

## **Index de l'article**

**De quelques aspects moraux dans l'encyclique "Deus caritas est" (article, février 2007)**

**Entre éthique et mystique**

**Charité et charité sociale**

**Famille, sociétés**

**Une conclusion ouverte**

**De quelques aspects moraux dans l'encyclique "Deus caritas est" (article, février 2007)**

La réception de la première encyclique du pape Benoît XVI, *Deus caritas est*, obéissait à un motif élémentaire : l'intérêt et la curiosité éveillés par le premier texte important du pontificat, qui donne un ton, marque un style et des orientations. De fait, on retrouve chez le pasteur les manières de l'homme de la doctrine et les exigences du théologien. En témoignent le soin apporté à la rédaction de l'encyclique, sa publication plusieurs fois différée (daté du 25 décembre 2005, le texte n'a paru que quelques semaines plus tard). Un second motif d'intérêt se greffe sans doute sur le premier : les attentes des fidèles, leurs demandes de confirmation, mais aussi éventuellement leurs critiques ou leurs incompréhensions cherchent dans ce nouveau commencement soit des repères réaffirmés, soit des ouvertures. Tel est le cas en particulier dans le domaine de la morale.

Le propos de l'encyclique est riche, les liens internes finement tissés. On ne saura en tirer ici que quelques fils. La première question, manifeste, est de savoir ce que c'est que d'être catholique aujourd'hui : on verra que ni un effort moral, ni une effusion spirituelle n'y suffisent. Deuxième piste : le traitement réservé dans l'encyclique à la division traditionnelle entre justice et charité. On désignera enfin les supports où l'Église de Benoît XVI se reconnaît de façon privilégiée, avant de revenir, pour conclure, à la question initiale.

Une première version de ce texte a paru dans la Revue d'éthique et de théologie morale n° 240 (sept. 2006) sous le titre « L'impossible commandement de l'amour. À propos de l'encyclique *Deus caritas est* ».

Mais c'est bien le pasteur qui domine ; voir le portrait en miroir de l'homme de Dieu dans sa mission : « Le bon pasteur [...] doit être enraciné dans la contemplation ». Ce propos se trouve dans l'interprétation par le pape Grégoire le Grand de la vision de l'échelle de Jacob, interprétation que son lointain successeur qualifie de « particulièrement touchante » (n° 7).

### **Entre éthique et mystique**

Un titre magnifique, un thème majeur : c'est bien à l'essentiel qu'on va d'emblée avec cette lettre sur l'amour chrétien. Pas de meilleure invitation à entrer dans un temps de lecture et de méditation. En dehors de la généreuse invite de son titre, l'encyclique ne vise pas l'effet (d'où un certain désarroi des journalistes, accoutumés à détacher du texte des éléments significatifs, ou simplement saillants). En revanche, elle programme sa réception, elle la cadre. C'est bien le chef de l'Église catholique qui s'exprime en s'adressant à ses membres, des évêques aux fidèles laïcs. On ne trouve pas cette fois-ci la mention « et à tous les hommes de bonne volonté » ; la destination n'en est pas absente, mais elle est indirecte. Quoiqu'il en soit, on ne saurait négliger ni la méditation proposée, ni les orientations indiquées.

L'une et les autres constituent les deux parties du texte : I. «L'unité de l'amour dans la création et dans l'histoire du salut » (nos 2-18) ; II. « Caritas. L'exercice de l'amour de la part de l'Église en tant que "communauté d'amour" » (nos 19-39). La réflexion sur l'amour que Dieu offre à l'homme et sur la réponse que l'homme apporte au commandement de diffuser l'amour est encadrée par deux refus : la foi n'est pas un choix éthique, elle n'est pas non plus le résultat d'une élévation mystique.

Le premier point est souligné dès l'introduction : « 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 » (n° 1). Il est développé au n° 14 : « Le passage [que Jésus fait faire] de la Loi et des Prophètes au double commandement de l'amour envers Dieu et envers le prochain, ainsi que le fait que toute l'existence de foi découle du caractère central de ce précepte, ne sont pas simplement de la morale qui pourrait exister de manière autonome à côté de la foi au Christ et de sa réactualisation dans le sacrement ». Le second point apparaît juste avant ce passage, au n° 13 : « La "mystique" du Sacrement [de l'Eucharistie] qui se fonde sur l'abaissement de Dieu vers nous, est d'une tout autre portée et entraîne bien plus haut que ce à quoi n'importe quelle élévation mystique de l'homme pourrait conduire ».

