

Série « Recherches » n° 14

---

## Les messagers du festin

La communauté en genèse  
à partir des plus pauvres

Frédéric-Marie LE MEHAUTE

Publié sur le site : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org) en octobre 2014



# **Les messagers du festin**

La communauté en genèse à partir des plus pauvres

Frédéric-Marie LE MÉHAUTÉ<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> F.-M. Le Méhauté est franciscain. Il vit à Marseille dans un quartier populaire et interculturel. Depuis plusieurs années, il est engagé auprès des personnes vivant des situations de précarité. Sa recherche l'a conduit à travailler le thème de la place de la parole des pauvres en théologie, ainsi que les questions de l'engagement non-violent, de la paix et de la justice sociale.

## Table des matières

Préface.....	4
Introduction.....	7
<b>I. Des liens en recherche.....</b>	<b>23</b>
1. « <i>Quand on dit qu'on est une grande famille, c'est là...</i> ».....	23
a. La joie de « s'enrichir du savoir des autres » et d' « apprendre à s'exprimer ».....	24
b. Les compagnons, « ils se mettent comme nous ».....	26
c. « On a un nom et on est un groupe ».....	28
d. « des fils un peu transparents qui touchaient un petit peu tout le monde ».....	30
2. <i>Le « peuple du Quart-Monde » vu par les compagnons</i> .....	32
a. « lâcher ce faire » pour « vivre vraiment des choses avec eux ».....	32
b. « Tout peut être joie » « malgré leurs misères ».....	34
c. Le peuple : un mot utilisé spontanément mais avec des réticences.....	37
d. Le peuple du Quart-Monde : entre similitudes, perte de repère et communion.....	40
3. <i>La famille : réalité, espérance et mission</i> .....	44
a. L'utilisation du terme famille chez les personnes du Quart-Monde.....	44
b. L'utilisation du terme famille chez les compagnons.....	47
c. Une mission : « élargir la famille ».....	48
4. <i>Au carrefour de deux « comme nous » : être « dans le Christ Jésus »</i> .....	50
a. Le « comme nous » christologique : marqueur d'une communauté.....	50
b. Le « comme nous » de solidarité : « se vider un peu ».....	51
c. Au carrefour : avoir « les mêmes sentiments qui sont dans le Christ-Jésus ».....	52
d. Chercher joyeusement et ensemble cette « petite perle ».....	57
<b>II. Le jugement ou l'appel par un autre.....</b>	<b>59</b>
1. « <i>L'envie d'être un peu comme eux</i> » : le désir d'un trésor entrevu.....	60
a. Appartenance : par similitudes, par connaissance, par désir.....	60
b. « Nous sommes tous pareils » vs « Tu es comme moi » : inverser la logique.....	62
2. <i>La parabole des invités au festin dans Saint Matthieu (22, 1-14)</i> .....	67
a. La cohérence matthéenne : une allégorie de l'histoire du salut.....	67
b. Le jugement : entre appel et dignité.....	72
c. Et l'homme sans habit ?.....	77
3. <i>Le jugement : lieu où une parole appelle et reconnaît un désir</i> .....	79
a. Qui sont les plus petits ?.....	79
b. Absence et présence de Jésus : la relation au frère comme lieu du jugement.....	82
c. D'un peuple à l'autre : « selon ton désir ».....	86
<b>III. Les potentialités créatrices d'un peuple.....</b>	<b>89</b>
1. <i>Expérience de l'émergence du « nous » selon G. Marcel</i> .....	91
a. Sortir de la pose.....	91

b. Présence et intimité partagées : entrer dans la vocation personnelle .....	95
c. Le déjà-là d'une alliance qui appelle .....	96
d. Engagement et espérance : entrer dans un projet commun .....	99
e. Critique par le « je précaire » : entrer dans le concret d'un espace .....	101
<b>2. <i>Le peuple des pauvres : pierre d'angle de notre vivre-ensemble</i></b> .....	<b>107</b>
a. Caractère anti-politique du « comme une famille » ? Difficultés d'une politique chrétienne .....	107
b. La reconnaissance réciproque mais non-symétrique .....	113
c. La voix des plus pauvres comme condition du politique .....	118
<b>3. <i>La crédibilité du peuple de la rumeur</i></b> .....	<b>121</b>
a. Les plus pauvres : sceau de crédibilité de l'Évangile ? .....	121
b. La force et la faiblesse d'une rumeur .....	124
c. Souvenir dangereux sous le regard de Dieu .....	129
d. Les signes messianiques : être contemporain d'un événement par les plus pauvres .....	132
<b>« Les pauvres vous les avez toujours avec vous » (Jn 12,8) : une bonne nouvelle !</b> .....	<b>139</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>143</b>
<b>Annexe 1 : Méthodologie et éthique</b> .....	<b>151</b>
<b>Annexe 2 : Présentation des personnes interviewées ....</b>	<b>153</b>

## Résumé

À partir de la pratique des rencontres fraternelles des *Chrétiens du Quart-Monde* de Toulouse, le chemin théologique proposé dans cet ouvrage nous met à l'écoute de deux paroles croisées : celle de personnes qui vivent des situations de précarité et celle de personnes qui partagent de simples moments d'amitié et peu à peu se rendent proches d'elles. La rencontre bouscule, elle élargit, fait tomber les préjugés, elle simplifie. En méditant les résonances de ces témoignages avec la parabole des invités au festin dans l'Évangile de Matthieu, nous découvrons que les plus pauvres ne sont pas seulement les invités au festin, destinataires d'une invitation, mais qu'ils sont les messagers de ce festin, les hérauts de la noce. Dans cette perspective, ce n'est alors pas la communauté qui accueille le plus pauvre : c'est le plus pauvre qui accueille et qui permet de fonder la communauté. C'est à partir de lui qu'un jugement peut être émis sur l'authenticité humaine du peuple qui se crée dans cette rencontre. Celui-ci n'est pas constitué par un patrimoine commun, par des similitudes partagées. C'est un peuple appelé, promis, en genèse. En dialogue avec la philosophie de l'intersubjectivité de G. Marcel, l'auteur explore quelques conséquences de cette affirmation. Ce renversement permet de voir dans le savoir des personnes précaires la condition de possibilité de toute politique visant une justice pour tous. En théologie, cette réflexion invite à discerner, dans le combat des plus pauvres pour la dignité, par leur proximité avec la croix du Christ, une actualisation des signes messianiques, le sceau de crédibilité de la vérité de l'Évangile.

À tous ceux qui m'ont permis de découvrir  
que "Dieu, c'est vrai".

Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de  
la terre, d'avoir caché cela aux sages et  
aux intelligents et de l'avoir révélé aux  
tout-petits. (Lc 10,21)

## Préface

Charles Péguy, dans *De Jean Coste*, écrivait :

il suffit qu'un seul homme soit tenu sciemment, ou, ce qui revient au même, sciemment laissé dans la misère pour que le pacte civique tout entier soit nul ; aussi longtemps qu'il y a un homme dehors, la porte qui lui est fermée au nez ferme une cité d'injustice et de haine<sup>2</sup>.

C'est là une prise de position extrêmement vigoureuse : elle affirme tout d'abord que la misère ne peut être imputée à ceux qui en sont les victimes mais relève de la responsabilité de la société tout entière – position qui n'est pas vraiment nouvelle : tous les socialistes la tiennent – ; mais il y a bien plus, car Péguy affirme à travers cette sentence que l'exclusion, ne serait-ce que d'une seule personne, démasque l'ensemble du pacte social comme étant vicié en ses fondements mêmes. Dès lors, la lutte contre ce qui marginalise certains passe non par un réaménagement partiel de l'organisation sociale et politique, elle appelle au contraire à une remise en cause de fond en comble.

C'est là une perspective révolutionnaire, non au sens où elle prône des renversements brusques et violents, mais parce qu'elle cherche à remodeler les structures porteuses du lien social. Il fallait pour soutenir une telle vision, un certain sens de la démesure, que seule, peut-être, la mémoire d'une phrase telle que « un seul est mort pour tous » pouvait nourrir. La vie d'un être humain pèse plus que les intérêts de tous ; le fruit des interactions sociales ne relativise en rien le scandale de l'élimination d'un seul.

Frédéric-Marie Le Méhauté s'inscrit tout à fait dans cette ligne de réflexion et il la prolonge. Car il ne se contente pas de son versant négatif, celui d'une critique de l'organisation collective qui s'appuie sur la reconnaissance de la réalité de la misère. Il s'essaie à en déployer le versant positif : ne pourrait-on pas penser la genèse d'un peuple à partir de l'appel qu'adresse à tous le maintien hors jeu d'un

---

<sup>2</sup> *De Jean Coste*, cité par J. BASTAIRE dans *Péguy tel qu'on l'ignore*, Gallimard, coll. *Folio, Essais*, 1993, p. 30.

seul ?

Ce qui guide l'auteur sur ce chemin risqué, c'est sans doute une conviction reçue chemin faisant avec des personnes profondément marquées par la misère : ces rencontres, si improbables à partir des logiques de rétribution ou de calcul, donnent accès aux lieux de genèse du lien social, elles font entendre un appel à naître les uns avec les autres bien plus puissant que tout ce qui résulte de nos arrangements et combinaisons.

Cette hypothèse est ici étayée à partir d'une triple entrée : en s'appuyant tout d'abord sur ce que disent de leurs découvertes des personnes du Quart-Monde et leur compagnons de route ; en commentant des textes bibliques (notamment la parabole du festin nuptial en Mt 22,1-14, avec sa finale déroutante, à propos de l'homme sans tenue de noce) et enfin en se référant à des penseurs du vivre ensemble.

Au passage, ce sont plusieurs grandes questions qui sont reprises, donnant lieu à quelques renversements spectaculaires : la notion de peuple n'est pensée ni à partir d'une identité ou d'un patrimoine, ni même comme visée d'un bien commun, mais dans la quête de ceux qui manquent à l'appel, plaçant ainsi la consistance de cette réalité sociale et politique entièrement du côté d'une dynamique de retrouvailles, et qui plus est, sous l'autorité de ces derniers. Le peuple trouve sa vraie consistance dans une itinérance et il se reçoit dans l'hospitalité que lui accordent ses exclus, seule capable de lui donner à la fois force et souplesse, tout à l'opposé des postures de défense ou d'auto-promotion.

De la même manière, le rapport entre éthique et eschatologie est bouleversé : ce qui advient tout à la fin n'est pas envisagé comme le résultat d'une pesée des actions ou comportements, mais c'est la réconciliation pressentie qui permet d'oser dès aujourd'hui ce qui paraissait impossible. C'est la réalisation de la promesse, déjà sensible, qui porte notre réponse et lui donne de pouvoir s'articuler.

Dès lors, la notion de jugement est elle aussi déplacée : elle cesse de faire peur comme un couperet puisqu'on peut la comprendre comme un appel, comme ce qui presse notre responsabilité, la convoque

avec la force pleine de douceur que donne l'assurance des réalités déjà perçues. Le petit récit de l'homme qui n'a pas d'habit de noce est relu ainsi : non comme la condamnation d'une personne, mais comme une question posée à chacun, qui ose lui dire l'ampleur de ce qui lui est confié.

Enfin, je relève une troisième prise de position qui, elle aussi, bouscule bien des schémas. Le point de départ de la foi est situé non à partir de la question que l'homme est pour lui-même, mais là où il est question de salut ; c'est-à-dire, à partir de la prise de conscience de la fragilité des créatures dans leur affrontement à ce qui les isole, les défigure, les entraîne vers l'insignifiance. La foi est ainsi d'emblée campée comme une expérience collective, celle d'échapper ensemble à ce qui réduit l'humanité en miettes, celle d'une communion redonnée là où chacun était parti de son côté.

Bref, beaucoup de champs de travail assez passionnants sont ouverts et l'on peut souhaiter à Frédéric-Marie Le Méhauté de pouvoir poursuivre sa réflexion théologique, qui s'annonce d'une belle vigueur et d'une grande fécondité.

Étienne Grieu, s.j.,  
Paris, le 14 janvier 2014.

## Introduction

### ***Une question, une conviction***

Dans mon expérience auprès des plus pauvres, dans mon expérience communautaire, dans mon expérience de théâtre, j'ai souvent été renvoyé à ces questions : qu'est-ce qui forme une communauté ? Qu'est-ce qui fait qu'un duo sur scène laisse émerger un inattendu presque palpable ? Comment passe-t-on de la juxtaposition de multiples *Je* à l'intégration dans un *Nous* ? Quel est ce *quelque chose* qui semble naître de toute rencontre authentique, qui appelle chacun à devenir soi ? Mais également qu'est-ce qui permet à une communauté de se prolonger dans l'action ? D'où émerge le corps capable de décision politique ?

Dans ces mêmes expériences, j'ai été témoin du fait que la présence de personnes qui souffrent de la précarité était comme un révélateur pour plus d'humanité, un déclencheur de fraternité. Au fil des années et en côtoyant ces personnes qui subissent la misère, une conviction s'est peu à peu fait jour en moi : les plus pauvres nous ouvrent des chemins insoupçonnés. Ils sont comme les premiers de cordée de l'humanité, les défricheurs de ces forêts sombres de notre *être-humain*, les pionniers de ce continent intérieur où la vulnérabilité, vécue inévitablement comme un danger, se révèle aussi source de partage, de force... et oserai-je aller jusque là... de joie. Les plus pauvres sont porteurs d'une grâce d'unité, qui fait passer de la peur à la joie, de l'amertume à la douceur, selon les mots de François d'Assise dans son *Testament*<sup>3</sup>.

Comme j'étais dans les péchés, il me semblait extrêmement amer de voir des lépreux. Et le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et je fis miséricorde avec eux. Et en m'en allant de chez eux, ce qui me semblait amer fut changé pour moi en douceur de l'esprit et du corps. (Test 1-3)

---

3 Saint François d'Assise, "Testament", dans J. DALARUN (Éd), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, coll. *Sources franciscaines*, Paris, Éd. du Cerf/Éd. Franciscaines, 2012, p. 308.

Mais seuls ceux qui ont emprunté ces chemins peuvent le dire. Il peut y avoir une grande violence à affirmer sans précaution : « Heureux, vous les pauvres<sup>4</sup> ». La misère est toujours déshumanisante et il faut veiller à ne pas la légitimer. Mais quelle joie d'être témoin de ces paroles de vie qui surgissent au cœur de ces situations inhumaines et pourtant vécues par tant d'hommes et de femmes.

Le père J. Wresinski exprime cette expérience avec force quand il écrit que « ces familles [du Quart-Monde sont] maîtres en humanité et maîtres en théologie<sup>5</sup> ». Cette conviction est partagée par de nombreuses personnes qui se sont faites proches des plus pauvres. Dans le contexte latino-américain, F. Carrasquilla écrit que

le pauvre développe aussi tout un humanisme, et non malgré sa pauvreté mais justement parce qu'il est pauvre. (...) le pauvre est le représentant de l'Homme Authentique, celui qui possède les vraies valeurs de l'homme<sup>6</sup>.

En Europe, dans le domaine de la philosophie sociale, G. Le Blanc évoque la possibilité d'une transformation sociale issue des « potentiels cognitifs non-effacés – et même révélés – par les expériences de l'injustice, soutenus ou vivifiés par la critique sociale<sup>7</sup> ».

Le Pape François écrit dans l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* de novembre 2013 :

En plus de participer au *sensus fidei*, par leurs propres souffrances, [les pauvres] connaissent le Christ souffrant. Il est nécessaire que tous nous nous laissions évangéliser par eux. La nouvelle évangélisation est une invitation à reconnaître la force salvifique de leurs existences, et à les mettre au centre du cheminement de l'Église. Nous sommes appelés à découvrir le Christ en eux, à prêter notre voix à leur cause, mais aussi à être leurs amis, à les écouter, à

---

4 Lc 6,20 et titre du livre de J. WRESINSKI, *Heureux vous les pauvres*, Paris, Éd. Cana, 1984.

5 J. WRESINSKI, *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*, Paris, Éd. du Cerf/Science et service Quart-Monde, 1986, p. 119.

6 F. CARRASQUILLA, *L'autre richesse. Apports à une anthropologie du pauvre*, Medellin-Colombia, Prensa Creativa, 1997, p. 19.

7 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 220.

les comprendre et à accueillir la mystérieuse sagesse que Dieu veut nous communiquer à travers eux. (§198)

N'est-ce pas une manière plus moderne de dire ce que l'Ecclésiaste regrettait il y a plus de deux mille ans : « la sagesse du pauvre est méconnue et ses paroles, personne ne les écoute » (Qo 9,6) ?

Pourtant une difficulté surgit dans l'écoute de la voix des plus pauvres, car la voix des précaires est elle-même précarisée, elle n'est pas entendue « comme une voix pure, mais comme une voix précaire<sup>8</sup> ». C'est-à-dire que ces voix demandent un travail de traduction, d'interprétation.

Les voix des sans-voix ne sont pas nulles, mais elles sont insuffisamment traduites dans le concert démocratique des voix, lequel repose sur le monopole de la voix légitime<sup>9</sup>.

Beaucoup voudraient parler en leur nom. Mais prendre la parole à *leur place* mène toujours à faire dire aux plus pauvres ce que l'interprète, le traducteur pense, à les utiliser et finalement à tomber dans l'idéologie. À la violence d'une parole confisquée s'ajoute la violence d'une parole imposée comme la leur. C'est pourquoi, pour rendre compte et vérifier ces intuitions, la réflexion présentée<sup>10</sup> ici est certes nourrie de ces interrogations, de ces convictions, mais voudrait surtout prendre sa source dans l'écoute de la parole de ces voix précaires.

### ***Un milieu***

Je suis donc parti d'une expérience précise, d'une pratique qui travaille à faire émerger la parole des sans-voix depuis plusieurs décennies : celle de la communauté des *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse*, dont je fais moi-même partie depuis 2005. Elle est constituée par trois types de personnes.

Tout d'abord les personnes issues du Quart-Monde de la région toulousaine, familles marquées par les stigmates de la misère qui se perpétue de placement d'enfant en placement d'enfant, de recherche

---

8 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p.157.

9 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p.131.

10 Ce livre est à l'origine un mémoire de master en théologie, soutenu au Centre Sèvres en juin 2013 avec É. Grieu et Chr. Theobald.

d'emploi en petits boulots. Nous rencontrerons en particulier Corinne, Bernard, Raymonde, Sandrine et Antoine.

P. Ricœur définit quatre types de pouvoirs fondamentaux :

pouvoir de dire, pouvoir d'agir sur le monde, pouvoir raconter et former l'idée de l'unité narrative d'une vie, enfin pouvoir s'imputer à soi-même l'origine de ses actes<sup>11</sup>.

La précarité est la remise en cause radicale de ces pouvoirs. À partir de cette analyse qui se fonde sur une anthropologie de l'*homme capable*, G. Le Blanc distingue trois chemins d'entrée dans la précarité,

par la misère, la marginalité et le mépris social, selon que ce sont les propriétés sociales, les dispositions à l'action ou les compétences verbales qui sont frappées de discrédit<sup>12</sup>.

Le Quart-Monde a ceci de particulier, au milieu d'autres formes de précarité non moins déshumanisantes, qu'il affecte la personne simultanément selon chacune de ces trois entrées<sup>13</sup>. Écouter ces personnes nous permettra de sentir un peu ce qui fait leur vie.

Ensuite cette communauté des *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse* est constituée de personnes qui ne sont pas pauvres au sens économique du terme et désignées par le terme de *compagnons*, l'équivalent des *alliés* dans le vocabulaire d'ATD-Quart-

---

11 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, 2004, p. 205.

12 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires, op. cit., p.103*.

13 Rappelons également la définition de la précarité donnée par le P. Joseph Wresinski : « La précarité est l'absence d'une ou plusieurs des sécurités permettant aux personnes et familles d'assumer leurs responsabilités élémentaires et de jouir de leurs droits fondamentaux. L'insécurité qui en résulte peut être plus ou moins grave et définitive. Elle conduit le plus souvent à la grande pauvreté quand elle affecte plusieurs domaines de l'existence, qu'elle tend à se prolonger dans le temps et devient persistante, qu'elle compromet gravement les chances de reconquérir ses droits et de réassumer ses responsabilités par soi-même dans un avenir prévisible. » Dans J. WRESINSKI, *Grande pauvreté et précarité économique et sociale*, Paris, Conseil économique et social, 1987. URL : [http://grandepauvrete.lecese.fr/documents/reedition\\_wresinski.pdf](http://grandepauvrete.lecese.fr/documents/reedition_wresinski.pdf). (consulté le 11 mars 2013).

Monde. Anne-Laure, Luc, Sébastien, Nicole et Élisabeth témoignent tous d'une transformation, d'une ouverture, d'une libération vécue dans la rencontre.

Enfin s'y ajoutent les sœurs de la Bonne Nouvelle qui ont fait ce choix de partager plus concrètement une vie au service de ces familles<sup>14</sup>.

Toutes ces personnes se réunissent une fois par mois pour partager une journée de détente, d'échanges bibliques, de jeu, d'activités artistiques pendant ce qu'on appelle les *dimanches de Villariès*, du nom d'un petit village de Haute-Garonne, à quelques kilomètres de Toulouse. Une ancienne ferme rénovée permet d'y accueillir les rencontres. Pendant le mois, des prières sont organisées, des rencontres avec des paroisses... Les *Chrétiens du Quart-Monde* animent tous les ans le chemin de croix à la cathédrale Saint Étienne de Toulouse. Reprenant la méthodologie du mouvement ATD-Quart-Monde, les échanges sont enregistrés et décryptés, c'est-à-dire discrètement mais systématiquement mis par écrit, afin de permettre aux personnes de se réapproprier leur histoire, de conserver leur expérience, d'élaborer leur pensée commune.

En 2009, G. Rimbaut avait publié un travail de théologie pratique, intitulé *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des Chrétiens du Quart-Monde*<sup>15</sup> dont la base était ces nombreux écrits conservés par les sœurs de la Bonne Nouvelle.

### **À partir de ce milieu, un fil rouge : le peuple**

Pour parler de la communauté des plus pauvres, le mouvement ATD utilise un mot fort : le *peuple* des pauvres. Pour J. Wresinski, ce terme *peuple* n'a pas une signification d'emblée politique, comme expression d'une volonté commune. Il veut s'opposer à la compréhension de la misère comme une somme de *cas sociaux* individualisés.

Découvrir un peuple là où tout le monde voyait des "cas sociaux", voir une identité historique là où d'autres niaient la réalité sociale<sup>16</sup>.

---

14 Pour une présentation plus détaillée : [www.bonnenouvellequartmonde.org](http://www.bonnenouvellequartmonde.org)

15 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du Quart-Monde*, Paris, Harmattan, 2009.

16 J. WRESINSKI, *Les pauvres sont l'Église. Entretiens du Père Joseph Wresinski*

Il s'agit de voir une réalité déjà présente. Ce changement de regard a alors une portée libératrice, comme entrée dans un destin commun, engagement dans des luttes partagées. Les théologiens de la libération, dans un autre contexte, insistent beaucoup sur cette notion de *peuple* comme réalité partagée d'une vie difficile, comme projet, comme utopie nécessaire : *peuple* crucifié, *peuple* des souffrants, *peuple* qui se lève, *peuple* de l'exode... Vatican II a donné ses lettres de légitimité à l'expression *Église, peuple de Dieu*.

Pourtant, quelque chose résiste ! La notion de *peuple* offre à la communauté des pauvres un débouché politique. Mais on sait aussi les utilisations extrêmes de cette notion : « *Ein Volk, ein Reich, ein Führer* », « le *peuple* des prolétaires ». L'individu est finalement subordonné à la dictature d'un hypothétique destin commun : « Au delà de notre destin personnel, ce qui reste c'est le peuple » a affirmé A. Hitler. Sur quelle exclusion cachée ce *peuple* se fonde-t-il ? Ce *peuple* ne se transforme-t-il alors pas en ghetto ? Ce *peuple* ne serait-il pas une forme de camouflage d'une réalité bien différente : les pauvres sont effectivement des *cas* sociaux, des *cas* isolés. Les traiter comme *peuple* n'est-ce pas leur interdire toute tentative d'intégration dans la société ?

À l'inverse, pour tenter d'approcher cette dimension collective, une certaine logique anthropologique trop individualiste ou trop strictement interpersonnelle ne peut pas rendre compte de ce qui se joue entre les pauvres et dans la rencontre avec eux, comme *groupe*.

La question de la communauté est une question particulièrement brûlante aujourd'hui. R. Esposito note qu'il n'y a jamais eu autant de réflexion sur le processus de fondement d'une communauté et en même temps que nous n'avons jamais été aussi loin d'en percer les

---

avec Gilles Anouil, Paris, Le Centurion, 1983, pp.67-68. Voir aussi une présentation de la notion de peuple chez J. Wresinski par J.-C. CAILLAUX, "Peuple du Quart-Monde", dans *Petite vie de Joseph Wresinski*, Paris, Desclée De Brouwer, 2007, pp. 83-93. Et sa signification pour le mouvement ATD-Quart-Monde : GROUPE DE RECHERCHE QUART-MONDE UNIVERSITÉ, "Du peuple de la misère au peuple du Quart-Monde", dans *Le croisement des savoirs. Quand le Quart-Monde et l'université pensent ensemble*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. ouvrières/Éd. du Quart-Monde, 1999, pp. 107-133.

mystères. Le XX<sup>e</sup> siècle a été témoin de la « faillite de tous les communismes (...) [et de] la misère des nouveaux individualismes<sup>17</sup> ».

G. Marcel le dit à sa manière :

la vérité est que par un paradoxe étrange, (...) dans le monde de plus en plus collectivisé qui est le nôtre, toute communauté réelle apparaît de plus en plus inconcevable. (...) Les processus d'atomisation et de collectivisation, bien loin de s'exclure comme donnerait à le penser une logique superficielle, vont de pair, et ne sont que les deux aspects essentiellement inséparables d'une même dévitalisation<sup>18</sup>.

C'est cette interrogation qui parcourra ces pages, non pas à partir d'une réflexion théorique, mais en commençant par l'écoute des paroles des plus pauvres. Le *peuple des pauvres* ne nous ouvre-t-il pas un chemin entre atomisation et collectivisation, un chemin où peut grandir une communauté véritablement humaine, qui articule développement intégral de la personne et partage d'une vision commune de l'avenir ? Si, comme l'écrit P. Ricœur, « la condition du pouvoir dans une pluralité humaine (...) a le statut d'*oublié*<sup>19</sup> », les oubliés eux-mêmes, les invisibles<sup>20</sup> ne nous fourniraient-ils pas une pièce essentielle à la constitution du puzzle communautaire ?

### ***Une question, un corpus***

Face à la multitude de questions et face au foisonnement de données et d'écrits, j'ai choisi une question précise pour interroger un corpus précis. Le corpus est constitué par dix interviews des *Chrétiens du Quart-Monde* que j'ai moi-même réalisées : cinq personnes issues du Quart-Monde, cinq compagnons<sup>21</sup>. Ayant été compagnon pendant sept années, les amitiés nées de cet engagement commun ont nourri

---

17 R. ESPOSITO, *Communitas : Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000, p. 13.

18 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère*, Paris, Mouton/Aubier, 1951, p. 35.

19 P. RICŒUR, "Pouvoir et violence", dans *Lectures 1. Autour du politique*, coll. *La couleur des idées*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 29.

20 G. LE BLANC, *L'invisibilité sociale*, coll. *Pratiques théoriques*, Paris, PUF, 2009.

21 Voir en annexe pour la méthodologie et les aspects éthiques.

une confiance et permis une vraie *authenticité* : chacun s'est engagé, a risqué sa parole propre, a cherché ses mots personnels, ce qui peut aussi donner aux interviews un style haché, où les silences alternent avec des répétitions, des onomatopées...

Durant les interviews, j'ai cherché à faire raconter à chacun ses expériences de rencontres vécues dans le cadre des dimanches de Villariès, ses relations nouées, ses difficultés, ses transformations... Les entretiens ont systématiquement débuté par cette question : « Comment as-tu connu Villariès ? » Puis, « Qu'est-ce qui t'y a plu ? », « Quel est ton meilleur souvenir ? », « Quel est ton plus mauvais souvenir ? » J'espérais ainsi explorer les relations entre ces personnes pauvres et entre elles et les personnes non-pauvres. Cette exploration ne pourrait-elle pas nous fournir un fondement anthropologique à l'unité suscitée par les plus pauvres ? Et ainsi éclairer ce lieu où les plus pauvres se tiennent et où naît toute communauté vraiment humaine ?

La question qui a été le fil rouge de mon travail voudrait clarifier cette notion de *peuple* en choisissant l'angle de départ de l'intersubjectivité. Je l'ai synthétisée ainsi : *pourquoi les relations entre et avec les plus pauvres sont-elles fondatrices d'une fraternité ouverte à tous ?* C'est à partir de cette question et en lisant l'expérience de ces personnes engagées auprès des *Chrétiens du Quart-Monde*, que je voudrais tenter une *lecture théologique*.

Un avertissement est ici nécessaire. Je suis parti d'interviews de personnes que j'ai côtoyées plusieurs années. Qu'on ne cherche pas ici un récit de leur vie, de leur parcours, de leurs difficultés. Sans doute faut-il les connaître personnellement pour entrevoir, au détour d'une phrase, d'une expression, d'un geste ou d'un silence toute la profondeur d'humanité, tout le combat spirituel que les mots n'arrivent que difficilement à exprimer. Je n'ai pas cherché à entrer dans ces combats, mais uniquement dans l'expérience relationnelle vécue à Villariès telle que les personnes l'expriment. Je n'ai pas cherché à entrer l'intimité de leur vie, même si certaines personnes, au cours de l'interview m'ont confié des éléments de leur passé. Certes leurs combats sont la matrice de leur pensée et on aurait tort de les sous-

estimer. Mais je suis parti du postulat que ces personnes avaient autre chose à dire au-delà du récit leur misère, que leur parole ne vaut pas uniquement par l'écoute de leurs combats, mais que mûrie par ces combats, elle acquiert une portée plus universelle.

Même si chaque vie est unique, il existe de très bons récits de vie<sup>22</sup> pour entrer un peu plus dans la réalité vécue par ces personnes, par ces familles, par ce peuple qui se reconnaît par la traversée des mêmes galères... Même si je ne reviendrai le plus souvent que de façon allusive à ce contexte, ces récits dessinent comme l'arrière-scène de la réflexion présentée ici.

### ***Légitimité théologique de l'écoute et de la lecture***

La première étape est certes une *écoute* attentive de ce qui est dit. Redisons-le car nous l'entendrons dans les récits et c'est une des grandes souffrances des personnes du Quart-Monde : leur voix n'est pas écoutée. La souffrance de cette non-écoute doit nous maintenir en éveil car. Pour le dire avec les mots de G. Le Blanc,

avoir une voix est sûrement le meilleur moyen d'avoir un visage. (...) L'entrée dans la voix est la tâche de la critique sociale aujourd'hui. (...) Faire effort pour revenir sur la voix elle-même précarisée, c'est ainsi contribuer à la créativité des vies ordinaires disqualifiées dans la précarité. Cette créativité est l'événement dont il est important d'être contemporain. J'oppose à la précarité la voix des précaires<sup>23</sup>.

L'écoute est déjà un acte évangélique et politique, un acte d'incarnation, un acte créateur qui demande à être recueilli et relu.

Mais une *lecture* n'est pas simplement une *écoute*. La *lecture* engage la question du sens, de l'interprétation. En cela, le travail du théologien diffère de celui du sociologue. Le théologien doit se risquer à une interprétation, à partir de cette situation, de ce milieu,

---

22 Des références sont données en bibliographie.

23 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p. 20.

de cette créativité, en fidélité avec le tout de l'expérience de foi, s'aventurer à faire des liens<sup>24</sup>.

É. Griefu définit la *lecture théologique* comme « une prise de position croyante qui engage le tout de l'existence et du rapport au monde [associée à] un travail de discernement<sup>25</sup> ». Ceci signifie que, si ce travail part effectivement des paroles de personnes, mon ambition n'est pas simplement de présenter ce qu'elles vivent, disent ou pensent, mais d'être à la fois *interprète* et *homme d'aventure*<sup>26</sup>. Plus que les notions de *risque* ou d'*interprétation*, l'*aventure* évoque un chemin, fait résonner des harmoniques existentielles, dans un rapport à la mort, à l'enfance, à la joie des découvertes, à la soif d'horizon, à l'émerveillement... Mais surtout, l'*aventure* suppose un *Avent*, un *Emmanuel*, un Christ vivant qui vient à notre rencontre. Mon but est bien de m'aventurer à parler de Dieu et de la façon dont il s'inscrit et se vit dans notre histoire « avec droiture » (Job 42,7<sup>27</sup>).

Écouter la parole des pauvres, ce n'est pas substituer le pauvre au Christ comme point de départ d'une théologie, oublier Dieu au profit d'une analyse sociologique : c'est Dieu lui-même qui choisit l'incarnation et l'identification au pauvre comme mode de présence à l'humanité.

Le théologien néerlandais E. Schillebeeckx souligne qu'il y a des ressemblances entre l'expérience profane et l'expérience religieuse. Toutes deux « présentent la même structure et supposent une expérience et une tradition d'expériences<sup>28</sup> ». Cette tradition est condensée et normée dans l'Écriture, lieu décisif de l'interprétation

---

24 Je renvoie ici à la théologie herméneutique et en particulier à D. TRACY, *The Analogical Imagination : Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981.

25 É. GRIEU, *Nés de Dieu : itinéraires de chrétiens engagés : essai de lecture théologique*, coll. *Cogitatio Fidei* n°231, Paris, Éd. du Cerf, 2003, pp. 18-19.

26 B. FORTHOMME, "Parler de Dieu, une aventure" dans *Théologie de l'aventure*, coll. *Théologies* n°33, Paris, Éd. du Cerf, 2013, p. 73.

27 C'est le cœur de l'interrogation de Job selon la lecture qu'en fait G. GUTIERREZ, *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Paris, Éd. du Cerf, 1987.

28 E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, coll. *Cogitatio Fidei* n°166, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 58.

chrétienne de l'expérience. C'est l'horizon herméneutique qui va en déployer le sens par un processus dialectique de traduction entre le contenu de la foi et l'expérience personnelle du croyant. L'expérience humaine interprétable est donc le socle de l'expérience religieuse. L'expérience ne crée pas la révélation, mais chaque expérience doit être lue en lien avec le dépôt de la foi et de la tradition.

Ainsi,

ce n'est que dans des expériences humaines actuelles que les hommes et les femmes accèdent à l'expérience personnelle de foi chrétienne, où la "révélation" est reçue et accueillie<sup>29</sup>.

Toute expérience religieuse est donc sociologiquement, historiquement, géographiquement, culturellement conditionnée. Jésus se révèle alors comme le lieu où, « de manière décisive », Dieu s'est fait connaître, lieu décisif où il révèle son dessein d'alliance et de salut pour tous les hommes. Les familles du Quart-Monde et les compagnons ont éprouvé et reconnu en Jésus « la densité maximale de la révélation de Dieu<sup>30</sup> ». C'est cette expérience que je propose d'écouter.

Il faut se tenir ici sur une ligne de crête entre, d'un côté, le risque de l'affaiblissement de la vérité comme le rappelle le décret du Concile Vatican II *Ad Gentes* qui met en garde contre « toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme » (AG 22) et, de l'autre, l'exigence de rendre compte du caractère incarnationnel du christianisme. Contre la tentation toujours présente d'un christianisme sans mélange, il faut constamment rappeler que

le christianisme pur n'existe pas, n'a jamais existé et ne peut exister. Le divin se transmet toujours par le biais de médiations humaines qui entretiennent avec lui un rapport dialectique : elles instituent le divin dans la réalité concrète de l'histoire (identité), et donc le dévoilent, mais en même temps, elles le nient, du fait de leur limitation intrinsèque (non-identité), et le voilent<sup>31</sup>.

---

29 E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, op. cit., p. 59.

30 E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, op. cit., pp. 60-61.

31 L. BOFF, "Pour le syncrétisme : catholicité du catholicisme", dans *Église : charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985, p. 167.

Le christianisme n'existe que dans la vie des personnes. Il induit une dialectique de voilement et de dévoilement, de révélation et de dissimulation du divin qui s'inscrit dans notre histoire. La connaissance que nous pouvons avoir de Dieu ne peut jamais être totalement adéquate, jamais parfaite. Parler de Dieu, c'est donc viser un discours droit et juste dans la conscience d'une imperfection indépassable. Pour penser cette articulation entre justesse et imperfection, D. Tracy avance la notion de « *relative adequacy*<sup>32</sup> ». Cette adéquation relative permet d'établir un critère, au cœur du pluralisme conflictuel des interprétations, de la variété inévitable des théologies. En tant que manifestation de Dieu lui-même, toute expérience religieuse nécessairement inscrite dans l'histoire, tout *événement du divin* est toujours au delà de l'adéquation de ce que nos mots et nos concepts parviennent à en exprimer. Notre langage sur Dieu est toujours à retravailler.

Ce qui existe concrètement, c'est toujours l'Église, expression historico-culturelle et objectivation religieuse du christianisme, qui vit la dialectique de l'affirmation et de la négation de toute concrétisation<sup>33</sup>.

L'Église est *corpus mixtum*, corps mélangé dans son rapport humanité/divinité. L'Église est le lieu d'un passage, le lieu du

courage de l'incarnation, (...) courage d'adopter des éléments hétérogènes et de les refondre selon les critères de son *ethos* catholique spécifique<sup>34</sup>.

Ici, les plus pauvres nous ouvrent des chemins car ils sont contraints à ce syncrétisme redouté. Ils sont au cœur des contradictions du *corpus mixtum*, au cœur du

clivage qui affecte la communauté même des croyants déchirés entre oppresseurs et opprimés. Ce qui [les] oblige (...) à une nouvelle modalité du syncrétisme comme ruse face à l'ordre saturé, à la

---

32 D. TRACY, "The Situation : the Emergence of the Uncanny" dans *The Analogical Imagination, op. cit.* Voir aussi D. TRACY, "La désignation du présent", dans *Concilium*, 227, 1990, pp. 71-92.

33 L. BOFF, *Église : charisme et pouvoir, op. cit.*, p. 167.

34 L. BOFF, *Église : charisme et pouvoir, op. cit.*, p. 161.

pensée bien structurée, centrée, au discours dominateur, à la culture dominante : syncrétisme de *braconnage* spirituel, cherchant son bien là où il se trouve, aux marges comme au centre, par bribes et lambeaux, par agencement de tout ce qui a pu être trouvé de bon ici ou là ! Avec une puissance de synthèse ouverte très singulière et surprenante, mais non moins effective. Il s'agit pourtant, là aussi, d'un syncrétisme souverain et grandiose. (...) Il s'agit de témoigner de la cause véritable et de sa capacité de libre alliance<sup>35</sup>.

Le théologien doit s'aventurer pour rendre compte de la synthèse atteinte par ce *syncrétisme de braconnage*, tirée de l'expérience singulière de la pauvreté, de ce « monde du pauvre », selon F. Carrasquilla, qui implique « une manière propre de vivre sa vie et de voir le monde<sup>36</sup> » et donc un rapport propre à Dieu.

### **Postulats et hypothèses**

Plusieurs postulats<sup>37</sup> ont guidé ma recherche. Tout d'abord un *postulat de bienveillance*. J'ai pris au sérieux la parole que m'ont confiée mes interlocuteurs, je les ai écoutés dans leurs désirs et leurs expériences, sans jugement, sans tenter de débusquer un hypothétique sens caché.

