¹²⁰². Aimer, c'est consentir aussi à ces pertes, quelles qu'elles soient, continuant instamment à soutenir la vie. Le souci de l'autre se convertit ainsi peu à peu en combat avec lui qui, dans l'optique d'une éthique du *care*, ne signe pas l'abandon à la mort mais le soutien à la vie jusque dans les multiples petites facettes qui restent toujours prometteuses et riches de sens, puissance métamorphosant la personne. On retrouve l'idée d'une présence dépassant la situation angoissante et portant en elle un appel à la vie. Cette présence d'amour ou, en langage chrétien, de charité, dira quelque chose de cette force capable de se déployer quand tout sombre dans le vide de la mort.

Accompagner une personne vers la mort n'est pas sans risque, pour elle et pour soi. Consentir à l'accueil de l'extrême fragilité opère en soi un bouleversement certain que nul ne mesure préalablement. Le tragique d'une mort annoncée que nous renvoient parfois certaines situations peut laisser perplexe voire déstabiliser profondément. Rester vigilant semble essentiel tant il est vrai que l'accompagnement peut créer des tensions allant jusqu'à refuser l'humanité de l'autre. Faire preuve de délicatesse face à des situations compliquées rend compte aussi d'une tendresse dont chacun est capable et qui, loin des fastes de la technique médicale, consacre un chapitre à la vie que seule l'attention à l'autre dans une pure présence gratuite saurait cautionner. Il n'est pas, alors, d'autre calcul possible que celui capable de rendre compte d'un amour, c'est-à-dire de ce lien qui, bien loin d'enfermer, libère et relève. Quelque chose d'une charité soignante se révèle en pareille circonstance.

véritable pour l'être humain que dans son achèvement, c'est-à-dire dans sa transformation en homme spirituel. Volonté de tout faire pour faciliter, ou provoquer, cet accomplissement. Et, enfin, mise en acte de cette volonté. Cet amour, qui est donc éprouvé par la personne spirituelle et qui n'est pas à la portée de l'homme ancien, s'adresse à tous les hommes, à l'humanité entière ainsi qu'à soi même. » in FROMAGET Michel, *Naître et mourir. Anthropologie spirituelle et accompagnement des mourants*, Paris, François-Xavier De Guibert, 2007, p. 61.

¹²⁰² Cité in HIRSCH Emmanuel, *Apprendre à mourir*, op. cit., p. 65.

3.3 « *Il s'avança et toucha la civière [...] et Jésus dit : "Jeune homme, je te l'ordonne, lève-toi" » (Lc 7, 14)*

Le passage de l'évangile de saint Luc relatant la rencontre entre Jésus et la veuve accompagnant son unique enfant au cimetière, dit quelque chose de ce que nous pouvons espérer dans une démarche de charité soignante tandis que nous sommes confrontés à des situations de fin de vie. Ce que Jésus annonce se révèle dans l'espérance d'un retour à la vie qui, vécu dans sa rencontre avec le jeune homme, entend lui rappeler son devenir dans le cœur et la vie de Dieu.

La force de relèvement dont Jésus fait preuve à maintes reprises dans les évangiles dit quelque chose de cette même force dont le soin peut témoigner. Aussi, une charité soignante pourrait résonner comme un principe de relèvement là où le poids de la maladie grandissante ou d'une mort annoncée défigurerait la relation au point de la restreindre à ce qu'elle n'est pas. Il me semble important de me demander ce qu'on entend par force de relèvement quand on l'attribue à la charité soignante ? De même, quelle présence humaine et religieuse implique-t-elle ? Ne retrouve-t-on pas la réalité d'une éternité rejoignant déjà l'humanité, la charité apparaissant alors comme un trait d'union entre ces deux « mondes » ?

3.3.1 La charité soignante comme force de relèvement

Un des points communs à la charité soignante dans les multiples applications que nous lui avons attribuées est d'essayer non seulement de donner du sens à des situations difficiles, mais aussi de témoigner d'un lien qui unit à Dieu. Ce dernier, loin de se défaire de l'humanité qu'il est venue sauver en son Fils, continue de signifier qu'il n'est et ne sera jamais d'expériences aussi dramatiques qui ne puissent l'intéresser, l'émouvoir et l'engager aux côtés de celui qui les subit. Ainsi, lorsque la fin de la vie approche et commence à guetter certaines personnes, dans la complexité de pathologies de plus en plus invalidantes et angoissantes, la foi chrétienne affirme que Dieu ne se dérobe pas. Prenant les contours des personnes qui vivent d'une manière ou d'une autre le soin, il continue de se dire et se révéler comme un Dieu proche que ni la maladie ni la mort ne sauraient éloigner.

Comprendre la rédemption comme un mystère d'amour qui relève, demande à saisir que la charité soignante telle que nous la percevons reste toute imprégnée de cette démarche. L'accompagnement spirituel et religieux des personnes en fin de vie traduit l'intensité d'un lien qui dure et qui, plus que d'un simple retour à un passé désormais effrité par la complexité de l'instant, entend donner du poids au présent, y faisant correspondre la présence d'un Dieu

qui ne se lasse pas de prendre soin. L'idée de relèvement nous apprend à aider l'autre à trouver en lui des capacités capables de soutenir sa marche et de la libérer quelque peu des entraves de la maladie et de l'angoisse. L'accompagnement fondé sur la charité soignante, bien loin de mésestimer la gravité des situations rencontrées et la peur souvent manifeste, peut rendre compte d'une espérance là où tout semblerait contredire toute optique vivante. Apprendre à perdre, à laisser le superflu, revient aussi à confier à l'autre l'opportunité de prendre conscience de ce qui demeure essentiel dans sa vie, au-delà des deuils successifs qu'il a à faire siens au regard de l'évolution de son affection. Parce que le *care* chrétien vise le relèvement, il prend acte également d'un nécessaire enfantement comme si apprendre à mourir consistait finalement à apprendre à naître à soi.

Au fond, n'y a-t-il pas une parfaite symétrie entre la naissance et la mort ? Se relever après la naissance revient à faire ce choix de la maturation, du grandissement, de l'autonomisation. A la mort, il en est de même : quitter, seul, le monde connu nécessite également de pouvoir tout lâcher, avancer librement en naissant à une nouvelle condition. La démarche reste profondément spirituelle et religieuse tant elle témoigne d'un amour qui soigne jusque dans les blessures vives de l'existence. Accompagner celui qui meurt suppose de faire preuve d'une forme de maïeutique, l'aidant à naître à lui-même tout en le relevant des cendres de la mort sur lesquelles il semble se morfondre lentement. Il est intéressant de percevoir, à la suite du psychanalyste Michel de M'Uzan, le travail du trépas comme un accouchement¹²⁰³. Penser ainsi la fin de vie suggère de la considérer à l'image d'une nouvelle naissance au bout de laquelle l'être né à lui-même aura à se redresser pour parcourir, reposé et confiant, des terres inespérées qu'il saura découvrir et apprécier. La force d'un amour dit quelque chose du secret de l'Amour qui, par-delà la mort, saura accueillir et valoriser la vie de celui qui le rejoint. Ce relèvement entend signifier avec délicatesse que la vie que contient le corps marqué par la maladie n'en demeure pas moins une vie juste et digne avec laquelle il faudra peut-être se réconcilier. Nos pastorales auprès des mourants ont à signifier cette nouvelle naissance non pas tant d'un point de vue arbitraire et quelque peu déconnecté de la réalité, mais en faisant preuve d'une présence audacieuse conjuguant à la fois silences habités et paroles réconfortantes. Le travail des aumôniers et des équipes de bénévoles reste remarquable tant ils font preuve, au-delà de leurs propres limites et maladresses, de délicatesse et de tendresse en vivant cette proximité toujours ajustée aux besoins de l'instant.

¹²⁰³ Pour aider le travail du mourir « *la présence d'une personne réelle – "non fantasmatique" – au chevet du mourant, qui soit prête à former avec celui-ci une "dyade mère-enfant", qui soit capable d'apaiser, ne serait-ce que par le contact de deux mains qui se tiennent, son appréhension et son angoisse au moment de partir vers l'inconnu, cette présence, à ce moment-là, est certainement la chose au monde la plus souhaitable.* » in FROMAGET Michel, *Naître et mourir. Anthropologie spirituelle et accompagnement des mourants*, op. cit., p. 181.

La dignité rejoint ici la nécessité de la relation en fin de vie qui se révèle dans la présence de l'autre à travers une attitude de justesse et relèvement. Cette charité soignante vise le bien de l'autre tout en valorisant la présence humaine et religieuse fondant une anthropologie liant corps, âme et esprit.

3.3.2 La présence humaine et religieuse

Se rendre présent auprès de ceux dont la vie se délite demande, préalablement, de prendre le temps de faire le point sur sa propre vie, tout en commençant déjà par prendre acte de ses propres fragilités et de sa mortalité. Accompagner une relation mise à mal au regard d'une situation gravissime demande beaucoup d'humilité.

Se savoir habité par une présence et la reconnaître dans l'autre nécessite une prise de recul par rapport à l'immédiateté de ce qui est vécu. Les personnes qui accompagnent les malades en fin de vie, notamment au sein d'équipes d'aumôneries, le savent bien : leur formation ne peut faire l'économie d'un rapport à leur propre corps, leur vie, leur relation à l'autre mais aussi leur propres angoisses et peurs. Ce travail, à mettre en relation avec la foi qui les anime, peut rendre compte d'une vie qui n'est pas pure solitude, mais davantage relation à d'autres dans un souci d'humanité partagée et de sens à donner. L'accompagnement des personnes en fin de vie n'est pas d'abord le fruit de convictions religieuses fermement ancrées dans une histoire, mais l'estime manifeste d'une solidarité humaine qui, bien qu'essentielle, reste cependant toujours fragile. Aussi l'approche qui est la leur peut se concentrer sur une anthropologie ternaire bâtie sur la rencontre avec un corps, une âme, un esprit, fondant le soin spirituel et religieux. Rencontrer un corps, c'est non seulement découvrir les traces d'une maladie qui, en certaines circonstances, laisse des blessures béantes, mais aussi une histoire faite de joies et de peines, de richesses et de pauvretés. L'ensemble de cette existence peut se livrer à l'autre, si la personne le souhaite dans sa liberté, de sorte que quelque chose se noue entre les deux au point de signifier leur appartenance commune à une humanité souffrante mais aussi vivante. Rencontrer une âme, c'est sentir palpiter dans le cœur de l'autre tantôt une sensation de vide, tantôt de plénitude. Cela revient à comprendre que la vie de la personne n'est pas inhabitée mais qu'elle continue de receler des trésors de sensibilité et d'émotions qui, loin d'être amoindris, suggèrent la persistance de son intensité et son pouvoir d'avenir. Enfin, admettre la présence de l'Esprit, c'est reconnaître également que Dieu n'est pas le grand absent de la vie de la personne accompagnée, mais qu'il demeure force de présence et d'à-venir, si bien que la dimension religieuse se trouve alors réhabilitée. On saisit ce que Dominique Jacquemin évoquait

lorsqu'il parlait de la spiritualité comme un mouvement d'existence, et Mélyny Bisson de soins spirituels. Pour certains, en effet, la question religieuse peut se poser et essayer de joindre l'infini au fini, l'éternel au temporel dans une relation sans cesse à réinterroger. La dimension religieuse, ouverte à la transcendance et la présence de l'Esprit de Dieu à la vie de l'homme, laisse supposer une existence qui, loin de s'affranchir des barrières de la mort, entre dans une dimension nouvelle échappant au commun des mortels, mais possiblement visible avec les yeux de la foi. En rappelant que la Genèse nous livre un homme devenu un être vivant par l'insufflation de l'âme, Michel Fromaget écrit que l'homme entre dans une perspective l'invitant à faire sienne les paroles du Deutéronome « *Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force* » (Dt 6, 5). Or, poursuivra-t-il, « *dans la Bible, le cœur désigne le lieu de la connaissance de Dieu, soit l'esprit. Et les exégètes en font foi : la force désigne ici la force biologique, celle du corps* »¹²⁰⁴. Aimer Dieu, c'est l'aimer entièrement, avec tout ce qui compose sa vie, fut-elle marquée par la maladie grandissante. De même, rencontrer l'homme souffrant à travers une présence humaine et religieuse revient à comprendre qu'il apparaît comme le tout d'une vie au sein de laquelle Dieu reste présent. C'est le signe que demeure encore quelque chose de vivant et qu'au-delà du fait d'être alité et allongé, le souffle de la vie perdure.

La présence humaine et religieuse apparaît comme une oasis de réconfort au cœur des tensions pouvant exister, abîmant ou fatiguant la personne souffrante. Ce service demande des personnes formées, renouvelées également dans les équipes, tout en en faisant l'expérience dans un esprit de disponibilité et non de domination ou de revendication identitaire. Ce serait manquer de respect non seulement aux personnes accompagnées pour lesquelles la dimension religieuse importe parfois peu, mais aussi à l'institution hospitalière qui accueille en son sein des personnes de confessions, de religions ou d'approches philosophiques différentes, essayant de créer autour d'elles et des multiples courants de pensée ou d'idée une harmonie possible habitée de valeurs communes, à commencer par celle d'une humanité à partager et à valoriser. La charité soignante véhicule une approche toute orientée vers un complément à apporter à la démarche palliative. Un *care* spiritualisé et religieux perçoit les derniers instants à travers une charité capable de relever l'autre, l'aidant à mûrir jusqu'au dernier souffle le faisant passer vers la vie nouvelle.

Il est un passage du Midrash qui dit que « *L'homme entre dans le monde avec les poings fermés, comme s'il disait : "Le monde m'appartient." Il quitte ce monde les mains*

¹²⁰⁴ FROMAGET Michel, *Naître et mourir. Anthropologie spirituelle et accompagnement des mourants*, op. cit., p. 205.

ouvertes, comme s'il disait : "Je n'emporte rien." »¹²⁰⁵. Nous pourrions dire que la seule chose qu'il emporte avec lui réside dans la foi qu'il peut faire sienne, habitée des visages et des histoires qui l'auront marqué et qui, parfois, ont pris le contour du visage divin. C'est alors que cette foi se présente comme une entrée dans l'éternité divine.

3.3.3 Une entrée dans l'éternité

La charité soignante appliquée à l'accompagnement des personnes en fin de vie rend compte d'un lieu où peut s'annoncer le salut de Dieu déjà là et encore à venir. Ainsi, la présence sacramentelle, notamment dans le viatique, dit quelque chose de cette éternité rejoignant la vie de celui qui quitte le monde.

Il faudrait relire ce que nous propose la liturgie de la communion des mourants pour y découvrir toute la richesse de cette éternité déjà là, quand bien même la vie soit encore marquée par les affres d'une souffrance qui dure¹²⁰⁶. Dans la célébration du sacrement des malades, rendant présent le Christ auprès de la personne malade, la formule « Qu'il vous sauve et vous relève » vise concrètement son installation dans le salut de Dieu :

*[...] le malade se trouve revêtu, comme habillé en quelque sorte de ce Dieu d'amour révélé par Jésus Christ, qui n'abandonne pas son enfant et qui le reconforte, le soutient, le sauve, le relève dans ces moments difficiles à traverser.*¹²⁰⁷

Le sacrement rend présent l'éternité dans le cœur de la vie de celui qui souffre et communit, mystérieusement, aux souffrances mêmes du Christ. Si le sacrement des malades est souvent donné *in extremis* à des personnes vivant déjà l'agonie, il ne faut pas oublier que, pastoralement, il vise non pas la mort mais la vie, voire même le relèvement après la maladie présente. Cela dit, pour diverses raisons, parmi lesquelles l'absence d'un dialogue entre familles et soignants sur les besoins religieux du patient ou encore la peur de la mort véhiculée par l'imaginaire collectif avec l'ancienne appellation d'« *extrême onction* », le sacrement n'est que peu donné et, s'il l'est, c'est souvent dans des situations tragiques où la

¹²⁰⁵ Cité in MONBOURQUETTE Jean, LUSSIER-RUSSEL Denise, *Le temps précieux de la fin*, Paris, Bayard, 2003, p. 184.

¹²⁰⁶ Le guide pastorale *Des sacrements pour les malades* le redit bien : « *L'onction des malades ouvre au Royaume promis, soit dès ici-bas, soit dans un avenir avec Dieu. Le sacrement des malades fait de celui qui le reçoit, le témoin d'une espérance plus large que lui-même. Il est signe de la grâce de l'Esprit toujours offerte, mais manifestée plus spécifiquement en cette imposition des mains et en cette onction. L'effet du sacrement devient donc précisément œuvre spirituelle, à condition que ce spirituel soit incarné. Il touche bien sûr à l'espérance de vivre encore, mais comme dans une œuvre de résurrection qui exprime que même avec un corps en miettes et en ruines, l'homme intérieur peut grandir.* », « L'onction des malades dans le rapport du guérir et du sauver », in <http://www.liturgiecatholique.fr/L-onction-des-malades-dans-le.html> [consulté le 15 novembre 2014].

¹²⁰⁷ *Ibid.*

mort est imminente. Outre le fait qu'il faille peut-être se réapproprier pastoralement le sacrement des malades avec ce que cela suppose comme prise en compte et formation préalable, il convient toutefois de signifier également que le viatique apparaît, quand c'est possible, comme le lieu le plus adéquat où l'Eglise peut envisager une parole d'espérance et de vie avec celui qui quitte doucement ce monde. Le viatique, dont l'étymologie évoque les provisions pour la route (du latin *viaicum* et *via*), suggère la communion eucharistique de celui qui s'en va rejoindre la patrie céleste. L'idée est de préparer le mourant à son ultime passage, le guérissant de ses péchés en lui permettant, s'il le peut encore, de vivre la réconciliation et communier ainsi à la vie qui vient. La charité soignante entend non seulement faire vivre le mourant dans un au-delà qu'il ne nous appartient pas de définir, mais aussi lui permettre de quitter cette terre apaisé et fortifié des grâces sacramentelles qui, en lui, produisent des fruits de paix. C'est dire la grandeur d'une présence auprès de ceux qui meurent, non seulement au nom d'une solidarité humaine et d'une éthique de la main tendue, mais aussi en raison de la foi qui, par-delà les souffrances et les maux présents, vise à donner du sens là où tout se délite et s'évanouit bien souvent dans un océan de larmes et d'incompréhensions, notamment lorsque l'accompagnement concerne de jeunes personnes.

Dans la mesure où la charité soignante suggère de vivre une présence discrète auprès de l'autre, on ne se situe guère dans des lieux qui nous obligeraient à honorer quelque performance qui soit, mais plutôt à se laisser porter humblement par ce que Dieu dit à travers nous, dans des silences parfois troublants mais non moins habités et forts de l'espérance de Pâques. L'avenir, diront les chrétiens en pareilles circonstances, n'est pas à la mort, mais à la vie, dans la délicatesse d'une paix qui s'invite partout où l'homme vit, souffre et meurt.

Du début de la vie à sa fin, nombreuses sont les situations qui retiennent notre attention et qui, de fait, mobilisent notre énergie. La fraternité humaine appelée à prendre chair dans la multiplicité des expériences rencontrées manifeste quelque chose d'une vie qui, parce que limitée et souvent marquée d'échecs et d'erreurs, se doit d'entrer dans une démarche renouvelée de confiance et d'espérance.

La charité soignante que nous avons appliquée à l'ensemble des situations travaillées laisse supposer une présence aimante et soignante osant défier les vents contraires des fragilités et des pauvretés humaines. Parce qu'elle est force de pardon, de relèvement, parce qu'il valorise le regard, la charité soignante apparaît comme une belle école visant un apprentissage non seulement humanisant, mais aussi divinisant donnant raison au soin spirituel et religieux. La pastorale d'un *care* chrétien n'apparaît pas comme l'affaire de quelques-uns, mais bien d'une communauté croyante qui n'hésite pas à tout donner au service

d'autres en osant, à travers certaines situations parfois très sensibles, vivre et témoigner de l'Évangile en valorisant la vie de chacun, fut-elle la plus difficile et la plus déconforte. Une charité soignante nous oblige à changer certains modes de fonctionnement en nous laissant surprendre par une conversion du cœur. Elle vise ainsi la présence de Dieu au cœur de ce monde, offrant plus qu'un soin ordinaire quand bien même celui-ci soit déjà extraordinaire parce qu'œuvre de personnes compétentes et formées. La charité soignante porte en elle non seulement la tendresse aimante de Dieu pour l'homme, mais également le signe de sa présence vivifiante, d'autant plus lorsqu'elle prend les contours du sacrement qui reste le lieu d'une rencontre personnelle entre Dieu et celui qui le reçoit.

Nos défis pastoraux semblent donc bien nombreux, au regard de ce que peut signifier le *care* dans une perspective chrétienne. Dans le domaine du soin, de la prise en charge des personnes souffrantes, dans la présence à tenir auprès des situations de fragilité, à travers un sens humain à valoriser et à adapter aux circonstances rencontrées, nombreux sont les lieux où l'amour peut transfigurer et rénover la vie. N'est-ce pas l'idée même d'empathie qui jaillit alors, dans le sens d'une activité missionnaire dont il faudrait rendre compte à travers un soin juste de l'humain ? Nous sommes peut-être tous, à des degrés différents et sous des formes diverses, appelés à laisser passer la grâce de la vie qui peut toujours s'exprimer par notre présence et nos gestes, signe que l'Esprit de Dieu travaille encore ce monde, à commencer par chacune de nos histoires personnelles et collectives¹²⁰⁸. L'humilité des chrétiens naît de ces initiatives qui, par elles, savent dire au monde la grâce d'un Dieu qui reste présent et aime chacun, quelle que soit sa situation, ses échecs, ses pauvretés mais aussi ses richesses et ses bonheurs. La pastorale, lieu de proximité et de vie, porte des défis importants qu'il faut savoir reconnaître en vue d'y répondre avec générosité et engouement. Sans doute les chrétiens y sont-ils expressément attendus, alliant paroles et actes en rendant visible l'intérêt d'une charité soignante qui reste, toujours et partout, vecteur de vie et d'avenir.

¹²⁰⁸ Il faut peut-être reconnaître avec le pape FRANÇOIS, que « [...] *le Seigneur passe par notre engagement pour déverser des bénédictions quelque part, dans le monde, dans un lieu où nous n'irons jamais. L'Esprit Saint agit comme il veut, quand il veut et où il veut ; nous nous dépensons sans prétendre, cependant, voir des résultats visibles. Nous savons seulement que notre don de soi est nécessaire.* » in FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n°279, p. 220.

Chapitre III : Des besoins pastoraux spécifiques

Penser la charité soignante comme un soin spirituel et religieux envisage très concrètement le maintien et la préservation de la vie, assistant autrui dans ses besoins primordiaux. Si le *care* vise une humanisation à travers un appel à être jusque dans l'acceptation de sa propre finitude, la charité soignante vise, quant à elle, une progressive divinisation de l'homme fort de la grâce divine qui lui est donnée. Le soin apporté aux personnes fragilisées ne se présente pas seulement comme un soin reçu dans une dimension historique, dans le sens d'une action visible à travers une aide ou un soutien apportés à un moment donné de l'existence, mais aussi comme un soin invisible laissant suggérer la présence de Dieu aux côtés d'une humanité en quête de vie et d'avenir, de pardon et de réconciliation, de justice et de paix. Ces réalités, donnant raison à la pertinence de *l'homo caritatis*, peuvent concerner chaque personne dans la mesure où, consciente de ses fragilités, elle entend vivre une démarche de transfiguration en fondant son devenir sur la présence mystérieuse de Dieu à son histoire. Le soin spirituel et religieux dit quelque chose d'une réalité cachée au regard ordinaire, mais non moins présente aux yeux de la foi¹²⁰⁹.

Si la question du *care* est de savoir de quelle façon je peux m'acquitter de mes devoirs de soin, la question d'une charité soignante consiste à se demander comment je peux témoigner de l'Évangile au sein d'un monde et de contextes peut-être hostiles à sa présence mais qui ne demeurent pas moins habités par le souci de l'autre, de son présent et de son devenir, notamment en Dieu. Quand bien même une majorité de Français, deux-tiers environ, ne déclarent appartenir à aucune religion selon une enquête récente¹²¹⁰, la question religieuse reste tout à fait d'actualité ne serait-ce qu'en rapport aux événements de la vie qui, tôt ou tard, nécessiteront sa prise en compte, en premier lieu peut-être au sein d'une démarche véritablement spirituelle¹²¹¹. Cela dit, la pertinence d'une présence divine à l'histoire de l'homme ne saurait apparaître comme hors de ses interrogations, ne serait-ce que dans la mesure où tout homme est appelé par Dieu à entrer dans l'espérance¹²¹².

¹²⁰⁹ ACTION CATHOLIQUE CANADIENNE DE LA SANTE, *Guérir toute la personne. La raison d'être des soins spirituels et religieux dans le milieu des soins de santé*, op. cit., p. 13.

¹²¹⁰ MARCHAND Leila, « Plus de la moitié des Français ne se réclament d'aucune religion », in http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/05/07/une-grande-majorite-de-francais-ne-se-reclament-d-aucune-religion_4629612_4355770.html [consulté le 8 mai 2015].

¹²¹¹ « Une conception plus large de la santé qui inclut un modèle de bien-être considère la guérison comme étant bien plus que la seule cure ou le seul résultat positif d'un traitement. Le modèle de bien-être signifie que toute la personne est en santé et demeure en santé. L'attention accordée tant aux besoins du corps qu'à ceux de l'esprit améliore le bien-être général et la qualité de vie d'une personne », ACTION CATHOLIQUE CANADIENNE DE LA SANTE, *Guérir toute la personne. La raison d'être des soins spirituels et religieux dans le milieu des soins de santé*, op. cit., p. 14.

