



UNIVERSITÉ
SAINT·PAUL
UNIVERSITY

**LA 'CARITAS' AU BURUNDI,
CONTRIBUTION DE L'EUCARISTIE DANS L'ÉCLAIRAGE DU VIVRE
ENSEMBLE EN CONTEXTE D'ACTION ORGANISÉE**

Mémoire présenté

à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul

en vue de l'obtention

de la maîtrise-ès-art en théologie

par

Emmanuel NDAYEGAMIYE

Ottawa, Canada

@Emmanuel Ndayegamiye, Ottawa, 2017

REMERCIEMENTS

L'auteur désire remercier très sincèrement, le Professeur Louis Perron, pour ses précieux conseils, son soutien constant, et sa grande disponibilité. Cela a facilité grandement la rédaction de ce mémoire. Ses observations ont été fort appréciées. D'un regard à la fois critique, compétent, encourageant et bienveillant, il a su nous orienter et rendre notre recherche plus stimulante.

L'auteur désire également remercier tous ces soutiens, tout particulièrement son Évêque Monseigneur Venant BACINONI dont la sollicitude est marquée pour toujours. Il tient à remercier le diocèse de Mont-Laurier et les Religieuses Hospitalières de Saint-Joseph pour l'accueil et le soutien financier ainsi que l'archidiocèse d'Ottawa pour son insertion pastorale.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	6
PROBLÉMATIQUE	8
QUESTION SPÉCIFIQUE	9
NOTRE HYPOTHÈSE DE RECHERCHE	9
CORPUS	10
MÉTHODE.....	11
DÉMARCHE.....	12
I. LE VIVRE ENSEMBLE EN CONTEXTE D’ACTION ORGANISÉE: DEUX APPROCHES SOCIOLOGIQUES ACTUELLES	14
LA CARITAS COMME PROCESSUS.....	15
Les trois hypothèses de l’école française sur l’organisation.....	15
La Caritas est un processus	17
LA CARITAS COMME INSTITUTION	20
La Caritas est un cadre cognitif, normatif et régulateur.....	20
Dans le cadre-Caritas : l’action sociale est déjà distribuée	23
Dans le cadre Caritas : nous évoluons entre considérations subjectives et conditionnements objectifs	24
II. APPROCHE THÉOLOGIQUE	26
L’EUCHARISTIE EST COMMUNION	27
Par l’Eucharistie, nous demeurons dans la communion.....	27
Une koinonia soudée dans un repas	28
Cette koinonia prend sa source dans le mémorial	30
Cette koinonia est le fait de l’Esprit Saint.....	32
Cette koinonia consiste en une présence vraie.....	33
LA CARITAS NAÎT DIRECTEMENT DE LA COMMUNION EUCHARISTIQUE	35
La communion, un pouvoir au fondement de la Caritas	35
La Caritas apparaît et naît dès qu’il y a mise en commun des actions.....	37
III. LA COMMUNION EUCHARISTIQUE ET LA CARITAS : UNE EXPLICITATION DE L’ÉCLAIRAGE AU PLAN ÉTHIQUE.....	39

LA COMMUNION EUCHARISTIQUE : UNE FORCE RÉDEMPTRICE QUI APPORTE UNE COMPOSANTE SPÉCIFIQUE À LA TRAJECTOIRE DE L'ACTION MORALE	39
LA COMMUNION EUCHARISTIQUE PERMET DE REMÉDIER AU MAL	40
ELLE RÉTABLIT ET PROLONGE NOTRE DYNAMISME DE SOLLICITUDE	41
LA COMMUNION EUCHARISTIQUE INFORME LA DÉLIBÉRATION MORALE.....	42
Un sens de la justice de Dieu	43
Un sens de la dignité de la personne humaine	44
Un sens du bien commun	46
L'option préférentielle pour les pauvres	47
IV. CONCLUSION ET PERSPECTIVE.....	49
BIBLIOGRAPHIE	52

« De même, je vous le dis en vérité, si deux d'entre vous, sur la terre, unissent leurs voix pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux. Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux.»
(Mt 18,19-20)

Le pneuma a les caractères du « souffle » qu'on ressent, dont la brise rafraîchit le visage, mais dont pourtant on ne sait ni d'où il ne vient ni où il va (Jn 3,8). Infiniment discret, infiniment insaisissable, infiniment imprévisible, toujours là, mais aussi toujours au-delà. On sait qu'il répond à l'épiclèse, qu'il transforme le pain et le vin en aliments du royaume, mais on ne sait pas quand cela s'accomplit ; on sait que par la grâce il transforme les cœurs et les vies, mais on ne sait pas quand cela s'accomplit. Tout est vrai, mais tout est voilé : c'est la loi de la foi (Tillard. « Pars Quinta : L'Eucharistie, louange et action de grâce », p15-16).

La transition de l'État de puissance à la cité n'est pas un fait de nature, elle n'est commandée par aucune loi, elle n'est pas précontenue dans les conditions antécédentes ni commandée de quelque finalité immanente ; elle est purement contingente, ce qui implique qu'elle ne peut survenir que par la vertu d'une force opérative capable de poser dans le monde des déterminations véritablement nouvelles. Cette force, c'est celle de l'action.¹

(Jean Ladrière, 1980, p.380)

¹ Miguel Abensour et Jacques Taminiaux, éd., *Phénoménologie et politique: mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Recueil 2 (Bruxelles: Ousia, 1989), 380.

INTRODUCTION

Quand on parle de « Contribution de l'Eucharistie dans l'éclairage du vivre ensemble en contexte d'action organisée », on pense à la *part propre*² apportée par ce mystère de la foi catholique dans *la mise en lumière*³ du vivre ensemble en contexte organisationnel. Et plus précisément, là où la référence à cet élément de croyance fait sens en contexte organisationnel.

L'expression « le vivre ensemble en contexte d'action organisée » est à comprendre sous deux acceptions. La première est sociologique et considère le vivre ensemble en organisation comme un *processus*⁴, mais un processus *encastré*⁵. Un processus d'abord « par lequel sont façonnés, stabilisés et coordonnés les comportements ». Voici en effet comment l'école française de sociologie des organisations voit l'organisation ou mieux, tout contexte d'action organisée :

Un processus par lesquels sont façonnés, stabilisés et coordonnés les comportements et les interactions stratégiques d'un certain nombre d'acteurs, dont l'interdépendance, rend la coopération indispensable, mais qui gardent tous, un degré d'autonomie et continuent, pour toute sorte de raison à poursuivre des intérêts divergents.⁶

Selon cette première acception, le vivre ensemble dans nos organisations, y compris au sein de l'Église, se laisse saisir facilement comme un processus construit d'acteurs poursuivant des buts propres. Mais on accepte, aussi, avec le néo-institutionnalisme que ce processus soit encastré dans des règles, des normes et des croyances. C'est ce qui est noté par Erhard Friedberg lorsqu'il dit que « l'accord semble se faire autour de l'idée d'une action encastrée dans des

² ROBERT Paul, « Le Petit ROBERT. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. » (Paris: Société du Nouveau Littré, 1970).

³ *Ibid.*

⁴ Erhard Friedberg, *Le pouvoir et la règle: dynamiques de l'action organisée*, 2. éd. rév. et complétée, Points Essais 341 (Paris: Éd. du Seuil, 1997), 21-22.

⁵ Erhard Friedberg, « Néo-institutionnalisme », *De Taylor à aujourd'hui 2010. Encyclopédie multimédia des sciences de l'organisation*. (R&O Multimedia, s. d.), DVD.

⁶ Friedberg, *Le pouvoir et la règle*, 21-22.

cadres institutionnels, lesquels cadres contraignent l'action, mais lui fournissent en même temps les ressources. »⁷

La seconde acception est éthique et considère le vivre ensemble comme « un schème coopératif »⁸ dans lequel « s'actualisent un échange de significations et un ensemble d'opérations incluant des gestes, des réponses et une incarnation des rôles déployée pour confirmer la signification partagée »⁹. Selon K. Melchin, le vivre ensemble peut être vécu à chacun des trois niveaux de significations morales. Ainsi, il peut être vécu au premier niveau lorsque notre intérêt « est focalisé par nos désirs personnels » et que « les structures sociales deviennent souvent de simples instruments »¹⁰. Il peut aussi être vécu au deuxième niveau lorsque nous commençons à constater que, non seulement « nous sommes dans le même bain », mais aussi que nous en arrivons à nous identifier avec autrui, à avoir une certaine empathie et solidarité à l'égard d'autrui et, finalement que le vivre ensemble nous réunit « dans la réalisation de projets communs » se voyant couronné ainsi « au royaume des valeurs. »¹¹ Il peut enfin être vécu au troisième niveau de signification morale lorsque nous commençons à évaluer notre vivre ensemble en faisant appel « à une compréhension dynamique de la structure sociale » (ou du schème) à partir « des normes dynamiques du développement, de l'épanouissement, de la libération et du dépassement »¹².

Or, en parlant du « vivre ensemble en contexte d'action organisée » au Burundi, nous sommes dans un contexte bien particulier : celui d'une organisation caritative diocésaine en charge du développement. Le 'Conseil pour l'éducation et le développement', tel est le nom de

⁷ Friedberg, « Néo-institutionnalisme ».

⁸ Kenneth R Melchin, *L'art de vivre ensemble: introduction à une éthique chrétienne* (Ottawa: Novalis, 2006), 86.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 77.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 78.

cette Caritas, une ONG locale nationale appartenant au diocèse de Bururi, au sud du pays, qui a pour mission « la lutte contre l'ignorance, la maladie et la faim dans une optique chrétienne de promotion intégrale de la personne humaine sans égard des convictions religieuses ou philosophiques »¹³. Comme toutes les organisations de son champ, c'est-à-dire les organisations caritatives de l'Église au Burundi, elle se distingue par cette référence explicite à un « cadre culturel-cognitif »¹⁴ spécifiquement chrétien.

Il est à noter que le contexte de cette organisation est bien particulier. En plus du fait qu'elle a son origine dans le diocèse et que sa mission est d'option chrétienne, elle fait face à un défi de taille. Comme les ONG internationales dans leurs propres contextes nationaux, elle essaie de survivre non seulement, « aux énormes pressions des politiques locales »¹⁵, mais aussi « aux pressions de professionnalisation et exigences de normalisation des procédures dans le cadre des réseaux internationaux d'ONG »¹⁶. À cela s'ajoute le fait qu'elle est située dans un pays très pauvre avec un grave problème de vivre ensemble de nature identitaire¹⁷.

PROBLÉMATIQUE

Dans un tel contexte, plusieurs affirmeraient spontanément que la référence à la foi en général, au mystère de l'Eucharistie en particulier, n'a plus de force d'éclairage dans le vivre ensemble au sein de ces organisations d'Église. En particulier, que le risque de « l'ethnie ecclésialisée », dont parle Hannah Arendt cité par Jean-Marie Tillard, et « proie de quelque

¹³ Statuts agréés du Conseil pour l'éducation et le développement de 1989, organisation caritative du diocèse de Bururi au sud du Burundi.

¹⁴ Rezki Lounnas et Walter-J.- Somers, « Théorie des institutions et Applications aux organisations », *Cahier de recherche N 4* (2004): 13.

¹⁵ Gérard Verna, « Le comportement des ONG engagées dans l'aide humanitaire : Selon leur culture d'origine et les pressions politiques subies », *Anthropologie et Sociétés* 31, n° 2 (2007): 40, doi:10.7202/018681ar.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ « The World Factbook — Central Intelligence Agency », consulté le 24 mars 2017, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/by.html>.

nationalisme tribal réduisant en pièces le tissu patiemment tissé de la catholicité »¹⁸ serait devenue une menace pour les Églises locales et leurs œuvres.

Or, est-il rationnel et raisonnable de se référer à l'Eucharistie, dont il est dit qu'elle fait le vivre ensemble en Église¹⁹ - et donc ses œuvres - pour éclairer ces contextes ecclésiaux d'action organisée ? Si oui, comment peut-on justifier la relation entre le mystère de l'Eucharistie et les aspects importants du vivre ensemble des organisations d'option chrétienne ? Ces dernières sont-elles vraiment justifiées et éclairées eu égard au contenu du mystère de l'Eucharistie ?

Comme chrétien engagé dans ce type d'organisations, nous nous devons de justifier notre espérance (2 P 3, 15) au sein des partenariats à l'échelle aussi bien locale, nationale qu'internationale. Voilà un enjeu aussi sensible que complexe qui ferait l'objet de plusieurs études.

QUESTION SPÉCIFIQUE

Comment et dans quelles conditions l'Eucharistie offre-t-elle les bases qui supportent l'action organisée au sein de la Caritas au Burundi ?

NOTRE HYPOTHÈSE DE RECHERCHE

Notre hypothèse est que les approches sociologiques, l'école française de l'organisation et le néo-institutionnalisme en l'occurrence, apportent des éléments qui éclairent l'action organisée au sein de la Caritas, mais qu'à eux seuls, leurs outils d'analyse ne suffisent pas à rendre compte du domaine propre à ces organisations.

18 J.-M.-R. Tillard, *L'église locale: ecclésiologie de communion et catholicité*, Cogitatio fidei 191 (Paris: Cerf, 1995), 8.

19 « Lettre Encyclique Ecclesia de Eucharistia », 1, consulté le 14 mars 2017, http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_fr.html.

