Sous la direction de
Luc Dubrulle
et Catherine Fino

COLLECTION THÉOLOGIE À L'UNIVERSITÉ

Habiter le monde selon le désir de Dieu

Mélanges Médevielle

DESCLÉE DE BROUWER

Habiter le monde selon le désir de Dieu

THEOLOGICUM
Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses

Collection « Théologie à l'Université »

La théologie s'exerce en bien des lieux et de multiples façons. L'accomplir à l'Université, c'est l'inscrire dans une exigence aussi ancienne que les universités elles-mêmes où, sans concession ni préjugé, se croisent et s'interpellent les savoirs. À une époque d'éclatement des croyances et des rationalités, cette exigence intellectuelle demeure d'actualité.

« Théologie à l'Université » publie des recherches menées au *Theologicum* - Faculté de Théologie et de Sciences religieuses de l'Institut Catholique de Paris.

Directeurs :
Thierry-Marie Courau et Henri-Jérôme Gagey

Comité éditorial :
Emmanuel Durand, Isaia Gazzola,
Joël Molinario et Sophie Ramond.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La troisième étape de cet ouvrage aborde la question de l'articulation entre conversion et jugement. Henri-Jérôme Gagey[36], une fois rappelé le paradoxe de l'éthique chrétienne qui s'impose sous la modalité du commandement d'aimer sans pour autant présenter de spécificité du point de vue du corpus normatif, analyse la controverse entre Rahner et Ratzinger sur la manière dont cette spécificité est honorée ou non dans l'expérience de l'homme ordinaire, au « moment où, se dépassant lui-même, il s'abandonne au mystère de la grâce qui le constitue ». Selon Gagey, l'énonciation même du jugement moral requiert dans cette perspective un cadre symbolique fort qui permet de mobiliser, « outre la rationalité et la volonté, tous les registres de l'affectivité » pour surmonter les épreuves de l'existence morale. En cohérence avec le commandement de l'amour, l'apport de la tradition biblique est de dénoncer la perversion que constitue une démission éthique sous couvert d'obéissance à des obligations ciblées. Dans cette perspective, la hiérarchisation des vérités « en matière morale » proposée par le pape François ne consiste pas à privilégier les unes aux dépens des autres, mais bien à dégager le centre de l'éthique chrétienne qui est la source et la clé herméneutique de toute vérité morale.

Pour Philippe Bordeyne[37], le point focal du jugement moral est « le consentement à la vulnérabilité » que constitue « la nécessaire traversée de l'opacité de l'action concrète ». Avec Geneviève Médevielle, Bordeyne parcourt le chemin qui va d'un concept de compromis qui prend en compte l'historicité de l'action, jusqu'à l'institution de l'universel au cœur de la particularité historique, par la médiation d'un processus de conversion. Face au possible emprisonnement dans l'émotion subjective ou la raison contextuelle, Philippe Bordeyne invite à une triple conversion : sortir de l'opacité du réel liée au péché,

sortir de l'orgueil, enfin acquérir un savoir-faire qui procure une certaine aisance, la capacité d'anticiper et surtout d'apprendre au sein de la vulnérabilité. Ce chemin de réconciliation est pensé par Paul J. Fitzgerald[38] au profit de la relation au cosmos, dans le contexte du dérèglement climatique et de l'extinction de la biodiversité. Il s'agit de trouver la force de renoncer à un rapport au monde purement instrumental, en le considérant comme un « symbole sacramentel qui inclut une autocommunication gratuite de Dieu ». La Rédemption requiert de contextualiser notre rapport au monde au sein d'une création graciée, elle-même appelée à la perfection. Fitzgerald analyse le parcours par lequel les Exercices de Saint Ignace confèrent une liberté spirituelle vis-à-vis de la tentation d'user de la nature pour notre confort jusqu'à la détruire.

Le rite liturgique, en intervenant dans le processus de conversion du sujet, acquiert une fonction éthique. Pour Louis-Marie Chauvet[39], d'un point de vue sacramentel, le culte soutient un processus de sanctification « ascendante » qui promeut l'éthique comme réponse au don de Dieu. L'eucharistie introduit à une éthique fraternelle du « devenir corps », lorsque l'action de grâce pour le corps liturgique se fait supplication pour que se réalise dès maintenant l'unité du corps ecclésial, figurée par les trois gestes du pain rompu, de la paix échangée et de la communion. L'eucharistie trouve ainsi sa finalité éthique dans la vie fraternelle, évitant toute survalorisation du rite, mais cette éthique n'est chrétienne que par son fondement théologal et sacramentel qui proscrit la réduction du christianisme à une éthique. Jean-Louis Souletie[40], d'un point de vue liturgique, souligne l'importance du « site cérémoniel » et de l'économie de l'espace pour la formation du sujet, en vue de la reconnaissance de sa juste place et de son rôle dans la communauté

(Bonhoeffer) et de la reconnaissance d'autrui en sein des relations communautaire auxquelles il doit contribuer de manière active et fidèle (Ricœur). Par la médiation de la formation des sujets à un jugement plus bienveillant envers l'autre, l'exercice de la liturgie communautaire devient un tremplin pour la vie sociale.

Enfin, Catherine Fino[41] analyse comment la charité sociale représente un atout pour le discernement, tout particulièrement lorsque les convictions éthiques sont déstabilisées par la diversification et la mobilité des anthropologies et des pratiques au sein d'une société plurinormative. En contribuant à l'élaboration de pratiques sociales solidaires, la charité sociale restaure le dialogue à partir de la reconnaissance et de l'estime réciproque entre partenaires appelés à collaborer aux mêmes projets. Elle favorise ensuite l'appropriation de convictions anthropologiques communes à même les pratiques. Ces convictions sont alors disponibles, parmi d'autres, dans l'espace public, pour fonder ou communiquer un jugement éthique sur des pratiques sociales en constante réélaboration. Denis Villepelet[42] rebondit sur la régulation éthique de l'influence pédagogique, centrée aujourd'hui sur les conditions de l'acquisition et du respect de l'autonomie. Du point de vue de la morale, l'apprentissage de l'autonomie en tant que capacité d'évaluer suppose autant l'objectivité que l'éveil de l'intériorité subjective, un espace communicationnel et un « environnement culturel du valable » dans lequel le « je » peut se positionner et échanger. La foi chrétienne peut être sollicitée pour relativiser la toute-puissance de l'éducateur, mais aussi fonder le caractère inconditionnel de son espérance en l'éduqué, comme celle de l'éduqué en lui-même, sur la confiance en l'avenir promis par Dieu.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

universitaire de notre pays que la République française honore aujourd'hui en toi par la distinction qu'elle t'accorde à toi !

L'« humanitaire » – Mais j'ai parlé d'un troisième type d'enracinement, dont j'ai d'ailleurs laissé en suspens la désignation exacte – j'y viens. Je lui ai appliqué, faute de mieux, le qualificatif d'humanitaire ; j'aurais aussi bien pu le caractériser comme altruiste, pédagogique, radicalement tourné vers les autres dans une attitude suivant les cas d'accompagnement et d'écoute, d'éducation et de formation, de service et de générosité, mais aussi, tout simplement, d'attention désintéressée, de réelle proximité et même de simple présence.

Je vois cette attitude se déclarer chez toi déjà quand tu es professeur d'histoire et de géographie de l'Éducation nationale à Grigny-La Grande Borne dans l'Académie de Versailles, où tu exerces de 1972 à 1980, en intercalant d'ailleurs une année à Sherbrooke, dans le cadre des échanges académiques franco-québécois. Je suis resté très impressionné par la manière dont tu parlais de ces filles et garçons qui, de la 6e à la 3e, t'étaient confiés : tu t'interrogeais par exemple sur le développement que tu constatais déjà chez eux d'attitudes « communautaristes » coexistant pourtant avec des ignorances religieuses flagrantes, voire avec l'étiolement que tu craignais chez eux, de la dimension spirituelle.