Ni la morale (autonome), ni même la ferveur mystique ne rendent compte du tout de l'existence chrétienne. Aucune de ces affirmations ne surprend : la religion n'est pas la morale, et la participation à la vie ecclésiale et sacramentelle ne dépend pas d'une expérience privée, aussi élevée soit-elle. On note que le qualificatif de mystique, au sens courant, n'est appliqué aux réalités chrétiennes, dans ce passage de l'encyclique, qu'entouré de guillemets ; un peu plus haut, le Cantique des Cantiques avait bien pu être présenté comme « une source de connaissance et d'expérience mystique » – sans guillemets –, mais accompagné d'une explication qui sépare clairement l'unification différenciée de l'homme avec Dieu de sa fusion « dans l'océan anonyme du Divin » (n° 10)

C'est plutôt en sens inverse qu'une difficulté apparaît : la religion ne va pas sans morale, ni le culte sans spiritualité. Peut-on imaginer alors une rencontre sans exclusive, sur une base humaine minimale en quelque sorte, qui irait d'un consensus moral à la reconnaissance des expériences spirituelles particulières ? C'est cette piste qui est barrée, celle d'un fond éthico-spirituel commun sur lequel se détacheraient diverses traditions – ce qui aurait pour effet de les relativiser les unes par rapport aux autres.

Si cette voie est fermée, se pose la question de l'anthropologie développée en contexte chrétien : lui est-elle spécifique au point de l'enfermer dans une vision de l'homme opposable à d'autres et de ne demeurer compréhensible qu'aux seuls adeptes ? Le texte de Benoît XVI aborde de front cette question à partir du thème traité : l'amour, et les paragraphes qui lui sont consacrés sont clairement qualifiés de « réflexions philosophiques » (no 7, à propos des nos 2 à 6). Nous sommes là sur le terrain linguistique et sémantique (qu'entend-on aujourd'hui par « amour » ?), sur celui de la culture et de la raison.

Par rapport aux diverses manières de comprendre l'amour, il y a bien une spécificité de l'amour chrétien, comme le montre l'emploi privilégié du mot *agapè* dans le Nouveau Testament (héritier de l'hébreu *ahabà*). Benoît XVI prend cependant ses distances avec les tendances qui radicalisent l'opposition entre *eros* et *agapè*. Tout en se servant de la distinction entre bonheur et sacrifice, amour-désir et amour-don, mouvement ascendant de la possession et mouvement descendant de l'oblation, il affirme fortement le lien qui les unit. Faute de s'ouvrir à l'autre en tant que tel, *eros* certes « déchoit et perd sa nature même » (n° 7) ; mais «

l'homme ne peut pas non plus vivre exclusivement de l'amour oblatif » – sans recevoir. À faire de la seule agapè l'amour typiquement chrétien, on couperait celui-ci « des relations vitales et fondamentales de l'existence humaine » et on constituerait l'essence du christianisme comme « un monde en soi » (ibidem).

L'unité de l'amour renvoie à l'unité de l'être humain, à la fois corps et esprit. Mépriser le corps ou renier l'esprit, c'est chaque fois attenter à la dignité humaine. « Ce n'est pas seulement l'esprit ou le corps qui aime, c'est l'homme, la personne, qui aime comme créature unifiée » (n° 5). Cette perspective fondamentale, axée sur l'unité de la personne, est recevable par tous. Qu'est-ce qui la fait particulièrement chrétienne ? Et pourquoi l'Église ne s'en contenterait-elle pas comme de principes de base largement partagés ?

