NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

102 N° 5 1980

L'homme fraternel

René COSTE

p. 641 - 671

https://www.nrt.be/en/articles/l-homme-fraternel-1013

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'homme fraternel *

Nous avons déjà rencontré l'une des évocations de la première communauté chrétienne dans le livre des *Actes* (*4*, 32-37). L'autre — qui insiste à la fois sur la vie fraternelle et l'atmosphère de prière qui la caractérisaient — n'est pas moins impressionnante : « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières... Et le Seigneur adjoignait chaque jour à la communauté ceux qui trouvaient le salut (*2*, 42 et 47). » Un portrait sans doute idéalisé, avons-nous dit avec la plupart des commentateurs ! Il n'en est pas moins hautement significatif et de la compréhension que les premiers chrétiens avaient de l'Evangile et de la visée qui était la leur : certainement aussi d'une très réelle concrétisation en dépit de toutes les déficiences humaines. C'est en femmes et en hommes fraternels qu'ils avaient voulu se comporter. C'est une société fraternelle qu'ils avaient voulu réaliser : et cela, immédiatement, dans l'aujourd'hui de l'histoire, sans attendre des conditions idéales par la mutation des structures politiques et économiques. Ce type d'homme et ce type de société, ils les ambitionnaient, certes, pour l'humanité entière, comme Jésus lui-même. Mais, comme lui, ils estimaient que la seule façon d'y parvenir était de contribuer à les réaliser dès maintenant, en ce qui les concernait eux-mêmes.

On peut dire que cette autocompréhension a été d'une façon générale celle des premiers siècles chrétiens — en dépit de toutes les déficiences concrètes, que leurs porte-parole n'ont jamais cachées (et qu'ils étaient même portés à blâmer avec une sévérité qui peut paraître excessive, en raison de leur sens aigu des exigences évangéliques). La célèbre épître *A Diognète* en reste pro-

---

* Cet article constitue le chapitre III d'un ouvrage en préparation, qui s'intitulera *Théologie de la charité*. Nous le publions avec l'aimable autorisation de l'éditeur (Editions S.O.S., Paris).

bablement le meilleur témoin, même si, comme dans les *Actes*, l'idéalisation n'en est pas absente :

> les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. Ce n'est pas à l'imagination ou aux rêveries d'esprits agités que leur doctrine doit sa découverte ; ils ne se font pas, comme tant d'autres, les champions d'une doctrine humaine. Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle... Ils aiment tous les hommes et tous les persécutent. On les méconnaît, on les condamne ; on les tue et par là ils gagnent leur vie. Ils sont pauvres et enrichissent un grand nombre. Ils manquent de tout et ils surabondent en toutes choses. On les méprise et dans ce mépris ils trouvent leur gloire. On les calomnie et ils sont justifiés. On les insulte et ils bénissent. On les outrage et ils honorent. Ne faisant que le bien, ils sont châtiés comme des scélérats. Châtiés, ils sont dans la joie comme s'ils naissaient à la vie. Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers ; ils sont persécutés par les Grecs et ceux qui les détestent ne sauraient dire la cause de leur haine. En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde... Les chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde : ce sont eux pourtant qui maintiennent le monde [1].

Survalorisation à leurs propres yeux, dira-t-on ? Les persécutions dont ils furent victimes pendant presque trois siècles leur donnaient le droit à la parole. Ils avaient conscience d'introduire une dynamique nouvelle dans l'histoire : celle de l'engendrement d'un type d'homme nouveau (l'homme fraternel) et d'une société nouvelle (de type fraternel) à partir d'une transformation de l'intérieur. Pour eux, la conversion évangélique représentait la structuration de cet homme fraternel parce que filial (par rapport à Dieu). La charité (amour de Dieu et du prochain) devenait une dimension anthropologique du baptisé. La mission du chrétien était de montrer par toute sa vie les effets bénéfiques de cette dynamique de l'amour dans toutes les dimensions de la vie en société. Conception idéaliste, objecteront notamment des marxistes, alors que c'est la lutte des classes et la violence qui marquent le déroulement de l'histoire ? La réponse minimale est que, tout au long des siècles, de nombreux hommes et de nombreuses femmes ont vécu intensément cette structuration de l'homme fraternel et la dynamique de la charité. Grâce à eux et à d'autres, la dynamique de l'amour marque aussi l'histoire de l'humanité. Notre réflexion théo-

1. *A Diognète*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire par

logique envisagera les thèmes suivants : *1. Etre frère ; 2. L'homme concret ; 3. Agressivité et violence ; 4. Sexualité.*

I. — ÊTRE FRÈRE

D'après Karl Marx, « Feuerbach réduit l'essence religieuse à l'essence humaine. Mais l'être humain n'est pas une abtraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, l'être humain est l'ensemble des rapports sociaux [2]. » Serait-ce une erreur de notre part de dire que, pour l'auteur de la célèbre Thèse VI, *l'être humain est un nœud de rapports sociaux ?* Nous ne le pensons pas : l'image du nœud que nous employons ne nous paraît pas moins appropriée que le terme très vague d'« ensemble » et elle offre l'avantage d'être bien plus évocatrice de l'idée que Marx voulait exprimer. Quoi qu'il en soit, retenons que, pour lui, ainsi que pour tous ceux qui, depuis lors, se sont réclamés de lui, *l'être humain est marqué au plus profond de sa personnalité : non seulement marqué, mais constitué, orienté, déterminé, par les rapports sociaux à travers lesquels se déroule son existence* (notamment par son *appartenance de classe*, qui tend, dans les analyses marxistes, à occulter les autres : en particulier, la nationalité, la race et la religion). Plus encore, *il est constitué et déterminé d'une manière originelle et exclusive.* N'allait-on pas en conclure un jour qu'il appartient tout entier à la société (du moins, à celle qui est organisée suivant les principes du marxisme-léninisme) et qu'elle peut en faire ce qu'elle veut ? Comment se défendrait-il contre elle, puisqu'il n'est rien sans elle ? Ces deux questions se posent, d'une façon souvent tragique, dans tous les régimes marxistes-léninistes ayant existé jusqu'à ce jour. D'assez nombreux marxistes, critiques du « socialisme réel », le reconnaissent.

Bien que, dans les milieux qui se veulent héritiers de Marx, on en ait été généralement étonné. G. Lukacs n'a pas eu tort, en se situant dans le sillage du marxisme, d'élaborer une *Ontologie de l'être social* [3]. Il était convaincu avec raison que la philosophie marxiste est d'abord une ontologie, bien que son auteur n'ait jamais employé ce terme. Quand le philosophe soviétique Klopkine lui objecte que « le matérialisme dialectique remplit à la fois les fonc-

2. Traduction de M. RUBEL, dans *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, nouv. éd. revue et corrigée, Paris, Marcel Rivière, p. 159. C'est aussi la traduction du célèbre philosophe marxiste polonais Adam Schaff. La traduction courante est celle-ci : « L'essence de l'homme ... est l'ensemble des rapports sociaux. »

3. Un ouvrage qu'il a commencé à écrire en 1964. Cf. F. TOKEI, *L'ontologie de l'être social (Notes sur l'œuvre posthume de Gyorgy Lukacs)*, dans *La Pensée*, août 1979, 29-37.

tions de l'ontologie et de l'épistémologie » [4], il lui donne, en définitive, raison, sans le vouloir. D'autant plus que Lukacs a eu bien soin de préciser que son ontologie de la société est rigoureusement matérialiste (comme dans le marxisme originaire : chez Marx tout autant que chez Engels) : « L'ontologie générale ou, plus concrètement, l'ontologie de la nature inorganique prise en tant que base de tout ce qui existe, est ... générale en ceci qu'il n'existe aucun Etre possible qui ne prenne pas existentiellement ses racines d'une manière ou d'une autre dans la nature inorganique [5] » (position qui exclut évidemment la possibilité même de l'existence de Dieu). Nous sommes ainsi aux antipodes de la foi chrétienne, qui fonde sur l'Esprit, qui est Dieu, et l'existence de l'univers dans sa totalité et celle de l'homme : plus encore, sur le Dieu qui est Amour, et la dynamique de l'amour dans l'histoire et — ainsi que nous allons le voir — la structuration de l'être humain comme être fraternel. La foi chrétienne ne peut pas non plus admettre la réduction de l'être humain à son caractère social, car la conception marxiste ne permet pas suffisamment de sauvegarder l'irréductibilité de la personne et de la liberté en lui. Il n'en reste pas moins vrai qu'elle comporte une part essentielle de vérité : l'être humain est conditionné (quoique non déterminé d'une manière exclusive, comme le pense le marxisme) par le nœud des rapports sociaux dans lequel il est impliqué. Au plus profond de lui-même *il est un être social* : relié par les fibres les plus subtiles à son entourage, aux collectivités auxquelles il appartient et à l'ensemble de l'humanité. Cette base philosophique est essentielle pour la réflexion théologique que nous allons inaugurer.

Que penser, dans cette perspective, des débats suscités par les travaux de D. de Rougemont et d'A. Nygren sur *Eros* et *Agapè* ? Dans *L'Amour et l'Occident* [6], D. de Rougemont marque très fortement la différence entre les deux. Pour lui, en s'appuyant sur Platon, *Eros* est une sorte de frénésie qui atteint son point culminant dans l'union avec le divin. Tandis que l'*Agapè* est pour ainsi dire créée par la générosité du Dieu qui s'incarne. *Eros* cherchait le dépassement à l'infini. L'amour chrétien est obéissance dans le présent. Car aimer Dieu, c'est obéir à Dieu qui nous commande de nous aimer les uns les autres. Le nouveau symbole de l'Amour, ce sont les épousailles du Christ et de l'Eglise. L'*Agapé* entretient l'amour réciproque grâce à une promesse de fidélité qui défie hardiment le mal et le destin. Les analyses d'A. Nygren, dans *Eros et Agapè* [7],

4. *Art. cit.*, 35.
5. *Art. cit.*, 31.
6. Paris, Plon, 1939.
7. 3 tomes, Paris, Aubier, 1944-1952.

proposent la même interprétation fondamentale. A ses yeux, la conception chrétienne de l'amour est unique. L'amour, tel qu'il apparaît dans le Nouveau Testament, est radicalement différent de celui que connaissaient les païens, et, en particulier, les Grecs. L'amour de Dieu pour les hommes n'est suscité par rien qu'ils puissent lui offrir ou dont ils puissent se vanter. Dieu a l'entière initiative et c'est lui seul qui donne. Son amour pour nous est sans cause. Il est *indifférent au mérite*. Il est *créateur, en ce sens que ce qui était sans* valeur acquiert du prix par cela seul qu'il est aimé par lui. L'opposition ainsi marquée entre *Eros* et *Agapè* par les deux éminents penseurs a l'avantage de bien marquer l'originalité de la charité évangélique, mais ne va-t-elle pas trop loin en voulant évacuer tout désir et toute trace du moi ? Elle oublie que l'aspiration au bonheur et la recherche de l'épanouissement personnel sont présentes dans les textes néo-testamentaires. Ce qu'ils excluent seulement, c'est d'en faire le critère définitif, puisqu'ils nous demandent d'être prêts éventuellement au sacrifice de notre vie par amour de Dieu et du prochain. Mais jamais ils n'oublient que nous sommes des hommes de désir et ils ne nous demandent pas de l'éteindre en nous : seulement de l'orienter vers un authentique amour de Dieu et du prochain : « Rejeter toute référence au moi devient alors un non-sens. Ce serait faire de l'amour une abstraction [8]. » Tel était notamment le point de vue des Pères grecs : d'autant plus important qu'ils étaient aussi profondément imprégnés de la langue et de la culture grecques que du Nouveau Testament. Un saint Grégoire Palamas n'hésitait pas à dire que, dans l'amour que nous vivons envers Dieu, l'*éros* humain est tendu vers l'*Eros* divin. Saint Grégoire de Nazianze insistait sur la densité du désir qui nous porte vers lui : « C'est pour toi que je vis, parle et chante. » Saint Grégoire de Nysse expliquait que l'*éros* s'épanouit en *agapè* et en amour du prochain. « Dieu est le générateur de l'*agapè* et de l'*éros* », affirmait carrément saint Maxime [9].