¹²¹² Le pape FRANÇOIS dira de la vie divine que, considérée comme « un bien pour tous, elle est un bien commun, sa lumière n'éclaire pas seulement l'intérieur de l'Église et ne sert pas seulement à construire une cité

La perspective ouverte par notre réflexion demande à se réapproprier quelques éléments pouvant conduire la pastorale auprès des situations difficiles. Sans doute devrions-nous repenser le lien entre charité soignante et empathie : la capacité d'empathie peut-elle soutenir un changement dans nos relations en témoignant quelque chose de Dieu ? Doit-on favoriser une société empathique et, conjointement, honorer la part de divinité propre à chacun ? Quel intérêt porter à l'information à communiquer et à la formation à proposer en vue de sensibiliser le citoyen et le croyant à la grandeur du soin et de la charité ? Peut-être faudra-t-il définir quelques pistes concrètes chargées de donner raison à une formation solide au sein d'une approche interdisciplinaire. N'est-ce pas un point essentiel quand il s'agit d'engager une parole chrétienne au sein d'un monde bien des fois difficile et résistant à toute parole religieuse. Enfin, parmi les défis pastoraux, celui consistant à créer un espace de réflexion éthique au sein d'un diocèse pourrait sembler tout à fait intéressant.

1. « *L'empathie peut sauver le monde* »

Je me souviens avoir lu, à la gare de Strasbourg face à l'arrêt de tram dans la galerie souterraine, une grande affiche sur laquelle se trouvaient ces mots : « *L'empathie peut sauver le monde* ». J'ignore les raisons d'un tel affichage en pareil lieu. Seulement, il me semble que ces mots disent quelque chose de profondément vrai tant ils décrivent la justesse d'une présence que tout un chacun peut tenir pour tenter de répondre aux souffrances et, de ce fait, accompagner le mieux possible les uns et les autres vers un avenir meilleur. Le soin spirituel et religieux ne peut exister s'il n'est pas habité d'empathie.

De la sympathie et de la compassion, deux termes voisins, nous disions qu'il s'agissait de souffrir de la souffrance d'autrui, de participer à sa peine en étant présent à lui. L'empathie va sans doute plus encore loin¹²¹³ : elle nous renvoie en effet à une lutte commune en vue de faire exister l'autre, prenant en compte ses désirs de réussite, ses besoins, son réel. Elle n'est pas, comme le suggérerait une fausse idée de la compassion, une possibilité de répondre aux demandes les plus grandes comme accepter la mort d'une personne au nom d'une souffrance trop intense qui l'empêcherait de vivre correctement. Elle reste le lieu d'un service rendu à l'autre, dans cette présence forte qui l'anime et lui donne sens¹²¹⁴. Par ailleurs, les

éternelle dans l'au-delà ; elle nous aide aussi à édifier nos sociétés, afin que nous marchions vers un avenir plein d'espérance » in FRANÇOIS, *La lumière de la foi. Lumen Fidei*, op. cit., n°51, p. 72-73.

¹²¹³ On peut se souvenir ce qu'écrivait Emmanuelle REJU à son propos, disant qu'elle est cette capacité à comprendre les émotions des autres ou, comme l'annonçait Jeremy RIFKIN, de s'engager activement en prenant part à l'expérience d'un autre, partageant ainsi son vécu à travers ce que MOLINIER appelait des relations épaisses.

¹²¹⁴ On saisit alors la pertinence de la réflexion de Mélanie BISSON qui, dans une contribution relative au soin spirituel, écrivait que « *L'empathie est indispensable à l'intervenant pour la simple et bonne raison qu'une*

pédopsychiatres Bernard Golse et Roberta Simas diront de l'empathie, en citant les psychologues Doron puis Rogers, qu'au-delà de s'identifier à l'autre, elle est

*[...] l'intuition de ce qui se passe dans l'autre, sans oublier toutefois qu'on est soi-même [...] l'empathie consiste à saisir, avec autant d'exactitude que possible, les références internes et les composantes émotionnelles d'une autre personne, et à les comprendre comme si on était cette autre personne.*¹²¹⁵

Parce qu'il est à la fois impliqué, sans pour autant prendre la place de l'autre, celui qui vit l'empathie donne à la vie du souffrant des contours nouveaux, maintenant cette juste présence nécessaire pour éviter d'étouffer toute relation.

Au regard des situations évoquées au long de notre travail, il apparaît que l'Eglise, et à travers elle tous ses membres, est invitée à vivre de façon engagée l'empathie. Nous rappelons sa vocation à partager les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, particulièrement des plus pauvres comme le notait le Concile Vatican II dans sa Constitution pastorale *Gaudium et spes* (n°1). Raison pour laquelle, nos propres pastorales ont à vivre la compassion et l'empathie en se faisant proches de toutes les situations, notamment les plus éprouvantes. Dans ces lieux parfois difficiles, quelque chose de la charité peut alors se dire et se révéler, au sein d'un soin spirituel et religieux qui prend une coloration de salut et de vie. Comment organiser une vie fondée sur la compassion et l'empathie ? Comment vivre la proximité et reconnaître ainsi celui qui prend le visage du prochain ? Comment vivre un exode libérateur en passant du *care* au cœur, du soin donné à l'amour offert, visant un salut déjà là et pas encore totalement là ?

1.1 Des mots pour des maux : vivre la compassion et l'empathie

Dans sa réflexion sur l'empathie, Jeremy Rifkin interrogeait la pertinence de ce mot dans un contexte social. Il rappelait que dans les lieux où la vie est ignorée voire abandonnée, l'homme devient vite une « non personne » voire un « non événement ». Du coup, l'empathie apparaît selon lui comme cette construction psychologique permettant de « *nous intégrer à la vie des autres et de partager de riches expériences* », et de poursuivre plus loin en rappelant

empathie saine permet d'entrer dans ce territoire sacré entre l'intervenant et le patient sans y être incorporé complètement. Cette empathie favorise le maintien de la distance du soin-souci afin de mieux voir, de bien observer, de bien saisir ce qui est révélé dans cet espace sacré intime. [...] L'intervenant ressent (empathie) ce que le patient exprime, mais ne le vit pas à sa place (distance) lui permettant de rendre visible ce qui surgit de sens. » in BISSON Mélanie, « L'espace sacré : pour un modèle d'intervention clinique en soins spirituels », in JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, op. cit., p. 146-147.

¹²¹⁵ GOLSE Bernard, SIMAS Roberta, « L'empathie est-elle encore ce qu'elle était ? Point de vue psychanalytique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°277, décembre 2013, p. 49-50.

qu'elle « devient le fil qui tisse une population de plus en plus différenciée et individualisée en une tapisserie sociale intégrée : elle permet donc à l'organisme social de fonctionner comme un tout »¹²¹⁶. Tandis qu'il remet en cause la capacité des religions, notamment le christianisme, à prendre en compte, l'existence physique des personnes et des corps prétextant le fait qu'elles nient les émotions et l'ensemble corporel considéré comme transitoire¹²¹⁷, il faudrait rappeler l'importance que revêt le corps tant dans sa dimension sociale que religieuse. Pour le christianisme, en effet, le corps est loin d'être considéré comme simple support d'une vie transitoire : il reste présence habitée, Temple de l'Esprit Saint comme le rappelle saint Paul (1 Co 6, 19). Il devient le lieu d'une incarnation où l'amour divin se laisse percevoir. L'empathie peut alors apparaître comme une façon de retrouver le goût du vivre ensemble, tout en prenant acte des fragilités humaines au sein d'une présence et d'une écoute toujours renouvelées.

1.1.1 Retrouver le goût du vivre ensemble

Nous avons fréquemment souligné l'importance du vivre ensemble, d'un point de vue éthique mais aussi théologique. Traiter des défis pastoraux suppose que les acteurs de nos pastorales, notamment lorsque celles-ci sont orientées vers la prise en charge des plus souffrants, nécessite constamment de se réapproprier la grâce du vivre ensemble.

Entamer une démarche d'accompagnement, quelle qu'elle soit, ne peut se faire sans cette discrète proximité vécue avec les uns et les autres, dans le souci non seulement de répondre aux besoins qu'ils auraient signifiés mais aussi pour prendre acte de l'importance de faire communauté. A ce titre, la pastorale n'apparaît jamais comme un acte isolé, mais toujours vécue en Eglise, signe que demeurent ces liens précieux, invisibles, au sein d'une communauté qui ne saurait se réduire qu'aux seuls « pratiquants ». L'Eglise reste, dans son invisibilité, le lieu d'une fraternité où se partagent espoirs et craintes, joies et tristesses. Ce vivre ensemble, tant *ad intra* qu'*ad extra*, peut fonder et rendre compte de la force d'une empathie témoignant non seulement du souci de l'autre, mais aussi de ce désir de mettre en place une aide active, essayant autant que faire se peut de comprendre et de soutenir les besoins et les

¹²¹⁶ RIFKIN Jeremy, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, op. cit., p. 27 et p. 42.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 136-137. On pourrait également remettre en cause ce qu'il énonce dans les pages 160-161, tandis qu'il estime que les générations actuelles sont plus empathiques et plus spirituelles que celles de jadis, ce qui leur permet d'être moins religieuses et donc d'avoir moins peur de la mort. Pour RIFKIN, en effet, être empathique implique également de ne plus être à la recherche d'un salut quelconque, ni de porter en soi quoi que ce soit relatif à la mort. Ces quelques réflexions restent tout de même à vérifier ! L'empathie, à ses yeux, n'a rien de transcendant en tant que tel, ce qui n'est pas tout à fait la vision chrétienne de ce sentiment puisqu'il reste le lieu d'un engagement, au nom de son humanité mais aussi de sa foi, pour que la charité se révèle dans la vie des hommes souffrants.

désirs qui seraient peut-être exprimés. Compatir à la souffrance de l'autre, c'est vivre la présence là où une souffrance serait dissimulée ou manifestée. Reconnaître à l'autre cette capacité d'être affecté, c'est déjà le situer dans le monde des vivants, le percevant comme une personne à part entière et non entièrement à part. On rejoint la question de la passibilité divine en son Fils Jésus, lieu où l'incarnation se donne à voir de façon sublime alors que Dieu, le tout-puissant, rejoint l'humanité pour vivre avec elle jusque dans ses faiblesses. La compassion et l'empathie disent quelque chose de ce mystère que l'homme peut découvrir à la suite du Christ¹²¹⁸. S'identifier à la souffrance de l'autre, tout en se gardant de se l'approprier en raison de l'altérité, permet de créer une communauté qui se soutient, vivant de la juste présence là où des attentes se font jour en donnant raison à la pertinence d'un accompagnement.

Dans le vivre ensemble, l'empathie, plus qu'une façon passive de vivre la souffrance de l'autre, suppose un engagement actif à le servir en lui permettant de fonder une espérance nouvelle sur son existence. Ainsi, l'empathie visant une forme de vivre ensemble, annonce très clairement non seulement l'intérêt du soin apporté à l'autre mais aussi, d'un point de vue chrétien, quelque chose d'une charité soignante qui irait jusqu'à faire preuve d'un don de soi pour que l'autre vive et envisage sa propre humanité sous un jour nouveau.

1.1.2 Présence et écoute

La pastorale suppose une présence attentive auprès des personnes rencontrées. Imaginons qu'elle soit d'abord, de façon arbitraire, le lieu d'une réflexion mettant en place des programmes « d'action » avant même d'avoir pris le soin et le temps de saisir les enjeux propres aux situations rencontrées, qu'en serait-il de leur bon exercice ? Avant d'envisager quoi que ce soit, une juste pastorale aura à cœur de soumettre chacun à l'écoute des autres, au sein d'une présence adaptée à chaque situation. Evoquer l'empathie en pareille circonstance permet de rappeler qu'il existe un chemin d'humanisation possible à travers ce que l'autre me dit de lui, m'engageant à ses côtés pour que la vie soit reconnue et soutenue. Il convient donc de trouver un juste équilibre entre « théorie et pratique », écoute attentive des besoins et agir déterminé au nom d'une humanité commune à valoriser et respecter.

Vivre la compassion et l'empathie apparaît comme le lieu d'un engagement actif aux côtés des autres, admettant que par-delà leurs maux et les mots employés pour les dire, se

¹²¹⁸ C'est ce qui faisait dire à Jacques RICOT, alors qu'il évoquait la passion du Christ, que « Celle-ci découle de la "passibilité" en acte du Christ dans la mesure où Dieu, en son Logos incarné, a souffert selon la chair. [...] Dieu, en tant que tel, ne peut pas souffrir, car il est "impassible", mais il est capable de sentiment et, en particulier, il peut être dit "compassible" parce qu'il peut compatir. » in RICOT Jacques, *Du bon usage de la compassion*, op. cit., p. 17.

dessine un lieu au sein duquel le souci de l'autre reste premier et signe d'un *care*, quand il ne s'agit pas d'une charité soignante favorisant la présence divine. Ce soin rend compte de l'importance de se faire proche de l'autre, l'accompagnant sur son chemin de désolation tout en envisageant avec lui la grâce de la rencontre. Cette proximité nécessite, parfois, de laisser tomber certains masques ou de franchir certaines barrières capables de témoigner du souci qu'on lui porte à travers un soin constant, qu'il soit physique, psychique, spirituel ou religieux. Les besoins sont si vastes que le prochain apparaît, par sa demande, comme ce priant, n'hésitant pas à adresser un cri, quel qu'en soit ses raisons, habité de ses espérances comme de ses craintes. Reconnaître les capacités de chacun, comme le notait Amartya Sen, c'est reconnaître les capacités de chacun à accomplir des tâches visant son bien-être. Quand celui-ci ne peut plus y répondre pour diverses raisons, quand bien même il les porte dans son cœur, il appartient à la communauté des autres hommes de l'aider à les faire siens, favorisant dans la mesure du possible l'émergence d'un bien-être ou d'une qualité de vie appropriée et juste.

Le prochain prend alors plusieurs visages : il apparaît dans les traits de la personne malade qui nécessite une présence soignante tant humaine que technique, comme dans cet enfant qui découvre la vie et demande une aide pour grandir en sagesse et en autonomie. Il revêt les traits du pauvre, isolé, des rues de nos villes comme du migrant qui, pour des raisons souvent dramatiques, a fui son pays pour trouver refuge ailleurs. Il reste cette personne handicapée que les événements de la vie ont violemment blessée comme ce sans-domicile ou sans-emploi dont l'avenir ne semble plus guère porteur de sens. Il prend le visage de ces souffrants que la vie n'épargne pas et que, bien des fois, nous condamnons sans penser aux dommages supplémentaires que nous leur infligeons alors que leur histoire apparaît déjà tellement fragile et meurtrie.

Le prochain n'est pas un étranger : il se donne à voir sous les traits d'un frère qui, confiné dans ses multiples maux, exige l'hospitalité, c'est-à-dire ce temps commun au long duquel se créera et se partagera la chance d'une relation forte, épaisse, qui témoignera d'un soin qui lui sera apporté et dont il aura à se nourrir pour gagner en confiance et en autonomie. Le prochain nous renvoie donc à ces milieux de nos vies et de nos histoires où tout peut encore changer, dans la grâce d'une force qui, loin de n'être que physique ou mentale, apparaît aussi dans sa transcendance en transfigurant et sauvant tout ce qui peut l'être.

1.2 Oser la charité, c'est oser témoigner : du *care* au cœur

Penser le *care* revient à évoquer la question du témoignage. S'engager dans le soin spirituel ne consiste pas seulement à se rendre utile, mais aussi à rendre compte de ce qui habite le cœur de l'homme tant à travers une relation horizontale avec d'autres hommes, que verticale avec Dieu. La pastorale n'apparaît donc pas comme une œuvre d'assistance sociale, mais avant tout comme le lieu d'une mystérieuse rencontre au sein de laquelle, par une charité soignante, Dieu continuera à se révéler.

Penser le soin spirituel et religieux comme une nouvelle Pentecôte envisage également la sanctification de l'homme. Cette nouvelle Pentecôte, alliant soin et cœur, confirmera une charité considérée comme un salut, force de relèvement et de résurrection d'un monde en proie à la fragilité et à la mort.

1.2.1 De nos enfermements à nos combats : une nouvelle Pentecôte ?

Qu'est-ce que la Pentecôte, sinon le rappel constant de l'ouverture d'une communauté jusque-là centrée sur elle-même, aux dimensions larges du monde et des réalités qui le composent ? C'est dire que les apôtres, de la peur et de la crainte qui étaient la leur, s'abandonnent confiants à la mission évangélisatrice suscitée par l'Esprit de Dieu en leurs cœurs. Cette ouverture laisse entrevoir, comme le suggèrera l'ensemble du livre des Actes des Apôtres, l'incarnation d'une Parole dans les différents lieux de l'histoire des hommes au point d'y faire naître, parfois au sein d'un combat rude, la force de l'Évangile et, conjointement, d'une Bonne nouvelle capable de transcender et transfigurer la vie.

Vivre la charité suppose de saisir la chance de ce combat en faveur de la vie, traduisant à travers les multiples présences qui sont autant de refus de la peur et de la solitude, le goût pour l'autre et le désir de répondre à ses besoins. La Pentecôte à laquelle nous sommes appelés n'est pas sans lien avec toutes les situations vécues, parfois aux périphéries de nos lieux de vie habituels, qui continuent de nous heurter et de nous sensibiliser afin que quelque chose d'un amour divin et humain puisse y être révélé tout en devenant source d'avenir et de réconfort. N'est-ce pas ces fruits qu'a apportés la Pentecôte ? Avec elle, l'Église naît et grandit, faisant des femmes et des hommes habités de la grâce du baptême des êtres capables de convertir leur chemin de vie en une lumière nouvelle et prometteuse. Le service du frère, fondé sur une présence active, peut et doit aujourd'hui encore rester le lieu où Dieu se révèle comme puissance de vie et de communion, force d'amour et de compassion, tandis que des frères proposent humblement un service de vie là où tout renverrait à une forme de mort.

L'empathie, fondant le service de l'autre, renvoie à toute une manière d'être et de faire de sorte que puisse se dire l'ambition que porte chacun en vue de manifester un monde toujours plus empli de fraternité et de justice, d'amour et de paix. La Pentecôte, consacrée dans le service du frère et le soin qu'on peut lui apporter, apparaît comme le lieu où un Amour rejoint des vies en quête d'espérance et de réconfort.

Il serait faux de ne renvoyer l'événement de la Pentecôte qu'à un instant un peu lointain, ne pouvant plus donner sens à notre histoire. Loin de nos enfermements, la charité suggère l'audace missionnaire qui donnera à voir, au cœur de tous les combats pour la vie, la générosité d'hommes et de femmes prêts à servir et rendre visible un soin humain et divin toujours plus impressionnant au regard de ce qu'il est capable de réaliser. Quels que soient les échecs ou épreuves qu'on peut rencontrer, il faut reconnaître que le temps pris pour l'autre aura toujours l'audace d'envisager un possible là où nous aurions cru que tout allait à sa perte. Ce que les Apôtres vivaient jadis peut encore être revisité aujourd'hui dans la mesure où ces possibles font état d'une présence divine qui ne nous reste pas étrangère mais continue, par nous, à doper l'humanité de chacun en donnant raison – dans une puissance de métamorphose propre à l'homme – au meilleur d'une vie qui peut encore se dire et exister pleinement. Soigner renvoie ainsi concrètement au cœur de l'homme où l'intime est touché par une grâce venue d'en haut pour le visiter et le sauver.

1.2.2 Soigner : une affaire de cœur et de salut ?

Pour Pascale Molinier, ce qui fait la valeur du travail de *care* c'est la valeur de la vie. De même, on pourrait dire du point de vue d'une charité soignante animée d'un soin spirituel et religieux, que cette même valeur reste attendue et estimée, dans la mesure où elle devient le lieu de la révélation divine à travers une présence aimante.

Si soigner rend compte d'un lieu visible où Dieu opère, il semble essentiel de se dire que la vie renvoie aussi à ce cœur en attente d'estime et de justice. Soigner ne se fait pas par hasard : on se découvre soignant au long de la vie si bien qu'ayant conscience de nos capacités, nous pouvons consentir à ce très prenant service. L'amour contenu dans les cœurs les fait fondre comme s'ils devaient envelopper tous ceux dont ils se font proches et qu'ils touchent à travers un soin renvoyant à la dignité de leur être et la richesse de sens qu'il entend partager. Quand on soigne, on prend le risque de la rencontre avec ce que cela peut supposer comme dérangements et agacements parfois, mais aussi comme grâce nouvelle engendrant une relation de cœur à cœur dans le silence, la clarté des mots prononcés, les reflets du visage qui se dit, la force d'un amour qui rejoint une fragilité pour la sauver. Regardons le Christ : la

rencontre qu'il réalise avec les pauvres de son temps est toujours signe de son cœur qui devient débordant d'amour. Ainsi, en est-il de chacun de nous si nous le voulons : le soin peut devenir le lieu où le cœur se dilate et offre ce qu'il contient comme un baume apaisant et réconfortant. Dans cet acte de tendresse, Dieu se dit comme celui qui continue de sauver l'homme en l'aidant à sortir d'une impasse, le préservant d'un mal présent ou à venir qui le menacerait directement ou indirectement.

La charité soignante vise non seulement le recouvrement d'une vie harmonieuse à travers des possibilités à nouveau envisageables, mais aussi d'une vie restaurée dans sa dimension christique si l'on peut dire, c'est-à-dire une vie soutenue et affermie dans l'espérance d'être renouvelée non seulement physiquement mais aussi spirituellement comme si un souffle nouveau la parcourait pour lui conférer une force intérieure inespérée. Penser la charité soignante comme un salut permet de reconnaître qu'elle ne vise pas seulement un bien-être physique et psychique, mais aussi un renouvellement intérieur où le pardon, le relèvement, le regard apparaissant comme autant de perspectives alliant corps restauré et vie ressuscitée. C'est dire que la charité soignante témoigne de la présence, dès ici bas, d'un Royaume d'amour au sein duquel nul n'est jugé ou condamné, mais aimé en vérité et sauvé. Le soin spirituel renvoie à autant de façons de prendre en charge une personne, la faisant passer des ténèbres à la lumière.

Vivre la proximité avec les souffrances du temps présent, essayer de les comprendre et d'en saisir les enjeux en fondant des relations épaisses et dignes de respect permet de comprendre que le soin humain et divin réaffirme l'inégalable fonction de l'homme qui est de pouvoir vivre du bonheur et de le partager. « *Le bonheur provient de la certitude d'être bénéficiaire de la présence amoureuse de Dieu, mais aussi de la promesse d'être pleinement comblé lors de la réalisation totale et définitive de ce Royaume* » écrira Marcel Dumais¹²¹⁹. Le soin fait écho à un cœur qui s'engage, le cœur compris comme l'ensemble de la vie, dans ses propres fragilités comme dans ses richesses, et qui se présente bien davantage qu'un organe sensible. Il est ce lieu du bonheur de Dieu, présent et agissant.

Vivre la charité soignante ne s'improvise pas. Il serait prétentieux de croire que le soin va de soi. Ce n'est pas pour rien qu'existent des formations parfois dans la durée, pour mieux saisir non seulement les enjeux mais aussi les manières de l'envisager et d'en tirer bénéfice. L'exemple des soins spirituels au Québec en est une parfaite illustration¹²²⁰. S'informer et

¹²¹⁹ DUMAIS Marcel, « Le Sermon sur la Montagne », *Cahier Evangile*, Paris, Cerf, Service Biblique et Vie, n°94, 1996, p. 17.

¹²²⁰ « Selon les exigences de l'emploi, l'intervenant doit être titulaire d'un baccalauréat en théologie ou en sciences religieuses. À noter que chaque intervenant du CHUM possède au moins un diplôme universitaire de deuxième cycle, et a effectué un ou plusieurs stages dans le milieu hospitalier (chaque stage dure trois mois à

former apparaissent comme deux tâches nécessaires pour témoigner d'une charité soignante, devenant ainsi témoin d'un Dieu qui, loin de se défaire de l'humanité, l'accompagne et la sauve par sa présence audacieuse qu'il manifeste en chacun de ceux qui deviennent relais de sa vie.

2. Une nécessaire information et formation

Il apparaît comme une nécessité que le soin, avant toute mise en œuvre pratique, soit pensé et travaillé grâce à un temps opportun de formation précisant les enjeux et les modalités d'action. Il n'existe en effet nulle mission confiée à une personne qui ne soit d'abord habitée par le souci de la formation, même minimale, ou décrite par le biais d'une information de qualité qui ne mente pas sur les objectifs à atteindre et les enjeux à confirmer.

Dans l'Eglise, on ne devrait pas manquer de temps et de discernement avant de confier une mission à quelqu'un, lui suggérant de se familiariser avec ce qui lui sera demandé, proposant ainsi de se mettre déjà en situation pour mieux appréhender les défis à relever. S'il convient de s'informer et de se former, ces deux étapes conduiront la personne à oser une présence et une parole chrétiennes là où l'homme vit et espère quelque chose d'une Eglise et d'un monde qui l'accueillent tel qu'il est. C'est sans doute à travers cette manière d'être et de vivre la proximité que pourra alors se révéler le visage du disciple, honorant et vivant une charité soignante comme un appel à aimer, à témoigner de l'amour de Dieu et à être acteur d'un monde nouveau. Quelle information donner ? Comment envisager une formation sur le soin ? Quelques questions essentielles osant définir et valoriser à terme une charité soignante.

2.1 S'informer pour se former et mieux former

Le monde actuel est loin d'être un monde clos. Les informations fusent d'un bout à l'autre de la planète. Les données se multiplient, parfois à une vitesse telle qu'elle peut engendrer une forme de vertige. La question de l'information reste donc entière tant il est vrai que dans sa diversité, elle nous rejoint même s'il convient souvent de faire un tri entre ce qui est important, essentiel ou non. Depuis l'avènement d'Internet, il faut reconnaître que nous avons une banque de données incommensurables au sein de laquelle on peut trouver tout et n'importe quoi. Il n'en reste cependant pas moins vrai qu'il existe désormais, à notre portée,

temps plein). », *Intervenants en soins spirituels : questions et faits Vrai ou Faux*, Centre hospitalier Universitaire de Montréal, in http://www.chumontreal.qc.ca/sites/default/files//documents/soins_spirituels/pdf/soins_spirituels_la-spiritualite.pdf [consulté le 10 juin 2015].

des possibilités insoupçonnées de découvertes, de lectures, d'apprentissages. L'information engage la formation.