La réponse tient dans ce qui l'anime. « La foi biblique ne construit pas un monde parallèle ou un monde opposé au phénomène humain originaire qui est l'amour », elle accepte tout l'homme ; mais elle intervient « dans sa recherche d'amour pour la purifier, lui ouvrant en même temps de nouvelles dimensions » (n° 8). Ce n'est pas parce qu'elle a effectivement mis l'agapè en avant que la foi est chrétienne ; qu'y gagnerait-on, si c'est pour ravalier la corporéité, comme dans le « christianisme du passé » ? Le pape le reconnaît : « il y a toujours eu des tendances en ce sens » (n° 5). Non, c'est parce que la foi accueille « l'eros de Dieu pour l'homme » qui « est, en même temps, totalement agapè » (n° 10 reprenant le n° 9) Et cet accueil passe par la révélation événementielle (l'histoire d'Israël, de Jésus) et la rencontre de Dieu révélé en Jésus-Christ (le Christ présent dans l'Église).

Même si, en d'autres termes, le christianisme s'est singularisé dans l'annonce du salut par la promotion de l'agapè, cette vision ne doit pas occulter l'adoration du Dieu unique et de sa Parole créatrice. De même, la nouvelle image de Dieu qui aime ne va pas sans une nouvelle image de l'homme aimant. Le point vif se trouve dans le lien entre les deux amours, et ce lien est occupé par un commandement : le double commandement de l'amour envers Dieu et envers le prochain. Or, si c'est un commandement, alors il demeure extérieur. Ni son intériorisation, ni l'élévation vers lui n'en viennent à bout. C'est seulement sur le modèle du Christ et, « d'une façon proprement inconcevable » (n° 13), en union avec lui par la participation à son corps et à son sang, que le commandement devient dynamique de l'accueil et de l'offrande d'amour : « l'amour peut être “commandé” parce qu'il est d'abord donné » (n° 14)

Le pape ajoute : « Ici, l'opposition habituelle entre culte et éthique tombe tout simplement ». « Foi, culte et ethos se compénètrent mutuellement comme une unique réalité » (ibid.). Il faut entendre dans cette compénétration que l'un des termes ne remplace pas l'autre mais qu'ils s'appellent mutuellement. Cette perspective commande tout ce qui, dans la deuxième partie, concerne l'action caritative. Celle-ci reçoit une dimension essentielle en tant que se plaçant de droit sous l'égide de l'Église. Si la tâche triple de l'Église est d'annoncer, célébrer et servir (la trilogie kerygma-marturia, leitourgia, diakonia), alors le service de la charité appartient à la nature de l'Église, elle est « une expression de son essence » (n° 25).

Cette exigence spécifiquement ecclésiale du secours mutuel et de l'assistance ne peut donc être considérée comme une activité de suppléance : les organisations caritatives sont l'œuvre propre de l'Église, et elles sont placées à ce titre sous la responsabilité des évêques. « Il est très important que l'activité caritative de l'Église maintienne toute sa splendeur et ne se dissolve pas dans une organisation commune d'assistance » (n° 31). Même si la charité est gratuite et n'est pas utilisée pour parvenir à d'autres fins – comme un moyen « au service de

ce qu'on appelle aujourd'hui le prosélytisme » (ibid.) –, ceux qui la mettent en œuvre le feront « dans le respect du profil spécifique du service demandé par le Christ à ses disciples » (n° 34). Dans la parole de Luc 17,10 : « Nous sommes des serviteurs quelconques » (citée sous cette forme au n° 35), ils ne confondront pas, en somme, l'humilité avec l'anonymat. D'où la phrase assez dure qui arrive peu avant la fin du texte : « Le moment est venu de réaffirmer l'importance de la prière face à l'activisme et au sécularisme dominant de nombreux chrétiens engagés dans le travail caritatif » (n° 37).

Et non au sens technique traditionnel de « caché » : par exemple, le Corps mystique du Christ désigne son extension non visible.

Référence implicite à la description de l'état mystique comme « sentiment océanique » par Romain Rolland, Freud, etc.

Depuis Nietzsche accusant le christianisme d'avoir empoisonné l'éros (cité dans le texte) jusqu'au théologien suédois Anders Nygren (non cité), dont le célèbre ouvrage *Erôs et agapè* avait suscité la polémique : il déniait tout désintéressement à l'éros platonicien et ne voyait la sauvegarde de la non-motivation de l'agapè que dans le christianisme de Luther.