Elargissons notre investigation. Dans une recherche comme la nôtre, comment n'évoquerait-on pas l'extraordinaire figure du philosophe chinois Lao-Tseu (fin du V^e^ siècle av. J.C., premières années du IV^e^) ? Au lieu du Ciel impersonnel de ses prédécesseurs, il invoquait le Seigneur d'En-Haut : Dieu personnel, tout-puissant, omniscient et essentiellement moral. « Il veut, assurait-il, que le prince soit bienfaisant pour le peuple et que tous les hommes s'aiment les uns les autres parce que lui, il aime tous les hommes. » Il en déduisait une éthique d'une haute moralité, étonnamment proche de l'Evangile : « Tuer un homme pour sauver le monde, ce n'est pas agir pour le bien du monde. S'immoler soi-même

8. M.C. D'ARCY, *La double nature de l'amour*, coll. *Théologie*, 14, Paris, Aubier, 1948, p. 66. Cet ouvrage est fondamental concernant le débat *Eros* et *Agapè*.

9. Toutes ces citations dans P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris, DDB, 1979, p. 83, 112-113.

pour le bien du monde, voilà qui est bien agir. » Retenons spécialement cette maxime : « La science consiste dans l'adoration du Ciel et l'amour des hommes [10]. » En Inde, cet admirable poème qu'est la *Bhagavadgitâ,* « la chanson du bienheureux Seigneur », de Krishna, a introduit la *Bhakti* : religion de l'amour. Choisissons un but, nous demande le poète : celui d'agir pour Krishna, par amour pour lui. N'est-il pas lui-même souverainement aimable ? Il est celui qui apparaît pour sauver le monde du chaos moral. Le salut, ce sera la réincarnation par l'amour. *Râmânuja* (mort en 1137) sera le plus brillant continuateur de la *Bhakti.* L'amour, pour lui, reste le chemin le plus court, le plus facile et le plus agréable de la libération. Il se continuera et sera parfait dans l'éternité. Celle-ci sera une exaltation de la personne humaine dans l'amour de Dieu. Une pensée donc très proche du christianisme ? Moins qu'on ne pourrait le croire à première vue, car elle est liée « à une sorte de panthéisme ou de panenthéisme, où s'estompe soit la transcendance divine, soit la réalité du monde » [11]. De son côté, la prédication du Bouddha préconise la *maitrî* : l'amour-compassion, qui est mis au-dessus des prouesses ascétiques. « Comme une mère donne même sa vie pour protéger son enfant, son unique, ainsi doit être la bienveillance illimitée pour tous les êtres. Que le monde soit animé d'un amour inépuisable pour le monde entier » (*Suttanipata,* 149). « Seulement, remarque avec pertinence O. Clément, on ne peut pas ne pas demander : qui est le prochain pour le bouddhisme . . ? Le prochain n'est pas un individu, puisque toute individualité n'est qu'un agrégat psycho-physiologique momentanément rassemblé par la congénitale soif d'exister. » En d'autres termes : « Le bouddhiste perçoit-il, au-delà, ce mystère d'unité et de différence que la tradition chrétienne nomme la personne ? . . . Lorsque, par cet extraordinaire dépouillement ascétique dont l'Inde a méthodiquement jalonné les étapes, l'homme arrive à ce centre le plus central qui pourrait être l'entrée dans le royaume des personnes, alors justement il n'y a plus personne, ni l'autre ni Dieu : seulement l'océan où se dissolvent les poupées de sel, océan du vide, dit le bouddhisme, du plein, dit l'hindouisme [12]. »

Marx, lui, ne voyait dans la fraternité qu'une « suppression imaginaire des rapports de classe ». La « Ligue des Justes », ancêtre de la « Ligue des communistes », avait comme devise : « Tous les hommes sont frères. » Marx la fit remplacer par le mot d'ordre révolutionnaire : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous. » Dans les efforts de Weitling et de Kriege (il est vrai, particulièrement fumeux) de concilier le christianisme avec le mouvement révolutionnaire, il ne voyait que « verbiages sur l'amour » et « propos de curé de campagne ». Dans *Le Capital,* il parlait ironiquement de « la bosse de la charité chrétienne » [13]. Dès lors, rien d'étonnant que ses disciples — sauf quelques exceptions récentes en Occident — soient particulièrement réticents à son égard. C'est ainsi qu'un écrivain communiste chinois, du nom de Chou Yang, déclarait un jour : « Dans un vaste monde où existe l'antagonisme de classe, il ne peut

10. Ces citations dans R. GROUSSET, *Histoire de la Chine,* Paris, Fayard, 1962, p. 37-38.
11. E. GATHIER, *La pensée hindoue,* Paris, Seuil, 1960, p. 122.
12. O. CLÉMENT, *La révolte de l'Esprit,* Paris, Stock, 1979, p. 302-303.
13. Ces citations dans notre ouvrage *Analyse marxiste et foi chrétienne,* 2e éd.,

y avoir d'amour de l'être humain transcendant les classes. Les vrais marxistes ne vantent pas unilatéralement l'amour, mais propagent l'amour du peuple et en même temps la haine des exploiteurs et des oppresseurs. » Mao Tsé-toung était tout aussi catégorique : « Quant au prétendu amour de l'humanité, il n'a jamais existé de semblable amour universel depuis que l'humanité a été divisée en classes... Nous ne pouvons pas aimer nos ennemis, nous ne pouvons pas aimer les maux sociaux, notre but est de les détruire [14]. »

Quoique très opposé aux idéologies socialistes, Nietzsche se rencontrait avec le jeune Marx pour prétendre que l'exhortation de Jésus à l'amour pour les ennemis démontrait que l'éthique chrétienne était destinée aux faibles et aux poltrons, non aux forts et aux courageux. De son côté, Freud mettait en cause le commandement de l'amour du prochain comme soi-même : « Cet ordre, affirmait-il, il est impossible de l'accomplir ; une pareille exagération dans l'amour ne peut que ravaler son prix, loin de remédier au mal [15]. » Quant à J.-P. Sartre, il estime que « la charité des chrétiens » n'est qu'« un lien universel et abstrait » [16].

Quelque schématique qu'il soit, ce rapide sondage a, au moins, l'avantage de montrer qu'on ne peut penser l'originalité de la charité (ou conception chrétienne de l'amour) qu'en la situant dans le plus vaste panorama historique. Il appelle immédiatement quelques points de vue significatifs de la pensée chrétienne, qui nous mettront sur le chemin de sa véritable portée anthropologique. Un mystique de la profondeur de Ruysbroeck recommandait carrément à ses disciples : « Si vous êtes ravis en extase... et si vous apprenez qu'un malade a besoin d'un bouillon chaud, je vous conseille de vous réveiller de votre extase et de faire chauffer le bouillon. » Nous restons dans le sillage évangélique (et tout particulièrement johannique) du service concret du prochain dans la vie quotidienne comme critère de la charité. Sainte Catherine de Sienne (elle aussi, mystique de haut vol) tenait le même langage à partir d'un symbolisme familier aux peuples méditerranéens : pour elle, chacun de nous « a sa vigne immédiatement attenante à celle du prochain. L'une et l'autre sont tellement conjointes que nul ne peut se faire du bien ou se nuire à soi-même qu'en même temps il ne fasse du bien ou ne nuise au prochain » [17]. Pour saint François de Sales, « l'homme est la perfection de l'univers, l'esprit est la perfection de l'homme, l'amour celle de l'esprit, et la charité celle de l'amour : c'est pour-

14. Cité par R. GUILLAIN, *Dans 30 ans la Chine*, Paris, Seuil, 1965, p. 269.
15. Cité par Ern. JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud*, t. III, New York, 1958, p. 343.
16. *Critique de la raison dialectique*, t. I, Paris, Gallimard, 1960, p. 189.
17. *Le dialogue de sainte Catherine de Sienne*, Paris, Téqui, 1950, p. 83.

quoi l'amour de Dieu est la fin, la perfection et l'excllence de l'univers [18]. » C'est une perspective cosmique qui est ainsi ouverte : et, de toute évidence, une invitation à considérer la charité comme la plus remarquable structuration de l'être humain, quand il en est animé. Il n'oubliait jamais, d'ailleurs, que la charité évangélique est une dialectique de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. La perspective anthropologique est tout aussi évidente chez Jean-Paul II : « L'homme ne peut vivre sans amour. Il demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour, s'il ne rencontre pas l'amour, s'il n'en fait pas l'expérience et s'il ne le fait pas sien, s'il n'y participe pas fortement [19]. » Quelles que fussent ses convictions philosophiques profondes, un Gaston Berger se situait exactement dans la même perspective d'inspiration chrétienne (ce dont il était très conscient) : « Je ne regretterai de la vie terrestre, disait-il un jour, ni la puissance, qui est méprisable, ni les plaisirs, qui sont fragiles. Je ne puis m'empêcher de songer avec regret aux êtres. Il n'y a sur cette terre que deux choses précieuses : la première c'est l'Amour. La seconde, bien loin derrière, c'est l'Intelligence. Amour et Intelligence ne se séparent d'ailleurs pas à qui en entend bien le sens. En dehors de cela, il n'y a rien. »

De toutes les façons nous sommes conduits à considérer *l'amour* comme un dynamisme qui marque en profondeur la personne qui l'éprouve : qui la transforme dans ses replis les plus secrets, lui confère une énergie nouvelle et la rend prête éventuellement aux plus grands sacrifices. Les analyses de Martin Buber sont incomparables : « Les sentiments, on les ' a ' : l'amour est un fait qui se ' produit '. Ces sentiments habitent dans l'homme, mais l'homme habite dans son amour. Il n'y a pas là de métaphore, c'est la réalité. L'amour n'est pas un sentiment attaché au JE et dont le TU serait le contenu ou l'objet ; il existe entre le JE et le TU. Quiconque ne sait pas cela et ne le sait pas de tout son être ne connaît pas l'amour, même s'il attribue à l'amour les sentiments qu'il éprouve, qu'il ressent, qu'il goûte et qu'il exprime. L'amour est une radiation cosmique. Pour celui qui habite dans l'amour, qui contemple dans l'amour, les hommes s'affranchissent de tout ce qui les mêle à la confusion universelle... Dans l'amour, un JE prend la responsabilité d'un TU ; en cela consiste l'égalité entre ceux qui aiment... égalité qui va du plus petit au plus grand, du plus heureux et du mieux assuré, de celui dont la vie entière est enclose dans celle d'un être unique et aimé jusqu'à celui qui est toute sa vie crucifié sur la croix de ce monde pour avoir pu et osé cette chose inouïe : aimer les hommes [20]. »

18. *Traité de l'Amour de Dieu*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 811.
19. Encyclique *Redemptor hominis*, n° 10.
20. *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1938, p. 34 s.