Mais cette attitude d'ouverture à l'autre et de service de l'autre, je l'ai par ailleurs également rencontrée chez toi, aussi bien dans tes engagements personnels dans le scoutisme – cheftaine de louveteaux dans le groupe Scouts de France de Verrières-le-Buisson, puis responsable nationale « Louveteaux » chez les Scouts unitaires de France –, que dans le fait que tu n'as choisi d'accomplir ton Troisième an nulle part ailleurs que dans l'accompagnement et la formation des séminaristes du

diocèse de Ndjamena au Tchad.

Cette même attitude, je la vois jouer encore dans la formation donnée à tes plus jeunes sœurs, dans la simple présence et le partage de vie avec un immeuble et tout un quartier à Villeneuve-d'Ascq au sein d'une communauté dont tu es responsable pendant plusieurs années, alors même que tu poursuis tes tâches, d'enseignante cette fois, à l'Institut catholique de Paris.

Je la vois jouer enfin, toujours et toujours, tant à travers tes accompagnements si soigneux d'étudiants en préparation de maîtrise ou de thèse, qu'à travers les accompagnements et conseils spirituels, moins voyants mais tout aussi essentiels dans leur ordre, auxquels tu n'as jamais cessé de donner ton temps et de t'adonner toi-même.

Certes, je doute qu'en te faisant chevalier de sa Légion d'honneur, la République ait vraiment conscience d'accorder sa reconnaissance à ce troisième de tes enracinements. Mais je tiens à dire, moi, ici, qu'il ne saurait pourtant être réputé totalement étranger à l'hommage qu'elle te rend et que, compte tenu de ce que cela représente pour le « vivre ensemble » des hommes et des femmes nos contemporains, cela non plus – après donc la famille et l'université, et l'attention à l'humain – ne pouvait être passé totalement sous silence ici et aujourd'hui.

Évoquer maintenant l'année 1974, l'année de tes vingt-cinq ans, me permet de passer de ce que j'ai appelé tes enracinements à ce que je désignerai comme tes appartenances.

Les appartenances

En 1974 en effet, tu obtiens certes l'agrégation de géographie et tu deviens aussi pour deux ans responsable

nationale de louveteaux, mais la même année également, tu décides de commencer des études de théologie ici même, en Formation C, cadre dans lequel tu rencontres Christiane Hourticq. Quelques années plus tard, et cette fois en sa qualité de Provinciale de France, elle t'accueillera dans la communauté des Sœurs auxiliatrices, au noviciat desquelles tu entreras en septembre 1980. C'est à partir de là que je suis conduit à faire état de tes appartenances, car elles aussi ont, bien sûr, considérablement contribué à te faire devenir celle que et la République et nous-mêmes ici rassemblés, estimons digne de l'honneur qui t'est fait aujourd'hui.

Comme les enracinements, les appartenances me paraissent être elles aussi – je n'y peux rien – au nombre de trois. Je les évoquerai dans cet ordre : la vie religieuse, la théologie morale, l'institutionnalité catholique. Définissant aujourd'hui le cadre global de ton existence et de ta personnalité, de ton action et de ton service, de ton engagement et de ton rayonnement, elles me paraissent à l'évidence être intervenues et donc devoir être mentionnées toutes les trois lorsque, dans l'esprit à la fois républicain et théologique que j'ai dit, il s'agit pour moi de préciser que et pourquoi j'estime que la République à la fois s'engage et s'honore lorsqu'elle fait de toi un chevalier de sa Légion d'honneur.

La vie religieuse – Au titre donc des appartenances, il me semble nécessaire, pour toi, de commencer par là. Car c'est là que t'a conduite toute la partie écoulée auparavant de ta vie ; c'est là que, comme Économe provinciale, tu investis présentement une part importante de ta disponibilité et de tes compétences ; et surtout, c'est là que tu as toujours puisé l'inspiration profonde de tout ce que tu as accompli au titre des deux autres appartenances auxquelles il me faudra justement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

s'étendre à d'autres situations[20] ». Le modelage de sa vie sur le Christ requiert l'exercice de l'imagination analogique.

La mise en évidence de la perception morale et de son importance dessine une différence notable par rapport aux éthiques kantienne et utilitariste. Selon Spohn, en effet, ces dernières mésestiment d'ordinaire les questions de perception, car elles se focalisent sur un stade postérieur de la réflexion morale. « Elles font débuter la pensée éthique par les intentions déjà formées et prêtes pour l'examen moral, plutôt que par la perception morale et la formation des intentions. L'éthique de la vertu fait remonter la recherche à un stade antérieur, pour demander comment nous en sommes venus à décrire telle situation comme étant en premier lieu un problème de justice ou de respect[21]. »

La perception morale est toujours particulière et nécessaire, elle intervient avant de considérer quelle démarche entreprendre (délibération) et avant de décider effectivement de ce qu'il faut faire (jugement). Son terreau nourricier est constitué des valeurs, des dispositions et des habitudes de celui qui perçoit ; elle n'est pas « une faculté séparée » et « elle n'accompagne pas automatiquement la connaissance des principes moraux[22] ». En outre, une affectivité fine et sensible s'avère nécessaire pour percevoir ce qui est moralement pertinent dans une situation. Émotion et connaissance coopèrent, en sachant que les émotions sont comme « des antennes cherchant des indications pertinentes dans la situation[23] ». Les émotions et la cognition n'œuvrent pas sur des voies séparées. La conscience émotionnelle doit travailler en union avec la réflexion rationnelle quand il convient de passer à l'action. Les émotions sont des perceptions évaluatrices, nombre d'attitudes intellectuelles sont riches d'affect, et la perception peut être

renforcée, consolidée par l'expérience et la réflexion. Certes, la connaissance des principes moraux peut aider à une vision morale pénétrante, mais il n'existe pas de lien nécessaire entre connaissance des principes et perceptivité morale. « La connaissance des principes ne devient pratiquement éclairante que lorsque les principes s'enracinent dans des habitudes formées par l'expérience réfléchie et approfondies par une pratique assidue[24]. »

L'éthique de la vertu conduit à reconnaître que la pensée et l'action s'enracinent toujours dans le monde des contingences et des personnes particulières, « même si elles sont informées par des concepts et principes plus généraux[25] ». Ceux-ci ne deviennent pratiques que par interaction avec les situations particulières. En s'inspirant de M. Nussbaum, Spohn pense que « la perception est un processus de conversation amicale entre des règles et des réponses concrètes, des conceptions générales et des cas uniques, où le général articule le particulier et, par la suite, est articulé par lui[26] ».

Ouvertures

Par rapport au « classique » débat entre la morale de la foi et la morale autonome, l'infléchissement d'accent est patent. Si les protagonistes des deux premiers courants s'étaient centrés sur les normes morales, leur fondement et leur justification, la proposition énoncée par Spohn, à la suite de la « redécouverte » de l'éthique de la vertu, se concentre d'abord sur la formation du sujet moral et sa nécessaire transformation à la suite du Christ. Néanmoins, cette posture n'exclut pas la démarche rationnelle et une ouverture à l'universalité, à la différence du modèle prôné

par Hauerwas[27], tout en se concentrant sur une dimension « antérieure » à la formule rationnelle normative. La question de la spécificité de la morale chrétienne reste posée, mais sous un autre angle, tout en dessinant certains parallèles.