Cette double qualification peu courante est référée au Pseudo-Denys dans la note 7.

La loi morale naturelle est un impératif intérieur ; comprend-elle l'amour du prochain dans toute son extension ? Benoît XVI répond positivement : « l'impératif de l'amour du prochain est inscrit par le Créateur dans la nature même de l'homme » (n° 31), au-delà donc des impératifs sociaux.

Voir aussi la reprise de la question au n° 16 : l'amour se commande-t-il ?, et la réponse aux deux nos suivants, avec la distinction du sentiment et de la volonté.

### **Charité et charité sociale**

Le tableau de ce qu'est l'Église et de ce qu'elle fait serait évidemment incomplet, au regard de l'ampleur du thème annoncé, si place n'était pas faite, à côté de la charité, à la justice. L'encyclique inscrit certes « l'engagement nécessaire pour la justice » comme le volet correspondant au « service de la charité », mais elle l'évoque un peu pour mémoire, comme une question dont ce n'est pas le lieu immédiat pour en traiter (seuls cinq nos lui sont consacrés : 26 à 30). L'accroche est la critique (dite « marxiste ») accusant la charité de replâtrer un ordre social injuste sans prendre les moyens de réformer celui-ci. Pour la réponse, renvoi général est fait à la doctrine sociale catholique : l'ordre juste ressortit à la responsabilité du politique, non à celle de la foi. De surcroît, des structures justes n'élimineraient pas mécaniquement la souffrance ni ne guériraient, par exemple, de la solitude. À ce compte, l'État reste dans son rôle en soutenant les initiatives d'aide (dont celles de l'Église) sans les enrégimenter, selon le principe de subsidiarité.

Le sujet politique est donc abordé rapidement, presque à la marge. Mais précisément, sous cette forme extrêmement résumée, ne demeurent que les lignes de force : la distinction de ce qui est à César et de ce qui est à Dieu, de l'État et de l'Église, « appartient à la structure fondamentale du christianisme » ; les deux sphères sont distinctes, « mais toujours en relation de réciprocité » (n° 28). Ce schéma en effet classique, qui a longtemps gouverné la chrétienté avant d'être reconduit en dehors d'elle, comprend désormais une évaluation positive de la

démocratie. N'est-il pas marqué par la longue histoire qui lui a donné ses formes, ne demeure-t-il pas étroitement occidental en un sens, au vu de la situation politique actuelle dans le monde ? La « distinction » est-elle perçue dans de nombreux pays d'Asie ou d'Afrique ? Peut-on y parler de « relation de réciprocité » ?

Benoît XVI prend certes soin de préciser, saint Augustin à l'appui, qu'un État dirigé sans souci de la justice se réduirait à une « bande de vauriens ». Sans doute ne s'agit-il pas de « conférer à l'Église un pouvoir sur l'État », ni d'« imposer à ceux qui ne partagent pas sa foi des perspectives et des manières d'être qui lui appartiennent ». Mais comment la foi « purifiera »-t-elle la raison pour qu'elle agisse de manière droite, comment la tirera-t-elle de son « aveuglement éthique, découlant de la tentation de l'intérêt et du pouvoir qui l'éblouissent » (ibid.)?

La dialectique difficile entre la tâche politique de construire une société juste et la contribution propre de l'Église, définie comme « purification de la raison » et « formation éthique » (ibid.), est plus resserrée qu'on ne croit. En témoignent les mentions récurrentes du marxisme, dont le projet de révolution mondiale est qualifié de « rêve » (évanoui). Or on se situe bien pour le dire sur le terrain de la raison et du droit naturel, sans même que la profession communiste d'athéisme soit citée. Comme le résume de façon trop elliptique pour ne pas être quelque peu ambiguë une phrase de conclusion, « le chrétien qui prie ne prétend pas changer les plans de Dieu ni corriger ce que Dieu a prévu » (n° 37). À partir de quel moment les « corrections » que cherchent à introduire la raison sortent-elles des plans de Dieu et deviennent-elles illégitimes ?