L'allusion à Jésus du grand penseur juif est évidente : Lui a vécu cette dynamique de l'amour dans sa plénitude. Celui qui vit la charité évangélique comme saint Paul la comprenait la vivra aussi magnifiquement. Le JE et le TU auquel elle nous convie : ce n'est pas seulement le JE et le TU de deux fiancés, de deux époux, de deux amis. Potentiellement, si je veux être disciple de Jésus-Christ, c'est envers tout être humain que je suis appelé à prononcer et à vivre ce TU de la charité. La dynamique de l'amour orientera et imprégnera toutes mes relations avec autrui.

A un point tel que nous pourrons employer à son sujet le symbole de la *structure*. Pour Karl Marx et ses disciples, nous l'avons vu, c'est l'appartenance de classe qui est la structure fondamentale de la personnalité. Du point de vue chrétien, sans méconnaître en aucune façon la multiplicité et la spécificité des liens de société qui font de l'être humain un être social, l'amour de Dieu et l'amour du prochain intensément vécus vont en opérer une véritable transformation en profondeur : *être social, je deviendrai librement un être aimant*. L'amour deviendra la structure fondamentale de ma personnalité. Don de Dieu, mais appelant ma libre collaboration. En m'y ouvrant et en y coopérant, je l'aurai construite en moi comme le maçon construit les murs d'une maison. Je resterai l'homme de telle famille, de telle classe sociale, de tel pays, de telle époque. Mais, tous ces éléments qui contribuent à construire ma personnalité, je les aurai assumés dans une libre orientation de tout mon être vers Dieu et le prochain. Je ne nierai pas les justes intuitions de Marx, mais je les dépasserai. Je ne nierai pas non plus celles de Descartes, quand il affirmait : « Je pense, donc je suis. » La pensée, dans sa matrice qu'est l'intelligence, est une dimension ontologique de mon être d'homme. Si je n'en étais pas radicalement capable, je ne serais pas un homme, et son intensité accroît mes qualités d'humanité. Mais elle ne suffit pas à me définir comme être humain : encore moins à mesurer ma réelle valeur d'homme. Elle n'est pas la structure définitive : ni pour moi ni pour la vie en société. P. Evdokimov l'a remarquablement exprimé à partir de citations particulièrement judicieuses : « Face à Descartes, le poète Baratynsky disait : *amo ergo sum*, ce que traduit bien la parole de saint Grégoire de Nysse : ' Notre Créateur nous a donné l'amour comme l'expression de notre visage d'homme. ' Le cœur a le primat hiérarchique dans la structure de l'être humain, c'est en lui que la vie est vécue, il possède une intentionnalité originelle aimantée par une aiguille de compas : ' C'est en toi seul que tu nous as créés, Seigneur, et c'est en toi seul que notre cœur trouvera la paix ' (saint Augustin). ' Dieu a déposé dans le cœur humain le désir de lui ', d'où ce nom si beau que saint Grégoire de Nysse donne à Dieu : ' Toi qu'aime mon

âme '[21]. » Nous disons : JE. Et c'est tout à fait légitime. Mais, en raison des sources mêmes de notre foi nous sommes « frères » parmi des « frères » (potentiellement tous les êtres humains). Quand nous prions, nous avons à dire : « Notre Père ». L'axiome qui exprime l'anthropologie de l'amour deviendra le suivant : « Nous aimons, donc nous sommes. » Notre qualité d'humanité est fonction de notre communion dans l'amour. Une communauté fraternelle est une incandescence d'humanité. Comme le serait une société fraternelle. Dieu, pour la foi chrétienne, n'est-il pas Communion dans l'Amour ?

« Tel est un chacun, tel est son amour », notait saint Augustin[22]. L'amour jaillit des profondeurs de l'être tout en le dynamisant à son tour. L'être n'est pas statique. Par l'amour il devient le buisson ardent qui ne se consume jamais : ou encore la source inépuisable. L'ontologie de l'amour et l'anthropologie de l'amour sont également dynamiques. De même — ainsi que nous l'avons déjà entrevu avec une citation de M.L. King — la catégorie de « prochain » n'est ni statique ni extérieure à moi. Ainsi que le remarque P. Ricœur, « il n'y a... pas de sociologie du prochain ; la science du prochain est tout de suite barrée par une praxis du prochain ; on n'a pas un prochain ; je me fais le prochain de quelqu'un »[23]. Ou encore : « le prochain, c'est la manière personnelle dont je rencontre autrui par-delà toute médiation sociale[24]. » De toute manière nous sommes invités à un comportement dynamique à l'égard d'autrui. Au lieu d'attendre passivement, de nous plaindre — encore moins de le condamner —, nous avons à faire le premier pas, à prendre à son égard une attitude positive : ce qui aura comme conséquence de le voir d'un tout autre œil. Suivant l'expérience de saint Isaac : « Quand quelqu'un voit tous les hommes bons, et quand personne ne se présente à lui comme impur, alors on peut dire qu'il est authentiquement pur de cœur... Si tu vois ton frère en train de pécher, ajoutait-il, jette sur ses épaules le manteau de ton amour[25]. » Une attitude de ce genre, inspirée par l'amour, transformera nos relations avec lui et nous transformera nous-mêmes (lui comme nous) : elle « change la substance même des choses », notait saint Jean Chrysostome[26]. Y a-t-il, d'ailleurs, un autre moyen pour connaître vraiment autrui ? « La psychologie, explique très justement E. Fromm, peut nous faire voir ce que l'homme n'est pas ; elle ne peut nous montrer ce qu'est chacun d'entre nous... Par conséquent, le but légitime de la psychologie est négatif, à savoir la suppression des distorsions et des illusions, et non pas positif, à savoir la connaissance pleine et complète de l'être humain. » Il poursuit tout aussi justement : « Mais il existe un autre chemin pour pénétrer dans le secret de l'âme : cette voie n'est pas celle de la pensée mais celle de l'amour... Cette connaissance par l'amour est le seul moyen par lequel l'homme peut connaître ce qui est vivant : par l'expérience de l'union, et non pas par n'importe quel savoir dont est capable la pensée[27]. » L'expérience chrétienne de la charité donne à ces remarques une portée générale : nous connaissons autrui dans la mesure où nous l'aimons d'un amour de

21. *L'orthodoxie*, p. 68.
22. *In 1 Joh.* tract. II, 14.
23. *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 100.
24. *Ibid.*, p. 102.
25. *Sentences*, XXXV, CXV.
26. *Hom. 32 in 1 Co. : PG* 61, 273.
27. *Le dogme du Christ*, Bruxelles, Complexe, 1975, p. 123-124.

charité. Telle était la pensée de saint Augustin : « On ne connaît un bien parfaitement que lorsqu'on l'aime parfaitement », assurait-il [28]. Ou encore : « On ne peut connaître personne sinon par amitié. » Plus généralement : « On n'entre dans la vérité que par la charité [29]. »

Dans le sens de l'Evangile, l'expérience chrétienne ne sépare jamais l'amour de Dieu et celui du prochain : les deux amours se conditionnant et se renforçant réciprouement. C'est la même dynamique essentielle. Mieux encore : aux yeux de la foi, *l'homme ne peut être structuré comme être fraternel que s'il est, d'abord, être filial par rapport au Dieu qui a voulu être un Père pour les hommes.* « Je t'aime d'un amour qui n'aura plus pour Dieu d'âme ni d'yeux [30] » : voilà une attitude étrangère à l'expérience chrétienne, pour laquelle la présence de Dieu dans l'amour (même dans l'amour conjugal) ne lui nuit en rien : bien au contraire, le renforce en lui-même. Dieu n'est pas un « tiers » jaloux : il est Celui en qui nous nous aimons ; Celui qui nous apprend à nous aimer.

Un auteur médiéval le disait magnifiquement : « Tu m'es présent et je te suis présent dans ta prière ; ... car si tu m'aimes, et si c'est parce que je suis l'image de Dieu que tu m'aimes, je te suis aussi présent que tu l'es à toi-même. Tout ce que tu es substantiellement, je le suis. Toute âme raisonnable est, en effet, l'image de Dieu. Ainsi celui qui cherche en soi l'image de Dieu y cherche aussi bien son prochain que soi-même, et qui la trouve en soi pour l'y avoir cherchée, c'est telle qu'elle est en tout homme qu'il la connaît... Si donc tu vois, tu me vois, moi qui ne suis rien d'autre que toi ; et si tu aimes l'image de Dieu, c'est moi, comme image de Dieu, que tu aimes ; et, à mon tour, en aimant Dieu, je t'aime. Ainsi, cherchant une même chose, tendant vers une même chose, nous sommes toujours présents l'un à l'autre, en Dieu en qui nous aimons [31]. » Ne serait-ce pas là un point de vue mystique ? Tout chrétien vivant sérieusement sa foi l'expérimente au moins à quelque degré. M. Zundel confiait : « Ce que mon expérience m'a appris de plus incontestable, c'est précisément que la communion authentique entre les hommes n'est possible qu'au moment où ils coïncident dans un même Centre, intérieur à chacun et identiquement commun à tous [32]. » Nous sommes là au cœur même de la pratique chrétienne de la charité.

A travers elle, la structuration de l'homme comme être fraternel intègre en lui l'humble amour de soi, l'engagement personnel à l'égard d'autrui, l'accomplissement de soi dans l'amour libérateur et le pardon. Nous avons déjà précisé la portée de l'amour du prochain comme soi-même. Un tel amour exige beaucoup d'humilité, comme l'a noté Bernanos : « Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la

28. *De diversis quaest.*, 83 : *PL* 40, 24.
29. *Contra Faustum*, lib. XXXII, cap. XVIII.
30. ARAGON, *Le fou d'Elsa*, Paris, Gallimard, 1963, p. 206.
31. *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, V, 14 : *PL* 184, 495 (trad. GILSON).
32. G. VINCENT, *La liberté d'un chrétien. Maurice Zundel*, Paris, Cerf, 1979, p. 168.

grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ [33]. » Quelle simplicité, quelle limpidité en résultent quand on s'aime ainsi soi-même ! On peut le constater d'une manière fulgurante dans la vie de certains saints. L'engagement personnel est aussi de toute évidence une composante essentielle de l'amour du prochain. Il ne suffit pas de donner de l'argent. On peut le faire par ostentation, pour préserver sa liberté ou même pour acheter autrui. Il faut se donner soi-même. « L'homme au cœur dur est incapable de compassion authentique. Il n'éprouve nulle émotion devant les peines et les afflictions de ses frères. Il passe chaque jour devant des hommes infortunés, mais jamais il ne les voit vraiment. Il donne des dollars à une œuvre valable de charité, mais il ne donne rien de son esprit [34]. » En s'engageant ainsi, on perdra sa tranquillité personnelle. Et on ne sait pas à l'avance jusqu'où l'on sera conduit. D'une façon ou de l'autre, dans le monde tel qu'il est, on aura à lutter pour la libération de l'opprimé et de l'exploité. C'est un tel engagement à leur service qui nous libérera nous-mêmes, comme l'a si bien dit James Russel Lowel :

> Esclaves ceux qui craignent de parler
> pour le tombé et pour le faible ;
> Esclaves ceux qui refusent de choisir
> haine, raillerie et injure
> plutôt que de détourner en silence
> d'une vérité qui s'impose ;
> Esclaves ceux qui n'osent pas
> être dans le droit avec deux ou trois [35].