Ensuite, la démarche suivie est *empirico-conceptuelle* ou plus exactement, elle est re-figuratrice du concept à partir du potentiel de l'expérience. Comme l'a montré P. Ricœur, on ne peut pas opposer le récit au concept : le récit prépare le concept en le mettant en complot, en intrigue. Et en retour, le concept donne force aux images de l'expérience. Cette démarche n'est pas un simple recueil de témoignages, ne s'arrête pas aux mots de l'expérience, mais cherche à critiquer les visions établies, propose des concepts pour rendre

---

35 B. FORTHOMME, *Théologie de l'aventure*, op. cit., p. 31.

36 Cité par É. GRIEU, *Une foi qui change le monde*, Montrouge, Bayard, 2013, p. 221.

37 Je reprends ici des éléments d'une présentation orale de B. Guillou, auteur d'une thèse non encore publiée sur la notion de pardon au Rwanda, lors d'un séminaire de recherche au Centre Sèvres : *Qu'est ce qui fait vivre quand tout s'écroule?* Voir aussi J.-G. NADEAU, "Une méthodologie empirico-herméneutique", dans G. ROUTHIER et M. VIAU (Éds.), *Précis de théologie pratique*, Montréal/ Bruxelles/Ivry-sur-Seine, Novalis/Lumen Vitae/Éd. de l'Atelier, 2007, pp. 221-234 ; KI. BLASER, "La théorisation des pratiques", dans G. ROUTHIER et M. VIAU (Éds.), *Précis de théologie pratique*, op. cit., pp. 205-219.

compte de la dimension universelle de ce qui est vécu. Elle est conversation empirico-conceptuelle.

Un troisième postulat peut sans doute s'énoncer comme *le refus d'une position de surplomb*. J'ai noué des liens d'amitié avec toutes les personnes dont j'analyserai la parole. La *lecture* ne doit pas se faire au détriment d'une position de face à face de *l'écoute*. J'espère à la fois avoir maintenu une certaine distance critique, mais en même temps, ma propre sensibilité n'est pas étrangère à mon écoute. L'universalité visée par le discours ne peut se faire par un oubli du *qui parle*.

En ce sens, les réflexions présentées ici sont personnelles et j'assume seul les conclusions auxquelles j'arriverai. J'espère cependant que ce travail explicite et prolonge fidèlement des intuitions présentes dans les récits. J'espère ne pas trahir ceux et celles qui m'ont confié leur parole. Difficile équilibre auquel se risquent l'interprète et l'homme d'aventure !

En analysant les récits, j'ai repéré différents éléments qui permettent de constituer ce *peuple* : un effet de *reconnaissance*, reconnaissance d'une vulnérabilité partagée, de blessures communes ; l'effet d'une *communauté de destin*, la souffrance appelant toujours un effort pour la dépasser ; l'effet d'un *appel à l'existence*, car les plus pauvres sont sensibles à la vérité de la relation, au regard qu'on leur porte. Un point fort vers lequel pointent ces analyses, c'est qu'une communauté vraiment humaine se constitue quand le plus pauvre est au centre. Mais il y a une logique à renverser : ce n'est pas le groupe qui accueille le plus pauvre ; c'est, au contraire, le plus pauvre qui accueille et qui permet de faire communauté, c'est à partir de lui qu'un *jugement* peut être émis sur l'authenticité humaine de ce *peuple*. C'est cette hypothèse que le présent travail se propose de vérifier.

Nous verrons donc qu'une notion se dégage des récits : celle de *l'appel*, appel et accueil de l'autre tel qu'il est, accueil de soi, sans fard et sans faux-semblant. Cet appel a quelque chose à voir avec la notion théologique de *salut*. N'est-ce pas ce que nous dit l'évangile : « ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères,

c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,45) ?

Pourtant, j'ai préféré explorer une « mise en résonance<sup>38</sup> » avec la notion biblique de *jugement*. Ces deux notions sont proches : en hébreu, *mishpat* désigne à la fois le jugement, la justice divine, le droit. Salut, justice et jugement sont donc étroitement liés : « C'est moi qui parle avec justice, qui suis puissant pour sauver » (Is 63,1). « Observez le droit, pratiquez la justice, car mon salut est près d'arriver et ma justice de se révéler. Heureux l'homme qui agit ainsi » (Is 56,1-2a). La triade justice-salut-jugement devient ainsi une dénomination technique du *jour du Seigneur*.

Il faudra justifier plus profondément le choix de partir de la notion de *jugement* le moment venu, mais disons simplement que la notion de *salut* est sans doute plus difficilement accessible aujourd'hui : « De quoi devrais-je être sauvé ? » entend-on régulièrement. La notion de *jugement* n'est sans doute pas plus facilement recevable : elle renvoie certes à une forme de norme, mais surtout à un moment plus qu'à une durée, à un choix, à un échange qui consonne plus spontanément avec une rencontre, avec un événement, avec l'instantanéité d'un *kairos*. C'est moins le *ce-vers-quoi* ouvre ce *kairos* ou le *ce-de-quoi* il sauve qui m'intéressent, que l'instant de la parole échangée que je tenterai donc de rapprocher du *jugement*. Bien sûr, les contours et le contenu de ce *jugement* seront à expliciter. Ainsi ce n'est pas la grande fresque de Mt 25 que j'ai choisie. J'ai préféré partir de la parabole dite des invités au festin, dans ce même évangile : cette parabole est plus violente, semble plus paradoxale, mais la perspective ecclésiologique est intéressante pour notre propos. Ainsi l'analyse de cette péricope et de ses échos dans l'ensemble du premier évangile nous fournira des éléments pour penser la constitution d'une communauté et le processus d'intégration de ses membres.

Pour fonder l'analyse philosophique, je partirai de la philosophie de l'existence de G. Marcel. Celui-ci est à la racine du développement

---

38 J'emprunte cette notion à É. GRIEU, "Quelle place pour la Bible dans l'élaboration du discours en théologie pratique?", dans *Le travail de la Parole*, Bruxelles/Paris, Lumen Vitae/Éd. du Cerf, 2011 ; É. GRIEU, *Nés de Dieu*, *op. cit.*, p. 19 ; Il faut aussi mentionner les « critical correlations » de D. TRACY, *The Analogical Imagination*, *op. cit.*

des philosophies de l'intersubjectivité : ce point de départ de l'intersubjectivité me semble le plus à même de rendre compte d'une phénoménologie de la rencontre. La pensée de G. Marcel a irrigué les œuvres de M. Buber, de E. Lévinas, de P. Ricoeur et il m'a semblé intéressant de revenir à cette racine, sans pour autant m'interdire des excursions pour mettre sa pensée et la parole des personnes en résonance avec d'autres approches.

La difficulté de penser la communauté à partir de ce point de départ de l'intersubjectivité sera de résister à la tendance de « penser la communauté comme *une subjectivité plus vaste*<sup>39</sup> », d'appliquer une sorte de principe d'analogie entre des niveaux de subjectivités hétérogènes. R. Esposito souligne le danger de cette tendance naturelle de la philosophie politique : penser la communauté comme un *ajout*, comme un *surcroît*, comme un *plein*, un *tout*. Se basant sur l'étymologie du terme *communitas*, il avance que « la "chose" que les membres de la communauté ont en commun » n'est pas une propriété, mais au contraire une charge, une dette. J'espère que la mise en dialogue des récits et de ces pensées philosophiques aidera à mieux cerner « l'impensé de la communauté<sup>40</sup> ».

Nous verrons que les résonances de la parole des *Chrétiens du Quart-Monde Toulouse* avec l'évangile de Matthieu et l'analyse philosophique nous conduisent à repenser la notion de reconnaissance non plus à partir du paradigme de la lutte, mais du paradigme de l'appel, de l'invitation adressée à tous, à partir d'« expériences pacifiées<sup>41</sup> ». Les pauvres sont alors non seulement les invités au festin, ce qui apparaît très clairement dans la parabole chez Luc. Mais ils sont surtout les messagers de ce festin de noce. Par eux, le festin est ouvert à tous ceux qui voudront bien entrer. Ainsi, dans un premier chapitre, nous nous mettrons à l'écoute des récits des personnes à partir de l'analyse approfondie de deux interviews en particulier. Nous chercherons ce qui constitue ce *peuple*, quelles sont ses caractéristiques, et ceci en croisant deux regards : celui des personnes du Quart-Monde et celui des compagnons. Ensuite dans une seconde partie plus biblique, je

---

39 R. ESPOSITO, *Communitas*, op. cit., p. 14.

40 R. ESPOSITO, *Communitas*, op. cit., p. 14.

41 P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 341.

voudrais explorer la notion de *jugement* qui m'apparaît centrale à partir de la parabole des invités au festin. Enfin, dans une troisième partie, je me propose de reprendre les différents points découverts et de les confronter à la pensée philosophique et théologique. Ceci sera l'occasion de déployer dans toute leur profondeur les intuitions découvertes.

## I. Des liens en recherche

J'ai choisi de commencer cette première partie par l'analyse détaillée de deux interviews : celle de Corinne pour les personnes issues du Quart-Monde et celle d'Anne-Laure pour les compagnons. Par ce choix, je voudrais demeurer au plus près de leur parole, en citant de larges extraits afin d'en faire sentir le jaillissement dans sa fraîcheur originelle, pour laisser se dire la vie qui s'y manifeste, les joies, les peines, les obstacles qui jalonnent ces parcours avec les mots de ces personnes.

Tout en assumant un aspect arbitraire de ce choix, deux critères m'ont guidé. Tout d'abord, un *critère de clarté* : c'est dans ces deux récits que le fil rouge d'une recherche et d'une évolution est le plus évident. Ensuite un *critère d'occurrence* car j'ai trouvé dans ces deux récits beaucoup d'éléments qui se disent ailleurs. Au fil de ma présentation, je montrerai aussi que des convergences fortes existent entre les différents récits, que Corinne et Anne-Laure ne sont pas des cas isolés dans l'expérience vécue à Villariès. Je croiserai leur parole avec les paroles d'autres personnes pour les faire travailler ensemble ou les mettre en contraste autour de la notion de *famille*, de *peuple*. En conclusion, je propose de laisser résonner cette écoute avec l'hymne aux Philippiens : l'analyse de l'expression *comme nous* et l'impression des compagnons de « se vider un peu<sup>42</sup> » pointent en effet vers le fait d'avoir « entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ-Jésus » (Ph 2,5) et situent les personnes du Quart-Monde à la croisée de deux mouvements, au carrefour d'une rencontre.

### 1. « Quand on dit qu'on est une grande famille, c'est là... »

Avec l'interview de Corinne, nous entrons dans la réalité vécue lors des rencontres de Villariès, réalité à la fois joyeuse, faite de rires et de délicatesse, mais réalité qui dit aussi les difficultés traversées, la

---

42 Les citations sans référence renvoient aux interviews. Le contexte précisera l'identité du locuteur. Chaque personne est présentée très succinctement en annexe.

lente acceptation d'une identité Quart-Monde, paradoxalement à la fois lourde à assumer et libératrice. Ce qui permet le passage, c'est la médiation de la parole, la présence des compagnons et le groupe, nommé et reconnu, des *Chrétiens du Quart-Monde*. Derrière les mots se dit une soif de s'exprimer, de partager et d'être écouté.

**a. La joie de « s'enrichir du savoir des autres » et d' « apprendre à s'exprimer ».**

Dès le début de l'entretien, Corinne parle de « l'ambiance » de Villariès. Elle en parle d'abord en terme de difficulté, puisque des relations houleuses avec la tante de son compagnon avaient rendu l'accueil « un peu froid » ! Pourtant, elle a voulu « aller savoir un peu plus loin » pour ses enfants qui aimaient venir à Villariès. Et peu à peu, « les choses se sont beaucoup améliorées ». Passé ce premier moment, Corinne utilise des mots très forts pour décrire cette ambiance : « joie » qui revient plusieurs fois, « bonheur », « le sourire », « tout le monde est content », « rires », « la fête », « formidable ». Les rencontres permettent « de s'enrichir soi-même du savoir des autres » en particulier lors des partages bibliques.

Quand je lui demande quel est son meilleur souvenir, Corinne répond sans hésiter « c'est Noël ». Elle décrit la joie espiègle des préparatifs quand chacun picore dans les plats, l'émerveillement des enfants... À Noël, « il n'y a pas de dispute, il n'y a pas d'engueulade ». C'est un moment où les rapports entre tous sont apaisés et même teintés d'une délicatesse à laquelle Corinne est très sensible. Alors que les plus petits cherchaient à découvrir qui se cachait derrière la barbe du Père Noël, sa filleule de sept ans vient la voir et lui dit :

Marraine, Marraine, je sais, hein, qui c'est le Père Noël. C'est Parrain, elle me fait. Mais c'était adorable parce que j'ai aimé, parce qu'elle a dit ça tout doucement à cause des petits pour pas leur enlever leurs rêves. Et donc c'était génial, c'est super.

Ces moments apaisés de joie pour tous sont les moments préférés de Corinne. « Quand on dit qu'on est une grande famille, là... là [accentué], c'est à ce moment-là que je m'en aperçois ». Ce mot de *famille* est important pour Corinne. Il faudra revenir sur cette insistance concernant la *famille*, que nous retrouvons dans tous les

récits. Corinne la rêve idéale, sans dispute... Pourtant, nous sentons que sous ce rêve affleure souvent une réalité difficile. « C'est comme dans les familles : on a tous nos défauts, on a tous nos qualités et faut vivre avec ». Quand je lui pose la question de savoir ce qui permet de sortir de ces conflits, Corinne parle du rôle des sœurs de la Bonne Nouvelle comme médiatrices de la parole, « ce qui permet de mettre tout à plat ». Ce lieu du conflit et de l'apprentissage de sa gestion par la parole a une dimension familiale au sens où il fait l'objet d'une transmission : « Comme j'ai toujours dit à mes enfants, la discussion, il n'y a rien de mieux ». Cet espace de discussion est si primordial, que son importance doit être gardée à l'esprit et transmise. Un peu plus loin dans le récit, elle associe le fait que « ça aille mieux » dans la société à « apprendre à s'exprimer ».

Pour Corinne, le nom de *Chrétiens du Quart-Monde*,

Ça représente bien ce que... parce que on est tous un peu... ben, on est le Quart-Monde, on est des personnes en bas de la société. Et puis on est tous aussi croyants les uns que les autres, c'est pas parce qu'on a des sous, pas de sous. C'est pas l'argent qui fait notre croyance. Mais moi, je trouve que ça représente très très bien ce qu'on est.

Les personnes du Quart-Monde ont une forte conscience de leur situation économique. Bernard l'exprime sans détour :

Bon évidemment, moi le premier j'ai pas peur de le dire, hein... que j'étais retardé dans ma vie, tout ça, voyez, j'étais retardé... ceux du Quart-Monde, c'est des gens, qu'on est pas... on n'est toujours pas... hé, cent euros par jour : Non! Voilà, voyez ?

Les chrétiens du Quart-Monde sont donc à la fois « en bas de la société » et en même temps des hommes et des femmes qui croient en Jésus. En même temps, ce « en bas de la société » ne doit pas être pris dans un sens trop absolu. Quand elle évoque sa foi, Corinne parle des familles des Philippines, à Manille où les sœurs ont une fondation, « qui sont encore plus bas [accentué] que nous ». À côté d'eux, « je trouve qu'on a de la chance » dit-elle. Et pourtant, « ils ont toujours le sourire, qui regardent Jésus sur la croix, comme si c'était la première merveille du monde. Je trouve ça formidable ». Cette remarque de Corinne nous invite à ne pas parler *du pauvre* de façon

absolue, mais à toujours garder en tête un au-delà des situations que nous avons devant les yeux. C'est bien plutôt *du plus pauvre* qu'il convient de parler. Cet aspect sera important quand nous aborderons la notion de *solidarité*, de « se vider un peu » des compagnons : ce mouvement est pour tous. La question n'est pas *qui est le pauvre ?* Mais *qui est mon prochain ?* *Le plus pauvre* par rapport à moi. C'est par lui que la solidarité peut être vraiment un don qui circule, qui ne stagne pas en produisant de une dépendance mortifère du riche au pauvre. Cette solidarité est à la fois reçue puis donnée.

***b. Les compagnons, « ils se mettent comme nous ».***

Paradoxalement, pour Corinne, les compagnons sont des chrétiens du Quart-Monde, « même si chacun d'eux ont quand même un peu réussi leur vie ». Cette évidence est une constante dans tous les récits des personnes issues du Quart-Monde. « Les compagnons... on les considère, on les considère pas comme des compagnons. On les considère presque comme la famille » dit Antoine. Je lui demande alors si « eux aussi, ce sont des chrétiens du Quart-Monde ? », « oui, oui, oui... ha oui... » répond-il en hochant vigoureusement la tête ! Même évidence chez Bernard et Sandrine.

Les compagnons ne sont pas « en bas de la société », pourtant ils sont chrétiens du Quart-Monde, parce que, dit Corinne, « ils sont comme nous ». Ce *comme nous* revient deux fois dans un court passage : une première fois dans l'expression citée, une seconde fois : « ils se mettent comme nous ». Le verbe *se mettre* enrichit la première occurrence : Corinne semble pointer ici une action plus volontaire des compagnons, un mouvement plutôt qu'une condition. Ils sont *comme nous* parce qu'eux aussi s'enrichissent des échanges, ils sont *comme nous* parce qu'ils acceptent la rencontre toute simple, le partage d'une soirée-jeu...

Ce *comme nous* est étroitement associé chez Corinne à un aspect de recherche de ce qu'elle appelle « cette petite perle ». Ce qu'elle apprécie chez les compagnons,

c'est qu'ils cherchent toujours à aller au fond de ce qu'on... (...) qu'on dit quelque chose, mais il y a encore [accentué] quelque chose derrière et ils vont chercher à aller chercher cette petite perle.

Cette recherche redéfinit la place des compagnons : ils sont compagnons au sens où ils accompagnent. Mais Corinne précise : « c'est pas notre croyance », sans doute pour exprimer que les compagnons ne lui permettent pas de vivre sa foi, mais simplement de l'exprimer, d'aller toujours plus profondément vers une richesse qui est déjà en elle. Le but n'est pas la « petite perle » comme telle, mais le chemin parcouru ensemble pour la mettre à jour.

Cette « petite perle » ne se réduit pas à tel ou tel aspect superficiel et anecdotique d'une parole, d'une histoire... Même quand les compagnons poussent Corinne dans ces retranchements, voire parfois l' « embêtent », « on s'aperçoit qu'il y a encore quelque chose derrière et eux ils arrivent à aller chercher ça. Cette chose qui fait qu'on est ce qu'on est ». Villariès est pour elle un lieu où l'on recherche ensemble de *ce qu'on est*, où la différence de revenu ne fait pas obstacle à la rencontre.

En même temps, Corinne ne se fait pas d'illusion.

On n'a pas l'habitude de rencontrer tout le temps des gens qui sont un peu plus haut que nous. (...) Si on ne peut pas le faire au niveau de la vie, mais au moins au niveau de notre croyance.

Si le partage de vie dans la société semble impossible, le partage de foi est vécu par Corinne dans une relation d'égalité, « sans qu'il y ait un problème de société ». « Au niveau de la croyance, il n'y a pas plus riches, moins riches. On croit tous en Dieu. C'est tout ». Dans la vie de Corinne, les autres lieux de ce type sont rares. Elle cite l'épicerie solidaire, Lourdes, la préparation du rassemblement Diaconia 2013. Mais elle avoue aussi qu'elle « a très peu de connaissances hors de Villariès ».

Surpris par ce *comme nous*, je poursuis en soulignant le paradoxe : les compagnons ne sont pas *chrétiens du Quart-Monde* au sens où elle l'a défini : ils ne sont pas « en bas de la société ». Corinne réagit en prenant de la distance par rapport à l'expression *chrétiens du Quart-Monde* : elle la vit comme « une marque », c'est « un peu péjoratif ». « J'ai l'impression de me foutre une étiquette. Être en bas de la société ». Pourtant, elle ne s'arrête pas à ce sentiment négatif.

Elle conclut en disant :

C'est vrai que ça m'a toujours gênée un petit peu, mais bon. Ça représentait un peu ce qu'on est donc... Mais bon, voilà. Faut simplement accepter ce qu'on est, puis c'est tout !

La même acceptation se dit dans les paroles de Bernard. Celui-ci est très fier du nom *Chrétiens du Quart-Monde* « parce que c'est rapport à ce qu'on est, ce qu'on est nous ». Ces paroles témoignent d'une grande unification, d'une grande vérité intérieure, sans faux-semblant<sup>43</sup>. Cette acceptation signale un dépassement de la honte d'être étiqueté Quart-Monde. Sans doute y a-t-il ici l'indice d'une perte positive : en acceptant simplement ce qu'elle est, Corinne ne se libère-t-elle pas d'une sorte de sur-moi social qui lui dicterait cet impératif : voilà comment être pour être bien ?

**c. « On a un nom et on est un groupe »**

À ce niveau du récit de Corinne rien ne permet de comprendre ce qui ouvre ce passage pour « simplement accepter ce qu'on est ». Mais un peu plus loin, lorsqu'elle parle du témoignage donné par les personnes du Quart-Monde, elle évoque le rôle protecteur du groupe, son rôle de médiation dans la rencontre. « Parce que je pense qu'on est en groupe, on se soutient un peu tous. Ça permet de lier plus facilement avec les autres ». Ceux qui parlent plus permettent aux plus timides d'avancer avec eux.

Sandrine précise ce point. Elle se souvient de la célébration pendant laquelle le groupe a été « baptisé ».

Et ça fait plaisir parce que quand même on a un nom. On a un nom... et heu... et... comment est-ce que je pourrais te dire ça? On a un nom et on est un groupe.

---

43 Une étude plus poussée sur la réalité des relations en Quart-Monde est présentée dans M. CAILLAUX, *Comme des orpailleurs. De la misère à la pauvreté, les relations comme chemins de libération*, Paris, L'Harmattan, 2010. Il serait trop long de pointer toutes les convergences. Disons simplement que je relève dans ces interviews beaucoup d'éléments présentés dans cet ouvrage de façon plus systématique.

Nous sentons dans cette phrase que *avoir un nom* est l'expression qui dit le mieux, pour Sandrine, ce que le groupe représente pour elle. Pouvoir être nommé, c'est pouvoir exister comme groupe, pouvoir rencontrer, pouvoir être reconnu par d'autres.

Bernard souligne cet aspect avec force. Sans le nom *Chrétiens du Quart-Monde-monde*,

Hé ce serait difficile. Comment on s'appellerait ? On s'appellerait, bon ben chrétiens, comme tout le monde, hé. Mais le mot qu'il y a à côté, du Quart-Monde, ça déjà, ça prouve un machin en plus. Quart-Monde [accentué] (...) Et bé... pour moi, Quart-Monde, ça veut dire que... hé... ben, on est comme les autres, hein. Voilà. On est comme les autres et on veut se faire connaître et on veut rentrer dans le... dans le machin catholique, voilà, si vous voulez.

Sans doute faut-il entendre ces propos sur le fond d'angoisse des personnes qui vivent la précarité de ne pas être « comme tout le monde », de ne pas être normales, dans les normes.

De façon étonnante, sans Quart-Monde, le groupe s'appellerait « chrétiens comme tout le monde » dit-il, mais Quart-Monde ajoute aussi « un machin en plus (...) on est comme les autres » ce qui permet d'intégrer « le machin catholique », qui désigne sans doute pour Bernard l'Église catholique. Dans les deux cas, il semble y avoir une identité. Mais dans un cas, le « comme tout le monde » vise plutôt une absence de sujet réel. Être *chrétiens comme tout le monde*, c'est ne pas émerger, c'est ne pas être visible, ne pas pouvoir être reconnu dans un grand « machin ». Dans l'autre cas, être « comme les autres » permet d'avoir voix au chapitre comme membre de ce groupe, d'exister, d'être reconnu, de pouvoir intégrer un groupe plus large. L'appartenance à ce groupe plus large ne se réalise donc pas par l'intégration immédiate de chaque personne, mais par la médiation de ce groupe, nommé, reconnu, « baptisé » *Chrétiens du Quart-Monde*.

Dans la fin de notre rencontre, j'interroge Corinne sur ce qu'elle aimerait dire à un homme politique, à quelqu'un qui a des responsabilités dans la société. Sa réponse est articulée en deux temps très nettement distincts par le vocabulaire employé. Dans un

premier temps, elle utilise onze fois *témoignage* ou *témoigner*, six fois les verbes *dire* ou *parler*, une fois l'expression *notre droit de parler*. Puis, la première chose que Corinne attend d'un homme politique, c'est « qu'il écoute », expression qu'elle répète six fois en quelques secondes.

L'appellation *Chrétiens du Quart-Monde* est donc liée à la fois à l'identité d'un groupe qui dévoile la réalité d'une identité personnelle certes difficile à assumer, parfois honteuse, comme en témoignent les formulations en euphémismes négatifs, mais elle offre aussi un cadre de reconnaissance pour entrer en communication avec d'autres. Les difficultés de Corinne révèlent d'un chemin de réconciliation : l'étiquette peut être stigmatisante, mais elle ouvre aussi à une humble reconnaissance : « Faut simplement accepter ce qu'on est puis c'est tout! »

**d. « des fils un peu transparents qui touchaient un petit peu tout le monde ».**

Parmi les personnes du Quart-Monde interviewées, Tania est la seule qui utilise spontanément le terme *peuple*. Quand je lui demande de préciser pourquoi elle a apprécié la messe célébrée peu avant lors d'un rassemblement à Lourdes, elle répond :

la traversée des prêtres, la... heu... au moment de donner l'hostie, le parler sous le chapiteau. Ils ont... la prière par elle-même. Les messages apportés sur la misère, sur la pauvreté, sur tout ce qui touche nous, tous les êtres, le peuple. (...) C'est ce qui m'a beaucoup touchée. (...) Il y avait du monde. Mais il y avait ce fameux lien que, auprès de la parole, auprès du chant, qui a fait que, ben, on aurait cru des fils un petit peu transparents partout qui touchaient un petit peu tout le monde. Voilà.

Son utilisation du mot *peuple* est d'autant plus remarquable que Tania fréquente depuis peu le groupe et donc n'a sans doute pas encore eu le temps de s'approprier les mots du P. Joseph Wresinski. Son vocabulaire est parfois influencé par le monde ouvrier, marqué par l'opposition de classes. Dans ses mots, le peuple apparaît après l'évocation de la pauvreté et est lié à une totalité : « tous les êtres ». Ce que Tania apprécie dans la messe, c'est d'avoir senti « ce fameux lien » qui tisse un réseau de relations, « des fils un petit peu transparents partout qui touchaient un petit peu tout le monde ». Elle

reprendra cette image tout au long de l'interview.

Tania associe ce lien à deux aspects. Tout d'abord « les regards qui se sont échangés ». Le terme *regard* revient onze fois dans les quinze minutes d'interview. Parfois, il est qualifié : elle utilise l'alternative chaud-froid. « Le regard qui était bien chaud » associé à la « douceur » ou « un regard un peu froid » qu'elle associe à la « moquerie » qu'un pauvre peut ressentir dans la rue, sous le regard des passants.

Un autre élément qui construit ce lien est celui du toucher :

À chaque fois on avait l'impression qu'à chaque main serrée, il y avait un lien ou un petit fil qui était apparu.

Plus loin, elle reprend :

Ils [les prêtres] touchaient la joue, ils touchaient la tête, des mains serrées... mais vraiment serrées, pas heu... effleurées. Moi, je... Il y a entre effleurées et touchées... parce que même dans la rue, des fois on nous effleure. C'est simplement nous effleurer, pas nous toucher. Là c'était toucher, c'était la poignée de main fraternelle. Voilà. Tu es mon frère.

Là encore, Tania pointe une alternative similaire au regard chaud ou froid. Toucher n'est pas effleurer. D'une certaine façon, Tania nous dévoile ici que, plus que toutes les déterminations économiques, sociales... c'est sans doute dans la honte d'être effleuré et non touché qu'il faut chercher le cœur de l'expérience de la misère, honte d'être toujours le bas d'un haut, honte d'une impossible réciprocité<sup>44</sup>.

Il faut entendre les harmoniques du *peuple* chez Tania sur cet arrière-fond de « moquerie », de « regard un peu froid », de honte. Elle comprend le peuple comme une unique « humanité », un « lien fraternel », malgré « la fameuse différence de classes ». Le peuple est donc dans sa bouche la réalité d'une unité accomplie au-delà des

---

44 V. de GAULEJAC, *Les sources de la honte*, Paris, Éd. du Seuil, 2011. Cf. surtout la deuxième partie "Les violences humiliantes" (pp. 81-139) et la planche de Gimenez (*Fluide Glacial*, n°119) particulièrement touchante et expressive (pp. 99-101).

différences, qui s'est manifestée pour elle particulièrement pendant l'Eucharistie.

## **2. Le « peuple du Quart-Monde » vu par les compagnons**

Pour désigner la réalité collective qui émerge du vécu des familles du Quart-Monde, les compagnons utilisent assez spontanément, mais non sans réticence, le mot *peuple*, qu'ils reprennent de J. Wresinski. Ils refusent de donner à ce *peuple* une réalité trop forte. Sébastien parle d'un « jargon », d'un vocabulaire « mythique » qui désigne quelque chose d'une réalité qui est plus qu'un simple individu. Le *peuple* n'est donc pas l'épiphanie d'une réalité collective préexistante. Mais plutôt le *plus* qui surgit d'une relation interpersonnelle et qu'aucun des deux partenaires ne peut circonscrire. En suivant Anne-Laure, nous verrons que ce mot émerge d'une expérience de rencontre qui libère et oblige à changer de regard.

### **a. « lâcher ce faire » pour « vivre vraiment des choses avec eux »**

Anne-Laure est compagnon depuis plus de dix ans. À la base de son engagement, il y a tout d'abord la volonté de « faire » quelque chose pour les plus pauvres. Avec Luc, son mari, elle s'investit dans une soupe populaire. Tous les deux accordent beaucoup d'importance à la « notion de service » qu'ils voudraient transmettre à leurs enfants car « on essaie de leur faire comprendre qu'on peut s'épanouir en rendant service aux autres » dit Luc. Mais différentes expériences ne les satisfont pas car, pour eux, un élément important, c'est de pouvoir « s'y engager en famille ». Alors, quand ils rencontrent les Chrétiens du Quart-Monde, ils trouvent la réponse à leurs attentes.

Comme moteur de l'engagement, Nicole évoque plus précisément son désir de justice qui la pousse à être présente auprès des plus pauvres, mais dans une « perspective de foi ». Elle ne cherche pas « à changer » la société, « à s'engager dans un tas de choses, c'est vraiment le Christ et c'est la Bonne Nouvelle ». Pour Élisabeth qui, par son travail d'assistante sociale rencontre déjà beaucoup de personnes en précarité, c'est également le partage de foi avec ces personnes qu'elle recherche. Tous témoignent avec leurs propres mots d'une étrange attirance et pourraient reprendre les mots de Luc : « Les pauvres, il y avait quelque chose, un peu mystérieux [accentué] qui...voilà... nous attirait ».

Pourtant, les premières rencontres sont décapantes. En quelques phrases, Anne-Laure indique précisément le passage qu'elle effectue. Elle part tout d'abord de son « envie de faire quelque chose, d'être dans le faire ». Dans le bus vers Villariès, elle se pose mille et une questions : « Qu'est ce que je vais faire ? », « qu'est ce qu'on va leur apporter ? » Enfin, par la rencontre concrète avec les personnes, elle expérimente qu' « on a juste à vivre des choses ensemble et à se connaître les uns les autres ». Et le cœur de sa découverte tient en quelques mots :

C'est rester moi-même. J'avais pas besoin d'arriver avec mon statut social, etc... et puis tout d'un coup de tout laisser de côté pour aller vers eux. Non. Je pouvais arriver avec, entre guillemets, ma belle voiture où je sais pas quoi... c'est pas grave. L'important c'était de vivre vraiment des choses avec eux.

Mais pour cela, il a fallu « lâcher ce faire ».  
Nous avons déjà plusieurs fois évoqué la honte qui mine les personnes du Quart-Monde. Anne-Laure dévoile sans doute ici quelque chose d'une forme de honte symbolisée par sa « belle voiture » : la honte d'une possession solitaire. L'abbé Pierre a mis en lumière cette double honte qui existe dans le regard croisé entre les pauvres et les non-pauvres :

la honte d'être pauvres sans moyens de vivre et la honte d'éprouver un bonheur privé des autres, sans joie profonde, durable et spacieuse<sup>45</sup>.

Nous avons toujours à sortir d'un regard *supposé*, d'un *a priori* imaginaire que l'autre poserait sur nous. Anne-Laure découvre un accueil, là où peut-être, elle attendait une jalousie : la jalousie de celui qui n'a pas envers celui qui a.

Nous trouvons ce même mouvement dans d'autres récits. Nicole avoue sa peur :

peur par rapport à cette pauvreté, (...) d'être mal à l'aise et de me...

---

45 B. FORTHOMME, *L'Abbé Pierre*, coll. *Prier 15 jours*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2008, p. 113.

voilà, quoi, j'étais confrontée à ma vérité, quelque part.

C'est sa fille qui la confirme dans la cohérence de son choix d'engagement par rapport à son histoire, à ses désirs. Et finalement, comme pour Anne-Laure, c'est la simplicité de l'accueil qui

fait que mon mal à l'aise, bon ben voilà, il est passé au second plan. Et ça c'est que du bonheur. C'est un renversement.

Ce passage ne se fait pas sans médiation. Dans les récits, nous en trouvons plusieurs : la formation que les sœurs ont mis en place pour les nouveaux compagnons, un ami qui connaît déjà un peu, un compagnon plus expérimenté...

Anne-Laure évoque au début de l'interview, ses premières découvertes de la réalité du Quart-Monde : les enfants rasés dans le bus à cause des poux ont donné un « visage à la pauvreté ». Après ces premiers récits d'expériences, souvent déstabilisantes, je lui pose la question de savoir comment elle présenterait ce qu'elle a découvert à Villariès à des personnes qui ne connaîtraient pas, ce qu'elle dirait pour les inviter à dépasser les peurs qu'elle-même a surmontées. Elle répond :

Je leur donnerai mon expérience. Voilà. Je leur donnerai mon expérience d'un engagement qui transforme la vie. (...) Mais qui transforme au plus profond de soi.

***b. « Tout peut être joie » « malgré leurs misères »***

Lorsque j'insiste pour l'aider à exprimer cette transformation, elle en parle comme d'un changement de regard sur la vie. « On ne voit plus la vie de la même façon ». Mais son récit s'embrouille, elle semble tourner autour d'un centre qu'elle n'arrive pas à formuler. Sa parole cherche... Après plusieurs circonvolutions, elle s'exclame, comme libérée :

Mais heu... on ne voit pas la vie de la même façon, et, et... Tout peut être joie quoi! Moi, moi, quand je les vois quoi... Alors avec leurs misères avec leurs colères, avec les difficultés avec les enfants particulièrement, moi je vois beaucoup les mamans ou vraiment je me suis dit, mais non, mais moi à leur place, mais je casserais tout.

Quand il y a des placements d'enfants des choses comme ça. Et puis ben voilà. C'est pas une résignation chez eux. Mais je ne sais pas ce que c'est. Une espèce de force comme ça quand même qu'il y a en eux que, que moi j'admire beaucoup et qui me... et qui... ouais, qui m'ont transformée.

Là où la honte d'avoir devant celui qui n'a pas privé d'une « joie profonde, durable et spacieuse<sup>46</sup> », Anne-Laure expérimente cette joie et cette « espèce de force » qu'elle ne comprend pas, dont elle est témoin, qu'elle « admire » et qui la transforment. Plus tard, dans l'entretien, elle revient sur cette joie : le fait de s'engager avec les personnes du Quart-Monde, avec « un peuple qu'a des choses à nous faire partager, qu'a des choses à dire », la conduit à voir sa propre vie comme élargie. Ce peuple « [lui] donne de l'air, (...) [lui] donne de la joie ». Elle conclut :

Malgré leurs misères, Alors ça, mais vraiment, ça, je, je... je n'enlève absolument pas. Ce qui fait moi, pour moi mon admiration, mais n'empêche que ! N'empêche que. Voilà. Ce qu'on partage avec eux c'est quand même beaucoup de joie, beaucoup de... sur la foi aussi.

« N'empêche que » ! « Malgré leurs misères » qui jamais ne sont absentes des rencontres, qui toujours éloignent et rappellent la distance fondamentale d'expériences différentes, malgré tout, la joie est partagée. Au cœur de la misère, « tout peut être joie ». Phrase incompréhensible, voire scandaleuse, si elle n'était prononcée au plus proche de ces réalités, après un lent travail d'appropriation, de connaissance, de traversée de la violence, des combats, du découragement parfois, d'un engagement toujours renouvelé dont tout l'interview d'Anne-Laure témoigne.

Que peut recouvrir cette joie, quelle réalité dévoile-t-elle ? Quand le théologien A. Durand pointe certaines caractéristiques culturelles qu'il reconnaît comme communes à tous ceux qui traversent l'épreuve de la misère, il évoque la capacité de faire la fête.

---

46 B. FORTHOMME, *L'Abbé Pierre, op. cit.*, p. 113.

Ces caractéristiques apparaissent souvent comme des handicaps au regard des normes imposées par la société : l'absence de

capacité d'abstraction, d'organisation, et de prévision par exemple, mais [l'absence de ces capacités peut aussi faire apparaître] un contenu positif trop souvent ignoré : une sensibilité aiguë au concret dans le quotidien, un sens de la "magnanimité" (...), une capacité à oublier la détresse par la fête, un lien puissant aux enfants, etc<sup>47</sup>.

Dans cette citation, la fête est certes un élément au « contenu positif trop souvent ignoré », mais elle reste « une capacité à oublier la détresse ».

Anne-Laure nous invite à aller dans une autre direction : « C'est pas une résignation chez eux ». Pour parler du sens de la fête qu'il découvre en Quart-Monde, Sébastien utilise le mot « célébrer ». La joie n'est alors plus liée à l'oubli d'une réalité difficile, mais à la célébration d'un lien, d'un être ensemble possible, au-delà de ce qui voudrait l'empêcher.

J. Sobrino voit dans la joie le signe de la présence du Ressuscité :

Une vie radicalement libre pour servir trouve en elle-même sa propre joie, jusque dans les horreurs de l'histoire. Cette joie est le signe de la présence du Ressuscité. Au milieu de l'histoire, ses paroles retentissent à nos oreilles : "ne craignez point". "Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des temps". Paul répète dans l'exultation que "rien ne pourra jamais nous séparer de l'amour du Christ". Malgré tout et contre tout, la marche à la suite du crucifié engendre sa propre joie<sup>48</sup>.

La joie surgit « malgré tout et contre tout ». Mais dans ce texte, la joie

---

47 A. DURAND, "Pauvres et pauvretés. Précisions préliminaires", dans C. ROYON et R. PHILIBERT (Éds.), *Les pauvres, un défi pour l'Église, Séminaire de recherche de la Faculté de théologie, Institut Catholique de Lyon*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1994, p. 21.