Nous nous proposons donc de démontrer que l'Eucharistie, par son effet qu'est *la communion*²⁰ selon Tillard, peut être mise à profit et apporter des éléments complémentaires dans la compréhension du phénomène organisationnel - Caritas d'une part et, d'autre part, en nous appuyant sur Kenneth Melchin, démontrer que cette communion offre une base solide à une explicitation, au plan moral, du vivre ensemble en contexte organisationnel de type Caritas.

CORPUS

Dans le cadre de ce mémoire, nous avons choisi de nous mettre à l'écoute de trois catégories de références. La première catégorie concerne les sociologues de l'organisation. Ils nous permettent de saisir l'organisation à la fois comme un *processus*²¹ et comme une institution ou un *univers d'identité et de culture*²².

La deuxième catégorie concerne les théologiens de l'Eucharistie. Le contenu de ce qui sera dit au sujet de ce mystère doit beaucoup à l'article de Jean-Marie Tillard, « La communion à la Pâque du Seigneur ». Cet article synthétise en effet le contenu de ses « leçons sur le mystère de l'Eucharistie ». Nous avons choisi de nous appuyer sur Tillard, car comme le dit S. Lorraine Caza, il reste au plus profond le théologien de l'Eucharistie :

Je sais, depuis les premiers cours suivis à la Faculté de théologie du Collège dominicain d'Ottawa, l'importance que Tillard donne à l'Eucharistie de l'Église. Je le sais en regardant le temps, la réalité du temps investi pour pénétrer toujours plus profondément ce grand mystère ; je le sais au ton adopté, au soin apporté à sculpter le langage pour qu'il trahisse le moins possible la réalité ineffable. (...) Personne ne devrait oublier que *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, date de 1964 et que cette année même paraissait également sous la plume de Tillard une plaquette intitulée *Le sacrement événement de salut*, où l'auteur situait l'univers sacramentel dans le rayonnement de l'Eucharistie. J'affirmerais sans hésiter que Tillard l'ecclésiologue, le théologien de la vie religieuse est, au plus profond,

²⁰ J.-M.-R. (Jean-Marie-Roger) Tillard, « Théologie. Voix Catholique. La communion à la Pâque du Seigneur. », *Encyclopédie de l'Eucharistie. Sous la direction de Maurice BROUARD S.S.S.* (Paris: 2002, s. d.), 398.

²¹ Friedberg, *Le pouvoir et la règle*, 21-22.

²² Lounnas et Somers, « Théorie des institutions et Applications aux organisations », 13-14.

théologien de l'Eucharistie. Il considère tout le mystère, un jour ou l'autre, dans son rapport avec l'Eucharistie (Communion et réunion, pp. 39-43).²³

Il nous permet d'approfondir son contenu et nous aide à bien poser les bases, autrement dit, l'horizon chrétien d'un vivre ensemble organisé.

La dernière catégorie concerne les spécialistes du vivre ensemble au plan d'une éthique chrétienne. Nous avons choisi de nous appuyer principalement sur Kenneth Melchin qui nous montre *un art de vivre ensemble*²⁴ dans lequel la foi joue un rôle en tant qu'elle permet de renouveler ce qu'il appelle les *écologies de signification*²⁵ :

La foi, qui est expérience de grâce, renouvelle notre relation avec Dieu et nous permet, en conséquence, de poursuivre notre entreprise de renouvellement de nos écologies de signification. Ces écologies nous engagent dans une œuvre de collaboration et forment la toile de fond d'une montée vers la maturité morale.²⁶

K. Melchin nous offre une explicitation, au plan éthique, des significations qu'offre le mystère de l'Eucharistie, lesquelles significations nous engagent dans notre vivre ensemble organisé au sein de la Caritas.

Nous prenons le parti que ce qui est dit par nos références suffit pour nourrir une réflexion sur la contribution de l'Eucharistie dans l'apparition du phénomène organisé-Caritas.

MÉTHODE

L'hypothèse présente quatre grands éléments-clés : pouvoir, institution, communion et dynamisme de sollicitude. La méthodologie consistera à mettre en relation ces éléments avec

²³ Gilles Dominique Mailhiot, o.p. « Nécrologie. Jean-Marie Roger Tillard, o.p. (1927-2000).pdf ». Consulté le 24 mars 2017. [http://www.ipastorale.ca/ressources/partnr/varia/Jean-MarieRogerTillard,o.p.\(1927-2000\).pdf](http://www.ipastorale.ca/ressources/partnr/varia/Jean-MarieRogerTillard,o.p.(1927-2000).pdf).

²⁴ C'est le titre de son ouvrage. Cf. Melchin, *L'art de vivre ensemble*.

²⁵ *Ibid.*, 184.

²⁶ Kenneth R. Melchin, *L'art de vivre ensemble. Introduction à une éthique chrétienne.*, 184.

l'action organisée. Nous nous appuyerons sur le nouveau sens du pouvoir qu'offre l'Eucharistie en tant que communion et nous montrerons, en nous appuyant sur le raisonnement de Melchin selon lequel la foi apporte un éclairage au vivre ensemble, comment cette « force rédemptrice » interagit avec le « dynamisme de sollicitude »²⁷ ou « force du progrès »²⁸, déjà présent en chacun de nous.

Plus précisément, toujours en regard des éléments clés et du lien entre les trois chapitres, il s'agira de vérifier comment l'Eucharistie, selon Tillard, crée les conditions de rupture requises pour un passage d'une approche par processus et cadres à une approche par communion. Il sera donc nécessaire de bien définir les éléments clés du raisonnement sociologique, la signification centrale de l'Eucharistie et le vivre ensemble selon K. Melchin et aussi de montrer comment l'Eucharistie fait passer du vivre ensemble selon les mécanismes décrits dans les approches sociologiques au vivre ensemble de communion.

DÉMARCHE

Compte tenu de l'ampleur du travail et des contraintes liées au nombre de pages, un choix s'impose. Nous croyons que parmi les approches sociologiques de l'organisation, nous avons, à notre disposition, deux courants très présents dans les débats théoriques actuels sur l'organisation. Le premier met l'accent sur le rôle de l'action individuelle et toute la dimension *micro-subjective*²⁹ du vivre ensemble : il s'agit de l'école française de l'organisation. Le second insiste sur le rôle des aspects culturels cognitifs et normatifs et toute la dimension *macro-*

²⁷ Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 38.

²⁸ *Ibid.*, 157.

²⁹ *Sociological Theory 8th Edition George Ritzer Uploaded By University Of Sargodha.. Taimoor Ali*, A-13, consulté le 24 mars 2017, <http://archive.org/details/SociologicalTheory8thEditionGeorgeRitzerUploadedByUniversityOfSargodha.TaimoorAli>

objective de la réalité sociale³⁰ : il s'agit du courant néo-institutionnaliste. Aussi le premier courant met-il l'accent sur le vivre ensemble en tant que processus actif, tandis que le second met l'accent sur le vivre ensemble en tant que processus passif, encadré dans des règles, des normes et des croyances.

L'article de Tillard sur la communion et ses *leçons sur l'Eucharistie* nous offre quatre aspects de la communion (soudée dans un repas, grâce au mémorial, le fait de l'Esprit Saint, une présence vraie) qui constituent l'horizon ultime ou le domaine de consensus et le fondement de la légitimité du vivre ensemble en tout contexte d'action organisée au sein de l'Église. Malgré le fait que les allusions au rapport entre la communion et l'organisation au sens sociologique ne soient pas explicites, nous tenterons de démontrer que le mystère de l'Eucharistie, en renouvelant le sens du vivre ensemble, éclaire d'un nouveau jour la Caritas en tant qu'espace de mise en commun des *actions instauratrices* de communion.

Le sujet « Contribution de l'Eucharistie dans l'éclairage du vivre ensemble en contexte d'action organisée » est d'abord et avant tout une question théologique qu'il faut préciser et situer. Étant donné sa forte résonance sociale, nous nous devons de le replacer par rapport aux approches sociologiques retenues. C'est ce que nous ferons au chapitre premier. Abordant ensuite le sens de l'Eucharistie, nous en relèverons les grands aspects et leur lien avec le vivre ensemble en organisation. Le dernier chapitre sera une explicitation de ce lien au plan éthique. Il s'agira de montrer que l'Eucharistie est une force rédemptrice qui oriente *l'action* dans une trajectoire : l'actualisation de la communion sous le mode du « dynamisme de sollicitude ou d'intérêt envers autrui »³¹. Nous concluons par une proposition de piste de réflexion sur le rapport entre la communion et l'action organisée.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 38.

I. LE VIVRE ENSEMBLE EN CONTEXTE D'ACTION ORGANISÉE: DEUX APPROCHES SOCIOLOGIQUES ACTUELLES

Ce chapitre cherche à mettre en lumière deux points de vue complémentaires sur la Caritas comme organisation ; d'un côté, un point de vue qui la voit comme un processus ou mieux un champ d'action sous-tendu par un *système d'action concret*, ce dernier étant généré par des *mécanismes de régulations* dont le *pouvoir et le jeu*. De l'autre, un point de vue qui la voit comme une *Lebenswelt* et un cadre institutionnel. L'accord entre les deux se fait autour de la notion d'action encadrée. Pourtant, cette façon de voir ne distingue pas les Caritas des autres organisations.

Selon E. Friedberg, « on peut faire deux lectures des années quatre-vingt. » Une première insiste « sur le retour de la pensée libérale et sur la délégitimation concomitante de la bureaucratie. »³² À la place de la « régulation volontaire des comportements à travers la règle et la loi »³³, on met l'accent sur « le libre jeu des forces et initiatives. »³⁴ Et une seconde lecture insiste « sur les limites de la régulation marchande »³⁵ et voit le marché ou le libre jeu des forces comme « le fruit d'une construction sociale. »³⁶ Friedberg fait remarquer que les deux lectures ne sont pas contradictoires.³⁷ Elles soulignent plutôt « la place centrale et l'importance primordiale de la dimension organisationnelle qui sous-tend et conditionne le développement comme l'efficacité de nos activités collectives. »³⁸

32 Friedberg, *Le pouvoir et la règle*, 19.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, 20.

Quand on entre à la Caritas, on expérimente autant, effectivement, le jeu libre des forces que le « phénomène bureaucratique.»³⁹ Pour saisir ce qui s'y passe réellement, mais dans les plus grands aspects, nous avons choisi de nous appuyer sur deux approches sociologiques mentionnées plus haut : l'école française de l'organisation et le néo-institutionnalisme sociologique. La première met l'accent sur le libre jeu des forces sans exclure la dimension encadrée. La seconde à l'inverse met l'accent sur les cadres institutionnels sans exclure le libre jeu des forces. Quelle lecture l'école française de l'organisation fait-elle de l'organisation Caritas ? La réponse à cette question est claire : un processus.

LA CARITAS COMME PROCESSUS

Ce point met en lumière d'abord trois hypothèses qui sous-tendent une lecture de la Caritas comme processus. Il présente ensuite trois thèses sur la nature du processus : un processus sous-tendu par un système d'action concret, un champ d'action qui se structure par degré et un système où les valeurs sont relativisées par la poursuite d'intérêts.

Les trois hypothèses de l'école française sur l'organisation

La première postule que l'ordre ou le problème d'ordre dans l'organisation « n'est jamais seulement une question technique.»⁴⁰ Il est aussi « le produit d'un système d'acteurs. »⁴¹ Par conséquent, selon cette hypothèse, toute démarche pour comprendre la Caritas devra « s'intéresser aux relations entre les acteurs et à la manière dont ces relations se conditionnent mutuellement »⁴². La notion de pouvoir en tant que « relation d'échange négociée »⁴³ est ici centrale. Car selon Crozier et Friedberg, le pouvoir est le « fondement de l'action organisée. »⁴⁴

39 En référence au titre de l'ouvrage de Michel Crozier. Cf. Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique: essai sur les tendances bureaucratiques des systèmes d'organisation modernes et sur leurs relations en France avec le système social et culturel*. (Paris: Editions du Seuil, 1963).

40 Erhard Friedberg, « Introduction à l'analyse stratégique » (Livret du formateur, @Banlieues Media, s. d.), 242.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*, 243.

La deuxième hypothèse postule qu'« une régularité de comportement exprime la manière dont un acteur s'adapte à la structure de pouvoir ». Il le fait de deux manières : « en fonction de la compréhension qu'il a de cette structure » et « en fonction des capacités qu'il possède pour en tirer profit. »⁴⁵ Par conséquent, toute démarche pour comprendre la Caritas devra s'intéresser aux régularités des comportements. Elles permettent, d'une part, « de faire l'hypothèse sur la structure »⁴⁶ et, d'autre part, « de découvrir les zones d'incertitude organisationnelle qui constituent l'enjeu des relations de pouvoir.»⁴⁷ La notion de stratégie⁴⁸, – le fait que les régularités de comportements renseignent sur le positionnement d'un acteur⁴⁹, – est ici centrale. Elle oblige à chercher dans le contexte organisationnel la rationalité de l'acteur⁵⁰ et à comprendre le construit organisationnel dans le vécu des acteurs »⁵¹.

La troisième hypothèse postule que « la capacité des acteurs à tirer profit de la structure de pouvoir d'une organisation est toujours limitée par des règles du jeu ». Celles-ci « restreignent la liberté de chaque acteur (ou groupe d'acteur) à pousser son avantage »⁵². Ainsi toute démarche pour comprendre la Caritas devra apprendre à relier les régularités des comportements aux règles

43 *Ibid.*, 256.

44 Michel Crozier et Erhard Friedberg, *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective* (Paris: Seuil, 2014), 64. Selon Crozier et Friedberg, le pouvoir est relation et non un attribut. Et cette relation est instrumentale, non transitive et réciproque mais déséquilibrée. Cf. *Ibid.*, 66-68.

