Bruno CADORÉ

Bruno Cadoré est dominicain. Docteur en médecine et agrégé d'éthique médicale, il a dirigé quelques années le Centre d'éthique médicale de l'Institut Catholique de Lille, jusqu'à son élection en décembre 2001 comme supérieur de la Province dominicaine de France.

Position

« DIEU EST AMOUR » PRÉSENTATION DE L'ENCYCLIQUE DE BENOÎT XVI

Avec son titre si simple, le propos de la première Encyclique de Benoît XVI est ambitieux : « parler de l'amour dont Dieu nous comble et que nous devons communiquer aux autres » (n° 1). Ambition d'un pasteur, autant que d'un théologien. Comme théologien, le pape choisit clairement le thème de la réflexion dont il veut, en quelque sorte, faire le socle et l'horizon de son ministère : « préciser certains éléments essentiels sur l'amour que Dieu, de manière mystérieuse et gratuite, offre à l'homme, de même que le lien intrinsèque de cet Amour avec la réalité de l'amour humain » (n° 1).

Comme pasteur, ayant conscience du contexte dans lequel il réaffirme ce message de l'amour (l'actualité du monde montrant que vengeance, violence et haine sont parfois associées au nom de Dieu), il veut « susciter dans le monde un dynamisme renouvelé pour l'engagement dans la réponse humaine à l'amour divin » (n° 1). Et, avant de conclure cette encyclique, le Pape résumera ce propos : « voici à quoi je voudrais vous inviter : vivre l'amour et de cette manière faire entrer la lumière de Dieu dans le monde » (n° 39).

Propos banal, diront certains. En tout cas, propos clairs et simples pour soutenir ce qui devrait, à cause du Christ et de ce qu'est l'Eglise, être un engagement sans faille et sans réserve de l'homme pour l'amour et la justice, en suite de Celui qui, d'abord, s'est engagé pour l'homme. Et détermination très ferme d'entrer en dialogue avec ses contemporains sur cette dimension si centrale de la foi des chrétiens.

1. Une argumentation exigeante comme socle du dialogue

En effet, l'encyclique montre que le pape veut entrer en dialogue sur la base de l'argumentation. Beaucoup a déjà été écrit sur le souci pédagogique du pape qui, développant un propos assez spéculatif, ne veut perdre aucun de ses lecteurs et a le double souci de la réception de son discours, et du respect de la capacité de chacun à argumenter en raison. C'est ainsi, par exemple, que le choix même du thème – l'amour – conduit le pape à tenir compte de la diversité des cultures et des langages dans lesquels son discours sera reçu (n° 2) : le théologien doit savoir que son discours sera reçu et interprété dans un contexte donné.

Cette attention au dialogue de la raison conduit Benoît XVI à choisir une méthode de réflexion faisant droit aux questions

numero 270 ok 30/05/06 17:22 Page 74

portées par ses interlocuteurs et reconnaissant au passage le poids et la part de vérité de certaines objections, ou de certains reproches, formulés à l'égard du discours chrétien. Ces questions jalonnent le déroulement de l'argumentation.

D'emblée, le pape affronte une question : « l'amour est-il en fin de compte unique, ou bien, au contraire, utilisons-nous simplement un même mot pour indiquer des réalités complètement différentes ? » (n° 2). Le caractère direct de la question est d'autant plus notable que le pape tient d'emblée à affirmer que pour la tradition chrétienne, l'amour entre un homme et une femme constitue l'archétype de l'amour par excellence et que, de ce fait, on ne peut galvauder ce mot. En même temps, il n'est pas possible de tenir un discours sur l'amour en ignorant que certaines critiques à l'égard du christianisme objectent précisément que l'Eglise, avec ses commandements et ses interdits, aurait rendu amère la plus belle chose de la vie: le christianisme aurait-il donc détruit l'éros (n° 3) ? Une telle objection mérite d'être prise au sérieux, et la réponse argumentée ; ce que fait l'encyclique en *trois étapes*.