48 J. SOBRINO, "Le ressuscité est le crucifié : lecture de la résurrection de Jésus à partir des crucifiés de ce monde", dans *Jésus en Amérique latine : sa signification pour la foi et la christologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 258.

semble liée au service. Ce n'est pas non plus tout à fait ce que dit Anne-Laure. Sa joie ne vient pas du service, qu'elle a dû au contraire « lâcher ». La joie telle qu'Anne-Laure la décrit surgit de la contemplation d'une réalité vécue : la joie est possible là où tout semblerait l'interdire, la nier, la détruire. Sa joie, elle la reçoit de ceux qui vivent les difficultés, elle est témoin d'une joie possible et communicable « malgré leurs misères » qu'elle refuse d'oublier. La joie dévoile le vrai fondement de cette *famille* de Villariès, à la fois dans une unité promise, mais aussi comme *déjà donné*. Cette joie n'est pas individuelle en son principe, elle est d'emblée communautaire, vécue avec d'autres. Comme chez Corinne, la joie d'Anne-Laure tient vraiment du *gaudium* comme joie sociale, joie partagée avec d'autres, joie des liens qui réunit la famille.

Sa découverte tient peut-être en quelques mots : les Béatitudes sont vraies. « Heureux les affligés, car ils seront consolés ». (Mt 5,4) Le futur de la consolation, Anne-Laure le découvre comme *déjà présent* dans la rencontre avec les personnes du Quart-Monde, au cœur même de leur situation. « La joie malgré tout est la véritable joie » écrit B. Forthomme, la joie sans objet, la joie simplement joyeuse de demeurer aux cœurs des réalités qui cherchent à la nier et « ne point s'y dérober<sup>49</sup> ». Cette joie reçue permet à Anne-Laure de se libérer de la honte par rapport à l'autre, de la peur face à l'autre pour entrer dans une relation en vérité, en liberté.

La découverte d'Anne-Laure consonne avec ce qu'écrit G. Rimbaud : « le signe de vérité du message de l'Évangile se trouve obligatoirement dans les paroles de foi des plus pauvres<sup>50</sup> ». Par leurs paroles, mais aussi par l'invitation qu'ils adressent à toute personne qui osera risquer la rencontre, les plus pauvres rendent l'Évangile crédible à des personnes qui n'ont pas la même expérience.

**c. Le peuple : un mot utilisé spontanément mais avec des réticences.**

Je me suis jusqu'à présent concentré sur la perception par des

---

49 B. FORTHOMME, *L'Abbé Pierre, op. cit.*, p. 67.

50 G. RIMBAUD, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, p. 214.

compagnons des personnes du Quart-Monde. Il faut maintenant comprendre le sens de leur utilisation du terme de *peuple*. Il est important de préciser que, volontairement, je n'ai pas introduit le mot de *peuple* dans les questions que j'ai posées lors des interviews, laissant à chacun le soin de l'utiliser ou de ne pas l'utiliser. Quand il s'est présenté, j'ai alors cherché à en faire préciser le sens à mon interlocuteur.

En parlant de l'abandon de la position du « faire », Anne-Laure introduit la notion de *peuple du Quart-Monde*, autour de deux mots : *transformation* et *connaissance* :

Mais après il y a une transformation qui se fait par la connaissance de l'autre et de l'autre tel qu'il est. Et... Et du peuple du Quart-Monde quand même et de... voilà. Par la... Oui...

Nous sentons derrière les hésitations d'Anne-Laure une difficulté à prononcer ce mot. Il est assez intéressant de constater la même difficulté chez tous les compagnons. En discutant avec des paroissiens Nicole « comprend que c'est... heu, un peuple à part ». Sébastien voulait faire « le lien entre [sa] vie professionnelle et ce peuple que j'avais... enfin, ce peuple... le Quart-Monde, voilà ». Les intonations sur les enregistrements donnent une image plus nette de ces hésitations. Élisabeth n'emploie pas spontanément ce terme. La « connaissance de l'autre (...) tel qu'il est » ne semble pas suffisante pour décrire la réalité qui cherche à s'exprimer. La dimension interpersonnelle de la rencontre doit ouvrir également une dimension collective, difficile toutefois à nommer.

Pourquoi ces hésitations ? J'avancerai deux hypothèses : la première est que le peuple désigne un ensemble de relations longues et donc éloigne de relations interpersonnelles plus courtes. Les compagnons seraient réticents à abandonner la relation concrète pour des relations moins incarnées dans des visages, un échange de parole... La seconde hypothèse est que les compagnons perçoivent que le mot *peuple* porte une vision, un projet politique et qu'ils sont sans doute mal à l'aise avec les implications concrètes de ce projet.

À l'appui de cette hypothèse, G. Rimbaut notait que

les animateurs des groupes n'ont *peut-être* pas reçu une formation sur la dimension sociale des Évangiles et les développements de la doctrine sociale de l'Église. D'où une moindre sensibilisation à une dimension sociopolitique<sup>51</sup>.

Dans les interviews, nous sentons que les compagnons évoluent certes personnellement, mais les conséquences concrètes de leur engagement sur leur mode de vie sont peu évoquées. Nous avons vu au contraire que Anne-Laure pouvait garder sa « belle voiture » sans culpabilité. La transformation provoquée par les rencontres interroge les compagnons sur une pratique politique et économique. Luc, par exemple, qui prend souvent l'avion pour son travail, s'interroge :

Aéroports de Paris, super la productivité. C'est génial. (...) et moi j'avoue que ça m'a démonté de voir ces machines là, parce qu'on est en train de déshumaniser ce genre de milieu aussi. Tu arrives là tu n'as plus personne. C'est un hall qui est absolument immense où tu vois plus de monde. Et puis on est en train de détruire un certain nombre de places qui auraient pu être occupées par des gens là, qui, qui... (...) Il n'y en a pas des masses des boulots qui sont accessibles à ce genre de profils là et aujourd'hui on tue ce genre d'emploi en France et finalement (...) on se fabrique notre Quart-Monde.

Mais les compagnons restent dans une vision de la pauvreté comme *privation* et ne vont pas jusqu'à s'engager, voire même seulement évoquer, ce que J. Sobrino appelle « la civilisation de la pauvreté<sup>52</sup> ». Reprenant les mots de I. Ellacuria, il la définit comme

une civilisation (...) où la pauvreté ne serait plus la privation du nécessaire et du fondamental, privation due à l'action historique de groupes ou de classes sociales et de nations ou ensemble de nations, mais un état universel des choses où seraient garantis la satisfaction des besoins fondamentaux, la liberté des options personnelles et un climat de créativité personnelle et communautaire qui permette

---

51 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, p. 151.

52 J. SOBRINO, "Rédemption de la mondialisation : les victimes", dans *Concilium*, 293, 2001, p. 129.

l'apparition de nouvelles formes de vie et de culture, de nouvelles relations avec la nature, avec les autres hommes, avec soi-même et avec Dieu<sup>53</sup>.

Une explication peut sans doute être avancée : à la simplicité du rapport interpersonnel libérateur s'oppose la complexité de ces questions sociopolitiques. Il faudra revenir à ce constat : l'utopie des compagnons refuse de s'affronter à cette complexité. Nous pourrions n'y voir qu'une fuite. Mais ne pourrait-on pas aussi y voir une condition première pour un changement plus global, la relation interpersonnelle ne serait-elle pas alors *ce-sans-quoi* une évolution plus large est impossible ?

***d. Le peuple du Quart-Monde : entre similitudes, perte de repère et communion.***

Pour les compagnons ce qui constitue ce *peuple*, ce sont « des liens qui touchent toutes les parties de l'être », c'est « une histoire commune, des valeurs, des attentes, (...) quelque chose qui toucherait le cœur, la tête, les comportements » avance Nicole. Anne-Laure ajoute que cela « veut dire (...) toute une part de notre société, qui a été oubliée à un moment donné et qui (...) de génération en génération fonde un peuple ». « On entend financièrement » ajoute-t-elle pour préciser qu'elle parle aussi de l'aspect économique. Elle parle de « similitudes » qu'elle entrevoit dans la vie de ces personnes : par exemple, le fait de devoir « rester (...) dix fois au seuil de la porte sans pouvoir entrer, alors qu'ils sont très contents de te voir » ; une capacité de faire exploser une amitié et de la reconstruire aussi rapidement « et en plus sincèrement » note Anne-Laure ! Sébastien parle de « culture », de « langue », un « étendard », une « fierté », une « devise », des attentes et des rêves : « et le peuple du Quart-Monde, il rêve de cela : être reconnu ». Ce peuple porte une « lutte contre la misère ». Il donne de la force car « je ne suis plus tout seul donc on est un peuple ».

Il est clair pour les compagnons que l'on ne peut pas simplement rencontrer des individus. « En face de moi, il y a quelque chose d'une

---

53 I. ELLACURIA, "Le royaume de Dieu et le chômage dans le Tiers monde", *Concilium*, 180, 1982, pp. 156-157.

réalité, ce n'est pas un individu ». conclut Sébastien. Cette réalité s'expérimente de façon plus visible lors de grands rassemblements : Anne-Laure cite Lourdes, Sébastien, la journée du 17 octobre.

La « connaissance » est vécue souvent comme une surprise. « C'est incroyable » s'exclame Anne-Laure après l'énumération des « similitudes ». Souvent, « ça questionne, ça bouscule » dans le rapport à ses propres habitudes, à ses propres jugements. Un passage du récit de Nicole le dit avec force. Elle raconte la préparation d'un chemin de croix avec Paulette. L'image choisie représentait Jésus en croix et au loin des cavaliers, bien habillés, qui s'en allaient, tournant le dos à la scène.

Évidemment, moi avec mes notions de riches et des pauvres et tout, donc je lance (...) dans le groupe, je leur dis : bon et alors et ces cavaliers là qui passent au loin, là comme ça, sans, pas un regard pour ce qui se passe et tout ça ? Et là, je me reçois un retour ! (...) c'était Paulette qui me dit : mais qui es-tu, mais qui es-tu toi ? qui t'es ? pour juger là ? Bon (...) Alors, moi retour dans mes basquettes... heu... J'ose rien dire. Silence. Et elle enchaîne et elle me dit : mais t'en sais rien ! Mais tu sais pas ! Peut-être qu'il a très peur, qu'il peut pas faire autrement !

Dans la brutalité de ce retour, Nicole découvre que Paulette pouvait aller « jusque là, quoi ! Jusqu'à trouver une explication et justifier ce qui moi me paraissait, évidemment sur l'image, complètement injustifiable ». Nicole perd pied :

J'y perdais tous mes repères, dans ce qu'ils me racontaient. Ça dépassait (...) ma façon de comprendre la personne, ce que j'avais l'habitude et à chaque fois, je me, je, je ne pouvais pas porter de jugement, c'était pas cohérent, ça rentrait pas dans mes... dans mes habitudes de vie. Voilà. Donc... plus d'une fois, j'étais en arrêt. Ça, ça m'a beaucoup marquée et là où je m'attendais à des réponses ben non, c'était pas du tout cette réponse là...

La grande découverte de Nicole tient en une phrase : « mais tais-toi, tu sais pas » et elle avoue que même après douze ans de présence auprès des familles, « franchement, je m'attends jamais, je suis

toujours très étonnée ». Nicole fait l'expérience d'un changement de paradigme : Paulette l'oblige à passer d'une discussion autour d'un *point de vue* à l'accueil d'un *point de vie*<sup>54</sup>. Un point de vue peut toujours être discuté et débattu à l'infini. Paulette ne se situe pas sur le plan d'un *Moi, je pense que* mais d'un *Voilà ce que je vis*. Nicole le sent d'une certaine manière quand elle conclut cette séquence en disant : « Elle se projetait un peu » dans son interprétation. Cette interpellation fonctionne comme un *appel à passer à une autre profondeur* pour Nicole. Ce passage passe par le silence de l'écoute, du respect, de la rencontre avec un inconnu. Il y a là un véritable apprentissage pour les compagnons : apprentissage de l'écoute, pour laisser les personnes s'exprimer à leur rythme, avec leurs mots.

Nous retrouvons cet étonnement et la même perte de repère chez tous les autres compagnons. Sébastien, lors des visites qu'ils organisent dans le vieux Lyon, est habitué à des groupes disciplinés et « dans le cadre ». Mais avec le Quart-Monde, « c'était complètement à l'ouest ». Finalement Sébastien perd son groupe dans le labyrinthe des traboules de Lyon !

Et pourtant, ces similitudes étrangères aux compagnons, cette perte de repère n'empêchent pas une communion. Quand je lui demande dans quelle expérience elle a senti particulièrement l'existence de ce peuple, Nicole parle de son séjour aux Philippines, avec les sœurs de la Bonne Nouvelle :

Je suis allée au bidonville. (...) c'est-à-dire que là, comme tu as des millions de gens qui vivent dans des conditions de sous-humanité, tu ne peux que être interpellée, bon très bien tu comprends que c'est le résultat d'un péché collectif... tu mets le doigt dessus-là... mais tu... devant Dieu, tu as cette question : pourquoi tant ? Pourquoi ? Tant d'hommes ? Et donc là pour le coup, tu as une notion de peuple. Le *peuple* des souffrants est lié à une question devant Dieu : "pourquoi tant ?"

Mais ce peuple semble être fait pour s'élargir dans une expérience de communion. Dans les récits, en particulier de Nicole et de Sébastien, nous pouvons sentir une tension entre le *peuple de la misère*, limité,

---

54 J'emprunte ici cette distinction à J.-C. Caillaux. (cours Centre Sèvres, 2011-2012, *Comment la pauvreté interroge nos sociétés ?*)

identifié et le *peuple de Dieu*, universel. Pour Nicole, cela s'est marqué lors des temps d'adoration dans le bidonville de Manille, assise à côté d'une femme avec sa petite fille handicapée,

défigurée par la souffrance, par la vie de misère, tout en ayant une beauté parce qu'il y avait un combat, parce qu'il y avait une attente. (...) on n'a pas échangé, (...) j'ai juste prié à côté d'elle. Et cette prière à côté d'elle m'a..., je sais pas, il a quelque chose qui se passe là ! Il avait vraiment le pourquoi ! Parce que je voyais pas comment elle allait s'en sortir dans cette vie, (...) Et je me disais : toi ma sœur, tu es à côté de moi. Et dans toi ma sœur, c'étaient aussi tous les gens du bidonville. Donc là quelque part, c'est le peuple, un peuple de souffrance.

Quand il parle du 17 Octobre, Sébastien fait le lien avec le Royaume de Dieu.

J'ai l'impression de toucher du doigt le royaume de Dieu. Quand on voit, quand on voit ce peuple... mais pas le peuple du Quart-Monde pour le coup, cette assemblée là, avec des gens bien habillés etc., qui ont apparemment de la place, une place dans la société et puis à côté des estropiés etc. ... qui... qui vivent ensemble une (...) célébration et puis que les uns et les autres sont touchés par la présence de l'autre, par ce qui s'est vécu, on a vécu quelque chose ensemble... enfin, ça donne conscience de ce qu'est l'Église dans le cœur de Dieu, (...) de ce que Dieu aimerait comme Église.

Nous verrons dans la deuxième partie qu'un des traits caractéristiques de l'ecclésiologie matthéenne est de concevoir l'Église comme *Corpus mixtum*.

### **3. La famille : réalité, espérance et mission.**

Une expression revient souvent dans la bouche des personnes du Quart-Monde ou dans celle des compagnons : « on est comme une famille ». Compte-tenu de son importance dans l'ensemble des récits, il faut se demander ce que cette expression désigne exactement.

#### **a. L'utilisation du terme *famille* chez les personnes du Quart-Monde**

Notons que le mot *famille*<sup>55</sup> apparaît moins chez les personnes du Quart-Monde que chez les compagnons. Sandrine, Tania et Bernard ne l'utilisent pas du tout. Pourtant, la réalité de la famille n'est pas absente, mais s'exprime de façon plus concrète dans l'utilisation de termes relationnels : Sandrine parle « des enfants ». Tania évoque la fraternité par l'expression : « tu es mon frère ». Bernard parle de sa « grand-mère » à Villariès. La réalité des liens familiaux existe.

Pour évoquer ce qu'est la famille en Quart-Monde, nous pouvons partir de l'interview de Raymonde dans laquelle elle se dévoile au fur et à mesure du récit. Tout d'abord la famille est une réalité douloureuse. Tout son récit en témoigne à travers son histoire personnelle, mais aussi celle des ses enfants et petits-enfants. Quand je lui pose la question de savoir ce qu'est une famille, Raymonde évoque un ensemble de liens très serrés : « frères et sœurs. Parce que là, c'est comme si qu'on vivait ensemble,

---

55 Je me suis basé ici uniquement sur ce qui apparaît dans les interviews. Une étude beaucoup plus complète de la famille en Quart-Monde est présentée par M. CAILLAUX (Éd.), *Contre vents et marées : réflexions sur la famille*, Paris, Éd. Quart-Monde, 2006. Il faut signaler les nombreuses et fortes convergences entre les aspects relevés ici et les fruits du travail coordonné par M. Caillaux : entre autres la famille comme lieu de sécurité (pp.41-49), le mouvement ATD-Quart-Monde comme une grande famille (p.70), la transmission de valeur (p.79)...

complètement ensemble ». Ces liens, « complètement ensemble », peuvent être non choisis, suite à un accident de la vie, mais suscitent aussi la solidarité. « Mais il a été obligé de le reprendre avec lui et c'est ses sœurs qui s'en sont occupé ».

Et après, une relance, elle dit : la famille, c'est

Voilà. Gentils, on s'embrasse tout ça. Et alors comment tu vas ? ça va? Alors des fois, ho non... Il en a certains qui se confient. Ho non, Il m'arrivait ça et ça. Ha bé... Hé bé, t'as qu'à faire... Tu fais ça. Voilà, ça va s'arranger, va, n'aie pas peur... Mutuellement on essaie de faire ce qu'on peut.

Nous retrouvons ici ce que Corinne pointait : la famille est le lieu de transmission de valeurs, d'expériences.

Mais cette description idéale doit s'affronter très vite à la réalité de relations difficiles. Raymonde poursuit en évoquant les relations de son petit-fils avec son ex-femme et avec sa nouvelle compagne. Situation délicate où le pardon, la tolérance, la discrétion sont indispensables pour continuer d'avancer et de vivre ensemble.

La famille peut être aussi un lieu de mensonge et de déchirement :

Elle est pas venue me dire que sa sœur elle fréquentait. Et finalement, à quatorze ans elle a foutu la malle... À treize ans, treize ans. Elle a foutu la malle... et voilà. Et alors pardi, elle est partie avec lui. Ils sont, ils sont partis et tout ça, même sa mère à lui, elle était pas au courant, de rien.

Il est frappant de constater que le terme *famille* est peu utilisé pour désigner leur propre famille, mais les personnes du Quart-Monde interviewées l'utilisent volontiers comme métaphore pour parler du groupe des *Chrétiens du Quart-Monde*.

Quand elle évoque sa première venue à Villariès, Raymonde parle de Marthe qui l'encourage en lui disant : « tu sais là il faut pas que t'aies peur, c'est la première fois. Mais là, c'est comme si qu'on était en

famille ». Un peu plus loin dans l'interview, alors que je lui demande « qu'est ce que cela veut dire Chrétiens du Quart-Monde pour toi », elle répond : « hé oui... parce que là, c'est vrai que... là... Pour ainsi dire on est comme en famille là... »

Ce *partage de famille* est pour Antoine le révélateur de la qualité d'une relation avec les compagnons. Quand Antoine parle de sa relation avec eux, il dit : « Les compagnons... on les considère, on les considère pas comme des compagnons. On les considère presque comme la famille ». Il est très marqué par le mariage de Sébastien avec Emmanuelle :

Ça nous a plu, c'est parce que c'est... parce qu'il a invité tout... tout... comment on dit ça? Il a invité tout Villariès, quoi (...) que normalement, si vous voulez, il aurait pu inviter que sa famille.

Sébastien ne s'est pas arrêté à la frontière de son milieu familial, mais il a permis à d'autres d'entrer dans son intimité. Antoine approfondit encore cette relation car il a été choisi comme témoin de ce mariage et à nouveau, c'est ce choix en sa faveur, alors que Sébastien aurait pu faire autrement qui le touche :

Ça... Ça représente que... heu... qu'y a vraiment... un lien quoi. (...) parce que... il aurait pu prendre un témoin de sa famille à lui ou de la famille de... sa femme. Non, non... mais il a préféré... il a voulu prendre un témoin autre que la famille.

Raymonde exprime quelque chose de similaire quand elle parle de « cordialité », un mot qui revient cinq fois dans la fin du récit. Il désigne une qualité de relation, un respect. Elle l'associe à la « joie », à l'« amitié », au fait d'être bien reçue par d'autres groupes, au fait d'être appelée *Madame* :

Alors, bonjour madame. Bonjour... Hooo, c'est bien. Bonjour Monsieur, Bonjour Madame... Hooo... Alors ça ça a été direct. tu vois le cœur, il s'est ouvert. Là j'ai dit, c'est bien, ils sont cordial et tout, hoo, c'est très bien.

### **b. L'utilisation du terme *famille* chez les compagnons.**

Pour les compagnons, le terme *famille* désigne d'abord leur propre famille, plus sensiblement pour les compagnons mariés, avec des enfants qui vivent encore à la maison. Ils soulignent que l'engagement auprès du Quart-Monde ne peut se vivre qu'en famille. Anne-Laure et Luc voulaient « un engagement en couple et en famille ». Sébastien souligne que l'implication forte doit être partagée avec son épouse et ses enfants : « C'est des choix de famille tout ça ».

Dans cette relation à la famille d'origine, les compagnons pointent aussi un effet d'éloignement de leur milieu familial d'origine provoqué par la rencontre avec les plus pauvres. Nicole cite explicitement la parole évangélique de détachement de sa propre famille. Élisabeth le dit à sa manière quand elle parle de la différence qui la fait grandir : vivre cette différence et approfondir la rencontre lui permet de jeter un autre regard sur sa réalité familiale, qui lui apparaît dès lors trop protectrice, voire peut-être un peu fermée :

Je vois mais même quand je viens dans le milieu familial et tout : je vois bien qu'il y a souvent un cocon. On est souvent entre personnes de même milieu.

Bien sûr, le terme *famille* désigne aussi la famille des personnes du Quart-Monde, l'intimité familiale de la maison, des liens de sang, réalité plus ou moins recomposée. Les occurrences de ce mot dans cet emploi sont très nombreuses et sont comme un leitmotiv dans le discours des compagnons. La famille des personnes du Quart-Monde désigne un espace dont l'accès est interdit aux compagnons. Ils le contemplant de l'extérieur.

Il est important de souligner cet aspect, particulièrement dans cette communauté où les liens semblent forts. Cette force ne conduit pas à des liens fusionnels ou à une transparence. Nous ne trouvons pas de traces de confusion entre la famille réelle et Villariès. Le *comme une*

*famille* indique une qualité de lien, mais pas un saut dans un imaginaire rêvé. Les compagnons décèlent dans les familles une vraie violence : « c'est parce que derrière il y a une souffrance aussi, peut-être par rapport aux enfants, à la famille » dit Élisabeth quand elle se confronte à une femme qui refuse de la recevoir.

Mais ils constatent aussi une capacité d'accueil étonnante, liée à « un sens de la famille » qu'Anne-Laure et Luc ont expérimenté lors de leur arrivée à Villariès avec leur fille Camille :

Chez tout le monde, (...) l'arrivée d'un enfant, c'est un bonheur, c'est quelque chose... bon ben voilà. Mais quand même, je trouve qu'ils ont un sens de la famille... heu... sensible... difficile parfois, mais on sent que c'est à fleur de peau et nous quand on est arrivé avec Camille, mais je... ouais... je pensais pas que cela leur donnerait autant de joie de voir qu'on ait un enfant.

Plus largement que les liens de sang, *famille* est un terme qui permet de désigner la réalité d'un groupe et non pas simplement une juxtaposition de personnes. Élisabeth le dit de façon très claire quand elle exprime ses réticences par rapport au mot *peuple* :

Mais par contre, je n'utilise pas le mot *peuple*. Alors que c'est bien que les... mais j'utiliserais plus le mot famille... alors que certains sont célibataires, mais c'est pas grave. Ils font partie quand même de la famille Quart-Monde.

### **c. Une mission : « élargir la famille »**

Nous avons évoqué le mouvement d'éloignement de leur milieu familial que Nicole et Élisabeth éprouvent. Pour tous, il est difficile de partager leur expérience. Anne-Laure et Sébastien y ajoutent un autre mouvement : celui de l'élargissement. Quand il parle de la vie communautaire et de ce qu'elle permet Sébastien dit :

parce que vivre en communauté, (...) cette grande famille... qui, qui s'élargit ensuite avec les familles du Quart-Monde. C'est à dire que ensemble, on vit quelque chose de fort et puis on peut rencontrer les familles du Quart-Monde.

Anne-Laure témoigne également de ce mouvement d'élargissement pour les familles du Quart-Monde. Après avoir partagé son « désir » de faire partie du peuple du Quart-Monde, elle parle de l'envie des familles de partager ce qu'elles vivent.

Après, souvent on en a parlé avec eux et souvent eux ils ont envie aussi de ça. Du fait que les autres qui les connaissent [accentué] rentrent dans leur famille en fait. Voilà. D'élargir la famille.

Cette expression *élargir la famille* est donc utilisée par Sébastien dans le sens où les familles des compagnons élargissent leur engagement vers les familles du Quart-Monde, et par Anne-Laure dans le sens du désir qu'ont ces familles de permettre aux compagnons de partager un peu de leur vie. Cet élargissement se vit concrètement, par exemple, avec le partage de la joie des enfants. À nouveau, à propos de la naissance de sa fille Camille, Anne-Laure note qu' « ils ont fait la fête comme si... comme si c'était un, un enfant... de leur famille ».

#### 4. Au carrefour de deux « comme nous » : être « dans le Christ Jésus »

##### a. Le « comme nous » christologique : marqueur d'une communauté

G. Rimbaut dans son livre<sup>56</sup> sur la foi de ces *Chrétiens du Quart-Monde* présente l'expression *comme nous* comme un marqueur important de cette communauté ecclésiale. Jésus souffre *comme nous* et même si les *Chrétiens du Quart-Monde* refusent « de s'identifier complètement à Jésus », ce *comme nous* est l'expression de la solidarité de Dieu en Jésus-Christ avec leur souffrance. Ce *comme nous* exprime

donc une perception très forte du Christ solidaire des exclus, avec l'idée sous-jacente, que cette solidarité est source d'espérance et de salut pour ces Chrétiens du Quart-Monde<sup>57</sup>.

Ceci rejoint ce qu'avance J. Lecuit : pour lui, cette identification est « l'expérience spirituelle profonde du Père Joseph Wresinski<sup>58</sup> ».

Le plus bouleversant dans leur misère, comme dans celle de notre Seigneur est la peine indicible de souffrir injustement par la main, par le mépris, par la haine de leurs frères<sup>59</sup>.

Nous avons déjà évoqué le fait que Corinne met en lumière un autre point, non plus par rapport à Jésus, mais par rapport aux compagnons, quand elle dit : « ils se mettent *comme nous* ». Nous

---

56 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.* Voir en particulier la deuxième partie "De Jésus-Christ souffrant comme nous au pardon entre tous", pp. 89-154.

57 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, pp. 101-102.

58 J. LECUIT, "Jésus misérable" *Introduction à la christologie du père Joseph Wresinski*, Paris, Desclée, 2006, p. 73.

59 J. WRESINSKI, *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu, op. cit.*, p. 139.

avons vu alors que ce *comme nous* témoigne d'une recherche de « cette petite perle », de la richesse propre à chacun, dans un mouvement d'approfondissement.

**b. Le « *comme nous* » de solidarité : « *se vider un peu* »**

Du point de vue des compagnons, nous ne trouvons pas d'indice qui indiquerait la conscience d'un mouvement de descente au « bas de cette échelle ». Au contraire, Anne-Laure souligne que la vérité de la rencontre lui permet de « rester moi-même ». Pourtant, les compagnons utilisent le vocabulaire de la *perte*, de *se vider* quand ils parlent de ce que la rencontre produit en eux.

Pour Anne-Laure, c'est justement le grand apport de la formation mise en place par les sœurs : « elle permet de se vider un peu ». Elle poursuit :

Se vider de préjugés, d'éducation, qui souvent était pleine de bonnes intentions, (...) notre éducation à aller vers l'autre, à donner entre guillemets aux plus pauvres (...) à être au service, justement... etc... et tout ça... Cette formation elle permet de mettre un peu à plat. Mais après... après il y a une transformation qui se fait par la connaissance de l'autre et de l'autre tel qu'il est.

Les personnes du Quart-Monde expriment ce mouvement sous l'angle de l'*engagement*. Sandrine dit que les compagnons sont des Chrétiens du Quart-Monde parce qu'ils « se sont engagés vis-à-vis de nous ». Mais là où l'expression « se vider » semble indiquer un abandon, une descente, les verbes « s'engager » ou « se mettre » comme pour Corinne, n'indiquent pas de jugement relatif aux places quittées et rejointes, mais simplement le mouvement d'une place à l'autre. Les compagnons ont conscience de perdre quelque chose par ces rencontres, mais le vivent paradoxalement comme un enrichissement qui les transforme, qui leur permet de se délester du superflu. Les personnes du Quart-Monde ont conscience d'être rejointes et souvent reconnaissent que les compagnons font un choix qui les implique fortement, qu'ils affirment une option préférentielle par rapport à d'autres liens.

Ce *comme nous* témoigne donc d'un double mouvement : au *comme nous* du Christ mis en valeur par G. Rimbaut s'ajoute ici le *comme*

*nous* des compagnons. Les personnes du Quart-Monde témoignent que Jésus et les compagnons se mettent *comme nous*. Je voudrais conclure cette première partie avec une lecture de l'hymne aux Philippiens qui va nous permettre de mettre en lumière la portée christologique de cette attitude éthique.

**c. Au carrefour : avoir « les mêmes sentiments qui sont dans le Christ-Jésus »**

L'hymne christologique (Ph 2,6-11) insérée au cœur de l'épître aux Philippiens est immédiatement précédée d'une exhortation à avoir « entre vous les mêmes dispositions que dans le Christ Jésus ». Car

Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. (traduction de la Bible de Jérusalem)

Dans cette épître qui, dans son ensemble, ressemble à une admonition fraternelle, cette péricope semble en décalage avec son contexte. L'unité et la cohérence de l'ensemble doivent être recherchées dans le verbe *frone,w vivre, se comporter, penser*. Sur vingt-trois emplois de ce verbe et de ses dérivés dans les épîtres pauliniennes, dix se trouvent dans cette épître.

S. Légasse souligne qu'il ne s'agit pas tant d'imiter les dispositions du Christ, lecture *difficilior* à partir du texte grec, que de se comporter « comme Chrétiens, en tant qu'établis dans un rapport vital avec le Christ<sup>60</sup> ». Paul fait donc un usage particulier de cette hymne : il ne la présente pas comme une simple méditation sur l'abaissement du Christ et son exaltation. Mais il invite les Philippiens à demeurer « dans le Christ », expression qui lui est chère, et à adopter un comportement fraternel qui en témoigne.

---

60 S. LÉGASSE, « L'épître aux Philippiens », dans *Cahiers Évangile*, 33, 1980, p. 22.

Une lecture superficielle de l'hymne nous en indique une première structure : à l'abaissement du Christ qui descend au plus bas de l'humanité (versets 6 à 8 : strophe 1) succède son exaltation par Dieu (versets 9 à 11 : strophe 2).

Une lecture plus attentive soulève de nombreuses questions. Sans entrer dans les détails, la plupart des exégètes s'accordent sur l'origine pré-paulinienne de cette péricope : Paul utiliserait ici un matériau préexistant, il reprendrait une hymne composée probablement dans la communauté primitive de Jérusalem<sup>61</sup>, hymne qui peut être tenue pour un des tout premiers témoignages d'une ébauche de théologie de la croix.

Pour bien percevoir la portée de cette hymne, il faut comprendre ce que signifie l'expression *morfh/ qeou/ u`pa,rcwn* littéralement *étant en forme de Dieu*. Le mot *morfh* n'est pas équivalent à *nature* ou *condition*. Il ne porte pas non plus en lui-même un rapport de ressemblance, comme le terme *image*. *morfh* désigne simplement la forme dans son aspect extérieur, sa visibilité. S. Légasse traduit l'expression par *les traits de Dieu*.

Selon P. Grelot, qui se base sur l'utilisation de ce terme chez les Pères, *morfh/ qeou/ u`pa,rcwn*, *étant en forme de Dieu* ne peut pas désigner ici « la condition divine de Jésus *antérieure* à sa manifestation "en forme de serviteur" durant sa vie mortelle<sup>62</sup> ». En effet, note-t-il, c'est seulement avec Origène que l'expression est mise en relation avec Jn 1,14 et Jn 8,42. Les auteurs primitifs n'ont pas tant voulu souligner le libre abandon par le Christ Jésus de sa condition divine, que le mouvement abaissement-exaltation. Cette intention est cohérente avec l'utilisation que Paul fait de cette hymne dans un contexte d'admonition sur l'humilité communautaire. Le disciple n'est pas dans la *forme de Dieu* ! Ce n'est pas ce point de départ qu'il a à imiter, mais le mouvement de service et d'abaissement jusqu'au bout.

---

61 Hypothèse convaincante défendue par M. GOURGUES, « La croix comme dévoilement sur Jésus Christ et sur Dieu », dans *Le Crucifié. Du scandale à l'exaltation*, Montréal/Paris, Bellarmin/Desclée, 1989, p. 96.

62 P.GRELOT, « *evn morfh/ qeou/ u`pa,rcwn*, Étude sur Ph 2, 6-11 », *Revue Thomiste*, 1998/4, 1998, pp. 631-638.

Les exégètes discutent de la délimitation de l'ajout paulinien au verset 8. Mais une chose est sûre : tout ou partie de ce verset est de la main de Paul. Selon A. Feuillet<sup>63</sup>, Paul aurait voulu clarifier l'expression ε`auto.n evke,nwsen, *il s'est vidé lui-même*, sémitisme qu'il aurait jugé difficilement compréhensible par ses interlocuteurs grecs. Paul préciserait ainsi à ses lecteurs issus du paganisme que la formule μορφη.n δου,λου labw,n, *ayant pris la forme d'esclave*, ne s'interprète pas uniquement sur un plan métaphysique mais revêt une signification plus existentielle et concrète, dans le sens du Serviteur d'Isaïe.

Ainsi, à la suite de M. Gourgues<sup>64</sup>, nous proposons le découpage suivant, dans une traduction plus proche du texte grec :

<b>Strophe 1a</b>		<b>Strophe 1b</b>	
6a	Lui <b>étant</b> en <b>forme</b>  de Dieu	7c	<b>devenant</b> en similitude des hommes
6b	ne <i>considéra</i> pas comme une proie d'être à égalité avec Dieu	7d	et ayant été trouvé à l'aspect comme un homme
7a	mais il se <i>vida</i> lui-même	8a	il <i>s'abaïssa</i> lui-même
7b	<b>ayant pris</b> une <b>forme</b> d' <u>esclave</u>	8b	<b>devenant</b> obéissant jusqu' à la mort

Chacune des deux parties s'organise dans une inclusion entre les mots μορφη *forme*, pour la première, et le participe γενο,μενοj *devenant*, pour la seconde. La première partie conduit à un passage de la μορφη, γεου, *forme de Dieu* à la μορφη, δου,λου *forme d'esclave*. La seconde insiste sur le mouvement de similitude avec les hommes,

63 A. FEUILLET, « L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II, 6-11) », *Revue biblique*, 72, 1965, pp. 352-380 et pp. 481-507.

64 M. GOURGUES, « La croix comme dévoilement sur Jésus Christ et sur Dieu », *op. cit.*

similitude assumée jusqu'au bout, jusqu'à la mort. Au centre de cette double spirale kénotique, l'expression e`auto.n evke,nwsen, *il se vida lui-même* de 1a résonne avec evtapei,nwsen e`auto.n, *il s'abaissa lui-même* de 1b.

Notons que le Christ *considéra* puis *se vida* en 1a, ce qui suggère une décision libre et un renoncement à sa *forme de Dieu*. En 1b, ce même mouvement se traduit par le fait qu'il *s'abaisse*, terme plus physique, qui déjà suggère la position de l'esclave.

Ces analyses nous donnent une indication sur la portée théologique de l'hymne et la perspective dans laquelle elle doit être lue. En effet, les deux parties de cette strophe ne semblent pas devoir être lues l'une après l'autre, mais à la lecture plus théologique de 1a répond la lecture plus concrète de ce mouvement d'abaissement de 1b. P. Grelot insiste sur cette interprétation de l'hymne :

Il n'y a pas à distinguer dans le texte ce qui est dit de la *divinité* du Christ (v.6), puis ce qui est dit de son *humanité* (vv.7ss) mais selon l'expression de Saint Jérôme, ce qui concerne sa *gloire divine* et ce qui se rapporte à *notre salut*<sup>65</sup>.

C'est par l'humanité du Christ que nous sommes sauvés.

Les deux strophes sont liées l'une à l'autre par une expression-crochet. Au mot u`ph,kooj *obéissant* répond le néologisme u`peru,yow *super-exalter* : les deux mots commencent par un son similaire et soulignent qu'à l'extrême abaissement de la sou(s)-mission répond le don de la sur-exaltation.

Selon l'expression de M. Gourgues, le cœur de l'hymne exprime une « relation d'obéissance et de fidélité à Dieu d'une part, relation de solidarité aux humains d'autre part<sup>66</sup> ». Ce n'est pas la mort de la croix *en tant que telle* qui introduit à l'exaltation. C'est l'obéissance de Jésus jusqu'à la *forme d'esclave*, jusqu'à cette solidarité extrême

---

65 P. GRELOT, « La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-11. Quelques éléments d'enquête patristique », *Nouvelle Revue Théologique*, 93, 1971, p. 1021.

66 M. GOURGUES, « La rencontre d'une double fidélité : Philippiens 2, 6-11 », dans *Cahiers Évangile*, 80, 1992, pp. 50-54.

avec les hommes, jusqu'à être *comme nous*, et Paul souligne que ce *comme nous* va jusqu'à la mort de la croix.

Le oui du Christ est un oui au Père pour ce service au plus profond de l'homme et un oui à l'homme pour le rejoindre et en accepter les conséquences extrêmes. L'identification de Dieu aux hommes en Jésus-Christ lui fait accepter d'aller jusqu'à la mort. La mort de la croix est le point de renversement où s'identifient obéissance, fidélité, don, amour, service... et mort pour nos péchés, qui vaut au Christ Jésus de recevoir le « Nom au-dessus de tout nom ». C'est parce qu'il a été homme jusqu'au bout que le Christ reçoit l'hommage de tout le créé. Le mouvement de l'hymne, après nous avoir fait traverser la mort, nous mène vers la gloire de Jésus-Christ et la fin de cette péricope nous entraîne à louer, à adorer, à nous réjouir avec tout le créé.

La gloire du Christ nous conduit dans son bonheur, dans la joie du Seigneur. D'ailleurs, le chapitre deuxième de l'épître aux Philippiens s'ouvre et se clôt sur le thème de la joie en cadrant ainsi l'hymne : « mettez le comble à ma joie par l'accord de vos sentiments » (Ph 2,2) demande Paul au début. Puis après qu'il a dit que lui-même souhaite suivre le Christ sur ce chemin de dépouillement dont il sait le terme douloureux, il ajoute : « j'en suis heureux et m'en réjouis avec vous tous, comme vous devez, de votre côté, en être heureux et vous en réjouir avec moi » (Ph 2,17b-18). Avec Jésus, avec toute la création, nous pourrions enfin nous exclamer que « tout peut être joie ».