Nous l'avons vu : la disponibilité au pardon est l'une des caractéristiques essentielles de la charité évangélique. C'est au critère de sa présence que l'on reconnaîtra le mieux si on est réellement un être fraternel. Comme le note M.L. King, « le pardon n'est pas une question de quantité, mais de qualité. Un homme ne peut pardonner jusqu'à quatre cent quatre-vingt-dix fois sans que le pardon s'intègre à la structure même de son être. Le pardon n'est pas un acte occasionnel ; c'est une attitude permanente [36]. » Sa catégorique affirmation suivante est décisive : « Celui qui est incapable de pardonner est incapable d'aimer [37]. » Joignons-y ces pénétrants avertissements du P. de Lubac : « ' Aime et fais ce que tu veux ', disait saint Augustin, — si tu aimes assez pour agir en tout selon ton amour.

---

33. *Journal d'un curé de campagne,* Paris, Plon, 1936, p. 252.
34. M.L. King, *La force d'aimer,* 18e éd., 163e mille, Paris, Casterman, 1979, p. 20.
35. *Stanzas on Freedom* : cité par M.L. King, *op. cit.,* p. 32.
36. *Op. cit.,* p. 51.
37. *Ibid.,* p. 64.

' Aime et crois ce que tu veux ', pourrait-on dire, si tu sais tirer de ton amour, dont la source n'est pas en toi, toute la lumière qu'il recèle... Mais ne crois pas trop vite savoir ce que c'est qu'aimer [38]. » En ses efforts quotidiens et face aux situations les plus inédites, la pratique chrétienne de la charité s'est toujours nourrie de la méditation assidue de la pratique même de Jésus-Christ et de son enseignement, tels que nous les connaissons par les Evangiles. Elle voit en lui *l'Etre Fraternel dans son essence même* : d'abord, *parce qu'il est le Fils*. C'est à son école que nous apprenons avant tout à devenir des êtres fraternels. C'est, d'une façon toute particulière, en nous efforçant de vivre intensément les Béatitudes et le Sermon sur la montagne. Il ne s'agit pas d'illusion et d'idéal abstrait. Le Modèle est suprêmement réel. Et, tout au long des siècles, nombreux sont ceux qui s'y sont conformés d'une façon convaincante. Face à ce remarquable courant d'humanité, qui ne cesse de manifester sa vitalité, comment ne se convaincrait-on pas que « le poids ontologique de l'expérience humaine, c'est la charge d'amour dont elle est susceptible » [39] ?

Faisons un pas de plus, avec W. Soloviev : « Qu'est-ce que la charité ? », demande-t-il. Et il répond : « C'est le cœur qui s'enflamme de charité pour la création entière, pour les hommes, pour les oiseaux, pour les bêtes, pour les démons, pour toutes les créatures... Il prie même pour les reptiles, mû par une pitié infinie qui s'éveille dans le cœur de ceux qui s'assimilent à Dieu [40]. » Ce point de vue peut paraître étrange, à première vue. Ne frise-t-il pas le délire ? objectera-t-on peut-être. On pourrait faire appel à bien des témoignages qui attestent qu'il n'en est pas nécessairement ainsi. Le plus célèbre — et sans doute le plus incontestable — est celui de ce qu'on a appelé très justement la *charité cosmique* de saint François d'Assise. « Frère Soleil... Sœur Lune... Frère Vent... Sœur Eeau... Frère Feu... Notre sœur la Mort », priait-il dans son merveilleux *Cantique de Frère Soleil* ou *des créatures*. Nous sommes ici transportés dans l'air pur des sommets : bien au-delà de toutes nos mesquineries et de nos étroitesses d'esprit et de cœur. Et pourtant, nous restons dans le quotidien le plus concret, le plus banal. Tout est vrai, tout est juste, tout y respire le plus remarquable équilibre. Tout est merveilleusement pacifié, parce que François était lui-même entièrement pacifié entre les mains de Dieu. Vivant en plénitude sa relation filiale par rapport au Dieu Père et Créateur, il était devenu frère Universel. L'Evangile ne nous invite-t-il pas à admirer les oiseaux du ciel et les lis des champs ?

38. *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier, 1956, p. 184.
39. G. MARCEL, *La dignité humaine*, Paris, Aubier, 1964, p. 110.
40. *Justification du Bien*, trad. fr., Paris, Aubier, 1939, p. 72.

Revenons à la société humaine. De toute l'histoire du christianisme, *saint Vincent de Paul* est certainement l'un de ceux qui ont le mieux démontré par leur propre pratique le prodigieux dynamisme de la charité évangélique. Nous retiendrons sa conférence du 30 mai 1659, qui lui est entièrement consacrée, riche d'une incomparable expérience personnelle et collective [41]. « Le sujet donc, mes frères, de l'entretien de ce soir, commence-t-il, est de la charité envers le prochain, ou, pour mieux dire, des actes qui procèdent de cette charité, des œuvres qu'elle doit opérer. » Vincent de Paul n'est pas un théoricien. C'est un homme d'action. Mais, s'agissant de la charité, peut-elle exister en dehors des actes qui la concrétisent ? *Nous l'avons constaté : la charité évangélique est une ontologie de l'action ; l'homme évangélique est un être fraternel.* Non pas qu'il puisse l'être sans le vouloir, sans se réaliser comme tel ! *On devient* un être fraternel. Certes, Vincent de Paul n'emploie pas ce langage anthropologique. Mais il le pense en réalité au cœur même du discours le plus familier : et encore plus dans sa propre activité, qui a frappé ses contemporains d'étonnement et en a mobilisé un nombre impressionnant parmi les meilleurs. Quelques citations suffiront à le montrer. Ses disciples sont des missionnaires. Qu'auront-ils donc à faire ? « Notre vocation, leur explique-t-il, est d'aller, non en une paroisse, ni seulement en un évêché, mais par toute la terre ; et quoi faire ? Embraser les cœurs des hommes, faire ce que le Fils de Dieu a fait, lui qui est venu mettre le feu au monde, afin de l'enflammer de son amour. » Pas d'autre orientation, en définitive, que de vivre au maximum la dynamique de la charité évangélique, suivant la pratique même de Jésus et dans l'activité la plus concrète. « Regardons le Fils de Dieu ; oh ! quel cœur de charité ! Quelle flamme d'amour ! »

L'appel à l'action est incessamment répété : « Oh ! non, la charité ne peut demeurer oisive ; elle nous applique au salut et à la consolation des autres. » Vincent de Paul n'est pas un homme à accepter qu'on se berce d'illusions : « ceux qui ont la vraie charité au-dedans la montrent au dehors », remarque-t-il rondement. Plus vertement encore : « Quoi ! être chrétien et voir son frère affligé, sans pleurer avec lui, sans être malade avec lui ! C'est être sans charité ; *c'est être chrétien en peinture ;* c'est n'avoir point d'humanité ; c'est être pire que les bêtes. » Partout, l'expression de la délicatesse la plus évangélique. La confiance et le sens du dialogue : « Ce n'est pas en contredisant mon frère que je le gagne, mais en prenant bonnement en Notre-Seigneur ce qu'il a avancé ; il a peut-être raison, et je n'en ai pas ; il veut contribuer à une honnête conversation, et je la tourne en dispute ; et cependant ce qu'il dit, il le dit en un sens que, si je le savais, je l'approuverais. » L'humilité, qui peut se révéler une force irrésistible : « L'humilité est une vraie production de la charité, qui, au rencontre, nous fait prévenir le prochain d'honneur et de respect, et, par ce moyen, nous concilie son affection. Qui est-ce qui n'aime pas une personne humble ?.. Que peut-on faire à une personne qui s'humilie et qui aime ? » Il le savait d'expérience. Comme, de nos jours, pour une Mère Teresa, c'est ce qui lui a permis d'ouvrir tant de portes et de renverser tant d'obstacles. Rappelons-nous le magnifique apologue de Supriya dans la *Corbeille de fruits* de Tagore [42]. L'universalité de la charité, avec l'insistance réitérée sur la recherche d'efficacité dans l'action à son service : « après l'avoir dit de bouche, le confirmer par les actions ; effectivement servir

41. Saint VINCENT DE PAUL, *Correspondance, Entretiens, Documents,* édit. P. COSTE, II, *Entretiens :* t. XII, Paris, Gabalda, 1924, p. 260-276.

42. *Œuvres poétiques de Rabindranath Tagore,* Paris, Le Club du Meilleur livre, 1961, p. 165. Voici, du moins, les dernières lignes du poème : « Je suis la plus pauvre d'entre vous, dit Supriya, et c'est là ma force. Mon trésor et mon abondance, je les trouverai à chacune de vos portes. »

un chacun et effectivement se faire tout à tous ». En fin de compte, que faisons-nous en nous efforçant de pratiquer la charité ? Nous devenons des êtres fraternels à l'exemple de celui qui l'a été souverainement : « Que faisons-nous quand nous pratiquons ces choses ? Nous prenons la place de Notre-Seigneur, qui, le premier, les a pratiquées. »

Dans le sens de saint Augustin, celui qui vit ainsi atteint l'au-delà de toute morale, parce que l'amour le porte de lui-même comme un fleuve puissant. Le « Tu dois » n'est plus nécessaire. Etre filial, il aime Dieu de tout son cœur. Etre fraternel, il se comporte en frère de tous. Sa filialité n'est pas, pour lui, une cause d'aliénation, mais l'origine d'un remarquable épanouissement. Sa fraternité n'est pas limitée à un groupe à l'exclusion des autres. Quoique douloureusement et difficilement, elle peut être vécue même dans les conflits et elle n'oublie pas les solidarités nécessaires. L'être social de Marx se sait né pour la lutte, l'affrontement, éventuellement la violence et la haine. *L'être fraternel, dans le sillage de Jésus-Christ, s'efforce de faire tout ce qui dépend de lui pour rendre le monde plus fraternel avec des moyens de non-violence et d'amour.* « Notre mission chrétienne dans le monde est de rendre les hommes frères », écrivait Paul VI dans son encyclique *Ecclesiam suam*. Il disait encore : « Il faut se faire les frères des hommes. » C'est d'une transformation dans le plus profond de soi-même qu'il s'agit.