45 Friedberg, « Introduction à l'analyse stratégique », 240.

46 *Ibid.*, 244.

47 *Ibid.*

48 Michel Crozier et Erhard Friedberg proposent, de partir des observations empiriques pour comprendre ce concept. Ils en relèvent cinq (observations): 1. L'acteur n'a que rarement des objectifs clairs; 2. Son comportement est actif au sens où il n'est jamais directement déterminé; 3. C'est un comportement qui a toujours un sens, c'est-à-dire rationnel,- au sens de la rationalité limitée de Herbert Simon (Cf. Claudette Lafaye, *Sociologie des organisations*. (Nathan, 1996), 38.)- , à la fois par rapport aux opportunités et à travers ces opportunités au contexte qui les définit et, aux comportements des autres acteurs, au parti qu'ils prennent et au jeu qui s'établit; 4. C'est un comportement qui a toujours deux aspects : offensif (saisie des opportunités) et défensif (maintien et élargissement de sa marge de liberté ou sa capacité d'agir); 5. Et enfin, c'est un comportement jamais irrationnel. Michel Crozier, *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective*, Sociologie politique (Paris: Seuil, Éditions du Seuil, 1977), 56.

49 Friedberg, « Introduction à l'analyse stratégique », 262.

50 Crozier et Friedberg reprennent le modèle de la rationalité limitée de Herbert SIMON. Cf. Crozier, *L'acteur et le système*, 320.

51 *Ibid.*, 57.

52 Friedberg, « Introduction à l'analyse stratégique », 244.

du jeu qui restreignent la liberté. La notion clé est ici le *jeu*.⁵³ Car selon Friedberg et Crozier, il est « l'instrument essentiel de l'action organisée ». Il « concilie la liberté et la contrainte. »⁵⁴

La Caritas est un processus

Sous les trois hypothèses, il devient possible de caractériser la Caritas comme processus de trois manières : d'abord comme un champ d'action, ensuite comme un champ qui évolue (continuum) en quatre dimensions et enfin comme un système où les croyances et les valeurs ne suffisent pas pour structurer complètement les comportements et les interactions des participants.

La Caritas est caractérisée d'abord comme un champ d'action. En raison des mécanismes de régulation à l'œuvre en son sein, la Caritas, selon l'école française, devrait être vue non pas comme « un objet ou dispositif social constitué et bien particularisé »⁵⁵, mais comme « un processus par lequel des acteurs construisent leur coopération au service de leurs objectifs respectifs ». Plus précisément, elle doit être vue comme « un champ d'action »⁵⁶ sous-tendu par ce que Crozier et Friedberg appellent, *système d'action concret*.⁵⁷ Ce dernier fait référence « aux structures d'action collective par lesquelles sont organisés les espaces d'action, c'est-à-dire sont construits et perpétués les ordres locaux grâce auxquels les acteurs parviennent à stabiliser au moins provisoirement leurs négociations et leurs interactions stratégiques. »⁵⁸ Bref, le système d'action concret renseigne sur « l'existence de jeux réglés »⁵⁹ au sein de l'organisation. C'est lui

53 Crozier et Friedberg, *L'acteur et le système*, 113.

54 *Ibid.*

55 Erhard Friedberg, « Les quatre dimensions de l'action organisée », *Revue française de sociologie*, 1992, 546. Selon Friedberg, les régulations en question « mobilisent toutes les ressources et jouent sur tous les registres : prennent appui sur des solidarités élémentaires, sur des systèmes d'informations ou de coordination impersonnel comme sur des injonctions et des rapports de forces ». Cf. *Ibid.*, 552.

56 Friedberg, « Les quatre dimensions de l'action organisée », 540. « L'action organisée suppose, selon Friedberg, la construction et le maintien d'un minimum d'ordre ou d'un minimum de régulation dans un champ d'action donné. » Elle renvoie aux « processus sociaux diffus et omniprésents par lesquels sont canalisés et régulés les rapports entre acteurs interdépendants dans un champ d'action donné, c'est-à-dire par lesquels est produite l'action collective de ces acteurs quelle qu'en soit la configuration concrète. » *Ibid.*, 546.

57 Friedberg, « Les quatre dimensions de l'action organisée », 540.

58 Crozier et Friedberg, *L'acteur et le système*, 119.

59 *Ibid.*, 244.

qui structure le champ d'action par des « règles du jeu » ou « mécanismes régulations»⁶⁰, tandis que ces derniers définissent « la pertinence des problèmes et des enjeux autour desquels les acteurs intéressés peuvent se mobiliser et, partant, organisent, médiatisent et régulent à la fois les interdépendances objectives entre les participants et les processus d'échanges qui s'ensuivent.»⁶¹ Dans ce sens, le système Caritas est à chercher dans les mécanismes de régulation.

Sous les trois hypothèses, la Caritas se laissera saisir ensuite comme un champ qui se structure en continuum ou gradation⁶² selon quatre dimensions : le degré de formalisation et de codification de la régulation, le degré de conscience de la régulation par les participants (perception des résultats positifs de la coopération), le degré de finalisation de la régulation (résultats de la coopération transformés en buts acceptés de la coopération) et le degré de délégation explicite de la régulation (officialisation de la responsabilité).⁶³ Le système d'action concret émergera, par séquence et en fonction de la nature plus moins explicite (consciente) de cette structuration⁶⁴, en obéissant aux mécanismes de régulation, vers une structure de plus en plus formalisée.⁶⁵

Nous pouvons illustrer cette idée de système d'action concret et son émergence par gradation à l'aide d'une expérience vécue au moment des appels à propositions lancés soit par le

60 Friedberg, « Les quatre dimensions de l'action organisée », 540.

61 *Ibid.*

62 Crozier et Friedberg, *L'acteur et le système*, 120.

63 *Ibid.*

64 Friedberg, « Les quatre dimensions de l'action organisée », 540.

65 Le premier système apparaît avec le remplacement de la non- coopération et du conflit entre acteurs par leur coexistence dans une collusion tacite englobant au moins les dirigeants. Ici ni formalisation, ni prise de conscience ou explicitation des interdépendances ou intérêts communs, ni bien sûr délégation de pouvoir. Les parties ont un arrangement (collusion) qu'ils refusent d'afficher sous peine de perdre la confiance de leurs mandants respectifs. Pour que de tels systèmes évoluent vers une structuration plus consciente (2ème palier), il faudra que les intéressés développent une perception des résultats positifs de leur coopération (ou des résultats négatifs de leur non coopération) et, avec cette perception et cette prise de conscience, des techniques de mesure de ces résultats. L'acceptation de ces résultats et leur transformation en buts acceptés permet une finalisation et une prise de conscience plus grande de la coopération. La coopération n'est plus valorisée pour elle-même, mais pour les résultats qu'elle permet. Le troisième palier est atteint lorsque les parties prenantes acceptent de déléguer explicitement un certain degré de responsabilité. Ce palier correspond le plus souvent à l'émergence de structures et procédures formalisée. *Ibid.*, 544-45.

gouvernement soit par des organisations internationales comme l'Union européenne. À la Caritas, ayant compris que la survie de l'organisation, et de leurs emplois, dépend des appels d'offres gagnés (résultats positifs de la coopération et prise de conscience de ces résultats), tous les employés et la direction ont transformé ces résultats positifs en but de leur coopération (degré de finalisation). Chacun savait ce qu'il avait à faire depuis la conception de l'offre jusqu'au dépôt de ce dernier. On peut dire qu'ici, effectivement, le degré de prise de conscience de la régulation et sa finalisation étaient développés.

Enfin, dans une Caritas qu'on caractérise comme champ d'action sous-tendu par un système d'action concret, le rapport aux valeurs et croyances devient instrumental, car les croyances et les valeurs « ne suffisent pas pour structurer complètement les comportements et les interactions des participants. »⁶⁶ Selon Friedberg, « ne pouvant prétendre à une valeur générale et universelle, ils (c'est-à-dire tous les buts englobants) sont toujours relativisés par le développement d'intérêts, de valeurs et de systèmes ouvertement factionnels. »⁶⁷

Que retenir de cette approche ? Trois éléments de manière générale à savoir, premièrement, qu'elle met l'accent sur le libre jeu des forces ou des mécanismes de régulation. Ces derniers font que la Caritas reste un champ ou processus sous-tendu par un système d'action concret (ou ordre local contingent). Deuxièmement, la Caritas est un champ d'action qui évolue en gradation ou continuum vers une structure de plus en plus formalisée. Et enfin, troisièmement, les valeurs (ou buts englobants) au sein du système Caritas sont toujours relativisées par le développement d'intérêts.

Pour notre part, cette approche rend bien compte effectivement des grands aspects de l'ordre et du non-ordre au sein de la Caritas. Mais elle ne suffit pas, car comme le dit Denis

⁶⁶ Friedberg, *Le pouvoir et la règle*, 118.

⁶⁷ *Ibid.*

Segrestin, même Friedberg ne nie pas « l'existence de régulations globales »⁶⁸. Friedberg affirme simplement qu'on n'a pas d'outillage pour les mettre en évidence :

Pour être plus précis, on inclinerait à croire que l'auteur ne s'est pas fixé à ce sujet une philosophie tout à fait arrêtée. Tantôt porté à faire état de sa franche hostilité à l'égard des thèses remontant aux « cadres », il s'amende de temps à autre pour se replier sur le front d'une discussion effectivement non substantive. Ainsi plaide-t-il en faveur de la plus pacifique des cohabitations scientifiques lorsqu'il écrit (pp. 181-182) que, si sa perspective d'analyse renonce à produire des énoncés généraux sur la régulation, ce n'est pas parce qu'elle nierait « l'existence de régulations globales », mais « parce qu'elle n'a pas l'outillage pour les mettre en évidence ». Peu après, on le voit toutefois défendre encore un point de vue, qui n'est plus d'ordre instrumental : il y a, dit-il, des niveaux différents de réalité, chacun disposant « d'une autonomie relative »⁶⁹

C'est en raison de cette critique que nous avons voulu explorer, à grands traits, une autre approche (lecture) qui rapporte, cette fois-ci, la coopération ou la non-coopération à des cadres débordant les processus et les interactions : le néo-institutionnalisme.

LA CARITAS COMME INSTITUTION

Avec l'approche néo-institutionnalisme, nous mettons en lumière d'abord le fait que la Caritas est un cadre cognitif, normatif et régulateur. Il est ensuite expliqué que l'action sociale dans ce cadre est déjà distribuée. Enfin, cette approche fait voir que nous évoluons, à la Caritas, entre considérations subjectives et conditionnements objectifs.

La Caritas est un cadre cognitif, normatif et régulateur

Avant de saisir le cadre de la Caritas, il nous semble important de préciser ce que nous entendons par institution. Selon Friedberg, elle revêt deux sens. Le premier est celui d'un « univers symbolique partagé, un ensemble de croyances, de normes, de conventions, de règles et de routines qui font partie de l'évidence du monde, fondent son sens et finissent par structurer les

68 Denis Segrestin, « Friedberg Erhard, Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée. », *Revue française de sociologie* 35, n° 1 (1994), 133.

69 *Ibid.*

comportements, peut-être à l'insu des individus.»⁷⁰ Ainsi, quand nous entrons à la Caritas, nous devons savoir que nous entrons dans un univers symbolique qui fonde notre sens de la réalité et structure nos comportements. Le second sens, sociologique, est celui de « toute activité ou tout univers social dans lequel les interactions entre les acteurs correspondent à des attentes ou à des routines stables et réciproques.»⁷¹ À la Caritas selon ce deuxième aspect, nous serions dans un cadre où nos comportements correspondent à des attentes et des routines stables et réciproques. Le cadre analytique néo institutionnaliste reprend effectivement ces deux sens.

Selon Roberto Rizza, le terme institution est « central pour la compréhension des phénomènes sociaux, économiques, politiques, culturels et pour la reconstruction du rapport complexe entre les individus et la sphère supra-individuelle.»⁷² Autrement dit, il est incontournable pour saisir la Caritas. Si nous voulons comprendre le vivre ensemble à la Caritas, nous devons, selon Rizza, considérer trois piliers: cognitif, normatif et régulateur.⁷³

Selon le premier pilier, dit cognitif, la Caritas doit être considérée comme un cadre qui structure nos perceptions et notre définition de la réalité⁷⁴. Par ce cadre cognitif, un sens des choses nous est donné. Voici ce que dit, à ce propos, Rezki Lounnas :

Les néo-institutionnalistes, principalement sous l'influence des ethnologues, vont se distinguer par leur soutien au caractère central des éléments culturels et cognitifs des institutions que sont, respectivement, les conceptions partagées de la nature de la réalité sociale et les cadres à travers lesquels un sens est donné aux choses⁷⁵.

70 Erhard Friedberg, « Institution », *De Taylor à aujourd'hui 2010. Encyclopédie multimédia des sciences de l'organisation*. (R&O Multimedia, s. d.), DVD.

71 *Ibid.*

72 Roberto Rizza, « Néo-institutionnalisme sociologique et nouvelle sociologie économique : quelles relations ? », trad. par Catherine Drubigny, *Revue Interventions économiques. Papers in Political Economy*, n° 38 (1 décembre 2008): 1, <https://interventionseconomiques.revues.org/292>.

73 Lounnas et Somers, « Théorie des institutions et Applications aux organisations », 12-13.

74 Erhard Friedberg, « Règle du jeu », *De Taylor à aujourd'hui 2010. Encyclopédie multimédia des sciences de l'organisation*. (R&O Multimedia, s. d.), DVD.