On a pu reprocher au christianisme d'avoir été l'adversaire de la corporéité (n° 5). Le pape fait le choix de s'affronter à ce reproche, et même de reconnaître qu'il y a toujours eu des tendances en ce sens. Mais, en même temps, il argumente précisément en montrant quelle est vraiment la position chrétienne, son exigence et son immense portée : l'enjeu est la personne dans sa globalité et dans la dynamique par laquelle s'opère son unification (n° 5). C'est du cœur de cette dynamique que se développe *un propos mystagogique*.[1]

Face à une réflexion théologique sur l'amour, une objection ne manquera pas d'être faite, à savoir la contradiction entre l'amour et le fait qu'il soit objet de commandement. Encore une fois, le pape ne veut pas taire la vigueur de cette interrogation et va au contraire en faire un appui pour son *argumentation théologique*.

Au moment où le texte aborde la question de l'articulation entre la charité et la justice, le pape retient enfin une autre question grave posée au christianisme, à qui certains reprochent de soutenir à ce point la charité que cette dernière aveugle sur les exigences de justice. En réponse à ces craintes, le pape propose *une théologie de la charité constitutive de l'Eglise*.

Explicitons chacune de ces étapes.

2. Un propos mystagogique

D'emblée est affirmé le choix de la posture adoptée pour mener une réflexion théologique : « à l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive » (n° 1). Autrement dit, le christianisme n'est pas d'abord une morale, mais le mouvement d'une existence portée par une rencontre, ce qui conduit à situer le statut même de l'amour : « l'amour n'est plus seulement un commandement, mais il est la réponse au don de l'amour par lequel Dieu vient à notre rencontre » (n° 1). Telle doit être la question fondamentale du théologien pour rendre compte du mystère qui est au cœur de l'existence chrétienne et de son engagement : il doit tenter de rendre intelligible l'amour de Dieu pour

1. Un propos mystagogique initie au mystère, introduit existentiellement dans le mystère chrétien (NdlR).

l'homme, parce que c'est à travers cette réalité qu'il est possible d'approcher non seulement l'image de Dieu, mais encore l'image de l'homme. C'est à partir de la question « qui est Dieu ? » qu'il sera possible de faire droit à l'autre question « qui est l'homme ? ».

Mais cela invite alors à prendre au sérieux à la fois transcendance et incarnation dans leur lien qui fait le cœur de la révélation. Cela conduit, d'abord, à mesurer la distance entre le sentiment de l'amour et le sentiment du divin. La foi biblique propose en effet la mutation d'un rapport religieux spontané à l'amour qui n'établirait pas la distance suffisante entre la force de l'amour et le divin. Cette mutation est de l'ordre de la purification : s'il existe une certaine relation entre l'amour et le Divin, si l'amour promet l'infini, il convient à l'homme de passer par des purifications et des maturations qui lui permettront de ne pas être dominé par l'instinct (n° 5).

Cela exige aussi de prendre en compte – comme une caractéristique essentielle du christianisme – la corporéité de la personne dans sa totalité. Bien souvent, en effet, la tentation est celle de la dichotomie : d'un côté le corps matériel, ses besoins, ses passions ; de l'autre, l'esprit, l'intelligence et la raison. Or l'enjeu de l'amour du point de vue de la foi biblique est le suivant : à la fois accorder confiance et respect infini à la réalité charnelle de la personne, en tant qu'elle est le lieu d'unification du sujet, et considérer, précisément, que ce chemin d'unification est ce qui invite à devenir la corporéité que nous sommes en passant par des étapes de maturation. Déplacement pour passer d'une pensée de la séparation à une pensée du lien, de l'intégration, de l'unification, dynamique par laquelle l'agapè s'insère dans l'éros, constituant le mystère de chaque personne.