Prenant en compte les demandes qui peuvent nous être adressées sous des formes variées, notamment lorsqu'elles prennent naissance dans les souffrances des uns et des autres, il demeure nécessaire d'y répondre généreusement après s'être soi-même formé et, dans la mesure du possible, en avoir formé d'autres.

2.1.1 Savoir lire les signes des temps

Il importe, tout d'abord, de savoir nous mettre à l'écoute de ce qui se vit et se dit, notamment lorsque cette écoute se fait l'écho de souffrances, de fragilités mal assumées ayant, parfois, un goût d'inachèvement ou de mort. Les besoins humains et spirituels qui peuvent alors être manifestés appellent autant de réponses possibles qu'il convient de discerner le plus justement possible en vue d'un bien commun à promouvoir.

Ecouter les bruits du monde, proches ou lointains, c'est mesurer l'importance des failles et des blessures qui affectent bien des nôtres, souvent de façon involontaire, les emmenant sur un chemin qui leur est inconnu et avec lequel ils peinent à se familiariser. Savoir lire les signes des temps suppose non seulement d'interpréter la teneur des souffrances exprimées, mais aussi de pouvoir discerner, à travers les besoins évoqués, les remèdes que l'on peut y apporter et qui s'incarnent dans les valeurs du soin. C'est là que la parole prend toute son importance. Une société marquée par l'absence de parole et son confinement dans une forme de solitude croissante, peine à manifester les peurs et les morts à venir ou déjà là. Damien Le Guay, dans sa réflexion sur l'accompagnement, rappelait que la parole a une visée et une puissance quasi pharmaceutique tant il est vrai qu'elle traduit une donnée spirituelle capable d'envisager une confiance¹²²¹.

Lire les signes des temps invite à porter sur ce monde et, à travers lui, sur chaque personne le composant, un regard positif comme pour signifier qu'il n'est et ne sera jamais impossible de ne rien faire pour soutenir, accompagner, aider l'autre en situation de fragilité. Lire les signes des temps nécessite de saisir l'opportunité qui nous est offerte pour mieux appréhender la place de l'homme et son devenir au regard de ce qui peut ou risque de l'affecter, comprenant que demeure essentielle la place qui revient à celui qui vit la proximité en se faisant relais d'amitié, de chaleur humaine et de soin. Mais il semble essentiel

¹²²¹ « [...] envisager la parole comme le plus performant des outils de défrichage spirituel, surtout dans ces moments d'acheminement vers la mort, présuppose, avant tout, de l'investir d'un pouvoir de connaissance, de lui faire confiance, de la doter d'une formidable puissance pharmaceutique. Le remède (pharmakon) peut tout à la fois tuer et sauver. » in LE GUAY Damien, *Le fin mot de la vie*, op. cit., p. 203.

également, pour arriver à ces fins, de prendre un temps préalable de formation au discernement, au travail de la présence, au type de soins approprié qu'il convient de signifier.

2.1.2 La grâce de la formation continue

Quand on ouvre les codes de déontologie de l'ordre des médecins ou des sages-femmes et infirmiers, on découvre toujours dans les premiers articles l'importance accordée à la formation continue qui, plus qu'une option, reste une nécessité au regard des évolutions médicales et techniques qu'il convient de s'approprier jour après jour. La formation continue apparaît donc comme un réel besoin pour mieux servir les patients qui leur seront confiés.

Dans notre situation qui prend corps à partir des multiples souffrances exprimées, il apparaît également que la formation continue devrait être une réalité pour tous ceux qui s'engagent dans le soin, spirituel et religieux ou non. Cette formation devrait prendre en compte les données issues des sciences humaines, donnant aux apports théologiques et philosophiques une dimension toute particulière. Former à la charité soignante et au soin spirituel et religieux, au regard des enjeux qui leur sont attribués, nécessite de reconnaître que le soin dans sa dimension spirituelle vise une anthropologie nouvelle, préservant la dignité de l'homme comme créature aimée de Dieu et aimant son monde au point de chercher à le préserver sans cesse. Il convient de s'interroger sur les perspectives qu'ouvrent les champs toujours renouvelés du soin tout en plaçant l'homme au cœur des évolutions qui l'affectent. La formation continue, comprise à partir de ses dimensions éthiques et anthropologiques, constitue une opportunité pour mieux se connaître et mieux connaître l'humanité au sein de laquelle on est appelé à nous engager au nom du service de l'homme.

La formation continue n'apparaît donc pas comme un exercice supplémentaire qui serait d'autant plus fastidieux, mais comme une grâce permettant de renouveler constamment son regard sur l'homme et les souffrances qui sont les siennes tout en prenant acte de son évolution et des demandes au cœur d'un monde en proie à des changements et des mutations parfois profondes. Si certaines professions exigent de leurs membres de se former sans cesse pour être à la pointe des progrès et des sollicitations qui leur sont propres, il convient que ceux qui s'engagent dans un soin spirituel, religieux et de charité, aient à relever le défi de la présence en osant se conforter aux exigences qui leur sont exprimées et signifiées. C'est dire que soigner, quelles qu'en soient les modalités, ne s'improvise pas, mais s'apprend, se construit, en déployant toujours plus un regard sur l'homme et son humanité qui soit emprunt

de bon sens et d'intelligence. L'offre de présence qui en découlera en sera tout autant bienvenue et, dans la mesure du possible, adaptée aux besoins¹²²².

Il me semble donc tout à fait pertinent de croire que la création d'un Diplôme Universitaire sur le soin serait appropriée aux exigences que l'on se fixe. Permettre, au cours d'une année universitaire, de s'approprier le questionnement relatif au soin à travers une approche pluridisciplinaire me semble tout à fait bienvenue, d'autant plus qu'une telle offre de formation n'existe guère sur le site universitaire de Metz. Je crois qu'un tel DU permettrait non seulement à des acteurs pastoraux en lien avec la pastorale de la santé ou d'autres lieux diocésains de charité de se former, mais aussi à un large public venant du monde soignant, tant la demande de telles formations reste importante actuellement. Penser un DU qui permettrait de s'approprier la dimension du soin d'un point de vue médical, philosophique, éthique, théologique, juridique, psychologique serait d'autant plus engageant qu'une vision plurielle, centrée sur une étude commune d'un bien à promouvoir, ne peut qu'être stimulant et foncièrement juste au regard des enjeux qui lui sont liés. Une telle offre de formation ne pourrait, à mon avis, que susciter un engouement collectif tant il est vrai que la démarche pluridisciplinaire, au niveau universitaire, apparaît toujours comme une planche de salut dans la mesure où elle favorise la rencontre des intelligences et une émulation collective.

Par ailleurs, que ce soit à travers l'organisation de conférences, de journées d'étude sur des thèmes spécifiques, des publications ayant une portée large, les moyens ne manquent pas actuellement pour rejoindre de nombreuses personnes en leur donnant, l'espace d'un instant, la possibilité d'ouvrir leur réflexion à des questions sensibles, nouvelles, prenant compte des souffrances des hommes de ce temps. Il ne faut pas avoir peur de proposer des lieux capables de rassembler différentes disciplines en élargissant la réflexion à tous les acteurs du soin. L'expérience des journées de formation organisées par des comités d'éthique, dans la diversité des approches menées sur un thème précis, reste à ce titre très explicite de la richesse des débats et des réflexions communes ainsi que des perspectives ouvertes en de telles occasions.

Lorsque sont abordées les questions en lien avec la fin de la vie ou encore celles touchant plus particulièrement à l'avortement ou l'enfant à naître, nombreux sont ceux à

¹²²² La formation vise ainsi aussi à favoriser une culture de la vie, ce à quoi saint JEAN-PAUL II invitait jadis, notamment dans l'encyclique *L'Évangile de la vie* : « *La mission des enseignants et des éducateurs est particulièrement précieuse. Il dépend largement d'eux que les jeunes, formés à une liberté véritable, sachent garder en eux-mêmes et répandre autour d'eux des idéaux de vie authentiques, et qu'ils sachent grandir dans le respect et dans le service de toute personne, en famille et dans la société. De même, les intellectuels peuvent faire beaucoup pour édifier une nouvelle culture de la vie humaine. Les intellectuels catholiques ont un rôle particulier, car ils sont appelés à se rendre activement présents dans les lieux privilégiés où s'élabore la culture, dans le monde de l'école et de l'université, dans les milieux de la recherche scientifique et technique, dans les cercles de création artistique et de réflexion humaniste.* » in JEAN-PAUL II, *L'évangile de la vie*, op. cit., n°98, p. 146-147.

rejoindre les groupes constitués pour échanger et approfondir leur vision de l'être humain et des questions qui lui sont propres, dans un souci de justesse et de présence. Les enjeux actuels sont tels qu'il importe de permettre au maximum de personnes de s'approprier les questionnements et les défis pour tenter, objectivement, de leur donner la plus juste vision possible de l'humanité de l'homme et de son devenir. La formation suggère alors que l'Eglise ne soit pas absente des grands débats, encore moins des grandes souffrances qu'elle a pour mission d'accompagner, offrant dans une logique de soin et de charité, un regard nouveau sur l'homme. Former d'autres personnes suppose de leur donner la possibilité de s'interroger constamment en cultivant cette réalité du doute, tout en lui permettant toujours d'évoluer et de vivre. La parole chrétienne en sera d'autant plus positive et salutaire.

2.1.3 Une parole qui accueille

En parcourant l'Évangile, notamment en saint Jean, on s'aperçoit que Jésus n'a jamais tenu une parole condamnant quelqu'un. Face à la femme adultère, il rappellera qu'il ne la condamne pas tout en l'invitant à poursuivre son chemin tout en ne péchant plus (Jn 8, 11). Quand bien même il n'approuve pas ce que certains font, il leur apparaît toujours comme celui qui ne les laisse pas dans leurs souffrances et leurs péchés, en leur ouvrant un chemin qui les invite à faire le choix de la vie divine.

La pratique d'une charité et d'un soin spirituel ne peuvent rester le lieu d'une condamnation. La charité, parce qu'elle porte la force de la vie divine, apparaît comme une façon d'envisager un avenir possible au regard des soignants devenus des passeurs. Dépasser une parole de condamnation demande à donner du sens là où d'autres taieraient de façon définitive la vie en la laissant mijoter dans ses pauvretés. Raison pour laquelle accueillir l'autre, quel qu'il soit, n'est pas une vaine attitude mais bien l'expression sensible d'un chemin de vie à faire sien.

La charité soignante, à travers l'exercice du soin spirituel et religieux, apparaît comme le lieu et la parole à travers lesquels tout reste envisageable, l'accueil inconditionné de l'autre offrant un espace au sein duquel il saura trouver la grâce d'une paix et d'une joie. Accueillir, notamment lorsqu'il s'agit de grandes souffrances, ce n'est pas taire les possibilités enfouies en chacun mais leur permettre de continuer à se dire tout en construisant la vie à la lumière d'une espérance. Ne retrouve-t-on pas alors quelque chose des capacités à reconnaître, ou d'une puissance de métamorphose à honorer et, conjointement, d'une dignité à signifier ?

2.2 Etre disciples du Christ aujourd'hui : vivre la charité soignante à travers un soin spirituel et religieux

Nous distinguons, au fur et à mesure que se déploie notre réflexion présente, que la formation et l'information nécessaires engagent chacun dans le domaine qui est le sien, notamment en ce qui concerne la réalité du soin. Il faudrait encore rappeler que se former et aider d'autres à acquérir des compétences, dans la mesure où chaque enseignement est orienté vers une mise en application concrète auprès de populations spécifiques, est gage de témoignage, qui plus est en milieu chrétien. Le visage du disciple se dessine alors peu à peu, admettant que la question de la pratique d'une charité soignante reste le lieu où le disciple se reconnaît et vit le service du Christ tel que saint Matthieu l'évoquera dans son évangile : « *Ce que vous avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* » (Mt 25, 40).

Quels traits prend le disciple contemporain ? De même, comment peut-il être pleinement lui-même, dans une société où le paraître prime si souvent sur l'être ?

2.2.1 Disciple du XXI^e siècle

Le pape François rappelait que « *L'Eglise "en sortie" est la communauté des disciples missionnaires qui prennent l'initiative, qui s'impliquent, qui accompagnent, qui fructifient et qui fêtent* »¹²²³, poursuivant plus loin qu'« *Etre disciple c'est avoir la disposition permanente de porter l'amour de Jésus aux autres, et cela se fait spontanément en tout lieu : dans la rue, sur la place, au travail, en chemin* »¹²²⁴. On ne peut, finalement, être disciple qu'à la hauteur de l'amour dont on est capable de témoigner. Lorsque le disciple bien-aimé repose sur le cœur de Jésus comme le note saint Jean dans son évangile (Jn 13, 25), on peut y voir l'appel qui est lancé à chacun de prendre d'abord le temps de reposer sur le cœur du Christ, un cœur qui a tant accueilli, pardonné, guéri, relevé, un cœur débordant d'amour auprès duquel on apprend à vivre et à aimer. Prendre ce temps spécifique de reposer sur le cœur du Christ permet, sans doute, de fortifier en soi les qualités du disciple dont le monde a besoin.

Xavier Thévenot voyait dans le disciple non pas quelqu'un de passif, mais un véritable collaborateur du Royaume au sein duquel se dégage l'appel à oser la radicale confiance en Dieu et en son amour pour en devenir soi-même témoin¹²²⁵. Ainsi au cœur d'une charité soignante, le disciple devient celui qui, au nom de son humanité et de sa foi, participe de cette

¹²²³ FRANÇOIS, *La joie de l'Evangile*, op. cit., n°24, p. 21.

¹²²⁴ *Ibid.*, n°127, p. 107.

¹²²⁵ THEVENOT Xavier, *Ethique pour un monde nouveau*, Paris, Salvator, 2005, p. 199-200.

fraternité et de la solidarité en promouvant, autant que faire se peut, quelques aspects de la présence du Royaume de Dieu dès maintenant. L'exigence d'être disciple n'est pas tant dans le nom qu'il porte et qui le rattache au Christ, mais bien plus dans ce qu'il essaiera de réaliser, en contribuant à faire grandir quelque chose de Dieu en ce monde au point d'en traduire, par ses actes et ses paroles, la véritable présence. C'est, toute proportion gardée, donner raison au Père Guy Gilbert qui percevait l'intérêt pour chacun de « *vivre de telle façon qu'à ta seule façon de vivre, on pense que c'est impossible que Dieu n'existe pas* »¹²²⁶. Ainsi, la manière qu'aura le disciple de témoigner de l'amour et d'une charité soignante pourrait être suffisant pour signifier que Dieu lui-même n'est pas loin des histoires humaines.

Fonder une démarche de charité auprès des situations qui le requièrent le plus, revient à se présenter à elles pétri de vérité. Etre, plus que paraître, semble une bonne initiative pour oser transparaître en vérité toute sa vie, jusque dans les nuits qui lui sont propres, témoignant toujours de la force d'un amour combattif et valorisant l'autre.

2.2.2 Etre, plus que paraître

Le disciple véritable porte sur lui les habits de la sincérité : il devrait être soutenu non seulement par un savoir-faire, mais aussi et peut-être avant tout par un savoir-être comme le suggère le soin spirituel et religieux.

La sincérité engage la relation à travers ce besoin affirmé de dire qui on est, estimant important pour l'autre de l'aider à faire confiance et fonder ainsi un accompagnement qui soit à la hauteur de l'estime qu'on lui porte. Quand bien même il faudrait garder un espace secret, intime dirons-nous qui ne regarde personne sinon celui qui le détient, on ne peut accompagner si l'on n'ose pas transparaître en vérité. Ce qui nous concerne engage des échanges fructueux qui pourront exister, admettant bien volontiers que l'amour témoigné ne saurait être vide de sens, mais habité pleinement par ce que l'autre me dit de lui dans la plénitude de sa présence.

Ainsi, savoir-être revient à organiser sa présence autour de qualités essentielles telles que prendre son temps avec l'autre, entrer dans une logique de relation et de confiance, adapter sa présence en fonction de la situation, décliner son identité et, parfois aussi, ses questions et ses propres peurs ou espérances de sorte que l'accompagné puisse comprendre

¹²²⁶ GILBERT Guy, *Vagabond de la bonne nouvelle*, Paris, Philippe Rey, 2012. Cette citation a été consultée sur Internet et ne permet pas de spécifier le numéro de la page in http://books.google.fr/books?id=iBYVie20INGC&pg=PT138&lpg=PT138&dq=vis+de+telle+fa%C3%A7on+qu'+%C3%A0+ta+seule+fa%C3%A7on+de+vivre,+on+pense+que+c'est+impossible+que+Dieu+n'existe+pas&source=bl&ots=3bOdaTBk3Z&sig=0NB6wx_0NKBNQ40ROp5j-ILO7eM&hl=fr&sa=X&ei=p0prVMnIDYHfaLWigZgK&ved=0CC0Q6AEwAg#v=onepage&q=vis%20de%20elle%20fa%C3%A7on%20qu'%C3%A0%20ta%20seule%20fa%C3%A7on%20de%20vivre%2C%20on%20pen%20que%20c'est%20impossible%20que%20Dieu%20n'existe%20pas&f=false [consulté le 24 novembre 2014].

qu'il n'a pas en face de lui un étranger, mais un frère qui partage sa quête douloureuse de sens et de vie. L'empathie prend tout son sens, mais aussi cette idée selon laquelle l'amour témoigné réduit les distances et opère un basculement de la distance à la juste présence.

Dans une société où le paraître prime si souvent et à travers laquelle le virtuel l'emporte sur le réel, appeler à être en vérité soi-même, sincèrement, répond à une quête essentielle de l'humanité. A ce titre, Pascale Molinier, dans la présentation du travail du *care*, rappelait que le sourire faisait partie de ces petites choses participant au maintien de la vie et qui n'a pas de valeur marchande¹²²⁷. Le sourire traduit mieux qu'autre chose la qualité d'une relation appelée à se révéler, tandis qu'il apaise, reconforte, resserre des liens jusque là peut-être tendus ou séparés. Le sourire est une force qui met en confiance et appelle à lui répondre en traduisant la politesse de ce qu'il suppose à lui seul. On comprend pourquoi dans une démarche de charité soignante, être soi-même exige aussi de donner une place nécessaire au sourire. Le disciple se doit de se présenter comme l'homme de l'optimisme, du goût pour le jour nouveau.

Former et se former reste essentiel quand il s'agit d'accompagner des personnes, notamment lorsque celles-ci sont en proie à des difficultés de divers ordres. La formation permet de se familiariser non seulement avec les situations que l'on peut rencontrer, mais aussi d'asseoir la vision de l'homme que l'on porte en y joignant une réflexion interdisciplinaire. Toute la richesse se situe d'ailleurs à ce niveau-là, tant et si bien qu'il reste admis que servir l'homme revient à servir l'humanité entière, apprenant jour après jour à se familiariser avec elle en découvrant à la fois ses richesses mais aussi ses limites.

La formation, nécessaire, permet également de se conforter à des questionnements nouveaux, notamment éthiques, tout en ayant conscience qu'il faut sans cesse redéfinir ses missions. La charité soignante suppose de prendre en compte des données théologiques tout en les confrontant aux sciences humaines et sociales. L'idée est de permettre à celui qui s'en fait le relai de devenir un témoin de Dieu, disciple de ce temps qui aura à tenir une présence et une parole toujours adaptée à la situation rencontrée et sans cesse à remettre en doute au regard de ce qui est vécu. Vivre de la vérité, sincèrement, avec cette force du sourire capable de défier les peurs et les nuits restent autant d'éléments guidant et aidant à parfaire sa présence auprès des autres. Un diocèse peut convoquer ses membres pour aider à organiser la charité soignante là où des besoins se feraient sentir. Le sens donné à ces lieux, où se conjuguent autant théologie qu'éthique, en appelle à apprendre sur le devenir de l'homme et sa place au sein du monde.

¹²²⁷ MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, *op. cit.*, p. 11.

3. Un espace chrétien de réflexion éthique au sein du diocèse : écoute et accompagnement

Donner du sens, notamment à travers la redécouverte de la dimension spirituelle et religieuse de l'être humain, semble apparaître comme une des visées essentielles du *care* et, de surcroît, d'un *care* chrétien à travers un soin spécifique dont nous avons esquissé les contours. A travers les conflits de la vie parmi lesquels nous reconnaissons ceux qui peuvent nous affecter d'un point de vue physique, psychologique ou matériel, le soin a pour perspective de redynamiser le jeu des relations humaines et, par elles, la fraternité, la préservation de la vie et l'ouverture à la transcendance.

La charité soignante, objet de notre réflexion, nous a permis de saisir la chance que pouvait constituer l'apport d'un soin spirituel et religieux, ouvrant les espaces du possible où peut encore se dire et se vivre son humanité pleine de divinité. Ce ne sont pas là quelques rêves pieux, mais le cri d'une prière qui se fait engagement et témoin d'un salut offert à tous, tant dans sa dimension historique d'homme que dans sa plénitude christique en Dieu. Raison pour laquelle, en formant et s'informant sur les possibilités qui nous sont offertes pour répondre aux besoins exprimés çà et là, il importe de promouvoir des lieux où la charité soignante soit pleinement vécue.

Au sein de nos diocèses et, par eux, de la société, la culture d'une charité soignante ou de la vie peut se dessiner. J'aimerais appeler à créer ou aider à poursuivre les réels efforts qui ont pour mission de construire, en vue de l'accueil des souffrances et des épreuves affectant tant de nos contemporains, des lieux au sein desquels cette culture puisse effectivement voir le jour et perdurer. Ce seraient à la fois des lieux où se diraient la souffrance humaine, mais aussi où se construirait un chemin d'humanité pour que s'exprime et se vive de manière féconde une charité soignante animée par toutes les bonnes volontés, bénévoles ou salariées, qui entreraient avec humilité dans ce projet en vue de soutenir, accompagner et reconnaître la vie.

3.1 Un lieu où se dit la souffrance humaine

Dans nos villes et villages, il existe peu de lieux, à ma connaissance, qui accueillent le tout-venant pour un temps gratuit d'écoute et de partage. Certes, il y a ceux qui donnent une place au pauvre de passage, au mendiant ou encore à des femmes isolées ou battues pour ne citer que ces exemples. Mais avouons que c'est loin d'être assez ! Par ailleurs, si je me réfère

aux évangiles, je peux découvrir, étonné, combien Jésus ne se lassait pas d'accueillir les femmes et les hommes qu'il rencontrait, ni d'aller vers eux, là où se disait la souffrance.

A son image, il me semble donc important de promouvoir des espaces qui puissent être tout d'abord propices à la confiance, laissant à celui qui en franchit le seuil le soin de se dire, de faire le récit de sa vie, peut-être de son mal, dans une confiance sans cesse renouvelée et valorisée. Ainsi, sans nier l'existence de structures accueillant déjà diversement les souffrances des uns et des autres, il convient cependant de continuer à les organiser encore mieux, en leur donnant une visibilité rejoignant, pour le coup, tous ceux qui, timidement, oseraient s'y rendre.

Ces lieux n'auraient pas vocation à résoudre tous les problèmes rencontrés, comme s'il s'agissait là d'un peu de magie mis au service d'une chair souffrante. Ils traduiraient avant tout un humble réceptacle permettant à une vie de se dire, dans la confiance, en vue de suggérer une visée bonne, dans la mesure du possible, avec et pour les autres. La dimension éthique, au sein d'une charité soignante, n'est pas sans intérêt. Ces lieux deviendraient des structures mêlant écoute, réflexion et sens de l'action, en vue d'une vie bonne pour tous.

3.1.1 Nos lieux d'accueil actuels

Pour me limiter au diocèse de Metz, que je connais le plus, il faudrait évoquer, parmi les lieux d'accueil existant, les permanences du Secours catholique, que ce soit à Metz ou dans certaines villes au sein desquelles on retrouve des antennes de l'association. On y notera l'accueil des pauvres, des familles en difficultés, des femmes seules, des personnes confrontées à des situations parfois limites tant d'un point de vue financier que familial, des personnes âgées en souffrance. On peut également évoquer l'existence de la maison de la solidarité à Metz brassant différents services : les équipes Saint-Vincent, les Conférences Saint Vincent de Paul, l'association Zaï, l'équipe Rue ou encore le mouvement du Nid accueillant des personnes prostituées et situé rue Châtillon. A ces lieux, il faudrait également joindre les rencontres fortuites dans le cadre d'un accompagnement au sein d'établissements hospitaliers ou d'institutions accueillant des personnes âgées ou dépendantes. En brassant l'ensemble de ces lieux d'accueil, il apparaît comme une évidence que de nombreuses personnes affectées par toutes sortes d'épreuves ont la possibilité de trouver, l'espace d'un instant, un refuge pour les secourir en leur permettant de s'ouvrir grâce à l'autre à une aide durable ou momentanée.

Sans doute existe-t-il encore çà et là d'autres lieux qui ont déjà fait leurs preuves et qui ne sont pas répertoriés ici. Des associations plus locales témoignent sans doute d'une forme

de charité soignante, quand bien même elles ne soient pas directement habitées par une présence religieuse. La finale de la parabole des fins dernières rappelle que, qui que l'on soit, ce que l'on fait au plus petit de ses frères rejoint le Christ lui-même. Les convictions des uns, l'ignorance des autres se retrouvent au cœur d'un même service quand il s'agit de conduire les hommes sur un chemin plus juste et plus fraternel, leur donnant à tous la possibilité de trouver des temps d'épanouissement, de soutien, d'aide. L'ensemble de ces lieux, dans la diversité et la spécificité de leurs missions propres, restent aussi des laboratoires au sein desquels peut se vérifier le sens de la rencontre et du soin, ainsi que les défis posés qui, actuellement, n'ont pas forcément de réponse adéquate. L'idée d'un espace chrétien de réflexion éthique au sein d'un diocèse peut promouvoir des idées nouvelles, dans la fidélité à l'Évangile, s'assurant que personne ne reste sur le bord du chemin. Il apparaîtrait ainsi comme un veilleur et un éveilleur, vigilant par rapport à ce qui existe déjà et ce qui resterait encore à faire.

3.1.2 L'espace chrétien de réflexion éthique : écoute, réflexion, action

Nous connaissons les espaces éthiques régionaux comme des organismes officiels reconnus par la loi dite de bioéthique du 6 août 2004, confirmé par l'arrêté du 4 janvier 2012 publié au Journal Officiel¹²²⁸.