Concernant la dimension d'universalité, abordée par deux points d'entrée différents dans le débat mentionné, soit plus anthropologique, soit plus christologique, l'essai de W. Spohn montre bien qu'il ne s'agit pas, en situant les notions de vertu et de caractère au fondement de l'éthique, d'abandonner la quête d'universalité et de se replier sur un communautarisme sectaire. En évoquant l'universel concret qu'est la personne de Jésus et en insistant sur le rôle de l'imagination analogique, la perspective de Spohn invite l'éthique chrétienne à sans cesse s'interroger sur sa capacité à être « bonne » pour toutes et tous, à se confronter perpétuellement à cette volonté de répondre le mieux possible à la quête d'humanisation en référence à Jésus conçu comme norme. Dans cette perspective, Spohn montre bien que l'éthique de la vertu, et la recherche d'une action qui corresponde à l'esprit du Christ, peut aussi mettre en désaccord par rapport à certains usages ou compréhensions d'une communauté ou d'une tradition. En affirmant que les émotions et la cognition n'opèrent pas sur des voies séparées, et que la conscience émotionnelle doit travailler en synergie avec la réflexion rationnelle en ce qui concerne l'action, la conception de la vertu ici déployée ne s'oppose pas à la réflexion. Spohn rejoint d'une certaine manière la conception socratique selon laquelle une vie non réfléchie (ou non examinée) ne vaut pas la peine d'être vécue. Le propre de l'humain et d'une théorie de la vertu ne seraient-ils pas précisément la réflexion éthique elle-même ? Une vertu peut-elle mériter ce nom si elle ne peut se justifier face à la raison ?

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

encadrée, et non seulement « enrichie » par la considération de la vocation proprement divine de tout couple chrétien. C'est bien la Révélation qui est le fondement, si l'on tient à ce terme, non pas la loi naturelle. Et même y a-t-il identification entre la notion classique de « loi naturelle » dont il est question au n° 4 et le recours à des « processus de la génération » dont parle le n° 13 ? L'« ordre moral objectif » qu'évoque le n° 10, d'ailleurs très (et trop) rapidement, n'est pas inscrit dans des processus naturels, même si ceux-ci se doivent d'être pris en compte sans qu'ils constituent pour autant une norme dite « objective ». Il va de soi que la lecture de ce document s'éclaire tout autrement si l'on situe la référence à une nature dans le cadre de la Révélation divine, ou si cette dernière paraît en quelque sorte surajoutée ou « complémentaire » par rapport à une loi naturelle qui, en quelque sorte, constituerait un ordre clos sur lui-même.

Mais il est une *seconde limitation*. Après avoir enseigné au n° 11 que Dieu lui-même a « sagement fixé » des limites à la fécondité, le document ajoute ce commentaire surprenant : « *Mais l'Église* [je souligne], rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle, interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie. » Commentaire surprenant à plus d'un titre : d'abord pour confirmer la « constante » doctrine, une note renvoie à deux textes, l'un de Pie XI (*Casti Connubii* 1930) et l'autre de Pie XII (1951) ; c'est peu pour ce qu'on ose appeler une « doctrine constante ». De plus, et surtout, la formulation de ce passage laisse entendre que d'elle-même l'Église, par la formule réductrice « *mais l'Église* » (en fait Paul VI lui-même), se donne le droit de corriger la sagesse divine, et qu'elle le fait par une affirmation anthropologique (tout acte matrimonial ouvert à la fécondation) qui ne semble relever en tant que telle ni de la loi naturelle, ni de la Révélation divine. Quels arguments

en effet sont-ils avancés ici ? On les cherche vainement. Et s'il y en avait, ils seraient d'ordre anthropologique, éventuellement bien fondés en raison, mais en quoi obligeraient-ils le croyant à adhérer au nom de la foi à une anthropologie particulière ? Étrangement ce passage donne à entendre que la loi naturelle, lue par Paul VI, corrigerait la sagesse divine, ce qui élèverait une proposition « naturelle » (ou philosophique) au rang de juge de la sagesse de Dieu. D'autant plus étrange qu'un des thèmes de l'encyclique consiste à combattre la prétention humaine à se « croire autonome » (n° 10) ou à vouloir juger par soi-même de la volonté de Dieu… À quoi s'ajoute l'étrange et arbitraire refus de prendre en compte la totalité d'une vie conjugale pour apprécier la moralité de l'union matrimoniale (n° 14) : sur quoi fonder une affirmation (chaque acte singulier ouvert à la fécondation) qui sépare et coupe les actes d'une vie de couple en brisant la continuité d'un amour et d'un dessein d'union ou de fécondité ? À quoi tient ce qui paraît bien être une forme de nominalisme, qui ne connaît que des singularités, au détriment d'une perspective globale, nouant les actes d'une vie dans la visée unificatrice d'une vocation à la sainteté ? L'affirmation est forte, l'argumentation absente.

Il apparaît donc que non seulement la référence à la loi naturelle n'est pas centrale dans cette encyclique, et encore moins l'appel à une « nature » valorisée pour elle-même, mais que toute forme de régulation de naissances n'est pas à exclure dans le cadre très ferme d'une « paternité/maternité responsable », exercée au sein de la vocation chrétienne à l'agapè divine à laquelle tout chrétien est appelé.

Veritatis Splendor

On vérifiera encore avec l'encyclique de Jean-Paul II, *Veritatis Splendor*, que la référence à la loi naturelle n'est point aussi centrale qu'on le prétend. L'ambition de ce document est forte, puisqu'il ne s'agit rien de moins que de reformuler l'enseignement moral de l'Église (n° 4), ce à quoi, on le sait, le concile Vatican II avait renoncé. Elle s'inscrit dans un souci net : rappeler les liens entre liberté humaine et vérité que des tendances contemporaines insistant sur l'autonomie de la raison et sur une liberté « absolue » (n° 32) sont tenues pour oublier. Et comme l'intitulé même de l'encyclique l'indique, c'est le concept de vérité qui ordonne toute la problématique. Choix significatif, car en matière de morale on s'attendrait plutôt à ce que la référence cardinale soit le bien ou la justice, et non d'abord la vérité qui inscrit la démarche dans un cadre intellectualiste. En réalité en opposition aux prétentions modernes à une absolutisation de la liberté (qui est tenue ici comme caractéristique indiscutable du contexte actuel), l'insistance est forte sur la dépendance envers la vérité et envers Dieu, sur l'obéissance et la soumission (n° 44) qui, avec appui sur Léon XIII, serait « essentielle » de la part de la raison et de la loi humaine envers « la Sagesse de Dieu et à sa loi ». Il faudrait examiner les dangers et les erreurs des tendances morales présentes « à la lumière de la dépendance fondamentale de la liberté par rapport à la vérité » (n° 34). La « prétention à l'autonomie [de la liberté] contredirait l'enseignement de l'Église sur la vérité de l'homme. Ce serait la mort de la liberté véritable », et de faire allusion à la sentence de la Genèse condamnant le péché d'Adam et d'Ève (n° 40). Difficile de pousser plus loin la condamnation de l'autonomie, laquelle, si l'on comprend bien, renouvellerait la faute originelle… Entre liberté droitement comprise et loi, il ne peut donc y avoir qu'un « prétendu conflit » (n° 36), conflit provenant de doctrines « qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fondamentalement dans le sillage de Pannenberg : comment rendre compte, mieux que Bultmann, du fait que la structure proleptique de la foi ne représente pas un saut mortel en dehors de toute argumentation rationnelle, mais qu'il y a une *corrélation positive et dialectique* entre la fonction anthropologique et ontologique constitutive de l'anticipation et la dimension historico-eschatologique de la foi ? Chez Bultmann, d'une certaine manière, la structure proleptique de la foi *engloutit complètement* l'analytique temporelle de l'existence. La foi est pur scandale et n'a pas besoin d'une justification argumentée (p. 206). C'est pourquoi aussi Bultmann en reste à *Sein und Zeit* et refuse la *Kehre* ultérieure de Heidegger : la foi est fondée sur sa seule certitude, analogue au mouvement même du *Dasein* croyant, et ne peut que renoncer à toute forme de volonté métaphysique de fondation (p. 207). Or, tout indique que, chez Pannenberg, un lien inéluctable est tracé entre la fondation christologique et trinitaire de la foi et la fondation métaphysique de la réalité.