Fort de ces deux exigences, l'enjeu de l'argumentation de Benoît XVI est de dépasser la seule et classique mise en tension entre éros et agapè, pour mettre en évidence la dialectique qui s'établit entre les deux, et dont l'amour d'amitié (philia) – terme qui décrit dans l'Evangile de Jean la relation entre Jésus et ses disciples – pourrait être le terme tiers, comme indiquant dans le concret des existences croisées du Fils de Dieu et de l'humanité sa dimension d'alliance, l'harmonie établie entre « amour descendant » et « amour ascendant » (n° 7). C'est bien en ce sens que, parmi toutes les expériences humaines, l'amour entre un homme et une femme, l'alliance qu'ils se promettent, constitue l'archétype de l'amour par excellence (n° 2). Archétype, aussi, par le fait qu'est souligné le caractère déterminant de la place d'autrui. Si l'amour est « extase », c'est en tant qu'il ouvre à la personne un chemin qui le conduit à passer du côté d'autrui, c'est-à-dire du côté du « soin de l'autre », de la sollicitude (n° 5-6), du don de soi. C'est tout cela que la théologie vise à rendre intelligible.

3. L'amour comme théologie première

On aura reconnu dans ce sous-titre une allusion à une prise de position d'Emmanuel Lévinas lorsqu'il considérait l'éthique comme philosophie première. La position de Benoît XVI invite, assez spontanément, à ce rapprochement. Mais il s'agirait alors, précisément, de souligner les deux déplacements que cela conduit à opérer. Passer, d'abord, du philosophique au théologique, en soulignant l'importance du travail de l'intelligibilité philosophique, pour dégager l'horizon mystagogique visé par le théologique. Etablir, ensuite, une analogie non pas entre l'éthique et la morale

numero 270 ok 30/05/06 17:23 Page 76

biblique, mais plutôt entre la capacité éthique essentielle de l'homme à travers laquelle se révèle à lui-même son humanité, et la capacité d'aimer à travers laquelle Dieu lui-même vient à l'idée de l'humain. Comment expliciter la portée de ce passage du philosophique au théologique ?

Le passage du philosophique au théologique se fait au profit de deux nouveautés proposées par la foi biblique qui mettent en jeu la dialectique entre éros et agapè. La première est la nouveauté de l'image de Dieu. Le Dieu que la Bible révèle comme Celui, unique, dont la Parole créatrice est à l'origine de toute réalité, est un dieu qui aime l'homme, personnellement. L'amour de ce Dieu pour l'homme est non seulement éros (le pape relève combien cette dimension est mise en évidence dans la Bible), mais amour gratuit et amour de pardon, manifestation de l'agapè : « Dieu aime tellement l'homme que, en se faisant lui-même, il le suit jusqu'à la mort et il réconcilie de cette manière justice et amour » (n° 10). En l'amour manifesté par le Logos, il s'opère une purification de l'éros jusqu'à sa fusion dans l'agapè. La seconde nouveauté concerne l'image de l'homme et, ici, se trouve argumentée l'affirmation citée plus haut à propos de l'amour humain comme archétype. En effet, Benoît XVI souligne deux particularités de l'expérience de l'éros chez l'homme : d'une part, il est enraciné dans la nature même de l'homme et, d'autre part, il renvoie à une réalité d'alliance définitive et unique (au mariage, donc). Ici s'annonce la figure de l'alliance, comme forme selon laquelle penser non seulement les modalités de réalisation de l'intégration de l'éros et de l'agapè, mais encore la manière dont l'amour humain sera assumé par l'événement du Christ dans l'histoire des hommes.