75 Lounnas et Somers, « Théorie des institutions et Applications aux organisations », 14-15.

Du point de vue culturel cognitif, nos perceptions, conceptions de la réalité et nos processus interprétatifs internes sont déterminées par un système symbolique objectif et externe :

Les conceptions culturelles (valeurs, croyances) partagées qui sont formées de manière subjective sont, du point de vue culturel cognitif, des systèmes symboliques objectifs et externes aux acteurs qui font que les processus interprétatifs internes sont déterminés par les cadres culturels externes.⁷⁶

Par conséquent, nos actions individuelles au sein de la Caritas ne sont pas seulement sociales⁷⁷. Le sens même que nous en donnons « coïncide avec celui que lui attribue la société. »⁷⁸. Aussi le respect de l'ordre social ne peut-il qu'être « automatique » puisqu'il « résulte d'une compréhension commune des choses. »⁷⁹ Bref, on ne saurait comprendre une organisation comme la Caritas sans se référer au pilier cognitif. Par ce système symbolique objectif et externe, nous percevons et nous avons un sens des choses.

Selon le deuxième pilier, dit normatif, la Caritas doit être considérée comme un espace des comportements permis ou interdits⁸⁰. Elle est un espace de valeurs d'abord, c'est-à-dire un espace où règne une conception « de ce qui est collectivement préférable ou désirable. »⁸¹ Elle est ensuite un espace des normes qui « spécifient les moyens légitimes à la poursuite d'objectifs de valeur (valued ends). »⁸² On aime effectivement revenir à ces valeurs au moment des planifications stratégiques.

76 *Ibid.*, 13.

77 *Ibid.*, 14 -15.

78 *Ibid.*, 13.

79 *Ibid.*

80 Friedberg, « Règle du jeu ».

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*

Sous l'angle du troisième et dernier pilier, dit régulateur, la Caritas est vue comme un domaine de règles⁸³, autrement dit, une institution capable d'établir des règles et d'exercer des contrôles. Voici ce que dit Roberto Rizza au sujet du pilier régulateur :

Le pilier régulateur « fait référence à la capacité des institutions elles-mêmes à établir des règles et à exercer des contrôles afin que les individus s'y conforment, à travers la mise en place d'incitations et de sanctions, de récompenses et de punitions qui conditionnent les comportements futurs⁸⁴.

Selon les économistes et les économistes historiens qui défendent l'institution comme régulatrice, ce pilier permet à l'organisation de réduire les coûts de transaction. Pour eux, les institutions comptent mais elles « ont essentiellement pour fonction de baisser les coûts de transaction. Leur efficacité est ramenée à la mise en œuvre de contraintes qui sont en mesure de favoriser le développement économique. »⁸⁵

Si donc la Caritas devient un système symbolique objectif et externe qui structure nos perceptions et nos processus interprétatifs internes, si elle devient un espace de valeurs et de normes et une institution qui établit des règles, quel rôle restera-t-il pour l'action sociale (aspect interaction), ainsi que pour les activités organisationnelles (aspect-cadre)?⁸⁶

Dans le cadre-Caritas : l'action sociale est déjà distribuée

Compte tenu de ces piliers, l'action individuelle au sein de la Caritas ne serait, selon le néo-institutionnalisme, que « très partiellement intentionnelle ». Elle comporte toujours « une

83 Lounnas et Somers, « Théorie des institutions et Applications aux organisations », 12.

84 Roberto Rizza, « Néo-institutionnalisme sociologique et nouvelle sociologie économique: quelles relations? », *Revue Interventions économiques. Papers in Political Economy*, n° 38 (2008): 2, <http://interventionseconomiques.revues.org/292>.

85 *Ibid.*

86 Roberto Rizza, « Néo-institutionnalisme sociologique et nouvelle sociologie économique: quelles relations? », *Revue Interventions économiques. Papers in Political Economy*, n° 38 (2008): 9, <http://interventionseconomiques.revues.org/292>.

dimension distribuée qui interdit toute attribution individuelle »⁸⁷. Nous serions donc à la Caritas comme dans une *Lebenswelt*⁸⁸, c'est-à-dire un « monde intersubjectif qui préexiste aux individus, leur offre des interprétations de la réalité et les oriente dans l'action pratique. »⁸⁹

Pourtant le cadre reste une construction sociale. Car selon ce courant, les institutions restent des constructions sociales⁹⁰ qui « apparaissent dans le sillon de l'interaction »⁹¹. Elles deviennent, par la suite et au fil du temps, « des formes objectivées tendant à revêtir un caractère de faisabilité. »⁹² Les institutions établissent des régularités cognitives et normatives. Elles « rendent plus prévisibles le comportement et encouragent le contrôle des actions opportunistes. »⁹³

Dans le cadre Caritas : nous évoluons entre considérations subjectives et conditionnements objectifs

Au sein de l'organisation, nous évoluons, selon le néo-institutionnalisme, dans une relation continue entre des considérations subjectives et des conditionnements objectifs⁹⁴. D'un côté, l'organisation nous donne des « schémas institutionnels qui définissent les fins et influencent les moyens par lesquels les intérêts sont poursuivis et déterminés »⁹⁵. Nous héritons, au sein de la Caritas, « des rapports construits dont nous ignorons l'origine »⁹⁶. De l'autre, nous évoluons dans des « mécanismes organisationnels micro qui, en se structurant, préparent des éléments institutionnels » (structures, normes, actions, rôles). Ces derniers « prennent une forme

87 *Ibid.*

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*, 10.

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*, 11.

spécifique en persistant dans le temps et en stabilisant leurs propres relations internes (Zucker, 1987). »⁹⁷

Bref le schéma néo-institutionnaliste d'intégration se résumerait comme suit : au départ, ce sont des logiques d'action individuelles. Ensuite ces logiques deviennent partie intégrante du vivre ensemble⁹⁸. Enfin, les logiques deviennent externes et autonomes par rapport aux individus⁹⁹. Pour reprendre les termes de Denis Segrestin, elles deviennent « des régulations globales »¹⁰⁰ ou des cadres débordant les systèmes contingents.

Que retenir de ces deux approches sociologiques? Deux grandes idées à savoir d'abord que la Caritas, comme les autres organisations, se laisse effectivement saisir comme un processus sous-tendu par un système d'action concret. Au fondement du système se trouvent des mécanismes de régulation dont le pouvoir, la stratégie et le jeu. Ensuite, la Caritas est une *Lebenswelt* et un cadre débordant l'ordre local contingent. Les deux approches ne sont pas contradictoires comme l'affirme Erhard Friedberg lui-même pour qui « l'accord semble se faire autour de l'idée d'une action encadrée dans des cadres institutionnels, lesquels contraignent l'action, mais lui fournissent en même temps des ressources. »¹⁰¹

Pourtant, malgré cet accord, il nous semble que la Caritas, en raison d'un présupposé de la foi chrétienne, à savoir que « l'Église vit de l'Eucharistie »¹⁰², et donc la Caritas aussi ne peut se réduire à une action encadrée. Pour emprunter l'expression à Thomson, elle a un autre « domaine de consensus » sans lequel elle « ne peut obtenir ni légitimité ni support de son

97 *Ibid.*

98 *Ibid.*

99 *Ibid.*

100 Denis Segrestin, « Friedberg Erhard, Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée. », *Revue française de sociologie* 35, n° 1 (1994), 133.

101 Friedberg, « Néo-institutionnalisme ».

102 « Lettre Encyclique Ecclesia de Eucharistia », 1.

environnement. »¹⁰³ Le deuxième chapitre de notre travail voudrait explorer précisément ce domaine.

II. APPROCHE THÉOLOGIQUE

Le deuxième chapitre met en lumière un aspect central du mystère de l'Eucharistie : la communion. Il montre que la communion est un pouvoir qui crée un monde commun, de la Caritas. Ce dernier n'apparaît toutefois que lorsqu'il y a mise en commun des actions orientées vers la communion.

Avant d'aborder l'approche théologique de l'action organisée, permettez-nous un détour chez Hannah Arendt avec sa citation de Dante :

Car en toute action, l'intention première de l'agent, qu'il agisse par nécessité de nature ou volontairement, est de révéler sa propre image ; d'où vient que tout agent, en tant qu'il agit, prend plaisir à agir, puisque tout ce qui est, désire son être et puisque dans l'action, l'être de l'agent est en quelque sorte intensifié, le plaisir suit nécessairement... Donc rien n'agit sans rendre patent son être latent.¹⁰⁴

Cette idée arendtienne de l'action¹⁰⁵ qui constitue, avec la parole, le mode sous lequel « les êtres humains apparaissent les uns aux autres en tant qu'hommes »¹⁰⁶ et qui révèle notre unique individualité¹⁰⁷ est d'ordre philosophique. Elle nous donne pourtant une compréhension de l'action qui nous servira de support pour *penser* le lien entre le mystère de l'Eucharistie et la Caritas. Notre idée-force est en effet que l'action, au sein de la Caritas, révèle notre être de communion reçu en vertu de la grâce rédemptrice. L'Eucharistie est d'abord et avant tout une communion, comme nous allons le voir maintenant.

103 Au sens de conformité avec ses valeurs. Cf. Lounnas et Somers, « Théorie des institutions et Applications aux organisations », 6.

104 Arendt, Fradier, et Ricoeur, *Condition de l'homme moderne*, 231.

105 *Ibid.*, 232.

106 *Ibid.*

107 *Ibid.*

L'EUCHARISTIE EST COMMUNION

Quand Tillard parle de l'Eucharistie, il pense à un « acte sacramentel, liturgique, où l'Esprit actualise l'efficacité de l'Événement du Seigneur crucifié, aujourd'hui glorifié près du Père »¹⁰⁸. L'effet de cet acte sacramentel est, selon Tillard, la communion. Pour clarifier cet aspect central, nous allons, à grands traits, exposer cinq sous-aspects, à savoir que : premièrement, l'Eucharistie nous fait demeurer dans la communion ; deuxièmement, cette communion est soudée dans un repas ; troisièmement, elle prend sa source dans le mémorial ; quatrièmement, elle est le fait de l'Esprit Saint ; et enfin, cinquièmement, elle consiste en une présence vraie à l'Événement de la Pâque du Seigneur.

Par l'Eucharistie, nous demeurons dans la communion

Quand Tillard parle de la communion, avons-nous noté, il se réfère spécialement à deux passages des Écritures : celui de Saint-Paul et celui de Saint Jean. Chez Saint Paul, il observe que « l'effet de l'Eucharistie est une communion (koinonia) au corps du Christ et au sang du Christ qui soude les participants en un seul Corps du Christ (1Co 10, 16-22; voir 12,27; Ep 4,16; Col 3,15) »¹⁰⁹. Et il note qu'Augustin l'exprime mieux : « par sa miséricorde, ce que nous recevons, nous le sommes », « à ce que vous êtes, vous répondez Amen », « la mystérieuse réalité de ce que vous êtes est posée sur la table du Seigneur (Sermon 272, PL38, 1246) »¹¹⁰. La dimension intérieure de la communion est ici plus que soulignée.

Chez Saint Jean (6,48-58), Tillard observe que l'effet de l'acte sacramentel eucharistique est « la demeure dans la communion grâce à la manducation du pain qui est chair (sarx) de

108 Tillard, « Théologie. Voix Catholique. La communion à la Pâque du Seigneur. », 398.

109 *Ibid.*

110 *Ibid.*

Jésus. »¹¹¹ Par cette manducation, une demeure réciproque, « de Jésus dans le croyant et du croyant en Jésus (6, 56) », s'établit. Cette demeure est le fait du « don que Jésus fait de sa chair et de son sang, nourriture et boisson de vie éternelle. »¹¹² De plus, Tillard observe que dans le discours d'adieu (13,1), « cette demeure réciproque est associée au dessaisissement de soi-même (13, 37-38) par le disciple et qu'elle est l'âme du commandement nouveau (13, 34), celui d'un amour fraternel, concret et qui passe par le service dont le lavement des pieds a été le signe prophétique (13, 14-15).¹¹³ On peut dire ici que la dimension horizontale de la communion est bien mise en évidence.

Ainsi, quand nous célébrons l'Eucharistie, nous célébrons un « rassemblement qui est une communion. »¹¹⁴ Autrement dit, nous célébrons la « manifestation de l'Église dans sa nature la plus profonde : venue par l'Esprit Saint du Corps de l'Unique pour être le rassemblement de la multitude en cet Unique, donc la koinonia.»¹¹⁵ Celle-ci ne saurait donc se réduire au registre intérieur de la vie de grâce. Elle s'exprime dans un tissu de relations fraternelles et se soude dans un repas.