Quoi qu'il en soit, on peut dire que le texte de Benoît XVI opère, sur la question du rapport entre politique et charité, une mise au point et une clarification. Léon XIII distinguait encore nettement justice et charité, alors même qu'il s'élevait dans *Rerum Novarum* contre les situations d'injustice nées avec la formation de la société industrielle. Dans le cours du siècle suivant, le caractère privé, aléatoire et parfois condescendant des actions charitables a été mis en cause (les riches étant supposés verser leur « superflu » dans le sein des pauvres), et les deux notions ont été rapprochées, jusqu'à la création de l'expression mixte de « charité sociale ». La charité était-elle devenue « politique » ? Benoît XVI, sur le fond de la distinction Église-État, restaure la distance entre la justice et « l'activité caritative organisée », en même temps qu'il appelle les fidèles laïcs à vivre leur activité politique comme charité sociale (n° 29) Ainsi se redistribuent des lignes d'action à la fois rénovées et clairement délimitées.

Les fidèles laïcs, en tant que citoyens de l'État, ont donc à œuvrer au bien commun. Cette notion centrale de la doctrine sociale catholique ne reçoit pas ici – autorisons-nous cette remarque – toute son extension. Dans un ordre social juste, est-il dit, serait garanti « à chacun, dans le respect du principe de subsidiarité, sa part du bien commun » (n° 26). Il est question, un peu plus loin, d'agir en fonction des véritables exigences de la justice, « même si cela est en opposition avec des situations d'intérêt personnel » (n° 28). Présenté ainsi, le bien commun ne risque-t-il pas de se confondre avec l'intérêt général ? Celui-ci, en effet, est souvent compris en opposition avec l'intérêt personnel, auquel il faudrait, le cas échéant, « renoncer ». Il serait plus expédient de ne pas parler du bien commun en termes de parts, si on veut éviter de le confondre avec « les biens ». En tant que fin commune, il associe tous les partenaires ; par cette association, il est en même temps moyen, au service de la promotion de chaque personne.

Pour le dire autrement : la notion de charité sociale, ordonnée au bien commun, réunit des dimensions de la justice et de la charité que l'attention portée à distinguer les structures qui les organisent ne permet peut-être pas de souligner assez, à savoir, toujours, la promotion des personnes en tant que telles, indépendamment de la situation qui les fragilise ou les lèse dans leur participation sociale effective.

L'histoire de l'expression est curieuse. Jean Paul II (dans *Centesimus annus* n° 10) l'attribue à Pie XI en se contentant d'un renvoi vague à la 3e partie de *Quadragesimo anno* ; or si l'idée peut y être retrouvée, l'occurrence textuelle manque. Deus caritas est se borne à citer le Catéchisme de l'Église catholique (n° 1939, qui reprend CA 10).

Ce double mouvement du bien commun (à la fois but et moyen ou « conditions ») est formulé avec une particulière netteté dans *Gaudium et spes* n° 74 § 1.

### **Famille, sociétés**

L'amour, l'Église. De façon directe ou métaphorique, un fil traverse toute l'encyclique en partant de l'amour humain pour arriver à la famille de Dieu. Au début, l'analyse sémantique de l'amour privilégie celui entre homme et femme en tant qu'il apparaîtrait comme son archétype, estompant les autres formes. La remarque vaut à coup sûr dans le cas de la modernité occidentale. Les anciens Grecs voyaient-ils dans l'eros l'expression de la plus grande béatitude ou ne se méfiaient-ils pas plutôt de sa folie ? De façon générale, c'était la fécondité qui comptait d'abord pour eux, de même que pour les cultures environnantes. Aux rites correspondants, ni Israël ni l'Église n'ont cédé, mettant au contraire l'accent sur la relation de couple. Que le mariage monogamique serve d'image pour le rapport de Dieu avec son peuple, Benoît XVI le souligne, « ne trouve pratiquement pas de parallèle en dehors de la littérature biblique » (n° 11).