II. — L'HOMME CONCRET

Un grand texte est celui qui est construit autour d'une intuition centrale qui l'imprègne de part en part, de même qu'un thème musical essentiel peut être orchestré de mille façons tout au long d'une symphonie [43]. Tant qu'on n'a pas réussi à la découvrir, il n'est pas possible de le comprendre en profondeur. La difficulté est que l'auteur ne la formule pas toujours carrément en un seul endroit, laissant au lecteur le soin de la découvrir lui-même en s'insérant dans sa propre démarche.

En ce qui concerne l'encyclique *Redemptor hominis* de Jean-Paul II, il est évident que sa première phrase en est par elle-même porteuse : « Le Rédempteur de l'homme, Jésus-Christ, est le centre du cosmos et de l'histoire. » Mais la lecture amène à constater qu'elle ne l'est pas à elle seule. Où donc en trouverons-nous les compléments essentiels ? Il faut, semble-t-il, se reporter au n° 13, où ils se trouvent formulés à travers quelques axiomes d'une rare densité : « Il s'agit donc ici de l'homme dans toute sa vérité, dans

43. Dans ce paragraphe, nous reprenons avec des développements nouveaux notre article *Le Pape et la cause de l'homme*, dans *La Croix*, 24 mars 1979.

sa pleine dimension. Il ne s'agit pas de l'homme abstrait, mais réel, de *l'homme concret,* historique... L'objet de cette profonde attention est l'homme dans sa réalité humaine unique et impossible à répéter, dans laquelle demeurent intactes l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même... C'est cela, l'homme dans la plénitude du mystère dont il est devenu participant en Jésus-Christ et dont devient participant chacun des quatre milliards d'hommes vivant sur notre planète. » Ajoutons ces deux phrases du n° 14 : « Il s'agit de tout homme, dans toute la réalité absolument unique de son être et de son action, de son intelligence et de sa volonté, de sa conscience et de son cœur. L'homme dans sa réalité singulière (parce qu'il est une personne) a une histoire personnelle de sa vie, et surtout une histoire personnelle de son âme. »

S'il y a, pourtant, un point sur lequel s'entendent *les idéologies* les plus contradictoires, c'est bien sur le reproche qu'elles adressent au christianisme de concevoir un homme abstrait et irréel. L'Homme chrétien, dira-t-on volontiers, a peut-être un visage séduisant, mais a-t-il encore des mains et des pieds ? A force de se préoccuper du Salut (dans l'Au-delà), de la « Jérusalem céleste », n'en oublie-t-il pas l'existence historique, les réalités et les besoins de la vie quotidienne et ne risque-t-il pas de devenir ainsi l'instrument inconscient par son angélisme (ou son prétendu apolitisme) de ceux qui s'entendent trop bien à manipuler les réalités terrestres à leur profit ? En d'autres termes, à force de mettre l'accent sur l'âme, n'en arrive-t-il pas à oublier qu'il est aussi corps et, par suite, à dévaloriser, par exemple, la sexualité ou à ne pas se rendre compte sérieusement de l'exploitation et de l'oppression dont tant d'êtres humains sont les victimes ? Que de fois l'objection a été formulée, notamment du côté marxiste ! Tout autant d'ailleurs du côté de l'idéologie libérale, en ce qui concerne la sexualité, ainsi que la liberté.

Le grand reproche que le marxisme fait au christianisme, c'est de ne pas voir le caractère déterminant de l'appartenance de classe et, par suite, de méconnaître le caractère primordial de la lutte des classes et de la révolution au profit des classes opprimées. L'idéologie libérale l'accuse d'attaquer trop facilement le Profit comme moteur du Progrès social et de prêter une oreille trop attentive aux revendications des insatisfaits. Les idéologies de type raciste, nationaliste ou étatiste lui reprochent de contester la primauté de la Race, de la Nation ou de l'Etat. Quand il cherche à humaniser la guerre, faute d'avoir pu sauver la paix, la science militaire lui objecte, avec Clausewitz, que, « dans une affaire aussi dangereuse que la guerre, les erreurs dues à la bonté d'âme sont précisément la pire des choses ». De toute façon on aboutit toujours au même reproche que

le christianisme ne répond pas aux besoins réels de l'homme concret. Ne devrait-il pas se laisser impressionner par une telle unanimité du front idéologique ?

Nombre de chrétiens ne se sont que trop laissé séduire, qui sont devenus des partisans à outrance de la Lutte des classes, de la Révolution, du Nationalisme, de la Sécurité nationale ou de la Raison d'Etat, de la Guerre par tous les moyens ou encore du Profit ou du Sexe. Mais un authentique discernement opposera aux critiques de la conception chrétienne de l'homme que toutes ces absolutisations conduisent soit à la manipulation des masses et à l'oppression de l'homme concret, soit à une recherche de jouissance égoïste qui laissera toujours insatisfait. Quand elle sait opérer ce discernement et quand elle sait découvrir les implications concrètes de ses propres affirmations, c'est elle qui, au contraire, a le droit d'objecter à d'autres de n'avoir qu'une conception abstraite.

Ecoutons Soljénitsyne : « L'idéologie ! C'est elle qui apporte la justification recherchée à la scélératesse, la longue fermeté nécessaire aux scélérats. C'est la théorie sociale qui aide le scélérat à blanchir ses actes à ses propres yeux et à ceux d'autrui, pour s'entendre adresser non pas des reproches ni des malédictions, mais des louanges et des témoignages de respect. C'est ainsi que les inquisiteurs s'appuyèrent sur le christianisme, les conquérants sur l'exaltation de la patrie, les colonisateurs sur la civilisation, les nazis sur la race, les Jacobins (d'hier et d'aujourd'hui) sur l'égalité, la fraternité et le bonheur des générations futures. C'est l'idéologie qui a valu au XX^e^ siècle d'expérimenter la scélératesse à l'échelle des millions. Une scélératesse impossible à réfuter, à contourner, à passer sous silence. Comment, dans ces conditions, aurions-nous l'audace de répéter avec insistance qu'il n'existe pas de scélérats ? Qui donc alors a supprimé ces millions d'hommes ? Sans scélérats, il n'y aurait pas eu d'Archipel [44]. » Qui oserait mettre sérieusement en cause la pertinence substantielle de ce diagnostic ? L'idéologie est trop souvent une abstraction pour justifier le maintien au pouvoir ou la conquête du pouvoir, de la part d'une oligarchie. Une abstraction par rapport à ce qu'elle prétend affirmer. En réalité, la couverture d'intérêts partisans très concrets. On comprend la protestation d'un personnage d'un roman russe contemporain : « Je ne veux pas m'immoler à ce dieu terrible qui s'appelle la société future. »

Revoyons les thèses de Jean-Paul II, qui constituent un condensé remarquable de la conception chrétienne de l'homme. Que Jésus-

44. *L'Archipel du Goulag*, t. I, Paris, Seuil, 1974, p. 131-132.

Christ soit « le Rédempteur de l'homme » et « le centre du cosmos et de l'Histoire », seul évidemment le chrétien peut le reconnaître. Mais n'est-ce pas logique, quand on croit qu'il est à la fois Dieu (*Dieu-avec-nous*) et Homme, l'Homme parfait ? Et, quand on partage une telle foi, n'est-il pas évident, ainsi que Karl Barth l'a si fortement souligné, que l'homme concret ne peut se définir qu'en relation avec lui ? Si on en est convaincu, comment ne le dirait-on pas, comment n'en témoignerait-on pas, comment ne s'efforcerait-on pas d'en vivre et d'en attester les conséquences concrètes à chaque époque de l'histoire, comme le pape s'y emploie dans son encyclique ?

Seul aussi le croyant peut voir en chaque être humain « l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même », suivant l'admirable anthropologie du livre de la *Genèse*. Mais n'est-ce pas précisément cette vision de l'homme qui fait que chaque être humain est « unique et impossible à répéter », qu'il doit donc être respecté par le pouvoir (de quelque ordre qu'il soit) aussi bien que par tout être humain et qu'il détient en tant que tel des droits inviolables ? N'est-ce pas, en d'autres termes, ce qui fait, comme l'écrivait Berdiaëff, que « la personne humaine a une valeur inconditionnelle » ? Et n'est-ce pas exprimer ainsi la contestation radicale de toutes les structures et de toutes les pratiques d'exploitation et d'oppression ?

Seul encore le chrétien pourra être convaincu que sa foi lui permet de percevoir « l'homme dans toute sa vérité » et de parvenir à ce que Claude Tresmontant appelle une anthropologie intégrale. Il sait qu'il peut seulement en témoigner et exposer les raisons de sa conviction : qui ne comporte aucun triomphalisme et s'accompagne du respect le plus profond des apports respectifs des diverses expériences humaines, des sciences ainsi que de la philosophie. Il se sait, d'ailleurs, interpellé au plus profond de lui-même, car ce qui lui est demandé par l'Evangile — et notamment par la scène du Jugement dernier en *saint Matthieu*, citée par l'encyclique —, c'est de tout mettre en œuvre pour rendre au prochain le *service concret* dont il a besoin : qu'il s'agisse de soigner un blessé, de donner à manger à un affamé ou de vêtir un mendiant en guenilles, etc. Mieux encore, c'est un tel service concret à l'égard des plus pauvres, des plus malheureux, des plus démunis, qui devient le critère décisif de la vraie humanité. Les idéologies apprennent à manipuler les masses et s'appuyent en réalité sur les élites. La foi chrétienne authentique apprend, au contraire, à se mettre au service effectif de chacun dans les vrais besoins de son corps, de son esprit et de son cœur. Rappelons-nous la si percutante directive de saint Vincent de Paul citée un peu plus haut, mise en œuvre dans toute sa « politique » de la charité et qui pourrait devenir le mot d'ordre de toutes les institutions

caritatives : « *effectivement* servir un chacun et *effectivement* se faire tout à tous ».