C'est en effet la figure même du Christ qui « donne chair et sang aux concepts » (n° 12) et qui, depuis l'évocation des rencontres personnelles qui conduit Jésus à expliquer son être même, jusqu'à la mort sur la croix, manifeste la plus haute vérité possible, la plus radicale forme de l'amour, comme don de soi. C'est ainsi que la réflexion théologique doit s'enraciner dans une contemplation du mystère de l'Eucharistie en laquelle Jésus a donné une présence durable à son acte d'offrande. Mais l'encyclique invite ici à retenir les deux caractères, personnel et social, de la mystique de ce sacrement. Personnel, car l'Eucharistie attire l'amour humain dans l'acte d'offrande personnel de Jésus, et ainsi ouvre un chemin d'extase inattendu à l'amour humain. Social aussi, car la communion, à travers ce premier mouvement d'extase hors de soi-même, attire l'homme vers la communion avec tous les chrétiens. Mouvement vers l'unité qui prolonge, en quelque sorte, le mouvement d'unification intérieure : « La communion me tire hors de moi-même vers lui et, en même temps, vers l'unité avec tous les chrétiens. Nous devenons 'un seul corps', fondus ensemble dans une unique existence. L'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain sont maintenant vraiment unis : le Dieu incarné nous attire tous à lui. A partir de là, on comprend maintenant comment agapè est alors devenue aussi un nom de l'Eucharistie : dans cette dernière, l'agapè de Dieu vient à nous corporellement pour continuer son œuvre en nous et à travers nous. C'est seulement à partir de ce fondement christologique et sacramentel qu'on peut comprendre correctement l'enseignement de Jésus sur l'amour » (n° 14).

Cette longue citation est essentielle car elle dit à la fois le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme, l'enracinement de la

numero 270 ok 30/05/06 17:23 Page 77

capacité d'aimer de l'homme dans ce don qui lui est fait de l'agapè de Dieu lui-même, et enfin la force qui sous-tend l'amour dont l'homme est capable à l'égard du prochain. Articulation de trois mouvements de l'amour qui permet de comprendre que puisse exister un commandement de l'amour. L'amour peut être objet de commandement parce qu'il en est en même temps le sujet : Dieu donne le premier l'amour à l'homme et parce qu'Il aime l'homme, Il peut commander à ce dernier d'aimer. L'amour du prochain n'est pas d'abord l'exercice d'une vertu morale, ce n'est pas la recherche d'une conformité à une exigence morale, mais c'est une réponse d'amour à une demande qui elle-même exprime l'amour. Répondre au commandement de l'amour, accepter en quelque sorte que l'amour fasse paradoxalement l'objet d'un commandement, c'est répondre au fait que Dieu manifeste lui-même son amour pour l'homme en venant à sa rencontre. Et, si cette rencontre fait appel aux sentiments, elle suscite aussi l'intégralité de ce qu'est l'homme, sa volonté et son intelligence : « L'histoire d'amour entre Dieu et l'homme consiste justement dans le fait que cette communion de volonté grandit dans la communion de pensée et de sentiment, et ainsi notre vouloir et la volonté de Dieu coïncident toujours plus : la volonté de Dieu n'est plus pour moi une volonté étrangère, que les commandements m'imposent de l'extérieur, mais elle est ma propre volonté, sur la base de l'expérience que, de fait, Dieu est plus intime à moi-même que je ne le suis à moi-même. C'est alors que grandit l'abandon en Dieu et que Dieu devient notre joie » (n° 18).

On le voit : l'objectif est bien atteint qui voulait proposer une réflexion fondamentale sur un point essentiel de la foi. En montrant que le théologien qui réfléchit à l'amour est conduit à expliciter la relation entre image de Dieu et image de l'homme, il met en évidence que c'est bien à partir d'un effort de compréhension, de l'intérieur de la foi biblique, de qui est Dieu, qu'il peut le mieux expliciter qui est l'homme, et le chemin que la foi lui propose pour son devenir. L'amour est le point d'appui le plus adapté pour initier ce mouvement de la pensée théologique.