La structure proleptique de la raison

On observe chez Pannenberg un certain déplacement : dans ses débats des années 1960, il n'avait de cesse de souligner sa dette envers Kant et, *de facto*, également avec Karl Barth. Ainsi, dans *Glaube und Vernunft*, en 1965-1966, il souligne avec force que la raison, en son historicité même, reste centrée sur le présent, et que seule la foi, dans la mesure où elle est eschatologiquement orientée sur un avenir ultime, peut servir de critère permettant de penser la rationalité de la raison[10]. C'est surtout à partir de ses réflexions sur la relation entre théorie de la science et théologie, dans l'ouvrage décisif de 1973, puis dans

ses travaux ultérieurs sur la métaphysique, la science et l'anticipation que l'anticipation de l'avenir comme tel devient d'une certaine manière un trait constitutif de la raison elle-même. Il est frappant de constater que le chapitre 4 de *Métaphysique et idée de Dieu* se boucle, contre Heidegger, par un double renvoi à l'apocalyptique juive *et* à Plotin : c'est *à partir* de la fin des temps, ou de l'éternité, et non du néant, que se décide « l'essence de chaque chose individuelle », comme anticipation de l'éternité (p. 108). On retrouve ici la *puissante théorie christologique* de la force *rétroactive*, et pas seulement rétrospective, de la fin, telle qu'elle s'exprime dans le langage eschatologique du Royaume de Dieu et qui forme la clef de la théologie proleptique de Pannenberg, dès les *Grundzüge der Christologie* de 1964.

La structure proleptique de la réalité (histoire et eschatologie)

Une des thèses centrales de Pannenberg, dans *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973)[11], tourne autour de la question de la réalité ou, plus exactement, des rapports devenus classiques, dans la théologie protestante moderne, entre vérité, réalité et possibilité. Pannenberg interprète de manière métaphysique l'idée de Dieu comprise comme *die alles bestimmende Wirklichkeit*, une notion qu'utilisait déjà Bultmann avant lui, mais seulement dans un sens herméneutique et existential. La totalité de la réalité est donc à venir, elle ne peut qu'être anticipée dans l'expérience subjective et historique en cours, celle par laquelle nous essayons de saisir le tout, de réunir les parties dans une *totalité significative*, de leur donner un sens. « Die Totalität der Wirklichkeit ist nicht abgeschlossen

vorhanden. Sie wird nur antizipiert als Sinntotalität […] In solcher Antizipation, ohne die […] gar keine Erfahrung möglich ist, steckt immer schon das Element der Hypothese, ein Moment subjektiven Entwurfes, der sich im Fortgang der Erfahrung bestätigen muss oder erschüttert werden wird » (p. 312). C'est sur cela que porte justement le *différend* entre Jüngel et lui : pour Pannenberg, il y a une *correspondance* (dialectique mais néanmoins asymétrique) entre l'expérience subjective de la totalité de sens et le mouvement subjectif de la foi elle-même (p. 313). Le Dieu pensé comme *alles bestimmende Wirklichkeit* ne peut qu'être anticipé sur un mode hypothétique, on n'est pas, à ce niveau d'analyse, dans l'ordre de la *certitudo fidei* mais de la conjecture réfutable au sens de Karl Popper.

Une théologie métaphysique de style proleptique

Pannenberg pense que la réalité eschatologique, pensée dans son historicité même, est la *seule voie d'accès* à la compréhension de la totalité de sens visée hypothétiquement dans l'expérience humaine subjective. Dans la *Théologie systématique*, Pannenberg précisera que « la résurrection de Jésus est précisément l'advenir proleptique manifeste (*das proleptische Inerscheingungstreten*) en lui de la réalité eschatologique salutaire (*Heilswirklichkeit*) de la vie nouvelle (TS III, p. 815 = p. 674, traduction modifiée). Il n'y a donc nullement chez Pannenberg de stricte équivalence entre la *Sinntotalität* hypothétique et la *Heilswirklichkeit* de la foi, les deux réalités, celle de Dieu et celle des étants, ne se confondent jamais du point de vue méthodologique. Pour comprendre l'unité théologique et métaphysique qui relie la démarche « par en bas » de la *Wissenschaftstheorie* - et donc de l'herméneutique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Verbe incarné, reste paradigmatique : c'est à partir de là que s'obtient l'intelligibilité la plus large ou la plus profonde. Regardons successivement ce qui est modifié dans notre compréhension de l'universel, si on le considère à la fois comme concret et comme constamment rapporté au Christ-Jésus ; puis ce qui est modifié dans le concept de catholicité si l'on prend au sérieux les déterminations qui sont alors celles de l'universel ainsi compris.

L'universel en tant qu'il est concret et constamment rapporté au Christ

Quand on dit universel, que dit-on vraiment ? L'erreur de perspective ou de jugement serait de se satisfaire du « général », de la généralité. Assurément, l'universel abstrait est utile pour l'intellect, mais il est mortifère s'il sert à la « normalisation » des existences, pour employer un terme typique des univers totalitaires, qu'ils soient autoritaires ou imbibés d'une économie ultralibérale. Mais alors qu'est-ce qu'un universel concret (si c'est autre chose évidemment que le Coca-Cola, ou, plus subtilement, l'argent) ? Avant même d'être éclairés par Hegel, on peut déjà, aux sources de la foi, regarder l'« élection » d'un peuple qui porte les promesses pour tous, et, ultimement, l'unicité et l'universalité de la personne du Christ. Pour le croyant Dieu n'aime pas globalement, ou en général. Il aime tel peuple, à charge pour celui-ci de proclamer à tous que chacun est aimé pour lui-même. Et il ne s'est pas fait, en la personne du Fils, l'homme en général, mais *cet* homme, Jésus, pour signifier qu'un seul visage répond à toutes les attentes du monde, et réciproquement, que les promesses sont pour tous, et que, devant Dieu, chacun est unique et tous sont solidaires.

Comprendre l'universel concret à partir du qualitatif et non de l'extension

C'est évidemment à partir de l'exemple théologique de la catholicité de l'Église que cela se dessine plus clairement. Trop souvent l'attention des théologiens n'a porté, en parlant de la catholicité, que sur l'extension : le fait d'une Église répandue partout par la mission, et qui se veut coextensive de l'*oikouménè*, de toute la terre habitée. L'intérêt est d'attirer l'attention sur la mission, la difficulté est de ne pas considérer avec suffisamment d'attention comment l'Église peut bien s'affirmer « universelle » alors qu'elle est dans une situation de minorité, soit dans une phase de première évangélisation, soit dans une phase de déculturation. La modification du regard s'opère dès que l'on dit que lorsqu'il s'agit de proposer la foi à tout homme et à tout l'homme, on ne reproduit pas un schéma impérial qui prétendrait vouloir conquérir de nouveaux territoires ou reconquérir des territoires perdus. Cela revient à dire, tout simplement, mais avec beaucoup de portée symbolique, que l'universel ne consiste pas à tout occuper, mais à faire en sorte que nul, fût-ce le plus petit, ne soit laissé de côté, méprisé ou oublié. Le qualitatif fait l'universel et non l'extension, dès qu'il s'agit non pas des objets, mais du vivre-ensemble des sujets.