Deux attitudes contradictoires sont également à rejeter : celle qui ne voit que l'aide immédiate et ne se préoccupe aucunement du changement des structures ; celle qui, en sens contraire, n'a en vue que ce changement et estime que les améliorations partielles n'ont d'autre effet que celui de cautères sur des jambes de bois. Dans le premier cas, on ne se rend pas compte que nombre de situations individuelles déficientes ont été engendrées par des structures d'exploitation et d'oppression ou, du moins, par des structures archaïques qui ne correspondent plus aux besoins nouveaux. Tant qu'elles n'auront pas été changées, les drames se renouvelleront indéfiniment. Ne pas s'y employer dans la mesure du possible, c'est favoriser les catégories sociales qui ont intérêt au maintien du *statu quo*. Dans le second cas, n'est-ce pas se montrer doctrinaire et faire preuve d'insensibilité ? A. Grosser parle carrément de « l'affreuse duperie de la critique systématique de la société ». Il poursuit : « ' Inutile de changer quoi que ce soit tant que tout n'aura pas été changé ' : les intellectuels ou militants qui tiennent ce langage sont doublement criminels ; en acculant bien des jeunes à la désespérance ou à la révolte stérile et en laissant des milliers d'exclus dans leur exclusion, qu'il s'agisse de handicapés physiques ou de condamnés à la pauvreté du quart-monde. Et, souvent, ce langage cache une facilité qu'on s'accorde : en attendant que tout change, je puis jouir tranquillement des avantages de la société pourrie [45]. » La seule attitude sérieuse est celle qui combine l'aide immédiate avec la visée du nécessaire changement des structures, comme le proposent les Compagnons d'Emmaüs : « Devant toute humaine souffrance, emploie-toi non seulement à soulager sans retard, mais encore à détruire ses causes. Emploie-toi non seulement à détruire ses causes, mais encore à la soulager sans retard. »

Les responsables d'une association qui s'occupe d'enfants handicapés ont remarquablement concrétisé à leur sujet ce souci de l'homme concret, essentiel dans l'anthropologie chrétienne : « nous avons voulu qu'ils apprennent, non pour apprendre, mais pour vivre. Et, pour cela, il a fallu que nous voyions les enfants dans leur vérité profonde, et que nous les aidions en conséquence. ' Si quelqu'un m'aimait comme je suis ', faisait dire Ingmar Bergman à Eva, la jeune héroïne de *Sonate d'Automne*, ' peut-être oserais-je me regarder en face.' Ce que souhaite l'enfant malade, ce n'est pas que nous pleurions sur son malheur. Il le connaît, lui, car il le vit. Ce qu'il attend de nous, c'est qu'au-delà de son apparence physique, de son enveloppe charnelle, nous découvrions son être vrai. Comment ne pas songer ici à ce que disait Katherine Mansfield : ' Dans toute souffrance, si grande soit-elle, il nous faut trouver le don qui est caché ' ? Car nous touchons ici à la magnifique — et terrible —

45. Dans *L'Express* du 19 au 25 mai 1979.

question qui est posée à chacun de nous... : Avons-nous su atteindre et mettre à jour la richesse, petite ou grande, cachée en chaque être qui souffre ? Lui avons-nous permis d'être autre chose que ce qu'il paraît ? Avons-nous su lui donner la tentation de devenir une personne — et non de rester un handicapé [46] ? » L'homme concret, c'est *tout être humain avec toutes ses particularités et sur le plan de la raison et sur celui de la foi :* tout ce qu'il est personnellement et socialement, dans son milieu historique précis : avec tous les déterminismes qui pèsent sur lui, mais aussi toutes ses possibilités de les surmonter : toutes ses potentialités de construire sa propre vie. C'est cet homme concret que nous avons à découvrir et à aimer : éventuellement à aider à se réaliser. En aucune façon nous ne sommes autorisés à le manipuler : encore moins à l'exploiter et à l'opprimer. *Chacun a une valeur infinie aux yeux de Dieu.*

III. — AGRESSIVITÉ ET VIOLENCE

L'Homme fraternel ! Ne serait-ce pas un rêve inaccessible, au moins à l'échelle de la vie en société ? Que tels ou tels aient été effectivement fraternels, on ne le niera généralement pas. Mais ne serait-ce pas un manque de virilité de leur part ? En termes plus ou moins explicites, cette dernière accusation est souvent formulée. Le pardon notamment semble un manque de courage. Pour certains, la violence n'est pas seulement un fait culturel, engendré par une histoire qui aurait pu être différente, essentiellement pacifique. Elle est un fait de nature, inhérent à la condition humaine. « La violence, nous assure-t-on, est la genèse du monde, la matrice des sociétés. Elle est le péché originel de la condition humaine. Aucun baptême, aucune confession, aucune contrition, aucune conscience n'ont réussi jusqu'à ce jour à l'en laver [47]. » Le même auteur élabore une véritable anthropologie sociale de la violence, où il lui fait jouer un rôle essentiellement positif : « Et si la liberté, demande-t-il, c'était justement la confrontation, la lutte, l'affrontement ? Toute société qui ne la connaîtrait plus à l'intérieur et à l'extérieur d'elle-même serait une société apathique, résignée, soumise, sclérosée, incapable de renouvellement, vouée à la mort intellectuelle et morale, en attendant qu'elle soit physique. Parce que, tôt ou tard, elle se placerait en état de moindre résistance, prête à être rongée par n'importe quel microbe, elle serait balayée de l'intérieur par un sursaut des éléments qui ne voudraient pas mourir, ou de l'extérieur par une agression du fort au faible qui la réduirait à la condition d'ilote. Quand on ne se bat pas pour son compte, on se bat pour le compte des autres. Il n'y a pas de société constamment calme, paisible, ré-

46. F. et G. CAMBON, *Les enfants que l'on dit handicapés,* Mulhouse, Salvator, 1979, p. 153.
47. A. SANGUINETTI, *Histoire du soldat (De la violence et des pouvoirs),* Paris, Ramsay, 1979, p. 13.

fléchie... La solution qui imposerait la paix à tout jamais à l'espèce humaine n'existe pas. Et ce serait probablement la mort de notre espèce, parce qu'elle ne serait plus un corps vivant animé par ses contradictions. Chaque fois que l'on résout un problème, on crée les données d'un autre problème [48]. » L'histoire ne donnerait-elle pas raison à ce point de vue ? Analysant les conséquences pratiques du concept de « nation en armes » introduit par la Révolution Française (1789), notre auteur note ceci : « Pour la première fois, l'effort est total. Pour qu'il le soit, il faut inculquer aux populations le sentiment de la nation une et indivisible, l'acceptation du sacrifice suprême pour la patrie et la République, la haine de l'étranger, même quand on prétend le libérer des fers de l'obscurantisme, enfin le combat jusqu'à l'anéantissement de l'adversaire [49]. » C'est un fait que la haine est devenue alors un puissant levier collectif, car il s'agissait de galvaniser les masses contre l'ennemi commun. La perspective essentielle était — et reste pour notre auteur — celle des conflits entre les nations. Vienne le marxisme qui analyse les conflits fondamentaux en termes de luttes de classes ! Sa perspective — surtout dans le marxisme-léninisme — sur le rôle de la violence et de la haine restera substantiellement identique. La différence essentielle est qu'il y voit un phénomène social dû à l'introduction de la propriété privée des moyens de production. Ce qui, de son point de vue, ouvre la perspective d'une humanité pacifiée, quand la suppression de ce genre de propriété aura inauguré la société sans classes.

Une théologie de la charité qui ne prendrait pas en compte la présence massive de la violence dans l'histoire de l'humanité ne serait pas pertinente, parce qu'elle serait irréelle. Elle suppose donc l'accueil des analyses les plus variées et les plus sérieuses de ses manifestations multiformes et de leur genèse. D'une façon ou de l'autre, au moins au niveau collectif, elles mettent en cause des déséquilibres structurels. A ce niveau, le drame actuel de la violence semble bien être *le cancer d'un monde en mutation radicale,* à la suite de l'explosion scientifique et industrielle commencée il y a deux siècles, et qui ne cesse de se déployer sous nos yeux : bouleversant, de proche en proche, l'humanité entière, dans un mouvement incessant de convulsions qui s'engendrent les unes les autres. Si les conséquences positives en sont impressionnantes, les conséquences négatives n'en restent pas moins considérables : des déséquilibres politiques ; des changements trop rapides et trop contrastés de mentalités ; des distorsions économiques et sociales à l'intérieur d'un

48. *Ibid.*, p. 33.
49. *Ibid.*, p. 214.

même pays et à l'échelle du monde, sur le plan des rapports entre les pays riches et ceux de la misère et de la faim ; des injustices individuelles et collectives de toute sorte, avec le chiffre élevé des laissés pour compte de la croissance, surtout là où se pose avec acuité le problème du chômage (que tant d'intérêts corporatifs empêchent de résoudre) ; des ressentiments et des névroses collectives qui rendent les masses prêtes à s'enflammer pour les aventuriers qui savent les galvaniser, même quand ils sont rivés à un passé archaïque. C'est le fait que l'humanité n'ait pas réussi à maîtriser la mutation radicale qui s'opère en elle qui a engendré le chaos de violence dans lequel elle se débat actuellement. C'est *une maladie de civilisation et une maladie planétaire,* dont les manifestations les plus caractéristiques sont : la violence dictatoriale et totalitaire, la violence socio-économique, la violence raciste et les conflits internationaux de portée mondiale [50].

Aussi les recherches entreprises de divers côtés sur l'instinct d'agressivité sont-elles de la plus haute importance. Celles de K. Lorenz et de ses élèves. Celles aussi de divers psychanalystes. Celles, à un titre tout particulier, de M. Bouthoul, qui remarque que « la crainte commune est le ciment des sociétés ». Il poursuit : « La crainte de l'ennemi commun fortifie mieux que toutes les contraintes la cohésion de l'Etat, la concorde du peuple, la discipline, la ferveur et le loyalisme envers les dirigeants... Les trois complexes de l'agressivité serviront toujours de base à la mise en condition des populations pour maintenir leur subordination et leur loyalisme vis-à-vis de l'Etat et des hiérarchies existantes. Ils permettent de réaliser, grâce à une action portant sur les profondeurs mêmes de la psychologie de chacun des citoyens, cette cohésion menaçante. Le complexe de Damoclès, c'est la culture du sentiment de l'insécurité, de la menace toujours présente. Exacerbé, il suscite la panique et la fuite en avant. Celui du bouc émissaire, c'est la fixation sur un ennemi désigné : ennemi intérieur ou extérieur sur lequel sont transférés notre culpabilité et nos démons intérieurs. Le complexe d'Abraham représente le conflit des générations et surtout la conscience obscure de la structure explosive, c'est-à-dire de l'existence d'un surplus de jeunes hommes dépassant les besoins de l'économie et créant un tonus virulent dans les sociétés, propre à développer l'agressivité collective. Ces complexes toujours latents en nous contribuent à la maturation des situations belligènes. Ils sont les cadres psychologiques où s'installe l'agressivité et où elle se coule. La conjoncture leur fournit leur aliment. Elle désigne les points d'application [51]. » Les recherches de René Girard, qui connaissent maintenant un immense succès [52], portent surtout, on le sait, sur le mécanisme psycho-sociologique du bouc émissaire, comme régulateur, d'après lui, de la dynamique de violence engendrée par le comportement d'imitation. Toutes les cultures, toutes les religions seraient fondées sur ce mécanisme. Interrogeons l'histoire de l'humanité : le rôle qui y est joué par les races persécutées — les Juifs particulièrement —, par les nations considérées comme ennemies héréditaires, par certaines classes sociales, par certains peuples

50. Cf. notre ouvrage *L'Eglise et la Paix,* Paris, Desclée, 1980.
51. *Avoir la paix,* Paris, Grasset, 1967, p. 181-182.
52. Notamment son ouvrage *Des choses cachées depuis la fondation du monde,*

opprimés, ne s'explique-t-il pas remarquablement par la dynamique du bouc émissaire ? L'explication échappe difficilement au reproche de simplification excessive. Elle n'en contient pas moins une part importante de vérité.

Toutes ces recherches seront prises en considération par la théologie de la charité. D'autant plus que la Bible comme Histoire du Salut n'est en aucune façon une histoire idéalisée. Si un avenir radieux est promis par la Parole de Dieu — par-delà l'histoire — à ceux qui auront vécu en amitié avec lui, plus généralement à ceux qui auront suivi la voix de leur conscience, l'histoire elle-même est vue dans toute sa nudité de chair et de sang, d'ambitions, de jalousies, de violences, d'égoïsmes individuels ou collectifs. Si l'action de la Grâce nous y est décelée, les sombres profondeurs du Péché nous y sont tout autant dévoilées. Bien avant Marx, Nietzsche et Freud, il nous y est appris à lire entre les lignes, à décoder la réalité qui se masque sous des apparences trompeuses. Mais ce nécessaire réalisme n'induit aucun pessimisme et encore moins aucune sacralisation de la violence. Elle n'est pas vue comme une réalité de nature, mais comme un processus historique. S'il y a péché, aux yeux de la foi, dans la mesure où elle est injuste, c'est qu'il y a liberté. Nous sommes donc sur le plan de l'histoire : c'est-à-dire, d'une réalité qui aurait pu être différente.