Penser un espace chrétien de réflexion éthique peut reprendre les mêmes items que ceux définis par les espaces régionaux. Il existe, en certains diocèses, des groupes de ce type : Agen, Amiens, Bourges, Saint-Etienne, Périgueux, Grenoble, en lien d'une manière ou d'une autre avec le groupe de travail des Evêques de France sur la bioéthique présidé par Mgr Pierre d'Ornellas. Chacun d'eux, lorsqu'on se permet de regarder leurs activités, suggère combien il est important de rassembler des personnes issues du monde médical, religieux, de la société civile pour prendre en compte les nouvelles problématiques de ce temps et les confronter aux exigences d'une culture de la vie telle qu'elle est sous-tendue par tout l'apport du christianisme, notamment ce que nous avons présenté comme étant de l'ordre d'une charité soignante. Mais au-delà de prendre en compte les défis sociétaux, un groupe de ce type peut aussi être amené à promouvoir une présence sur le terrain à travers l'organisation de formations ou de lieux capables d'accueillir, de soutenir, d'écouter les souffrances des uns et des autres, notamment lorsque celles-ci se trouvent confrontées à des formes croissantes de solitude et de recherche de sens.

Au sein d'un diocèse, un organisme de ce type ne saurait se présenter comme une structure supplémentaire risquant rapidement de perdre de sa pertinence. Au contraire, il

¹²²⁸<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000025208399&dateTexte=&categorieLien=id> [consulté le 8 mai 2015].

devrait apparaître davantage comme un lieu de stimulation, signifiant concrètement que la démarche éthique inscrite au cœur d'une charité soignante, réponde non seulement à des besoins actuels, mais soit également une force de proposition par rapport à l'organisation et la promotion d'un véritable chemin de vie propre à chacun, notamment les plus blessés. Un tel groupe se présenterait comme une chance en vue de favoriser une approche pluridisciplinaire sur des questions hautement spécifiques qui n'engagent pas qu'un individu, mais la société entière. La théologie se doit de se confronter aux réalités du monde d'aujourd'hui, en lien avec l'éthique, pour y promouvoir une culture digne de l'homme au sein de laquelle elle saura défendre la vie tout en lui permettant de se déployer dans un horizon de justice et de fraternité. Raison pour laquelle, un groupe de ce type devrait pouvoir articuler sa raison d'être à partir d'une triple approche pouvant se présenter dans la triade « écouter », « réfléchir », « agir ».

Si l'on connaît la triade issue du mouvement de l'Action catholique – voir, juger, agir – il convient de reconnaître que celle que nous proposons, adaptée aux espaces chrétiens de réflexion éthique, est sensiblement identique et appelle à une même vision des choses. Ecouter n'est pas une option dans le domaine qui nous concerne, signifiant combien il reste important de se mettre à l'écoute des battements du cœur du monde, dans ce qu'il a de plus heureux comme dans les nuits les plus sombres qu'il peut traverser. Ecouter consiste à faire silence, prêtant l'oreille pour entendre dans ce qui se dit comme dans les non-dits, quelque chose d'une vie qui palpite au gré des expériences et des épreuves qui peuvent la composer. Ce n'est pas anodin de prendre ce temps, seul ou à plusieurs, pour percevoir dans les mots comme dans les maux, autant de besoins, de désirs, de recherches nécessitant une réponse humaine juste et fraternelle. Réfléchir, pour le coup, permet de faire entrer une histoire humaine dans le temps, à la fois perçu comme *chronos* mais aussi *kairos*. Ces deux termes me semblent tout à fait adaptés à ce que nous voulons montrer. Le *chronos*, c'est le temps qui passe, vécu parfois à travers une éprouvante angoisse notamment lorsque la réalité de la mort se fait présente comme c'est le cas dans les situations de fin de vie. Le *kairos*, quant à lui, c'est le temps de la décision, de l'engagement signifiant les fruits d'une réflexion préalable qui honorait une situation donnée avec ce qu'elle pouvait supposer comme renoncement, deuil, perte, conversion, renouveau, mutation par rapport à une vie passée. Le temps de la réflexion vise à la fois une inscription historique et, conjointement, un devenir nouveau au regard de ce qui est possible, juste et digne pour la personne. D'où le troisième point qui se concentre autour de l'agir. Ce dernier n'est pas simple reproduction d'actes antérieurs qui, tous justes qu'ils soient, donneraient valeur et sens à ce qu'expérimenterait une personne à un moment donné. L'agir s'articule également autour d'une nouvelle manière d'appréhender

l'avenir, avec tout ce que cela suppose comme contraintes inévitables mais aussi comme espérances et forces de vie. Les questions de pauvreté, de maladie, de solitude, d'abandon trouveraient dans l'agir autant de réponses possibles qu'il y aurait de situations, chacune continuant à être pleine d'une charité soignante qui restaurerait l'estime et la dignité d'une vie toujours ouverte à ce qui vient, fût-ce dans sa dimension transcendante. Le pouvoir de métamorphose manifesterait, dans cet agir, un soutien fraternel à chacune des existences rencontrées, tout en convoquant l'idée de surgissement d'une nouveauté comprise comme « *une réalité ouvrant un nouveau chemin, d'ordre spirituel auquel on peut, moyennant une juste présence à soi et un accompagnement, concéder peu à peu* »¹²²⁹. L'agir entend alors inscrire la charité soignante sur un chemin d'humanité au long duquel se laissera percevoir aux yeux du croyant quelque chose de la présence divine inscrite en lui. Un espace chrétien d'éthique qui engagerait non seulement sa réflexion mais aussi son action dans la multiplicité des rencontres qui seraient les siennes, oserait signifier que la visée reste toujours fondée non seulement sur l'humanisation de l'homme mais aussi de l'Eglise qui, habitée par le péché de ceux qui la composent, n'en demeure pas moins sainte, déjà transfigurée dans la grâce de l'amour sauveur de Dieu.

Humaniser et diviniser notre vie revient, alors, à humaniser nos relations, mais aussi, par elles, l'Eglise et le monde tout en acceptant de se laisser toucher par elle et notamment la grâce sanctifiante qu'elle véhicule. On y perçoit quelque chose d'un soin et, *a fortiori*, d'un soin spirituel et religieux tant il est vrai que le souci de l'autre participe à cette humanisation et divinisation qui prennent chair au cœur de la rencontre. La gratuité d'une charité soignante mise à profit des personnes en souffrance, quelles qu'elles soient, rend compte du désir de vie qui habite chacun, si bien que se lit alors la volonté de faire croître, dans la mesure des possibles, un temps humain au détour duquel se révélera, davantage, la présence de Dieu et de son salut offert à tous.

Il y a quelque chose de profondément éthique et théologique dans cette démarche, dans la mesure où, non seulement, le bien visé reste un vivre ensemble possible, mais aussi habité par la certitude d'être frères de Dieu, ami de l'Amour fait chair¹²³⁰. Tout se tient, pourrait-on dire : en humanisant et divinisant nos relations, nous avons à humaniser l'Eglise au nom de laquelle nous sommes envoyés par le baptême qui nous divinise. C'est ainsi qu'un

¹²²⁹ JACQUEMIN Dominique, « Lorsque l'esprit s'absente peu à peu... Quel sens ? Quels défis pour les soins palliatifs ? », *Actes des Neuvièmes Journées de Soins Palliatifs*, Thionville, 18 octobre 2014, p. 2.

¹²³⁰ Nous pourrions alors citer le Père Henri CALDELARI qui écrivait qu'il nous revient, à l'image de Dieu, de « *nous intéresser à ce monde étranger, à la fois si proche et si lointain, afin de l'appivoiser et de lui faire découvrir le trésor de l'Evangile. Cette écoute attentive de l'homme contemporain, l'attention bienveillante à ses besoins et à ses détresses, la compassion réelle que nous lui portons, témoignent que nous sommes faits de la même chair que lui. [...] Le pape François ne cesse de nous inviter à humaniser l'Eglise pour humaniser le monde et le spiritualiser. Si le monde n'est pas humain, Dieu ne peut y faire sa demeure.* », CALDELARI Henri, « L'Evangile aux frontières », in <http://www.radinrue.com/article9397.html> [consulté le 12 novembre 2014].

soin chrétien continuera d'envelopper le monde de ses bienfaits, lui offrant – dans une empathie courageuse et volontaire – la grâce d'une charité qui deviendra sacramentelle, signe véritable d'une présence invisible de la grâce de Dieu dans l'histoire de l'homme.

L'espace éthique chrétien aura pour mission de ne pas enfermer les uns et les autres dans les cachots de la peur et du rejet, mais d'accueillir et de faire vivre les uns et les autres dans une même fraternité et écoute mutuelle quand bien même leurs positions ou leurs options seraient différentes pour ne pas dire totalement étrangères les unes des autres. Cela revient à donner une chance à chacun, même si les choix de vie qu'il ferait siens ne correspondraient pas à ceux que nous porterions ou que nous souhaiterions. On peut ne pas être d'accord avec quelqu'un – au nom de convictions personnelles – mais nul ne peut se prévaloir de le rabaisser ou de le stigmatiser.

Oser l'avenir reste, pour chacun, éloquent ! Quand on condamne ou rabaisse quelqu'un, quelles qu'en soient les raisons, on ne lui permet plus d'avancer et de croire en un avenir possible. Or l'histoire Sainte nous le rappelle : le passage emprunté au livre du Deutéronome au chapitre 25, du verset 17 au verset 19 suggère qu'il nous faut sans cesse nous souvenir du futur¹²³¹. Jean-Claude Guillebaud, reprenant ce passage, écrira que « *Se rappeler le futur, c'est ne pas oublier que nous sommes en chemin vers lui, en marche vers un avenir dont nous pensons qu'il sera meilleur [...] Ainsi, l'espérance a une histoire* »¹²³². Humaniser et diviniser le monde et l'homme revient à y distiller discrètement les arrhes d'une espérance possible qui ne déçoit pas, trouvant à travers une charité soignante la possibilité de se dire et de dire qui est l'autre pour moi au sein d'une relation toujours nouvelle. On entend alors, comme en écho, cette citation du P. François Varillon qui disait que « *Dieu divinise ce que l'homme humanise* ».

3.2 Des lieux où s'exprime et se vit la charité soignante

J'avais été marqué en novembre 2014 par un reportage sur la chaîne M6 faisant état de l'existence d'une maison appelée « Maison de vie » à Besançon. Cette dernière accueillait en son sein des personnes malades, gravement pour certaines d'entre elles, tandis que pour d'autres il s'agissait plutôt d'un accueil visant un temps de répit. A aucun moment il n'y était cependant question de la mort. Cette structure d'accueil, unique en France et portée

¹²³¹ Dt 25, 17-19 : « Souviens-toi de ce que te fit Amalek, en chemin, quand vous sortiez d'Égypte ; Comment il vint te rencontrer dans le chemin, et te chargea en queue, attaquant tous les faibles qui te suivaient, lorsque tu étais toi-même las et fatigué, et comment il n'eut point de crainte de Dieu. Quand donc l'Éternel ton Dieu t'aura donné du repos de tous tes ennemis à l'entour, au pays que l'Éternel ton Dieu te donne en héritage pour le posséder, tu effaceras la mémoire d'Amalek de dessous les cieux. Ne l'oublie point. »

¹²³² GUILLEBAUD Jean-Claude, *Une autre vie est possible*, op. cit., p. 165-166.

notamment par La Croix Rouge française, se définit comme un lieu de vie, donnant à chacun la chance de se déployer au maximum tout en lui offrant la possibilité de vivre des relations justes et vraies dans l'épaisseur d'une humanité qui se reçoit de l'autre, qui se cherche et s'espère. Découvrir ce lieu m'inspira en me disant, avec le regard qui était le mien, que quelque chose d'une charité soignante et d'un soin spirituel et religieux se révélait notamment dans cette empathie et cette attention accordées permettant de donner du sens là où d'autres n'y verraient plus que de la peur. De même, il existe au Québec la maison *Carpe diem*¹²³³ qui accueille des malades Alzheimer en vue de les aider à se ressourcer. Dans cette autre structure, il est rappelé l'importance d'un ajustement aux besoins de la personne, lui offrant une variété de possibilités selon ses attentes. L'idéal du *care* y est très présent, tout comme un *spiritual care*, dont nous reconnaissons la pertinence dans une prise en charge globale des soins. La province du Québec est très bien pourvue dans cette démarche et devrait inspirer bien d'autres pays sur ce point quand il s'agit de penser l'accompagnement des personnes en grande fragilité. Considérer chaque personne à part entière, bien avant de ne voir en elle que sa maladie, entend valoriser les ressources qui sont encore les siennes et qui lui offrent des capacités d'autonomie et de soutien.

Ces deux exemples montrent, chacun à sa manière, l'importance de donner à une personne un espace nécessaire pour qu'elle puisse s'épanouir et vivre, quels que soient ses maux ou ses souffrances. La charité soignante vise l'émergence d'une telle démarche. Peut-on alors imaginer et espérer construire de tels lieux pouvant accueillir des personnes aux histoires fragilisées par l'âge ou la maladie ? Sans doute, même s'il convient de reconnaître qu'en ce temps de crise économique, trouver les ressources nécessaires en vue de la fondation de telles structures semble plutôt compliqué. Néanmoins, au-delà des maisons de la solidarité ou des lieux d'accueil existants déjà, fonder des partenariats avec d'autres organismes, laïques ou au niveau des collectivités locales, peut signifier que l'Eglise reste bien présente dans le vaste champ du soin et de la charité. Cela me semble plus que nécessaire. L'axe ainsi donné ne pourra être pensé sans prendre en compte à la fois la dimension de l'accueil, du soin à proprement parler et de l'aide. Participer *a minima* à un engagement moral envers de telles structures, apparaissant comme le gardien d'une vie qui se doit d'être respectée et valorisée, peut permettre d'envisager la justesse et la pertinence de soins spirituels et religieux créant une charité toujours soucieuse de l'autre et de son devenir, au sein d'une culture de la vie. Oser cette présence me semble très évocateur, dans un dialogue avec la société civile, des enjeux réels à mettre en œuvre et à affiner, au nom de l'aide apportée à chacun !

¹²³³ <http://alzheimercarpediem.com/> [consulté le 10 décembre 2014].

3.2.1 Aider toute personne

L'accueil reste primordial et entend réhabiliter chacun dans sa dignité, lui offrant un espace suffisant pour refaire ses forces et répondre aux attentes qu'il peut exprimer d'une manière ou d'une autre. Accueillir, en pastorale, revient à organiser les lieux capables d'honorer cette visée, dans la mesure où permettre à quelqu'un d'être reçu dans des lieux corrects et apaisants peut contribuer à sa sécurité en lui donnant l'opportunité de faire confiance à ceux qui se mettront à son écoute et à son service.

Accueillir la personne demande à lui apporter une aide selon ce qu'elle estime être nécessaire pour elle à un moment donné de son existence. Cette aide vise essentiellement le relèvement de chacune d'entre elle, lui donnant l'opportunité de vivre ou revivre au-delà des blessures qui l'affectent. Il importe alors, à ce moment, d'être témoin de vie et d'avenir, continuant sans cesse à promouvoir auprès de chacun un regard positif et foncièrement bon de la vie, malgré tout ce qui pourrait lui nuire.

Aider la personne à vivre suppose encore de se présenter à elle à travers une proximité riche de sens, comme étant garant d'avenir, en l'assurant de ne jamais l'abandonner ou la laisser à son mal. Offrir un espace de répit, d'écoute, d'émerveillement revient parfois aussi à conjuguer sa vie avec les forces qui demeurent et qui attestent d'autant de pépites l'assurant des richesses enfouies en elle.

3.2.2 Soigner toute personne

Il est une phrase attribuée à saint Paul que l'on retrouve dans la lettre aux Colossiens. On y lit cette annonce un peu solennelle disant « *Par-dessus tout, qu'il y ait l'amour* » (Col 3, 14). On pourrait paraphraser ce verset en estimant tout aussi juste d'affirmer que, par-dessus tout, qu'il y ait le soin !

Aider à la vie, c'est aussi – et peut-être toujours – la soigner. La charité soignante, qu'elle prenne les contours d'un geste, d'une parole, d'un lieu vise ce soin nécessaire adapté à chacun, portant le souci de préserver la vie en suggérant qu'en son sein demeure toujours la présence mystérieuse de Celui qui la donne tout en la menant à son accomplissement et son couronnement. Dans le travail d'une charité soignante, s'insérant dans la diversité de nos pastorales, donner du sens à ces vies qui restent pour le moins exposées et soumises à diverses contraintes semble prioritaire. Soigner c'est non seulement avoir le souci de l'autre, l'accueillir et l'aider, mais aussi et surtout convertir son propre regard sur la vie en la confrontant à la présence divine en son cœur comme une manifestation visible de ce qui est

déjà là et vers quoi nous continuons de cheminer. Mystère étonnant de la présence de Dieu en chacun, qui nous renvoie à ce regard hautement estimable et digne dont nul ne devrait se départir.

L'espace chrétien de réflexion éthique porte en lui de nombreux défis qu'il serait prétentieux de sous-estimer. Raison pour laquelle il apparaît comme essentiel d'accompagner et, dans la mesure du possible, d'honorer autant que faire se peut une telle organisation en vue de soutenir une réelle présence et politique de la santé au sein d'un diocèse. Inventer, imaginer, oser, entreprendre des initiatives, poursuivre celles existantes déjà, voilà autant de verbes invitant à réaliser ce qu'ils inspirent.

Dans son discours aux parlementaires européens réunis le 25 novembre 2014 à Strasbourg, le pape François conviait chacun d'eux, et à travers eux chaque citoyen, à vivre le soin, comme

[...] force et tendresse, lutte et fécondité, au milieu d'un modèle fonctionnaliste et privatisé qui conduit inexorablement à la "culture du déchet". Prendre soin de la fragilité de la personne et des peuples signifie garder la mémoire et l'espérance ; signifie prendre en charge la personne présente dans sa situation la plus marginale et angoissante et être capable de l'oindre de dignité.¹²³⁴

On retrouve cette idée, dans les milieux pastoraux qui sont les nôtres, de fortifier les relations pour que puissent se dire et s'épanouir chaque existence, l'aidant à renaître à sa véritable condition non seulement d'homme et de femme, mais aussi d'enfant bien-aimé de Dieu.

¹²³⁴ FRANÇOIS, « Discours du pape François au Parlement européen », 25.11.2014, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html [consulté le 1^{er} décembre 2014].

Conclusion de la Troisième partie :

« *Le XXI^e siècle sera spirituel ou ne le sera pas* ». Cette phrase attribuée à André Malraux, qui n'en a jamais confirmé la véracité par ailleurs, suggère que notre siècle présent connaîtra peut-être un regain sinon religieux du moins spirituel. Les premières années laissent supposer, au regard des drames générés par les fanatismes religieux de toutes sortes en certaines parties du monde, l'intérêt de pouvoir clarifier et apaiser la vision que nous avons du religieux. A ce titre, aucune religion reconnue n'avance autre chose qu'un respect de l'homme au sein d'une rencontre visant un avenir commun et possible. Les religions monothéistes envisagent chacune, à sa façon, un discours sur l'homme qui porte à reconnaître sa dignité et sa place au sein d'un monde dont il doit poursuivre la construction, habité de la foi et de l'amour qui lui sont propres. La dimension spirituelle, qu'elle soit religieuse ou non, fonde un sens commun à valoriser, à travers la recherche d'une humanité habitable à tous. Croire que la spiritualité apparaît comme un mouvement d'existence, c'est reconnaître qu'elle s'appuie sur une approche de l'homme pris dans sa globalité et son rapport à sa vie comme lieu de changement et de conversion. On ne peut passer sous silence, à ce titre, l'émergence d'un soin dont il serait le bénéficiaire et qui vise un épanouissement personnel et collectif.

Du point de vue chrétien, il en est de même. Viser l'émergence d'une charité soignante consiste à croire qu'aucune vie ne peut rester étrangère à un soin humain, mais aussi divin. Nous avons montré, exemples à l'appui notamment à partir des grands chantiers de l'éthique médicale tant en début de vie qu'en fin de vie, qu'il n'est pas impossible de lier humanisation et divinisation de l'homme : nous pouvons tous en être d'humbles acteurs !

En donnant à la charité soignante tant une valeur de pardon que de conversion du regard ou encore de puissance de relèvement, on ne fait pas seulement qu'inviter la théologie à une réflexion humaniste, mais à fonder également un prendre soin humain qui puise sa raison d'être dans un rapport qui lie l'humanité à Dieu. Dans le mystère de l'incarnation et de la rédemption, Dieu nous apprend à changer le regard porté sur chacun, permettant ainsi à tous d'entrer dans une logique de vie. Lorsque Montaigne, dans les *Essais*, parle de puissance de métamorphose propre à l'homme lui conférant une dignité, il ne dit rien d'autre que l'homme reste un être de croissance. Dieu lui-même le considère comme tel : parce qu'il est fondamentalement *à-venir*, l'homme ne peut être pensé comme totalement enfermé dans son mal, ses souffrances ou sa finitude. Il reste, lui aussi, et surtout, cet être en avant, capable de toucher à un bien qui, dans sa condition présente, lui échappe peut-être mais qui n'en reste pas moins possible.

Parce qu'il porte en lui des désirs profonds capables de donner sens à sa vie, quand bien même celle-ci serait limitée, l'homme reste un être spirituel, habité par un souffle vivant qui l'honore et l'engage sur un chemin visant un bien sincère. La dimension pastorale mise en évidence nécessite de prendre acte de ce chemin sur lequel tous les acteurs ont à trouver place, ne serait-ce qu'au regard de ce qu'ils peuvent, chacun à leur manière, donner et recevoir. Le soin humain, quand il honore véritablement l'homme, dit quelque chose de Dieu, notamment dans cette façon très personnelle qu'il a de rejoindre l'humanité qui pleure et souffre, créant alors ce que nous appelons l'*homo caritatis*. La spiritualité, dans ses différentes acceptions, porte le souci de l'autre, à travers une respiration sans cesse à promouvoir et à conduire. Elle permet de nourrir l'homme en lui donnant la possibilité de s'ouvrir à un monde qui le respecte et le soutienne. L'accompagnement restauré envisage une relation toujours fondatrice de dignité dans ces possibles dont il est capable. L'intérêt porté à ces humanités suggère que l'Eglise demeure elle-même à leur service, vivant au sein d'une présence juste et audacieuse l'appel à aimer et à croire en la vie, dans le respect des différences et des croyances de chacun. Penser à la création d'une formation universitaire spécifique sur un soin interdisciplinaire, l'aide à la fondation d'une maison de la vie ou encore l'élaboration d'un centre d'éthique chrétien au sein d'un diocèse renvoient à toute une manière très particulière de faire sienne une charité soignante, tout en en partageant les perspectives et les enjeux au regard de nos sociétés contemporaines qu'il faut sans doute, d'une certaine manière, réenchanter.

Organiser une véritable politique pastorale de la charité soignante, revient à donner des moyens humains et matériels pour continuer une œuvre qui puise sa raison d'être dans l'évangile, confirmant la visée du bonheur qu'il incombe de chercher et de favoriser. Si l'Eglise n'est plus fidèle à sa mission, le monde verra s'éteindre une étoile alors même qu'elle brillait peut-être dans les cœurs des uns et des autres au point de les inviter à croire que demeure toujours un à-venir. Cette étoile, comme ce fut le cas jadis pour les Mages, apparaît comme le moyen permettant de découvrir l'humanité dans ce qu'elle a de plus grand mais aussi de plus faible. Lorsque les Mages s'avancent vers Bethléem en fixant leur regard sur l'étoile, ils s'approchent petit à petit du lieu où git l'Enfant-Dieu. C'est alors que baissant leurs yeux, ils découvrent dans la nudité de l'instant, celui qui, pauvre et fragile, offrira au monde l'espérance des possibles. L'étoile du ciel rejoint l'étoile humaine, considérant que toute vie reste en attente parce que visitée jusque dans ses failles les plus sombres et profondes. Entrer dans le domaine de l'humanité comme le font les Mages, quittant leurs savoirs sur l'astronomie et les sciences, nous oblige à fuir aussi tout ce qui ne nous servirait pas pour ne nous concentrer que sur l'humain au sein duquel le divin se dit encore.

Le grand théologien Karl Barth écrivait que « *Si l'Eglise n'a d'autre but que sa propre survie, elle porte en elle les stigmates de la mort* »¹²³⁵. L'Eglise doit se mouiller dans l'histoire de ce monde et de nos sociétés, puisant dans ce que les uns et les autres peuvent exprimer avec autant de forces pour poursuivre sa mission de soin voulue par Dieu, révélée dans l'humanité du Christ. C'est dans la chair reflétant tant les joies que les tristesses que continue de se dire la nécessité pour chacun d'œuvrer en vue d'une mission commune de soin. Nous avons à devenir des soignants du cœur et du corps témoignant, avec nos faibles moyens et nos limites propres, que Dieu continue de s'engager aux côtés de l'homme et qu'il veut l'aimer, simplement et librement, en lui proposant à travers une amitié sincère et vraie de construire une société plus humaine et déjà divine. La charité soignante participera alors, à sa façon, à la construction du Royaume de Dieu dans l'ici-et-maintenant de nos vies, confiant à chacun la responsabilité d'être frère du prochain, tout en portant sur lui ce regard juste et digne auquel il a droit, au-delà de ses souffrances, de ses péchés, de ses doutes ou peurs. La charité soignante nous apprend l'humilité et nous promet l'éternité... terre et ciel se rencontrent pour donner corps à une même communauté où la vie n'est pas seulement soutenue et fortifiée, mais aussi et surtout sauvée et ressuscitée. L'amour-charité devient alors sacrement visible d'un Dieu qui vit auprès de l'homme et le conduit vers des espaces réconciliés et prometteurs...

¹²³⁵ BARTH Karl, *Esquisse d'une dogmatique*, Paris, Cerf, 1984, p. 144.