La question, en amont, est véritablement une question d'ontologie, une question philosophique, que suscite le croyant lui-même dès qu'il observe que la foi n'est pas un supposé savoir de la totalité mais une confiance en l'Unique au-delà de Tout. En scrutant l'histoire de la philosophie, on voit comment se développent deux ontologies distinctes et aussi indispensables l'une que l'autre : l'ontologie de l'être et

l'ontologie de l'être-un. L'ontologie de l'être englobe tout ce qui est, de Dieu au dernier des cailloux ; mais le risque est d'inclure Dieu dans l'être du cosmos en le prenant pour un objet du monde, d'en faire en quelque sorte le premier de la série, comme s'il était du même ordre que la matière (on le pensera alors en termes d'énergie), ou de même rang que n'importe quel vivant (avec l'ambiguïté qui se maintient lorsque l'on ne distingue pas la vie biologique et la vie éternelle, au risque de sacraliser indûment les instincts vitaux les plus primitifs). Si l'on n'y prend pas garde, *l'adjectif* « divin » remplace le *sujet* « Dieu » : une culture peut dire : « l'amour est divin » (ce qui fait du dieu un attribut dans la totalité), mais la foi chrétienne dit : « Dieu est amour » (ce qui désigne un sujet tout à fait unique). Dans la totalité, le divin est une dimension de l'être, largement diffuse ou au contraire concentrée en des lieux imprégnés de sacré. Quand il s'agit de l'Unique au-delà de tout, Dieu n'est pas moins qu'un sujet, il est quelqu'un.

Regardons à présent la différence de l'ontologie de l'être-un. Pour celle-ci (que l'on pourrait nommer en créant un néologisme : « l'hénologie ») la consistance métaphysique d'un être dépend de sa capacité d'unification. De l'Inde au néoplatonisme les versions ne manquent pas de cette ontologie très dynamique. Son avantage est de bien faire la différence entre tout ce qui est, l'être, et l'Unique qui est au-delà de Tout, qui en est la source comme ce dont le multiple procède pour y faire retour. La théologie chrétienne, qui tient à la fois à la transcendance de Dieu et à sa présence incarnée dans le monde, a eu recours aux deux types d'ontologie. Ce qui demeure, de cette longue histoire, c'est le souci, à propos de l'universel, de ne pas confondre, concrètement, l'Unique et la totalité.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

II

CHARITÉ ET SOCIÉTÉ

Charité, justice et vie spirituelle selon saint Alberto Hurtado, *s.j.* (1901-1952)

Alain THOMASSET, *s.j.*
Professeur au Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

Pendant six ans, dans le cadre de la chaire Jean-Rodhain, Geneviève Médevielle a dirigé un séminaire de recherche pour les doctorants de l'Institut Catholique de Paris sur les figures sociales de la charité. Cette activité est allée de pair avec l'accompagnement de plusieurs thèses : celle de Luc Dubrulle sur Mgr Rodhain et le secours catholique, celle de Catherine Fino sur les fondations hospitalières au Québec[1]… Dans ses travaux, G. Médevielle est sensible à la manière dont la charité comme témoignage évangélique prend une figure visible et institutionnalisée dans la société[2]. Elle est également attentive à l'enracinement dogmatique et spirituel de l'éthique chrétienne[3]. J'aimerais apporter ma contribution à cette recherche en présentant la figure du P. Alberto Hurtado, *s.j.*, à la fois dans sa réflexion sur l'action sociale des chrétiens et dans l'enracinement de cette action dans une christologie et une spiritualité. Ce jésuite chilien, canonisé par le pape Benoît XVI en octobre 2005, est une figure majeure de l'Église et de la société chiliennes. Le réseau d'œuvres sociales qu'il a mis en place dès 1944, avec le « Hogar de Cristo », destiné à l'origine à accueillir les enfants des rues et les sans-abri, constitue aujourd'hui un ensemble diversifié de plus de plus de 730 institutions réparties dans tout le pays. Il fut aussi le fondateur en 1947 d'un syndicat ouvrier et en 1951 d'une revue de

réflexion sur la mise en œuvre de la doctrine sociale catholique toujours très vivante (*Mensaje*). L'intérêt de cette figure hors norme n'est pas seulement d'avoir été un apôtre et un acteur inlassable de la justice sociale mais aussi un intellectuel qui a lui-même beaucoup écrit sur les liens entre justice et charité. C'est cette articulation, dont l'histoire nous montre qu'elle est toujours délicate et qu'elle peut être facilement pervertie, que je souhaite exposer. Nous avons en lui un exemple vivant du débat qui anime depuis longtemps la doctrine sociale catholique.

Une éthique sociale chrétienne : vers une solidarité intégrale

C'est vers la fin de sa vie que le Père Hurtado a éprouvé le besoin de mettre en forme une véritable morale sociale. Ce document, publié de manière posthume, est en grande partie une reprise de l'enseignement social de l'Église de l'époque mais sa forme originale et sa tonalité permettent de mettre en ordre les intuitions déjà présentes dans les conférences, les retraites, les discours pastoraux que Hurtado a donnés tout au long de sa vie et dont nous avons de très beaux extraits dans le livre *Comme un feu sur la terre*[4].

Primauté de l'amour et nécessité de la justice. Justice et charité sont à comprendre ensemble

Pour Hurtado, nul doute que la suite du Christ se manifeste dans l'amour des hommes. Pour un chrétien, la charité est une nécessité, une seconde nature qui lui vient de l'amour de Dieu pour les hommes. Lors d'une allocution à la radio, il déclare :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Cette souffrance pousse à agir et le texte se conclut par : « Si nous les aimons, nous saurons ce que nous devrons faire pour eux ».

Le « sens du pauvre » chez Hurtado est en connivence avec cette autre formule qu'il utilise : « acquérir le sens de Dieu ». Dans les dernières années de sa vie, il mettra fortement l'accent sur le grave danger de la perte du sens de Dieu. Et le pauvre devient précisément le sacrement de Dieu, le Christ en personne. Il s'agit, nous dit Hurtado, d'avoir une « dévotion pour le pauvre », et même « d'obéir au pauvre ». Lors de la création de la « Fraternité du Foyer du Christ », un groupe d'hommes et de femmes, particulièrement consacrés à une vie de prière et d'engagement dans l'œuvre, il précise le quatrième vœu qu'ils prononcent : vivre « l'obéissance au pauvre, en ayant le sens du pauvre ». L'engagement social pour la justice se fait plus urgent parce que le pauvre est le Christ.

À travers les trois traits que j'ai essayé de décrire, la spiritualité d'Alberto Hurtado présente une grande cohérence, unifiée autour du désir « d'être le Christ », de s'identifier à Lui, qui s'est uni à tout homme et qui s'est identifié aux pauvres. Le sens social, à la racine de toute action pour amener de vrais changements, est alimenté de l'intérieur par cette mystique du prochain et du pauvre. Cette spiritualité se nourrit à la fois d'une méditation sur le mystère chrétien et d'une réflexion doctrinale sur le corps mystique du Christ. En même temps, elle jaillit sans cesse de l'expérience concrète et heureuse de la rencontre des pauvres, qui creuse sa compréhension du Christ.

> Le Christ s'est fait notre prochain, ou plutôt [corrige-t-il], notre prochain est le Christ qui se présente à nous (FT, 190).

Conclusion

La vie intellectuelle, sociale et apostolique du P. Hurtado ne témoigne pas seulement d'une admirable générosité au service des pauvres ; elle invite à une véritable réflexion sur l'institutionnalisation de la charité et sur son enracinement dans une tradition dogmatique et spirituelle. À l'heure où l'Église de France continue sa dynamique de conversion à la suite de « Diaconia 2013 », afin de remettre le service des frères, en particulier des plus démunis, au cœur de sa mission, il est stimulant de recueillir le témoignage d'une telle figure, qui a su unir sans confusion le social et le spirituel, le souci des personnes et l'action sur les structures, l'amour du monde et l'amour de l'Église, le service, la catéchèse et la liturgie. C'est l'union au Christ et le désir d'aimer et servir Dieu dans ceux qui souffrent qui pour Alberto Hurtado permettait de tenir ensemble ce qui pouvait paraître séparé dans la culture de son temps et sans doute encore pour nous. Cet itinéraire nous invite à chercher plus avant ce qui aujourd'hui peut renforcer l'inspiration chrétienne des engagements sociaux, pour qu'échappant à un repli dans un ghetto communautaire, ils deviennent signes pour la société tout entière[14]. Il se pourrait que de tels exemples nous aident à penser cette « dimension intégrale de la foi » que Geneviève Médevielle cherche à distinguer de « l'intransigeantisme » pour situer l'apport de la foi chrétienne dans une société postmoderne où l'Église est minoritaire[15].