4. Une théologie de la charité et de l'Eglise

C'est peut-être pour l'accompagner sur ce chemin, ou du moins pour en indiquer quelques repères, que la réflexion du pape se poursuit sur le thème du service de la charité. En ce service, s'actualise l'œuvre de l'Esprit qui, tout à la fois, « est la puissance intérieure qui met leur coeur [des croyants] au diapason du cœur du Christ » et « la force qui transforme le cœur de la Communauté ecclésiale, afin qu'elle soit, dans le monde, témoin de l'amour du Père, qui veut faire de l'humanité, dans son Fils, une unique famille » (n° 19). Il ne s'agit donc pas d'abord de formuler des normes pour l'action, mais de développer une théologie de la charité, une théologie de la diaconie, dès lors que l'on constate la place essentielle de cela dans la constitution de la première communauté des croyants. Et, par là même, de développer dans le même mouvement une intelligibilité de la charité et une intelligibilité du mystère de l'Eglise. L'affirmation sous-jacente à l'ensemble de cette deuxième partie de la réflexion est celle-ci : l'exercice de la charité appartient à l'essence même de l'Eglise, au même titre que le service des sacrements et l'annonce de l'Evangile (n° 22 ; n° 32). Affirmation à laquelle correspond une seconde, comme

numero 270 ok 30/05/06 17:23 Page 78

en miroir, à savoir que « l'Eglise est la famille de Dieu dans le monde » (n° 25), dessinant ainsi en quelque sorte à la fois le point d'appui et l'horizon de l'exercice de la charité. Deux affirmations qui expliquent qu'au terme de l'Encyclique, le pape les souligne à nouveau, indiquant que la responsabilité du devoir de charité, tâche intrinsèque de l'Eglise, est tâche essentielle de l'évêque à qui est confiée la responsabilité de cette famille de Dieu.

Ces deux affirmations vont conduire le pape à préciser les éléments d'une théologie de la charité qui ne risque pas d'être suspectée d'une fuite caritative au détriment d'une vraie considération des exigences de la justice.

Ainsi, il s'agira d'abord de préciser les devoirs de l'Etat à l'égard de la justice, et ceux de l'Eglise à ce propos, dans le plein respect de l'autonomie des réalités, comme y invite le Concile Vatican II. Concernant l'Etat, il faut affirmer que « l'ordre juste de la société et de l'Etat est le devoir essentiel du politique » (n°28). Cela permet donc de reconnaître que « la norme fondamentale de l'Etat doit être la recherche de la justice et que le but d 'un ordre social juste consiste à garantir à chacun, dans le respect du principe de subsidiarité, sa part du bien commun » (n° 26). La justice est donc la mesure intrinsèque de toute politique (n° 28).

De son côté, l'Eglise doit respecter l'autonomie des réalités terrestres (Gaudium et Spes, n° 36), tout en déployant son essence. Cela conduit à souligner la richesse et la pertinence de la doctrine sociale de l'Eglise, dont le pape montre comment elle s'est développée au fil des siècles, sans ignorer les lenteurs d'évolution dans l'Eglise à ce sujet. Dans le respect d'une autonomie réciproque, la foi, appuyée sur cette doctrine sociale, peut contribuer à la purification de la raison. Si l'Eglise n'a pas la charge immédiate du politique, et doit s'en abstenir, elle ne peut pas pour autant se tenir à l'écart des luttes pour la justice (n° 28). Elle aura en particulier toujours aussi à soutenir des « œuvres de charité », parce que resteront toujours dans le monde la douleur de solitude, des souffrances et des besoins matériels non pris en compte... C'est sur cette base, du respect de l'autonomie réciproque, de la distinction entre les combats structurels pour la justice et les actes ponctuels de charité, de la reconnaissance du rôle possible de la doctrine sociale de l'Eglise pour stimuler et soutenir la purification de la raison politique, que l'on peut penser la complémentarité et la relation entre Eglise et Etat en matière de justice (n° 29).