Une koinonia soudée dans un repas

Sans le repas, le rassemblement ne saurait être une communion. Selon Tillard, le repas de fête est le « sacrement spontané de tout ce qui dit référence au mystère d'alliance, de l'hospitalité, de l'amitié, de la communion humaine. »¹¹⁶ Quand on vient au repas de fête,

111 Maurice Brouard, *Eucharistia: encyclopédie de l'eucharistie* (Paris: Cerf, 2002), 399.

112 *Ibid.*

113 Tillard, « Théologie. Voix Catholique. La communion à la Pâque du Seigneur. », 399.

114 J.-M.-R. (Jean-Marie-Roger) Tillard, « Une lecture théologique des récits de l'institution », s. d., A.

115 Hermann Josef Sieben, *Koinonia: communauté, communion*, D.S. ; 3 (Paris: Beauchesne, 1976), 42.

116 J.-M.-R. (Jean-Marie-Roger) Tillard, « Leçons sur le mystère de l'Eucharistie. Pars quarta: « L'Eucharistie est communion » (Notes « pro manuscripto tantum » réservées aux auditeurs du cours, Ottawa, 1999), 237, Collège dominicain.

observe Tillard, on y vient pour prendre contact avec une valeur indéfinissable, mais infiniment supérieure : la chaleur d'une amitié qui se diffuse et s'actualise dans une rencontre.¹¹⁷

De plus, note-t-il, au cœur de ce repas se trouve l'Invitation de l'Ami¹¹⁸ à venir tous partager, hic et nunc, le même bien, signe de la même amitié. L'invitation crée spontanément entre les hôtes une communion, une fraternité qui veut se communiquer et s'exprimer. Il y a une diffusion verticale qui rencontre une autre diffusion qui lui est contemporaine: la diffusion horizontale, « la diffusion dans tous les cœurs, par le sacramentum du repas de fête, de l'amitié dont le pivot est l'hôte. »¹¹⁹

Tillard note que le Peuple de Dieu a assumé cette sacramentalité du repas de fête et s'en est servi pour exprimer le mystère de son amitié avec le Dieu de l'Alliance¹²⁰, car, sous Moïse, l'Alliance du Sinaï a été « conclue dans le sang d'animaux immolés en sacrifices de communion (Ex 24, 5) »¹²¹. Et elle a lié pour toujours Yahvé et son Peuple, et lié entre elles les douze tribus¹²². Devant Yahvé, note Tillard, ils mangèrent et ils burent (Ex 24,11), selon le rituel d'un genre spécial de sacrifices, les sacrifices shelamim, c'est-à-dire de communion où :

Des parts de la victime offerte à Dieu revenaient au Peuple, *pleines* de la bénédiction divine pour qu'on les mange en un repas liturgique de *tôdah*, c'est-à-dire d'action de grâces et de confession louangeuse des merveilles de Dieu¹²³.
 'La vie du peuple pouvait croître en la communion typique que l'alliance voulait instaurer.¹²⁴

117 Ibid., 238.

118 On peut, toute proportion gardée, rapprocher cette idée à celle l'hospitalité inconditionnelle de Jacques Derrida. Sauf qu'ici le maître de céans est Dieu. Cf. Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, éd., *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Petite bibliothèque des idées (Paris: Calmann-Lévy, 2005), 117.

119 Tillard, « Leçons sur l'Eucharistie. Pars quarta », 238.

120 Ibid.

121 Tillard, « Tillard. Lecture théologique des récits. », B.

122 Ibid.

123 Tillard, « Une lecture théologique des récits de l'institution », p. B

124 Tillard, « Lecture théologique des récits. », B.

Or, nous dit Tillard, « tout porte à croire que le terme grec *eucharistia* traduit ce climat où baigne le repas de tōdah dans lequel, en vue de la communion, Dieu redonne à son Peuple, mais plein de sa bienveillance ce que celui-ci lui a donné »¹²⁵. Sauf que dans l'Alliance nouvelle, la victime eucharistique est le Christ Jésus, sans cesse redonné à l'humanité au nom de laquelle il s'est donné.¹²⁶

On peut retenir un deuxième aspect, complémentaire au premier, de l'Eucharistie à savoir qu'elle est un rassemblement qui est communion. Le repas de fêtes exprime à la fois l'identité des invités, les amis de l'Ami et leur acceptation, par *Amen* de la communion. En paraphrasant Saint Augustin, nous dirons que par la miséricorde de Dieu, les invités reçoivent, dans le repas, ce qu'ils sont de par le Baptême, le Corps du Christ ou les amis de l'Ami. Une communion verticale rencontre la communion horizontale et cela, en raison du mémorial.

Cette koinonia prend sa source dans le mémorial

À la source de la communion, observe Tillard, se trouve le mémorial de la Pâque du Seigneur¹²⁷. Ceux qui participent à ce rassemblement eucharistique viennent en effet « célébrer l'anamnèse, la memoria, la commemoratio du sacrifice offert une fois pour toutes. »¹²⁸ Ils viennent célébrer, nous dit la tradition, « le sacrifice historique de Jésus (irrenouvelable comme tout ce qui appartient à l'histoire), sans être répété, sans que rien soit ajouté à sa puissance rédemptrice, sans que rien le rende plus agréé du Père, est *sacramentellement représenté* et non seulement représenté. »¹²⁹

125 *Ibid.*

126 *Ibid.*

127 Tillard, « Théologie. Voix Catholique. La communion à la Pâque du Seigneur. », 425.

128 *Ibid.*, 426.

129 *Ibid.*

Quant à la question de savoir comment « expliquer cette représentation assurant une perpétuation tout au long des âges et des lieux, »¹³⁰ Tillard répond avec Saint Thomas :

En vertu de la divinité, la démarche sacrificielle du Christ, bien que localisée et se déroulant à un moment précis du temps à jamais enfoui, était saisie dans la puissance divine'. La virtus divina qui transcende abyssalement l'histoire et ses contingences est telle que tous les temps et tous les lieux lui sont présents comme un éternel instant.¹³¹

Quand donc, observe Tillard, « dans ses paroles et ses symboles, l'assemblée fait l'anamnèse de la démarche sacrificielle du Seigneur, le Père l'insère en cet Événement du sacrifice éternellement présent pour lui. »¹³² À l'Église qui le (l'Événement) représente dans la foi et la louange, Dieu re-présente le sacrifice offert une fois pour toutes (Rm 6, 10 ; He 7, 27; 9,12; 1P 3, 18)¹³³. Le mémorial liturgique (zikkaron) de l'Événement, célébré dans la foi, fait ré-émerger cette puissance dans les symboles¹³⁴.

Ainsi par des rites eucharistiques, « l'Événement est commémoré, pour que, dans la puissance de l'Esprit Saint, l'Église, que la Parole a rassemblée, puisse en revivre, hic et nunc, la grâce. »¹³⁵ Quand elle fait mémoire de « la merveille de son Agapé en le suppliant de mener à son terme son dessein malgré notre indignité humaine »¹³⁶, elle reçoit ce qui est redonné de la Table du Seigneur, à savoir « le renversement du drame du péché ou l'offrande libre transformant l'odieux d'une trahison en une démarche de don. »¹³⁷ Autrement dit, elle reçoit la réconciliation avec Dieu et entre elle. Tout cela est possible en vertu de l'Esprit Saint.

130 *Ibid.*, 427.

131 *Ibid.*, 426.

132 *Ibid.*, 427.

133 *Ibid.*

134 *Ibid.*, 429.

135 *Ibid.*

136 *Ibid.*

137 *Ibid.*, p.E.

Cette koinonia est le fait de l'Esprit Saint

Parmi les rites de commémoration se trouve la consécration, moment où « l'Église s'adressant au Père, demande l'Esprit qui fait sa communion. »¹³⁸ Par consécration, il faut entendre avec Tillard « la saisie intégrale d'une réalité par Dieu qui en fait son objet propre (cf. Ex 19,6 ; 7 DT, 6; Jr 2,3). »¹³⁹ Autrement dit, le repas qui soude la communion est ainsi saisi par Dieu au moment de la consécration. Et c'est en faisant référence à la consécration, c'est-à-dire au repas qui a été saisi intégralement par Dieu¹⁴⁰, que Paul peut rappeler aux Corinthiens « l'origine de la célébration dont ils bafouent la dignité et le sens (1Co, 20). »¹⁴¹

Or voici le sens de la saisie dans la foi apostolique : « à la résurrection, la personne et l'œuvre de Jésus entrent dans la réalité même de la Seigneurie de Dieu ». À la résurrection, le « don de tout lui-même devient consacré. »¹⁴² Il devient le sacrifice du salut pour ceux et celles qui confessent que Jésus est Seigneur: « Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité tu seras sauvé (Rm 10,9). »¹⁴³

Quand donc à l'épiclese, « le pain et la coupe sont désignés Corps et Sang du Seigneur, ils ne sont, observe Tillard, Corps du crucifié glorifié et Sang du mis à mort ressuscité que pour actualiser ce mystère de la Pâque. »¹⁴⁴ Ils sont désormais intégrés à la réalité même du sacrifice pascal tel qu'agréé par Dieu.¹⁴⁵ À la communion, quand « le Seigneur les donne à table, c'est en vérité le Corps et le Sang de son sacrifice qu'il redonne de la part du Père »¹⁴⁶, conformément au

138 Tillard, « Théologie. Voix Catholique. La communion à la Pâque du Seigneur. », 399.

139 Tillard, « Tillard. Lecture théologique des récits. », E.

140 Cf. *Ibid.*

141 *Ibid.*

142 *Ibid.*

143 *Ibid.*

144 *Ibid.*

145 *Ibid.*

146 *Ibid.*, p.F

rituel des sacrifices de communion. L'agent de cette consécration est « l'Esprit Saint, le même Esprit de l'onction de Jésus comme Christ et Seigneur. »¹⁴⁷

Cette koinonia consiste en une présence vraie

Avec la consécration, nous dit Tillard, « l'Église sait que le pain et le vin sont réellement devenus Corps et sang du Seigneur sous un mode sacramental. »¹⁴⁸ Pourtant, « il ne s'agit là que d'une présence offerte, tendue vers un Amen, celui que chacun dira en recevant ce Corps et ce Sang sacramental pour s'en nourrir¹⁴⁹, car « le symbolisme de l'Eucharistie veut que la présence du Seigneur soit plus qu'une présence d'offrande. Il veut qu'elle s'achève dans une relation vraie de Personne à personne »¹⁵⁰, une présence qui implique donc l'acte de croire.¹⁵¹

Quand on parle de présence eucharistique, on ne pense donc pas à la présence réelle¹⁵², une présence « pour rendre possible sur cette terre un culte d'adoration du Seigneur de la gloire »¹⁵³. On pense plutôt à la « présence à cette réalité profonde de l'Événement de la Pâque » : « Jésus qui se donne lui-même en la totalité de son être, d'un don que le Père accueille et consacre. »¹⁵⁴

147 *Ibid.*

148 Tillard, « Théologie. Voix Catholique. La communion à la Pâque du Seigneur. », 405.

149 *Ibid.*

150 *Ibid.*

151 *Ibid.* « Tout pousse à admettre, nous dit Tillard, qu'il est normal que ce don, dans son objectivité (corps-donné, Sang-versé), passe dans, par, avec le signe qui l'exprime. On dit ainsi, sans faire appel aux catégories de « substance », que le corps du Seigneur devient présent en Vérité dans le dynamisme du Seigneur donnant son Amour. En d'autres termes, on comprend qu'en réalité, le corps du Seigneur est là, dans le dynamisme du don de lui-même, d'une présence vraie, authentique, quoique mystérieuse et relevant toute de l'oikonomia de la Résurrection ». *Ibid.*, pp.66-67

152 Celle-ci implique trop depuis les discussions de la Contre-Réforme, nous dit Tillard, l'idée que cette présence serait de type physique, du type habituel des présences. Elle ne met pas assez en relief le lien essentiel avec la foi. Tandis que présence vraie implique immédiatement la référence à l'acte de croire. Il est vraiment là, mais le comment, le mode nous échappe et nous pouvons ainsi affirmer sa présence que parce que nous croyons en sa Parole. » Tillard. « Pars Secunda : La Présence du Seigneur ». *In Leçons sur le mystère de l'Eucharistie*.p.67

153 Tillard, « Une lecture théologique des récits de l'institution », p. F

154 *Ibid.*

Cette présence vraie se réfère donc au mémorial, car c'est lui qui permet de saisir qu'il s'agit d'une présence « toute marquée par sa dépendance de l'Esprit » :

Or, cette présence dans l'Esprit a toutes les caractéristiques de l'Esprit : le pneuma a les caractères du « souffle » qu'on ressent, dont la brise rafraîchit le visage, mais dont pourtant on ne sait ni d'où il ne vient ni où il va (Jn 3,8). Infiniment discret, infiniment insaisissable, infiniment imprévisible, toujours là, mais aussi toujours au-delà. On sait qu'il répond à l'épiclese, qu'il transforme le pain et le vin en aliments du royaume, mais on ne sait pas quand cela s'accomplit ; on sait que par la grâce il transforme les cœurs et les vies, mais on ne sait pas quand cela s'accomplit. Tout est vrai, mais tout est voilé : c'est la loi de la foi.¹⁵⁵

En outre il s'agit d'une présence orientée vers l'action¹⁵⁶ ; autrement dit, la réalisation de ce qui fut le but du Sacrifice : la communion. Grâce à la présence vraie, observe Tillard, il y a une « liturgie après la Liturgie »¹⁵⁷ ; il y a un culte spirituel¹⁵⁸ par lequel l'invité devient une « mémoire vivante » et un « témoin de la Pâque en pleine chaire du monde. »¹⁵⁹

Nous concluons ce point sur ce qui est dit de l'Eucharistie en retenant simplement que nous avons à faire à un acte sacramentel qui nous fait demeurer dans la communion dans les deux sens : vertical et horizontal. Cette communion puise dans le mémorial. Elle est le fait de l'Esprit Saint et consiste dans une présence vraie à l'Événement de la Pâque du Seigneur de nature pneumatique et orientée vers le but l'action : la communion. La question qui se pose légitimement est : en quoi tout ce qui est dit de ce sacrement se réfère-t-il à la Caritas ?