---

1. Voir Luc DUBRULLE, *Monseigneur Rodhain et le Secours catholique. Une figure sociale de la charité*, Paris, Desclée de

Brouwer, Théologie à l'université n° 3, 2008 et Catherine FINO, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières au Québec*, Paris, Desclée de Brouwer, Théologie à l'université n° 16, 2010.

2. Outre les préfaces aux deux ouvrages cités plus haut, voir G. MÉDEVIELLE, « La charité et l'urgence de la rencontre de Dieu », in G. Médevielle (dir.), *Les fins dernières*, Paris, Desclée de Brouwer, Théologie à l'Université n° 1, 2008, p. 151-166. Cette insistance sur l'incarnation sociale de la charité est en continuité avec la mise en relief de la présence de l'absolu dans l'histoire à la suite d'Ernst Troeltsch, voir G. MÉDEVIELLE, *L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei n° 206, 1998. Marie de la Providence, la fondatrice des Sœurs Auxiliatrices, recommandait dans son testament spirituel, avant tout de pratiquer la charité.

3. Voir notamment Geneviève MÉDEVIELLE, « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de société », *Théologiques*, vol. 14, n° 1-2, 2006, p. 81-106 et « Le discours sur la montagne (Mt 5,1-7,21). Connivences entre théologie dogmatique et discours éthique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 249, juin 2008, p. 9-24.

4. Alberto HURTADO, *s.j.*, *Comme un feu sur la terre. Pages choisies*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2005 (indiqué dans le texte comme FT). C'est jusqu'à aujourd'hui le seul livre de Hurtado traduit en français.

5. *Moral Social. Obra póstuma del Padre Alberto Hurtado, s.j.*, édité par Patricio Miranda Rebeco, Escritos inéditos del Padre Hurtado, *s.j.*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2004, p. 213-214 (désormais indiqué comme MS. Toutes les citations sont mes traductions.)

6. Fernando MONTES, *s.j.*, « Un hommage au Père Alberto Hurtado », *Promotio Justiciae*, n° 88, 2005/3, p. 28, Secrétariat

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

> innocente, ne pardonne pas lui-même à ses exécuteurs, mais il prie son Père de leur pardonner, c'est-à-dire d'être en lui, à travers lui, puissance de pardon. Ce n'est pas Jésus qui pardonne, mais son Père en lui. Ce n'est pas le sujet qui agit ou, plus exactement, agir signifie – et voilà la puissance du don – que « ça » agit en lui. Ici, s'ouvre, non l'espace d'un héroïsme sacrificiel réservé à quelques êtres hors du commun, mais une possibilité incroyable pour tout sujet référé à un don inaugural qui est soumis à rien[21].

Jésus, tout au long de sa vie, n'a cessé de laisser opérer en lui la puissance du don dont il désigne l'origine. Par le don de sa vie, il révèle et renouvelle la capacité d'amour et de générosité sans limite à laquelle ouvre ce don. Par le mystère de la Croix, il recrée l'existence en donnant à l'agir humain « une autre source à l'acte que le sujet de l'acte lui-même ».

Alors que le don chez Ricœur est explicitement situé dans le champ de la création, en régime chrétien, souligne encore Causse, il est toujours « à reprendre à partir de son *foyer christologique*, c'est-à-dire en fonction d'un événement […] et non sur la base d'une disposition acquise de l'être[22] ».

« Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mt 10, 8). Avant de donner avec générosité, l'homme doit d'abord accueillir le don qui lui est fait. Une conscience plus vive du don qui lui est fait conduit l'homme à remercier Dieu et à devenir lui-même généreux jusqu'à se donner lui-même dans le service de ses frères. En s'ouvrant au don que Dieu lui fait, le chrétien entre dans une circularité du don qui part de Dieu et qui revient à lui : même la louange est donnée par Dieu lui-même[23]. Cette louange s'exerce « non seulement par la langue, mais par

la vie » tout entière, c'est-à-dire en particulier par le bien qu'on fait à ses frères :

> Si, quand tu chantes Alléluia, tu donnes aussi du pain à celui qui a faim, tu habilles celui qui est nu, tu reçois chez toi le voyageur, ce n'est pas seulement ta voix qui retentit, mais ta main aussi est en accord avec elle, parce que tes actes sont en accord avec tes paroles[24].

La prière de demande s'inscrit, elle aussi, dans cette circularité. Elle nous prépare à accueillir les dons que Dieu veut nous faire :

> Le Seigneur sait ce qui nous est nécessaire avant que nous le lui demandions ? Alors, pourquoi nous exhorte-t-il à la prière continuelle ? Cela pourrait nous étonner, mais nous devons comprendre que Dieu notre Seigneur ne veut pas être informé de notre désir, qu'il ne peut ignorer. Mais il veut que notre désir s'excite par la prière, afin que nous soyons capables d'accueillir ce qu'il s'apprête à nous donner[25].

Pour que le don divin circule, l'homme doit se rendre présent à Celui qui en est à l'origine, se laisser attirer par Lui. La séquence du don en régime chrétien se démarque ainsi nettement de la séquence maussienne : au « donner, recevoir, rendre » se substitue un « accueillir, remercier, demander et donner ». La perspective rompt avec toute logique de dette. Ou comme l'écrit saint Paul, la seule dette qui demeure est celle de « l'amour mutuel » (Rm 13, 8), un amour appelé à s'incarner en une éthique concrète qui le protège contre tout acte qui tenterait

de le dévoyer, de le dénaturer ou de l'étouffer.

La circularité du don ne tient pas non plus autrui à distance. Au contraire, elle conduit à s'en rapprocher. Jean-Paul II l'exprimait en ces termes :

> Celui qui donne devient plus généreux lorsqu'il se sent payé en retour par celui qui accepte le don ; réciproquement celui qui sait recevoir le don avec conscience que lui aussi fait du bien en l'acceptant, sert pour sa part la plus grande cause de la dignité de la personne, et donc contribue à unir les hommes d'une manière plus profonde.[26]

La réciprocité n'est pas à chercher pour elle-même. L'Écriture l'exprime en mettant le don sous le sceau du secret : « Quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite » (Mt 6, 3). Le donateur qui cherche une contrepartie à son don a déjà reçu sa récompense. La réciprocité est toujours de l'ordre d'un don. La laisser se déployer est même la condition d'un don authentiquement humain :

> L'amour miséricordieux, dans les rapports humains, n'est jamais un acte ou un processus unilatéral. Même dans les cas où tout semblerait qu'une seule partie offre et donne, et que l'autre ne fait que prendre et recevoir (par exemple dans le cas du médecin qui soigne, du maître qui enseigne, des parents qui élèvent et éduquent leurs enfants, du bienfaiteur qui secourt ceux qui sont dans le besoin), en réalité, cependant, même celui qui donne en tire toujours avantage[27].

La miséricorde qui ouvre sur le don est « réellement un acte

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Comprendre la doctrine sociale comme figure sociale normante, c'est encore la replacer dans sa profondeur historique et théologique. Celle que j'ai jusqu'ici envisagée dans les deux derniers siècles est bien plus grande et se relie à la prétention intégrale de l'Évangile. Frédéric Ozanam écrivait : « L'Évangile est aussi une doctrine sociale[25]. » Elle a ses prémisses dans l'Ancien Testament et Jésus-Christ est venu annoncer un salut qui ne laisse aucune dimension de l'existence à l'écart. Il est venu sauver tout l'homme et tous les hommes.