Conclusion générale

On aurait pu penser à une rencontre improbable entre éthique du *care* et théologie. Pourtant, l'ensemble de ce travail a montré que la notion de soin, eu égard à la question de la vulnérabilité et de l'interdépendance définie par Joan Tronto, n'est pas indifférente à une réflexion théologique. On pourrait même dire qu'elle est en le cœur !

Si d'aucuns, telle Danièle Hervieu-Léger, parlent d'exculturation en cours dans le catholicisme¹²³⁶, traduisant le fait que nombre de nos contemporains ne portent plus aux frontons de leur conscience les valeurs et références propres au catholicisme dans l'univers culturel de notre pays, il convient cependant de rappeler qu'éthique et théologie se retrouvent pour porter ensemble une idée voire même le visage d'une humanité possible à valoriser. Une éthique chrétienne, qui prend en compte la Parole de Dieu comme lieu d'un agir habité de la charité, suppose que toute l'activité humaine puisse rendre visible un amour de l'autre, quel qu'il soit, au regard de l'expérience qui est la sienne et de sa recherche présente. Cette éthique, appelée encore éthique de la main tendue, stipule que soient trouvés des lieux au sein desquels une réelle solidarité puisse se vivre au nom de l'humanité commune qui unit les hommes en vue d'une divinisation réelle du monde et de leur propre devenir. La pratique du soin relie les hommes entre eux et, comme l'a montré notre réflexion, les hommes à Dieu. Le souci de l'autre, la présence, la rencontre apparaissent comme autant de formes visibles d'un soin à mettre en œuvre, non seulement à travers une perspective humaine et sans cesse ouverte aux autres, mais aussi dans le cadre d'une approche théologique révélant que Dieu, dans son mystère, rencontre l'homme pour le sauver. L'incarnation et la rédemption apparaissent alors au faîte d'un même mouvement visant le salut de l'homme, corps et cœur, fondant l'intérêt porté par Dieu de relever l'humanité de ses cendres pour la conduire vers les rives bienheureuses d'une vie réconciliée. Michel Meslin rappellera qu'au nom du « *visage du Christ souffrant qui se fixe sur celui de l'homme qui souffre* », il nous revient de reconnaître l'importance du « *soin accordé par la pensée chrétienne aux pauvres, aux malades, au "prochain" »*¹²³⁷.

L'épreuve des limites propres à chacun et fondant une éthique de la vulnérabilité, veut rappeler qu'il n'est de vie possible sans ce regard et cette attention première visant l'émergence d'un soin à travers une rencontre riche de sens et de partage. Si l'idée du *care* s'est d'abord fondée sur une démarche d'ordre psychologique à partir de la question du genre (Kohlberg, Noddings), Gilligan a quant à elle pensé à une véritable éthique, laissant poindre la notion centrale de responsabilité à travers la présence à vivre au carrefour des différentes situations possibles. Prolongeant la réflexion autour d'une telle éthique, Joan Tronto a mis

¹²³⁶ MATHIEU Séverine, *L'enfant des possibles. Assistance médicale à la procréation. Ethique, religion et filiation*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2013, p. 12.

¹²³⁷ MESLIN Michel, « Le discours chrétien », in MESLIN Michel, PROUST Alain, TARDAN-MASQUELIER Ysé, *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance*, op. cit., p. 95.

en évidence les phases d'un bon *care*, renvoyant à travers les réalités de la vulnérabilité et de l'interdépendance la pertinence d'une écoute et d'une aide à apporter, essayant autant que faire se peut de répondre aux besoins exprimés par chacun. Avec Molinier, l'idée d'un travail du *care* a été traitée, estimant qu'il s'agissait à travers cette éthique d'une véritable mise en œuvre de compétences soignantes en vue de favoriser une humanité possible. Ce travail, considéré par certains comme la preuve d'un amour de l'autre fondé essentiellement sur l'idée de présence et de protection à apporter, apparaissait également à travers un acte pertinent visant à révéler en chacun les capacités dont il reste porteur, comme l'avait noté notamment Amartya Sen ou encore Martha Nussbaum. Donner de la valeur aux ressources que chaque personne véhicule malgré l'épreuve des limites, suscitait un engagement pertinent visant à donner la possibilité à chacun de vivre et de s'épanouir au-delà de ses propres déficiences. On suggérait alors que ce n'était pas tant l'homme qui avait à s'adapter à la société mais la société qui devait s'adapter à l'homme. L'éthique du *care* pensée en pareille circonstance montre l'intérêt de rendre visible une société solidaire, ne renvoyant pas les personnes marquées de maux divers à la solitude de leur douleur et de leur peur.

Cette réflexion éthique sur la notion de soin et de *care* a donc permis de saisir l'opportunité d'intégrer la théologie à partir des notions de fragilité, d'attente, de démaîtrise. Comprendre que d'un point de vue de la théologie chrétienne, Dieu vit la rencontre dans le mystère de l'incarnation, renonçant d'une certaine manière à sa toute-puissance pour épouser l'humanité jusque dans ses travers et sa mort, consiste à rendre compte d'une théologie et d'une éthique de la fragilité au sein desquelles, à travers un mystérieux échange, Dieu rejoint l'homme pour le sauver et l'élever à sa véritable condition d'enfant bien-aimé. Ce mystère d'amour qui prend visage, relève et unit traduit la volonté divine de ne perdre aucun des hommes, conduisant chacun à sa véritable destinée selon une forme d'humanité réconciliée et apaisée, pour ne pas dire divinisée. Le soin divin rendu visible à travers la charité, engage l'homme à se reconnaître aimé et soutenu dans sa quête de vie, par-delà les événements tragiques qui peuvent l'affecter voire le détruire. L'éthique chrétienne mise en évidence fonde une éthique de la limite à partir de l'événement premier du christianisme qu'est la résurrection. Comme on peut le lire dans l'ouvrage des Evêques de France, *Notre bien commun*, « la résurrection n'est pas simplement la vie après la mort, ou la vie contre la mort, mais plutôt la vie qui traverse la mort, la vie qui se fraie un passage et qui émerge là où on ne l'attend pas »¹²³⁸. Cette idée de passage convient très bien dans la réflexion, signifiant que le soin divin ne cesse d'appeler à ouvrir des routes nouvelles au cœur de l'humanité, y inscrivant certes la présence divine en son sein, mais aussi la certitude d'être attendu ailleurs. C'est dire

¹²³⁸ LASIDA Elena, « Moins de biens, plus de liens », in CEF SERVICE NATIONAL FAMILLE ET SOCIETE, *Notre bien commun*, Ivry-Sur-Seine, Ed. de l'Atelier, 2014, p. 96.

que les soignants restent des accompagnateurs spirituels, parfois religieux, tout en confirmant leur volonté d'aider au passage. Les exemples mis à en exergue, tant à travers saint Camille de Lellis et les Camilliens, le bienheureux Frédéric Ozanam et la société saint Vincent de Paul, Pierre Morlanne et les Sœurs de la Charité maternelle de Metz comme le rassemblement Diaconia ou la Nuit de la Charité, attestent d'autant de signes concrets de passages réalisés et encore à venir auprès de personnes confrontées à leur propre drame et fragilité. Au nom de la foi qui unit, la charité pratiquée en ces diverses circonstances révèle l'importance de construire une vie toujours pleine d'avenir et de projets réalisables par chacun. La théologie chrétienne, au nom du Dieu de Jésus-Christ qu'elle confesse, ne cesse de marteler que toute vie humaine, jusqu'à la plus fragile et la plus vulnérable, reste objet d'attention de Dieu et, conjointement, de ses disciples tant et si bien qu'à travers eux se poursuit une œuvre de charité visant le maintien d'un monde habitable à tous, mais aussi l'émergence d'une présence divine au sein des histoires personnelles et collectives. La charité, exercée au sein de ces multiples lieux de vie, traduit mieux qu'autre chose la présence toujours active et volontaire de Dieu à l'histoire des hommes, continuant de se révéler à travers la vie de ceux qui s'en font d'incontournables relais.

Aussi, la charité, considérée comme mouvement d'appartenance et de reconnaissance de l'Eglise au sein de la cité, ne peut laisser indifférent si bien que la foi doit apparaître comme le lieu où le devenir humain est pris en compte, valorisé et soutenu au nom d'un amour qui soigne et relève. L'idée d'un soin devenu spirituel et religieux, fondant une charité soignante, ne pouvait rester sans réponse. Au regard de la problématique née de la présence du religieux dans l'espace public à travers une laïcité sans doute mal comprise actuellement, il convient de rappeler que la religion n'est pas indifférente au sort de l'homme et qu'humblement, elle essaie de construire avec lui et pour lui des chemins dignes et respectueux, dans un souci de bien-être et d'humanité. Lorsque la Constitution pastorale *Gaudium et spes* du Concile Vatican II, en son numéro 2, précisait que le « théâtre où se joue l'histoire du genre humain » composée d'ombres et de lumières apparaît comme le lieu au sein duquel l'Eglise ne peut que s'immiscer pour accompagner l'humanité, il fallait entendre que l'homme, au nom de son devenir en Dieu, ne peut qu'être au cœur d'une démarche d'humanisation et de divinisation. L'intérêt porté à certaines questions éthiques actuelles en début de vie, en fin de vie mais aussi dans une logique de prise en compte de la vulnérabilité et de la fragilité à tous les âges, ne peut que nous interpeller. Penser une éthique chrétienne du *care*, à partir du passage révélé par la résurrection, consiste à soutenir que la vie doit être perçue tant à travers la force d'un pardon, d'un regard de tendresse que d'une force de relèvement. Il est nécessaire de signifier que la charité soignante, exprimée à travers un soin

spirituel et religieux, vise l'émergence d'une humanité inscrite dans le cœur de Dieu et promise à connaître dès à présent la grâce d'une vie nouvelle. Si nous avons appliqué dans notre réflexion la richesse du pardon, d'un regard de tendresse ou encore d'une force de relèvement à certaines situations bien précises et considérées dans leur particularité, il fallait convenir qu'un *care* chrétien restait foncièrement marqué de l'ensemble de ces données, quels que soient les lieux où il s'exerce. L'Eglise, appelée à se convertir pour affronter certaines questions complexes, doit faire sienne une humilité capable de signifier concrètement que la vie, dans ses formes les plus difficiles et contraignantes, n'en demeure pas moins un lieu théologique au sein duquel la vie divine passe pour fonder toute chose nouvelle. Il semble alors important de montrer que, conscient du chemin que l'Eglise se doit de parcourir au même titre que toute société digne de ce nom, l'humanité de l'homme n'est jamais perdue, mais toujours approchée au cœur d'une rencontre appelée à confirmer sa dignité et son devenir au nom de la charité chrétienne qui peut tout. Penser une charité soignante perçue comme un soin spirituel et religieux suppose non seulement un engagement de chacun au service d'autres vies blessées et affaiblies, mais aussi à travers une démarche humaine nécessitant formations et informations. L'idée de la création d'un diplôme universitaire pluridisciplinaire sur le soin comme nous l'avons suggérée entre dans une telle perspective. De même, la création d'un centre d'éthique chrétienne ou encore le soutien à la création et l'accompagnement de lieux capables de rendre compte véritablement de cette charité soignante à travers un soin spirituel et religieux attestant d'un regard global porté sur toute personne, signifie la mise en exergue de compétences plurielles toujours au service des plus fragiles et vulnérables d'entre nous. L'idée d'aider à fonder une maison de la vie n'apparaît pas alors comme un défi dénué de sens et humainement irréalisable mais comme une véritable utopie, comprise comme ce qui n'existe en aucun autre lieu et qu'il convient de favoriser au regard des choix sociétaux de vie ou de mort que, tôt ou tard, nous connaissons avec l'évolution des mentalités et des politiques mises en place, notamment à travers certains lobbies puissants militants pour que soient entendues leurs paroles.

Cependant, reconnaissons que la question du soin ne peut diviser. Elle traduit la volonté commune de mettre en œuvre des forces vives prêtes à rendre compte de l'intérêt accordé à toute vie au nom d'une humanité à préserver et à accompagner parce que toujours reconnue dans sa dignité inaliénable. Conjointement, il convient de soutenir également que le soin spirituel et religieux engage à double titre : d'abord parce qu'il est une réponse humaine à des craintes portées par chacun et, ensuite, parce qu'il rend compte d'une présence divine au cœur de l'humanité visant l'épanouissement de l'homme par-delà les drames qui l'affectent. Ce soin apparaît comme une véritable exigence pour l'homme dans sa quête spirituelle et

religieuse. Non seulement il permet de veiller sur l'humanité de l'autre en lui donnant la possibilité de rester sujet et acteur de son devenir, l'éthique du *care* trouvant ici toute sa pertinence notamment dans l'écoute des besoins et des capacités de chacun, mais il reste aussi le lieu où l'apport théologique atteste que Dieu continue de demeurer présent à l'histoire humaine, visant une relation personnelle avec chacun pour l'honorer et lui rappeler qu'aucune vie ne peut se perdre. La qualité de disciple du Christ prend tout son sens, estimant qu'il a, chacun à son niveau, à rendre visible, dans le service et la présence, une charité qui révèle Dieu et fonde un avenir possible à tous. Penser la vie comme une puissance de métamorphose permet de saisir que chacune d'entre elle peut encore se dire jusqu'au plus profond de ses méandres et souffrances. Elle reste le lieu d'une parole, quelle qu'en soit sa manifestation, invitant à croire que toute personne, au nom de la dignité qui est la sienne, continue à construire un chemin de vie malgré ses échecs et ses drames. La force d'une charité soignante envisagée à travers un soin spirituel et religieux permet de valoriser et confirmer un souffle au cœur des histoires de chacun, annonçant les merveilles de Dieu pour l'homme. Evoquer en pareilles circonstances l'éloge de la lenteur demande que soit véritablement pensé un juste accompagnement du frère au nom de la sagesse du cœur comme le notait le pape François dans le message qu'il adressait à l'occasion de la XII^e journée mondiale du Malade¹²³⁹.

Un travail sur le soin est loin d'être anodin tant il exprime ce qu'il y a de meilleur en l'homme, tout en essayant de réconcilier la parole sociétale avec la présence religieuse au nom d'un même service de l'homme, digne et respecté. Tout soin apparaît comme l'exercice d'une véritable solidarité, exprimée au regard de la diversité des situations qui composent l'existence de chacun, mais aussi pensée à partir du bien à réaliser et d'un vivre ensemble à honorer. Laïcs ou religieux, nous pouvons faire nôtre la réflexion proposée par Marie de Hennezel, estimant que « *Le progrès d'une société, comme nous l'a appris l'histoire du XX^e siècle, "se mesure aujourd'hui à sa capacité de développer la solidarité, en protégeant et en entourant les plus faibles et non à faciliter leur disparition". Sommes-nous prêts à changer de société ?* »¹²⁴⁰. Ce débat ne doit pas nous faire oublier nos responsabilités humaines qui, dans une perspective d'un *care* chrétien ou laïc, restent essentielles. La question d'une véritable éthique du *care* mais aussi d'une charité soignante à travers un soin spirituel et religieux trouvent donc toute leur raison d'être. Ce travail, à partir d'une approche éthique et

¹²³⁹ Dans son message, le pape FRANÇOIS décline la sagesse de différentes manières : elle est d'abord le signe du service du frère, pour être avec lui, osant s'ouvrir à sa présence, sans le juger, exerçant toujours une œuvre solidaire : « *Le temps passé à côté du malade est un temps sacré. C'est une louange à Dieu, qui nous conforme à l'image de son Fils, qui « n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude* » (Mt 20,28). [...] *La charité a besoin de temps. Du temps pour soigner les malades et du temps pour les visiter. Du temps pour être auprès d'eux comme le firent les amis de Job [...].* » « Message du Pape François pour la Journée Mondiale du Malade en 2015 », in <http://www.eglise.catholique.fr/vatican/messages-du-saint-pere/390099-message-du-pape-francois-journee-mondiale-du-malade-en-2015/> [consulté le 4 juin 2015].

¹²⁴⁰ HENNEZEL Marie DE, *Nous voulons tous mourir dans la dignité*, op. cit., p. 127-128.

théologique, mais aussi anthropologique et philosophique, ne peut rester sans suite. Parce qu'il s'agit de notre humanité qu'il faut conduire et valoriser, on ne peut faire l'impasse sur le bien de l'homme à reconnaître et à honorer. Ethique et théologie ne se contredisent pas quand il s'agit d'œuvrer en faveur de l'humanité. Ainsi, la dimension éthique rejoint l'approche théologique tant il est vrai que l'une et l'autre visent le passage à une condition nouvelle, à travers l'idée d'une société juste qu'elles véhiculent et essaient, parfois tant bien que mal, de construire. Là où s'arrêtent les rêves séculiers, l'espérance chrétienne continue son chemin en signifiant que toute existence, même la plus fragile et la plus abîmée, reste habitée de vie vivante et d'un avenir possible.

Chacun est invité à devenir disciple. Il ne suffit pas de grand-chose pour que ce monde devienne meilleur, embrassant avec ceux qui le composent la joie de poursuivre la construction du Royaume. Si chacun, tout simplement, prenait parfois quelques minutes de son précieux temps, aidant d'autres à relever la tête et à reconnaître les richesses dont ils sont porteurs à travers une proximité attentive, ce monde porterait déjà sur lui les traces d'une humanité plus respectée, plus sensible aux besoins des autres et, d'une certaine manière, plus divine. Le pape François invite à relever le défi de la transcendance, rompant « *avec l'isolement de la conscience et l'autoréférentialité* » pour engendrer « *la racine qui permet toute attention aux autres et à l'environnement, et qui fait naître la réaction morale de prendre en compte l'impact que chaque action et chaque décision personnelle provoque hors de soi-même* ». Il rappellera alors que lorsque « *nous sommes capables de dépasser l'individualisme, un autre style de vie peut réellement se développer et un changement important devient possible dans la société* »¹²⁴¹. N'est-ce pas là que nous sommes attendus, individuellement et collectivement ? Faire le choix de l'autre, c'est accepter de se faire pourvoyeur de soin, honorant chacun dans sa condition humaine mais aussi divine en tant qu'*imago Dei* et *homo caritatis*. Notre maison la Terre n'en serait-elle pas alors plus digne et juste ? Adopter une telle attitude, c'est presque rien, et déjà tellement tout, si bien que c'est peut-être là, dans ce don sans cesse travaillé, que, d'un point de vue chrétien, on devient vraiment soignant et profondément soi-même¹²⁴² ?

¹²⁴¹ FRANÇOIS, *Loué sois-tu*, Paris, Bayard/Cerf/Mame, 2015, p. 162-163.

¹²⁴² « *Le développement personnel chrétien, ainsi conçu, détourne la personne du culte du Moi et l'oriente vers un altruisme ayant Jésus Christ comme modèle ultime. Il est l'Homme parfaitement accompli car il a réalisé en sa personne cette jonction du psychologique et du spirituel. [...] Le développement personnel chrétien est un cheminement qui passe par des étapes imprégnées de don. [...] Nous devenons nous-mêmes en unifiant et en intégrant ce qui est nous est donné, mais plus encore, en nous donnant nous-mêmes gratuitement aux autres, en redonnant le don de la vie. Par cette dynamique du don, qui respecte profondément notre liberté individuelle, nous développons des relations de qualité et de communion. Alors seulement, nous sommes vraiment nous-mêmes.* » in POULIQUEN Tanguy Marie, *Devenir vraiment soi-même. Itinéraire d'un développement personnel chrétien*, Nouan-Le-Fuzelier, Ed. des Béatitudes, 2014, p. 12-13.

Bibliographie

Ouvrages généraux

- AQUIN Thomas (d'), *Somme théologique*, Paris, Cerf, tomes 2 et 4, 1984.
- CATECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1998.
- CODE DE DROIT CANONIQUE, Paris, Centurion/Cerf/Tardy, 1984.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Paris, Ed. du Centurion, 1993.
- DICTIONNAIRE ENCYCLOPEDIQUE DE LA BIBLE, Paris, Brepols, 1987.
- DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE ASCETIQUE ET MYSTIQUE, Tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990.
- Evangile selon saint Matthieu*, Paris, Les Belles Lettres / DDB, trad. Sr Jeanne d'Arc (o.p.), 1987.
- Evangile selon saint Marc*, Paris, Les Belles Lettres / DDB, trad. Sr Jeanne d'Arc (o.p.), 1987.
- LA BIBLE DE JERUSALEM, Paris, Cerf, 2010.
- LAROUSSE, édition 2013.
- LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric, MÜLLER Denis (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique d'Ethique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.
- LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1995⁸.
- Liturgie des Heures*, volume IV, Paris, Cerf/DDB, Mame, 1980.
- MISSEL ROMAIN, Paris, Desclée-Mame, 2001.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1954¹⁶.
- TRADUCTION ŒCUMENIQUE DE LA BIBLE, Paris, Cerf, 1998⁸.

Ouvrages

- ACADEMIE D'EDUCATION ET D'ETUDES SOCIALES, *Qu'est-ce que l'homme ?*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010.
- AGACINSKI Sylviane, *Corps en miettes*, Paris, Flammarion, 2009.
- AGBANOU Victor Kossi, *Le discours eschatologique de Mt 24-25 : tradition et rédaction*, Paris, J. Gabalda & Cie éditeurs, 1983.
- ALEXANDRE Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Editions Jean-Claude Lattès, 2011.

- AMIGUES Maguy, *Le chrétien devant le refus de la mort*, Paris, Cerf, Coll. Cogitatio Fidei, 1981.
- ANTHONIOZ Philippe, *Au fait, qui suis-je ? Les embryons humains prennent la parole*, Paris, Pierre Téqui Editeur, 2004.
- ARAGON Louis, *Le Roman inachevé*, Paris, Gallimard, 1956.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris, 2012¹.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004.
- ARS Bernard (dir.), *Fragilité, dis-nous ta grandeur*, Paris, Cerf, 2013.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les trois discours contre les Ariens*, Bruxelles, Ed. Lessius, 2004.
- AUBRY Régis, DAYDE Marie-Claude, *Soins palliatifs, éthique et fin de vie*, Rueil-Malmaison, Lamarre, 2010.
- AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, Paris, Librairie de Louis Vives, 1873.
- BABOIN-JAUBERT Christian, *La morale en politique... tout simplement*, Paris, Ed. de l'Atelier, 1995.
- BARREAU Jean-Claude, *L'aujourd'hui des Evangiles*, Paris, Seuil, 1970.
- BARTH Karl, *Esquisse d'une dogmatique*, Paris, Cerf, 1984.
- BARTHOLOMÄUS Lore, *Camille de Lellis, Serviteur des malades*, Paris, Ed. du Signe, 1995.
- BATAILLE Philippe, *A la vie, à la mort. Euthanasie : le grand malentendu*, Paris, Autrement, 2012.
- BAUBY Jean-Dominique, *Le scaphandre et le papillon*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1997.
- BAUZON Stéphane, *Le devenir humain. Réflexions éthiques sur les fins de la nature*, Paris, PUF, 2011.
- BEAUVOIR Simone De, *Alles in Allem*, Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1974.
- BENOIT XVI, *L'amour dans la vérité*, Paris, Bayard-Cerf-Fleurus, 2009.
- BENOIT XVI, *Les bâtisseurs de l'Eglise. Des Apôtres à saint Augustin*, Paris, Salvator, 2008.
- BENOIT XVI, *Sauvés dans l'espérance*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2007.
- BENOIT XVI, *Dieu est amour*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2006.
- BERAUD Claude, *Trop de médecine, trop peu de soins*, Vergèze, Thierry Souccar Editions, 2013.
- Bioéthique. Du début à la fin de vie*, Hors-Série *Etudes*, 2009.

- BIBLIOTHEQUE AUGUSTINIENNE, *Œuvres de Saint Augustin. Homélie sur la première Epître de Saint Jean*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2008.
- BIBLIOTHEQUE AUGUSTINIENNE, *Œuvres de Saint Augustin. Homélie sur l'évangile de saint Jean (XVII-XXXIII)*, Paris, DDB, 1977.
- BIBLIOTHEQUE AUGUSTINIENNE, *Œuvres de Saint Augustin. La Trinité (Livres VIII-XV)*, Paris, DDB, 1955.
- BOCH Anne-Laure, *Médecine technique, médecine tragique. Le tragique, sens et destin de la médecine moderne*, Paris, Ed. Seli Arslan, 2009.
- BOITTE Pierre, CADORE Bruno, JACQUEMIN Dominique, ZORILLA Sergio, *Pour une bioéthique clinique. Médicalisation de la société, questionnement éthique et pratiques de soins*, Villeneuve d'Ascq, Presse Universitaires du Septentrion, 2003.
- BORASIO Gian Domenico, *Mourir. Ce que l'on sait, ce que l'on peut faire, comment s'y préparer*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2014.
- BOUCAND Marie-Hélène, *Dire la maladie et le handicap. De l'épreuve à la réflexion éthique*, Paris, Coll. Espace Ethique, Vuibert, 2009.
- BOUCHON Lucien, *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz 1772-1862*, Paris, Ed. Spes, 1928.
- BOURIAU Christophe, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- BOVON François, *L'évangile selon saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- BRABLE Jean, *Une pastorale de la marginalité*, Lille, ANRT, 2003.
- BRIEN André, *Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la foi*, Paris, DDB, 1984.
- BROCA Alain (DE), *Comment penser l'homme ?*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2009.
- BRONN Pierre, LAZARE Jean, *Naître à Metz*, Metz, Ed. des Paraiges, 2013.
- BRUCKNER Pascal, *La Tentation de l'innocence*, Paris, Grasset, 1995, p. 278.
- BRUGERE Fabienne, *L'éthique du « care »*, Paris, PUF, 2011.
- BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, Ed. de la Découverte, 2005.
- BUR Jacques, *Sens chrétien de l'histoire. Initiation au mystère du Salut*, Paris, Ed. Téqui, 1973.
- BYK Christian, *Traité de bioéthique. Vers une nouvelle utopie civilisatrice ?*, Bordeaux, Les Etudes Hospitalières, 2011.
- CADART Bruno, *En fin de vie, répondre aux désirs profonds des personnes*, Laval (Québec), Editions Ressources, 2004.