155 Tillard. « Pars Quinta : L'Eucharistie, louange et action de grâce ». In *Leçons sur le mystère de l'Eucharistie*. p. 15-16 (=Tillard. « Pars Quinta : L'Eucharistie, louange et action de grâce »)

156 Pour notre part, il nous semble que l'action ici peut être comprise comme ce qui nous révèle au sens de Hannah Arendt. Elle révélera donc notre être de communion désirée et attendue. Cf. Arendt, Fradier, et Ricoeur, *Condition de l'homme moderne*, 231.

157 Tillard, « Théologie. Voix Catholique. La communion à la Pâque du Seigneur. », 429.

158 Ibid., 430.

159 Ibid.

LA CARITAS NAÎT DIRECTEMENT DE LA COMMUNION EUCHARISTIQUE

Ce deuxième point met en lumière deux éléments importants : la communion eucharistique comme un pouvoir qui rend possible un monde commun, ici la Caritas et le fait que celle-ci naît et apparaît dès qu'il y a mise en commun des actions orientées vers la communion.

La communion, un pouvoir au fondement de la Caritas

Avec Tillard, nous avons compris que l'Eucharistie nous fait demeurer dans la communion¹⁶⁰. Dans les termes de la philosophie sociale, cela signifie un pouvoir. Car, selon Hannah Arendt, le pouvoir « jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent »¹⁶¹. Pour notre part, en nous appuyant sur cette notion de pouvoir, nous dirons que le pouvoir jaillit là où il y a un rassemblement qui est communion et retombe dès que les gens se dispersent dans la division. Quand la communauté de Corinthe se divise, par exemple, le pouvoir au sens de Hannah Arendt est perdu. Dès lors, nous comprenons le déplacement opéré avec la nouvelle notion de pouvoir. Il n'est plus un « pouvoir-sur »¹⁶² ou une « relation d'échange négociée »¹⁶³, mais un « pouvoir-en-commun. »¹⁶⁴ Voici à ce propos ce que dit Hannah Arendt citée par Bernard Quelquejeu :

Le *pouvoir* correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue de lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. Lorsque nous déclarons que quelqu'un est « au pouvoir », nous entendons par là qu'il a reçu d'un certain nombre de personnes le pouvoir d'agir en leur nom.¹⁶⁵

160 Ibid., 397.

161 Sintomer, Yves. « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt », p.2, consulté le 12 mars 2017, <http://www.persee.fr/pdf>.

162 Bernard Quelquejeu, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt », Revue des sciences philosophiques et théologiques Tome 85, no 3 (1 octobre 2010): 7.

163 Friedberg, « Introduction à l'analyse stratégique », 256.

164 Quelquejeu, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt », 7.

165 Ibid.

Chez Hannah Arendt, ce pouvoir « dépend « de l'accord incertain et seulement temporaire d'un grand nombre de volontés et d'intentions », et d'une union qui se réalise grâce à la parole dans un espace public. Il est donc non

Or le pouvoir ainsi compris procède, chez Hannah Arendt, d'une catégorie particulière : l'action. Celle-ci « est, selon elle, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans intermédiaires d'objets ni de la matière ». Elle « correspond à la condition humaine de la pluralité¹⁶⁶ », c'est-à-dire « au fait que ce sont les hommes et non pas l'homme, qui vivent sur cette terre et habitent le monde »¹⁶⁷. Or, chez Arendt, cette pluralité est « la condition, non seulement sine qua non, mais encore la *conditio per quam*, de toute vie politique »¹⁶⁸.

Une telle compréhension, pensons-nous, est tout à fait applicable au contexte de la Caritas. Dans un tel contexte en effet, rien n'empêche d'envisager toute action orientée vers la communion comme correspondant à la condition de pluralité des invités au repas et que cette pluralité soit la *conditio per quam*, de toute vie politique au sens large, c'est-à-dire la Caritas comme cité ou *espace d'apparence*¹⁶⁹ de la communion.

seulement intersubjectif, mais communicationnel. De plus Et l'existence d'autrui, plus qu'une limitation au pouvoir, en est sa condition même, puisque le pouvoir ne peut surgir que d'une pluralité». Cf. Yves Sintomer, « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt », *L'Homme et la société* 113, n° 3 (1994): 2, doi:10.3406/homso.1994.2756.

De plus, « la définition est claire, nette : le pouvoir n'est pas originairement un « pouvoir-sur », il est un « pouvoir-en-commun ». Avec toute la netteté désirable, se trouve ainsi marqué l'écart qui sépare le pouvoir-en-commun de la domination. Cet écart prend toute son importance si l'on se souvient que, exprimant le consensus dominant dont nous avons parlé ci-dessus, Max Weber, mettant en ordre au début d'*Économie et société* les concepts majeurs de la sociologie politique, avait spécifié l'institution politique parmi toutes les institutions par la relation de domination qui distingue les gouvernants et les gouvernés. Cette relation engage à la fois une scission et une référence à la violence, comme on le vérifie avec la définition wébérienne de l'État. La prise de position d'H. Arendt consomme la rupture avec une telle tradition. Plus fondamentale, plus originaire que la relation de domination est celle du pouvoir-en-commun » Cf. Quelquejeu, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt », 7.

166 « La pluralité est la condition de l'action humaine parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais ne personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître » (*CHM*, p. 42-43). Paul Ricoeur a mis en évidence, dans cette condition de pluralité, l'extension des rapports interhumains au-delà du face-à-face je/tu, au-delà de la relation dialogale strictement dyadique, en direction du tiers; le tiers est, par nature, inclus dans la pluralité : il sera donc inclus dans la relation constitutive du pouvoir ». Quelquejeu, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt ».

167 Arendt, Fradier, et Ricoeur, *Condition de l'homme moderne*, 41.

168 Ibid., 42.

169 Ibid., 269.

La Caritas apparaît et naît dès qu'il y a mise en commun des actions

La notion d'action que nous trouvons chez Hannah Arendt se retrouve également dans la philosophie du politique chez Jean Ladrière :

La transition de l'État de puissance à la cité n'est pas un fait de nature, elle n'est commandée par aucune loi, elle n'est pas précontentue dans les conditions antécédentes ni commandée de quelque finalité immanente ; elle est purement contingente, ce qui implique qu'elle ne peut survenir que par la vertu d'une force opérative capable de poser dans le monde des déterminations véritablement nouvelles. Cette force, c'est celle de l'action. En posant cette nouvelle figure historique avec laquelle commence le destin du politique, l'action ne reprend à son compte aucun déterminisme, elle ne s'inspire d'aucune loi de l'histoire, elle n'imité aucun modèle, elle ne se soumet à aucune contrainte, pas plus qu'à quelque obligation extérieure, elle tire de son propre fonds à la fois la forme définie du projet qu'elle instaure qui en fait un projet déterminé, et l'énergie grâce à laquelle elle réussit à le faire entrer dans l'existence.¹⁷⁰

En christianisant les notions d'action et du politique chez Ladrière, nous retrouvons celles d'action (ou présence vraie) et de communion eucharistique. On se rappelle que cette dernière, chez Tillard, est le fait de l'Esprit saint et qu'elle consiste dans une présence vraie d'ordre pneumatique. Or cette présence vraie ou action orientée vers la communion a les caractères du « souffle qu'on ressent dont la brise rafraîchit le visage, mais dont pourtant on ne sait ni d'où il vient ni où il va (Jn 3,8), infiniment discret, infiniment insaisissable, infiniment imprévisible, toujours là, mais aussi toujours au-delà. »¹⁷¹ Pour notre part, la présence vraie rappelle cette force de l'action dont parle Ladrière. C'est elle qui permet la transition de l'état des processus ou cadres englobants à la cité-Caritas de la communion. En effet, de même que l'action chez Ladrière « est purement contingente » et ne peut « survenir que par la vertu d'une force opérative capable de poser dans le monde des déterminations véritablement nouvelles », de même ne peut-

170 Miguel Abensour et Jacques Taminiaux, éd., *Phénoménologie et politique: mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Recueil 2 (Bruxelles: Ousia, 1989), 380.

171 Tillard. « Pars Quinta : L'Eucharistie, louange et Action de grâce », pp. 15-16

on pas postuler que la présence vraie eucharistique est cette force contingente capable de poser des déterminations nouvelles à la Caritas ?

D'après cette interprétation, l'espace de la Caritas, comme la cité chez Ladrière, est toujours là, mais aussi toujours insaisissable. De même que chez Arendt, l'espace d'apparence ou le domaine public « est là en puissance partout où les hommes se rassemblent et n'est actualisé que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas »¹⁷², de même la Caritas est là, en puissance, dès qu'il y a rassemblement des invités et ne sera actualisée que lorsqu'il y a mise en commun de la présence vraie sous le mode de la mise en commun des actions orientées vers la communion. Nous sommes loin d'une organisation qui se laisse uniquement saisir comme un processus d'acteurs en interdépendance stratégique ou comme un cadre normatif et régulateur. La Caritas devient d'abord et avant tout ce monde commun instauré par la mise en commun des actions qu'inspire l'Esprit Saint.

Ainsi comprenons-nous le lien entre l'Eucharistie et la Caritas. En tant que communion, elle justifie la possibilité d'un espace d'apparence d'un monde commun, un espace local où apparaît l'humanité réconciliée. Mais l'espace n'apparaîtra réellement que lorsque, par l'Esprit Saint, les membres de la Caritas mettront en commun la présence vraie à l'Événement de la Pâque du Seigneur. En paraphrasant Ladrière, nous dirons que la transition vers la Caritas n'est pas le fait de contraintes ou obligations extérieures ; elle tire de la présence vraie à la fois la forme définie du projet qu'elle instaure, et l'énergie grâce à laquelle elle réussira à le faire entrer dans l'existence.¹⁷³ La question à présent est : comment se mettent en commun les actions ? Le troisième et dernier chapitre de notre travail voudrait explorer cet aspect : une explicitation au plan éthique du rapport entre la communion et la Caritas.

172 Arendt, Fradier, et Ricoeur, *Condition de l'homme moderne*, 259.

173 Abensour et Taminiaux, *Phénoménologie et politique*, 380.

III. LA COMMUNION EUCHARISTIQUE ET LA CARITAS : UNE EXPLICITATION DE L'ÉCLAIRAGE AU PLAN ÉTHIQUE

Ce dernier chapitre met en lumière, au plan éthique, la manière dont se déploie la mise en commun des actions. Son contenu doit tout aux chapitres 4 et 5 de *l'Art de vivre ensemble* de K Melchin. Nous nous appuyons sur son raisonnement pour montrer que la communion eucharistique apporte une composante spécifique à la trajectoire de l'action morale¹⁷⁴, permet de remédier au problème du mal¹⁷⁵, rétablit et prolonge le dynamisme de sollicitude en nous¹⁷⁶ et enfin informe et façonne la délibération morale.¹⁷⁷

LA COMMUNION EUCHARISTIQUE : UNE FORCE RÉDEMPTRICE QUI APPORTE UNE COMPOSANTE SPÉCIFIQUE À LA TRAJECTOIRE DE L'ACTION MORALE

La communion eucharistique, en tant qu'expérience de foi, apporte une composante spécifique à la trajectoire de l'action morale, à savoir, notre attachement à la moralité en raison de notre foi en Dieu :

La foi influe sur notre attachement à la délibération et à l'action morale, notre attachement à autrui, notre attachement à notre croissance morale et à celle d'autrui et notre attachement à la société actuelle et à la grande chaîne humaine historique, chaîne où se déploie la dramatique de notre croissance comme adulte.¹⁷⁸

Par conséquent, ceux et celles d'entre nous qui travaillent à la Caritas et qui expérimentent la communion le montreront par un attachement plus solide à la délibération et à l'action morales. Leurs actions auront une trajectoire morale spécifique « non pas du fait des promesses de réussite » liées à leurs « efforts personnels, mais à cause de la confiance que nous

174 Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 136.

175 *Ibid.*, 139.

176 *Ibid.*, 160.

177 *Ibid.*, 167-86.

178 *Ibid.*, 137.

inspire l'action continue, dans l'histoire, de la grâce de Dieu qui rend nos bons efforts productifs et neutralise les effets débilissants de nos échecs.»¹⁷⁹ La communion eucharistique habilite dans ce sens à affronter des obstacles qui, sinon, risqueraient de nous rendre moralement impuissants.

LA COMMUNION EUCHARISTIQUE PERMET DE REMÉDIER AU MAL

Par mal, nous entendons avec Melchin la « dynamique du déclin. »¹⁸⁰ Dans une structure sociale, comme la Caritas, le mal ne se résume pas à la malice intentionnelle des individus qui y travaillent. Il se trouve déjà à l'œuvre dans la Caritas en tant que structure sociale :

Des structures sociales coopératives alimentent des notions déformées du bien, elles favorisent certains groupes au détriment des autres, elles exploitent à leurs fins la collaboration de personnes bien intentionnées, elles s'accumulent en formant les habitudes de générations successives et elles finissent par révéler l'idéalisme intenable de toute moralité.¹⁸¹

On pourrait même, à ce propos et dans le cas du Burundi, s'interroger sur la signification de nouvelles expressions, qui reviennent souvent dans le langage parlé et même dans certains écrits officiels, et qui laissent perplexe : « Abenegihugu » (ceux à qui le pays appartient) ou « Abagabo » (vaillants ou guerriers). Repris de manière non critique dans le cadre de l'Église et en contexte de conflit identitaire, ce type d'expression ne risque-t-il pas de renvoyer à ces notions déformées du bien qui favorisent certains groupes au détriment des autres? La question vaut la peine d'être posée, car une structure sociale, aussi Caritas soit-elle, qui accepterait ces notions restreindrait considérablement et compromettrait la capacité de responsabilité morale de ses membres.¹⁸² Aussi le « danger de l'ethnie ecclésialisée »¹⁸³, appréhendé par Tillard citant

179 *Ibid.*

180 *Ibid.*, 161.