Envisageons le concept même d'*agressivité*, à partir d'une définition très simple : « Dérive du latin *adgredi*, aller vers, attaquer. Caractère de ce qui est agressif, c'est-à-dire est enclin à attaquer, à rechercher le combat au lieu de le fuir. Freud considérait l'agressivité comme un instinct de destruction. Nombre de psychanalystes contemporains tâchent de la revaloriser, y voyant une manifestation du vouloir-vivre individuel [53]. » Ces quelques lignes ont l'avantage de suggérer avec netteté l'ambivalence fondamentale de l'agressivité dans l'existence individuelle. Il y a bien longtemps qu'on a expérimenté — comme la Phèdre de Racine par rapport à Hippolyte — que l'amour et la haine peuvent se porter successivement et même simultanément sur une même personne. Il en est de même dans l'existence collective de l'humanité. Cette ambivalence fondamentale intéresse au plus haut point la théologie de la charité pour deux raisons. 1. Puisqu'il y a ambivalence, il y a place pour la liberté et c'est l'option qu'elle prendra qui sera décisive. Moi individuel ou moi collectif, c'est suivant ma libre décision que l'agressivité que je porte au plus profond de mon être deviendra puissance de mort ou puissance de vie. 2. Pour être féconde, la décision éthique doit plonger dans les profondeurs des potentialités de l'être hu-

53. P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue psychologique*, Paris, PUF, 1962, p. 17.

main que nous sommes. Il ne peut s'agir de tuer l'agressivité qu'il y a en moi, par crainte de la violence destructrice. Ce serait faire de moi un homme sans volonté, sans courage, sans inventivité et sans amour. Il s'agit, par un effort de maîtrise de soi, d'ouverture aux autres et à l'avenir, d'endiguer le torrent afin que son énergie serve à vivifier et non plus à détruire. Si je crois au Dieu d'Amour de la Bible et en la Résurrection de Jésus, j'aurai à découvrir et à témoigner par ma propre existence qu'une telle foi ressaisit les dynamismes les plus fondamentaux de notre humanité pour une singulière puissance de vie. Ainsi que Bergson l'a fait remarquer pour les grands mystiques chrétiens, c'est-à-dire pour les grands saints de l'histoire du christianisme. C'est à travers eux qu'on perçoit concrètement ce qu'est *l'endiguement de l'agressivité et sa transformation en puissance de vie à la lumière de l'Evangile*. L'éthique de la charité ne se plaque pas sur l'humain comme un simple vernis ou un vêtement. Elle le ressaisit dans ses profondeurs pour lui conférer son maximum de fécondité. L'existence des grands saints et de tant de chrétiens qui ont vécu loyalement leur foi en Jésus-Christ, en dépit de leurs déficiences, en démontre la possibilité et en fournit la méthode.

C'est ainsi *un discours complexe* que la théologie de la charité tient à propos de la violence, conscience qu'elle est que celle-ci marque profondément l'histoire de l'humanité et tend constamment à renaître sous quelque forme nouvelle, surtout dans une époque d'instabilité permanente comme la nôtre. On peut le constater, par exemple, dans le discours de Jean-Paul II sur le problème irlandais, prononcé à Drogheda le 29 septembre 1979 [54]. Le Pape y refuse la violence avec cette vigueur qui lui est habituelle, mais qui revêt ici une singulière puissance d'affirmation et une rare profondeur anthropologique : « je proclame avec la conviction de ma foi dans le Christ et avec la pleine conscience de ma mission que la violence est un mal, que la violence est inacceptable comme solution aux problèmes, que la violence n'est pas digne de l'homme. La violence est un mensonge, car elle va à l'encontre de la vérité de notre foi, de la vérité de notre humanité. La violence détruit ce qu'elle prétend défendre : la dignité, la vie, la liberté des êtres humains. La violence est un crime contre l'humanité, car elle détruit le tissu même de la société. Je prie avec vous pour que le sens moral et la conviction chrétienne des Irlandais et des Irlandaises ne puissent jamais être obscurcis ni entamés par le mensonge de la violence, pour que personne ne puisse appeler un meurtre d'un autre nom que celui de meurtre, pour que l'engrenage de la violence ne puisse jamais être

54. Texte complet dans *La Documentation catholique*, n° 1772 (21 oct. 1979), 851-858.

qualifié de logique inévitable ou de représailles nécessaires. » Gardons-nous de donner à cette prise de position une portée intemporelle qu'elle n'a pas : comme si elle impliquait le refus de la légitime défense (correctement comprise) et l'adhésion à une thèse de non-violence absolue ! Ce qu'elle refuse, par contre, avec la plus grande netteté, c'est la sacralisation de la violence et la justification du terrorisme (qui frappe des victimes qui ne peuvent pas se défendre, et, le plus souvent, des innocents) préconisées par diverses idéologies.

Ce n'est là que le premier volet du diptyque. Les révolutionnaires irlandais ne sont pas les seuls à être mis en cause. Ce sont également les responsables politiques, économiques et idéologiques d'une situation explosive. Jean-Paul II est tout aussi incisif à leur égard : « Si les hommes politiques ne décident pas et ne réalisent pas les changements qui s'imposent, le champ est libre pour les hommes de violence. » Puis, il cite un extrait d'une lettre du Paul VI sur le même problème irlandais : « Chacun, écrivait Paul VI, a son rôle à jouer. Doivent être écartés les obstacles qui obstruent le chemin de la justice, tels que l'inégalité civique, la discrimination sociale et politique, la mésentente entre les individus et les groupes. Il faut mutuellement et constamment respecter les autres : leurs personnes, leurs droits et leurs aspirations légitimes. »

La théologie de la charité ne peut — comme elle le doit — dénoncer la violence sanglante que si elle dénonce en même temps les violences structurelles (politiques, économiques, sociales, culturelles) qui l'engendrent. Si elle se contentait du premier type de dénonciation, elle serait mystificatrice. Malheur à elle, si elle ne percevait pas et ne dénonçait pas rapidement les violences structurelles !

IV. — SEXUALITÉ

Quand, à notre époque, on aborde le domaine de la sexualité, on se tourne immédiatement vers les sciences humaines (ou ce qu'on prend comme tel) afin d'y trouver une réponse qu'on estimera très vite indiscutable. Du moins, quand les idéologies qui se parent de ce titre revendiquent une nouvelle normalité. Un W. Reich et un D. Cooper parlent de la valeur révolutionnaire et libératrice de l'acte sexuel réussi. Notre société occidentale, de type patriarcal, est totalement répressive, estime le premier [55], parce que, d'après lui, elle impose un refoulement absolu à la sexualité. Guérir la sexualité en libérant le plaisir sexuel, c'est libérer par le fait

55. *La révolution sexuelle*, coll. 10/18, Paris, Union gén. d'éd., 1970.

même des forces capables de promouvoir une vraie affirmation de la vie. Ce n'est plus la Révolution qui engendrera le Bonheur, comme dans le marxisme classique, mais le Bonheur, considéré essentiellement comme un orgasme réussi, qui conduira à la Révolution. Le second voit dans l'orgasme sexuel une sorte d'expérience de la mort purificatrice (pour ainsi dire, un anéantissement du moi dans le nirvâna sexuel) : comme une négation radicale qui provoque la naissance d'une nouvelle prise de conscience, libérée des sentiments aliénants de propriété. La sexualité ne sera libérée à ses yeux que lorsqu'elle ne sera plus l'expression d'une conception patriarcale ou bourgeoise de la propriété. Pour les deux, l'orgasme devient ainsi un acte politique. Recherchons donc la réussite sexuelle et nous construirons une société nouvelle. D'où la conséquence que celui qui ne s'en trouve pas capable risque de se percevoir comme anormal. Ce qui pourra engendrer en lui de l'angoisse et même de graves traumatismes psychiques. Se rend-on compte à quel point certaines revendications — pour lesquelles on tentera même de chercher une justification évangélique — sont, en réalité, marquées par une idéologie qu'on prétendra éventuellement répudier par ailleurs ? « Un certain discours contemporain sur la fidélité, qui est toujours fidélité à soi, à son devenir personnel, à son épanouissement, à son plaisir, ne correspond-il pas au discours économique sur l'investissement, qui doit rapporter ou être dégagé ? Etre fidèle, c'est investir mon désir là où il peut me rapporter ce que j'en attends. Et le partenaire devient le lieu de l'investissement, plus ou moins désirable, donc plus ou moins utile à mon projet... La mobilité même du désir que l'on revendique quelquefois comme l'essentiel de la liberté face à la société bourgeoise oppressive arrange fort bien le libéralisme capitaliste, elle lui assure une meilleure adaptation des individus au système, une intégration profonde aux modèles de fonctionnement social [56]. » La prise de conscience de cette coloration idéologique de la mentalité sexuelle maintenant courante en Occident est la condition de toute réflexion sérieuse sur la sexualité.

Dans le cadre qui est le nôtre, de la théologie de la charité, c'est évidemment dans la conception chrétienne de l'homme que nous la situons. Comme le P. Bernard Lambert l'a fort bien dit : « Corps et âme sont intégrés dans une unité psychosomatique enracinée dans des forces cosmovitales que le sujet libre assume et organise pour ses fins... La personne est relation : elle est située en face d'autres personnes et pour des personnes. La sexualité dit relation, ouverture, communion, fécondité. Enfin, la personne est ouverture à l'infini,

56. F. Buchs, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979, p. 15.

c'est-à-dire histoire, croissance, développement sans limites [57]. » Du point de vue de la foi chrétienne, on parlera ainsi très légitimement d'*anthropologie sexuelle*. Philosophiquement et théologiquement, on soulignera que « la sexualité n'est pas chez l'homme une chose *a priori* comme dans l'animal, mais une réalité à faire. Intelligence et volonté en sont les maîtres d'œuvre ». On distinguera trois pôles : le génital, l'érotique et l'amour. La distinction entre la sexualité et la génitalité est fondamentale : « La sexualité se réfère à l'ensemble de la personne et de ses actes. Elle détermine une manière masculine ou féminine d'être au monde. En dehors de toute activité génitale, l'être humain demeure sexué dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qu'il est. Tout dans la personne est sexué, mais tout n'est pas sexuel, ou, du moins, tout n'est pas enfermé dans la sphère de la génitalité. » L'érotique, « c'est le monde du sentiment, de l'émotion amoureuse, de l'affectivité, de la passion, des sens ». Sa signification n'est pas nécessairement péjorative, car le plaisir peut avoir une fonction constructrice : au point de vue éthique, sa valeur est « mesurée par la valeur morale de l'action accomplie. Si l'acte est bon, le plaisir sera bon ; s'il est mauvais, le plaisir sera mauvais. Dieu a créé le monde dans la joie. Cela indique déjà une référence fondamentale. Le don de soi et l'accueil de l'autre se situent, pour ainsi dire, de droit dans une expérience de plaisir. Cependant, si l'on part du plaisir comme norme suffisante, on risque de tout gâter ». Quant à l'amour, il est à considérer comme « une dynamique de relation, d'ouverture, de communion et de créativité ». Ce sera pour la pratique chrétienne faire œuvre authentiquement libératrice que de témoigner que « la sexualité humaine est d'abord choix et non seulement pulsion », qu'« elle n'est pas une réalité purement instinctuelle, mais avant tout un projet », qu'« elle se définit d'abord par référence à l'autre et par cette voie à l'enfant ».