C'est ce modèle d'humilité que le chrétien est invité à mettre en œuvre dans son rapport avec les autres. Paul précise pour les Philippiens comment il faut comprendre l'humilité chrétienne. Le Chrétien doit choisir d'inscrire son comportement dans le Christ qui, en lâchant ce qui lui revenait de droit, est à l'opposé d'Adam qui a retenu ce qu'il avait reçu comme un don. Paul exprime ce lien que Saint Jean établira de façon définitive et normative. Le commandement de la loi nouvelle est celui-ci : « comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres ». (Jn 13, 34)

**d. Chercher joyeusement et ensemble cette « petite perle »**

Le *comme nous christologique* peut sans doute être rapproché de ce que J.B. Metz appelle la *memoria passionis*. Cet aspect est particulièrement frappant dans les méditations du chemin de croix organisées par les *Chrétiens du Quart-Monde* : le récit de la Passion leur permet de relire leur propre souffrance et ainsi « à travers leur capacité propre à endurer la souffrance, de prendre part à celle des autres, et de rester ainsi proche de sa Passion à Lui<sup>67</sup> », ce qui convoque à la *solidarité*.

Cette notion centrale chez J.B. Metz se situe donc au carrefour de deux souffrances : celle du Christ en sa Passion, celle des souffrants en leurs passions, souffrances qui appellent à être reconnues, reconnaissance qui ouvre alors à l'action. Ainsi si le Christ descend pour rencontrer les plus pauvres et se faire *comme nous*, ceux-ci sont la mémoire *vivante* de la Passion. Les compagnons « se vident », « se mettent *comme nous* ».

Il ne faudrait d'ailleurs pas réserver ce terme *se vider* aux seuls compagnons, même si c'est avec eux qu'il apparaît avec plus de netteté. Nous avons vu que pour Corinne, se reconnaître du Quart-Monde avait été un véritable chemin d'abandon : abandon de la honte, abandon de normes imposées, abandon d'une solitude à la fois lourde et enfermante, mais également sécurisante et même structurante... Mais les familles du Quart-Monde apparaissent donc ici comme médiatrices d'une rencontre, à la convergence du *comme nous* christologique et d'un *comme nous de solidarité* des compagnons.

Ce qui fonde ce *peuple*, ce n'est donc pas d'abord un patrimoine commun. Ce n'est pas non plus quelque chose de lourd, de grave, de

---

67 J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société : essai de théologie fondamentale et pratique*, coll. *Cogitatio Fidei* n°99, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 165.

pesant. Au fondement du *peuple*, on trouve d'abord un joyeux mouvement de recherche : recherche de la « petite perle » en chacun. Et comme dans les paraboles du Royaume en Mt 13, la perle est achetée, mais d'autres, nombreuses, sont vendues ; le trésor est enfoui à nouveau dans le champ, invitant à un nouvel approfondissement. Une fois la perle ré-enfouie, c'est l'ensemble du champ, auparavant anonyme, qui devient habité. Cette recherche interdit la fuite, elle oblige à demeurer au cœur d'une réalité de misère qui voudrait la nier, qui voudrait détruire cette « petite perle ».

Une autre parabole pourrait nous donner une image : ce *peuple* n'est pas constitué par les quatre-vingt-dix-neuf brebis qui sont laissées seules par le berger, mais par le mouvement de recherche lui-même de celle qui s'est égarée. Allons au bout de l'image : si le bon Pasteur quitte son troupeau pour l'unique égarée, alors seule celle-ci est en présence du Seigneur. Chercher et surtout trouver le bon Pasteur, ce n'est pas rester avec les quatre-vingt-dix-neuf, mais accepter de quitter le confort du troupeau pour l'inconfort de la recherche. Chercher l'égaré, le plus loin, est dès lors le moyen d'être en présence de Celui qui s'est fait *comme nous* jusqu'au bout.

Il nous faut maintenant approfondir dans le deuxième chapitre l'entrée dans cette appartenance. Je rapprocherai cette médiation du *comme nous* de la notion de *jugement*.

## II. Le jugement ou l'appel par un autre

Dans la première partie, nous avons cherché, à partir des interviews des personnes du Quart-Monde et des compagnons, à cerner ce qui caractérise et fonde ce *peuple* : nous n'avons pas trouvé de trace d'un sacrifice, d'une exclusion, mais au contraire les récits orientent vers une logique inclusive de recherche d'une « petite perle » qui « fait ce qu'on est » dans un mouvement vers le plus éloigné, dont l'abaissement de Jésus, qui se fait « comme nous », est le modèle. Les compagnons décrivent cette expérience de rencontre sur un versant négatif comme un abandon de ce qui les alourdit et sur un versant positif comme une guérison, une libération, un élargissement personnel et familial, la sortie d'un « cocon » selon l'expression d'Élisabeth. La communauté ainsi créée est qualifiée : elle est « comme une famille ». Elle porte aussi une mission : s'élargir.

Dans cette deuxième partie, je voudrais m'intéresser plus particulièrement à cet élargissement et au processus d'intégration dans ce groupe : comment devient-on membre de ce *peuple*, de cette *famille* ? Plusieurs mots guideront notre recherche : « connaissance », « reconnaissance », « similitudes », « désir », « appel »...

Pour reprendre et poursuivre la parabole de la brebis perdue, nous verrons qu'il faut penser une inversion de logique : l'*intérieur du peuple* n'est plus constitué par les quatre-vingt-dix-neuf qui sont laissées sans pasteur, mais par la brebis au loin, qui, seule, est en présence du Seigneur. Mystérieusement, c'est bien la *Pierre rejetée* qui devient la *Pierre d'angle*. Il ne s'agit donc plus simplement de rejoindre la brebis perdue dans une logique d'*aller-vers* pour l'intégrer à un ensemble homogène. Celle-ci est elle-même la porte d'entrée dans ce *peuple*, elle ouvre à une réalité de libération, à un salut, à une communion car c'est elle qui prononce la parole de reconnaissance : « tu es comme moi ». Ainsi le salut ne s'élargit pas à partir d'une communauté idéale. Nous verrons avec la parabole des invités au festin, qu'au contraire, la constitution d'une communauté ouverte à tous passe, d'une certaine façon, par la renonciation à une homogénéité sécurisante. Au cœur de ce mouvement qui conjugue quitter et élargir, le salut se reçoit alors dans le rapport à une altérité réelle qui ouvre la possibilité d'une fraternité authentique.

Je voudrais, dans cette partie, poser quelques fondements pour penser la constitution de ce *peuple* à partir de la brebis perdue, car c'est à partir d'elle qu'un appel est adressé, qu'une parole est entendue, qu'une dignité est attestée et acceptée, qu'un jugement est prononcé.

Ainsi, après avoir écouté le désir paradoxal des compagnons « d'être un peu comme eux », j'analyserai la *parabole des invités au festin* dans sa version matthéenne (Mt 22, 1-14). Plus violente et paradoxale que sa version lucanienne, cette péricope fait le lien entre christologie, ecclésiologie et éthique. Replacée dans le mouvement d'ensemble du premier évangile qui fait de l'éthique le lieu d'une rencontre, cette écoute nous rendra attentifs à de nouvelles harmoniques des récits, qu'il faudra expliciter.

## **1. « L'envie d'être un peu comme eux » : le désir d'un trésor entrevu**

### ***a. Appartenance : par similitudes, par connaissance, par désir***

En parlant de l'abandon de la position de service pour entrer dans une autre relation plus vraie avec les personnes, Anne-Laure introduit la notion de *peuple du Quart-Monde*. Elle décrit ce qu'elle appelle des « similitudes » qu'elle développe longuement. Ces similitudes peuvent donc être un premier mode d'appartenance et d'intégration dans ce peuple : font partie de ce peuple, ceux qui présentent dans leur vie les mêmes similitudes, qui sont marqués par les mêmes situations, par la même culture, par les mêmes façons de faire.

Elle conclut ce passage en disant : « Alors moi, nous, on s'inclut dans ce peuple là par... par entre guillemets, par connaissance, quoi, parce qu'on a envie ». Anne-Laure ajoute ici deux autres modes d'intégration : un mode par *connaissance* et un mode par *désir*.

Connaître et reconnaître ces similitudes permet à Anne-Laure d'avoir une « sensibilité », « Juste par le fait que quand même on les connaît et j'ai l'impression que maintenant, je serai quand même capable de reconnaître ce peuple là, comme on reconnaît un autre peuple ». Sébastien exprime quelque chose de similaire : il insiste sur l'aspect culturel de ce peuple qui possède sa propre « langue » et il constate qu'« ils ne parlent pas la même langue que nous ».

Mais il ajoute qu'après de nombreuses années passées auprès d'eux, « ce langage, j'ai appris à le parler ». Comme pour un autre peuple, s'approcher, c'est connaître et reconnaître, et ainsi entrer dans une participation commune.

Étonné par l'envie d'Anne-Laure d' « être un peu comme eux », je lui demande si elle s'inclut dans ce peuple, elle et son mari. Tous deux ne correspondent pas à la description qu'elle vient d'en faire sur le plan socio-culturel. Connaître d'autres cultures ne fait pas forcément de nous des membres de ces autres cultures.

Je lui demande alors : « vous vous incluez dans ce peuple du Quart-Monde? » et Anne-Laure répond :

Ouais... ouais... on a envie... ouais... [elle rit] On s'la joue, on s'la pète en disant ça, hein. Non, mais... juste par le fait que quand même on les connaît. (...) En tous cas, j'en ai l'envie, quoi, l'envie, le désir... Après, souvent on en a parlé avec eux et souvent eux ils ont envie aussi de ça. Du fait que les autres qui les connaissent [accentué] rentrent dans leur famille en fait. Voilà. D'élargir la famille.

Par « connaissance », par « reconnaissance », par « envie », par « désir », par une « sensibilité », Anne-Laure se sent être proche de ce peuple et, pourquoi pas, jusqu'à même lui appartenir. Mais c'est un pas qu'elle n'ose pas franchir. Elle ajoute : « On s'la joue, on s'la pète en disant ça », comme pour prendre distance d'avec un énoncé trop étonnant, trop provocateur, comme si l'énonciation de cette appartenance lui apparaissait comme étrange dans sa bouche. Anne-Laure ajoute aussi qu'il y a derrière cette expression le désir de ne pas leur voler cette identité qui est la leur. Même si cette identité est difficile à accepter, elle leur appartient en propre.

Élisabeth parle de ce même désir : « Tu as envie d'être un peu comme eux quoi! » Pour le justifier, elle évoque le fait « qu'ils ont une spiritualité qui n'est pas la même que la mienne » et qui « chamboule », une richesse qui la touche dans leur relation à Dieu, relation marquée par une « spontanéité », plus difficile à vivre quand elle implique de lâcher une « capacité à intellectualiser ».

Là encore, nous pouvons sentir une certaine réticence dans les propos d'Élisabeth : certes, il y a cette envie, mais « enfin... pas pour tout évidemment. (...) et puis, je suis heureuse comme je suis ». Dans l'ensemble de ce passage, elle passe ainsi de « l'envie d'être un peu comme eux », à « tu as envie d'être à leur école ».

Ce désir ne semble pas émerger immédiatement chez tous les compagnons. Il demande d'approfondir les découvertes, de consolider la rencontre. La temporalité de cette affirmation du désir apparaît dans les interviews d'autres compagnons : elle est liée à la distance, à l'étrangeté de la découverte, parfois déstabilisante. Ainsi Frédérique<sup>68</sup>, qui fait partie des compagnons depuis moins d'un an, ne se considère pas de ce *peuple*, alors que Sébastien peut, après toutes ses années d'engagement, se dire sereinement appartenir au *peuple du Quart-Monde*.

**b. « Nous sommes tous pareils » vs « Tu es comme moi » : inverser la logique**

La même question a été posée à toutes les personnes interviewées du Quart-Monde : « Est-ce que les compagnons sont pour vous des *Chrétiens du Quart-Monde* ? » Les réponses sont unanimes et relèvent d'une évidence. « Hé bé oui » répond Sandrine, en ajoutant « parce que (...) ils se sont engagés vis-à-vis de nous ». « Bien sûr : Bien sûr ! » s'exclame Corinne. Et elle poursuit : « même si chacun d'eux ont quand même un peu réussi leur vie, ce qui est tant mieux pour eux, heu... ils nous font pas... ils se mettent comme nous ». Pour Antoine, l'appartenance des compagnons aux *Chrétiens du Quart-Monde* relève de la même évidence : « oui, oui, oui... ha oui... », réponse qu'il appuie par de vifs mouvements de tête. Seul bémol à cette unanimité, l'état clérical semble faire perdre la qualité de *Chrétiens du Quart-Monde* ! Bernard n'attend pas que je lui pose explicitement la question : « avant vous étiez comme nous *Chrétiens du Quart-Monde*, hé. Maintenant vous êtes prêtre. Voilà. Hé ! » puis il éclate de rire !

---

68 Interview réalisée en même temps que les autres, mais non décryptée et non intégrée dans le corpus. Devant la richesse des matériaux, j'ai choisi de travailler des récits de compagnons expérimentés. (cf. annexe)

Dans sa réponse Raymonde ajoute un autre élément :

Bé oui... bé... Parce que là, tu vois, là... le Quart-Monde, ils sont nombreux quand même. Il y en a un bon peu, hé. Et ça... Et il faudrait que ça s'agrandisse un peu plus même.

La question posée portait sur l'appartenance des compagnons au groupe des *Chrétiens du Quart-Monde* et non pas, à strictement parler, au *peuple du Quart-Monde*. J'ai, en effet, systématiquement évité ce terme de *peuple* afin de ne pas induire mes propres réponses chez mes interlocuteurs. Le balancement de l'appellation pourrait laisser penser que *Chrétien* rassemble ce que Quart-Monde divise. Pourtant il faut souligner deux points. Tout d'abord l'affirmation de cette appartenance ne signifie pas la disparition des situations de pauvreté et des différences entre les compagnons et les personnes du Quart-Monde. La foi commune n'efface pas cette conscience qui est très présente dans les interviews. La première partie l'a suffisamment montré. Ensuite, ce groupe *Chrétiens du Quart-Monde* désigne un lieu de vie, un lieu d'Église dont chacun est pleinement membre, nous l'avons vu, par « similitude » ou au moins par « désir »... Il ne s'agit donc pas d'opposer le *peuple du Quart-Monde* au *Chrétiens du Quart-Monde* : au contraire, les deux se situent plutôt dans un rapport symbolique. Le groupe *Chrétiens du Quart-Monde* est un symbole concret, vivant, identifié dans un lieu, un temps, des visages, de ce *peuple*.

Cette mise en dialogue des récits des compagnons et de ceux des personnes du Quart-Monde nous invite à entrer dans une autre logique. Même si le désir du service et de l'action pour la justice, chronologiquement premier pour beaucoup de compagnons, est le moteur de la rencontre, ce sont moins les compagnons qui accompagnent que les personnes du Quart-Monde qui accompagnent les compagnons dans une découverte plus profonde.

Pour tenter de le dire autrement, les compagnons apportent beaucoup en termes de *faire*. Sandrine le reconnaît très simplement :

Parce que si on les aurait pas, et bé... (...) Si on les aurait, ben je sais pas, il y a beaucoup de choses qu'on aurait pas pu faire d'ailleurs, hé.

Il faut entendre la portée proprement politique de cette petite remarque. Les personnes du Quart-Monde ne prétendent à aucun moment détenir à elles seules la vérité, une juste vision de la société. Elles se savent dépendantes d'autres qui les aideront à témoigner, à écrire, à réaliser des projets. D'une certaine façon, les plus pauvres ont conscience à la fois du caractère particulier de leur voix, de leur expérience, mais aussi de la nécessaire triangulation entre le personnel politique, les travailleurs sociaux, eux-mêmes et d'autres intervenants bénévoles. Cette remarque de Sandrine doit nous éveiller au risque d'une conception trop directe du lien politique entre les pauvres et la société. Elle attire notre attention sur le besoin d'intermédiaires, sur le besoin de lieux de rencontre entre les personnes qui vivent des situations de précarité et d'autres catégories de personnes qui ont un pouvoir, y compris dans l'Église. Le mouvement ATD-Quart-Monde a parfaitement compris cela et déploie des moyens importants dans ce sens. C'était également, dans une perspective plus spirituelle, le sens de la démarche *Diaconia* voulue par les évêques de France en mai 2013. Ces espaces de rencontre sont nécessaires pour modifier les structures aussi bien ecclésiales que celles de la société.

Étant sauve cette triangulation nécessaire à l'action politique, les personnes du Quart-Monde accompagnent les compagnons dans le dévoilement d'une appartenance plus profonde, dans une communion plus large, dans le dépassement de préjugés qui faisaient percevoir cette communion comme impossible. Les réflexions précédentes sur la joie montrent qu'elles accompagnent les compagnons dans la découverte que les aspects apparemment les plus paradoxaux de l'Évangile disent une vérité profonde sur l'homme et sur Dieu. L'envie, le désir des compagnons témoignent alors de leur volonté de poursuivre sur ce chemin.

Ces réflexions doivent nous mettre en garde contre une tendance naturelle des groupes de partage avec les plus pauvres. Souvent, fort des premières rencontres, des premières peurs qui tombent, chacun se découvre partager une même humanité, au delà des différences. Et quelqu'un peut s'exclamer : « Finalement, on est tous pareils, on est tous pauvres ! » Or l'appartenance à ce peuple est une déclaration qu'on ne peut se faire à soi-même : l'appartenance à ce peuple est déclarée par un autre. Le désir ne peut être comblé que par la parole d'un autre. Corinne peut dire « ils se mettent comme nous ». Anne-Laure ne peut pas dire : « je me mets comme eux ».

G. Le Blanc le souligne également avec force et apporte des précisions de vocabulaire intéressantes pour éviter les ambiguïtés du mot *pauvre* :

L'articulation des voix de l'ordinaire aux voix des sans-voix n'a rien d'évident. Elle oblige à revenir sur la fragilité des vies, sous le double jour d'une lutte politique contre la précarité et de l'élucidation de la vulnérabilité. Ces deux expériences de la précarité sociale (précarisation) et de la précarité vitale ne sont pas à égalité dans la fabrication des vies ordinaires. (...) C'est cette conjonction de la vulnérabilité et de la précarité qui pose le problème politique et métaphysique de la fragilité des vies ordinaires<sup>69</sup>.

Et G. Le Blanc poursuit en précisant que le « commun » est donné dans la vulnérabilité, alors que le « séparé » est donné dans la précarité.

Seule une personne pauvre, au sens de *précaire*, peut dire à une personne non-pauvre, pourtant certes *vulnérable* : « tu es comme moi ». L'inverse est une véritable violence consistant à nier la différence, à ajouter à la souffrance de la précarité, de la misère, celle de ne pas être reconnu dans celle-ci, à s'emparer d'un don qui ne peut alors plus être librement donné, à stériliser les efforts de justice dans une fraternité totalitaire. Mais il ne s'agit pas seulement d'être attentif à cette violence faite aux plus pauvres. Au plan théologique, l'enjeu est d'accueillir le salut tel que le Christ le donne, à travers les

---

69 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., pp. 52-53.

médiations qu'il nous indique.

Il faut maintenant approfondir cette piste. D. Marguerat la résume de façon très synthétique quand il écrit que « l'humain est appelé par un autre à son épanouissement<sup>70</sup> ». Je le ferai autour de la notion de *jugement* telle qu'elle apparaît dans l'évangile selon Saint Matthieu, en partant de la parabole des invités au festin.

---

70 D. MARGUERAT et M. BALMARY, *Nous irons tous au paradis. Le jugement dernier en question*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 258.

## 2. La parabole des invités au festin dans Saint Matthieu (22, 1-14)

Il en va du Royaume des Cieux comme d'un roi qui fit un festin de noces pour son fils. Il envoya ses serviteurs convier les invités aux noces, mais eux ne voulaient pas venir. De nouveau il envoya d'autres serviteurs avec ces mots : Dites aux invités : Voici, j'ai apprêté mon banquet, mes taureaux et mes bêtes grasses ont été égorgés, tout est prêt, venez aux noces". Mais eux, n'en ayant cure, s'en allèrent, qui à son champ, qui à son commerce ; et les autres, s'emparant des serviteurs, les maltraitèrent et les tuèrent. Le roi fut pris de colère et envoya ses troupes qui firent périr ces meurtriers et incendièrent leur ville. Alors il dit à ses serviteurs : La noce est prête, mais les invités n'en étaient pas dignes. Allez donc aux départs des chemins, et conviez aux noces tous ceux que vous pourrez trouver. Ces serviteurs s'en allèrent par les chemins, ramassèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, les mauvais comme les bons, et la salle de noces fut remplie de convives. "Le roi entra alors pour examiner les convives, et il aperçut là un homme qui ne portait pas la tenue de noces. Mon ami, lui dit-il, comment es-tu entré ici sans avoir une tenue de noces ? L'autre resta muet. Alors le roi dit aux valets : Jetez-le, pieds et poings liés, dehors, dans les ténèbres : là seront les pleurs et les grincements de dents. Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. (traduction Bible de Jérusalem)

### ***a. La cohérence matthéenne : une allégorie de l'histoire du salut***

Dans cette parabole, le Royaume de Dieu est comparé par l'évangéliste Mt à un Roi qui prépare les noces pour son fils. Il envoie ses serviteurs et lance une première série d'invitations mais essuie un premier refus. Malgré la répétition de cette invitation, malgré la préparation achevée et l'imminence du début du festin, les invités refusent toujours de venir et ne tiennent aucun compte de l'appel des serviteurs. Chacun retourne à ses occupations habituelles, qui à son champ, qui à son commerce. Certains invités vont jusqu'à maltraiter et tuer les envoyés. Le Roi est alors pris de colère et lance ses troupes contre ceux qui, par leur refus, se sont montrés indignes du banquet. Puis, il renouvelle l'invitation mais cette fois, elle doit être proclamée hors des villes, aux départs des chemins. Elle doit être

adressée à tous ceux que les serviteurs rencontreront, « les mauvais comme les bons ». La fête peut commencer. Mais alors que la salle des noces est remplie de ces nouveaux convives, le Roi voit un homme qui ne porte pas le vêtement de fête. Devant l'absence d'explication de cet homme qui reste « muselé » sur son refus de porter l'habit, le Roi se fâche à nouveau et le fait jeter dehors dans les ténèbres. « Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus ».

Cette parabole est difficile à comprendre. Pourquoi le refus chez les premiers invités ? En réponse, pourquoi une telle violence contre eux ? Pourquoi cette violence répétée contre l'infortuné sans habit ? La péricope parallèle chez Lc semble plus conforme à nos façons d'appréhender les choses : les invités s'excluent eux-mêmes du repas en refusant l'invitation et ce sont alors « les pauvres, les estropiés, les aveugles, les boiteux » (Lc 14,21) qui sont choisis pour participer à la fête et « partager le pain dans le règne de Dieu<sup>71</sup> ». Il n'est pas surprenant que ce soit cette version qui soit le plus souvent choisie dans les groupes de partage avec des personnes en précarité. En contraste, la parabole matthéenne est d'une violence incompréhensible et scandaleuse.

De plus, certains éléments de cette péricope semblent s'ajuster difficilement : la maxime qui la conclut n'est *a priori* pas appropriée à ce récit : « peu sont élus » pourtant un seul est jeté dehors et alors pourquoi un appel large « aux départs des chemins » ? Le passage de l'homme sans habit semble ne pas entrer dans la cohérence de l'ensemble : pourquoi, alors qu'il a été appelé comme les autres à la croisée des chemins, cet homme devrait-il subir une punition qui paraît injuste ? Ainsi certains auteurs n'hésitent pas à refuser toute authenticité à cette parabole<sup>72</sup>.

Pourtant, à la suite de D. Marguerat et de J. Zumstein, je voudrais avancer qu'au contraire, la cohérence de la parabole invite à voir plus loin et nous met sur la voie d'une compréhension plus profonde du

---

71 R. MEYNET, *L'Évangile de Luc*, Paris, Gabalda, 2011, pp. 610-615.

72 Par exemple, « force est de reconnaître que le caractère composite de la version matthéenne de la parabole du festin lui enlève toute cohérence. Il est certainement légitime de mettre en doute son authenticité. » Dans J.-M. MÜLLER, *Désarmer les dieux. Le christianisme et l'Islam face à la non-violence*, Gordes, Éd. du Relié, 2009, p. 149.

processus de constitution d'un peuple, d'une communauté de salut et du rôle des « plus petits » dans cette constitution.

La parabole ne peut être lue sans comprendre le contexte dans lequel la situe Mt. J. Radermakers<sup>73</sup> la place dans un ensemble qu'il appelle « le Royaume en procès, la route de Jérusalem » qui débute en 19,1 par l'expression « Et il advint, quand Jésus eut achevé ces discours », que l'on retrouve en 26,1 et qui vient conclure ce grand mouvement des derniers discours de Jésus, dans Jérusalem. Cet ensemble débute par trois paraboles. La première est la parabole des deux fils : l'un acquiesce à la volonté de son père mais n'agit pas alors que l'autre, dans un premier mouvement, refuse mais se ravise et fait la volonté de son Père.

La deuxième est la parabole des vigneronniers homicides. Elle met également en scène un fils, tué par des vigneronniers pour avoir l'héritage. Le Royaume est alors confisqué à ceux qui en étaient les premiers gardiens et est transféré « pour être confié à un peuple qui lui fera produire ses fruits ». (Mt 21,43) Le thème de *produire des fruits* était déjà le cœur de la prédication de Jean Baptiste et de la controverse avec les chefs des juifs : « Produisez donc un fruit digne du repentir ». (4,8) Le pivot de cette parabole est clairement christologique. Mt utilise un verset du psaume 117, la pierre rejetée devenue pierre d'angle (ps 117(118),22 ; Mt 21,42), pour signifier ce renversement. Le fils de notre parabole n'est donc pas n'importe quel fils : il est aussi le fils rejeté, le fils attendu dans la vigilance des chapitres 24 et 25, l'époux guetté par les dix vierges de 25,1-13. Toutefois, dans la troisième parabole dite des invités au festin, l'accent porte moins sur le rejet du fils, car il ne joue finalement qu'un rôle mineur, que sur le refus des invités et ses terribles conséquences. Cette mise en contexte invite à conserver en tête ces différentes harmoniques lors de notre lecture.

W.D. Davies et D.C. Allison notent qu'il existe plusieurs parallèles dans les évangiles de Mc et de Lc, ainsi que dans l'évangile apocryphe de Thomas. Mt reprend certainement une source commune. Pourtant, même si la trame narrative reste la même, il n'y a que très peu de mots communs entre la version de Lc et celle de

---

73 J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu. 1. Texte*, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1974, pp. 69-83.

Mt.

Pour Mt, « l'homme » qui fait un « grand dîner », sans référence à son fils, devient un « roi » qui prépare un « festin de noces pour son fils ». Contrairement à Lc, il a plusieurs serviteurs. Il envoie deux invitations et non une seule. Mt insiste sur le meurtre des serviteurs qui ne sont pas tués dans la version lucanienne et qui, pour Mt, justifie les représailles, inexistantes chez Lc. Ces éléments conduisent à avancer que Mt reprend probablement une « tradition orale, non écrite dans la source Q<sup>74</sup> » en la développant.

L'intention rédactionnelle du premier évangile apparaît alors plus clairement : Mt utilise certes un matériau antérieur mais lui fait subir de grandes modifications. Les évolutions introduites vont dans le sens d'une allégorisation. Comme le souligne J. Zumstein, une nouvelle homogénéité est ainsi atteinte dans une perspective proprement matthéenne, autour de la figure du roi, figure d'un souverain absolu, dont l'autorité ne souffre aucune contestation : il est le seul à prendre la parole tout au long de la parabole. Cette nouvelle homogénéité accentue le thème du jugement, en le présentant dans un contexte de banquet eschatologique, en référence au festin messianique juif. Mt poursuit un processus d'allégorisation probablement, déjà entamé quand il reçoit ce logion. Ainsi J. Jérémias, repris par D. Marguerat et par J. Zumstein, parle d'« une représentation allégorique de l'histoire du salut<sup>75</sup> ».

Un élément délicat pour la cohérence de l'ensemble reste le passage de l'homme sans habit. J. Radermakers en fait un morceau séparé de la péricope et propose un découpage en deux parties : la parabole des invités à l'extérieur de la salle de noces (22,1-10) et l'homme sans habit, interrogé à l'intérieur puis chassé de la salle. Cette position semble toutefois difficile à soutenir car tout le passage est aussi manifestement unifié autour de la figure du roi et du festin des

---

74 W.D. DAVIES et D.C. ALLISON JR., « *Invitations to a royal wedding feast (22,1-14)* », dans *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew : commentary on Matthew XIX-XXVIII*, Edinburgh, T. & T. Clark limited, 1997, p. 196.

75 Expression de J. Jérémias signalée par D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 325.

noces.

D. Marguerat<sup>76</sup>, suivi par W.D. Davies et D.C. Allison, propose une autre structure qui a l'avantage de rendre compte de cette unité narrative et de prendre au sérieux la cohérence de l'intention rédactionnelle de l'auteur de l'évangile.

Selon eux, la parabole présente une structure bipartite : deux morceaux de structure parallèle, organisés chacun autour d'une initiative du roi, puis de deux réactions successives.

1	introduction
2-3a	action du roi (invitation)
3b	réponse (rejet des invités)
4	Réaction du roi (renouvellement de l'invitation)
5-6	réponse (rejet et violence des invités)
7	Réaction du roi (punition : mort et destruction)
<hr/>	
8-9	action du roi (invitation élargie)
10	réponse (acceptation : la salle est remplie)
11-12b	Réaction du roi (entrée et question à l'homme sans habit)
12c	réponse (silence)
13b	Réaction du roi (punition : lié et mis dehors)
13c-14	commentaire

Selon cette structure, l'histoire du salut est présentée en deux temps : l'appel du peuple juif et son refus puis l'ouverture à tous ceux qui désirent prendre part aux noces, c'est à dire, pour Mt, à ceux qui forment l'Église. Le danger, même dans l'Église, est de ne pas être trouvé digne. Alors que la parabole des vigneronniers homicides insistait sur le transfert d'un peuple à un autre, le passage de l'homme sans habit indique qu'il n'existe aucune assurance de salut, liée à une appartenance quelconque. Cette cohérence ainsi explicitée conduit D. Marguerat à souligner le parallélisme entre Israël et l'Église qui subissent le même jugement.

Il faut insister sur cette application successive du jugement à Israël puis à l'Église, car 22,1-14 est la seule péripécie du premier évangile

---

76 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., pp. 324-244.

dans laquelle la menace eschatologique est explicitement brandie à l'adresse des deux entités. (...) [il y a donc] reduplication du même scénario<sup>77</sup>.

**b. Le jugement : entre appel et dignité**

Soulignons quelques points de vocabulaire au fil du texte. Tout d'abord, le verbe *kale,sai* (v.3, convier) est un parfait moyen : il oriente vers une action divine passée, mais dont les effets sont toujours actuels. W.C. Davies et D.C. Allison notent que c'est un terme technique pour dire l'élection du peuple de Dieu. Il renvoie à une convocation plus qu'à une invitation, convocation qui a déjà dû être envoyée avant et dont on ne parle pas ici. Il ne s'agit donc pas d'un simple refus, mais les invités se dédisent. Ils étaient invités, ils s'étaient engagés et pourtant ils ne viennent pas. Nous retrouvons ce même aspect de retour sur une parole antérieurement donnée dans la parabole des deux fils, ou celle des vigneronniers homicides qui reviennent sur le contrat. Ce verbe est repris au v.9 (*kale,sate*) pour signifier la mission universelle du nouveau peuple de Dieu, de l'Église. Ce terme technique ne renvoie alors plus à Israël, mais à tous, « les bons comme les mauvais ».

Au v.6, nous trouvons le verbe *krate,w* (s'emparer). Ce même verbe est utilisé en 27,49 : « mais, tout en cherchant à l'arrêter, ils eurent peur des foules, car elles le tenaient pour un prophète » ; ainsi que pendant la Passion (26,4.48...). Ce verbe indique l'action des opposants de Jésus. Là encore, ceci est en parfaite cohérence avec une lecture en parallèle des vigneronniers homicides où le Fils est clairement désigné, comme Christ. Ici, ce n'est pas le fils dont les opposants s'emparent, mais les envoyés dont le sort est lié à lui, *comme lui*. L'allusion aux prophètes est également claire.

Concernant la violence de la réaction du Roi face à ces deux refus successifs, il est légitime, de nos jours, de la trouver démesurée. Pour la comprendre dans la perspective matthéenne, il faut se rappeler, comme le notent W.C. Davies et D.C. Allison, que, en plus d'être conforme aux pratiques du Proche Orient ancien, ce passage « est en cohérence avec le récit de la Passion chez Matthieu : la crucifixion du fils de Dieu est à la fois monstrueuse et inexplicable<sup>78</sup> ».

---

77 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, *op. cit.*, p. 330.

78 W.D. DAVIES et D.C. ALLISON JR., « *Invitations to a royal wedding feast (22,1-14)* », *op. cit.*, p. 201.

La réaction du roi est donc à rapprocher de l'incompréhensible cruauté de ceux qui ont condamné Jésus à la croix.

La tradition deutéronomiste insiste déjà sur le destin violent des envoyés comme révélateurs de l'insoumission d'Israël. La sanction, ce sera la perte du Temple. Concernant cette péricope du premier évangile, le parallèle entre le martyr des prophètes et le sort des envoyés ne fait pas de doute. Par contre, les exégètes débattent pour savoir si un lien peut être établi entre la parabole et la destruction du Temple en 70. W.C. Davies et D.C. Allison sont prudents : il faudrait que les troupes du roi soient identifiées aux légions romaines. En défendant la possibilité de ce lien, D. Marguerat souligne que ce serait une « interprétation théologique d'une rare audace<sup>79</sup> ».

Une dernière remarque : ce sont les dou,loi, les esclaves, qui vont chercher les invités, qui convient et appellent à la noce. Mais ce sont les diako,noi, les diacres, les servants, qui exécutent la sentence du roi et lient puis expulsent l'homme sans habit. Nous retrouvons cette répartition des tâches, par exemple, dans la parabole du bon grain et de l'ivraie (13, 36-43). Cette parabole est insérée au chapitre 13 de l'évangile qui contient une série de métaphores que Jésus utilise pour faire comprendre à ses disciples ce qu'est le Royaume des Cieux.

Dans cette parabole, les dou,loi sèment et le maître leur interdit de moissonner, de peur d'arracher le bon grain avec l'ivraie. Mais, au temps de la moisson, c'est aux qeristai., les moissonneurs, que revient cette tâche. Mt souligne ainsi, en plusieurs passages de son évangile, qu'il n'appartient pas aux hommes de procéder au tri, de juger ou de punir. On se souvient de l'interdiction en 7,1 : « ne jugez pas, afin de n'être pas jugés ». À nouveau, nous sommes bien dans la cohérence matthéenne. Je reviendrai sur cette distinction importante quand j'aborderai la notion de *jugement* à partir des plus pauvres.

Dans la continuité des paraboles précédentes, cette péricope des invités au festin développe donc deux points : la polémique contre les chefs des juifs qui « tue(nt) les prophètes et lapide(nt) les envoyés »

---

79 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 337.

(23,37) et le Royaume qui passe d'un peuple à un autre, d'Israël aux Nations.

Le nouveau rassemblement se fait sur une base non-ethnique, même les bons et les mauvais sont ramenés dans ce filet (cf. 13,47). Mt déplace aussi l'attention : il ne s'agit pas de maudire ceux qui sont en dehors de l'Église, dans un réflexe de protection identitaire. Mais au contraire, de prévenir contre une doctrine de l'élection facile et automatique. Le roi peut changer d'invités, mais le jugement demeure pour tous.

La notion de *jugement* est centrale dans notre texte, mais Mt ne l'utilise pas avec les mêmes harmoniques que précédemment dans son évangile. Par exemple, en 8,11-12, le thème du jugement est associé à celui de la foi du Centurion. En 21,33-46, il est associé au thème de l'obéissance ou de la désobéissance des vigneron. Dans notre parabole, à la suite de J. Zumstein, nous pouvons pointer deux thématiques associées au jugement : l'appel et la dignité.

Concernant l'appel adressé à tous, c'est une expression de l'ecclésiologie de Mt. L'Église est pour lui, le « rassemblement de ceux qui acceptent l'invitation divine<sup>80</sup> ».

Mt s'attache ici à problématiser l'élection. Il considère l'allégorie de l'invitation au festin comme l'illustration du verdict eschatologique de Dieu : qu'elle soit adressée à Israël ou à l'Église, l'invitation au salut a pour corollaire obligé le jugement, qui consacre l'élection du petit nombre. Entre l'appel et l'élection se dresse, inéluctable, la sentence du Juge<sup>81</sup>.

Ce point est très important pour notre propos. Les envoyés qui invitent à participer aux noces sont les porteurs de l'appel du roi. Cet appel est toujours en attente de réponse, il doit rencontrer un *désir* d'entrer dans la salle du banquet. Les envoyés ne sont pas porteurs d'un jugement au sens d'une punition exécutable immédiatement, ils

---

80 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Fribourg, Éd. universitaires, 1977, p. 360.

81 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, op. cit., pp. 332-333.

ne sont pas chargés d'exécuter la sentence, de lier et d'expulser. Ils sont porteurs d'un jugement au sens qu'ils ouvrent en tous, « les bons comme les mauvais » l'espace d'une réponse, d'un acquiescement ou d'un refus.

En commentant la philosophie du visage d'E. Lévinas, F. Poché écrit :

Le sujet est élu par le visage d'autrui. Mais c'est la réponse qui fait l'élection. L' "hétéronomie" du visage appelle le sujet à dire : "me voici"<sup>82</sup>.

Ceci n'est pas sans rapport avec une critique de l'autonomie telle qu'elle est comprise depuis Kant. Il y a là un point d'appui important pour critiquer les théories du contrat comme fondement de la communauté. Il faudra y revenir dans la troisième partie pour poursuivre cette analyse.

Il y a donc un écart entre l'appel et l'élection, ouvert par l'invitation proclamée par les serviteurs. C'est la dignité ou l'indignité qui va servir de critère à ce jugement. Les premiers invités sont rejetés car *ouvk h=san a;xioi*, « ils n'étaient pas dignes » (v.8)

Placé à la charnière interne du récit, élu par Mt pour être argument *polémique* et ressort de la *parénèse*, le concept *a;xioj* est le témoin de cette double visée<sup>83</sup>.

Nous retrouvons à travers la dignité la critique de Mt à l'encontre des chefs du peuple juif et l'appel à la conversion de l'Église.

Cet aspect de la dignité change la compréhension de la violence du roi. Elle ne peut plus être interprétée comme un simple appel à la repentance, comme pour la théologie deutéronomiste évoquée plus haut, mais bien comme une reprise de l'élection.