181 *Ibid.*

182 *Ibid.*

183 Tillard, *L'église locale*, 8.

Hannah Arendt, qui menace de détruire la catholicité¹⁸⁴, n'est-il pas sans menacer cette capacité de responsabilité morale dans nos conflits en région de Grands Lacs.

Pourtant, et fort heureusement, nous comprenons avec Melchin que, malgré le risque, existe toujours la possibilité d'une expérience de grâce rédemptrice. Celle-ci est là chaque fois que nous expérimentons la conversion, ou pour le dire mieux avec Melchin, chaque fois que nous expérimentons le « renversement opéré par Dieu des effets débilissants du péché » et « la restauration conséquente de l'agir moral. »¹⁸⁵ La grâce de communion est finalement une grâce de la réconciliation.

Ainsi, affirmer la présence à la Caritas de personnes qui ont l'expérience de cette grâce rédemptrice va au-delà de dire qu'il y a des gens qui confessent une croyance en la responsabilité face à la dynamique du déclin ou qui sont convaincus d'une victoire future du bien sur le mal.¹⁸⁶ Affirmer cette présence, c'est reconnaître qu'il y a des gens qui sont dans les conditions de l'action au sens Arendt et Ladrière : des gens qui se révèlent par la parole et l'action agents rétablis et responsables du bien.¹⁸⁷

ELLE RÉTABLIT ET PROLONGE NOTRE DYNAMISME DE SOLLICITUDE

Par dynamisme de sollicitude, nous entendons avec Melchin le « dynamisme de la responsabilité. »¹⁸⁸ Il s'agit d'une force qui se déploie en nous avant tout choix conscient et qui se manifeste le plus souvent lorsque nous nous trouvons en face d'une personne en train de se

184 *Ibid.*

185 Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 161.

186 *Ibid.*

187 *Ibid.*

188 *Ibid.*, 37.

noyer.¹⁸⁹ Selon Melchin, cette force du progrès est en nous. Mais elle demande d'être toujours entretenue. Car il y a, comme pour les vertus chez Aristote, « un élément d'apprentissage et d'habitude acquise »¹⁹⁰ qui joue un rôle dans le déploiement de la responsabilité.

Ainsi, tout ce qui nous arrive à la Caritas est façonné par trois ensembles de forces : le progrès, le déclin et la rédemption.¹⁹¹ Pour ceux et celles qui font l'expérience de la communion, la différence se marquera dans la perspective spécifique qu'ils auront sur la responsabilité sociale.¹⁹² Or celle-ci se laisse saisir comme une coresponsabilité avec Dieu.¹⁹³ Comme tout le monde, ceux et celles qui font l'expérience de la communion savent qu'il leur incombe « d'agir conformément à des exigences éthiques »¹⁹⁴ et de laisser se déployer en eux le dynamisme naturel de responsabilité. Ils savent aussi reconnaître les limites de leurs capacités morales d'êtres humains et ils sauront s'ouvrir « à la mystérieuse dramatique de la grâce de Dieu. »¹⁹⁵ L'action orientée vers la communion, au niveau personnel et social, reste donc une action de nous en Dieu et de Dieu en nous. Elle implique une coresponsabilité avec Dieu jusque dans la délibération morale.

LA COMMUNION EUCHARISTIQUE INFORME LA DÉLIBÉRATION MORALE

Par délibération morale, nous entendons avec Melchin, « non pas les détails de questions morales particulières, mais ce qui commence à survenir dans l'orientation et la nature de la

189 *Ibid.* Il nous semble qu'un lien peut être trouvé dans l'idée de « se faire comme dit excellemment Paul Ricoeur, le prochain d'un homme que les brigands ont assommé ». Cf. Simon, *Ethique de la responsabilité.*, Cerf (Paris, 1993), 152.

190 Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 38.

191 *Ibid.*, 161.

192 *Ibid.*

193 *Ibid.*, 160.

194 *Ibid.*

195 *Ibid.*

délibération morale lorsque nous comprenons que nos efforts sont soumis aux forces du péché et de la rédemption. »¹⁹⁶

Ainsi, lorsque nous comprenons que nos efforts sont soumis à ces deux forces, quatre possibilités surviennent selon Melchin : un sens de la justice, un sens du respect de la personne, un sens du bien commun et une option préférentielle pour les pauvres.

Un sens de la justice de Dieu

Selon Melchin, un sens de la justice de Dieu survient souvent lorsque nous comprenons que nos efforts sont soumis aux forces du péché et de la rédemption. Il s'agit non pas de « la justice qui se concrétise dans nos réalisations quotidiennes du progrès »¹⁹⁷, ou de l'indignation contre « les forces du déclin, aussi dramatique soit-il. »¹⁹⁸ Le sens de la justice qui survient et dont il est question est celui de la « justice qui se révèle intégralement dans la mort et la résurrection du Christ » et qui continue de se révéler « dans toute manifestation du pouvoir transformateur de l'amour divin. »¹⁹⁹ C'est lui, le sens de la justice qui, en présence de forces du déclin et de la rédemption, peut survenir, informer et façonner la délibération morale.

Ainsi, quand, à la Caritas, on expérimente la grâce de la communion, on n'ira plus passer sa vie à se préparer à la guerre, transformant ainsi sa vie en un champ de bataille :

Si nous nous attendons à être perdants dans les conflits, nous passerons notre vie à les éviter ou à ériger des murs pour nous protéger. Si nous nous attendons à l'emporter facilement dans les conflits, nous aurons tendance à promouvoir les conflits pour atteindre nos objectifs en ayant le dessus sur autrui". Si nous avons appris que les conflits représentent des expériences pénibles, mais que notre

196 *Ibid.*, 169.

197 *Ibid.*, 170.

198 *Ibid.* Une sorte d'indignation en face du mal, nous semble-t-il, est soulignée ici.

199 *Ibid.*, 171.

survie n'est assurée qu'à ce prix, nous passerons notre vie à nous préparer à nous battre et transformerons donc notre vie en un champ de bataille.²⁰⁰

La grâce de la communion habilite à affronter les conflits, à rechercher la justice²⁰¹ et, surtout, elle permet de soutenir et de renouveler des structures sociales, parce que nous croyons en la capacité divine de transformer ce qui est mort et de lui redonner la vie :

Par conséquent la foi nous permet de construire, de soutenir et de renouveler des structures sociales, même lorsqu'elles sont partout menacées de déclin. Nos pas parce nous sous-estimons la force destructrice du mal ni que nous nous réjouissons de la défaite de l'adversaire. Mais parce que nous croyons en la capacité divine de transformer ce qui est mort, de lui redonner la vie.²⁰²

L'expérience de la grâce dispose, selon Melchin, à voir « la justice de Dieu se révéler au milieu des crises », - identitaires en l'occurrence-, « comme un pouvoir qui transcende et guérit les effets cumulatifs du soupçon, de la méfiance et du désespoir. »²⁰³ Il en est ainsi car la nature de ce pouvoir est celle de l'amour de Dieu qui transforme.²⁰⁴ Cette forme de justice qui consiste dans l'amour représente, nous dit Melchin, « la justice sur laquelle nous pouvons compter tout au long de notre vie. »²⁰⁵

Un sens de la dignité de la personne humaine

Un sens de la dignité de la personne humaine est aussi façonné lorsque nous comprenons que nous faisons face aux forces du péché et de la rédemption. Par dignité de la personne, il faut

204 *Ibid.*, 172.

201 *Ibid.*

202 *Ibid.*

203 *Ibid.*

204 *Ibid.*, 171.

205 *Ibid.*, 172.

entendre non pas une philosophie ou une théorie sociale, mais une meilleure intelligence, la grâce rédemptrice.²⁰⁶

Selon cette intelligence, la dignité de la personne humaine désigne la « foi en la rédemption du péché offerte par Dieu à toute l'humanité par le don de son amour. »²⁰⁷ Tous les humains sont appelés à la plénitude de cet amour et pour l'éternité.²⁰⁸ Autrement dit, toutes les personnes possèdent une égale dignité devant Dieu.²⁰⁹

Par conséquent, lorsqu'une Caritas affirme la dignité de la personne humaine, une telle affirmation déclenche, au cœur de la délibération (individuellement ou collectivement), une action et un souci, une attention, un *Care*²¹⁰, au sens des éthiques du *Care*, qui touche toutes les personnes « en tant qu'agents de signification et bénéficiaires de la grâce de Dieu » :

Affirmer la dignité de la personne humaine déclenche l'acceptation que 'tous les humains soient traités comme acteurs, comme agents, comme des participants aux schèmes multiples de la société et de l'histoire non pas à cause de leurs contributions effectives ou potentielles au projet social. Mais parce que Dieu agit dans la vie de chacun d'eux et y révèle quelque chose du mystère de l'histoire du salut.²¹¹

Or, une telle compréhension et perspective sur la dignité de la personne humaine renouvelle nos structures sociales de signification²¹², en particulier la notion de bien commun.

206 *Ibid.*, 173.

207 *Ibid.*

208 *Ibid.*

209 *Ibid.*

210 Joan C Tronto, Hervé Maury, et Liane Mozère, *Un Monde vulnérable: pour une politique du care* (Paris: Découverte, 2009).

211 Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 174.

212 *Ibid.* On peut relier, nous semble-t-il, le concept de structures sociales de significations à l'institutions dans les deux : univers symbolique partagé et espace d'attentes stables partagées. Friedberg, « Introduction à l'analyse stratégique », 274.

Un sens du bien commun

Chez Melchin, le bien commun désigne une « écologie de signification se déployant de manière dynamique »²¹³ lorsque nous comprenons que nos efforts sont soumis au péché et à la rédemption. Une chose que nous devons savoir est que nos structures de signification, nos cadres culturels cognitifs pour reprendre le langage néo-institutionnaliste, apparaissent « soumises aux forces du péché en même temps qu'ils constituent le lieu où se révèle de l'action rédemptrice de Dieu. »²¹⁴ Elles sont à la fois agent de mort et théâtre de résurrection.²¹⁵

Si nous reconnaissons la dignité de la personne humaine à la Caritas, alors nous reconnaissons, dans le même mouvement, « le rôle essentiel de chaque personne dans le façonnement du cours des structures de significations. »²¹⁶ Nous reconnaissons le rôle de l'action sociale individuelle et le caractère essentiellement démocratique des écologies de significations. Voici ce que dit Melchin à ce propos :

Comme le bien dépend des personnes à l'origine des événements qui le constituent, le bien commun doit être entièrement démocratique pour favoriser les innombrables institutions et milieux sociaux où les citoyens délibèrent et agissent de sorte à favoriser une bonne vie sociale.²¹⁷

D'un côté, nous avons à discerner « les exigences des schèmes sociaux où s'inscrivent nos vies » et nous aurons à obéir « aux obligations personnelles de dépasser les limites de

213 Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 174. Ainsi défini, un tel concept nous renvoi à celui d'institutions comme constructions sociale dans le néo-institutionnalisme. Aussi, au chapitre II du même livre, Melchin montre comment les structures sociales ou schèmes sociaux nous imposent des obligations morales et comment nous vivons ces obligations différemment selon le niveau de significations morales ou nous nous trouvons. Lorsque nous nous situons au premier, par exemple, niveau (de l'attachement à l'intérêt personnel), nous accepterons ces obligations morales par intérêt personnel. Et si nous nous situons au deuxième niveau (de l'attachement au maintien de l'organisation) nous accepterons ces obligations morales des schèmes sociaux pour leur valeur propre. Tandis que si nous nous situons au troisième niveau (de l'attachement au progrès historique) nous accepterons les valeurs et obligation qu'exige le renouveau de la structure. Cf. *Ibid.*, 95.

214 Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 174.

215 *Ibid.*

216 *Ibid.*, 175.

217 *Ibid.*

l'intérêt individuel » et apprendre à « promouvoir les structures sociales assurant le déploiement dynamique du bien commun. »²¹⁸ De l'autre, comme ce bien commun « n'est pas le royaume de Dieu »²¹⁹, nous devons nous ouvrir à la grâce de Dieu si nous voulons le favoriser.²²⁰ Sans cette grâce, nous l'avons compris, nos capacités de responsabilité morale en face du mal structurel sont déjà compromises.²²¹

Seule une action qui puise dans la grâce est capable de renouveler nos structures sociales de signification. Et le bien commun qui doit commander notre appui est celui qui favorise la dignité de la personne humaine.²²² D'où une autre trajectoire possible de nos délibérations morales : l'option préférentielle pour les pauvres.

L'option préférentielle pour les pauvres

L'option préférentielle pour les pauvres est « l'option de Dieu pour la dignité de la personne humaine, lorsque celle-ci semble occultée par le règne du crime et de la pauvreté. »²²³ Dans de telles circonstances, Dieu offre sa grâce salvatrice.²²⁴ En d'autres mots, l'option pour les pauvres traduit une foi en « la présence de Dieu auprès des personnes dans le besoin. »²²⁵ Elle ne signifie pas « que Dieu aime certaines personnes plus que d'autres. » Elle signifie simplement que son action à l'égard du péché constitue son action préférentielle de Dieu.²²⁶

218 *Ibid.*, 176.