En Jésus-Christ, les paroles et les actes se fondent pour constituer ensemble la norme de nos existences : il est la vie, le docteur, la doctrine de nos vies. En lui, nous apprenons la vérité de l'amour dans sa prétention d'animation et de régulation universelle. Manifestant sur la terre l'amour infini du ciel, Jésus ouvre la communion trinitaire comme matrice d'une existence renouvelée pour l'humanité, dans toutes ses composantes sociales. Ainsi l'Église, comme corps du Christ et Évangile continué, se comprend comme une communion d'amour à extension sociale. Elle veut être le service de l'amour de Dieu dans la société pour que l'humanité s'unisse en Dieu. « Le commandement de l'amour mutuel trace la voie permettant de vivre dans le Christ la vie trinitaire dans l'Église, Corps du Christ, et de transformer avec Lui l'histoire jusqu'à son achèvement dans la Jérusalem céleste[26]. »

Transformer avec Lui l'histoire : voilà la doctrine sociale de l'Évangile et donc de l'Église. Des hommes renouvelés par l'amour de Dieu sont en élan et en mesure de vivre la fraternité, non seulement spirituelle, mais aussi sociale, économique et politique. L'Église naissante s'est précisément comprise et vécue comme « l'assemblée des frères », une fraternité, dans l'intention de porter la doctrine de la fraternité avec le plus

d'extension possible. Ceci se manifeste dans de multiples pratiques de secours, d'hospitalité, d'aide à l'emploi, de libération de l'esclavage et aussi d'idées sociales qui pour une part modèlent l'évolution du droit[27].

Ainsi, comprendre la doctrine sociale de l'Église à un moment donné de l'histoire comme figure sociale de la charité, c'est la situer comme un élément de la figure totale de la révélation et du salut. Hans Urs von Balthasar souligne à maintes reprises l'indissolubilité de la figure, contre toutes les approches fragmentaires[28]. Si la vérité se donne dans un rapport entre fond et apparition, alors il faut considérer les figures historiques comme manifestations du fond de la charité absolue de Dieu prenant forme et chair dans l'histoire sans jamais s'y clore et s'y limiter. Lire une figure sociale précise comme manifestation de l'amour sauveur de Dieu est possible si cette figure et reliée à d'autres figures historiques et en définitive à celle de Jésus-Christ. C'est dire toute l'importance de la dimension proprement christologique de la doctrine sociale, qui est à scruter dans les encycliques mais aussi dans la manière dont les engagements sociaux des chrétiens sont reliés à la figure historique du Christ dans un rapport de causalité critique. Quelle pratique de Jésus nous inspire ? En quoi critique-t-elle notre propre façon d'aimer socialement ? Alors s'ouvre la possibilité de situer telle action précise comme élément du corps ecclésial dans l'unité de la figure.

Réciproquement, comprendre ainsi la doctrine sociale de l'Église, c'est ouvrir un chemin pour contribuer à la compréhension de l'action de Dieu en matière sociale. Dieu agit-il dans la transformation des structures économiques, sociales et politiques ? S'est-il retiré du monde en même temps que l'Église s'est retirée du pouvoir temporel de nos sociétés ?

Règne-t-il et si oui comment ? En son acte créateur éternel, Dieu crée l'homme-femme dans le modèle de la figure trinitaire, avec un potentiel de thématisation sociale de l'amour. À mesure qu'il se comprend ainsi, dans la vérité de l'amour divin, l'homme participe et correspond, autant qu'il est possible à l'acte créateur jamais épuisé. En ouvrant l'homme à sa véritable potentialité, l'amour créateur oriente les relations humaines vers leur pleine socialisation. Les différences entre hommes et femmes, entre fragiles et costauds, entre riches et pauvres, peuvent être des chemins d'alliance, condition d'un vrai développement de tous et de chacun. Ainsi, nos pratiques sociales ont toujours besoin d'être sauvées. Par l'amour rédempteur, Dieu vient en Christ, tant dans sa vie et sa Pâque que dans sa parousie en la figure du pauvre[29], poser la figure du corps ecclésial comme sacrement de la communion de tous les humains. Par l'Esprit, il ne cesse d'imprimer au corps la marque décisive de la tête, de telle sorte que la charité du Fils soit libérée de la croix pour embrasser toute l'humanité. Cet embras(s)ement se fait social, économique et politique. Ainsi saisie dans la figure totale, la doctrine sociale de l'Église est un élément de l'évangélisation intégrale pour la joie de tous.

---

1. En 2000 se met en place la chaire Jean-Rodhain de l'Institut Catholique de Paris. Lors de son inauguration, le professeur Johann Verstraeten prononce une conférence stimulante. Geneviève Médevielle est nommée titulaire de cette chaire et engage à l'automne un premier séminaire de recherche de 3e cycle intitulé : « Figures sociales de la charité et agapè évangélique ». Il est suivi en 2001-2002 par « Pour une définition de la figure sociale de la charité ». Ces séminaires se poursuivent jusque 2008. Cf. *infra*, p. 246.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mort et donc notre rapport au temps[22] est l'événement de la mort en croix et de la résurrection de Jésus-Christ. La spécificité chrétienne réside dans cet événement qui permet de comprendre la mort comme déjà franchie : Jésus-Christ a ouvert la route de ce franchissement et il suffit d'emprunter cette voie. Il est donc possible de vivre et d'agir comme des « vivants revenus d'entre les morts » (Rm 6, 13) pour qui la vie nouvelle reçue est équivalemment la « faillite du meurtre » (on ne répand plus la mort), « du mensonge » (on n'a plus besoin de dire qu'il n'y a pas de mort) et « de la peur » (on n'est plus obsédé par la mort)[23].

Faire comme ne faisant pas ; aimer comme n'aimant pas ?

Si la notion d'horizon de la mort croise inévitablement toutes ces dimensions, y placer la charité, c'est finalement y placer l'agir chrétien. Je voudrais pour finir apporter deux éléments complémentaires à propos de l'agir, en lien non pas avec l'événement personnel de la mort mais avec la mort comme caractéristique quotidienne de la finitude.

Tout d'abord, en poussant un peu plus la lecture paulinienne, on peut dire que, dans le mourir ou vivre de Ph, « tout se passe comme si l'état de vie ou de mort devenait indifférent à celui qui vit en Christ[24] ». L'apôtre recommande cette indifférence par sa formule « vivre comme ne… pas » (1 Co 7, 29-31) : avec sa femme comme sans femme, avec le bonheur et le malheur comme sans bonheur ou malheur, avec des richesses et du pouvoir comme sans richesse ni pouvoir. Les trois grandes catégories de la vie sont ici rappelées : désir de

sensations (*libido sentiendi*), désir de savoir (*libido sciendi*), désir de domination (*libido dominandi*), non pas de manière négative (plaisir des sens, curiosité intellectuelle, volonté de puissance) mais comme ce qui fait la trame de la vie humaine[25]. Paul demande que ces désirs soient vécus pleinement, tout en reconnaissant n'en être ni possesseur, ni même initiateur. Beau et difficile renversement où il s'agit, pour faire ce qu'on fait, de faire comme si on ne le faisait pas, sans pour autant que ce soit ni du renoncement ni du mépris : « le "comme ne… pas" n'est jamais un "comme si"[26] » mais il nécessite de reconnaître le pur don qu'est ce dans quoi on s'engage.