Israël s'est de lui-même exclu du salut eschatologique. Le jugement n'est pas révélateur de l'arbitraire de Dieu, mais de la distorsion surgie entre la qualité d'invité et le rejet des médiateurs de l'invitation ; cette

---

82 F. POCHÉ, *Une politique de la fragilité : éthique, dignité et luttes sociales*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 141.

83 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 334.

distorsion, foncièrement éthique, c'est l'indignité<sup>84</sup>.

La « distorsion » mise en lumière par D. Marguerat tient donc dans l'écart entre un appel offert et une réponse attendue. Elle est « foncièrement éthique » car la réponse est directement liée à l'attitude concrète vis-à-vis des envoyés du roi. À partir de cette seule péripécie, il est difficile d'aller plus avant dans une interprétation. Nous verrons, en mettant ce passage en lien avec la conception de l'éthique chez Mt, le contenu précis de cette pratique qui se comprend à partir « des plus petits ».

L'exécution de la sentence ne fait qu'exprimer un refus antérieur : refus d'écouter les envoyés, de reconnaître en eux les messagers d'une Bonne Nouvelle, refus d'acquiescer à cette invitation au festin dont ils sont porteurs. Avant le *jugement dernier* prononcé par le juge eschatologique et dont la sentence est exécutée par les diaboloi, Mt introduit donc un *jugement premier* ouvert par l'appel des doulois, accueilli ou non, d'entrer dans la joie du maître. B. Régent propose d'analyser la violence du roi de la parabole avec ce même regard : la violence constate la destruction de la ville, elle relève

simplement de ce qui se passe déjà. (...) Des meurtriers, enfermés dans la jalousie et qui refusent de se réjouir pour un autre, sont déjà morts, sans joie, sans vie<sup>85</sup>.

En conséquence, le nouveau rassemblement est très différent du premier. Il n'y a plus de choix préalable, plus de critère ethnique, plus d'homogénéité *a priori*. Tous sont appelés, les bons comme les mauvais qui sont trouvés aux carrefours, hors des villes, ce qui correspond au monde païen. Le caractère hétérogène de la communauté, son caractère de *corpus mixtum*, est le « signe de la gratuité de l'invitation<sup>86</sup> ». « L'existence du corpus mixtum est l'envers dramatique – mais inévitable – de la mission universelle<sup>87</sup> ».

---

84 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 338.

85 B. RÉGENT, *L'énigme des invités aux noces. Commentaires de la parabole des invités dans l'évangile de saint Matthieu, au chapitre XXII*, Paris, Médiasèvres, 2011, p. 31.

86 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 340.

87 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, op. cit.,

### **c. Et l'homme sans habit ?**

L'interprétation du rejet de l'homme sans habit fait problème depuis des siècles. Une lecture traditionnelle de l'habit comme signe des bonnes œuvres, de l'obéissance à la loi, va à l'encontre de l'appel des « mauvais comme des bons ». Les Pères interprètent l'habit comme la robe baptismale. Seuls les baptisés pourraient alors entrer dans la salle de noces. Mais ceci est hors du contexte eschatologique. L'habit a aussi été interprété en fonction d'Is 61,10 :

Je suis plein d'allégresse en Yahve, mon âme exulte en mon Dieu, car il m'a revêtu de vêtements de salut, il m'a drapé dans un manteau de justice, comme l'époux qui se coiffe d'un diadème, comme la fiancée qui se pare de ses bijoux.

La tradition rabbinique parle de l'habit propre et lavé comme d'une image de repentance. « Le convive fautif ne témoigne pas des "œuvres requises par le Royaume"<sup>88</sup> ».

En nous replaçant dans le mouvement global du premier évangile, les thèmes de la justice du royaume (6,33), l'accomplissement des œuvres d'amour (5,21-48 ; 25,31-46) sont certes présents chez Mt, mais la gratuité de l'appel est également fortement soulignée et elle va à l'encontre d'une perspective légaliste. W.D. Davies et D.C. Allison proposent de voir dans l'habit le corps ressuscité, l'habit de gloire en lien avec Mt 13,43 : « Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père ». Mais alors que signifierait la distinction entre l'entrée dans la salle des noces et le port de l'habit? Ajoutons également qu'il semble que dans le Proche-Orient ancien, une coutume voulait que l'hôte offre à ses invités l'habit de fête. Les indices de cette pratique sont faibles dans la Bible<sup>89</sup>. Mais l'interrogation reste la même : pourquoi, alors qu'il est

---

p. 383.

88 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 342.

89 W.C. Davies et D.C. Allison citent deux passages bibliques pour appuyer cette thèse : Gn 45,22 ou Est 6,6-8.

entré, alors qu'il doit mettre l'habit, alors qu'il peut mettre cet habit, cet homme refuse-t-il obstinément de se conformer aux usages de la noce ?

Une autre piste de réponse serait à chercher dans le silence de cet homme qui « fut muselé ». B. Régent évoque « la violence cachée dans ce refus de parler, dans ce silence. Il dénie au roi le statut d'interlocuteur valable<sup>90</sup> ». Il note qu'en hébreu, *silence* et *violence* ont la même racine. Mais le passif *evfimw,qh* oriente aussi vers une action du Roi.

Aucune explication ne semble pleinement satisfaisante, aucune n'est pleinement sécurisante pour le croyant. Et sans doute, est-ce la pointe douloureuse et ouverte avec laquelle la parabole nous laisse. D. Marguerat écrit :

À des hommes qui se savent l'objet d'une miséricorde imméritée, le jugement rappelle que l'accueil dans la communion divine n'est pas sans incidence sur la vie du croyant ; il le mobilise et l'engage dans une transformation de vie. (...) la restriction introduite par le v.14 (...) rappelle (...) que la dignité de l'Église est une question ouverte, qui ne sera tranchée qu'au jugement dernier. L'invitation illimitée dont elle est porteuse ne saurait être la source d'un leurre : seule la foi vécue dans l'obéissance prévaudra en définitive devant Dieu. (...) La grâce a un prix<sup>91</sup>.

D'une certaine manière, l'homme sans habit, par la liberté et la question qu'il ouvre s'oppose à l'obligation d'entrer chez Lc : « fais entrer les gens de force ». (Lc 14,23) Chez Lc, les invités ne sont plus libres. Chez Mt, cette liberté se prolonge jusqu'au cœur de l'Église. Mais cette liberté est qualifiée : elle doit s'inscrire dans un agir précis.

---

90 B. RÉGENT, *L'énigme des invités aux noces*, op. cit., p. 41.

91 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 343.

### **3. Le jugement : lieu où une parole appelle et reconnaît un désir.**

Pour mieux percevoir le contenu de cet agir précis, il faut prendre du recul et se rappeler que la parabole des invités au festin s'insère dans la perspective globale du jugement eschatologique dans le premier évangile. J. Zumstein parle d'une accentuation sur l'éthique,

sur le comportement concret que réclame la venue du Royaume. La promesse devient le motif d'une exigence. L'eschatologie se développe dans un sens éthique<sup>92</sup>.

C'est ce lien entre le jugement eschatologique, dans sa double dimension d'appel et de dignité, et le comportement éthique concret qu'il faut maintenant explorer pour laisser les harmoniques de cette parabole résonner avec l'ensemble de l'évangile.

#### **a. Qui sont les plus petits ?<sup>93</sup>**

Quand nous pensons à l'attitude éthique envers les plus petits, les pauvres, les exclus, un passage de Mt vient spontanément à l'esprit : la fresque du jugement en Mt 25,31-46. Ce passage semble simple de prime abord, mais il est, en réalité, l'objet d'un conflit d'interprétation entre une vision parénétiq ue, c'est à dire d'exhortation éthique, un appel à secourir les petits, d'une part et d'autre part une vision paraclétique, c'est-à-dire une consolation pour l'Église face aux adversités.

Le débat se cristallise sur l'identité « de ces plus petits ». Pour les uns, ce sont tous les hommes en détresse, pour les autres, les disciples du Christ. Les tenants de l'interprétation paraclétique font le

---

92 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, op. cit., p. 293.

93 Cette partie reprend pour une large part l'analyse développée par D. MARGUERAT, "Le lieu de la fidélité chrétienne (25,31-46)", dans *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., pp. 481-520.

lien entre notre péricope et 10,40-42 :

Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé. (...) Quiconque donnera à boire à l'un de ces petits rien qu'un verre d'eau fraîche, en tant qu'il est un disciple, en vérité je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense.

On trouve la même chose en 18,5, où les petits sont les envoyés de Jésus, selon la loi dite de la *Shaliah* qui veut que l'envoyé du Roi soit comme le Roi.

Les enjeux de ce conflit d'interprétation sont importants. Sur le plan christologique, soit le croyant jouit d'un statut privilégié puisqu'il échappe au jugement (interprétation paraclétique), soit il ne bénéficie d'aucun régime de faveur (interprétation parénétiq ue). Sur le plan ecclésiologique, soit l'Église est assimilée à un groupe restreint, homogène mais fermé (interprétation paraclétique), soit elle est ouverte et hétérogène (interprétation parénétiq ue). Sur le plan sotériologique, soit les œuvres sauvent sans relation avec une confession explicite du Christ (interprétation parénétiq ue), soit seule la confession de Jésus permet d'échapper au jugement. (interprétation paraclétique)

D. Marguerat résume la situation en une question :

Mt 25,31-46 révèle-t-il aux croyants le cœur même de la volonté divine à leur égard, en énonçant le critère qui prévaudra lorsqu'ils seront jugés à l'instar du monde entier ? Ou informe-t-il l'Église sur un événement qui ne la concerne qu'indirectement en définitive, à savoir la manière dont seront jugés les païens ?<sup>94</sup>

D. Marguerat et J. Zumstein se basent sur la cohérence de l'ensemble du discours qui concerne la problématique du refus d'Israël et l'accueil des païens pour réfuter l'interprétation paraclétique. On ne comprendrait pas pourquoi, dans la dernière partie du dernier discours avant la Passion, Mt délaisserait la thématique qu'il développe dans les chapitres 24 et 25, pour revenir à une question interne à l'Église, qu'il a déjà explicitée avant.

---

94 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., pp. 485-486.

De plus, quand on compare Mc 13 et Mt 24-25, on constate que Mt reprend de Mc l'appel à la vigilance. Chez Mc, aux disciples qui demandent : « dis-nous quand cela va finir et quel sera le signe que tout cela va finir? » (Mc 13,4), Jésus répond en insistant sur l'attention aux événements : « soyez sur vos gardes » (Mc 13,9.23.33), sur la confiance « ne vous alarmez pas » (Mc 13,7). À la fin, « on verra le Fils de l'homme venant dans des nuées avec grande puissance et grande gloire. Et alors, il enverra les anges pour rassembler les élus ». (Mc 13,26-27) Le chapitre se termine par cet appel : « veillez! » (Mc 13,35.37)

Mt, dans un ensemble très cohérent (Mt 24-25), développe et enrichit considérablement ce thème au travers de six paraboles. Jésus lui-même ignore la date (24,36-44), la venue de ce jour sera soudaine (24,50 ; 25,13), il termine par l'appel à veiller proprement dit (24,42.43 ; 25,13). Mais en insistant sur la pratique envers les petits,

Mt fait ainsi déboucher le tableau apocalyptique de Mc sur une véritable parénèse de la vigilance, qui constitue dès lors le corps de son discours. (...) L'évangéliste rompt ici avec la structure chronologique de Mc 13<sup>95</sup>.

De plus, encore une fois, on note dans l'ensemble du discours des chapitres 24 et 25, un véritable travail rédactionnel qui permet à Mt d'accentuer considérablement l'aspect christologique. D. Marguerat parle d'une « concentration christologique<sup>96</sup> ». La figure du Fils de l'homme est clairement identifiée à Dieu, au Roi et aux petits.

Ajoutons, pour finir, une autre difficulté pour soutenir l'interprétation paraclétique des petits comme disciples : la surprise, « quand t'avons-nous vu ? » (25,37.44). Le lien entre Jésus et ces petits n'est évident pour aucun des justiciables. La surprise marque une rupture avec tout légalisme.

La surprise est d'ordre christologique : ni les élus, ni les condamnés n'ont eu conscience d'être engagés dans une telle relation avec le Fils de l'homme. (...) À l'insu des hommes, leur rencontre avec lui s'est jouée devant la misère des petits. (...) La question du salut se décide,

---

95 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p.496.

96 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 494.

en définitive, devant la fragilité du prochain<sup>97</sup>.

***b. Absence et présence de Jésus : la relation au frère comme lieu du jugement***

Dans l'ensemble du premier évangile, l'éthique est la médiation entre l'eschatologie et la venue du Royaume des Cieux. La fresque du jugement n'est pas un morceau isolé, une sorte d'hapax éthique. Tout l'évangile est porteur du même mouvement. Pour le comprendre, il faut revenir à la place et au rôle de l'éthique entre eschatologie et christologie chez Mt.

L'éthique chrétienne est d'abord vécue sur le fond d'une absence : Jésus est mort, son corps n'est pas dans le tombeau, Jésus n'est plus évidemment présent dans la communauté, d'où par exemple l'établissement de règles pour gérer les conflits internes (18, 15-17). Cette absence est la condition de l'avènement de l'Église et des Écritures. Elle permet l'avènement de la mission, de l'aller-vers l'autre. M. de Certeau écrit que « plutôt qu'une avancée dans l'être, c'est une "avancée d'absence", ce qui fait être l'action est ce qui lui manque<sup>98</sup> ». Le manque ouvre à une *praxis*. Cette absence ouvre le temps de la recherche et de la reconnaissance de Jésus-Christ là où il se trouve, elle ouvre le temps de l'éthique. Elle invite à demeurer dans un temps qui dure. J. Zumstein écrit que, après la Résurrection,

l'Église affronte le problème de la vie chrétienne dans sa durée. Pour conserver au bonheur offert son caractère de grâce libératrice et transformatrice, elle l'infléchit éthiquement. L'éthique est alors la catégorie qui exprime la vie chrétienne dans son devenir<sup>99</sup>.

L'absence de Jésus oblige donc la communauté à s'interroger sur la

---

97 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p.513.

98 Citation de M. de Certeau utilisée par Claude GEFFRÉ, "Le paradoxe christologique comme clé herméneutique du dialogue interreligieux", dans *Chemins de dialogue*, 19, 2002, p. 177.

99 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, op. cit., p. 300.

modalité de la présence du Ressuscité car il dit bien : « je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin de l'âge » (28,20). La question des disciples *qui est-il ?* se transforme pour nous en *où est-il ?* Mt trouve la réponse dans une éthique associée au thème de la vigilance.

Le risque serait de ne s'en tenir qu'à cet aspect négatif de l'absence, de la maintenir en dehors de toute positivité, de la présenter comme seulement ouverte, interrogative, uniquement sur le mode de la promesse, de l'espérance, d'en faire l'objet d'un pari. C'est oublier que le chemin d'abaissement de Jésus donne une forme particulière à cette absence. Elle appelle une décision, un engagement, une praxis précise. Il ne s'agit pas de « n'importe quelle absence<sup>100</sup> ». Même l'absence est christologique : elle est attente du retour du Christ et suite du Christ par la pratique de l'abaissement que Jésus a montré.

La douceur du Christ consiste dans son abaissement et sa faiblesse, qui sont l'expression de son obéissance à la volonté de Dieu. Cet abaissement assumé par le Maître jusqu'à la Croix – et non subi – devient un paradigme proposé au croyant pour lui indiquer la voie qui mène au bonheur eschatologique<sup>101</sup>.

Ainsi, au cœur de cette absence, l'appel adressé à tous d'entrer dans la salle des noces invite certes à une décision, mais il invite d'abord à reconnaître une présence, dans l'envoyé même. Cette présence n'est pas donnée immédiatement. Les plus petits dans leur dénuement concret disent la présence réelle du Ressuscité. Cette présence n'est pas *idole*, mais *icône* car elle garde « l'écart en elle du divin et de son visage<sup>102</sup> » selon l'expression de L.-M. Chauvet.

L'appel et l'invitation ouvrent à une décision du regard. Comment vais-je choisir de regarder la réalité qui se présente à moi ? Cette qualité du regard apparaît alors comme le cœur du jugement. Dans la

---

100 Expression de P. Gisel citée par P. EYT, "Universel rationnel et universel catholique", dans *Théologie et choc des cultures*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 172.

101 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, op. cit., p. 290.

102 L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement : une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, coll. *Cogitatio Fidei* n°144, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 223.

parabole des talents<sup>103</sup>, l'homme avait « appris à connaître [le Maître] comme un homme âpre au gain » (25,24). Souvent l'expression sunai,rei lo,gon metV auvtw/n (25,19) est traduite par « il règle ses comptes avec eux ». Or sunai,rei lo,gon évoque plutôt un échange de parole. Il ne s'agit pas ici d'un règlement de compte !

Par la parole échangée, l'homme est jugé selon le regard qu'il a jeté sur son maître, jugement premier qui sera définitivement scellé devant le juge eschatologique.

Encore plus profondément, l'invitation appelle à soi-même prendre la parole. Ces réflexions nous mettent sur la piste d'une autre proposition d'interprétation du rejet de l'homme sans habit. Cet homme « fut muselé ». Mais, à la fin de la parabole, le roi veut partager avec cet homme ce qu'il n'avait jamais partagé dans tout le texte : la parole. Il invite l'homme à prendre la parole, à dire sa propre parole. L'après de l'attitude éthique est donc bien l'accès à une parole propre. L'après de l'attitude éthique vise bien à une personnalisation, à un face à face encore plus radical. C'est à cette liberté-là qu'éveille la rencontre du plus pauvre, liberté de parler devant Dieu lui-même. Le jugement premier est en attente de parole pour devenir dernier.

Au cœur de l'absence et par la médiation de l'éthique, Mt nous invite à demeurer dans la vigilance à une présence. Il nous invite à suivre nous-mêmes le chemin que Jésus a emprunté, chemin d'abaissement, de solidarité jusqu'au bout. Le disciple est invité à avoir un regard qui assume son « statut iconique d'écart<sup>104</sup> ». Sur ce chemin, l'attention aux plus petits est le lieu concret de conversion du regard, lieu mystérieux de relation à Jésus. Un regard converti n'est pas un regard qui rêve ou se berce d'illusion, mais un regard qui, au cœur de l'absence, sait continuer à marcher sur le chemin que Jésus nous montre, chemin à parcourir avec lui et à sa suite.

Ces réflexions invitent à revoir le lien que nous établissons spontanément entre la pratique et le jugement. Nous comprenons

---

103 Un commentaire très éclairant et stimulant de cette parabole est donné par BALMARY M., « Un accès à la joie », *Abel ou la traversée de l'Eden*, Paris, Grasset, 1999, p. 56-105.

104 L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 224.

souvent l'eschatologie comme l'aboutissement de l'éthique. Il y aurait une suite logique entre la pratique et le jugement. Ces éléments nous invitent à un renversement important à souligner : c'est l'eschatologie comme réalisation d'une promesse qui fonde l'éthique comme réponse et c'est le rôle des envoyés que de proclamer cette Bonne Nouvelle, d'appeler à cette réponse. La nouveauté de l'éthique matthéenne ne réside pas dans son contenu mais dans son fondement christologique qui la rend possible, crédible.

La fresque du jugement exprime sous forme de récit que l'éthique de Matthieu ne se comprend que dans le cadre de sa christologie. J. Zumstein écrit :

l'adhésion à son discours [de Jésus] est inséparable de l'adhésion à sa personne. (...) La confession du Christ est première par rapport à l'éthique. (...) L'implication éthique [du Royaume] en découle, mais ne la fonde pas<sup>105</sup>.

Ainsi cette « concentration christologique » dont parle D. Marguerat ouvre vers une nouvelle compréhension de l'éthique. Chez Mt, la vigilance n'est plus simplement une attente, comme chez Mc au chapitre 13, mais devient un acte concret. « La détresse de l'autre (...) [devient le] lieu de la validation ou de l'échec de la foi chrétienne ». Ainsi

en énonçant la norme du jugement dernier, Mt 25,31-46 offre au thème de la vigilance sa concrétisation éthique. (...) La vigilance des croyants se voit ici assigner un lieu et une tâche : l'aide concrète aux hommes dans la détresse<sup>106</sup>.

La mise en responsabilité de l'homme n'est pas indéterminée : elle est « clairement axée sur les relations interpersonnelles et plus particulièrement sur la détresse que chacun rencontre dans la personne de son frère<sup>107</sup> ». L'agir devient ainsi le rendez-vous sacramentel de la présence promise du Christ, par les relations

---

105 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, op. cit., p. 295.

106 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 501-502.

107 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, op. cit., p. 343.

établies avec les plus petits. L'enjeu est important pour une réflexion sur le politique : tout agir, en tant que relationnel, devient sacramentel même dans son rapport aux choses qui créent notre monde ambiant dirait M. Heidegger, notre monde commun dirait H. Arendt. Tout agir juste se décide finalement devant le visage de l'homme blessé.

La finale du chapitre 25 n'est donc pas un corps étranger chez Mt, mais le lien entre l'éthique et la christologie est une ligne-force majeure du premier évangile. C'est la personne de Jésus, confessé comme Christ, qui est le fondement de cette éthique et c'est la personne du pauvre concret, de l'exclu dans sa dimension la plus corporelle, physique, banale, qui devient le lieu d'un appel à agir, appel à nourrir, appel à visiter, appel à soigner. En un certain sens, ces pauvres ne sont pas seulement médiateurs, mais ils sont la modalité de la présence du Ressuscité, la modalité d'un *dire* adressé à tous, d'un appel. Ils sont porteurs d'une invitation au banquet. Ils ne sont pas seulement *invités au festin* comme chez Lc, mais *invitants au festin*, messagers, hérauts de la noce, porteurs, dans l'aujourd'hui de l'acte, de la finalité téléologique de tout homme.

### ***c. D'un peuple à l'autre : « selon ton désir »***

Cette parabole des *invitants au festin* nous présente la constitution d'une nouvelle communauté. La vigne est confiée à d'autres vigneron, les premiers invités laissent leur place à d'autres. Cette nouvelle communauté n'est plus fondée sur un critère éthique, sur une similitude, sur une reconnaissance entre pairs. Mt utilise cette parabole pour signifier l'élargissement des promesses, initialement faites uniquement à Israël. Désormais, les nations sont conviées au même festin, à partager la même Bonne Nouvelle. Contrairement à son parallèle chez Lc, cette communauté n'est pas en elle-même le peuple des pauvres, des boiteux, des estropiés. Elle est au contraire ouverte à tous, bons comme mauvais, riches comme pauvres, mais elle ne se constitue pas sans médiation. Elle se construit selon un critère précis : l'attitude pratique envers les plus petits qui sont le visage iconique du Christ pour aujourd'hui.

Un autre passage de l'évangile nous présente cet élargissement d'Israël aux nations. Les chapitres 14 et 15 sont articulés autour du motif du pain. C'est le pain qui permet à Mt de faire ce passage d'un peuple à un autre.

Lors de la première multiplication des pains (14,13-21), Jésus nourrit 5000 hommes et il reste 12 paniers. Lors de la seconde multiplication des pains (15,32-39), Jésus nourrit 4000 hommes et il reste 7 paniers. Le symbolisme des chiffres fait donc passer d'Israël (12) à une plénitude (7). Le passage s'effectue par la rencontre de la Cananéenne (15,21-28). Cette femme se jette aux pieds de Jésus pour le supplier de sauver sa fille. Mais celui-ci refuse, malgré son insistance et la requête des disciples. Il explique qu'il n'a « été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » et pas aux autres ! La païenne insiste. Alors Jésus utilise la métaphore du pain : « il ne sied pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens ». La femme répond : « Oui, Seigneur ! Et justement les petits chiens mangent des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres ». Jésus est appelé par le désir de cette femme à franchir la barrière entre Israël et les nations.

Au milieu des deux multiplications des pains, ce dialogue entre Jésus et une païenne permet de passer, par le concret du pain, d'une interprétation étroite que Jésus fait sienne dans un premier temps, à un élargissement. Au début de l'échange, la mission de Jésus n'est destinée qu'à Israël. Jésus utilise la métaphore du pain pour le signifier, mais la Cananéenne prolonge cette métaphore à travers les miettes et oblige Jésus à sortir d'une vision étroite et réservée de sa mission. Le pain, fracturé et brisé, peut alors nourrir un autre peuple.

Comme la Cananéenne, les compagnons sont témoins des miettes qui tombent de la table. Ils sont témoins d'une relation étonnante que les personnes du Quart-Monde ont avec Jésus qui se fait « comme nous ». Élisabeth voudrait « être un peu comme eux », partager « une spiritualité qui n'est pas la (s)ienne », mais qui la « chamboule ». Ils ont soif de répondre à l'appel que leur lancent les *invitants au festin*. Comme Anne-Laure, la Cananéenne pourrait répondre à Jésus : « On s'la joue, on s'la pète en disant ça, (...) En tous cas, j'en ai l'envie, quoi, l'envie, le désir... (...) Voilà. D'élargir la famille ».

Le jugement est alors prononcé. Jésus s'exclame : « Femme, grande est ta foi ! Qu'il t'advienne selon ton désir w`j qe,leij ». (15,28), les personnes du Quart-Monde peuvent dire : « tu es comme moi ». La

Cananéenne est reconnue dans son désir. Les compagnons sont reconnus par les personnes du Quart-Monde et peuvent ainsi entrer à leur tour dans ce nouveau peuple qui n'est ni le peuple des pauvres à strictement parler, ni le « cocon » familial ou l'homogénéité du milieu d'origine. Ce nouveau peuple est *corpus mixtum*, riches et pauvres ensemble. Pour le dire avec les mots de G. Le Blanc, cette communauté ne se fonde pas uniquement sur la mise à jour du « commun » de la vulnérabilité au delà du « séparé » de la précarité.

Mais « la précarité de la vie dans les normes révèle notre vulnérabilité<sup>108</sup> ». C'est par le plus pauvre, par l'attitude concrète que nous choisissons d'avoir envers lui, que nous est ouvert un chemin d'appropriation de notre propre vulnérabilité et de son dépassement. C'est donc par le plus pauvre que nous entrons dans une communion plus large. Pour entrer dans ce peuple, chacun a dû quitter une sécurité, un « cocon ». L'homme sans habit nous rappelle que la frontière entre Israël et les nations, entre une homogénéité sécurisante et l'hétérogénéité déstabilisante, mais de communion, est toujours à franchir.

---

108 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p. 55.

### III. Les potentialités créatrices d'un peuple

Les résonances de la parole des Chrétiens du Quart-Monde avec la Parole de Dieu m'ont conduit à mettre en lumière plusieurs renversements : la relation entre le jugement et la pratique, le premier étant spontanément compris comme une conséquence de la seconde, doit être inversée ; de même la lecture de Mt projette une lumière nouvelle sur le lien entre éthique et eschatologie ; ceux que nous pensions spontanément comme les *invités au festin* dans une lecture de la parabole chez Lc sont devenus les *messagers de la noce*. Ils appellent au festin.

Écouter la parole des plus pauvres ne doit pas simplement conduire à se laisser toucher superficiellement : « c'est émouvant », « c'est beau », « cela donne de la force », « cela fait réfléchir »... Nous n'avons pas simplement à les écouter pour savoir ce qu'ils pensent, quelle est leur opinion sur tel ou tel sujet. Finalement nous en resterions à l'anecdotique. Il s'agit d'écouter cette parole mûrie au creuset de la souffrance dans toute la profondeur du potentiel d'humanité qu'elle porte, en la prenant réellement au sérieux dans ce qu'elle dit, de discerner les enjeux qu'elle pointe, les injustices qu'elle dénonce et d'avoir alors le courage de mettre concrètement en œuvre le potentiel de changement qu'elle contient. Il s'agit d'écouter cette parole dans son *autorité*<sup>109</sup>.

Prendre au sérieux les « potentiels cognitifs (...) révélés<sup>110</sup> » par la parole des pauvres invite donc à poursuivre notre réflexion en nous demandant précisément ce que révèlent les paroles entendues sur notre vivre-ensemble, sur notre constitution comme communauté, comme *peuple*. Cette pratique ecclésiale porte-t-elle une vision globale de la société, de l'Église, des relations qui devraient les structurer ? Le *peuple* nouveau qui naît de la rencontre avec les plus pauvres, de ce *jugement* à partir des plus petits, de la parole « tu es comme moi » doit pouvoir s'incarner dans des institutions concrètes, sinon tout cela n'est qu'un rêve, l'opium d'un peuple. Cette incarnation doit également rester consciente du risque d'instrumentaliser les pauvres, ou la charité.

---

109 J.-C. CAILLAUX, « La parole des pauvres : autorité et alliance », dans *Cahiers de l'Atelier*, 518, 2008, pp. 56-60. Et plus largement, l'ensemble de ce numéro.

110 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p. 220.

Dans le livre qu'elle a écrit sur les *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse*, G. Rimbaut relève à plusieurs reprises que cette pratique ne débouche pas sur une vision politique. En parlant de Jésus souffrant sa Passion et de la force identificatrice qu'elle a pour ces personnes, elle relève que

la dimension de contestation des pouvoirs politiques et religieux, contenue dans la Croix de Jésus, semble peu ou pas exploitée par ces Chrétiens. [Elle y voit] une privatisation de la mort de Jésus, un manque de vision sur la portée collective et subversive de l'événement de la Croix<sup>111</sup>.

En analysant les aspects du péché et du pardon, elle fait le même constat : « il resterait à exploiter pourquoi la dimension sociopolitique du péché et du pardon est si peu présente dans ces témoignages<sup>112</sup> ». Tout en prenant acte de ces objections, du fait que les intuitions de ces Chrétiens ne débouchent pas immédiatement sur un projet politique ou une théologie, je voudrais avancer que l'écoute de la parole des pauvres bouscule nos compréhensions classiques et ouvre des perspectives nouvelles. J'ai évoqué la triangulation entre les acteurs sociaux, le personnel politique, les « usagers », les bénévoles, triangulation nécessaire à l'action politique. Ce qu'attend Corinne des politiques, ce n'est pas qu'ils laissent leur place, c'est « qu'ils écoutent. » Sans fournir un projet politique clairement défini, cette écoute est la condition de possibilité d'une justice qui peut réellement être une bonne nouvelle pour tous.

Je reviendrai tout d'abord sur la philosophie de l'intersubjectivité de G. Marcel qui me servira de point de départ. Celle-ci est marquée par la présence d'autrui comme révélatrice d'une présence à soi. Sa pensée s'élabore au début du vingtième siècle au contact, entre autres, de Bergson au Collège de France et mûrit à travers tout le siècle. Certains lui ont attribué le titre de maître et fondateur de l'*existentialisme chrétien*. Lui-même refuse ce titre, ne voulant pas se laisser enfermer dans des concepts étroits. Il préférerait se référer à une sorte de *socratisme chrétien*. Le terme de *socratisme* doit attirer l'attention sur une difficulté, qui fait aussi la richesse de son œuvre.

---

111 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, p. 108.

112 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, p. 150.

G. Marcel cherche à se situer au plus proche de l'expérience d'autrui, il pose des questions, avance en tâtonnant. Il n'a pas écrit de grands traités, son *Journal métaphysique* n'est pas un exposé construit, mais une discussion personnelle, témoin d'un mûrissement de la pensée au jour le jour. Il dit lui-même que l'essentiel de ce qu'il cherche à exprimer se trouve non pas dans son œuvre systématique, mais dans son œuvre théâtrale, à laquelle il se réfère beaucoup. Ainsi, là encore, ce sont plus à des résonances entre sa pensée et les paroles des *Chrétiens du Quart-Monde* auxquelles il nous faudra être attentifs, plutôt qu'à des concepts pré-établis et pré-applicables. Je ne retiendrai de cette trop rapide exploration de la pensée de G. Marcel que les éléments concernant la construction du collectif, du *nous*. Ce survol nous donnera des outils pour lire ce qui se construit dans les relations interpersonnelles, l'émergence d'un *peuple*. Enfin je m'interrogerai sur la portée politique et sociétale, puis théologique et ecclésiale de la pratique de cet « espace commun d'hospitalité<sup>113</sup> » créé par ces *Chrétiens du Quart-Monde*.

## 1. Expérience de l'émergence du « nous » selon G. Marcel

### a. Sortir de la pose

Le point de départ de la pensée de G. Marcel est la rencontre entre un *Je* et un *Tu*, entre *moi* et *autrui*. Il ne s'agit pas de penser cette rencontre, comme deux boules de billard qui viendraient à se choquer, comme deux entités parfaitement séparables l'une de l'autre. D'emblée G. Marcel avance que plus je me connais et plus je connais autrui : approfondir l'expérience de soi, c'est approfondir l'expérience de l'autre.

Mais demandera-t-on peut-être, la compréhension concrète de soi n'est-elle pas précisément toujours ego-centrisme ? Je répondrai catégoriquement non ; l'ego-centrisme n'est au contraire possible que pour un être qui ne s'est pas effectivement rendu maître de son expérience, qui ne l'a pas véritablement assimilée<sup>114</sup>.

---

113 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p. 275.

114 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. II. Foi et réalité*, Paris, Montaigne/Aubier, 1951, pp. 11-12.

Approfondir et accepter la réalité de l'expérience, dans sa singularité et sa concrétude, c'est donc nécessairement sortir de l'ego-centrisme. Ainsi « c'est en réalité à partir de l'autre ou des autres que nous pouvons nous comprendre et *seulement à partir d'eux*<sup>115</sup> ». Et alors surgit le vrai sens de l'amour de soi et de l'amour d'autrui :

la médiation par autrui peut seule fonder l'amour de soi, seule elle peut l'immuniser contre le risque d'ego-centrisme et lui assurer ce caractère de lucidité qu'autrement il perd infailliblement<sup>116</sup>.

Autrui est la porte à soi-même. Le “moi”<sup>117</sup> de l'égoïste est un “poseur”, il pose pour la galerie, pour un public, il se fabrique un personnage, il se protège derrière un masque et autrui n'est alors qu'« un résonateur ou un amplificateur<sup>118</sup> ». Comme l'écrit R. Troisfontaines, spécialiste de G. Marcel,

Le poseur, qui paraît n'être préoccupé que des autres, n'est en réalité occupé que de lui-même. L'autre ne l'intéresse que dans la mesure où il peut se former du poseur une image avantageuse qu'à son tour celui-ci fera sienne. La complaisance se double de “prétention”<sup>119</sup>.

Cette prétention est à prendre dans un double sens d'aspiration, d'ambition et de simulation. Pour sortir de cette pose, je dois rencontrer autrui, au delà des projections réciproques que nous jetons l'un sur l'autre, au delà d'un regard qui “objectivise”, qui enferme la rencontre dans des critères *a priori*. Il y a alors dans la rencontre un abandon de l'objectivité, un abandon à vouloir l'autre comme un objet. Il n'y a rencontre véritable que dans la mesure où les deux partenaires sont capables d'intériorité, d'un au-delà de ce qui se donne à voir ; et non seulement en sont capables, mais

---

115 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. II., op. cit.*, p. 11. (je souligne)

116 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. II., op. cit.*, p. 12.

117 Les notations de G. Marcel et de R. Troisfontaines sont précises : ils utilisent les guillemets pour dire une réalité dans la perspective d'un moi qui ne se possède pas, d'un moi qui n'aurait pas été au fond de l'expérience. Ici par exemple “prétention” ou plus loin “objectivisation”. Par contre, ils utilisent l'italique pour ce qui se relie à une expérience intégrée, pour ce qui conduit à une authenticité : *sa présence, co-esse, réponse...* Dans cette partie, j'ai conservé ces notations ce qui peut en alourdir la lecture.

118 G. MARCEL, *Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier/Montaigne, 1944, p. 21.

119 G. MARCEL, *Homo viator, op. cit.*, p. 20.

reconnaissent aussi en l'autre, cette possibilité. Autrui est plus riche, plus complexe que ce que m'en renvoie mon regard.

Pour sortir de "moi", pour "me" dépasser, il faut que je pénètre en un *autre* au delà du niveau où "lui-même" "m'objectivise". Alors uniquement, je pourrai dissiper l'obsession du "moi" et découvrir le légitime amour que je dois me porter. Tout seul, je ne puis opérer ce miracle ; il ne se réalisera pourtant que si j'y consens, c'est-à-dire si j'accepte de ne pas "objectiver" autrui, de ne pas le traiter comme un intrus, mais si je m'ouvre à lui en reconnaissant sa réalité spirituelle, si je le *rencontre*<sup>120</sup>.

Ainsi G. Marcel n'oppose pas l'existence à l'essence, comme plus tard J.-P. Sartre. Il oppose *existence* à *objectivité*<sup>121</sup>, la réduction à l'objet

au caractère indubitable de l'existence, (...) cette conscience d'une impossibilité de réduire l'existence à qui que ce soit d'autre et même de la mettre en question. (...) L'existence est *préalable*<sup>122</sup>.

Paradoxalement, l'existence est à la fois donnée, imposée d'une certaine manière et « donnante, c'est-à-dire qu'elle est condition même d'une pensée quelconque<sup>123</sup> ».

G. Marcel pose ainsi deux types de réflexion : la réflexion primaire qui déconstruit, critique, qui « tend à dissoudre l'unité qui lui est d'abord présentée », et la réflexion seconde qui « est essentiellement récupératrice, elle est une reconquête<sup>124</sup> », traversée du soupçon, de la critique, refondation sur le caractère indubitable de l'existence. Il ne s'agit pas de choisir l'une contre l'autre, mais de les articuler.

Il y a là un aspect très important de la rencontre dont témoigne les *Chrétiens du Quart-Monde* : pour rencontrer en vérité, je dois abandonner un regard qui "objectivise". Les compagnons font cette

---

120 R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 14.

121 G. MARCEL, *Existence et objectivité. Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Lyon, Éd. Paraître, 1995.

122 G. MARCEL et P. RICŒUR, *Entretiens*, Paris, Aubier/Montaigne, 1968, p. 21.

123 G. MARCEL et P. RICŒUR, *Entretiens, op. cit.*, p. 22.

124 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère*, Paris, Montaigne/Aubier, 1951, pp. 97-98.

expérience au travers de la déstabilisation qu'ils éprouvent face à des paroles, des gestes ou des attitudes qui leur semblent incompréhensibles, incohérents. Ils touchent alors « l'irréductible originalité d'autrui<sup>125</sup> ». Nicole et Sébastien en font l'expérience : « c'était complètement à l'ouest. » « J'y perdais tous mes repères. (...) Ça dépassait (...) ma façon de comprendre la personne. » Ou, comme Anne-Laure avec sa « belle voiture », dans un effet miroir, ils ressentent que le regard qu'ils portaient sur eux-mêmes, sur leurs richesses, n'est finalement pas le dernier mot de ce qu'ils sont, puisque ces familles voient autre chose en eux.

Les familles du Quart-Monde leur permettent de s'accepter tels qu'ils sont, car leur regard ne les objective pas. Si le cœur des compagnons pouvait parfois être mal à l'aise dans la rencontre avec des personnes pauvres, se sentir coupable, « si [leur] cœur venait à [les] condamner », le regard que portent sur eux ces personnes leur révèle une autre vérité. Ils sont plus grands que ces accusations. Paradoxalement le jugement des plus pauvres est un jugement libérateur, révélateur d'une autre profondeur, de la légitimité d'un autre regard sur nous-mêmes, d'un émerveillement renouvelé et non-égocentrique. « Dieu est plus grand que ton cœur ». (1Jn 3,20) Les compagnons entendent une parole qui les appelle à sortir de la pose et à inventer une relation avec autrui. Et ce qui est vrai des compagnons l'est aussi pour les personnes du Quart-Monde. La relation ici est symétrique : la libération se joue pour tous.