- CANGUILHEM Georges, *Le normal et le Pathologique*, Paris, Quadrige / PUF, 1999⁸.
- CATINAT-LEGER Frédérique, *Plongez dans la mère. Histoires de sage-femme*, Paris, Editions de l'officine, 2006.
- CATTANEO Bernard, *Frédéric Ozanam le bienheureux*, Paris, Cerf, 1997.
- CASTRA Michel, *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, Collection Le Lien Social, 2003.
- CEF SERVICE NATIONAL FAMILLE ET SOCIETE, *Notre bien commun*, Ivry-Sur-Seine, Ed. de l'Atelier, 2014.
- CHARLIER Jean-Pierre, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile*, Paris, Cerf, 1987.
- CHASTEL Claude, CENAC Arnaud, *Histoire de la médecine. Introduction à l'Épistémologie*, Paris, Ellipses, Science Humaines en Médecine (Coll.), 1998.
- CHERVILLE Jean, *Etre là où ça fait mal*, Chambray-lès-Tours, Ed. CLD, 2003.
- CICATELLI Santio, *Vie de saint Camille de Lellis. Fondateur de l'ordre des Clercs réguliers, ministres des infirmes*, Paris, DDB, 1932.
- COLLECTIF, *Le discours social de l'Église catholique*, Montrouge, Bayard, 2009.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009.
- COMTE-SPONVILLE André, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.
- COMTE-SPONVILLE André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction « Dignitas Personae » sur certaines questions de bioéthique*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2008.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le don de la vie. Respect de la vie humaine naissante et dignité de la procréation*, Paris, Cerf, 1987.
- CONSEIL GENERAL DE LA CARITAS ALLEMANDE, *Guide général de la Caritas allemande*, Freiburg, Deutsche Caritasverband e.V., 6 juin 1997.
- DAGENS Claude (dir.), *Pour l'éducation et pour l'école, des catholiques s'engagent*, Paris, Odile Jacob, 2007.
- DAMAS François, *La mort choisie. Comprendre l'euthanasie et ses enjeux*, Bruxelles, Editions Mardaga, Coll, Santé en Soi, 2013.
- DAMOUR Franck, *La tentation transhumaniste*, Paris, Salvator, 2015.
- DANET François, *Où va l'hôpital ?*, Paris, BBD, 2008.

- DARDELET Bruno, *Les rêves du possible. Rénover la Société de Saint Vincent de Paul*, Paris, Ed. Saint Vincent de Paul, 2007.
- DHEILLY Jean, *Le Peuple de l'ancienne Alliance*, Paris, Ed. de l'École, 1955.
- Didascalie des Apôtres*, traduit du syriaque par NEU François, Paris, Lethielleux, 1912².
- DINECHIN Renaud (de), MERCIER Charles, DUBRULLE Luc, *Frédéric Ozanam. L'homme d'une promesse*, Paris, DDB, 2010
- DODIN André, *Saint Vincent de Paul et la charité*, Paris, Seuil, Coll. Maître spirituel, 1960.
- DOLTO Françoise, *Parler de la mort*, Paris, Ed. Mercure, 1998.
- DORE Joseph, *La grâce de vivre en chrétien*, Paris, Mame, 2006.
- DRAPEAU Christian, *Le pouvoir insoupçonné des cellules souches*, Montréal, Ed. de l'Homme, 2010.
- EGERMANN Ernest, *La charité dans la Bible*, Paris, Ed. Salvator, Coll. « Charité vivante », 1963.
- FERRIER Francis, *L'incarnation*, Paris, Ed. Arthème-Fayard, Coll. Je sais – Je crois, II^e partie, 1960.
- FINO Catherine, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec*, Paris, DDB, Coll. « Théologie à l'Université », 2010.
- FISCHER Gustave-Nicolas, *L'expérience du malade. L'épreuve intime*, Paris, Dunod, 2008.
- FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2001.
- FRANÇOIS, *Loué sois-tu*, Paris, Bayard/Cerf/Mame, 2015.
- FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, Paris, Parole et Silence, 2013.
- FRANÇOIS, *La lumière de la foi. Lumen Fidei*, Paris, Salvator, 2013.
- FREUD Sigmund, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.
- FROMAGET Michel, *Naître et mourir. Anthropologie spirituelle et accompagnement des mourants*, Paris, François-Xavier De Guibert, 2007.
- SAINT FULGENCE DE RUSPE, *Corpus Christianorum*, Series Latina, XCI A, Tipographi Brepols Editores Pontificii, 1968.
- GALOT Jean, *Dieu souffre-t-il ?*, Paris, Ed. Lethielleux, 1976.
- GALOT Jean, *La Rédemption, mystère d'alliance*, Paris, DDB, 1965.
- GARRAU Marie, LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, Paris, PUF, 2010.

- GARRIGUES Jean-Michel, *Le Peuple de la première Alliance*, Paris, Cerf, 2011.
- GARRIGOU-LAGRANGE Réginald o.p., *Le Sauveur et son amour pour nous*, Ligugé, Ed. Aubin et Fils, 1933.
- GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.
- GESCHE Adolphe, *Dieu pour penser. Tome VI le Christ*, Paris, Cerf, 2001.
- GHEORGHIU Mihai Dinu, MOATTY Frédéric, *L'hôpital en mouvement. Changements organisationnels et conditions de travail*, Rueil Malmaison, Ed. Liaisons, 2013.
- GIBERT Guy, *Vagabond de la bonne nouvelle*, Paris, Philippe Rey, 2012.
- GILLIGAN Carol, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, 2008².
- GINESTE Yves, PELLISSIER Jérôme, *Humanitude. Comprendre la vieillesse, prendre soin des hommes vieux*, Paris, Armand Colin, 2008.
- GIRE Pierre, *L'éthique à l'épreuve de la vie. Problématiques d'éthique fondamentale*, Paris, Cerf, 2010.
- GRIEU Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2012.
- GRÜN Anselm, *Tu es un ange pour moi*, Paris, Salvator, 2013.
- GUILLET Jacques, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, DDB, 1991.
- GUINCHARD Paulette, PETIT Jean-François (dir.), *Une société de soins. Santé, travail, philosophie, politique*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2011.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, *Je n'ai plus peur*, Paris, L'Iconoclaste, 2013.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, *Une autre vie est possible*, Paris, L'Iconoclaste, 2012.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, *La vie vivante. Contre les nouveaux pudibonds*, Paris, Les Arènes, 2011.
- GRAFTIEAUX Jean-Pierre, *Le soignant et sa conscience*, Paris, Ed. Seli Arslam, 2011.
- GRASSIN Marc, POCHARD Frédéric, *La déshumanisation civilisée*, Paris, Cerf, 2012.
- GZIL Fabrice, *La maladie d'Alzheimer : problèmes philosophiques*, Paris, PUF, 2009.
- HANS Jonas, *Une éthique pour la nature*, Paris, DDB, 2000.
- HENNEZEL Marie DE, *Nous voulons tous mourir dans la dignité*, Paris, Robert Laffont, Versilio, 2013.
- HENRY Laurence, *On ne peut imposer ça à personne. Handicap du nourrisson et euthanasie*, Paris, Salvator, 2013.

- HIRSCH Emmanuel, *L'euthanasie par compassion ? Manifeste pour une fin de vie dans la dignité*, Toulouse, Erès, 2013.
- HIRSCH Emmanuel, *Fins de vie, éthique et société*, Paris, Erès, 2012.
- HIRSCH Emmanuel, *L'existence malade. Dignité d'un combat de vie*, Paris, Cerf, 2010.
- HIRSCH Emmanuel, *Apprendre à mourir*, Paris, Grasset, 2008.
- HIRSCH Emmanuel (dir.), *Face aux fins de vie et à la mort. Éthique, société et pratiques professionnelles*, Paris, Vuibert, coll. Espace-Ethique, 2007.
- HIRSCH Emmanuel (dir.), *Médecine, éthique et société. Comprendre, réfléchir, décider*, Paris, Vuibert, coll. Espace Ethique, 2007.
- HIRSCH Emmanuel, *L'éthique au cœur des soins. Un itinéraire philosophique*, Paris, Vuibert, Coll. Espace Ethique, 2006.
- HIRSCH Emmanuel, *Le devoir de non-abandon. Pour une éthique hospitalière et du soin*, Paris, Cerf, 2004.
- HIRSCH Emmanuel, *La révolution hospitalière. Une démocratie du soin*, Paris, Bayard, 2002.
- HIRSCH Emmanuel, MAGENDIE Jean-Claude (dir.), *Éthique, justice et médecine. Rencontres au tribunal de grande instance de Paris*, Paris, Vuibert, 2005.
- HOBBS Thomas, *Léviathan*, Paris, Hachette Livre, 1998.
- HOUSIAUX Alain (dir.) COMTE-SPONVILLE André, FEILLET Bernard, REMOND Alain, *A-t-on encore besoin d'une religion ?*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2003.
- HUOT-PLEUROUX Paul (dir.), *Aux sources de la charité. Les spiritualités. Actes du XII colloque de la Fondation Jean Rodhain*, Paris, Cerf, 2003.
- IRENEE, *Contre les hérésies*, Coll. Sources Chrétiennes n°100, Tomes II, Paris, Cerf, 1965.
- IRENEE, *Contre les hérésies*, Coll. Sources Chrétiennes n°34, Livre III, Paris, Cerf, 1952.
- JACOB Pascal, *La morale chrétienne. Carcan ou libération ?*, Paris, DDB, 2015.
- JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité*, Bruxelles, Lessius, 2010.
- JACQUEMIN Dominique, BROUCKER Didier DE (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2009³.
- JEAMMET Nicole, GAZIAUX Eric, WENIN André, REDING José, *Le mal, qu'en faire ?*, Bruxelles, Coll. Trajectoires, Lumen Vitae, 2006.
- JEAN-PAUL II, *L'évangile de la vie*, Paris, Ed. Mediaspaul, 1995.
- JEAN-PAUL II, *Sollicitude sur les questions sociales*, Paris, Téqui, 1987

- JOBIN Guy, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, Bruxelles, Lumen vitae, 2012.
- JOBIN Guy, CHARRON Jean-Marc, NYABENDA Michel (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2013.
- JONAS Hans, *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1998.
- JOLLIEN Alexandre, *Eloge de la faiblesse*, Paris, Marabout, 2011.
- JOUBLIN Hugues, *Le proche de la personne malade dans l'univers des soins. Enjeux éthiques de proximologie*, Paris, Erès, 2010.
- JULLIEN Thierry, *Pronostic vital engagé. Ma mission, sauver des vies*, Paris, Ed. France Loisirs, 2010.
- JULLIER Laurent, LABORDE Barbara, *Grey's Anatomy. Du cœur au care*, Paris, PUF, 2012.
- JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, Coll. Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 2006.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1907, rééd. 1969.
- KEENAN James F., *Les vertus, un art de vivre, « Tout simplement »*, Paris, Editions de l'Atelier, 2002.
- KRINETZKI Léo, *L'alliance de Dieu avec les hommes*, Paris, Cerf, 1970.
- La charité maternelle. Une congrégation au service de la vie*, Strasbourg, Signe, 1994.
- LAGREE Jacqueline, *Le médecin, le malade et la philosophe*, Paris, Bayard, 2002.
- LATARCHE Georges, *Saint Camille de Lellis, patron des malades et des hôpitaux. Sa vie et son œuvre*, Tournai, H. & L. Casterman, 1906.
- LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Paris, Cerf, coll. Recherches nouvelle série 8, 1986.
- LEBOUL Danièle, JACQUEMIN Dominique (Dir.), *Spiritualité : interpellation et enjeux pour le soin et la médecine*, Les Carnets de l'Espace Ethique de Bretagne Occidentale, n°2, Sauramps Médical, Montpellier, 2010.
- LE BRETON David, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Paris, Métailié, 2010.
- LE BRETON David, *La chair à vif. De la leçon d'anatomie aux greffes d'organes*, Paris, Métailié, 2008.
- LEDOGAR Denis, *Seul l'amour fracasse les tombeaux*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.
- LECOURT Dominique, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Paris, PUF, 2003.

- LEDURE Yves, *Sécularisation et spiritualité. Approche anthropologique du christianisme*, Bruxelles, Lessius, Coll. Donner raison. Philosophie, 2014.
- LE GUAY Damien, *Le fin mot de la vie*, Paris, Cerf, 2014.
- LEHMKÜHLER Karsten, VIAL Marc, *L'interruption médicale de grossesse. Questions d'éthique et d'accompagnement*, Lyon, Ed. Olivétan, 2014.
- LEON-DUFOUR Xavier, *Le pain de la vie*, Paris, Seuil, 2005.
- LEON-DUFOUR Xavier, *Lecture de l'évangile selon saint Jean*, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Parole de Dieu » 31, tome 1, 1993.
- LEON-DUFOUR Xavier (Dir.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1977.
- LEON LE GRAND, *Sermons*, Coll. Sources Chrétiennes n°22, Tome I, Paris, Cerf, 1964.
- LEONETTI Jean, *A la lumière du crépuscule. Témoignages et réflexions sur la fin de vie*, Paris, Michalon, 2008.
- LEONETTI Jean (rapporteur), *Rapport d'information fait au nom de la loi 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie*, Assemblée Nationale, 28.11.2008.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de Poche, 2009¹².
- LIEGE Pierre-André, *L'être-ensemble des chrétiens*, Paris, Le Centurion, 1975.
- LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, Coll. Folio essais, 2009².
- LIPOVETSKI Gilles, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.
- LOEW Jacques, *Comme s'il voyait l'invisible. Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1964.
- LORIDAN-IVENS Marceline, *Et tu n'es pas revenu*, Paris, Grasset, 2015.
- LOUF André, *La grâce peut davantage. L'accompagnement spirituel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
- LOUF André, *Au gré de sa grâce. Propos sur la prière*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.
- MALLET Donation (dir.), *Pratiques soignantes et dépenalisation de l'euthanasie*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- MALLET Donation, *La médecine entre science et existence*, Paris, Vuibert, Coll. Espace Ethique, 2007.
- MARGRON Véronique, *Fragiles existences*, Paris, Bayard, 2010.

- MARIE-ANCILLA o.p., *La charité et l'unité. Une clé pour entrer dans la théologie de Saint Augustin*, Paris, Mame, coll. Cahiers de l'Ecole Cathédrale, 1993.
- MARMILLOUD Laure, *Soigner, un choix d'humanité*, Paris, Vuibert, Coll. Espace-Ethique, 2007.
- MARRAMAIO Giacomo, *Ciel et terre. Généalogie de la sécularisation*, Paris, Bayard, 2006.
- MATHIEU Séverine, *L'enfant des possibles. Assistance médicale à la procréation. Ethique, religion et filiation*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2013.
- MATRAY Bernard, *La présence et le respect. Ethique du soin et de l'accompagnement*, Paris, DDB, 2004.
- MATTEI Jean-François, *Humaniser la vie. Plaidoyer pour le lien social*, Paris, Florent Massot, 2009.
- MATTEI Jean-François (dir.), *Questions d'éthique biomédicale*, Paris, Flammarion, 2008.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes n°9, 1945.
- MAZEN Noël-Jean, *La démarche d'éthique appliquée*, Bordeaux, Les Etudes Hospitalières, 2008.
- MESLIN Michel, PROUST Alain, TARDAN-MASQUELIER Ysé, *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance*, Paris, Bayard, 2006.
- MEZERAC Isabelle DE, *Un enfant pour l'éternité*, Paris, Ed. du Rocher, 2004.
- MILL John Stuart, *L'utilitarisme*, Toulouse, Ed. Edouard Privat, 1964.
- MOLINIER Pascale, *Le travail du care*, Paris, La Dispute, 2013.
- MOLINIER Pascale, LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2009.
- MOLTMANN Jürgen, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000.
- MOLTMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf-Mame, Coll. Cogitatio Fidei, 1970.
- MONBOURQUETTE Jean, LUSSIER-RUSSEL Denise, *Le temps précieux de la fin*, Paris, Bayard, 2003.
- MONTENDON Alain (dir.), *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004.
- MONTFORT Elisabeth, *Le genre démasqué. Homme ou femme ? Le choix impossible*, Valence, Ed. Peuple Livre, 2011.
- MOREAU Roland, *L'immortalité est pour demain. Les nouveaux chemins de la science*, Paris, François Bourin Editeur, 2010.

- MUCCHIELLI Roger, *Le travail en équipe*, Paris, ESF Editions, 1996.
- MÜLLER Denis, *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, Zürich, LIT, Etudes de théologie et d'éthique, Volume I, 2012.
- NADEAU Marie-Thérèse, *Voir la souffrance autrement*, Montréal, Médiaspaul, 2013.
- NIETZSCHE Frédéric, *L'Antéchrist*, Paris, Ed. Mercure de France, 1952.
- NIETZSCHE Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France, 1941⁸².
- NOUWEN Henri J.M., *Prendre soin les uns des autres. Une spiritualité du care*, Paris, Salvator, 2012.
- Notice biographique sur Etienne-Pierre Morlanne*, rédigée d'après les notes recueillies à l'hospice de la Charité maternelle de Metz, Metz, Imprimerie Ch. Thomas, 1882.
- NUSSBAUM Martha, *Capabilités*, Paris, Climats, 2012.
- ORIGENE, *Contre Celse*, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes n°136, tome II, 1968.
- ORNELLAS Pierre (d'), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, Paris, Salvator, 2015.
- PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra, *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2005.
- PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne. Exhortation apostolique Evangelii nuntiandi (8 décembre 1975)*, Paris, Pierre Téqui, 2011.
- PAUL VI, *La joie chrétienne. Exhortation apostolique Gaudete in Domino (9 mai 1975)*, Paris, Pierre Téqui, 2008.
- PELLUCHON Corinne, *Tu ne tueras point*, Paris, Cerf, 2013.
- PELLUCHON Corine, *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, 2011.
- PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003.
- PONTET Maurice, *L'homme devant l'homme*, Paris, Beauchesne, 1973.
- POQUE Suzanne, *Augustin d'Hippone. Sermons pour la Pâque*, Paris, Cerf, 1966.
- PORTES Louis, *A la recherche d'une éthique médicale*, Paris, Masson, 1964.
- POULIQUEN Tanguy Marie, *Devenir vraiment soi-même. Itinéraire d'un développement personnel chrétien*, Nouan-Le-Fuzelier, Ed. des Béatitudes, 2014.
- POZZO DI BORGIO Philippe, VANIER Jean, CHERISEY Laurent DE, *Tous intouchables ?*, Paris, Bayard, 2012.
- PUYBASSET Louis, LAMOUREUX Marine, *Euthanasie. Le débat tronqué*, Paris, Calmann-Lévy, 2012.

- QUERE France, *Conscience et neuroscience*, Paris, Bayard, 2001.
- QUOIST Michel, *Le Christ est vivant*, Paris, Ed. Ouvrières, 1970.
- RATZINGER Joseph, *Voici quel est notre Dieu*, Paris, Plon-Mame, 2005.
- RAZTINGER Joseph, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1996.
- RAVEZ Laurent, TILMANS-CABIAUX Chantal, *Le corps resitué. Médecine, éthique et convictions*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2006.
- RAVEZ Laurent, *Les amours auscultées. Une nouvelle éthique pour l'assistance médicale à la procréation*, Paris, Cerf, 2006.
- REMY Gérard, *L'énigme du mal et l'espérance chrétienne*, Paris, Médiaspaul, 2012.
- RENAUD Bernard, *Nouvelle alliance ou éternelle alliance. Le message des Prophètes*, Paris, Cerf, 2002.
- RESWEBER Jean Paul, *Le questionnement éthique*, Paris, Coll. Prosopôn, Cariscript, 1990.
- RICHARD Marie Sylvie, *Soigner la relation en fin de vie*, Paris, Dunod, 2004.
- RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, Paris, Ed. Esprit, 2001.
- RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RICOT Jacques, *Du bon usage de la compassion*, Paris, PUF, 2013.
- RIES Julien, *L'homme et le sacré*, Paris, Cerf, 2009.
- RIFKIN Jeremy, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2011.
- RIQUET Michel sj, *La charité du Christ en action. Des origines à Saint Vincent de Paul*, Paris, Arthème-Fayard, coll. Je sais-Je crois, 1961.
- ROCHEBROCHARD Elise (DE LA) [dir.], *De la pilule au bébé-éprouvette. Choix individuels ou stratégies médicales ?*, Paris, INED, 2008.
- ROMERO Jean-luc, *Monsieur le Présent, laissez-nous mourir dans la dignité*, Paris, Jean-Claude Gawsewitch Editeur, 2013.
- SCHILLEBEECKX Edouard, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, Foi Vivante n°133, 1960.
- SCHOONENBERG Pierre, *Il est le Dieu des hommes*, Paris, Cerf, Coll. Cogitatio Fidei, 1973.
- SEMAINES SOCIALES DE FRANCE, *Que ferons-nous de l'homme ? Biologie, médecine et société*, Paris, Bayard, 2002.
- SEN Amarta, *Repenser l'égalité*, Paris, Seuil, 2000.

- SERVAN-SCHREIBER David, *On peut se dire au revoir plusieurs fois*, Paris, Robert Laffont, 2011.
- SGRECCIA Elio, *Manuel de Bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale*, Paris, Mame-Edifa, 2004.
- SICARD Didier, *L'alibi éthique*, Paris, Plon, 2006.
- SIMON Michel, *Comprendre la sexualité aujourd'hui. Freud, Marx, Reich, Marcuse, Klein, Lacan*, Lyon, Chronique sociale de France, 1977, 2^e.
- SINGER Christiane, *Derniers fragments d'un long voyage*, Paris, Albin Michel, 2007.
- SONDAG Antoine, *Pour une Eglise diaconale. Des chrétiens au service de la société*, Paris, DDB, 2012.
- SPEYR Adrienne (Von), *Jean, le discours d'Adieu*, Paris, Ed. Lethielleux, 1982.
- SPICQ Ceslas, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Cerf/Editions universitaires de Fribourg, 1991².
- STEFFENS Martin, *La vie en bleu. Pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve*, Paris, Marabout, 2014.
- STEFFENS Martin, *Vivre ensemble la fin du monde*, Paris, Editions Salvator, 2012.
- STENGER Marc (dir.), *Planète Vie / Planète mort : l'heure des choix*, Paris, Cerf, 2006.
- SVANDRA Philippe (coord.), *Faut-il avoir peur de la bienveillance ? Retour sur une notion ambiguë*, Paris, Ed. De Boeck-Estem, Coll. Sciences du Soin, 2013.
- SVANDRA Philippe, *Eloge du soin. Une éthique au cœur de la vie*, Paris, Seli Arslam, 2009.
- SVANDRA Philippe, *Le soignant et la démarche éthique*, Paris, Estem, 2009.
- TERRIER Gérard, *La mort, cette énigme*, Paris, Ed. de l'œuvre, 2012.
- THEVENOT Xavier, *Ethique pour un monde nouveau*, Paris, Salvator, 2005.
- THEVENOT Xavier, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992.
- THEVENOT Xavier, *Souffrance. Bonheur. Ethique. Conférences spirituelles*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1990².
- THIEL Marie-Jo, *La santé augmentée, réaliste ou totalitaire ?*, Paris, Bayard, 2014.
- THIEL Marie-Jo, *Faites que je meure vivant. Vieillir, mourir, vivre*, Paris, Bayard, 2013.
- THIEL Marie-Jo (dir.), *Quand la vie naissante se termine*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2010.
- THOMAS Joseph, *Le Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1989.

- THOMAS Pascal, *Dynamiques de la pastorale. Un art qui se renouvelle*, Paris, DDB, 1997.
- THOMASSET Alain, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2011.
- TIMANS-CABIAUX Chantal, RAVEZ Laurent, DUCHENE Joseph, *Eléments d'éthique périnatale. De l'obstétrique à la réanimation*, Namur, PUN, 2004.
- TOURNIER Paul, *Bible et médecine*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1986⁴.
- TRAUTMANN Frédéric, *La notion de charité au Concile Vatican II*, Perpignan, Artège, 2012.
- TRONTO Joan, *Le risque ou le care ?*, Paris, PUF, 2012.
- TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, Ed. La Découverte, 2009.
- VALADIER Paul, *L'exception humaine*, Paris, Cerf, 2011.
- VALADIER Paul, *Morale en désordre*, Paris, Seuil, 2002.
- VALETTE Pierre, *Ethique de l'urgence, urgence de l'éthique*, Paris, PUF, 2013.
- VALLEJO Marie-Claude, *Une approche philosophique du soin. L'éthique au cœur des petites choses*, Paris, Toulouse, 2014.
- VANHOOMISSEN Guy, *Maladies et guérisons. Que dit la Bible ?*, Bruxelles, Lumen Vitae, Coll. Connaître la Bible, n°48, 2007.
- VANHOYE Albert, *La lettre aux Hébreux. Jésus Christ médiateur d'une nouvelle Alliance*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus Christ », n°84, 2002.
- VIAL Martin, *La Care Révolution. L'homme au cœur de la révolution mondiale des services*, Paris, Nouveaux Débats Publics, 2008.
- VIGNE Alexandre, *Le dialogue interreligieux de proximité : une urgence pour la démocratie*, Paris, Publisud, 2013.
- WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.
- WORMS Frédéric, *Revivre. Eprouver nos blessures et nos ressources*, Paris, Flammarion, 2012.
- WORMS Frédéric, *Soin et politique*, Paris, PUF, 2012.
- WORMS Frédéric, *Le moment du soin. A quoi tenons-nous ?*, Paris, PUF, 2010.
- XERRI Jean-Guilhem, *Le soin dans tous ses états*, Paris, DDB, 2011.
- ZALTZMAN Nathalie, *La résistance de l'humain*, Paris, PUF, 2006².

Articles

ACTION CATHOLIQUE CANADIENNE DE LA SANTE, *Guérir toute la personne. La raison d'être des soins spirituels et religieux dans le milieu des soins de santé*, Ottawa, 2001.

« Année de la foi, nouvelle évangélisation et diaconie », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 43-48.

BAUD René-Claude, « La nuit à l'hôpital », *Christus*, n°208, octobre 2005, p. 453-458.