La théologie de la charité développée dans cette Encyclique conduit le pape à donner quelques indications plus concrètes en terme d'action. On pourra retenir : le souci de reconnaître les nouvelles conditions de vulnérabilité à la souffrance du fait de la mondialisation de la communication, avec les conséquences en termes de sollicitude et de solidarité ; la chance que peut représenter, pour l'efficacité de ces réponses de sollicitude, la collaboration entre les Eglises, attachées ensemble à donner des signes concrets d'une « culture de la vie » ; l'intérêt des collaborations avec toutes les organisations qui cherchent à aider l'homme, tout en sachant que le christianisme, plus encore que tout autre, appelle à inscrire au cœur d'une indiscutable compétence professionnelle le souci de répondre au besoin d'humanité de chacun de ceux qui sont aidés ; le souci de la spécificité des organisations confessionnelles.

Trois exigences sont soulignées avec insistance dans cette élaboration d'une

théologie de l'action caritative. La première exigence est de se garder de toute idéologie, et particulièrement d'une idéologie de l'avenir qui risquerait de conduire à lui sacrifier la réponse aux besoins du moment présent. On notera à ce propos que, si le pape met en cause avec rigueur les théories marxistes (n° 31), il évoque aussi avec une non moindre rigueur, les critiques à formuler à l'égard du capitalisme et des conséquences de son déploiement (n° 26). La deuxième exigence est de se garder de profiter du service de la charité pour mettre en œuvre le prosélytisme (n° 31), l'amour devant rester gratuit et ne pas être utilisé pour poursuivre d'autres fins. La troisième exigence est celle de la prière qui doit aider à se garder de l'activisme, mais aussi aider à se tenir sur la voie droite « ni tomber dans un orgueil qui méprise l'homme, qui en réalité n'est pas constructif mais plutôt détruit, ni s'abandonner à la résignation, qui empêcherait de se laisser guider par l'amour et, ainsi, de servir l'homme » (n° 36). La charité doit toujours rester plus qu'une activité puisque, à travers elle, doit être perceptible un amour qui se nourrit de la rencontre avec le Christ : « la participation profonde et personnelle aux besoins et aux souffrances d'autrui devient ainsi une façon de m'associer à lui : pour que le don n'humilie pas l'autre, je dois lui donner non seulement quelque chose de moi, mais moi-même, je dois être présent dans le don en tant que personne » (n° 34).

Conclusion : la charité qui fait l'Eglise

Dans un texte intitulé « *La Règle d'Or* en question »[2], le philosophe Paul Ricœur mettait en tension les discours de l'amour et ceux de la justice, la stimulation des sentiments et celle de l'argumentation. La dialectique entre les deux n'y était pas « résolue » mais au contraire animée par le fait même que le commandement d'amour est « supra éthique », proposant de dépasser la logique de l'équivalence par une logique de surabondance. Pour lui, c'est à travers une économie du don (le Dieu de l'espérance et le Dieu de la création se trouvant aux deux extrêmes de cette économie), que peut être réinterprétée la Règle d'Or dans le sens de la générosité : donner parce qu'il m'a été donné. Mais, en même temps, le philosophe souligne que l'amour, précisément parce qu'il est supra éthique, n'entre dans la sphère pratique et éthique que sous l'égide de la justice, soulignant ainsi la nécessaire complémentarité des idiomes.

Evoquer, en conclusion de ces propos, le lien possible entre la pensée de ce philosophe et celle de l'Encyclique, inviterait à situer le cœur de la dialectique du côté de la structure intrinsèquement eucharistique de l'Eglise. Fondée sur la générosité même de Dieu, en son don de la vie du Fils. Don qui manifeste à la fois le plus extrême de la charité (le plus purifié ?), et le plus extrême de la justice où l'auteur d'un acte irréparable peut être relevé par le seul pardon de Dieu lui-même, qui passe par le don de sa propre vie. Autrement dit, la vie chrétienne aurait comme horizon la dynamisation eucharistique de la dialectique entre la charité et la justice, dialectique qui désignerait un trait constitutif intrinsèque de la réalité de ce qu'est l'Eglise.

Bruno CADORÉ

2. Paul Ricœur, *Lectures 3. Entre Philosophie et théologie I : La règle d'Or en question*, Seuil, 1994, p. 273-279.