Cette non-objectivisation ne joue pas seulement par rapport aux personnes, mais également par rapport aux projets. Le projet n'est alors plus simplement quelque chose à faire, à réaliser, à réussir. Le projet non-objectivé invite à se désapproprier de l'objectif, du but que l'on cherche à saisir. Le projet devient alors fondamentalement un *être-ensemble*, un *avancer-ensemble*, en ne laissant personne de côté, en ne sacrifiant personne aux critères objectifs de réussite. Les conséquences politiques et théologiques de cette affirmation sont évidemment importantes.

---

125 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I., op. cit., p. 15.*

***b. Présence et intimité partagées : entrer dans la vocation personnelle***

Chacun découvre alors que la présence à l'autre ne signifie pas simplement une proximité, mais la participation de deux libertés. Le concept de participation est très important chez G. Marcel puisqu'il désigne ce que chacun accepte de partager dans la rencontre. Cette présence renvoie au mystère de l'intimité. En effet, je peux dire des mots, des paroles que l'autre peut entendre mais pourtant sans qu'il m'entende moi-même, dans mon intimité. Cette parole non-reçue, ou plutôt dont le message est reçu mais non écouté dans sa profondeur, me rend étranger à moi-même, le regard des autres qui ne m'est pas accordé fait de moi un être invisible, comme l'a montré G. Le Blanc dans son analyse des phénomènes d'exclusion. D'où l'importance du travail sur la parole, sur l'écoute, la prise en compte de cette parole. Encore une fois, ceci est vrai que l'on soit pauvre ou non : la parole objectivée dépersonnalise. Les plus pauvres en font l'expérience avec une acuité particulière.

Le mystère de l'intimité s'abolit aussitôt que l'on veut l' "objectiver", tout comme lorsqu'on essaie de le réduire à un problème de contiguïté spatiale. Nous *sommes* ce monde personnel bien plutôt que nous ne le voyons<sup>126</sup>.

La participation fait passer de la juxtaposition de Je à un *Nous*. Le *peuple* qui se crée ici ne se donne pas à *voir* au sens où il ne s'objective pas. Je rappelle la citation exacte de Sandrine quand elle parle du choix du nom du groupe des *Chrétiens du Quart-Monde* : « Et ça fait plaisir parce que quand même on a un nom. On a un nom... et heu... et... comment est-ce que je pourrais te dire ça ? On a un nom et on est un groupe ». Quand Bernard dit sa « fierté » de brandir l'étendard des *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse* lors des pèlerinages à Lourdes, quand Sandrine s'exclame « on a un nom », ils ne cherchent pas à objectiver cette réalité, mais ils la symbolisent, ils lui donnent un signe qui la rend présente, ou plus exactement qui la rend *témoignant* de sa présence. Ils témoignent d'une présence, d'une co-présence. « Nous *sommes* ce peuple ensemble » pourraient dire Bernard et Sandrine. Ce n'est pas une invention. C'est le constat auquel conduit l'approfondissement de l'expérience vécue.

---

126 R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 21.

En grandissant en intimité, en approfondissant le *avec* de notre relation, alors l'autre n'est plus un simple *quelqu'un*, un simple *lui*. Il devient un *tu* et je deviens *moi* en sa *présence*.

En *ta* présence, le “moi-même” avec qui j'étais coalisé pour examiner l' “étranger”, pour le juger, fond dans cette unité vivante qu'il forme maintenant avec moi. La dyade n'est possible qu'à la faveur de cette unification intérieure. (...) Si l'intimité grandit (...) le sujet c'est *nous* tout simplement<sup>127</sup>.

Le sujet n'est plus simplement moi ou l'autre. Le « comme une famille » si souvent rencontré dans les récits ne pose pas la réalité idéale d'une grande famille. Ce « comme une famille » témoigne d'une entrée dans l'intimité les uns des autres. Sébastien qui choisit Antoine comme témoin de mariage ne postule pas une grande famille humaine : il introduit Antoine dans son intimité. Et alors, par ce partage d'intimité, ce ne sont plus simplement Sébastien et Antoine qui se rencontrent, mais cette *famille* qui trouve un lieu pour se dire. Antoine est témoin de mariage de Sébastien, mais également témoin de cette *nouvelle famille* en genèse.

### **c. Le déjà-là d'une alliance qui appelle**

Pour grandir dans cette intimité, il faut d'une certaine manière que le *ensemble avec* soit déjà-là, au commencement. Ainsi le

nexus inter-subjectif (...) est en réalité la condition nécessaire pour que quelque chose me soit donné. (...) on devra au moins reconnaître que ce nexus peut seul permettre au donné de “me parler”<sup>128</sup>.

Ceci est tellement important que G. Marcel en fait le socle de son ontologie : « La véritable ontologie ne doit-elle pas être celle du *nous sommes* plutôt que celle du « je pense » ?<sup>129</sup> » Il parle d'une « métaphysique de l'hospitalité<sup>130</sup> ». Le nexus intersubjectif devient ainsi le fond vivant qui précède toute société, sur lequel peut se construire une relation, un projet. Le nexus est l'alliance qui rend

---

127 R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 25.

128 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. II., op. cit.*, p. 14.

129 R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 27.

130 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I., op. cit.*, p. 232.

possible toute relation.

Un appel n'est pas simplement entendu parce qu'il se développe dans une série de signes qui expriment une idée. Appeler une personne,

invoker un être, c'est autre chose, c'est plus que de penser à lui. (...) [Il ajoute] c'est concentrer son attention sur un certain système d'images cristallisant soit autour d'une image privilégiée, soit autour d'un nom<sup>131</sup>.

Rappelons-nous l'étendard de Bernard et le « on a un nom » de Sandrine. Mais ce système d'images ne prend sens qu'en *présence* d'autrui,

en tant qu'elle est pour nous, non pas un *toi*, mais un *lui*. [L'étendard, le nom, Antoine sont des témoins *face à d'autres*] Il faut admettre au contraire, que dès le moment où j'invoque, quelque chose de plus qu'une idée est en jeu. (...) Je ne peux pas invoquer *réellement* n'importe qui ; je ne peux que "faire semblant". L'invocation, en d'autres termes, ne paraît pour être efficace que là où il y a *communauté*. Il faut qu'en un sens profond et difficile à préciser nous soyons *déjà ensemble*<sup>132</sup>.

La puissance d'appel vient de ce nexus intersubjectif. La *communauté*, le *peuple* pourraient alors être compris comme la *condition de possibilité* de l'appel, de l'écoute et de la réponse.

Une difficulté surgit ici. Dans cette explication, le peuple précéderait les relations interpersonnelles. Mais peut-on si facilement inverser la causalité ? Le peuple est-il l'ensemble de relations déterminées, ou au contraire la condition de leur possibilité ? Le peuple est-il avant ou après la rencontre ? La totalité des corrélations peut-elle précéder son émergence ?

Sans doute, faut-il garder la causalité ascendante qui va de l'intersubjectif au peuple, maintenir que le nexus intersubjectif *entraîne* l'émergence d'un peuple. Mais en même temps, pour ne pas tomber dans l'instrumentalisation et l'objectivisation de cette notion, il

---

131 G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1935, p. 170.

132 G. MARCEL, *Journal métaphysique*, *op. cit.*, p. 170.

faut pouvoir penser un peuple intimement lié à la relation elle-même, poser que, d'une certaine façon, toute relation porte déjà une totalité, tout en évitant de tomber dans le mythe de la pré-existence de ce peuple à toute relation. Plus que de *penser* ce peuple comme pré-existant, peut-être faut-il le *pratiquer* en donnant ainsi sens, dans l'action, à la causalité descendante, du peuple à l'intersubjectif. Cette non-objectivisation de la causalité descendante est particulièrement importante car elle est la condition du caractère non-totalitaire du peuple qui émerge ici. D'une manière difficile à préciser, le *peuple* est donc à la fois *déjà-là* et *émergence*. Avant d'entendre un appel, nous *participons* par ce choix de partager une intimité.

Pour G. Marcel, la difficulté pour entrer dans cette perspective est que l'autre vient à moi toujours « sous l'apparence d'un corps objectivable<sup>133</sup> ». Je suis alors tenté de réduire l'autre aux caractéristiques que je perçois de lui : il est grand, il a les cheveux courts, des lunettes... C'est oublier que toute participation est relation vivante, que ce n'est pas la regarder d'un hypothétique dehors d'où je peux la juger, l'estimer, la jauger. L'amour, au sens de *co-esse* authentique créé par une intimité réelle, permet de résister à la tentation de l'objectivation et constitue le sommet de l'intersubjectivité.

Le terme de charité correspond à ce que j'ai appelé l'intersubjectivité. Il faut entendre par là que le sujet ne se constitue comme sujet qu'à condition de reconnaître l'autre comme étant lui-même un sujet. (...) La métaphysique, c'est le prochain<sup>134</sup>.

Pour G. Marcel,

La personne est vocation. C'est vrai si l'on restitue au terme de vocation sa valeur propre, qui est d'être un appel, ou plus précisément une réponse à un appel<sup>135</sup>.

C'est redire à nouveau que la vocation ne se comprend que dans et

---

133 R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 28.

134 Citation en exergue du livre de R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 7 (Conférence à l'Université libre de Berlin en 1950 et Discours aux foyers sociaux de Saint-Denis en 1951).

135 G. MARCEL, *Homo viator, op. cit.*, p. 28.

par une *communauté* et comme *réponse*.

**d. Engagement et espérance : entrer dans un projet commun**

Le *nous* créé par la rencontre et l'approfondissement d'une intimité réciproque est porteur d'une originalité qui n'est réductible à aucun des partenaires de la relation. Ce *nous* porte un potentiel créateur, un possible ouvert. « Il ne désigne pas un simple prolongement ou renforcement du "moi", mais une réalité originale ». Le premier point d'accroche de cette réalité est une aspiration, un désir de partager, de se rencontrer. Il y a un *je veux*, un *je désire* dans cette décision.

Il ne s'agit plus seulement de reconnaître un "donné", mais d'orienter le libre vouloir vers un acte personnel de mise en commun<sup>136</sup>.

Ce *libre vouloir* va au delà des points communs, des similitudes, d'un hypothétique patrimoine partagé. Ce sont l'*engagement* et la *fidélité* qui vont permettre à la communion d'entrer dans un projet commun et d'assumer la rencontre dans un temps singulier, dans un temps qui dure, de jeter un pont entre la mémoire et la promesse : l'*engagement* en le fondant, la *fidélité* en le maintenant dans « une fondation continue, à chaque instant renouvelé<sup>137</sup> ».

Sandrine l'exprime avec force quand elle s'exclame : les compagnons « se sont engagés vis-à-vis de nous, enfin... ils se sont engagés ». Chacun appelle l'autre, le rappelle en se rappelant à lui. Cet engagement donne de l'assurance au *je suis avec toi* en ajoutant *pour toujours*. Les partenaires s'engagent alors l'un envers l'autre en inventant un *nous* qu'ils veulent éternel : inventer doit ici être pris dans sa double acception de trouver (un trésor par exemple) et de créer.

G. Marcel associe la joie à cette expérience de communion. Il en fait le marqueur de toute communion véritable. Son absence traduit un dessèchement, une perte du sens de l'être compris comme *être-avec*. Ainsi « jamais assez, encore davantage, toujours plus près<sup>138</sup> »

---

136 R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 32.

137 R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 34.

138 R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. Tome 2, op. cit.*, p. 33.

deviennent les critères de l'approfondissement de la communion dans ce *nous* qui résiste alors à l'usure du devenir. « Toujours vers l'absent, vers la brebis perdue » pourraient poursuivre les *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse. Mouvement* qui dit la communion, *absence* qui permet à cette communion de ne pas tomber dans la pathologie de la fusion totalitaire.

G. Marcel fait de cette expérience de communion, à la fois vécue et désirée, le fondement de l'espérance.

L'espérance (...) n'est pas séparable d'une expérience de communion, et en même temps du recours plus ou moins conscient, plus ou moins explicite à une puissance garante de cette communion elle-même. "J'espère en toi pour nous" : telle est la formule authentique de l'espérance. Mais plus ce "pour nous", au lieu de s'ouvrir sur un infini, tend à se refermer sur lui-même, plus l'espérance se recroqueville et se dénature ; (...) Mais, ajouterais-je, c'est seulement par les brèches de l'avoir que l'espérance peut se frayer un accès jusqu'à notre âme<sup>139</sup>.

L'espérance est une réalité certes non encore pleinement réalisée, mais elle est bien réelle au sens où son impact est réel dans le monde. L'espérance qui naît de la communion porte toute la puissance de ce qui n'est pas encore, mais qui pourrait être. Elle bouscule une ontologie de l'être pour ouvrir à une ontologie des possibles. Ainsi le sentiment d'injustice, si souvent ressenti par les plus pauvres et par ceux qui luttent avec eux n'est-il pas seulement une critique, une négation d'un système établi. Il porte aussi déjà l'espérance qu'un autre possible peut advenir. En cela, la contestation n'est pas uniquement à considérer dans sa négativité, dans ce qu'elle déconstruit, mais également dans l'espace libre qu'elle construit pour rendre actuel ce qui n'est aujourd'hui qu'une virtualité.

Tous ces éléments dessinent un visage plus complexe au *peuple du Quart-Monde*. Tout d'abord, à strictement parler, il ne naît pas d'une unique relation interpersonnelle : il émerge, il advient. D'une façon paradoxale pourtant, il pré-existe à toute relation, il la permet comme sa condition de possibilité, comme alliance fondamentale toujours déjà présente, toujours déjà donnée, mais c'est la relation qui le

---

139 G. MARCEL, *Homo viator*, op. cit., p. 128.

donne à voir, à s'incarner, à se symboliser. C'est par l'intersubjectif de la rencontre que le peuple se fonde dans des engagements réciproques, dans une fidélité toujours redonnée. Ce peuple existe-t-il vraiment ? demanderont encore les plus matérialistes. Il est toujours comme *devant exister*, en potentialité d'exister. Il est *un peuple qui se lève*<sup>140</sup>, un peuple *se levant*. Le peuple ne se définit pas par un patrimoine commun, ni même peut-être par la simple juxtaposition d'histoires similaires. Il est un appel, une provocation par les plus pauvres.

En ce sens, il n'est pas un lieu certain, un groupe clos, satisfait de lui-même. Il est sans-lieu, sans matière, mais il est. Il est toujours désir de l'autre, désir de passer les frontières qui enferment, désir d'aller chercher plus loin, désir, comme dans la parabole, de trouver, de ré-enfourer, de rechercher à nouveau « cette petite perle » « qui fait ce qu'on est » disait Corinne. Et par cette recherche vécue ensemble, il permet une entrée dans la joie et dans l'espérance.

#### **e. Critique par le « je précaire » : entrer dans le concret d'un espace**

Cette entrée dans la pensée de l'intersubjectivité de G. Marcel nous a permis de mettre en écho et de souligner certains aspects de ce peuple du Quart-Monde. Toutefois il nous faut soulever une objection : G. Marcel semble postuler une réciprocité entre le *Je* et le *Tu*. L'altérité crée un mouvement d'appel, mais toujours dans une parfaite réciprocité. Or cette réciprocité peut-elle être vraiment vécue avec les plus pauvres ? Par exemple, objecte G. Le Blanc, « comment un “je” peut[-il] encore se soutenir dans la mort sociale » ? Si le non-accueil d'une parole provoque l'invisibilité, ce qui conduit à s'apparaître à soi-même « comme mort pour les autres<sup>141</sup> », comment peut-on alors renouer le fil de l'intersubjectif entre un « Je précaire » et un Tu qui ne l'est pas ?

Je reviendrai plus loin, avec P. Ricœur sur la notion de *reconnaissance réciproque*. Pour l'instant, afin d'enrichir la vision de

---

140 F. de LA GORCE, *Un peuple se lève*, Paris, Éd. Quart-Monde, 1995.

141 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, *op. cit.*, p. 191.

l'intersubjectivité de G. Marcel, je voudrais tenter de mieux percevoir l'impact de la grande précarité sur la rencontre. Je propose de suivre une piste ouverte par F. Poché qui invite à revenir à la concrétude de l'espace.

Dans les premiers chapitres de son livre *Une politique de la fragilité*, F. Poché se situe en dialogue avec J. Habermas et sa conception de l'homme comme *ego communicans*. Il en souligne la fécondité, mais conclut cette présentation en pointant les difficultés inhérentes à la compréhension « de la personne d'autrui à partir du paradigme communicationnel ». L'espace et le *social-historique* sont « les deux oubliés de la dialogique transcendantale<sup>142</sup> ». Pour F. Poché, la logique intercommunicationnelle n'est pas suffisamment attentive au *social-historique* :

Pour qu'il y ait intersubjectivité, fût-elle radicalisée sous le mode de la dialogique transcendantale, il faut nécessairement des sujets humains déjà socialisés et, plus qu'un langage, une langue qui structure leur psychisme, leur rapport au monde, à eux-mêmes et aux autres, bref, qui les socialise<sup>143</sup>.

M. Merleau-Ponty parle par exemple de « corporéité anonyme<sup>144</sup> », qui permet cette sociabilisation. L'interpersonnel doit s'enrichir du trans-personnel, lié à l'histoire, aux phénomènes sociaux, à la culture... Je ne reviendrai pas sur cet aspect de la critique adressée à J. Habermas car il me semble qu'elle ne s'applique pas aussi radicalement à G. Marcel qui précise que le *nous* a aussi une dimension de *déjà-là*, dans la rencontre.

La critique concernant l'oubli de l'espace est plus intéressante pour notre propos. G. Le Blanc pointe lui aussi le peu d'intérêt de la « spatialisation de la précarité qui tient lieu de politique des absents<sup>145</sup> ». Alors que la société technologique et la cyberculture promeuvent des espaces sans lieux, des millions, voire des milliards de personnes sont contraintes d'habiter dans des espaces réduits et

---

142 F. POCHÉ, *Une politique de la fragilité*, op. cit., p. 60.

143 F. POCHÉ, *Une politique de la fragilité*, op. cit., p. 92.

144 M. MERLEAU-PONTY et C. LEFORT, "La perception d'autrui et le dialogue", dans *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992, p. 195

145 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p. 165.

précaires : banlieues, *favelas*, bidonvilles...

Contre l'évaporation de la corporéité liée à la technologisation de nos sociétés, F. Poché avance qu'il est plus que jamais « nécessaire de prendre en compte l'espace comme dimension essentielle de la condition humaine ». Il cherche alors une « philosophie qui dépasse radicalement le formalisme pour donner toute sa place à la concrétude<sup>146</sup> », un arrimage spatial à l'intersubjectif.

Selon M. Heidegger, pour pouvoir vivre, quelque soit le lieu, il faut que se crée un « monde ambiant ». Ce monde ambiant n'est pas simplement une accumulation d'objets, mais un système de renvois où « chaque ustensile *renvoie* d'une manière ou d'une autre à tous les autres ». Ce fauteuil trouvé dans la rue ne crée pas un monde. Mais ce même fauteuil, dans une salle d'attente « marque pour ainsi dire l'entrée dans l'ordre du sens ». Cette structure de renvois est « la condition minimale pour qu'il y ait sens ». F. Poché cite l'exemple d'un squat qui peut apparaître « im-monde<sup>147</sup> » aux yeux des policiers, des personnels sociaux, mais qui est déjà un « monde ambiant » pour ceux qui l'habitent.

Habiter un espace, c'est déjà pouvoir établir une différence entre ce qui m'est propre et ce qui ne l'est pas, c'est délimiter un espace d'intimité. C'est avoir la possibilité de l'ouvrir à d'autres ou de le fermer.

Peut-être peut-on rapprocher ces réflexions de ce qu'exprime Élisabeth. Elle évoque une expérience très commune des compagnons qui s'engagent avec les personnes du Quart-Monde : frapper à la porte de quelqu'un, savoir que la personne est là, mais la porte reste obstinément close. La porte close est alors le plus souvent interprétée comme un refus d'être aidé. Ce comportement semble aberrant à celui qui sait habiter son espace, qui a fait l'expérience de la protection d'une porte, d'une maison, d'un lieu où *se blottir*, qui sait ouvrir ou fermer son intimité, qui sait la protéger. Mais la porte close peut aussi être la dernière protection contre une aide qui dévore ou humilie, le dernier refuge de la dignité. Elle est révélatrice d'une différence dans l'appréhension de l'espace. Il ne

---

146 F. POCHÉ, *Une politique de la fragilité*, op. cit., p. 60.

147 F. POCHÉ, *Une politique de la fragilité*, op. cit., pp. 71-72.

peut y avoir d'intimité et d'hospitalité sans l'expérience première d'habiter. On comprend alors que nous soyons marqués profondément par nos lieux d'habitation, spécialement ceux que nous avons connus dans notre enfance : ils sont les premiers lieux de construction de l'intimité.

L'individu ne développe pas un simple rapport instrumental à son environnement. La posture théorique s'éloigne ici d'une "philosophie libérale" qui comprend l'individu comme une pure abstraction. Il s'agit plutôt de penser l'être humain à partir d'une dimension fondamentale de sa condition : la spatialité<sup>148</sup>.

Notre réflexion sur le *peuple* se situe ici face à un écueil : au nom d'un lieu, d'un droit du sol, on crée un groupe qui se sépare, s'enferme dans des frontières, exclut ceux qui sont à l'extérieur. Les régimes totalitaires ont souvent exalté ces lieux racines. Dangereuse exaltation des similitudes et du patrimoine !

F. Poché fait ici une distinction entre le *lieu* et l'*espace*. En mettant en dialogue M. Heidegger et E. Lévinas, il avance que *exister*, c'est avant tout *demeurer*, et

demeurer, c'est vivre un recueillement, une venue à soi, une retraite chez soi comme une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain<sup>149</sup>.

*Enfermé dans un lieu*, le *peuple* ne peut que devenir totalitaire. *Demeurant dans un espace*, il doit assumer la condition itinérante qui est la sienne. Chacun est appelé alors à vivre l'intimité d'un recueillement. Sans doute pourrait-on dire, en revenant sur la notion d'objectivité, que le lieu est un espace objectivé, il est la mesure d'un espace qu'il tente d'homogénéiser et donc de contrôler, de maîtriser.

Nous retrouvons ici d'autres intuitions de G. Marcel pour qui le *Je* est toujours un être en situation, concret, incarné et qui lie le concret de la situation à la vocation itinérante de l'homme.

---

148 F. POCHÉ, *Une politique de la fragilité*, op. cit., p. 85-86.

149 F. POCHÉ, *Une politique de la fragilité*, op. cit., p. 84-85.

Cette condition itinérante n'est aucunement séparable des données circonstancielles qui la spécifient. Il faudrait donc poser (...) qu'être en situation et être en marche constituent des modes indissociables, les deux aspects complémentaires de notre condition<sup>150</sup>.

Les racines plongent dans le *lieu* et immobilisent. Le sentier parcourt un *espace* et reste ouvert. Le *peuple*, pour ne pas devenir totalitaire ne peut être qu'en chemin.

Réfléchir au *peuple du Quart-Monde* ce n'est donc pas le définir dans ce qu'il est, mais le suivre dans un devenir. La spatialité de la concrétude à laquelle renvoie l'expérience de la misère, d'habiter en *ban-lieux*, oblige donc à s'inscrire dans une temporalité, dans un héritage, dans une tradition. L'itinérance est autant spatiale que temporelle.

Rappelons-nous ici ce que disait J. Zumstein de l'éthique : elle est « la catégorie qui exprime la vie chrétienne dans son devenir<sup>151</sup> ». La relation aux plus pauvres nous plonge dans le concret de notre condition qui est d'être spatialisé et temporalisé, parce qu'eux-mêmes vivent cette condition avec plus d'acuité.

G. Marcel ajoute un autre aspect à la condition itinérante de ce *peuple*.

Le rôle essentiel joué ici par l'idée d'*épreuve* consiste précisément en ce qu'elle permet de comprendre la fonction proprement constitutive qui est celle du donné circonstanciel<sup>152</sup>.

Ou pour le dire autrement, la situation concrète, dans sa singularité spatiale et temporelle, n'est pas seulement un ensemble neutre de choses existant en soi : elle est l'espace d'une constitution de la personne. Il souligne le « pouvoir réverbérateur des faits » qui suscite une action, appelle une liberté. Les faits, le

---

150 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I., op. cit.*, p. 149.

151 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu, op. cit.*, p. 300.

152 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I., op. cit.*, pp. 149-150.

donné circonstanciel n'intervient (...) que par rapport à l'activité libre pour laquelle il constitue un ensemble de stimulation ou d'obstacle<sup>153</sup>.

Tout ceci souligne que l'expérience de la misère modèle une façon spécifique de se rapporter au monde, à l'espace, à autrui... C'est le cœur de cette expérience dont témoignent les plus pauvres. Ce qui a été dit d'une rencontre intersubjective désincarnée peut s'appliquer à n'importe quelle rencontre, je l'ai souligné à quelques reprises, qu'on soit pauvre ou non. Mais il faut souligner la spécificité de la situation concrète qu'ils endurent, liée à la spatialité. La lecture de l'évangile de Mt nous a mis en garde. Jésus n'a pas dit « quand vous rencontrez quelqu'un c'est moi que vous rencontrez ! » Sa présence n'est mise en relation qu'avec les « plus petits », ceux qui ont faim, soif, qui sont en prison... Les pauvres ne sont pas jaloux des riches. L'éthique chrétienne n'est pas porteuse d'un ressentiment maléfique et castrateur de toute force, comme le prétend Nietzsche. Le peuple des plus petits est porteur d'un savoir particulier né dans l'expérience particulière qui est la leur. C'est au discernement de cette richesse qu'invite le Christ.

Je propose maintenant de déployer quelques éléments qui peuvent être révélés par ce terreau existentiel. Tout d'abord sous l'angle politique, cette lecture jette une lumière nouvelle sur les notions de respect ou de reconnaissance. Puis sous l'angle théologique, je reviendrai sur la notion de *crédibilité* de l'évangile offerte par les plus pauvres.

---

153 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I., op. cit.*, p. 150.

## **2. Le peuple des pauvres : pierre d'angle de notre vivre-ensemble**

Pour J.B. Metz,

la conscience politique *ex memoria passionis*, l'action politique fécondée par la mémoire historique de la souffrance humaine : voilà qui pourrait indiquer une conception de la politique, capable de produire des possibilités nouvelles et de nouveaux critères pour assurer la maîtrise sur les processus technologiques et économiques<sup>154</sup>.

Ma perspective dans cette dernière partie est moins ambitieuse que celle du théologien de Münster pour qui la dimension politique peut aussi désigner la culture. Mais tout en étant moins ambitieux, je pense que l'on peut discerner dans ce que disent les *Chrétiens du Quart-Monde* des éléments qui pourraient être porteurs de germe pour une nouvelle conception du politique.

### **a. Caractère anti-politique du « comme une famille » ? Difficultés d'une politique chrétienne**

Revenons sur un constat que j'évoquais dans la première partie : les compagnons ne sont pas spontanément à l'aise avec la dimension politique de leur action. En cela, ces *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse* ne sont pas différents de la majorité des autres Chrétiens : la politique est souvent comprise comme une dégradation de la charité, un affaiblissement du lien interpersonnel.

L'engagement dans la société se développe entre deux écueils : un premier est lié aux risques de l'engagement dans un combat politique : nécessité de se positionner dans un conflit, nécessité de

---

154 J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, op. cit., pp. 124-125.

faire des compromis, risque d'oublier les plus pauvres et de combattre sans eux pour plus d'efficacité. Ce premier écueil, fruit d'un comportement qui se voudrait objectif, réaliste, raisonnable, est clairement identifié et souvent redouté.

Mais le second écueil n'est pas moins dangereux : il consiste à se replier sur une charité interpersonnelle en oubliant les structures qui conduisent à la pauvreté et finalement, par cet oubli, de les perpétuer dans une complicité objective. N'en rester qu'à une charité dépolitisée risque de vider de sens la lutte contre la pauvreté. La foi en Jésus-Christ est nécessairement une foi politique et pratique comme l'a montré J.B. Metz. Aider les plus pauvres sans combattre la pauvreté est un non-sens, voire une complicité avec les structures de péché qui la provoquent. L'amour n'est pas neutre politiquement et la bonne volonté individuelle est inséparable de la lutte pour la justice. Benoît XVI, dans *Caritas in Veritate*, rappelle avec force la légitimité et l'importance de

la voie institutionnelle – politique peut-on dire aussi – de la charité, qui n'est pas moins qualifiée et déterminante que la charité qui est directement en rapport avec le prochain, hors des médiations institutionnelles de la cité. (§7)

Ainsi cet aspect politique de l'engagement à partir, auprès et avec les personnes du Quart-Monde n'est pas une simple conséquence, un surcroît, une prolongation de l'action individuelle ou même de l'action de groupes spécialisés. Il faut pouvoir penser l'engagement personnel avec l'engagement politique, l'amour avec la justice, le visage avec le peuple.

Les réticences évoquées ici pourraient n'être lues que comme des difficultés pratiques, liées aux modalités du politique, conséquences, par exemple, d'un défaut de cohérence des acteurs, de la difficulté de gérer le conflit... Mais la critique de l'engagement chrétien en politique peut être plus profonde et porter au cœur même de l'enseignement de Jésus. L'amour a-t-il sa place dans la sphère publique ?

Je voudrais aborder cette question en mettant en écho l'insistance du terme de *famille* chez les Chrétiens du Quart-Monde et la critique que

fait H. Arendt de la famille qui la conduit à comprendre le christianisme comme « anti-politique ». Dans *Condition de l'homme moderne*, elle pointe deux effets pervers du christianisme sur la conception du politique qui prennent leurs sources au Moyen-Âge et se prolongent dans la modernité.

Le premier serait lié à l'oubli de l'immortel au profit de l'éternel. Pour Aristote, le politique est le lieu d'inscription des actions humaines dans l'immortalité, l'espace où l'homme peut exercer sa liberté. Par le politique, le héros demeure dans la mémoire des vivants et son nom n'est pas oublié. Le christianisme va accentuer une tendance déjà présente chez Platon à dévaloriser la *vita activa*, l'ensemble des activités humaines, au profit de la *vita contemplativa*. Il faut quitter le monde, pour contempler Dieu. L'homme contemplatif ne se soucie pas de ce qui est immortel, de ce qui laisse un souvenir dans l'histoire, mais de ce qui est éternel. Il est dès lors trop étranger à l'histoire pour la modifier ou simplement s'y inscrire. Dans cette perspective de survalorisation de la *vita contemplativa* et de dévalorisation de la *vita activa*, de l'oubli de l'immortel, marqué du sceau de l'orgueil humain, au profit de l'éternel, le politique est donc rabaisé au rang de simple moyen pour gérer la nécessité, le contingent.

Le second effet pervers du christianisme envers le politique serait lié au message propre de Jésus qui prêche la bonté. H. Arendt écrit :

L'hospitalité chrétienne envers le domaine public, la tendance des chrétiens, du moins à l'origine, à mener une vie aussi écartée que possible du domaine public, peut s'interpréter comme une conséquence toute naturelle de la dévotion au bien, indépendamment de toute croyance et de toute attente<sup>155</sup>.

Pour H. Arendt, « les bonnes œuvres (...) ne sont point de ce monde<sup>156</sup> ». La bonté n'aurait aucun impact dans le domaine public. Cette difficulté chrétienne à assumer l'espace public serait liée, pour elle, au commandement de Jésus d'agir « dans le secret »

---

155 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, 2002, p. 116.

156 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 116.

(Mt 6,4.6.18). Or le politique est justement ce qui doit être public, ce qui doit apparaître, ce qui fait apparaître un *qui*, un sujet et pas seulement, un *ce que*, une action, ou une trace. Le secret est incompatible avec la sphère publique et l'amour, en tant qu'il refuse de paraître en public, ne peut être qu' antipolitique.

Il faut souligner la force de cet argument : selon cette analyse, le politique, vu par les chrétiens, n'est pas seulement dévalorisé, mais proprement détruit par le commandement d'aimer et de pratiquer la bonté *dans le secret*.

Le lien de charité, incapable, il est vrai, de fonder son domaine public, est tout à fait adapté au grand principe du Royaume-qui-n'est-pas-de-ce-monde et convient admirablement pour guider dans le monde un groupe d'hommes qui refusent le monde<sup>157</sup>.

L'amour n'a pas besoin de l'action pour faire survenir un sujet, il est sans médiation. L'amour en politique ne pourrait dès lors conduire qu'à une collection de vœux pieux dont on sait que l'enfer est pavé !

Le caractère non politique, non public de la communauté chrétienne était déjà défini dans la notion de *corpus* cette communauté devant être un "corps" dont tous les membres seraient comme des frères. On modela la vie commune sur les relations familiales parce que ces dernières étaient notoirement apolitiques et même antipolitiques<sup>158</sup>.

V. Albanel<sup>159</sup> pointe cinq rapports où s'exprime cette tendance antipolitique du christianisme : le rapport au monde : le chrétien survalorise le rapport à l'autre monde ; le rapport à l'action et à la bonté ; le rapport à la pluralité : le chrétien fait le choix de l'unité ; le rapport à la liberté : le chrétien privilégie la liberté intérieure ; le rapport à la vérité : vérité dogmatique n'est pas vérité politique.

Si certaines interprétations de l'Écriture ou de la tradition chrétienne

---

157 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 93.

158 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 93-94..

159 V. ALBANEL, "Les tendances antipolitiques du christianisme", dans *Amour du monde : christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, pp. 111-223.

pourraient être corrigées et si des objections légitimes pourraient être soulevées, il n'en reste pas moins que la critique est profonde. Je préfère ici m'engager sur une autre voie. Pour É. Grieu, « On doit chercher en quoi ce travail secret, cet amour fraternel ont eux aussi un effet dans le champ politique<sup>160</sup> ».

Je crois que nous pouvons approfondir en suivant H. Arendt elle-même. Après ces critiques radicales qui semblent priver l'amour de tout impact politique, elle ajoute :

Mais à l'amour, à ce qu'il est dans sa sphère bien close, correspond le respect dans le vaste domaine des affaires humaines. Le respect comparable à la *philia politikè* d'Aristote est une sorte d'amitié sans intimité, sans proximité ; c'est une considération pour la personne à travers la distance que l'espace du monde met en nous, et cette considération ne dépend pas de qualités que nous pouvons admirer, ni des œuvres qui peuvent mériter toute notre estime<sup>161</sup>.

L'amour n'est donc pas totalement banni, mais sa traduction dans la sphère publique prend alors le nom de *respect*.

Je voudrais rapprocher cette notion de *respect* de ce que dit Raymonde quand elle parle de « cordialité ». Pour Raymonde, la cordialité désigne aussi une qualité de relation qui s'exprime par exemple dans le fait d'être appelé « madame » quand elle va dans d'autres groupes, dans des paroisses. Elle utilise donc ce terme quand il s'agit de relation avec des personnes qui ne la connaissent pas, une relation d'abord « sans intimité » pour reprendre H. Arendt. Cette cordialité, ce respect devient pour elle le critère de la qualité d'un vivre-ensemble. De façon surprenante, les Chrétiens du Quart-Monde sont sensibles à ces différents registres de langage.

H. Arendt ne part sans doute pas de la même expérience que les Chrétiens du Quart-Monde. Sa distinction entre la sphère privée et la sphère publique vise à prévenir toute dérive vers une fusion totalitaire, dont on sait que c'est une de ses principales

---

160 É. GRIEU, *Nés de Dieu*, op. cit., p. 406.

161 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 309.

préoccupations. Mais la question que les Chrétiens du Quart-Monde adresseraient à H. Arendt serait sans doute celle de l'intimité. Si le respect est le premier type de relation entre des personnes qui ne partagent pas spontanément une certaine proximité, l'entrée dans le politique ne signifie-t-elle pas aussi le partage progressif d'une forme d'intimité, d'un dévoilement les uns des autres, d'une écoute mutuelle qui suppose une certaine compréhension de la situation de l'autre ?

Certes, il peut y avoir une pathologie de l'intimité : le « cocon » d'Élisabeth en porte la trace. Mais l'intimité peut aussi être liée à la force de l'appel. Appeler, c'est déjà sentir en l'autre quelque chose qui peut écouter, qui peut répondre, qui peut se distinguer. Sans aller jusqu'à parler d'amour en politique, un minimum de partage d'intimité bienveillante semble être une condition pour que la parole circule. Une distinction trop forte entre les sphères privée et publique n'est sans doute pas suffisante pour entendre le vécu particulier de ces personnes.

La cordialité est également d'une importance primordiale dans la famille. Quand ils disent « on est comme une famille », les personnes du Quart-Monde comprennent ces relations dans le cadre des liens de sang, de filiation. Mais comme la famille est aussi souvent un lieu de ruptures et de recompositions, la cordialité est indispensable pour continuer de vivre ensemble.

Cette cordialité, le fait d'entrer dans un peuple par le jugement d'un autre, par l'appel par un autre, invite à reconsidérer la notion d'espace public. La conflictualité du débat public est sans doute le plus difficile à assumer pour ces Chrétiens du Quart-Monde. Nous pourrions l'interpréter comme une fuite, en suivant H. Arendt. Mais une autre interprétation est possible. Ces Chrétiens ne peuvent pas penser l'espace public comme lieu d'affrontements d'intérêts divergents. Comme le dit Sébastien : dans ces affrontements, « ce sont toujours les plus pauvres qui perdent ». L'espace public peut aussi être pensé comme espace d'appel, comme organisation et institutionnalisation de cette invitation pour aider chacun à trouver sa place. Ceci invite à repenser les grandes institutions que sont la formation, la justice, la santé, l'aide sociale... non plus comme des institutions de sélection, de punition, de simple recours en cas de décrochage mais comme des instances d'appel. Les potentialités de

ce renversement sur la trace duquel les plus pauvres nous ont mis sont encore largement méconnues et sous-évaluées. Nous verrons avec l'analyse que fait P. Ricœur de la reconnaissance que cette vision politique à partir d'« expériences pacifiées<sup>162</sup> » n'est pas une utopie si lointaine.

### **b. La reconnaissance réciproque mais non-symétrique**

Le respect d'H. Arendt et la *cordialité* de Raymonde nous amènent à approfondir le thème de la *reconnaissance* qui, d'une certaine manière, est l'acte fondateur d'une communauté. L'enjeu est de rendre compte rationnellement de l'exclamation de Sandrine : « on a un nom ». Elle ne dit pas simplement « j'ai un nom ». Elle dit : « on a un nom, on est un groupe ». Le *on* qu'elle utilise oriente vers un collectif, un *nous*. Ce sont bien *nous, les Chrétiens du Quart-Monde* qui partageons ce nom, qui rend *reconnaissable* ce qui auparavant était *méconnaissable*.