Que n'a-t-on pas dit et écrit sur le discours chrétien en matière de sexualité, l'accusant de rigorisme, de mépris du corps, d'angélisme, de manichéisme, voire de masochisme et de sadisme ! Quand on pratique l'habitude d'accumuler des citations de toutes les époques sorties de leur contexte culturel, il est facile d'établir un réquisitoire de ce genre. Mais est-ce une méthode scientifique et est-ce faire justice à la vérité ? Que certains propos ou certains comportements aient été excessifs à certaines époques et dans certains milieux, on le reconnaîtra volontiers. Mais, quand on examine les principales lignes de force d'une tradition de plus de dix-neuf siècles, on se rend compte que le corps, la sexualité, l'amour conjugal et le

57. Ainsi que les citations qui suivent, du même auteur : *Orientations pastorales sur l'éducation sexuelle*, dans *La Documentation catholique*, n° 1770 (2-16 sept. 1979) 769-771.

mariage ont toujours été considérés comme des dons de Dieu, suivant le si clair enseignement de la Bible, et qu'en définitive le souci de la théologie et de la pastorale était de les défendre contre des ambiguïtés aliénantes. Ainsi que l'a très heureusement noté E. Fuchs : « Le corps expression de l'esprit, lieu visible de la présence mystérieuse qui l'habite et qu'il a à rendre communicable, voilà la ligne de fond de la tradition chrétienne [58]. » C'est faire allusion à la magnifique interrogation de saint Paul à propos de la maîtrise sexuelle : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous ? » (*1 Co 6*, 19). Le commentaire d'E. Fuchs est très pertinent : « C'est parce que le corps est icône de l'Esprit qu'il ne peut être instrumentalisé [59]. » Bien comprise, *la théologie chrétienne de la sexualité est remarquablement libératrice.*

Il en est de même de la *théologie de la femme* : qu'obscurcissent trop souvent, de nos jours, des débats polémiques et insuffisamment éclairés sur les ministères ou la place de la Sainte Vierge dans l'Eglise, ainsi que des investigations historiques superficielles. Ses sources bibliques sont exaltantes. « Les traits de la femme juive, note E. Levinas, se fixent grâce aux attachantes figures féminines de l'Ancien Testament. Les épouses des patriarches, Myriam et Deborah les prophétesses... ont, dans l'accomplissement de la finalité biblique, un rôle actif et se situent aux charnières mêmes de l'histoire sainte [60]. » N'est-ce pas encore plus éclatant dans le Nouveau Testament, avec l'attitude de Jésus à l'égard des femmes, le rôle qu'elles ont joué pendant son ministère public et dans l'implantation de l'Eglise, et surtout la place qui est accordée à sa mère dans la réalisation du Plan divin du Salut ? Comme le dit P. Evdokimov : « On voit bien que Marie n'est point une femme parmi les femmes, mais l'avènement de la Femme restituée dans sa virginité maternelle. Toute l'humanité en la Vierge enfante Dieu, et par cela, Marie est la nouvelle Eve-Vie et sa protection maternelle, qui couvrait l'Enfant Jésus, couvre l'univers et tout homme [61]. » Les remarques suivantes d'O. Clément sont profondément justes : « La symbolique chrétienne du masculin et du féminin pose une différence des natures dans l'égale dignité des personnes, mais ne subordonne nullement le féminin au masculin. La seule supériorité qui compte dans l'Eglise est celle de la sainteté ; le ministère est un échafaudage, indispensable mais temporaire ; seule la sainteté atteint l'ultime, anticipe le

58. *Le désir et la tendresse*, p. 173.
59. *Ibid.*, p. 48.
60. *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 51. Cf. P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris, DDB, 1978.
61. *L'orthodoxie*, p. 151.

Royaume, comme le fait déjà une femme, la Mère de Dieu [62]. » Il aurait pu tout aussi bien écrire que la seule supériorité qui compte, au regard de la foi chrétienne, est celle de la charité, puisque, d'après le Nouveau Testament, c'est elle qui est la mesure de la sainteté.

Telles sont les bases anthropologiques de *la théologie du mariage, qui ne prend tout son relief que dans le cadre de la théologie de la charité*. C'est seulement ainsi que l'on peut saisir en plénitude la magnificence d'une doctrine qui pourra même paraître fascinante lorsqu'on sait la présenter avec conviction, car elle répond aux aspirations les plus profondes du cœur humain. Qu'il s'agisse du caractère inconditionnel de l'amour conjugal, de ses particularités et de ses exigences concrètes, de la maternité et de la paternité, ainsi que de la sacramentalité du mariage chrétien. Quel amour peut être la plénitude de l'amour humain s'il n'est pas inconditionnel ? La théologie s'appuie sur la philosophie et la logique même de l'amour : « l'amour d'un être pour un autre être, note G. Marcel, semble prendre son point d'appui sur l'inconditionnel : je continuerai à t'aimer quoi qu'il arrive [63]. » Par-delà toute sorte de discussions, l'enfant et l'amour réciproque des époux sont indissociables dans la conception chrétienne. Il est parfaitement exact d'écrire que « le sens premier ou la fin dernière du mariage » est à situer « dans l'amour conjugal, dans ce plérôme de l'unité des époux qui en fait une église domestique » [64]. Comment un tel amour se refermerait-il égoïstement sur lui-même et ne serait-il pas plénitude d'accueil à l'enfant à venir, ainsi qu'ouverture sur le prochain ? La paternité et la maternité, du point de vue biblique, n'est-ce pas, en définitive, « multiplier l'image de Dieu, inscrite sur le visage des humains » [65] ? Dans le sillage de l'amour de Jésus pour les enfants et de la fête de Noël (remarquablement fondée évangéliquement), la tradition chrétienne s'est toujours extasiée devant le petit enfant : « Qui ne s'est senti comme transporté en prière devant le spectacle merveilleux d'un petit enfant qui dort ? La vie en sa fraîcheur intacte y respire avec un suprême abandon. Il semble qu'elle baigne en une tendresse infinie, qu'elle communie à une Présence invisible. Le visage s'éclaire d'un sourire intérieur où passe toute la lumière de l'âme. Les possibilités innombrables qu'elle enclôt ont la pureté du don. Rien n'est encore approprié ; la grâce de la Source affleure ingénument et glisse en rayons subtils des paupières recueillies sur

62. *La révolte de l'Esprit*, p. 74.
63. *La dignité humaine*, p. 103.
64. *L'orthodoxie*, p. 296.
65. *Difficile liberté*, p. 57.

la rondeur exquise des joues [66]. » Si le mariage est un sacrement (conception de l'Eglise catholique et des Eglises orientales), c'est pour exprimer que les réalités les plus fondamentales de la sexualité et de l'amour humain sont un don de Dieu et, si nous le voulons, un chemin vers lui. Quelle plus belle perspective, aux yeux de la foi chrétienne, que de voir dans l'amour de l'homme et de la femme le symbole de l'amour du Christ et de l'Eglise (*Ep 5*, 21-33) ? M. Zundel la commente avec une rare profondeur : « s'il est vrai qu'un sacrement est une participation réelle à la passion rédemptrice de Jésus, on ne pourra s'empêcher de donner au Oui qui scelle à jamais le don que les époux se font de leur chair une résonance eucharistique et une intention sacerdotale, par où s'affirme justement le caractère sacramentel de leur union, dans une identification plus profonde avec le Christ dont le Moi divin veut informer tout leur être [67]. » C'est, d'abord, dans leurs relations réciproques et dans l'amour qu'ils donnent à leurs enfants que les époux chrétiens ont à vivre le grand commandement de la charité évangélique. Le modèle du Christ reste pour eux un appel et le sacrement qu'ils ont reçu une source permanente de grâce, car l'amour authentique est toujours exigeant. En s'aimant, ils ne se replient pas sur eux-mêmes. Leur foyer est accueillant, comme l'était, n'en doutons pas, celui de Nazareth. Et ils rayonnent l'amitié autour d'eux. C'est dans un tel contexte que leurs enfants apprennent à leur tour que la qualité de la vie se mesure à l'amour. Idéal, dira-t-on ? Mais aussi réalité vécue par de nombreux foyers.

Cette valorisation de la sexualité et de l'amour conjugal, ainsi que son insertion dans la théologie de la charité, sont profondément évangéliques. Mais ce serait trahir l'Evangile que de minimiser une autre grande tradition chrétienne (toujours pleinement conservée dans l'Eglise catholique et les Eglises orientales et que les Eglises issues de la Réforme commencent à redécouvrir) : celle du *célibat pour le Royaume de Dieu* (*Mt 19*, 12 ; *1 Co* 7). Lui aussi — plus encore même que le mariage — ne prend sa pleine signification que dans le cadre de la théologie de la charité. Ainsi que le concile Vatican II l'a souligné, lorsqu'il a dit qu'il est « signe et stimulant de la charité » et « source particulière de fécondité spirituelle dans le monde » [68]. Il ne sera tel évidemment que s'il est librement assumé et vécu comme un accomplissement de nos potentialités d'aimer dans la pratique du commandement évangélique de l'amour de Dieu et du prochain. Vécu ainsi, il n'est pas « la négation de la sexualité mais

66. G. VINCENT, *La liberté d'un chrétien*, p. 79.
67. *Ibid.*, p. 81.
68. *Constitution Lumen Gentium*, n° 42.

sa transfiguration par le souci de laisser le corps n'opposer aucune opacité charnelle à ce qui l'habite [69] ». La grande tradition chrétienne à ce sujet est remarquablement concrétisée pour notre temps par une récente déclaration de quelques jeunes : « Aujourd'hui même, nous sommes témoins que Dieu veut combler notre désir profond d'aimer. Célibataires par solidarité et par souci de garder un cœur disponible, accueillant pour tous ceux qui n'ont pas leur compte de tendresse humaine. Célibataires aussi pour signifier un peu de l'amour universel et gratuit que Dieu porte à tous [70]. » Vivre le célibat pour le Royaume de Dieu, c'est vouloir réaliser au maximum ces potentialités de l'homme fraternel que nous avons à construire au plus profond de nous-mêmes, à l'exemple de Jésus-Christ, l'Homme fraternel par excellence.

F 31068 Toulouse Cedex
31, rue de la Fonderie

R. COSTE
Professeur
à l'Institut Catholique de Toulouse

69. *Le désir et la tendresse*, p. 173.
70. Cité par L. RÉTIF, *Le célibat des prêtres en question*, dans *Le Monde*, 6 octobre 1979.