BENOIT XVI, « La charité, âme de la mission », message du pape à l'occasion de la journée mondiale des Missions 2006, *Eglise de Metz*, octobre 2006, p. 11-13.

BLANCHON Laure, « La diaconie, une tradition ecclésiale renouvelée par *Gaudium et spes* », *Esprit et vie*, n°249, juillet 2012, p. 14-25.

BOLES Jean-Michel, JOUSSET David, *Parcours de la vulnérabilité en réanimation adulte. Dimensions cliniques et enjeux philosophiques*, Laennec, 2/2011, p. 42-54.

BOUREUX Christophe, « Le *care*, symptôme de la fin de la modernité », *Lumière et vie*, n°291, Juillet-septembre 2011, p. 91-101.

BOURION Olivier, « Et qui est mon prochain ? (Luc 10, 29-37) », *Eglise de Metz*, avril 2006, p. 4-7.

BORDEYNE Philippe, « La référence à la vulnérabilité en éthique de la santé : défis et chances pour la foi chrétienne », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°239, juin 2006, p. 45-75.

BRODIN Marc, « Informatisation et confidentialité des données médicales », *Laennec*, 1/2007, p. 12-22.

CAEYMAEX Laurence, « Poursuivre ou non la réanimation d'un nouveau-né : le point de vue des parents », *Laennec*, 2/2013, p. 41-57.

CAILLOL Michel, « La démarche éthique en chirurgie : objectiver en restant libre », *Laennec*, 3/2010, p. 6-20.

CHANET Jean-François, PELLETIER Denis, « La laïcité à l'épreuve de la sécularisation 1905-2005 », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°87, juillet/septembre 2005, p. 7-10.

CHALIER Catherine, « La Souffrance d'autrui », *Les Nouveaux Cahiers*, automne 1985, n°82, p.

CLAUDEL Gérard, « "C'est un commandement nouveau que je vous donne" (Jn 13, 34-35) », *Eglise de Metz*, juillet/août 2006, p. 6-9.

CLAUDEL Gérard, « Le grand commandement : "Tu aimeras..." (Mc 10, 28-34) », *Eglise de Metz*, mars 2006, p. 8-11.

COMITE CONSULTATIF NATIONAL D'ETHIQUE, « Rapport du CCNE sur le débat public concernant la fin de vie », 21 octobre 2014.

COMTE-SPONVILLE André, « Une spiritualité de l'immanence », *Le Monde des religions*, janvier-février 2013, p. 52-55.

CONGAR Yves M.-J. « La miséricorde, attribut souverain de Dieu », *La Vie spirituelle*, avril 1962, p. 380-395.

COTHENET Edouard, « Les épîtres de Pierre », in *Cahiers Evangile*, Paris, Cerf, Service Biblique et Vie, n°47, 1984.

« Diaconie et politique », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 35-42.

« Du local à l'international. L'universel, enjeu de la diaconie », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 70-73.

DUMAIS Marcel, « Le Sermon sur la Montagne », in *Cahier Evangile*, Paris, Cerf, Service Biblique et Vie, n°94, 1996.

EVEQUES DE FRANCE, « Servons la Fraternité », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 96.

FAES Hubert, ARCIER Jean-Claude (d'), DELZANT Antoine, QUERCIZE Hubert (de), PEMILLE Laurence (de), LEDURE Yves, « Quels esprits dans un monde individualiste ? », *Les Cahiers d'Alethe*, Paris, 1999.

FINO Catherine, « De Tronto à Butler, l'éthique du *care* au risque de la déconstruction. La contribution des chrétiens au processus de reconstruction », *Revue théologique de Louvain*, 45, 2014, p. 232-252.

FLIPO Claude, « Se recevoir d'un autre », *Christus*, n°188, octobre 2000, p. 463-470.

FRANÇOIS, « Pour une Eglise signe de la bonté, de la tendresse et de la compassion de Dieu », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 86-87.

FRANCK Bernard (Mgr), « A propos de la charité : variations sur un thème », *Eglise de Metz*, mai 2006, p. 16-19.

GALLOIS Laurent, « L'espérance dans la pensée d'Hippocrate », *Laennec*, 1/2005, p. 22-32.

GARCIA Jaime, « Le "ministère de la charité" à l'égard des pauvres selon Saint Augustin », *Connaissance des Pères de l'Eglise*, n°127, Septembre 2012, p. 19-34.

GIMENEZ Maxime, « Jésus face à la maladie. L'enseignement d'un Soignant à des soignants », *Christus*, n°242, avril 2014, p. 191-203.

GOLSE Bernard, SIMAS Roberta, « L'empathie est-elle encore ce qu'elle était ? Point de vue psychanalytique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°277, décembre 2013, p. 49-74.

GOURAND Luc, « L'échographie prénatale. Quels enjeux dans la relation ? », *Laennec*, 4/2012, p. 7-17.

GRIEU Etienne, « Compter les uns sur les autres pour que l'Eglise soit serviteur au sein de la société », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 90-93.

GUEULLETTE Jean-Marie, « Guérir : un désir, un rêve ; une fonction sociale, entre compétence et charisme ; un don gratuit ou un devoir moral », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°266, septembre 2011, p. 9-32.

GUEULLETTE Jean-Marie, « Le geste de soin est-il sacré ? », *Etudes*, mars 2008, p. 341-350.

GUIBAUD Laurent, DES PORTES Vincent, « L'imagerie prénatale : questions posées par la découverte d'une anomalie neurologique », *Laennec*, 2/2014, p. 9-21.

HEYER René, « L'impossible commandement de l'amour. A propos de l'encyclique *Deus caritas est* », *Revue d'Ethique et de théologie morale*, n°240, septembre 2006, p. 35-45.

HOUSSET Bernard (Mgr), « Personne n'est trop pauvre pour n'avoir rien à dire », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 85-86.

Intervenants en soins spirituels : questions et faits Vrai ou Faux, Centre hospitalier Universitaire de Montréal.

JACQUEMIN Dominique, « Lorsque l'esprit s'absente peu à peu... Quel sens ? Quels défis pour les soins palliatifs ? », *Actes des Neuvièmes Journées de Soins Palliatifs*, Thionville, 18 octobre 2014, p. 1-8.

JOBIN Guy, « La spiritualité : facteur de résistance au pouvoir biomédical de soigner ? », *Revue d'Ethique et de Théologie morale*, n°266, septembre 2011, p. 131-149.

« La diaconie : servir la fraternité à la suite du Christ », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 7-11.

LAPLANE Sabine, « Servir la solidarité, servir les jeunes », *Christus*, n°237, janvier 2013, p. 64-72.

LAROUSSE Virginie, « Nouvelles spiritualités ; une quête de sens », *Le Monde des Religions*, janvier-février 2013, p. 48-51.

LAUGIER Sandra, « Le *care* : enjeux politiques d'une éthique féministe », *Raison publique*, n°6, avril 2007, p. 29-47.

« Les enjeux pastoraux de Diaconia 2013 », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 16-23.

LOMBARD Jean, « Aspects de la *technè* : l'art et le savoir dans l'éducation et dans le soin », *Le Portique*, 3/2006.

MAINDREVILLE Remi (DE), « Le Fils de l'homme est venu pour servir », *Christus*, n°237, janvier 2013, p. 43-52.

MAISONDIEU Jean, « L'autruicide, un problème éthique méconnu », *Laennec*, 1/2010, p. 18-28.

MASSION Jacques, « Pour une morale dynamique et ouverte aux soignants », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°250, septembre 2008, p. 63-89.

MEYER Vincent, « Qui donc est mon prochain ? », *Eglise de Metz*, avril 2006, p. 10-12.

- MIDAL Fabrice, « La tendresse à la limite », *Etudes*, Octobre 2013, p. 373-376.
- MIES François, « Le Fils et Serviteur humilié », *Christus*, n°208, octobre 2005, p. 429-438.
- MOLINIE Eric, « Handicap et capacités : derrière la montagne, un trésor », *Laennec*, 3/2014, p. 6-17.
- MONNET Eric, « La théorie des capacités d'Amarta Sen face au problème du relativisme. De la relativité par rapport à l'agent à l'objectivité positionnelle », *Tracé*, n°12, 2007/1, p. 103-120.
- MORTUREUX Anne, « La place de la parole dans l'entretien pré-IVG », *Laennec*, 2/2010, p. 6-17.
- MULLER Marion, « Dieu soigne-t-il ? », *Les cahiers de Croire*, Mars/Avril 2015, n°298, p. 24-27.
- NEBEL Mathias, « La notion néotestamentaire de *Diakonia*, une difficile reconnaissance », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°268, mars 2012, p. 79-102.
- NGUYEN Clément An-Dung, « Pourquoi les soignants ont changé d'attitude », *Christus*, n°242, avril 2014, p. 136-141.
- PACOT Simone, « La guérison intérieure. Qu'est-ce que guérir ? », *Théophilyon*, VIII/2, juin 2003.
- PERRIN Marie Pierre, DENOYEL Bénédicte, « La nutrition parentérale en phase terminale de cancer », *Laennec*, 3/2006, p. 30-44.
- PAREYDT Luc, « Estime de soi et souci des autres », *Christus*, n°188, octobre 2000, p. 409-418.
- « Parole et diaconie », *Documents Episcopats*, n°4/2013, p. 12-15.
- PETIT Guillaume, « Le geste du Christ Serviteur. L'interprétation augustinienne du lavement des pieds (Jn 13, 20) », *Connaissance des Pères de l'Eglise*, n°127, Septembre 2012, p. 35-46.
- PIVETEAU Denis, « Soigner ou Prendre soin ? la place éthique et politique d'un nouveau champ de protection sociale », *Laennec*, 2/2009, p. 19-30.
- POSTEL-VINAY Sophie, DUMONT Sarah, MARIJON Hélène, « Spiritualité et cancer : le point de vue des jeunes oncologues », *Bulletin Cancer*, vol. 96, n°12, décembre 2009, p. 1265-1272.
- QUIGNARD Elisabeth, « Lorsque la vie se termine au grand âge », *Laennec*, 3/2013, p. 19-31.
- RAFFIN Pierre, « Lettre pastorale de l'évêque de Metz à l'occasion du 100^{ème} anniversaire de la fédération Caritas », *Eglise de Metz*, novembre 2005.
- RAFFIN Pierre, « Repartir du Christ », *Eglise de Metz*, septembre 2005, p. 1-5.
- RAIMBAULT Christophe, « La diaconie chez saint Paul. Vers un nouveau type de relations », *Esprit et vie*, n°246, avril 2012, p. 23-29.

RAVALLEC Céline, BRASSEUR Grégory, BONDEELLE Antoine, VAUDOUX Delphine, « Personnel soignants en milieu hospitalier. Des performances sous perfusion », *Travail et Sécurité*, mars 2009, p. 24-39.

REJU Emmanuelle, « Quand l'altruisme fait recette », *La Croix*, mardi 12 mars 2013, p. 19-20.

ROSA Jean-Pierre, « Un Messie qui prend soin des hommes », *Les Cahiers Croire*, Mars/Avril 2015, n°298, p. 12-15.

SAINTOT Bruno, « L'embryon, provocateur de notre humanité », *Laennec*, 2/2005, p. 14-27.

SCHLOSSER Jacques, « L'amour des ennemis, un marqueur d'identité ? », *Eglise de Metz*, juin 2006, p. 4-7.

SCHOLTUS Robert, « Qui est Samaritain ? La charité en zone franche », *Christus*, n°237, Janvier 2013, p. 75-81.

SERVICE BIBLIQUE EVANGILE ET VIE, « Libération des hommes et salut en Jésus Christ. Une étude biblique (1^{ère} partie) », *Cahiers Evangile*, n°6, Paris, Cerf, novembre 1973, p. 8-11.

STEFFENS Martin, « De rien. Petite métaphysique du serviteur », *Christus*, n°237, janvier 2013, p. 21-29.

THERESE DE L'ENFANT JESUS, « Lettre à sœur Marie du Sacré-Cœur », *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, Ed. livre de Vie, 1957.

THIBAUD Paul, « L'autre et le prochain. Commentaire de la parabole du Bon Samaritain », *Esprit*, juin 2003, p. 13-24.

VALADIER Paul, « Dignité incertaine », *Laennec*, 2/2006, p. 7-17.

VALADIER Paul, « Nouvelles formes du mépris de l'homme », *Christus*, n°208, octobre 2005, p. 405-414.

VERSPIEREN Patrick, « L'hospitalité au cœur de l'éthique du soin », *Laennec*, 4/2006, p. 33-49.

VINGT-TROIS André (Mgr), « L'expérience de Diaconia : un nouveau départ pour vivre la charité », *Documentation catholique*, n°2511, juillet 2013, p. 93-95.

WACKENHEIM Charles, « Un commandement "nouveau" (Jn 13, 31-32) », *Eglise de Metz*, juillet/août 2006, p. 12-13.

Documents sur Internet

AGENCE DE LA BIOMEDECINE, « Rapport annuel 2013 », in <https://asp.zone-secure.net/v2/index.jsp?id=324/9403/49317&lng=fr> [consulté le 14 octobre 2014].

AGENCE NATIONALE DE L'EVALUATION ET DE LA QUALITE DES ETABLISSEMENT SOCIAUX ET MEDICO-SOCIAUX (ANESM), « Recommandations de bonnes pratiques professionnelles », in http://www.anesm.sante.gouv.fr/IMG/pdf/reco_bientraitance.pdf [consulté le 1er mars 2014].

ASSOCIATION CATHOLIQUE CANADIENNE DE LA SANTE, « Guérir toute la personne. La raison d'être des soins spirituels et religieux dans le milieu des soins de santé », in http://www.accs.ca/alliance/online/docs/brochure_healingwholeperson_fr.pdf [consulté le 17 avril 2015].

AUGUSTIN, *Sermon* 164, in <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/dqw.htm> [consulté le 1er juillet 2015].

AUGUSTIN, *Sermon sur le psaume 32*, in http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/complements/psaumessaintaugustin.htm#_Toc71884744 [consulté le 1^{er} juillet 2015].

BAUBEROT Jean, « Laïcisation et Sécularisation : Mode d'emploi à la "française" », Communication présentée au Centro di Alti in Scienze Religiose, 4 novembre 2004 in <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/problematique/> [consulté le 20 septembre 2014].

BENOIT XVI, « Homélie de la messe inaugurale, 24 avril 2005 », in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_fr.html [consulté le 24 mars 2014].

BRUGERE Fabienne, « Martha Nussbaum ou la démocratie des capacités », in http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20130319_de_mocratie_des_capabilite_s.pdf [consulté le 22 février 2014].

CALDELARI Henri, « L'Évangile aux frontières », in <http://www.radinrue.com/article9397.html> [consulté le 12 novembre 2014].

CATANAS Marc, « Le *care*, une notion qui difficilement fait son chemin », in <http://www.cadredesante.com/spip/profession/profession-cadre/article/le-care-une-notion-qui.html> [consulté le 15 février 2014].

CHERVILLE Jean, « La société de Saint Vincent de Paul », in http://arcea-cesta.fr/dossiers/saint_vincent.htm [consulté le 27 avril 2014].

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat dans la Nouveau Testament et dans la Patristique, chapitre II », in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/diaconate-documents/cap2.html [consulté le 3 mai 2014].

CONSEIL FAMILLE ET SOCIETE DE LA CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, « Notre regard sur la fin de vie », 16 janvier 2014, <http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/textes-et-declarations/365349-notre-regard-sur-la-fin-de-vie/>.

COUTURE André, « La règle d'or ou "Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on fasse pour vous", p. 3-4, http://www.enseigner-ecr.org/docs/Regledor_ACouture.pdf [consulté le 1er juillet 2015].

DAUCOURT Gérard (Mgr), « *Lettre ouverte à Monseigneur José Cardoso Sobrinho, Archevêque de Olinda et Recife* », in <http://www.eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/dossiers-de-2009/a-propos-du-drame-de-la-fillette-de-recife/> [consulté le 20 octobre 2014].

DELASSUS Eric, « L'éthique du *care*. Vulnérabilité, autonomie et justice », in http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/70/90/40/PDF/ethique_du_care.pdf [consulté le 14 janvier 2014].

FRANÇOIS, « Abolir les douanes pastorales », Homélie du 25 mai 2013, in <http://www.zenit.org/fr/articles/abolir-les-douanes-pastorales> [consulté le 24 juin 2013].

FRANÇOIS, « Discours du Pape François à la 15^{ème} Congrégation générale », 18.10.2014, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusionone-sinodo-dei-vescovi.html [consulté le 25 octobre 2014].

FRANÇOIS, « Discours du pape François au Parlement européen », 25.11.2014, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html [consulté le 1er décembre 2014].

FRANÇOIS, « Homélie de la messe d'inauguration du pontificat », 19.03.2013, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html [consulté le 24 mars 2014].

FRANÇOIS, « Homélie de la messe chrismale », 28.03.2013, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html [consulté le 24 mars 2014].

FRANÇOIS, « Homélie de la messe avec les séminaristes et les novices », 7.07.2013, in http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130707_omelia-seminaristi-novizie.html [consulté le 1er avril 2014].

GILBERT Guy, *Vagabond de la bonne nouvelle*, Paris, Philippe Rey, 2012 in http://books.google.fr/books?id=iBYVie20INgC&pg=PT138&lpg=PT138&dq=vis+de+telle+fa%C3%A7on+qu%C3%A0+ta+seule+fa%C3%A7on+de+vivre,+on+pense+que+c'est+impossible+que+Dieu+n'existe+pas&source=bl&ots=3bOdaTBk3Z&sig=0NB6wx_0NKBNQ40R_Op5j-ILO7eM&hl=fr&sa=X&ei=p0prVMnIDYHfaLWIgZgK&ved=0CC0Q6AEwAg#v=onepage&q=vis%20de%20telle%20fa%C3%A7on%20qu%C3%A0%20ta%20seule%20fa%C3%A7on%20de%20vivre%2C%20on%20pense%20que%20c'est%20impossible%20que%20Dieu%20n'existe%20pas&f=false [consulté le 24 novembre 2014].

GOFFINET Philippe, « Le pèlerin de l'an 2000 interpelle l'Eglise », http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2001_85_87/rc_pc_migrants_pom87_goffinet.htm [consulté le 25 mars 2014].

GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le livre de Job*, in <http://adoratioiesuchristi.blogspot.fr/2015/05/commentaire-de-saint-gregoire-le-grand.html> [consulté le 1er juillet 2015].

I-BING CHENG Yves, « La parabole du serviteur inutile. Lc 17, 5-10 », in [http://www.entretienschretiens.com/La%20parabole%20du%20serviteur%20inutile%20-%20Lc%2017\(5-10\).htm](http://www.entretienschretiens.com/La%20parabole%20du%20serviteur%20inutile%20-%20Lc%2017(5-10).htm) [consulté le 26 mars 2014].

Intervenants en soins spirituels : questions et faits Vrai ou Faux, Centre hospitalier Universitaire de Montréal, in http://www.chumontreal.qc.ca/sites/default/files//documents/soins_spirituels/pdf/soins_spirituels_la-spiritualite.pdf [consulté le 10 juin 2015].

JACQUEMIN Dominique, « Le concept d'alliance à l'épreuve de la relation de soins », in <http://uclouvain.be/cps/ucl/doc/viespirituelle/documents/Concept-alliance.pdf> [consulté le 20 avril 2014].

JEAN-PAUL II, « Homélie du Bourget », 1^{er}.06.1980 in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800601_pariji-francia_fr.html [consulté le 25 septembre 2014].

JOSEPH Rose-Myrlië, « Le *care* : entre relations et rapports sociaux au travail », in <http://www.unil.ch/webdav/site/liege/shared/TexteRoseMyrliëJoseph.pdf> [consulté le 14 janvier 2014].

« L'onction des malades dans le rapport du guérir et du sauver », in <http://www.liturgieecatholique.fr/L-onction-des-malades-dans-le.html> [consulté le 15 novembre 2014].

MARCHAND Leila, « Plus de la moitié des Français ne se réclament d'aucune religion », in http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/05/07/une-grande-majorite-de-francais-ne-se-reclament-d-aucune-religion_4629612_4355770.html [consulté le 8 mai 2015].

Méditation sur l'évangile du vendredi de l'octave de Pâques, 2007, in <http://jerusalem.cef.fr/meditations/index.php?mid=15> [consulté le 10 mars 2014].

MELENCHON Jean-Luc, « L'affiche des chrétiens d'Orient ne pose aucun problème de laïcité », in <https://www.facebook.com/JLMelenchon/posts/10153204848628750?fref=nf> [consulté le 17 avril 2015].

MERON Monique, OKBA Mahrez, VINEY Xavier, « Les femmes et les métiers : vingt ans d'évolutions constatées », in *Données sociales – La société Française*, Edition 2006, in http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/donsoc06ya.pdf [consulté le 21 février 2014].

« Message du Pape François pour la Journée Mondiale du Malade en 2015 », in <http://www.eglise.catholique.fr/vatican/messages-du-saint-pere/390099-message-du-pape-francois-journee-mondiale-du-malade-en-2015/>, [consulté le 4 juin 2015].

MICHAUD NERARD François, « Éditorial », *Études sur la mort* 2/2011 (n° 140), p. 7-10 in <https://www.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2011-2-page-7.htm> [consulté le 23 juin 2015].

MOLINIER Pascale, « Ethique et travail du "*care*" », http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/static/uploads/013_2012_%20pascale_molinier.pdf, [consulté le 20 février 2014].

PATENOTRE Yves, « Non, l'Eglise ne peut en rajouter à la souffrance », in <http://www.catholique-mission-de-france.cef.fr/pages/pistes/position/position.html> [consulté le 20 octobre 2014].

PAUL VI, *Populorum progressio*, n°13, in http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html [consulté le 19 juin 2015].

- PELLETIER Marine, « Des déjeuners intergénérationnels pour oublier la solitude », <http://etudiant.lefigaro.fr/les-news/actu/detail/article/des-dejeuners-intergenerationnels-pour-oublier-la-solitude-16419/>, [consulté le 20 juillet 2015].
- PLATON, *Protagoras*, XI, XII in <http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/Platon-Protagoras.htm> [consulté le 26 juin 2015].
- PLENEL Edwy, MAUDUIT Laurent, ALLIES Stéphane, « La gauche que veut Martine Aubry », in <http://www.mediapart.fr/journal/france/020410/la-gauche-que-veut-martine-aubry> [consulté le 15 décembre 2013].
- POLE STRATEGIE, MEDIAS, COMMUNICATION, « Une loi d'orientation et de programmation pour l'adaptation de la société au vieillissement », in http://www.social-sante.gouv.fr/IMG/pdf/Document_de_concertation_-_Une_loi_dOCOorientation_et_de_programmation.pdf [consulté le 29 novembre 2013].
- PONTIER Georges « Message à l'AFP à l'occasion des fêtes de Noël et du Nouvel An », in <http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-vevques-de-france/textes-et-declarations/message-de-mgr-georges-pontier-pour-les-fetes-de-noel-et-du-nouvel-an-17752.html> [consulté le 26 juin 2014].
- RAPPORT 2015, *Chiffres clé : Vers l'égalité réelle entre les hommes et les femmes*, p. 4 in http://femmes.gouv.fr/wp-content/uploads/2015/03/Chiffres-cles-2015_Lessentiel.pdf [consulté le 15 juin 2015].
- RIGOULOT Eve, « Qu'en est-il de la reconnaissance du travail aide-soignant ? », in www.aide-soignant.com/article/ressources/a-la-une/as/reconnaissance-du-travail-aide-soignant [consulté le 15 février 2014].
- ROBINET Violette, « Apathie moque la "nunucherie", les journalistes défendent Aubry », in http://www.lexpress.fr/actualite/politique/aphatie-crie-a-la-nunucherie-et-recolte-une-volee-de-bois-vert_886391.html, 21 avril 2010 [consulté le 3 mars 2014].
- « Sermon de FAUSTE de Riez pour l'Épiphanie » in <http://adoratioiesuchristi.blogspot.fr/2015/01/sermon-de-fauste-de-riez-pour-l-l.html> [consulté le 1er juillet 2015].
- « Spina bifida : première opération *in utero* en France » in <http://www.allodocteurs.fr/actualite-sante-spina-bifida-premiere-operation-in-utero-en-france-14887.asp?1=1> [consulté le 10 octobre 2014].
- TERTULLIEN, *Apologétique* 39, <http://www.tertullian.org/french/apologeticum.htm>, [consulté le 09 avril 2015].
- TRENTESSE Aurélie, « Clémentine, infirmière : "En faire toujours plus avec moins de temps..." », in <http://www.infirmiers.com/profession-infirmiere/presentation/faire-toujours-plus-avec-moins-temps.html>, [consulté le 11 juin 2015].
- VALERIO Ivan, « Jean-Luc Mélenchon fustige la venue du pape au parlement européen », in <http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/citations/2014/09/16/25002-20140916ARTFIG00033-jean-luc-melenchon-fustige-la-venue-du-pape-au-parlement-europeen.php>, [consulté le 16 septembre 2014].

VILAIN Annick, MOUQUET Marie-Claude, « Les interruptions volontaires de grossesse en 2013 », *DREES*, n°924, juillet 2015, in http://www.drees.sante.gouv.fr/IMG/pdf/er_924_ivg_web.pdf [consulté le 18 juillet 2015].