Quand il s'interroge sur le concept philosophique de *reconnaissance*, P. Ricœur constate la grande polysémie de ce mot, à la fois dans son utilisation littéraire et philosophique. Afin d'unifier cette polysémie, il propose un *parcours* qui part de l'utilisation du verbe à la voix active, *reconnaître quelque chose*, et conduit à son utilisation à la voix passive, *être reconnu*. C'est cette hypothèse qu'il développe dans l'ensemble de cet ouvrage, espérant montrer que « ce renversement au plan grammatical porterait la trace d'un renversement de même ampleur au plan philosophique<sup>163</sup> ». À un pôle de ce parcours, la reconnaissance exprime une *revendication*, elle est associée à une opération de saisie intellectuelle d'un objet et va s'exprimer à travers les dialectiques identifier/distinguer, le même/l'autre « dans un rapport d'exclusion<sup>164</sup> » : *reconnaître* se rapproche alors de *connaître*. Puis ces procédures d'identification ne vont plus s'appliquer à des objets extérieurs, mais à soi-même, à sa propre subjectivité. C'est alors la dialectique mêmété/ipséité qui va être déterminante. La notion d'*attestation* apparaît très proche du concept de reconnaissance. C'est ici que se développe l'anthropologie de l'*homme capable*, qui se reconnaît, qui s'éprouve capable dans un « je peux ».

---

162 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 341.

163 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 39.

164 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 239.

Au terme du parcours, la reconnaissance, *être reconnu*, exprime une attente qui ne peut être satisfaite que par autrui dans la constitution d'un collectif, d'un corps éventuellement régi par des institutions. Cette entrée dans la communauté correspond à une entrée dans la réciprocité.

Mais il faut bien prendre la mesure de « la nouveauté de la catégorie existentielle de réciprocité<sup>165</sup> ». P. Ricœur prend l'exemple de E. Husserl puis de E. Lévinas pour montrer la difficulté de fonder la réciprocité en partant de la dissymétrie. Pour la phénoménologie, cette réciprocité prend « un tour paradoxal : l'altérité d'autrui, comme toute altérité, se constitue en (*in*) et à partir (*aus*) de moi<sup>166</sup> ». Quelle est la profondeur de l'altérité de l'autre, si c'est l'*ego* qui la constitue, si l'autre ne peut sortir que de moi ? Le solipsisme méthodologique de la phénoménologie empêche l'altérité de se déployer dans sa dimension d'étrangeté, de radicale différence. « Tout autre est un autre moi-même, (...) [il est] une réplique de moi-même, un double errant<sup>167</sup> », écrit M. Merleau-Ponty, tout en reconnaissant que l'autre n'est pas moi.

Pour une telle phénoménologie, il n'y a qu'un *ego* multiplié associativement. Nous sommes dès maintenant assurés que, aussi réelles que soient ces communautés, elles ne feront jamais un absolu, au sens où seul l'est, dans la réflexion, le *ego cogito*<sup>168</sup>.

Nous sentons ici tout l'écart avec la pensée de G. Marcel qui fait du partage d'intimité le socle de sa philosophie.

La difficulté est d'un autre ordre chez E. Lévinas, mais elle n'est pas moins grande. L'auteur de *Totalité et Infini* pose une « dissymétrie originelle entre le moi et l'autre et l'autre procède du pôle autrui vers le pôle moi<sup>169</sup> ». C'est une façon de retrouver le primat de l'éthique sur l'ontologie. Rappelons-nous que le point de départ de sa pensée

---

165 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 246.

166 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 247.

167 M. MERLEAU-PONTY et C. LEFORT, "La perception d'autrui et le dialogue", *op. cit.*, p. 186.

168 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 250.

169 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 251.

est la possibilité du meurtre qui est déterminante dans le rapport à autrui. Chez E. Lévinas le *il*, le tiers, le *lui* de toute institution ne peut me parler qu'au travers du visage de l'autre. « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice<sup>170</sup> ». Dès lors comment fonder une communauté qui ne se constituerait que d'*autrui* ?

Nous touchons ici à la complexité de penser le fondement d'une communauté. Il faudrait concilier éthique et ontologie, être et devenir, moi et autrui, altérité et similitudes, amour et droit... Pour P. Ricœur, un lieu de réconciliation de ces éléments qui s'opposent, ou au moins un lien qui peut les faire travailler ensemble, est justement la réciprocité : une réciprocité qui ne sera ni oubli de soi dans l'autre, ni négation de l'autre en soi. La ligne de crête est difficile à suivre. P. Ricœur identifie un écueil qui est particulièrement important pour notre propos qui vise à cerner la constitution d'un *peuple à partir des plus pauvres*. Il écrit que

l'éloge de la réciprocité, sous la figure plus intime de la mutualité, risque de reposer sur l'oubli de l'indépassable différence qui fait que l'un n'est pas l'autre au cœur même de l'*alléloi*, du *l'un l'autre*<sup>171</sup>.

L'intimité ou le « comme une famille » ne se construisent pas par dépassement des différences, mais par différences assumées et d'une certaine façon prolongées. Il ne peut y avoir communion que dans l'altérité. J'y reviens : dire *on est tous pauvres* n'est pas le premier pas vers une communauté authentique. Au contraire, c'est s'en éloigner. Toute réciprocité se heurte à « la pointe subversive de la dissymétrie originaire entre moi et l'autre<sup>172</sup> ». Mais dans le même temps, cette altérité ne doit pas empêcher de penser un commun partageable, une intimité. L'intimité qui se dévoile ici n'est ni une proximité qui situe les acteurs dans un *côte à côte*, ni une simple réciprocité « situé(e) par la théorie *au-dessus* des agents sociaux et de leurs transactions », mais une réelle mutualité qui situe les « rapports *entre* acteurs de l'échange<sup>173</sup> ».

---

170 E. Lévinas cité par P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance, op. cit.*, p. 253.

171 Alléloi est le terme grec pour exprimer la mutualité : « l'un l'autre ». P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance, op. cit.*, p. 242.

172 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance, op. cit.*, p. 257.

173 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance, op. cit.*, p. 360.

Une façon de penser cette réciprocité est de l'envisager sur le mode conflictuel d'une *lutte pour la reconnaissance*. Suivant A. Honneth, P. Ricœur distingue « trois modèles de reconnaissance intersubjective<sup>174</sup> » : l'amour, le droit et l'estime sociale, dont chacun appelle son négatif, un déni de reconnaissance, respectivement les sévices et la violence, la privation des droits et l'exclusion, l'humiliation et l'offense. Aborder la reconnaissance sous l'angle du déni de reconnaissance est intéressant car cela donne une visée plus concrète à la lutte, au combat pour la justice, cela lui donne un terrain d'action.

Mais P. Ricœur refuse de s'arrêter à cet aspect conflictuel de la reconnaissance. La *lutte* n'est pas le tout de la recherche de reconnaissance. Elle doit être complétée par des

*expériences de paix*, par lesquelles la reconnaissance peut, sinon achever son parcours, du moins laisser entrevoir la défaite du déni de reconnaissance<sup>175</sup>.

Il présente ainsi la thèse de sa dernière partie :

l'alternative à l'idée de lutte dans le procès de la reconnaissance est à chercher dans des expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle, reposant sur des médiations symboliques, soustraites tant à l'ordre juridique qu'à celui des échanges marchands ; le caractère exceptionnel de ces expériences, loin de les disqualifier, en souligne la gravité et par là-même en assure la force d'irradiation et d'irrigation, au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte<sup>176</sup>.

Bel hommage à la pratique des *Chrétiens du Quart-Monde* et à l'impact politique de leur action ! Ce n'est pas seulement la lutte qui construit le politique, mais aussi des « expériences pacifiées ».

Mais il faut bien comprendre ces expériences et ici, comme lors de la discussion avec H. Arendt, nous garder d'un réflexe chrétien : celui de l'amour oblatif, inconditionnel qui solutionne tout. En matière de

---

174 A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, pp. 113-159.

175 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 296 (je souligne).

176 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 324.

reconnaissance mutuelle, dans le cadre de la construction d'une communauté, il ne solutionne rien puisque cet amour n'attend rien en retour : il risque même d'enfermer. Comment dès lors la réciprocité pourrait-elle jouer ? Cet amour peut-il être un idéal proche ou n'est-il qu'une tromperie ? C'est le lien entre amour et justice qui demande à être précisé.

P. Ricœur note que

le juge se rappelle à nous comme porteur non seulement de la balance, mais du glaive. La dispute est tranchée ; mais elle est seulement soustraite à la vengeance sans être rapprochée de l'état de paix<sup>177</sup>.

L'amour authentique, appelant le pardon, la mutualité, le don et le contre-don va au-delà du juste. Il faut alors souligner l'importance du désir, de la privation, car « sans privation, [l'amour] ne comporte qu'un désir : celui de donner<sup>178</sup> ». Ces expériences de paix sont donc caractérisées par l'attente, le manque. Ainsi pour conclure avec R. Esposito,

il en résulte que la *communitas* est l'ensemble des personnes unies non pas par une "propriété", mais très exactement par un devoir ou par une dette ; non pas par un "plus", mais par un "moins", par un manque, par une limite prenant la forme d'une charge, voire d'une modalité défective, pour celui qui en est "affecté", à la différence de celui qui en est "exempt", ou "exempté"<sup>179</sup>.

Nous pouvons ici revenir à G. Marcel. Nous avons vu que le *nexus intersubjectif* portait une puissance d'appel. Ainsi, le *peuple* ne se constitue pas simplement dans la réciprocité, ni même dans une mutualité symétrique. L'appel est adressé, la reconnaissance doit être pensée avant tout comme appel puis réponse, c'est-à-dire comme fondamentalement a-symétrique. La reconnaissance a une

---

177 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 347.

178 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 348.

179 R. ESPOSITO, *Communitas*, op. cit., p. 19.

direction : du plus petit vers le plus grand, du pauvre vers le riche. Ces développements soulignent à nouveau l'importance du désir d'Anne-Laure ou d'Élisabeth. Le manque ne se comble pas par la réciprocité, mais par la dissymétrie. Ainsi les compagnons ne peuvent vivre la réciprocité que sur le mode d'un manque, d'une demande, d'une attente. Toute personne qui se rapproche d'un de ces plus petits est appelée à se mettre en situation de recevoir.

### **c. La voix des plus pauvres comme condition du politique**

Ainsi le *munus*, la charge qui fonde la communauté, est bien toujours cet *aller-vers* ce mouvement qui m'invite à considérer mon prochain, non pas comme celui qui m'est proche, mais comme « celui dont on se rapproche<sup>180</sup> ». Toutefois dans ce mouvement « Qui reconnaît ? Qui aime ?<sup>181</sup> » demande F. Poché. Si nous nous rapprochons des pauvres pour nous faire leur prochain, ce n'est pas d'abord pour *les reconnaître eux*, mais pour *être reconnus par eux*. La reconnaissance ne peut venir de l'intérieur d'une communauté. Elle ne peut pas simplement se formuler en *nous te reconnaissons*. Elle doit se formuler en *je vous reconnais*. Ceci rejoint ce que j'écrivais autour du *Je suis comme toi* et du *Tu es comme moi*. Une institution sociale ou politique n'est pas le lieu premier de la reconnaissance, même si elle peut en être un lieu de consolidation. Elle ne tient comme institution que dans la mesure où elle peut susciter une parole de reconnaissance : *je vous reconnais*.

Peut-être faudrait-il trouver ici un équivalent institutionnel au concept de *dignité* repéré dans la parabole des invités au festin. Serait digne une institution qui n'enferme pas dans ses propres schémas, mais au contraire, qui serait capable de susciter une parole, une gratitude, sans exclusion.

Enfermés dans la rationalité d'une objectivisation, les plus pauvres ne sont que des *occasions* pour faire la charité, *occasions* de satisfaire à un besoin de justice, *prétextes* d'un engagement. Cette objectivisation interdit de voir une autre réalité et empêche d'en

---

180 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 346.

181 F. POCHÉ, *Une politique de la fragilité*, op. cit., p. 187 ; pp. 193-201.

développer tout le potentiel de nouveauté. La recherche de la brebis perdue, de celui qui est le plus éloigné, est porteuse d'un potentiel communautaire indispensable. C'est toute la communauté *se formant* par la recherche, *en genèse d'elle-même* qui est impliquée dans cette recherche. Les plus pauvres sont alors pierres angulaires, acteurs à partir desquels la communauté peut naître. Le court-circuit qui consiste à aller des individus à la communauté conduit à une négation des singularités. Le détour par les plus pauvres s'avère indispensable : ils sont les prochains desquels nous rapprocher, qui mettent en mouvement. Ils sont témoins d'une indispensable privation. Cette privation peut s'envisager selon deux modes : un mode négatif, le plus souvent mis en avant par les études sociologiques : manque de capacités, manque de biens, manque de voix... toujours dans la perspective d'une « identité négative<sup>182</sup> ». Mais il est important d'envisager cette privation non seulement sur ce mode négatif, mais également sur un mode positif dans la richesse d'une expérience humaine qui dévoile un potentiel humain non soupçonné et en permet la structuration.

J'ai conscience que la frontière est mince entre le constat du versant positif de cette privation et une justification de la pauvreté. Tout critère *a priori* d'une communauté authentique à partir des plus pauvres court le risque d'utiliser la misère et de tomber dans une logique sacrificielle. Il est important de délégitimer le discours selon lequel la misère serait un mal nécessaire économiquement pour justifier la croissance, théologiquement pour apporter le salut. La misère et la précarité ne peuvent appeler qu'une chose : l'engagement pour la justice, la requête d'ouverture à un *autrement* possible.

Pourtant, les récits orientent vers un critère *a posteriori* de cette communauté authentique, celui de la joie. Parlant de ce mouvement de genèse, R. Esposito<sup>183</sup> adopte des expressions très sombres : sacrifice, brèche, traumatisme, absence, retrait, finitude mortelle... « Le fait que la communauté soit impossible signifie que *cet impossible est la communauté*<sup>184</sup> ».

La communauté des *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse* se

---

182 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, *op. cit.*, p. 151.

183 R. ESPOSITO, *Communitas*, *op. cit.*, pp. 20-23.

184 R. ESPOSITO, *Communitas*, *op. cit.*, p. 100.

distingue ici fortement de cette vision. Paradoxalement, du moins pour un observateur extérieur, le manque se vit sous le signe d'une *joie malgré tout*. Les dimanches de Villariès sont un

des lieux où l'on célèbre et l'on vit un sentiment d'appartenance. La joie vient de ce sentiment d'appartenir à une communauté, d'être bien ensemble malgré nos différences et nos cultures, de ne pas être seul avec ses souffrances et ses difficultés<sup>185</sup>.

Sans justifier la misère, il y a là l'expérience précieuse d'un *peuple* qui se crée. Ce n'est pas le *peuple des pauvres* compris dans un sens exclusif. Ni le *peuple de tous* qui gommerait les différences. Le *peuple* se constitue dans une reconnaissance *par les plus pauvres*. C'est à partir d'eux que peut s'éprouver cette *joie malgré tout* révélatrice d'une communauté authentique.

Ainsi, au terme de cette exploration de l'impact politique de la pratique des Chrétiens du Quart-Monde, je pourrais conclure avec G. Le Blanc :

par un renversement de perspective, (...) [les voix des précaires] apparaissent ainsi comme les ultimes voix de la démocratie. Le concert des voix ne vaut dès lors qu'à la condition d'être sous-tendu par une voix presque muette, qui est, pour ainsi dire, sa basse continue et qui doit, le cas échéant, produire sa propre partition<sup>186</sup>.

Basse continue, les voix des précaires fondent le politique. Il me semble que ces voix ouvrent également à une autre dimension de la parole : celle de la *louange*. P. Ricœur rappelle que

l'*agapè* parle. (...) Le discours de l'*agapè* est avant tout un discours de louange, [qui est], dans le vocabulaire de Charles Taylor une "évaluation forte" émise sur le mode du chant<sup>187</sup>.

Les voix précaires ne sont pas seulement fondatrices du politique : par la force d'appel qu'elles suscitent et la réponse qu'elles invitent à

---

185 J. VANIER, *Les signes des temps à la lumière de Vatican II*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 118.

186 G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, *op. cit.*, p. 25.

187 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 346.

prononcer, elles l'achèvent également et désignent un horizon. Cette *basse continue* qui fonde et cette *louange* qui achève et désigne n'ont pas seulement un impact dans le champ de la démocratie, mais également dans le champ théologique. C'est ce que je voudrais développer maintenant.

### **3. La crédibilité du peuple de la rumeur**

#### **a. Les plus pauvres : sceau de crédibilité de l'Évangile ?**

Dans son livre *Les pauvres : interdits de spiritualité ?* G. Rimbaut plaide avec conviction pour « la nécessité absolue du témoignage de foi des Chrétiens du Quart-Monde<sup>188</sup> ». En effet prendre au sérieux la déclaration de l'évangile « la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Lc 4,18 ; 7,22) signifie que

seules les personnes concernées peuvent attester de l'effectivité du salut de Dieu. (...) Le signe de la vérité du message de l'évangile se trouve obligatoirement dans les paroles de foi des plus pauvres<sup>189</sup>.

Elle ajoute un peu plus loin une précision importante : « alors même que tout concourt au désespoir<sup>190</sup> ». « Malgré tout » s'exclamait Anne-Laure.

L'évangile nous met donc sur la voie d'un premier renversement : il ne s'agit pas d'aller vers les pauvres pour leur annoncer un message universel de salut dont ils seraient également participants. Comme le dit A. Durand, ce message « part de l'annonce aux pauvres et se prolonge à partir de là, en annonce universelle<sup>191</sup> ». Tout en partageant l'importance de ce premier renversement, ce que j'ai mis en lumière autour de la parabole des invités au festin doit éclairer

---

188 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, pp. 214-217.

189 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, p. 214.

190 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, p. 216.

191 A. DURAND, *La cause des pauvres : société, éthique et foi*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 55.

cette perspective à une autre profondeur. La citation d'A. Durand pourrait laisser penser que les pauvres sont le passage obligé de toute annonce : *pas sans* les pauvres pourrait-on dire. Or les *invités* deviennent les *invitants*. Dès lors le *pas sans* n'est pas suffisant : il faut bien réfléchir, faire, annoncer, évangéliser et se laisser évangéliser à *partir* d'eux. L'annonce n'est pas seulement faite *aux pauvres*, mais également *par eux*.

G. Rimbaut en donne la raison théologique quand elle écrit que « Dieu s'est mis en dépendance du témoignage des plus pauvres et engage l'Église à en faire autant<sup>192</sup> ». Pour le dire avec les mots des *Chrétiens du Quart-Monde*, Jésus s'est mis « comme nous », les compagnons, « ils se mettent comme nous ». Pour le dire avec Saint Paul : « Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus ». (Ph 2,5)

Ce qui vient d'être exposé se base finalement sur une écoute de la voix des personnes qui subissent la misère et de la découverte qu'ils sont porteurs d'une richesse, par ceux et celles qui se sont approchés d'eux. Mais ces *témoignages* sont-ils pour autant convaincants ? Ils peuvent être beaux, émouvants. Sont-ils contraignants au point d'engager une décision de foi ? Quelle est cette crédibilité de l'évangile offerte par les plus pauvres ?

Pour aller plus loin, je ferai un détour par une bande dessinée intitulée *Le voyage des Pères* de D. Ratte. L'histoire est une sorte de *road-movie* biblique. Pierre et André ont rencontré « un type » et, après la pêche, ils n'ont pas rejoint leur père, Jonas. Celui-ci part à leur recherche, sur les traces d' « un certain Jésus » dont tout le monde parle. En chemin, il est rejoint par Alphée, le père de Matthieu et par Simon, le père de Judas. Tout au long de l'histoire, ils ne rencontreront jamais Jésus, ils en verront les traces, de loin, de dos : les lépreux guéris, les porcs tombés dans la mer... Lui, ils ne le verront jamais, mais ils suivent sa renommée, ils entendent la *rumeur* de son passage.

Les trois pères rencontrent sur leur chemin deux prostituées que Jésus a libérées : elles veulent changer de vie et se sont enfuies.

---

192 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, p. 216.

Elles commencent à faire route avec eux. Mais Jonas n'est pas d'accord. Le petit personnage teigneux et acariâtre, en bon juif qu'il est, refuse de manger avec elles. « Hors de question de m'asseoir avec ces pécheresses. On devrait les lapider<sup>193</sup> » hurle-t-il à Simon qui lui répond : « Allons. Tu sais bien qu'elles ne se prostituent plus. C'est bien pour ça qu'elles ont dû se sauver ». « Ha ouais ! J'oubliais ! Jésus est passé par là ». s'exclame Jonas. Il continue : « Et il a fait quoi ? Il leur a rendu leur virginité ? Par miracle ? » Une des prostituées répond alors : « Il a fait mieux que ça... » L'image suivante zoome sur les larmes de la jeune femme, Esther. « Il nous a pardonnées ». Deux images suivent alors : le visage surpris d'Alphée, les yeux grands ouverts de Jonas.

Dans ces six petites images se dit toute la profondeur théologique de la vérité et de la crédibilité offerte par les plus pauvres. Jonas, enfermé dans les traditions de son peuple, voudrait un signe fort, convaincant. Les larmes d'Esther et cette simple parole : « il nous a pardonnées » ne sont ni un grand discours philosophique, ni le résultat d'une expérience scientifique. Elles nous laissent à l'orée d'un monde que nous ne pouvons pas voir en l'autre, au seuil d'une décision en nous. Nous ne saurons rien de ce qui se joue dans le cœur de cette femme. Mais au surgissement de cet inattendu, de cette nouveauté qui bouscule les cadres établis, s'ouvrent en nous des chemins inconnus, des perspectives inexplorées. Esther n'est plus enfermée dans son passé. Avec elle, nous avons à décider de ce que sera notre avenir car cet avenir s'est tout à coup ouvert et peut devenir l'espace d'une liberté.

Esther n'a pas de programme politique pour lutter contre la violence faite aux femmes qui se prostituent mais par son témoignage, elle en ouvre pourtant la possibilité. N'est-ce qu'une « privatisation » de la foi, « un manque de vision sur la portée collective et subversive de l'événement de la Croix<sup>194</sup> », pour reprendre les objections de G. Rimbaut ?

---

193 D. RATTE, *Le voyage des pères. Intégrale*, Genève, Éd. Paquet, 2011, pp. 32-33.

194 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, p. 108.

Je crois au contraire que se révèle ici un processus de subjectivation dans la profondeur d'une appropriation personnelle. Cette subjectivation porte en elle-même des potentialités critiques et créatrices, proprement politiques, certes, encore non exploitées, mais rendues possibles, rendues *créables* par le récit d'une rencontre qui a tout changé, par les larmes, signes d'un changement profond. Comme Alphée et Jonas, nous restons simplement sans voix devant le dévoilement de la vérité qui se donne. Résonne alors cette question, colportée par la rumeur : qui est « ce type » qui a sauvé cette femme ?

Il me semble que l'expérience des Chrétiens du Quart-Monde n'est pas étrangère à celle de ces trois pères d'apôtres. Ils contemplent, étonnés, un don fait aux personnes du Quart-Monde et par elles, dans leur pauvreté même, une relation particulière qu'ils ont avec Dieu, une acuité particulière à sa parole, à son action, à sa présence, à leur propre dignité de fils et de filles de ce Dieu qui s'est fait « comme nous », à la dignité de toute personne humaine.

### ***b. La force et la faiblesse d'une rumeur***

Afin de bien mesurer la portée théologique de cette expérience, je voudrais éclairer la crédibilité offerte par les plus pauvres avec ce que J. Moingt appelle la *rumeur*, de l' *avkoh*. Le théologien jésuite fait de la rumeur le socle de sa théologie. Il rappelle que « la crédibilité historique de Jésus n'est pas dissociable d'une rumeur vivante, ni celle-ci d'une croyance largement accordée<sup>195</sup> ». Avant de répondre à un appel, avant de confesser Jésus comme Christ, des hommes et des femmes ont entendu parler de lui, comme « Jean, dans sa prison *avait entendu avkou,saj* parler des œuvres du Christ ». (Mt 11,2) Avant le *Je* d'une réponse, il faut passer par l'impersonnalité du *on* : *on dit*, *on raconte*. Il faut passer par l'écoute de ce *on* dans sa force (qui peut s'opposer à la rumeur ?), sa vulnérabilité (qui est à la source de la rumeur ?), dans son ambivalence. D'une certaine manière, avant le *peuple* des *Je* libres, il y a ce *peuple* indistinct, de personnalités

---

195 J. MOINGT, "Prologue", dans *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 24.

*informées*, dans le double sens de *au courant*, mais aussi *sans forme*. Mais ici, le *on* n'a pas la négativité du ça-Es freudien ou du on-Man heideggerien. Le *on* est déjà à la fois écoute et annonce. Il porte une rumeur.

Je crois que ceci est particulièrement important pour cette exploration de ce *peuple du Quart-Monde*. Les Compagnons racontent des histoires, des rencontres interpersonnelles. Ils hésitent à passer à la dimension collective du *peuple*. Pourtant, ils reconnaissent aussi que cette dimension est indispensable, car comme le dit J. Moingt, les disciples annoncent la résurrection, « comme un événement insoupçonnable dont ils sont *tous globalement* témoins<sup>196</sup> ». Ce n'est pas dans la rencontre strictement individuelle que Dieu se dévoile tout à coup aux compagnons. Ces expériences individuelles témoignent de quelque chose de plus large, elles témoignent de la *rumeur d'un peuple*<sup>197</sup>. Sans le collectif du peuple, pas de rumeur. Sans la rumeur, pas de crédibilité.

Les objections sont évidentes : le mot rumeur est un « mot si aisément soupçonnable<sup>198</sup> » car comment distinguer crédibilité et crédulité ? J. Moingt ne l'utilise pas pour éviter la confrontation avec des vérités historiques, mais au contraire pour dévoiler le présupposé inavoué qui rend fragile toute théologie. Même une théologie d'en-haut, dogmatique, se fonde sur une écoute. La notion de rumeur veut dénoncer l'absence de présupposés comme un mythe.

À l'origine de la foi au Christ, nous ne postulons aucune évidence historique de la foi au Christ, nous cherchons simplement à vérifier comment elle a pu être accordée raisonnablement par les premiers croyants à la rumeur qui portait et que véhiculait l'annonce de sa résurrection<sup>199</sup>.

Je souligne que la question porte sur l'*annonce* de la résurrection et

---

196 J. MOINGT, "Prologue", *op. cit.*, p. 28. (je souligne)

197 Il me semble que ceci amène à infléchir par exemple la ligne anthropologique de F. CARRASQUILLA, *L'autre richesse*, *op. cit.* Il parle « du pauvre ». Mais ce n'est pas le pauvre dans sa singularité qui est témoin, qui rend crédible. C'est par la dimension collective que l'annonce est réalisée.

198 J. MOINGT, "Prologue", *op. cit.*, p. 26.

199 J. MOINGT, "Prologue", *op. cit.*, p. 26.

non sur la résurrection elle-même, dont le contenu, l'objectivité nous resteront toujours inaccessibles. C'est l'annonce qui porte la fragilité et la force car la rumeur n'a pas la nécessité d'un raisonnement philosophique, ni la nécessité d'une expérimentation scientifique. Pourtant, la rumeur est adaptée à son objet, respectueuse de ce dont elle parle. Seule la nécessité testimoniale est adaptée au mystère de Dieu, au mystère de son action en nous. « Cette vérité de son événement ne peut pas être *vue*, elle ne peut être que *dite* et *crue*, c'est-à-dire *annoncée*<sup>200</sup> ».

La crédibilité de cette rumeur n'est possible que parce qu'il existe une « plausibilité sociale », un « croyable », un *crédible disponible* selon P. Ricœur, un « reçu préalable<sup>201</sup> ». La résurrection a été crédible pour les disciples de Jésus, parce que la croyance d'un relèvement après la mort était au moins possible, dans le judaïsme du début de notre ère. Pour nous, cette remarque oriente vers le fait qu'il est important que le groupe se nomme *Chrétiens* du Quart-Monde. Le partage d'une foi commune permet un horizon d'interprétation commun, un usage d'un vocabulaire partagé. Le récit des personnes *peut* se rapprocher des récits évangéliques, reçus comme récits d'un événement qui a encore quelque chose à dire aujourd'hui.

Nous retrouvons cette importance par exemple dans le témoignage d'Élisabeth. Elle était déjà, par son travail, très impliquée dans le domaine social, mais elle cherchait un engagement différent : « ce qui était chouette c'est que c'était le contact avec les personnes et le versant spirituel. Parce que à l'hôpital, le versant spirituel... ben... voilà... (...) j'avais pas ce versant là ». Élisabeth oppose le côté « administratif » de son travail au côté « spirituel » qu'elle découvre dans ce groupe particulier. Ce « versant » permet une autre façon de vivre les relations, d'autres perspectives d'échange... Il construit un « croyable » commun par rapport auquel chacun peut se situer et l'irruption de cette nouvelle norme permet une redistribution des places, une ouverture sur d'autres potentialités, elle change la perspective.

Le second élément de cette crédibilité est donné par E. Husserl : la

---

200 J. MOINGT, "Prologue", *op. cit.*, p. 39.

201 J. MOINGT, "Prologue", *op. cit.*, pp. 30-31.

rumeur demande une « *Urvertrautheit* » selon l'expression du fondateur de la phénoménologie. Avant de poser tout jugement, il faut une *confiance fondamentale*, ou selon une autre traduction, une *familiarité*. Avant tout jugement, il faut être « comme une famille » avec ce que nous jugeons. Dans sa recherche de caractérisation du *nexus intersubjectif*, G. Marcel insiste sur l'importance de cette confiance, qu'il oppose au *ressentiment* lié à l'absence de reconnaissance.

À partir du moment où le lien fraternel proprement dit se rompt pour ne plus laisser place qu'au ressentiment et, dans la meilleure hypothèse, à un certain accord dans la revendication qui reste subordonnée à des fins précises et matérielles, l'état d'atomisation (...) tend inévitablement à se produire<sup>202</sup>.

L'absence de confiance dissout le *nous* de la communauté. Il me semble que l'écoute des plus pauvres oriente vers le dévoilement de la profondeur de cette confiance, car eux savent, en négatif, la blessure que peut infliger un jugement par avance, un étiquetage avant d'être connu. « On nous prend pour... »

Les compagnons sont témoins de cette *Urvertrautheit*, de cette confiance fondamentale, lors des échanges bibliques. Anne-Laure raconte une discussion avec Anne-Marie, une personne du Quart-Monde. Elles échangent sur la foi. Anne-Laure lui parle ses difficultés à croire, de ses doutes. « Elle ne me comprenait pas. Mais elle ne me comprenait pas ! » Anne-Laure constate étonnée que Anne-Marie est incapable de comprendre son doute, tellement sa foi semble relever d'une évidence existentielle. « J'en suis presque jalouse ». Anne-Laure avoue alors sa jalousie de cette relation entre Anne-Marie et Dieu qui lui semble si facile. Nous avons vu qu'Élisabeth fait la même découverte : elle utilise le terme de « spontanéité », qu'elle-même a du mal à vivre à cause de sa « capacité à intellectualiser ». G. Marcel a bien mis en lumière cette alternative entre ce qu'il appelle une *réflexion première*, moment de la critique, et une *réflexion seconde*, moment de la confiance.

Les plus pauvres montrent qu'une confiance fondamentale, une

---

202 G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I., op. cit.*, p. 35.

familiarité, un « comme une famille » peut se vivre « malgré tout » dans les circonstances les plus difficiles. Mais là encore, ils vont plus loin que les schémas que nous pouvons spontanément projeter sur eux. Cette confiance n'est pas uniquement le fruit d'un combat, ou d'une *résilience* pour utiliser le vocabulaire de la psychologie. Le *malgré tout* se renverse en *à cause de, au cœur de*.

D'après ce que nous contemplons du dehors de leur expérience, leur foi nous apparaît comme une évidence pour eux<sup>203</sup>. Le mensonge est inversé : pour celui qui a des « capacités à intellectualiser », le mensonge est de croire à ces histoires, le soupçon est jeté *a priori* sur toutes formes de présence, d'espérance, de foi. Les larmes d'Esther, l'*Urvertrauthet* d'Anne-Marie, rien n'échappe au soupçon. L'homme moderne est un homme qui dit *Je* après avoir tout mis en cause, après avoir douté de tout. Les plus pauvres ou en tout cas, soyons prudents et modestes, ces plus pauvres nous disent que douter, c'est se mentir à soi-même. Le mensonge serait de ne pas reconnaître ce qui se donne dans ce lieu. Les plus pauvres changent de lieu. La question Dieu existe-t-il ? est posée comme hors-lieu et n'est plus pertinente. Elle devient : acceptes-tu d'apercevoir Dieu ?

Les implications de ces simples remarques sont profondes pour ce qui concerne l'acte de foi : la foi semble moins déterminée par la vérité de son objet, fut-il Dieu lui-même, que par la vérité de l'engagement de la totalité d'une existence subjective dans son acte. Rappelons-nous les paroles de Sandrine qui disent l'importance de l'engagement des compagnons avec les personnes du Quart-Monde : « Ils se sont engagés ». La vérité de la relation se juge à l'aune de cet engagement. Nous retrouvons à nouveau l'intuition de G. Marcel

---

203 Je pense ici aussi à la lecture d'un récit d'une personne qui a vécu dans la rue. Dans le cadre de l'émission de RCF Méditerranée « Parole de vie », J.-M. Martin pose une question à Philippe à propos de sa relation à Dieu. Celui-ci répond : « quand *on s'aperçoit*, des fois, qu'on croit en Dieu quand on se dit "mais de toutes façons, tu ne peux plus faire marche arrière maintenant." C'est-à-dire qu'à un moment donné, tu crois vraiment, sincèrement, que tu ne peux plus dire "je n'y crois plus". C'est terminé, tu es allé trop loin, *dans, dans, dans...* on appelle ça aussi la foi, m'enfin, pas un grand mot, qui. Dans ce que tu penses vis-à-vis de Dieu, tu es allé trop loin, tu ne peux plus faire machine arrière, ou alors *tu es en train de te mentir*. Même si, tu vois, tu n'as pas la foi d'un saint. Mais là tu te dis : "bon bah, ça, ça existe." Parce que tu le ressens aussi, ça. » (je souligne)

qui n'oppose pas existence et essence, objectivité et subjectivité, mais existence et objectivité. Pourrions-nous dire que le fait de subir la misère oblige à un engagement existentiel qui permet de dépasser toute forme d'objectivité enfermante et mensongère ? Ne serait-ce pas sur ce chemin que les compagnons sont invités à s'engager, un chemin d'émerveillement, de confiance en la force de la vie, au delà du soupçon ?

Arrivé ici, puis-je aller plus avant, moi qui n'ai pas cette expérience, sans trahir leurs paroles et sans justifier la pauvreté ? Je préfère m'arrêter au seuil, avec au cœur, la *résonance* de cette parole des Béatitudes : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous ». (Lc 6,20) Parole mystérieuse, mais crédible quand elle est écoutée à partir de ces plus petits qui sont frères de Jésus.

### ***c. Souvenir dangereux sous le regard de Dieu***

Quittons le terrain de l'expérience des plus pauvres, qui nous restera toujours étrangère, pour revenir à la question de la crédibilité dans son aspect d'*annonce*. Nous sommes amenés à considérer non plus le témoin, mais celui qu'il annonce. La question n'est pas *que s'est-il passé ?* Mais elle est maintenant de savoir *qui est ressuscité ?* Au matin de Pâques, la résurrection n'est pas encore un concept, n'est pas encore enfermée dans la définition d'un catéchisme. « Dieu l'a ressuscité *avne,sth*sen des morts, ce Jésus, nous en sommes témoins » (Ac 2,32) proclame Pierre. La résurrection est d'abord et avant tout personnalisée : elle n'est pas espérance d'une fuite conceptuelle du monde, mais au contraire, entrée dans l'histoire par une singularité concrète.

Ce déplacement oriente vers la personne de Jésus. La question fondamentale est bien *qui est-il* pour que Dieu l'ait ressuscité ? Mais il faut se garder des dérives modernes, subjectivistes et romantiques. Quand Jésus pose la question à ses disciples *Pour vous qui suis-je ?* il n'est pas en quête de son identité dans la relation à ceux qui le suivent. La question réelle est plutôt *qui est-il pour Dieu ?* Qui est-il *sous le regard de Dieu ?* Le passage entre plausibilité et crédibilité se fait précisément ici : non pas par le témoin en lui-même, témoin toujours pécheur, toujours imparfait, jamais à la hauteur de son

annonce. La voix des sans-voix est toujours fragile. Ce passage se fait par cet ajout *sous le regard de Dieu*. C'est dans ce passage que la contingence devient parole de Dieu.

Les mises au point dogmatiques des premiers conciles, la définition de la double nature, de l'incarnation, de l'union hypostatique... ont certes une fonction de « contrôle » du croyable. Mais elles ne viennent, dans un univers culturel donné, que comme réponse à cette question première : *qui est-il sous le regard de Dieu ?* L'objet premier de la prédication n'est pas Jésus-Christ, mais l'homme, « un type » que Dieu a oint, a ressuscité, « un certain Jésus » « qui a passé en faisant le bien ». (Ac 10,38) Une théologie de la contingence qui part des plus pauvres ne peut être qu'une théologie de l'Emmanuel, du *Dieu avec nous* car il est *Dieu avec eux* et *Dieu avec lui*.

D'une façon similaire, faire de la théologie à partir des plus pauvres, ce n'est pas seulement se demander *qui ils-sont ?* La question de la crédibilité nous invite à répondre à une autre question : ces pauvres, qui sont-ils *sous le regard de Dieu ?*

Les exégètes ont montré que les récits de guérison sont tous orientés vers la résurrection, vers le don de cette vie nouvelle, de cette recreation. Tout est déjà dit dans la résurrection du Christ et la souffrance des pauvres n'ajoute rien au salut donné définitivement en Jésus-Christ. Mais par les plus pauvres, le procès de Jésus s'ouvre aujourd'hui à nouveau. « C'est à cause de notre espérance dans la résurrection des morts, que je suis mis en jugement » (Ac 23,7) proclame Paul devant le Sanhédrin. L'éthique matthéenne que j'ai étudiée à partir de la parabole des invités au festin montre clairement que la décision pour ou contre Jésus se prend face aux plus petits.

Si les pauvres portent la *memoria passionis*<sup>204</sup>, ils portent aussi la *memoria resurrectionis*, la *memoria natalis* comme anticipation de la résurrection finale et comme *posticipation* de la résurrection du

---

204 J.B. Metz, *Memoria passionis*. Un souvenir provoquant dans une société pluraliste, coll. *Cogitatio Fidei* n°269, Paris, éd. du Cerf, 2009.

Christ, comme participation à sa naissance. Là encore, nous touchons un autre renversement. La crédibilité offerte par les plus pauvres ne démontre pas qu'un événement vieux de 2000 ans, appelé résurrection, s'est réellement produit. Ils annoncent la résurrection au futur. Sans l'annonce, le kérygme ne serait qu'un objet inerte de l'histoire, disséqué par les scientifiques. Les pauvres annoncent et sont témoins de la résurrection, au futur donc au passé. Au passé, car la mémoire demeure comme une blessure, une cicatrice toujours réactivée. Elle nous rappelle sans cesse que nous ne sommes pas à l'origine de la parole que nous transmettons. La confiance fondamentale invite à un acte d'humilité premier. Le témoin ne peut se mettre à la place de celui dont il témoigne, il s'efface. Et là encore, il faut souligner la grande sensibilité théologique de ces *Chrétiens du Quart-Monde*. L'expression « comme nous » revient très souvent dans les décryptages, mais les personnes ne se mettent jamais à la place de Jésus. Solidarité ne signifie pas identité.