219 Il est soumis aux forces du péché et du déclin. Cf. *Ibid.*

220 *Ibid.*

221 *Ibid.*, 161.

222 *Ibid.*, 176.

223 *Ibid.*, 177.

224 *Ibid.*

225 *Ibid.*

226 « La pauvreté s'entend ici « d'une expérience de carence, de souffrance, et en particulier celle causée par les structures du péché ». Cf. *Ibid.*

Or, note Melchin, « le péché structurel est l'une des formes les plus inquiétantes du péché. »²²⁷ Il fait que d'un côté il y ait ceux qui côtoient les pauvres et de l'autre les victimes. Pour ceux qui côtoient les pauvres, l'option préférentielle en faveur de ces derniers commence par l'obligation de reconnaître leur dignité conférée par Dieu. Il s'agit notamment de renoncer à la tendance « à voir dans l'apparence extérieure du progrès, un signe de la valeur intérieure » ou de « ne traiter les autres avec dignité que si, à nos yeux, ils le méritent. »²²⁸

Pour les victimes, elles sauront que l'option préférentielle de Dieu pour les pauvres « est un phare dans la nuit. »²²⁹ Elle rappelle que notre dignité et notre engagement à combattre le péché sont garantis par la grâce de Dieu :

Elle nous rappelle que nous avons été choisis personnellement pour partager l'expérience intime de l'amour infini de Dieu. Nous pouvons compter sur la grâce salvatrice de Dieu parce qu'elle est le fruit de l'acte le plus grand, de l'acte préférentiel de Dieu. Nonobstant toutes les conventions sociales, notre lot dans la vie n'est pas le signe de notre valeur morale et tout effondrement de notre estime de nous-mêmes ne doit pas être interprété comme une mesure définitive de notre capacité morale. Notre dignité ainsi que le pouvoir de combattre le péché, est garantie par la grâce de Dieu.²³⁰

Dans le cas où nous aurions contribué à notre malheur, notre culpabilité ne saurait nous tenir dans l'impasse.²³¹ Il nous est toujours possible, nous dit Melchin, de voir que Dieu ne nous abandonne jamais et que sa grâce complète nos efforts :

Lorsque nous tombons dans l'indigence, il nous est toujours possible de voir que Dieu ne nous a jamais abandonnés, que le don salvateur de Dieu nous est toujours présent, que sa grâce rédemptrice vient toujours compléter nos efforts de renversement des structures de la pauvreté et de l'oppression.²³²

227 *Ibid.*

228 *Ibid.*, 178.

229 *Ibid.*

230 *Ibid.*

231 *Ibid.*, 178-79.

232 *Ibid.*

En conclusion, nous retenons que la communion eucharistique, en nous faisant revivre l'option préférentielle de Dieu, déclenche notre délibération et agir moraux en faveur des pauvres. Ce faisant, elle permet la mise en commun de ce type de délibérations et agir moraux et instaure la Caritas.

IV. CONCLUSION ET PERSPECTIVE

Au travers des chapitres qui précèdent, nous avons fait la rencontre et nous nous sommes mis à l'écoute de trois références importantes pour une bonne saisie du phénomène organisé Caritas.

À l'écoute d'abord de deux approches sociologiques, l'école française de l'organisation et le néo-institutionnalisme, dont la contribution pour l'éclairage du vivre ensemble en contexte d'action organisée est indispensable. L'approche de l'école française nous a permis de saisir les grands aspects de l'ordre et du non-ordre au sein de la Caritas. Elle insiste surtout sur les mécanismes de régulations au fondement desquelles se trouve le pouvoir. Le néo-institutionnalisme apporte un élément complémentaire en insistant surtout sur un schéma d'intégration au sein des cadres débordants l'ordre local et contingent.

À l'écoute ensuite de Tillard, ce grand théologien de l'Eucharistie, qui considère tout le mystère dans son rapport avec l'Eucharistie.²³³ Il nous a permis de comprendre que l'Eucharistie est essentiellement communion, une communion qui est le fait de l'Esprit Saint et qui consiste à la fois dans une présence à l'Événement de la Pâque du Seigneur et une présence pour une action orientée vers la communion. En nous appuyant sur Hannah Arendt et sa notion de pouvoir, non

233 Fr. Gilles-Dominique Mailhiot, o.p., « Nécrologie. F. Jean-Marie Roger Tillard, o.p. 1927 - 2000 », consulté le 24 mars 2017, [http://www.ipastorale.ca/ressources/partnr/varia/Jean-MarieRogerTillard,o.p.\(1927-2000\).pdf](http://www.ipastorale.ca/ressources/partnr/varia/Jean-MarieRogerTillard,o.p.(1927-2000).pdf).

plus comme domination, mais comme *pouvoir en commun*, nous avons compris que la communion est un autre pouvoir au fondement de l'organisation. Et nous avons compris qu'en tant que présence vraie et pour l'action, elle permet, par la mise en commun des *actions*, d'instaurer (au sens de Jean Ladrière et de Hannah Arendt) l'espace ou la cité Caritas.

À l'écoute enfin de Melchin, ce grand théologien et spécialiste en éthique chrétienne, nous avons saisi la richesse de la foi ou communion eucharistique dans l'éclairage de la connaissance et de l'agir moraux. Nous avons vu d'abord comment l'expérience de communion apporte une composante spécifique à la trajectoire de l'action morale.²³⁴ La communion offre une justification supplémentaire à notre attachement au bien. Cette justification réside dans le fait que nous sommes confiants que Dieu continue à agir dans l'histoire et qu'il rend nos bons efforts productifs.²³⁵ Nous avons compris ensuite que la force du déclin est une réalité au sein de nos organisation, la Caritas y compris, mais que, fort heureusement, la force de la grâce rédemptrice est également là. Elle est là quand nous expérimentons le « renversement opéré par Dieu des effets débilitants du péché » et quand il y a « restauration conséquente de l'agir moral. »²³⁶ En troisième lieu, nous avons vu que le dynamisme de sollicitude est une force en nous, mais que l'ouverture à la grâce de la communion nous permet de reconnaître les limites de nos capacités morales et de compter avec « la mystérieuse dramatique de la grâce de Dieu. »²³⁷ Enfin, nous avons compris que la communion déclenche en nous un sens de la justice et de la dignité humaine, un renouvellement de nos écologies de signification et l'option pour les pauvres.

A la question de savoir « comment et dans quelles conditions l'Eucharistie offre-t-elle les bases qui supportent l'action organisée », il nous semble qu'une réponse possible soit que

234 Melchin, *L'art de vivre ensemble*, 136.

235 *Ibid.*, 137.

236 *Ibid.*, 161.

237 *Ibid.*, 160.

l'Eucharistie, par son effet, de koinonia avec Dieu et entre frères, est un pouvoir au fondement de l'action organisée à condition qu'il y ait cette pluralité d'invités au repas du Seigneur qui acceptent de mettre en commun la présence vraie l'Événement de la Pâque de Jésus et pour des actions orientée vers la communion.

Nous avons été impressionnés par la possibilité de mettre un lien entre la communion et des concepts comme le pouvoir et l'institution au sens sociologique. Nous sommes bien conscients que le lien trouvé par le détour vers des concepts philosophiques de pouvoir et d'action chez Hannah Arendt et Jean Ladrière demande un grand approfondissement. Par ailleurs, et dans un travail ultérieur, il sera opportun pour nous d'approfondir, dans le cadre d'une éthique théologique, ce dialogue entre théologiens et philosophes sur le thème de la communion et l'apparition des organisations. Des philosophes comme Jean Ladrière et Hannah Arendt nous ont parus des appuis solides pour une étude (théorie) de l'organisation au sein de l'Église.

En ce quatrième dimanche de Carême sous le thème de la lumière, que l'Esprit du Christ, qui souffle où il veut et quand il veut, nous inspire une connaissance et un agir moraux appropriés dans le dialogue avec les autres sur le vivre ensemble.

BIBLIOGRAPHIE

Abensour, Miguel, et Jacques Taminiaux, éd. *Phénoménologie et politique: mélanges offerts à Jacques Taminiaux*. Recueil 2. Bruxelles: Ousia, 1989.

Arendt, Hannah, Georges Fradier, et Paul Ricoeur. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 2014.

Brouard, Maurice. *Eucharistia: encyclopédie de l'eucharistie*. Paris: Cerf, 2002.

Crozier, Michel. *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective*. Sociologie politique. Paris: Seuil, Éditions du Seuil, 1977.

———. *Le phénomène bureaucratique: essai sur les tendances bureaucratiques des systèmes d'organisation modernes et sur leurs relations en France avec le système social et culturel*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

Crozier, Michel, et Erhard Friedberg. *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective*. Paris: Seuil, 2014.

Derrida, Jacques, et Anne Dufourmantelle, éd. *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Petite bibliothèque des idées. Paris: Calmann-Lévy, 2005.

Friedberg, Erhard. « Institution ». *De Taylor à aujourd'hui 2010. Encyclopédie multimédia des sciences de l'organisation*. R&O. Multimédia, s. d. DVD.

———. « Introduction à l'analyse stratégique ». Livret du formateur, @Banlieues Media, s. d.

———. *Le pouvoir et la règle: dynamiques de l'action organisée*. 2. éd. rev. et complétée. Points Essais 341. Paris: Éd. du Seuil, 1997.

———. « Les quatre dimensions de l'action organisée ». *Revue française de sociologie*, 1992, 531–557.

———. « Néo-institutionnalisme ». *De Taylor à aujourd'hui 2010. Encyclopédie multimédia des sciences de l'organisation*. R&O. Multimédia, s. d. DVD.

———. « Règle du jeu ». *De Taylor à aujourd'hui 2010. Encyclopédie multimédia des sciences de l'organisation*. R&O. Multimédia, s. d. DVD.

Lafaye, Claudette. *Sociologie des organisations*. NATHAN, 1996.

« Lettre Encyclique Ecclesia de Eucharistia ». Consulté le 14 mars 2017.
http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_fr.html.

Lounnas, Rezki, et Walter-J.- Somers. « Théorie des institutions et Applications aux organisations ». *Cahier de recherche N 4* (2004): 01.

Mailhiot, Fr. Gilles-Dominique, O.P. « Nécrologie. F. Jean-Marie Roger Tillard, O.P. 1927 - 2000 ». Consulté le 24 mars 2017. [http://www.ipastorale.ca/ressources/partnr/varia/Jean-MarieRogerTillard,O.P.\(1927-2000\).pdf](http://www.ipastorale.ca/ressources/partnr/varia/Jean-MarieRogerTillard,O.P.(1927-2000).pdf).

Melchin, Kenneth R. *L'art de vivre ensemble: introduction à une éthique chrétienne*. Ottawa: Novalis, 2006.

« Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt - homso_0018-4306_1994_num_113_3_2756.pdf ». Consulté le 12 mars 2017. http://www.persee.fr/docAsPDF/homso_0018-4306_1994_num_113_3_2756.pdf.

Quelquejeu, Bernard. « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 85, n° 3 (1 octobre 2010): 511 - 27.

Rizza, Roberto. « Néo-institutionnalisme sociologique et nouvelle sociologie économique: quelles relations? » *Revue Interventions économiques. Papers in Political Economy*, n° 38 (2008). <Http://interventionseconomiques.revues.org/292>.

———. « Néo-institutionnalisme sociologique et nouvelle sociologie économique : quelles relations ? » Traduit par Catherine Drubigny. *Revue Interventions économiques. Papers in Political Economy*, n° 38 (1 décembre 2008).
<Https://interventionseconomiques.revues.org/292>.

Robert, Paul. « Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. » Paris: Société du Nouveau Littré, 1970.

Segrestin, Denis. « Friedberg Erhard, Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée. » *Revue française de sociologie* 35, n° 1 (1994): 129- 34.

Sieben, Hermann Josef. *Koinonia: communauté, communion*. D.S. ; 3. Paris: Beauchesne, 1976.

Simon. *Éthique de la responsabilité*. Cerf. Paris, 1993.

Sintomer, Yves. « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt ». *L'Homme et la société* 113, n° 3 (1994): 117- 31. doi:10.3406/homso.1994.2756.

Sociological Theory 8th Edition George Ritzer Uploaded By University Of Sargodha.. Taimoor Ali. Consulté le 24 mars 2017.
<http://archive.org/details/SociologicalTheory8thEditionGeorgeRitzerUploadedByUniversityOfSargodha..TaimoorAli>.

« The World Factbook — Central Intelligence Agency ». Consulté le 24 mars 2017.
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/by.html>.

Tillard, J.-M.-R. (Jean-Marie-Roger), *L'église locale: ecclésiologie de communion et catholicité*. Cogitatio fidei 191. Paris: Cerf, 1995.

———. « Leçons sur le mystère de l'Eucharistie. Pars quarta: « L'eucharistie est communion » ». Notes « pro mancripto tantum » réservées aux auditeurs du cours. Ottawa, 1999. Collège dominicain.

———. « Théologie. Voix catholique. La communion à la Pâque du Seigneur. » *Encyclopédie de l'Eucharistie*. Sous la direction de Maurice BROUARD S.S.S. Paris: 2002, s. d.

———. « Une lecture théologique des récits de l'institution », s. d.

Tronto, Joan C, Hervé Maury, et Liane Mozère. *Un Monde vulnérable: pour une politique du care*. Paris: Découverte, 2009.

Verna, Gérard. « Le comportement des ONG engagées dans l'aide humanitaire : Selon leur culture d'origine et les pressions politiques subies ». *Anthropologie et Sociétés* 31, n° 2 (2007): 25-44. doi:10.7202/018681ar.