Table des matières

Introduction Générale	5
Première Partie : Un monde de soin : du « prendre soin » au <i>care</i>... Perspectives éthiques	13
Chapitre Premier : Des soignants par milliers : quand l'altruisme fait recette	20
1. De quel soin parle-t-on ?	22
1.1 Définition du soin	22
1.1.1 La définition du mot à partir de son étymologie	22
1.1.2 Le soin au secours de l'homme vulnérable	24
1.1.3 Le soin comme un soutien apporté à la vie dans son ensemble	26
1.2 Le soin : de la fiction à la réalité	28
1.2.1 La fiction comme une approche de la réalité	29
1.2.2 Les séries médicales à succès : <i>Urgences</i> , <i>Grey's anatomy</i> et <i>Docteur House</i>	30
1.2.3 Des séries télévisées à l'engagement actif au service des autres	31
1.3 Du <i>cure</i> au <i>care</i>	32
1.3.1 Complémentarité entre <i>cure</i> et <i>care</i>	33
1.3.2 Un <i>cure</i> limité pour un <i>care</i> élargi ?	34
1.3.3 Le <i>care</i> , un <i>cure</i> transcendé ?	35
2. Le soin technique (to <i>cure</i>)	36
2.1 Les progrès des techniques médicales	37
2.1.1 Quand la technique efface l'humain	37
2.1.2 Une histoire médicale marquée par le progrès technique	38
2.1.3 La médecine technique au service du rêve d'immortalité ?	40
2.2 Le risque d'une réification de l'homme	42
2.2.1 L'homme perçu à partir de sa pathologie : le point de vue du chirurgien	42
2.2.2 Une médecine technique source de désenchantement ?	43
2.2.3 Un soin toujours en attente d'une humanité acceptée	45
2.3 Le risque d'un burn-out des professionnels de santé	46
2.3.1 Une définition du <i>burn-out</i>	46
2.3.2 Le <i>burn-out</i> , lieu d'un profond malaise du monde hospitalier ?	47
2.3.3 Le <i>burn-out</i> : expression des ultimes limites issues des contraintes financières ?	49
3. Le « prendre soin » de l'autre (to <i>care</i>)	50
3.1 Les professionnels de santé	52
3.1.1 Les médecins	52
3.1.2 Les sages-femmes	54
3.1.3 Les infirmières	55
3.1.4 Les aides-soignants(es)	56
3.2 Les bénévoles d'association	59
3.2.1 Des bénévoles curieux de l'humanité de l'homme ?	59
3.2.2 Les bénévoles : veilleurs de l'humanité de l'autre	60

3.3 Les aidants	61
3.3.1 Une société en demande de soins	61
3.3.2 D'une société de soins à une famille en demande de soins	63
Chapitre II : L'éthique du <i>care</i>	67
1. Comment penser l'éthique ?	68
1.1 Une éthique universelle ?	70
1.1.1 Une lecture juste d'une éthique universelle	71
1.1.2 La démarche éthique définie par Paul Ricœur	72
1.1.3 La spécificité d'une éthique chrétienne ?	73
1.2 L'éthique comme une humanisation progressive	76
1.2.1 La définition de l'éthique par Marie-Jo Thiel et Xavier Thévenot	76
1.2.2 La fonction créatrice de l'éthique de « l'entre-deux »	77
1.3 L'éthique comme une sagesse et une culture du doute	78
1.3.1 L'éthique, une sagesse ?	78
1.3.2 La visée éthique : donnée un sens à la vie	79
2. L'éthique du <i>care</i> en ses débuts : une question de genre ?	81
2.1 L'émergence du <i>care</i> à partir du développement de la psychologie morale et du libéralisme aux Etats-Unis	84
2.1.1 Le <i>care</i> , une compétence féminine ?	85
2.1.2 Le <i>care</i> et la problématique du genre chez Kohlberg	86
2.1.3 Le <i>care</i> dans la réflexion de Noddings	88
2.1.4 Un dépassement de la question du genre	89
2.2. <i>The different voice</i> de Carol Gilligan	90
2.2.1 Vers une éthique du <i>care</i>	90
2.2.2 Le <i>care</i> : démarche de responsabilisation	92
2.2.3 La difficulté de se détacher de la question de genre	94
2.3 Vers une éthique de la responsabilité	95
2.3.1 L'intérêt d'une éthique de la responsabilité dans le soin	96
2.3.2 Ethique de la responsabilité et éthique de la conviction : un lien possible ?	97
3. Le <i>care</i> comme une préservation de la vie ?	99
3.1 Le <i>care</i> revisité par Joan Tronto	101
3.1.1 Tronto et <i>Un monde vulnérable</i>	101
3.1.2 Une définition nouvelle du <i>care</i>	103
3.1.3 Le <i>care</i> et la société du risque	104
3.2 Les phases d'un bon <i>care</i>	106
3.2.1 Le <i>caring about</i> : première phase du <i>care</i>	106
3.2.2 Le <i>taking care</i> et le <i>care giving</i> ou la juste présence auprès de l'autre	107
3.2.3 Le <i>care receiving</i> et la reconnaissance du bon soin	107
3.2.4 L'irresponsabilité des privilégiés	108
3.2.5 La question des capacités : facilitateur de <i>care</i> ?	110
3.3 Le <i>care</i> : un travail de l'amour ?	112
3.3.1 La conception du <i>care</i> comme un travail (Pascale Molinier)	112

3.3.2	Le travail de <i>care</i> : expression d'un amour ?	115
3.3.3	De l'amour à la charité ?	117
Chapitre III : Richesses et limites du <i>care</i>		120
1.	La question de la vulnérabilité humaine	122
1.1	L'homme fragile ou vulnérable ?	122
1.1.1	Les richesses de la fragilité	123
1.1.2	Le <i>care</i> : du risque de la rencontre	123
1.2	La question de la dépendance	125
1.2.1	Définir la dépendance	126
1.2.2	Une société de dépendants ?	126
1.3	Le coût de la fragilité	127
1.3.1	Réalité du coût de la fragilité ?	128
1.3.2	Un coût... certes, mais pour une réalité dont les besoins de <i>care</i> se font ressentir	129
2.	Le <i>care</i> comme un travail ?	130
2.1	Faire quelque chose : le <i>care</i> comme création ?	130
2.1.1	<i>Poiësis</i> ou <i>praxis</i> ? Quand le <i>care</i> , c'est faire	131
2.1.2	Le <i>care</i> : un travail qui porte des fruits	132
2.2	Le <i>care</i> et la question du genre	132
2.2.1	Proximité du <i>care</i> avec la théorie du genre ?	133
2.2.2	Quelques implications	135
2.3	<i>Care</i> et bientraitance	136
2.3.1	Quelle définition de la bientraitance ?	136
2.3.2	Un mariage <i>care</i> -bientraitance peut-il exister ?	138
3.	Un monde à préserver... mais de quel monde s'agit-il ?	140
3.1	Un monde difficile à circonscrire	141
3.1.1	Le monde, mon monde, la mondialisation	141
3.1.2	Les « mondes » embrassés par le <i>care</i> ?	142
3.2	L'homme fuyant sa vulnérabilité et sa fragilité	143
3.2.1	Une place manquante au <i>care</i> dans une société de recherche ?	143
3.2.2	La fin du <i>care</i> programmée par le transhumanisme ?	144
3.3	Prendre soin et autonomie	145
3.3.1	Autonomie et utilitarisme	145
3.3.2	L'autonomie chez Kant	147
Conclusion de la Première Partie		150
Deuxième Partie : Le mystère de l'incarnation et de la rédemption : Dieu, en Jésus, soigne les corps et les cœurs... Perspectives théologiques		154
Chapitre Premier : De l'incarnation à la rédemption : Dieu prend soin de l'homme et le sauve, ou comment Dieu est-il un pourvoyeur de <i>care</i> ?		161

1. L'incarnation : un mystère d'amour qui prend visage	164
1.1 « <i>Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes qu'il aime</i> » (Lc 2, 14)	165
1.1.1 L'annonce d'une incarnation à venir dans les écrits vétérotestamentaires	165
1.1.2 Quand le ciel de Dieu rejoint la terre de l'homme	168
1.1.3 Un Dieu qui se fait chair	170
1.2 Un amour à hauteur humaine : une lecture du <i>Dieu des hommes</i> de Pierre Schoonenberg	172
1.2.1 Jésus révèle un Dieu présent dans l'histoire	173
1.2.2 Une proximité amoureuse de Dieu	176
1.2.3 Dieu qui se fait l'égal de l'homme dans l'amour	177
1.3 L'amour de Dieu au risque de la souffrance : une lecture de l'ouvrage <i>Dieu souffre-t-il ?</i> de Jean Galot	179
1.3.1 L'engagement du Père au côté du Fils	181
1.3.2 Un unique amour	182
1.3.3 Un amour qui a en vue le salut	183
2. La rédemption : un mystère d'amour qui relève	186
2.1 « <i>Cette parole que vous venez d'entendre, c'est aujourd'hui qu'elle s'accomplit</i> » (Lc 4, 21)	187
2.1.1 Le début du ministère public de Jésus	188
2.1.2 La difficulté de l'accueil de la nouveauté	189
2.1.3 L'entrée dans l'espérance	190
2.2 Les miracles : une éthique de la main tendue ?	192
2.2.1 Les différents types de miracles	194
2.2.2 Le miracle : un signe ?	197
2.2.3 Miracle et éthique : quel lien ?	200
2.3 La mort et la résurrection du Christ : Dieu soigne les corps et les cœurs	203
2.3.1 Les miracles ont en vue la résurrection	203
2.3.2 La mort de Jésus : identification de Jésus aux souffrances des hommes (Mt 25, 40)	204
2.3.3 La résurrection de Jésus : « L'avenir de la vie » (Jürgen Moltmann)	207
3. L'alliance nouvelle : un mystère d'amour qui unit	210
3.1 La thématique de l'alliance dans l'Écriture	211
3.1.1 L'alliance dans l'Ancien Testament	212
3.1.2 L'alliance dans le Nouveau Testament	215
3.2 Jésus, médiateur d'une nouvelle alliance dans la lettre aux Hébreux	216
3.2.1 Les thèmes développés dans la lettre aux Hébreux	217
3.2.2 L'alliance nouvelle selon la lettre aux Hébreux	217
3.2.3 L'eucharistie : force d'alliance et de vie nouvelle	219
3.3 L'urgence de la mission : la thématique de l'« alliance thérapeutique » selon Ricœur revisitée par la théologie ?	221
3.3.1 L'alliance thérapeutique chez Ricœur	221
3.3.2 L'alliance thérapeutique d'un point de vue théologique	223
3.3.3 Une alliance d'amour	224

Chapitre II : L'appel à la charité, ou quelle est la particularité du <i>care</i> en théologie ?	227
1. La charité : vertu théologique ?	228
1.1 <i>Philia-Erôs-Agapè</i> : une question de mots	229
1.1.1 Le mot « amour » dans l'Antiquité	230
1.1.2 L' <i>Agapè</i> chrétienne	232
1.2.3 Saint Paul et la charité	234
1.2 La charité à la suite de Jn 13, 14	235
1.2.1 Le contexte des Adieux de Jésus à ses disciples dans l'évangile de St Jean	235
1.2.2 La finalité du lavement des pieds : « <i>Vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns les autres</i> »	237
1.2.3 Aimer : un appel à ne jamais taire	238
2. Une Eglise qui appelle au service du frère	242
2.1 Des évangiles aux premiers siècles de l'Eglise	243
2.1.1 La charité dans l'Eglise naissante	243
2.1.2 Les écrits sur la charité aux premiers siècles	245
2.1.3 La charité en pratique dans l'Eglise des premiers siècles	248
2.2 L'Eglise face aux évolutions et aux nouvelles demandes	250
2.2.1 Un monde en perpétuelle évolution	250
2.2.2 La charité qui interpelle	251
2.2.3 L'Eglise qui s'engage	252
2.3 Vatican II ou la charité comme sanctification ?	253
2.3.1 Vatican II et la charité	254
2.3.2 L'amour reçu et donné	254
3. L'Eglise, experte en humanité	256
3.1 L'homme au cœur de toutes les attentions	257
3.1.1 La vie de l'homme	257
3.1.2 Une Eglise qui écoute	259
3.1.3 Une Eglise qui accompagne	260
3.2 Où s'exerce la charité ?	261
3.2.1 Les lieux de vie habituelle	261
3.2.2 La vie sacramentelle : source de vie éternelle et de salut	264
3.2.3 La paroisse, lieu visible de la charité ?	266
Chapitre III : Quand l'Eglise vit le service de la charité, ou comment un <i>care</i> chrétien a-t-il été rendu visible dans l'Eglise ?	270
1. Quelques exemples de congrégations ou mouvements au service des malades et des pauvres	271
1.1 Les Camilliens	272
1.1.1 La vie de saint Camille de Lellis	273
1.1.2 La naissance des Camilliens	275
1.1.3 L'œuvre de saint Camille aujourd'hui	278
1.2 Les conférences St Vincent de Paul	280

1.2.1	Saint Vincent de Paul et la charité	280
1.2.2	Frédéric Ozanam et son souci du pauvre	284
1.2.3	La société saint Vincent de Paul	289
1.3	Les Sœurs de la Charité Maternelle de Metz	292
1.3.1	Un chirurgien local : Etienne-Pierre Morlanne	292
1.3.2	La naissance des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz	295
1.3.3	Des implications actuelles	299
2.	<i>Diaconia</i> 2013	300
2.1	La diaconie dans l'Eglise	301
2.1.1	Le diaconat	302
2.1.2	Au-delà du ministère des diacres : la diaconie de l'Eglise	303
2.1.3	Diaconie et engagement	305
2.2	L'idée d'un rassemblement <i>Diaconia</i>	307
2.2.1	L'émergence d'une réflexion sur la diaconie dans l'Eglise de France	307
2.2.2	Le rassemblement à Lourdes du 9 au 11 mai 2013	309
2.2.3	Une lecture spirituelle de <i>Diaconia</i>	311
2.3	Le service de la charité dans les diocèses ?	313
2.3.1	L'intégration de la diaconie dans les services diocésains	313
2.3.2	Les enjeux politiques de la diaconie	315
2.3.3	La diaconie : un chemin de sainteté	318
3.	Une réalisation locale : La Nuit de la Charité à Forbach	319
3.1	L'année de la charité en 2006 dans le diocèse de Metz	320
3.1.1	Une décision de l'évêque de Metz	320
3.1.2	Année de la charité et encyclique <i>Deus caritas est</i> : hasard ou nécessité ?	321
3.1.3	Quels enjeux pour cette année ?	322
3.2	L'ébauche d'une nuit de la charité	323
3.2.1	La réflexion au sein d'une communauté de paroisses du diocèse de Metz	323
3.2.2	La réalisation de la Nuit de la Charité	324
3.2.3	Un support vidéo : « Le service de la charité »	325
3.3	L'inscription d'un tel rassemblement dans le temps	326
3.3.1	Les nuits de la charité	327
3.3.2	Une communauté de paroisses qui rend visible le travail de la charité	328
	Conclusion de la deuxième partie	331
	Troisième Partie : La charité soignante : Un <i>care</i> chrétien au service de l'humanisation et de la divinisation de l'homme... Perspectives pastorales	335
	Chapitre Premier : Du spirituel au religieux... redonner une âme au monde	341
1.	Qu'entend-on par « spiritualité » ?	342
1.1	Etymologie du mot	343

1.1.1	Sens général	344
1.1.2	Le spirituel dans la Bible	348
1.1.3	L'intérêt d'une vie spirituelle	350
1.2	La démarche spirituelle : donner du sens à sa vie ?	352
1.2.1	Quel sens face à l'ère du vide ? (Gilles Lipovetski)	353
1.2.2	La quête de sens aujourd'hui : vers une spiritualité sans Dieu ? La réflexion d'André Comte-Sponville	354
1.2.3	Un horizon de bonheur pour tous : les béatitudes ?	356
1.3	La spiritualité comme un « mouvement d'existence » un redécouverte de la dimension religieuse de la spiritualité ? (Dominique Jacquemin)	358
1.3.1	Ethique et spiritualité	359
1.3.2	La spiritualité comme un mouvement d'existence	361
1.3.3	Une application dans la vie	365
2.	La redécouverte d'une identité spirituelle et religieuse	366
2.1	Un chrétien seul est un chrétien en danger	367
2.1.1	Soigner le vivre ensemble	368
2.1.2	La communauté chrétienne : une halte spirituelle	369
2.1.3	Comprendre et vivre son identité religieuse	370
2.2	La difficile évocation d'une religiosité en contexte de sécularisation	372
2.2.1	Qu'est-ce que la sécularisation ?	374
2.2.2	La religion dans l'espace public : richesse et malentendus de la laïcité	376
2.2.3	Un même objectif : le bien de l'homme... une espérance ?	379
3	Du <i>care</i> à la charité soignante : l'émergence d'un soin spirituel	382
3.1	Le prendre soin d'un point de vue théologique	383
3.1.1	Le soin divin pour l'homme	384
3.1.2	Jésus, médecin et sauveur	385
3.1.3	L'homme debout	386
3.2	La charité soignante : un <i>care</i> religieux	386
3.2.1	Le <i>care</i> face aux besoins spirituels	387
3.2.2	Une spiritualité du <i>care</i> (Henry Nouwen)	388
3.2.3	La charité soignante : quelle présence d'Eglise ?	391
3.3	La charité soignante comme une charité pastorale : l' <i>homo caritatis</i> en action	393
3.3.1	Qu'est-ce la pastorale ?	393
3.3.2	Une charité en pastorale ?	395
3.3.3	Un soin spirituel en pastorale à partir de l'exemple du Québec	396
Chapitre II : La charité soignante appliquée du début de la vie à la fin de la vie		400
1.	De l'IVG à l'IMG : quand vivre se choisit	402
1.1	La radicalité de l'existence soumise au poids d'une grossesse non désirée ou d'un enfant malade à venir	403
1.1.1	La question sensible de l'avortement	404
1.1.2	Le Diagnostic Prénatal	408

1.1.3	A la recherche de la perfection ?	411
1.2	Naître... à quelles conditions ?	412
1.2.1	« Bienvenue à Gattaca »	413
1.2.2	« On ne veut pas de moi »... prémices d'une mort annoncée ?	415
1.2.3	Le handicap de la société	417
1.3	« <i>Posant alors son regard sur lui, Jésus se mit à l'aimer</i> » (Mc 10, 20)	418
1.3.1	La question du respect de la vie : la valeur du pardon de la charité soignante	419
1.3.2	L'accompagnement de celle qui avorte	423
1.3.3	Une liturgie dans le cadre d'une interruption médicale de grossesse	425
2.	La question de l'accompagnement de la fragilité et de la vulnérabilité	428
2.1	Je suis fragile et je me soigne	428
2.1.1	Du rêve de toute-puissance à la réalité de ses maux	429
2.1.2	La question de l'interdépendance	431
2.1.3	Besoin de confiance	432
2.2	Faire hospitalité à ses fragilités	434
2.2.1	Vivre avec ses pauvretés	435
2.2.2	Le handicap, la maladie, la pauvreté : au-delà des limites, un trésor	437
2.2.3	Habiter sa vie et son corps	438
2.3	« <i>Voici l'homme</i> » (Jn 19, 5)	439
2.3.1	L'homme nu : la valeur du regard de la charité soignante	441
2.3.2	La valeur d'une vie	443
2.3.3	L'épiphanie de l'homme	446
3.	La fin de vie : une histoire sans fin ?	450
3.1	Le palliatif dès le curatif : le sens même du soin	451
3.1.1	Histoire des soins palliatifs ?	452
3.1.2	Un soin technique et humain	456
3.1.3	La démarche pluridisciplinaire au service de ceux qui nous quittent	458
3.2	Ajouter de la vie aux années plutôt que des années à la vie	460
3.2.1	L'interminable question de l'euthanasie et de la bonne mort	461
3.2.2	L'accompagnement en fin de vie comme sauvegarde de la vie	464
3.2.3	Aimer jusqu'au bout	466
3.3	« <i>Il s'avança et toucha la civière [...] et Jésus dit : "Jeune homme, je te l'ordonne, lève-toi"</i> » (Lc 7, 14)	468
3.3.1	La charité soignante comme lieu de relèvement	468
3.3.2	La présence humaine et religieuse	470
3.3.3	Une entrée dans l'éternité	472
Chapitre III : Des besoins pastoraux spécifiques :		475
1.	« <i>L'empathie peut sauver le monde</i> »	476
1.1	Des mots pour des maux : vivre la compassion et l'empathie	477
1.1.1	Retrouver le goût du vivre ensemble	478

1.1.2	Présence et écoute	479
1.2	Oser la charité, c'est oser témoigner : du <i>care</i> au cœur	481
1.2.1	De nos enfermements à nos combats : une nouvelle Pentecôte ?	481
1.2.2	Soigner : une affaire de cœur et de salut ?	482
2.	Une nécessaire information et formation	484
2.1	S'informer pour se former et mieux former	484
2.1.1	Savoir lire les signes des temps	485
2.1.2	La grâce de la formation continue	486
2.1.3	Une parole qui accueille	488
2.2	Etre disciples du Christ aujourd'hui : vivre la charité soignante à travers un soin spirituel et religieux	489
2.2.1	Disciples du XXI ^e siècle	489
2.2.2	Etre, plus que paraître	490
3.	Un espace chrétien de réflexion éthique au sein du diocèse : écoute et accompagnement	492
3.1	Un lieu où se dit la souffrance humaine	492
3.1.1	Nos lieux d'accueil actuels	493
3.1.2	L'espace chrétien de réflexion éthique : écoute, réflexion, action	494
3.2	Des lieux où s'exprime et se vit la charité soignante	497
3.2.1	Aider toute personne	499
3.2.2	Soigner toute personne	499
	Conclusion de la Troisième Partie	501
	Conclusion Générale	504
	Bibliographie	511
	Table des Matières	536

**Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne
Une humanité soignée : l'éthique du *care* au regard de la théologie catholique**

Résumé --- Prendre soin de soi et des autres apparaît comme une évidence quand il s'agit de favoriser et d'accompagner la vie, notamment lorsque celle-ci connaît la réalité de l'épreuve. De la naissance à la mort, le maintien en vie suppose une succession de soins nécessaires à la valorisation de sa dignité et des combats contre tout ce qui la menace. Au-delà d'une approche initialement centrée sur la psychologie morale (Kohlberg et Noddings), l'éthique du *care* souligne l'intérêt de créer et de favoriser une société de soins au sein de laquelle tous ses membres peuvent être accueillis et respectés, notamment à partir des notions de responsabilité (Gilligan), de vulnérabilité et d'interdépendance (Tronto) ou encore de capacités (Sen, Nussbaum). Penser le soin suppose, dans la rencontre, la création d'une relation de confiance à travers laquelle un avenir commun se révèle et honore chaque membre en l'invitant à s'engager dans la vie, malgré les limites exprimées.

Considérée comme laïque, l'éthique du *care* semble inadaptée de prime abord à une réflexion théologique. Pourtant, le mystère de l'incarnation et de la rédemption manifeste clairement la volonté divine de vivre par amour une rencontre de salut à travers ce qu'on pourrait nommer une éthique de la main tendue visant à sauver l'homme de ses souffrances, péchés et morts. Le paradoxe initialement suggéré entre une approche laïque du *care* et un soin chrétien demande à être reconsidéré pour essayer de fonder un lien entre *care* et *charité* en vue d'un bien commun pour l'homme, ce qui apparaît comme une réflexion nouvelle, prometteuse et engageante. Cela revient à dire que la souffrance et la mort resteraient des lieux théologiques à travers lesquels l'amour de Dieu relève l'homme perdu pour le mener vers une vie réconciliée et renouvelée. L'enjeu principal d'une telle réflexion ne supposerait-il pas que la charité chrétienne, œuvre de Dieu dans le cœur humain, favorise une éthique du *care* revisitée par la foi tout en visant l'émergence d'un soin humain mais aussi divin ? De même, l'éthique du *care* ne se trouverait-elle pas stimulée par l'apport théologique tandis que la charité apparaît comme un soin novateur et riche de sens ?

Relire l'histoire de l'Eglise au regard de ceux qui se sont fait les relais de la charité, hier et aujourd'hui, apparaît essentiel, ne serait-ce que pour fonder une pastorale qui rende visible l'*homo caritatis*, c'est-à-dire l'homme de charité témoignant de Dieu. Evoquer des figures de l'Eglise ayant vécu le soin des plus pauvres et des malades, s'intéresser aux problèmes éthiques actuels en médecine (début de vie, handicap, fin de vie), proposer des chemins novateurs pour vivre la présence soignante et chrétienne apparaissent comme autant de pistes intéressantes fondant un *care* « religieux » qu'il faudra définir à partir d'une approche philosophique, théologique et anthropologique.

**I take care of you, you take care of me, God takes care of us.
Mankind well-cared for : the ethics of care in the eyes of the Catholic Church**

Abstract --- To take care of oneself and of the others seems quite obvious when it comes to promoting and accompanying life, especially when this one experiences the reality of the ordeal. From birth to death, keeping somebody alive implies a series of cares necessary to give more value to the dignity of life and to the fights against everything that threatens it. Beyond an approach initially focused on moral psychology (Kohlberg and Noddings), care ethics underlines the interest of creating and promoting a care society in the bosom of which each of its members can be welcomed and respected, especially from the concepts of responsibility (Gilligan), vulnerability and interdependence (Tronto) or of capability as well (Sen, Nussbaum). To give concrete expression to care implies, in the meeting, the establishment of trustful relations through which a common future reveals itself and honours every member by inviting him to become involved in life despite the limits mentioned.

Considered as non-religious, the ethics of care seems, at first sight, unsuited from a theological point of view. However the mysteries of Incarnation and Redemption clearly indicate God's will to live, out of love, a meeting of Salvation through what could be named the ethics of the held-out hand which is aimed at delivering man from his sufferings, sins and deaths. The paradox initially suggested between a non-religious approach of care and a christian care calls for reconsideration in order to try and establish a connection between care and charity with a view to a common good for man, which seems to be a new, promising and engaging reflection. That amounts to saying that suffering and death would remain theological places through which God's love restores the lost man to lead him to a life where he will feel at peace and renewed. Would not the main interest of such a reflection let us imagine that christian charity, God's work in the heart of man, encourages a care ethics revisited by faith while aiming at the emergence of a both human and divine care ? In the same way, would not care ethics be stimulated by theological contribution while charity seems to be an innovative and meaningful care ?

To reread the history of the Church in the eyes of those who have made or still make themselves the actors of charity seems essential, would it only be to found a pastoral which makes « *homo caritatis* » visible, that is to say the man of charity who bears witness to God. To call to mind the great figures of the Church who have experienced the care of the poorest and of the sick, to take an interest in the present ethical problems in medicine (beginning of life, handicap, end of life), to propose innovative tracks to experience christian nursing presence, seem to be so many interesting ways which found a theological, philosophical and anthropological approach.