En même temps, cette mémoire ne regarde pas seulement vers le passé. Elle est aussi nourrie par un futur. Cette mémoire inscrit l'action non plus dans l'irréversibilité d'un passé, mais dans l'ouverture d'un futur à inventer. Ainsi l'eschatologie n'est pas un échec, une tentative de sortie de l'humain. L'eschatologie chrétienne est un signe du futur et non plus du passé, le passage d'une virtualité à une actualité. Les récits de guérison n'expriment pas seulement une potentialité naturelle, mais ils sont un appel, une promesse vers ce qui n'existe pas encore. Le souvenir de Jésus-Christ est un « souvenir dangereux<sup>205</sup> ». Il porte une théologie de l'espérance. Ce souvenir est un facteur de déstabilisation mais sur un mode non-révolutionnaire. Le sort des pauvres n'est plus enfermé par le passé, par les structures sociales. La pauvreté n'est pas nécessaire, naturelle. Et donc quelque chose peut bouger, quelque chose doit bouger, « quelque chose va bouger<sup>206</sup> ».

C'est l'annonce par les pauvres qui appelle toute personne à se

---

205 J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, op. cit., pp. 107-118.

206 Dernière phrase du spectacle *Semer l'espoir* des chrétiens du Quart-Monde de Toulouse, présenté à Lourdes en août 2012. (DVD auprès des sœurs de la Bonne Nouvelle Quart-Monde. Metteurs en scène : F. LEFEBRE-ALBARET et F.-M. LE MÉHAUTÉ)

prononcer. Comme nous l'avons vu avec l'évangile de Matthieu, l'eschatologie ouvre l'espace d'une décision, d'une éthique. Mais ce qui apparaît ici plus clairement, c'est que cette éthique n'est pas seulement réparation d'un ordre divin blessé par le péché. Elle est rencontre avec Jésus-Christ qui s'est fait « comme nous » et par là, elle est création, recréation, cocréation. Le « potentiel évangélisateur des pauvres<sup>207</sup> » ne vient pas seulement de leur conversion, de leur lutte contre le péché, contre l'injustice. Ils sont le signe de cette nouveauté qui vient. *La Mission du peuple qui souffre*<sup>208</sup> est d'être témoin, ensemble, de la vérité, de la solidité du lien entre évangile et signes messianiques, entre la christologie et l'anthropologie. Le vrai point de départ de la foi qu'ils remettent constamment en lumière est le lieu même où le mal fait son œuvre. Et c'est précisément là que le Christ sauve.

L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur. Il replia le livre, le rendit au serviteur et s'assit. Tous dans la synagogue tenaient les yeux fixés sur lui. Alors il se mit à leur dire : "Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture." (Lc 4,18-21)

#### ***d. Les signes messianiques : être contemporain d'un événement par les plus pauvres***

La rumeur qui trouve un *crédible disponible* dans l'attente, le désir du Messie « qui doit venir » (Mt 11,3 ; Lc 7,19-20 ; Jn 6,14) nous conduisent donc à la mise en lumière des signes messianiques comme lieux premiers où se dit l'événement de « cet homme qui a passé en faisant le bien ». (Ac 10,38) Il a parlé et « evxh/lqen o` lo,goj ou-toj ce propos se répandit à son sujet dans la Judée entière et tout le pays d'alentour ». (Lc 7,17) Jean envoie des messagers pour demander à Jésus s'il est le Messie :

---

207 G. GUTIERREZ, *La force historique des pauvres*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°137, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 143.

208 C. MESTERS, *La mission du peuple qui souffre : la non-violence des pauvres dans les quatre chants d'Isaïe*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

À cette heure-là, il guérit beaucoup de gens affligés de maladies, d'infirmités, d'esprits mauvais, et rendit la vue à beaucoup d'aveugles. Puis il répondit aux envoyés : "Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres ; et heureux celui qui ne trébuchera pas à cause de moi !" (Lc 7,21-23)

Écouter la parole des pauvres nous invite à approfondir notre rapport à l'écriture et conduit à des implications théologiques majeures car il faut prendre en compte l'actualité des signes messianiques au temps de Jésus et aujourd'hui *en deçà de l'écriture*. C'est cette expression *en deçà de l'écriture* qu'il est important de bien comprendre, non comme un « nouveau commencement (...) substituable au premier<sup>209</sup> », mais comme l'effort de se faire contemporain d'un événement qui témoigne dans la vie des plus pauvres de « l'émergence même du Royaume dans sa simplicité élémentaire ». La thèse que je défends dans ces pages est que cette contemporanéité nous est donnée par les plus pauvres, par l'événement de la rencontre de deux « comme nous » : l'un christologique, le Christ qui s'abaisse, l'autre éthique, les compagnons qui « se mettent comme » les personnes du Quart-Monde.

D. Marguerat nous a rendus attentifs à la « concentration christologique<sup>210</sup> » introduite par Mt dans son évangile. Il faut nous rappeler que Mt écrit son récit bien des années après les événements qu'il raconte, alors que déjà le processus ecclésial d'interprétation, de « contrôle de la source » pour reprendre le terme de J. Moingt, est bien enclenché. La concentration christologique matthéenne est déjà seconde par rapport à l'expérience des disciples. Elle est une relecture devenue normative pour la foi, mais elle reste la relecture d'un événement. Certes il serait illusoire de chercher à atteindre le contenu authentique de la prédication de Jésus. Mais les évangiles nous donnent toutefois quelques

---

209 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume", dans *Revue des Sciences Religieuses*, 100/3, 2012, p. 371. Cette partie s'inspire de cet article.

210 D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., p. 494.

indications : le motif du Règne de Dieu, l'importance de *abba*-père et de la relation particulière de Jésus à Dieu, entre autres. Chr. Theobald note que

pour ce qui est de "Royaume de Dieu", exégètes et historiens s'accordent pour dire qu'il s'agit là d' "un aspect central de l'annonce faite par Jésus" et que "c'est consciemment et volontairement qu'(il) a mis cette annonce du royaume au cœur de son message"<sup>211</sup>.

Nous pouvons ainsi observer différentes strates de relecture au long de l'histoire de l'Église. J'ai déjà évoqué, par exemple, le fait que les premiers conciles œcuméniques ont défini dogmatiquement l'incarnation comme l'union hypostatique de deux natures en une personne unique. L'attention à la rumeur nous a invités à chercher *en deçà* de ces définitions.

De la même façon, les études exégétiques permettent de distinguer différentes strates de rédaction des évangiles. Nous pouvons ainsi discerner

deux langages, un langage pré-pascal, autour du mot de Royaume, repris tel quel dans les synoptiques, et un langage post-pascal, qui préfère le champ sémantique de la résurrection (...), sans ignorer pour autant le langage pré-pascal, ce qui ne fait que souligner son importance<sup>212</sup>.

L'identification de Jésus avec le Royaume, « considérer le Christ comme *autobasileia* selon l'expression d'Origène<sup>213</sup> » est bien plus tardive, mais elle va s'imposer largement dans la théologie jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Ces éléments amènent Chr. Theobald à plaider pour une « perspective désenclavée du royaume<sup>214</sup> ».

---

211 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble", *op. cit.*, p. 365 qui cite J.P. Meier.

212 S. ROBERT, *Révélation du royaume et actualité de la mission*, Lyon, Profac, 2003, p. 90.

213 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble", *op. cit.*, p. 367.

214 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble", *op. cit.*, p. 371.

C'est l'entrée dans ce Royaume qui compte en premier lieu et non pas *d'abord* l'adhésion à la personne de Jésus, sa discrétion permettant à ses interlocuteurs de se prononcer librement à son sujet : "Heureux celui qui ne tombera pas à cause de moi" (Lc 7,23), dit-il aux envoyés de Jean et à tout lecteur<sup>215</sup>.

Il ne s'agit pas de défaire le lien entre confession de foi et entrée dans le Royaume, mais de retrouver un espace quelque peu oublié qui permette un jeu entre ces éléments. Il ne s'agit pas non plus de tenter une régression vers l'origine. L'étude historique butera toujours sur la crédibilité testimoniale de la rumeur, l'intimité inaccessible de l'expérience. Justement le royaume de Dieu

ne nous confronte pas immédiatement ni directement avec la question de l'origine (...) mais vise à sa "mise en scène", (...) son effectivité historique ou sa "venue" au sein de l'histoire<sup>216</sup>.

Posons bien les choses. Il pourrait sembler que je dis ici l'inverse de ce que j'avais dans la deuxième partie, à savoir que « l'adhésion à son discours [de Jésus] est inséparable de l'adhésion à sa personne<sup>217</sup> » selon ce qu'écrit J. Zumstein. L'*accentuation éthique* et la *concentration christologique* sont inscrites dans les évangiles. La mise en perspective historique de l'évangile de Mt qui invite à un rebours vers les signes messianiques n'invalide pourtant pas la lecture de D. Marguerat et de J. Zumstein, mais la replace dans son lieu d'origine, à savoir la réalisation en Jésus de l'attente messianique, exprimée par les signes de guérison, de relèvement : elle l'ancre dans un événement qui est à la fois *manifestation* d'un Dieu qui se fait proche et visible, *proclamation* de l'effectivité d'une promesse et *action* pour l'accueillir. La concentration christologique ne se comprend que dans l'accentuation éthique et inversement. Mais la réalisation des signes messianiques n'est pas encore attitude éthique. C'est l'absence de Jésus qui conduit à joindre éthique et christologie.

Pour conserver au bonheur offert son caractère de grâce libératrice et

---

215 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble", *op. cit.*, p. 370.

216 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble", *op. cit.*, pp. 365-366.

217 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, *op. cit.*, p. 294.

transformatrice, [l'Église] l'infléchit éthiquement. L'éthique est alors la catégorie qui exprime la vie chrétienne dans son devenir<sup>218</sup>.

Mais avant cette inflexion, il existe dans les évangiles « une véritable *pensée du Royaume* (...) sans que la christologie y doive intervenir *immédiatement*<sup>219</sup> ». Pour cette pensée, les traits fondamentaux du Royaume sont un dévoilement et une recréation des liens humains, un événement toujours imprévisible qui provoque la foi qui « doit être *suscitée* et *ressuscitée* en d'autres par ceux qui ont le charisme de l'engendrer », une « structure paradoxale<sup>220</sup> » de l'hospitalité qui est à la fois illimitée, inconditionnelle et limitée par des droits et des devoirs. Les compagnons sont témoins que les plus pauvres ont ce charisme de dévoilement, de provocation et de recréation.

La parole des pauvres nous replace au lieu même du geste fondamental de Jésus : celui d'accomplir sans abolir (Mt 5,17).

L'originalité du message de Jésus, alors même qu'il reprenait dans un langage convenu des thèmes largement répandus, c'est qu'il ne visait à exciter ni peur ni nationalisme religieux et revancharde, c'est qu'il spiritualisait l'idée du Royaume de Dieu, sans pourtant la sortir de sa perspective historique, c'est qu'il lui donnait une destination universelle et en changeait les codes d'accès<sup>221</sup>.

L'enjeu de la controverse avec les pharisiens est bien l'interprétation de la loi. La nouvelle herméneutique proposée par Jésus, le nouveau code d'accès, tient en une phrase : « c'est la miséricorde que je veux et non les sacrifices ». (Mt 9,13 ; 12,7)

La parole des pauvres n'est pas valable en théologie dans la mesure où elle est conforme aux Évangiles. Ce n'est pas parce que les plus pauvres parleraient spontanément de façon juste de Dieu, ce qui reste à prouver, qu'elle trouverait sa valeur. Cette parole est doublement légitime : tout d'abord *princiellement*, mais toutefois

---

218 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, *op. cit.*, p. 300.

219 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble", *op. cit.*, p. 374.

220 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble", *op. cit.*, p. 374.

221 J. MOINGT, "Prologue", *op. cit.*, pp. 59-60.

*secondairement* car toujours dans une relecture, parce que Dieu lui-même s'est identifié aux plus petits. Mais surtout, *originellement et prioritairement* pour nous qui n'avons accès qu'à une rumeur, dans la mesure où elle témoigne d'un événement survenu dans l'histoire, dans la vie de ces personnes singulières, de l'actualité des signes messianiques, de la réalisation du Royaume aujourd'hui.

Cette parole porte alors une nouveauté, une *ecclésiogénèse*<sup>222</sup>, c'est-à-dire « une Église qui naît de la foi des pauvres<sup>223</sup> » selon L. Boff. Certes cela ne va pas sans un discernement délicat, mais surtout sans une confiance fondamentale en l'action de l'Esprit qui parle encore à son Église aujourd'hui, qui agit aux cœurs de tout homme. À propos des communautés de base, le théologien brésilien écrit qu'elles

viennent en aide à l'Église pour dépasser la limite intérieure qui s'était imposée depuis des siècles et qui empêchait de voir la richesse la plus profonde du mystère de l'Église<sup>224</sup>.

La parole des pauvres provoque à ce dépassement et appelle à une nouveauté. Cette *ecclésiogénèse* n'est pas simplement une affaire privée ou cantonnée dans le cadre d'une institution, centrée sur le renouvellement de ses structures de pouvoir. « Société et Royaume « se connaissent », chaque fois qu'elles « co-naissent ». Et quand l'Église se soucie de cette co-nnaissance et se met à son service, « au nom de Jésus » et dans « la puissance de l'Esprit » du Père, elle naît à elle-même<sup>225</sup> ». « Co-naître » avec la société, c'est vivre l'engagement dans le concret d'une situation historique avec ses limites et ses opportunités, c'est accepter une certaine compromission avec la réalité. Cela renvoie les Chrétiens à leur engagement politique comme disciples du Christ.

La parole des pauvres, entendue, écoutée, accueillie et la réponse que chacun est invité à lui faire est le lieu de naissance de l'Église, le

---

222 L. BOFF, *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*, Paris, Desclée, 1978.

223 L. BOFF, *Église en genèse, op. cit.*, pp. 231-232.

224 L. BOFF, *Église en genèse, op. cit.*, p. 46.

225 Chr. THEOBALD, "Le difficile vivre-ensemble", *op. cit.*, p. 372.

lieu de naissance d'un peuple qui ne se fonde plus sur des « similitudes », une classe, une ethnie. Elle est le lieu d'invention d'un *corpus mixtum*, ouvert à tous, « les bons, comme les mauvais », les riches comme les pauvres. Elle nous rappelle que le christianisme n'est pas une religion du livre, mais une religion de la parole. La parole est encore agissante aujourd'hui, en particulier dans la vie des plus pauvres.

La perspective esquissée ici me semble importante aujourd'hui, particulièrement en Occident qui vit un pluralisme conflictuel. Aucune autorité de contrôle de sens ne peut plus prétendre à l'exclusivité de la vérité, plus de métaphysique sécurisante où fonder nos concepts. Même les mots *Dieu* ou *vie après la mort* ne font plus partie du *crédible disponible*. Mais c'est sans doute un signe des temps de voir dans la figure des souffrants un visage dont il faut prendre soin. Si les options morales et éthiques sont aujourd'hui largement contradictoires, voire contraire à l'évangile, la conscience des injustices, des effets dévastateurs de la violence, un certain sens de ce qui est juste et donc les plus pauvres comme lieu de question, de remise en cause, d'appel sont le lieu où tout homme, croyant ou non est invité à se laisser interroger.

Le *peuple des pauvres* porte aujourd'hui une utopie disponible, un *créable partageable*. Les chrétiens pourront y voir la promesse de la proximité du Royaume. C'est là que l'Église peut dialoguer avec le monde, c'est là qu'elle peut, si elle en accepte le danger et la chance, naître à elle-même.

J'ai tenté de déployer les intuitions portées par les paroles recueillies dans le domaine politique ou théologique. Il conviendrait de développer d'autres aspects : quel est l'impact de cette parole sur la vie de nos églises, de nos paroisses, sur la conception de la vie religieuse en particulier du vœu de pauvreté ? Il y a là des chantiers laissés pour l'instant en friche. J'ai préféré tenter d'aller plus profondément, car la parole des pauvres ne nous donne pas des recettes toutes faites pour faire face aux défis d'aujourd'hui. Elle nous oblige à approfondir notre vision de l'homme, à élargir les visions étriquées que nous pourrions nous construire sur sa *nature* individuelle ou sociale. Elle nous invite à réentendre la largesse insoupçonnée de la prodigalité de Dieu et de sa miséricorde.

**« Les pauvres vous les avez toujours avec vous » (Jn 12,8) : une bonne nouvelle !**

La *lecture* proposée veut prendre au sérieux dans ses conséquences les plus profondes le fait que « c'est dans la pauvreté (*in paupertate*) et la persécution que le Christ a opéré la Rédemption » comme l'affirme le Concile Vatican II (LG 8), mais pas simplement comme « voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut » (LG 8). Benoît XVI invite à une attitude d'une autre profondeur dans l'exhortation apostolique *Verbum Domini* :

Il faut reconnaître et valoriser le fait que les pauvres eux-mêmes sont aussi agents d'Évangélisation. (...) L'Église ne peut décevoir les pauvres. Les pasteurs sont appelés à les écouter, à apprendre d'eux, à les guider dans leur foi, à les motiver pour qu'ils soient des artisans de leur propre histoire. (§107)

Et, oserai-je ajouter, des sujets de leur propre parole.

Dieu ne sauve pas seulement le *peuple des pauvres*. Comme le rappellent les Pères conciliaires « il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ». (LG 9) Nous sommes sauvés dans une communion. Dieu veut sauver toute l'humanité, riches et pauvres, les bons et les mauvais et l'Église est fondamentalement *corpus mixtum*. Mais ce « lien mutuel » doit être caractérisé. Dieu nous sauve *ensemble* mais pas *n'importe comment* : priorité est donnée à celui qui est au loin, au plus faible, à celui qui a faim, à celui qui a soif. C'est à *partir de lui* que la parole « tu es comme moi » peut être dite, entendue, qu'un *jugement* est prononcé, c'est lui qui appelle. Et c'est à *lui* que nous sommes invités à dire notre propre parole, notre réponse personnelle.

Quand il découvre le camp de Noisy-le-Grand, J. Wresinski écrit : « d'emblée, j'ai senti que je me trouvais devant *mon peuple*. Cela ne s'explique pas. Ce fut ainsi<sup>226</sup> ». Ainsi cette communion n'est-elle pas simplement *un peuple* : ce peuple appelle un engagement, une

---

226 J. WRESINSKI, *Les pauvres sont l'Église*, op. cit., p. 69.

préférence. Il doit devenir *mon peuple*. C'est bien par la brebis perdue que le salut offert gracieusement à tous nous atteint. L'universalité de l'alliance ne s'incarne que par la singularité d'une élection, mais cette élection, qui articule *invitation* et *désir*, n'est pas exclusive. Par elle, ce sont tous les hommes qui sont élus. Le *peuple* est le lieu de ce passage, de cette naissance.

Le peuple des sauvés se fonde à la croisée de trois exodes, de trois sorties de l'homogénéité : l'exode des personnes du Quart-Monde, l'exode des compagnons, l'exode de Dieu lui-même qui se fait proche, « comme nous ». Le jugement est prononcé devant quelqu'un. Le concret de la personne des plus pauvres empêche ce jugement de devenir un interdit du sur-moi. Le visage qui me juge n'est pas celui d'un dieu totalitaire, mais appel à la conscience qui attend une présence. Présence d'un Dieu vu de dos, caché sous l'abject de la misère, mais qui se retourne par la médiation d'un regard capable d'émerveillement, par la médiation d'une parole.

Il y a là des chemins pour approfondir la signification de l'expression « option préférentielle pour les pauvres ». Les *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse* ne l'utilisent d'ailleurs pas sans réticences<sup>227</sup>. Ils rappellent volontiers que Dieu aime toute personne humaine. Il ne choisit pas les pauvres contre les riches. Mais il choisit les pauvres pour nous sauver tous. L'*option préférentielle pour les pauvres* est un *engagement prioritaire envers les pauvres pour tous*. Être un peuple va de pair avec le fait de faire résonner un appel.

Dieu hier a voulu que les plus pauvres soient le lieu privilégié de vérification de l'authenticité du culte, comme ne cessent de le rappeler Amos, Sophonie et tous les Prophètes. Dieu hier a voulu quitter sa *forme de Dieu* pour se faire pauvre et vulnérable en son Fils. Le Fils hier s'est lui-même identifié « aux plus petits qui sont [ses] frères ».

Ainsi la pauvreté aujourd'hui ne peut être réduite à une stratégie de l'annonce, ou une modalité du service. Aujourd'hui comme hier, elle est le lieu d'où nous entendons une voix qui nous appelle à vivre, à

---

227 G. RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? op. cit.*, pp. 221-234.

grandir, à aimer, à partager, à combattre pour la justice, à marcher vers la vérité. Les plus pauvres sont les premiers témoins des signes messianiques aujourd'hui. En tant que premiers témoins de ce lieu de naissance de l'Église, ils sont les premiers témoins de l'« incarnation continuée<sup>228</sup> ». À nouveau, il faut préciser le vocabulaire qui nous piège : ce n'est pas la pauvreté qui fait entendre cette voix, mais ce sont les plus pauvres, les précaires, les sans-voix. Dans leur expérience unique d'une vie de lutte contre la misère et dans leur expérience spirituelle propre, par l'appel à la solidarité qu'ils adressent à tous, ils sont veilleurs, aux avant-postes pour reconnaître un Dieu qui s'est fait proche au point d'être « comme nous ».

---

228 Chr. de CHERGÉ, *L'invincible espérance*, Montrouge, Bayard, 2010, p. 289.

Sur tes remparts, Jérusalem, j'ai posté des veilleurs,  
de jour et de nuit, jamais ils ne se tairont. (...)  
« Passez, passez par les portes, frayez le chemin de mon peuple,  
nivelez, nivelez la route, ôtez-en les pierres.  
Élevez un signal pour les peuples.  
Voici que le Seigneur se fait entendre jusqu'à l'extrémité de la terre.  
Dites à la fille de Sion : Voici que vient ton salut,  
voici avec lui sa récompense, et devant lui son salaire.  
On les appellera : "Le peuple saint", "les rachetés du Seigneur."  
Quant à toi on t'appellera : "Recherchée", "Ville non délaissée." »  
(Is 62, 6.10-12)

## Bibliographie

### Récits de vie (retravaillés ou non)

DEFROMONT J.-M., *La boîte à musique*, coll. *Romans*, Paris, Éd. Quart-Monde, 1998.

JÄHRLING B., *Pierre d'homme*, coll. *Racines*, Paris, Éd. Quart-Monde, 2004.

LECOINTE G., *De pierre en pierre. Récit d'une venue au monde*, coll. *L'histoire à vif*, Paris, Éd. du Cerf/Éd. Quart-Monde, 2009.

LE HIR M., *Ceux des baraquements*, Paris, Éd. Quart-Monde, 2005.

### Quart-Monde et J. Wresinski

BEGASSE DE DHAEM A., *Théologie de la filiation et universalité du salut : l'anthropologie théologique de Joseph Wresinski*, coll. *Cogitatio Fidei n°277*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

CAILLAUX J.-C., "La parole des pauvres : autorité et alliance", *Cahiers de l'Atelier*, 518, septembre 2008, pp. 56-60.

CAILLAUX J.-C., "Peuple du Quart-Monde", dans *Petite vie de Joseph Wresinski*, Paris, Desclée De Brouwer, 2007, pp. 83-93.

CAILLAUX M., *Comme des orpailleurs. De la misère à la pauvreté, les relations comme chemins de libération*, coll. *Histoire de Vie et formation*, Paris, L'Harmattan, 2010.

CAILLAUX M. (Éd.), *Contre vents et marées : réflexions sur la famille*, Paris, Éd. Quart-Monde, 2006.

de GAULEJAC V., *Les sources de la honte*, coll. *Point essais*, Paris, Le Seuil, 2011.

GROUPE DE RECHERCHE QUART-MONDE UNIVERSITÉ, "Du peuple de la misère au peuple du quart-monde", dans *Le croisement des savoirs. Quand le Quart-Monde et l'université pensent ensemble*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. ouvrières/Éd. du Quart-monde, 1999, pp. 107-133.

LECUIT J., "Jésus misérable" *Introduction à la christologie du père Joseph Wresinski*, coll. *Jésus et Jésus-Christ*, n° 92, Paris, Desclée , 2006.

WRESINSKI J., *Grande pauvreté et précarité économique et sociale*, Paris : Conseil économique et social, 1987. URL : [http://grandepauvrete.lecese.fr/documents/reedition\\_wresinski.pdf](http://grandepauvrete.lecese.fr/documents/reedition_wresinski.pdf). (consulté le 11 mars 2013)

WRESINSKI J., *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*, coll. *Épiphanie*, Paris, Éd. du Cerf/Science et service Quart-Monde, 1986.

WRESINSKI J., *Heureux vous les pauvres*, coll. *L'évangile lu par...*, Paris, Cana, 1984.

WRESINSKI J., *Les pauvres sont l'Église. Entretiens du Père Joseph Wresinski avec Gilles Anouil*, coll. *Les interviews*, Paris, Le Centurion, 1983.

### **Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse**

RIMBAUT G., *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du Quart-Monde*, coll. *Éthique, handicap et société*, Paris, L'Harmattan, 2009.

### **Approche philosophique**

#### **G. Marcel**

MARCEL G., *Journal métaphysique*, coll. *Bibliothèque des idées*, Paris, Gallimard, 1935.

MARCEL G., *Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère*, coll. *Philosophie de l'esprit*, Paris, Montaigne/Aubier, 1951.

MARCEL G., *Le mystère de l'être. II. Foi et réalité*, coll. *Philosophie de l'esprit*, Paris, Montaigne/Aubier, 1951.

MARCEL G., *Essai de philosophie concrète*, coll. *Folio essais* n° 350, Paris, Gallimard, 1999.

MARCEL G., *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, coll. *Philosophie des idées*, Paris, Aubier/Montaigne, 1944.

MARCEL G., *Être et avoir*, coll. *Philosophie des idées*, Paris, Aubier/Montaigne, 1935.

MARCEL G., *Existence et objectivité. Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Lyon, Éd. Paraitre, 1995.

MARCEL G. et RICŒUR P., *Entretiens*, coll. *Présence et pensée*, Paris, Aubier/Montaigne, 1968.

MERLEAU-PONTY M. et LEFORT C., "La perception d'autrui et le dialogue", dans *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 185-201.

MERLEAU-PONTY M., "Autrui et le monde humain", dans *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 403-424.

TROISFONTAINES R., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, coll. *Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de Namur*, vol. 1/2, n° 16, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts.

TROISFONTAINES R., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, coll. *Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de Namur*, vol. 2/2, n° 17, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts.

### **Approche philosophique secondaire et les questions sociologiques**

ALBANEL V., "Les tendances antipolitiques du christianisme", dans *Amour du monde : christianisme et politique chez Hannah Arendt*, coll. *La nuit surveillée*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, pp. 111-223.

ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, coll. *Agora*, n°24, Paris, Presses Pocket, 2002.

ESPOSITO R., *Communitas : Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000.

HONNETH A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

LE BLANC G., *Vies ordinaires, vies précaires*, coll. *La couleur des idées*, Paris, Le Seuil, 2007.

LE BLANC G., *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009.

MAILLARD N., *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Genève, Labor et Fides, 2011.

POCHÉ F., *Une politique de la fragilité : éthique, dignité et luttes sociales*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance : trois études*, Paris, Gallimard, 2005.

RICŒUR P., "Préface à Condition de l'homme moderne", dans *Lectures 1. Autour du politique*, coll. *La couleur des idées*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, pp. 43-66.

RICŒUR P., "Le paradoxe politique", dans *Histoire et Vérité*, coll. *Esprit*, Paris, Le Seuil, 1964, pp. 248-273.

TRONTO J.-C., *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009.

### **Approche théologique**

BOFF L., "Pour le syncrétisme : catholicité du catholicisme", dans *Église : charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985, pp. 161-191.

BOFF L., *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*, coll. *Relais Desclée*, n°2, Paris, Desclée, 1978.

CARRASQUILLA F., *L'autre richesse. Apports à une anthropologie du pauvre*, Medellin-Colombia, Prensa Creativa, 1997.

DURAND A., *Dieu choisit le dernier*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

DURAND A., *J'avais faim : une théologie à l'épreuve des pauvres*, Paris, Desclée De Brouwer, 1995.

DURAND A., "Pauvres et pauvretés. Précisions préliminaires", dans C. ROYON et R. PHILIBERT (Éds.), *Les pauvres, un défi pour l'Église, Séminaire de recherche de la Faculté de théologie, Institut Catholique de Lyon*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1994.

FORTHOMME B., *L'Abbé Pierre*, coll. *Prier 15 jours*, n°116, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2008.

GODINOT X., "Parole des pauvres, opinion publique et pouvoirs publics", dans *Cahiers de l'Atelier*, 518, juillet 2008, pp. 61-66.

GRIEU É., *Nés de Dieu : itinéraires de chrétiens engagés : essai de lecture théologique*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°231, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

GUTIERREZ G., *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, coll. *Théologies*, Paris, Éd. du Cerf, 1987.

GUTIERREZ G., *La force historique des pauvres*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°137, Paris : Éditions du Cerf, 1986.

METZ J.-B., *Memoria passionis. Un souvenir provoquant dans une société pluraliste*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°269, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

METZ J.-B., *La foi dans l'histoire et dans la société : essai de théologie fondamentale et pratique*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°199, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

MOINGT J., "Prologue", dans *L'homme qui venait de Dieu*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°176, Paris, Éd. du Cerf, 1999, pp. 21-69.

RATTE D., *Le voyage des pères. Intégrale*, Genève, Éd. Paquet, 2011.

RIMBAUT G., "Parole de Dieu et prise de parole : chemin d'une triple reconnaissance", dans *Cahiers de l'Atelier*, 530, juillet 2011, pp. 91-98.

SOBRINO J., "Le ressuscité est le crucifié : lecture de la résurrection de Jésus à partir des crucifiés de ce monde", dans *Jésus en Amérique latine : sa signification pour la foi et la christologie*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°140, Paris, Les Éd. du Cerf, 1986, pp. 245-261.

THEOBALD Chr., "Le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume", dans *Revue des sciences religieuses*, 100/3, 2012, pp. 365-380.

### **Méthodologie**

DURAND E., "L'accès, l'objet et la méthode", dans *L'offre universelle du salut en Christ*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°285, Paris, Éd. du Cerf, 2012, pp. 15-61.

GRIEU É., "Quelle place pour la Bible dans l'élaboration du discours en théologie pratique?", dans *Le travail de la Parole*, coll. *Pédagogie pastorale*, n° 8, Bruxelles/Paris, Lumen Vitae/Éd. du Cerf, 2011, pp. 103-122.

GRIEU É., "Méthodes biographiques et théologie pratique", dans *Didaskalia*, vol. 2, XXXIX, 2009, pp. 125-143.

NADEAU J.-G., "Une méthodologie empirico-herméneutique", dans G. ROUTHIER et M. VIAU (Éds.), *Précis de théologie pratique*, coll. *Théologies pratiques*, Montréal/Bruxelles/Ivry-sur-Seine, Novalis/Lumen Vitae/Éd. de l'Atelier, 2007, pp. 221-234.

SCHILLEBEECKX E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°166, Paris, Éd. Du Cerf, 1991.

THEOBALD Chr., "Les enjeux de la narrativité pour la théologie", dans *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, coll. *Cogitatio Fidei*, n°260 vol 1/2, Paris, Éd. Du Cerf, 2007, p. 359-481.

TRACY D., "La désignation du présent", dans *Concilium*, 227, 1990, pp. 71-92.

TRACY D., *The Analogical Imagination : Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981.

### **Approche biblique**

#### ***Pour l'épître aux Philippiens***

FEUILLET A. "L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II, 6-11)", dans *Revue Biblique*, 1965, pp. 352-380 et pp. 481-507.

GRELOT P., "La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-11. Quelques éléments d'enquête patristique", dans *Nouvelle Revue théologique*, 1971, pp. 897-922 et pp. 1009-1026.

GRELOT P., "evn morfhn/ qeou/ u`pa,rcwn,. Étude sur Ph 2, 6-11", dans *Revue Thomiste*, 1998, pp. 631-638.

GOURGUES M., "La croix comme dévoilement sur Jésus Christ et sur Dieu", dans *Le Crucifié. Du scandale à l'exaltation*, coll. *Jésus-Jésus-Christ*, n° 38, Montréal/Paris, Bellarmin/Desclée, 1989, pp. 95-101.

LEGASSE S., "L'épître aux Philippiens", dans *Cahiers Évangile*, 33, 1980, pp.22-30.

#### ***Pour la parabole des invités au festin et l'évangile de Saint Matthieu***

DAVIES W.D. et ALLISON JR. D.C., "*Invitations to a royal wedding feast (22,1-14)*", dans *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew : commentary on Matthew XIX-XXVIII*, Edinburgh, T. & T. Clark limited (vol. 3/3), 1997, pp. 193-209.

DAVIES W.D. et ALLISON JR. D.C., "*The Judgment of the son of Man (25.31-46)*", dans *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew : commentary on Matthew XIX-XXVIII*, Edinburgh, T. & T. Clark limited (vol. 3/3), 1997, pp. 416-435.

MARGUERAT D. et BALMARY M., *Nous irons tous au paradis. Le jugement dernier en question*, Paris, Albin Michel, 2012.

MARGUERAT D., *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, coll. *Le monde de la Bible*, n° 6, Genève, Labor et Fides, 1995.

RADERMAKERS J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu. 1. Texte*, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1974.

RÉGENT B., *L'énigme des invités aux noces. Commentaires de la parabole des invités dans l'évangile de saint Matthieu, au chapitre XXII*, coll. *Études bibliques*, n° 160, Paris, Médiasèvres, 2011.

ZUMSTEIN J., *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, coll. *Orbis Biblicus et Orientalis*, n°16, Fribourg, Éd. Universitaires, 1977.

## Annexe 1 Méthodologie et éthique

J'ai réalisé les interviews d'Anne-Laure et Luc chez eux, en juillet 2012. Lors du bilan du pèlerinage du réseau Saint Laurent à Lourdes, en août 2012, Tania a spontanément utilisé le mot *peuple* dans son intervention. J'ai poursuivi par une interview sur la prairie des sanctuaires. J'ai réalisé les interviews des autres personnes lors d'un séjour à Toulouse début septembre 2012. Elles ont été enregistrées chez les sœurs de la Bonne Nouvelle dans la plupart des cas. Sauf pour Sandrine chez qui je m'étais déplacé.

J'ai interviewé plus de personnes que les dix analysées dans ce travail. Je n'ai retenu que cinq interviews de personnes du Quart-Monde et cinq interviews de compagnons : celles qui me semblaient contenir le plus d'éléments et être les plus significatives. J'ai ensuite moi-même retranscrit ces enregistrements audio choisis pour pouvoir les analyser.

Au mois de février 2013, j'ai fait relire la première partie à Anne-Laure et Luc qui m'ont donné leurs sentiments et leurs remarques. Je leur ai surtout demandé alors d'être sensible à la manière respectueuse, ou non, dont je présentais la parole et la vie des personnes.

Une fois le travail quasiment fini, sr. Suzanne Struss, fondatrice de la Communauté des sœurs de la Bonne Nouvelle, a relu l'intégralité du mémoire, en mars.

Le dimanche 24 mars 2013, je me suis rendu à Villariès pour présenter au groupe des *Chrétiens du Quart-Monde* une synthèse de mon travail, très condensée, mais qui a repris les éléments essentiels : de la reconnaissance à l'appel, « comme une famille », l'intimité, l'engagement, « la petite perle », « on a un nom, on est un groupe »...

Suite à cette présentation, nous avons eu un temps d'échange. Les *Chrétiens du Quart-Monde* m'ont dit s'être bien retrouvés dans ce que j'ai présenté et je n'ai donc rien modifié à mon travail suite à cette rencontre. Le seul point que ces échanges m'ont invité à plus souligner est le fait que je suis interprète à partir de leur parole. Je ne prétends pas présenter la parole des *Chrétiens du Quart-Monde* de

*Toulouse*. Mais, c'est à partir de leur parole que j'ai travaillé à construire mon propre discours.

Je cite toujours les personnes avec des guillemets. Toutes les autres affirmations et interprétations n'engagent que moi.

Toutes les personnes ont donné leur accord pour ces interviews et pour que je les utilise dans mon travail. J'ai demandé à chaque personne si elle souhaitait que je change leur nom et leur donne un pseudonyme. Toutes ont donné leur accord pour apparaître sous leur véritable identité, uniquement le prénom, sans préciser le nom de famille. Cela permet éventuellement une lecture en parallèle du livre de G. Rimbaut.

## **Annexe 2**

### **Présentation des personnes interviewées**

#### **Les personnes issues du Quart-Monde**

**Bernard** : né en 1945, employé de mairie comme agent d'entretien pendant 36 ans. Il a rejoint le groupe des *Chrétiens du Quart-Monde de Toulouse* en 1993. Depuis il est très fidèle. Il a témoigné plusieurs fois en public.

**Raymonde** : née en 1941, a huit enfants, a été une des premières à rejoindre le groupe des *Chrétiens du Quart-Monde*, en 1991. Sa première demande était de préparer sa première communion.

**Sandrine** : née en 1976, maman de six enfants. Elle est entrée en contact avec les *Chrétiens du Quart-Monde* à l'âge de 10 ans et depuis elle est très fidèle. Elle a témoigné plusieurs fois en public.

**Corinne** : née en 1966, maman de trois enfants majeurs, compagne d'Antoine. Elle a connu le Sappel à Lyon. Depuis son arrivée à Toulouse, en 1999, elle est très fidèle. C'est aussi une vraie militante. Pendant trois ans, elle a participé au groupe "Place et Paroles des Pauvres" mis en place dans le cadre de la préparation du rassemblement *Diaconia 2013*.

**Antoine** : né en 1962, compagnon de Corinne. Agent d'entretien dans une grande surface. Il a connu les sœurs en 1995. Timide, il prend rarement la parole, mais est très fidèle à chacun des rendez-vous des *Chrétiens du Quart-Monde*.

**Tania** : née en 1973. Elle vient à Villariès depuis 2 ans. Elle est déjà militante. Elle se prépare au baptême.

## Les compagnons

**Anne-Laure** : née en 1974, épouse de Luc, maman de quatre enfants, musicienne et infirmière. Elle est engagée avec le Quart-Monde depuis 1999 et est membre de la fraternité Bonne Nouvelle Quart Monde.

**Luc** : né en 1974, mari de Anne Laure, ingénieur. Il est engagé avec le Quart-Monde depuis 1999 et est membre de la fraternité Bonne Nouvelle Quart Monde.

**Nicole** : née en 1963, mère de quatre enfants, secrétaire retraitée. Engagée depuis 2000 avec le Quart-Monde. Depuis 2011, elle a constitué le groupe paroissial "Bartimée" sur le village de Castanet et est membre de la fraternité Bonne Nouvelle Quart-Monde.

**Sébastien** : né en 1977, marié, père de deux enfants, éducateur spécialisé. Il est engagé auprès du Quart-Monde, d'abord à Lyon avec le Sappel, et depuis son arrivée à Toulouse en 2002, membre de la fraternité Bonne Nouvelle Quart-Monde.

**Élisabeth** : née en 1976, conseillère en économie sociale et familiale, salariée dans le service social d'un hôpital de Toulouse. Elle a rejoint le groupe en 2002 et est engagée dans la fraternité Bonne Nouvelle Quart-Monde.