Le mariage chrétien, unique et définitif, à la fois norme et idéal, place très haut le rapport entre les personnes de l'homme et de la femme. De nombreuses cultures, encore axées sur la survie du groupe, privilégient le lien social, que l'alliance matrimoniale est chargée de conforter, surtout lorsqu'elle est féconde. Aucun compromis n'est posé là. En revanche, on peut trouver trace des inflexions apportées au sein de la nouvelle évangélisation dans le sens de la prise en compte de valeurs de civilisations non européennes. La principale est la désignation répétée de l'Église comme famille, ou famille de Dieu ; même si elle est traditionnelle, l'insistance qui la marque renvoie assez clairement à l'Assemblée pour l'Afrique du Synode des évêques et à la lettre apostolique *Ecclesia in Africa* (1995) de Jean Paul II Être de la famille de Dieu, reprend Benoît XVI, c'est regarder l'autre personne avec les yeux du Christ, de façon intérieure, au lieu de l'accepter « peut-être comme une nécessité politique » (n° 18).

La parole biblique : « l'homme quittera son père et sa mère » (Gn 2,24) est ainsi interprétée deux fois dans le texte. La première dans le sens de la tension vers l'unité du couple humain (« il s'attachera à sa femme et tous deux ne feront plus qu'un »), commentée au n° 11. La seconde, suivant l'image de l'Église famille : il est dit en effet de Marie, dans la conclusion, qu'elle sait « que son Fils doit fonder une nouvelle famille » (n° 41). Ces rapprochements voulus, de type analogique, ont pour fonction de souligner deux points d'insistance de la doctrine : – sur le couple et le mariage, du côté de la création, au seuil du social ; – sur l'Église « famille », du côté du salut, en accompagnement et dépassement du politique.

## Une conclusion ouverte

S'agit-il pour le nouveau pape d'insister sur l'identité catholique et la visibilité des organisations placées sous son contrôle ? La première vague de réactions à l'encyclique a surtout retenu ce souci. De fait, le texte ne craint pas de parler de la charité chrétienne en termes d'émulation positive, l'exemple retenu – celui de la concurrence menée sur le terrain de l'assistance par Julien l'Apostat – revient trois fois. On ne saurait cependant minimiser la volonté tout aussi puissante qui anime Benoît XVI d'expliquer et de faire comprendre les positions avancées. Sur la rencontre du message chrétien de l'amour avec l'expérience humaine, sur le caractère essentiel des « œuvres » dans la vie chrétienne, le message est largement développé, l'argumentation patiente. Il reste que le cœur de la foi apparaît suspendu à une « prise de conscience » de l'amour de Dieu (n° 39), ou encore résulter d'un retournement, à l'image de Dieu retournant son amour pour l'homme « contre » sa justice (n° 10) – ou sa justice en amour.

Mais si l'Église, dans cette prise de conscience, est un « nous », une difficulté ne surgit-elle pas avec d'autres « nous » par rapport au processus de « catholicité » ou d'unification qui verra Dieu être tout en tous (cf. n° 18) ? Dès l'introduction, le texte avertissait qu'associer au nom de Dieu « le devoir de la haine et de la violence » (n° 1) n'est pas chrétien. De même, déprécier l'homme et sa corporéité, tenir l'eros en haine, n'est pas chrétien. C'est pourtant un mauvais chemin, ajoute Benoît XVI, de penser que, contre les raidissements sectaires et les guerres menées prétendument au nom de Dieu, nous prémunit le fait de ne compter que sur l'homme : sur qui alors compter « quand l'action humaine se montrera impuissante » (n° 37) ? Au contraire, une attitude authentiquement religieuse, « la familiarité avec le Dieu personnel et l'abandon à sa volonté » empêchent l'homme « d'être prisonnier de doctrines fanatiques et terroristes » (ibid.).

Le message adressé aux enfermements de toutes sortes, ceux de l'action comme ceux de la doctrine, se caractérise en définitive par le fait de demeurer ouvert. Tout n'est pas joué dans une sorte d'autre monde, et rien n'est perdu dans ce monde-ci. Les deux parties de l'encyclique se terminent en disant et répétant : « L'amour est possible » (nos 18 et 39).

René Heyer

« La nouvelle évangélisation visera donc à édifier l'Église Famille, en excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif » (*Ecclesia in Africa* n° 63 ; italiques dans le texte).