On peut probablement considérer cette perspective paulienne comme la trame de la règle ignatienne de l'agir[27] dont on connaît les difficultés d'interprétation. Je ne retiens qu'un point souligné par Beirnaert : « Entre le commencement et la fin de la sentence, quelque chose se passe. […] Le pivot de cette mutation se situe au moment où l'agir passe à l'acte. La mise en œuvre du projet me jette dans un monde et dans une histoire qui m'échappent. Avec la réalisation, je fais mon entrée dans un lieu où je vais rencontrer des obstacles que je ne vois pas, des conditions que j'ignore, et surtout la mort[28]. » Celui qui veut agir en toute charité semble donc soumis à une double contrainte : d'une part, être pleinement responsable dans l'organisation et la décision du projet, y compris en y intégrant l'urgence propre à la charité, et, d'autre part, laisser les choses se faire lorsqu'elles deviennent réelles, y compris lorsqu'il s'agit de l'urgence de la rencontre. Or, parmi le réel, et de la manière la plus décisive qui soit, se trouve la mort, la mort du projet comme ma propre mort. Le paradoxe à tenir est alors celui du rapport entre décision et fidélité, entre tension vers la fin et attention intense au moment présent, ce que la tradition scripturaire

désigne sous le terme de *kairos*.

Il est fort probable que la vie religieuse apostolique est un des modes d'être dans l'Église[29] qui permet, avec une acuité plus grande que d'autres, de vivre et de penser cette double urgence en articulant « discernement et démaîtrise, fidélité et action de grâce[30] ». La tension inhérente à l'art d'articuler l'agir dans la charité à un réel détachement, faire comme ne faisant pas, faire en toute responsabilité, en sachant qu'un Autre fera en toute réalité. Mais peut-on aller jusqu'à transcrire cette affirmation, en remplaçant "faire" par "aimer" ? La réponse ne pourra être oui qu'à, au moins, deux conditions : celle d'aimer vraiment, c'est-à-dire en envisageant la possibilité de donner sa vie, et celle de reconnaître que cet amour est l'acte d'un Autre en nous, en somme qu'il n'est jamais notre œuvre.

---

1. *Cf*. 1 Co 7, 29-31.
2. Geneviève MÉDEVIELLE (dir.), *Les fins dernières*, Paris, Desclée de Brouwer, Théologie à l'Université n° 1, 2008.
3. Geneviève MÉDEVIELLE, « La charité et l'urgence de la rencontre de Dieu », *op. cit.*, p. 151-166.
4. Pour ces deux citations, *ibid*., p. 152.
5. Groupe de recherche en anthropologie chrétienne.
6. D'une part Marie de la Providence, Eugénie Smet (1825-1871), fondatrice de Sœurs Auxiliatrices dans les années 1850, qui, lorsqu'elle reçoit l'extrême-onction, « transmet en testament à ses sœurs cette consigne : "Je leur recommande la charité, la charité, la charité"», (*Ibid*., p. 151) et Saint Vincent de Paul (∼1581-1660) qui déclare « lui, l'apôtre de la charité moderne, [… avoir] fait si peu ! » (*Ibid*., p. 152).
7. Traduction TOB 2 000 ; les ajouts marqués par un / s'appuient plus directement sur le grec. Pour le lien avec Ph 1,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

soulignant, et c'est précisément le point qui nous importe ici : « *Les hommes ordinaires* ne considèrent de telles expériences que comme des interruptions désagréables, sinon tout à fait inévitables, de la vie vraiment *normale*, dans laquelle l'esprit n'est que l'assaisonnement et la garniture d'une vie autre, mais non la vie véritable. » Et, à ces hommes ordinaires, il oppose « *les hommes de l'esprit et les saints* qui s'abreuvent de l'esprit en quelque sorte à l'état pur, et pas seulement comme un condiment de l'existence terrestre[15] ».

Pour Rahner, « l'homme tout court », ce n'est donc pas « l'homme ordinaire » qui mène une vie « normale », bref « l'homme tel qu'il est » de Ratzinger. Ou du moins c'est cet homme ordinaire saisi dans le moment où, se dépassant lui-même, il s'abandonne au mystère de la grâce qui le constitue. Quand cela se produit, c'est-à-dire

> […] quand nous nous abandonnons à cette expérience de l'Esprit, […] quand nous nous sommes détachés et que nous ne nous appartenons plus à nous-mêmes, quand nous avons renoncé à nous-mêmes et que nous ne disposons plus de nous-mêmes, […] nous commençons alors à vivre dans le monde de Dieu même, du Dieu de la grâce et de la vie éternelle.

À ce point de l'article, l'auteur souligne alors le caractère « inhabituel » de l'expérience de la grâce et le fait qu'elle engage dans un combat spirituel pour surmonter la tentation de la fuir et de s'y refuser.

> « Cela peut au début nous paraître inhabituel, nous serons toujours à nouveau tentés, comme effrayés, de fuir en arrière dans ce qui est familier et proche, nous

> devrons et pourrons même le faire souvent. Mais cependant nous devons progressivement chercher à nous habituer au goût du vin pur de l'esprit qui est plein du Saint-Esprit[16].

Même si elle se fait de manière discrète, l'introduction de ces deux éléments (la tentation de fuir en arrière et la nécessité de s'accoutumer au vin pur de l'Esprit) met en évidence ce point capital : si l'expérience de la grâce est possible à tous, en sorte que tous peuvent avoir part au mystère d'amour constitutif de toute existence, ce mystère est aussi celui qu'ils refusent et auquel ils se refusent, celui dont ils doutent qu'il soit plus qu'une interruption fugitive de la banalité du cours des choses. Faire l'expérience de la grâce réclame donc un processus d'initiation, comportant des apprentissages et des entraînements car il faut s'« habituer au goût du vin pur de l'esprit qui est plein du Saint-Esprit », il faut apprendre à boire lentement le calice du Saint-Esprit afin de devenir capables de « goûter dans le vide la plénitude, dans la perte l'accroissement, dans la mort la vie, dans le renoncement la découverte[17] ».

Ainsi l'élément « proprement chrétien » semblait se dissoudre dans l'affirmation que l'expérience de la grâce était possible à tous quoi qu'il en soit de leur appartenance à l'Église et de leur adhésion à l'Évangile. Il refait surface là où il s'agit pour le sujet d'engager le combat spirituel en affrontant la tentation multiforme de s'approprier, banaliser, fuir, pervertir, etc. l'expérience de la grâce. Mais il ne se présente pas ici comme un principe ou une idée générale mais comme un processus historique d'initiation et de discernement qui travaille les sujets pour les ajuster à l'expérience de la grâce. Dans le même sens, on peut avancer alors qu'en matière d'éthique

théologique, l'élément proprement chrétien ne joue pas d'abord sur la teneur de l'énoncé du jugement moral mais sur les conditions de son énonciation et cela en au moins deux directions, d'une part, la formation et l'accompagnement de sujets éthiques, d'autre part, l'affrontement à la perversion de l'exigence éthique.

Les conditions de l'énonciation du jugement moral

L'éthique abstraitement réduite à la définition et à la prescription des normes n'est rien d'effectif tant qu'elle ne se concrétise dans l'existence historique de sujets qui ont appris à aimer le bien et à détester le mal. Jamais l'énoncé « d'impératifs abstraits, du type de ceux formulés par le kantisme[18] » ne favorisera aussi peu que ce soit l'accomplissement du bien et l'évitement du mal sans un cadre symbolique capable de mobiliser, outre la rationalité et la volonté, tous les registres de l'affectivité, y compris celui de l'esthétique qui décentre l'homme de lui-même pour le faire entrer dans l'expérience d'un ravissement qui éduque et remodèle sa capacité d'admiration. Cela suppose la constitution d'un ensemble organisé de mythes, symboles, valeurs, interdits, enfin de pratiques rituelles et herméneutiques, ce que Xavier Thévenot appelle une « morale[19] », qui travaillent le sujet et lui permettent de s'approprier les normes de façon vivante. C'est la capacité de l'homme à consentir à l'impératif éthique tout en surmontant les épreuves, les déceptions et la culpabilité qui accompagnent inévitablement l'existence morale que la vie chrétienne doit former, éduquer et protéger. Les ressources pour cela sont les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L’accélération de l’histoire et l’accentuation de la subjectivité fragilisent l’exercice du jugement moral sous cette double exigence. Ainsi, nos contemporains apparaissent davantage sujets à une mauvaise vulnérabilité. Au sein du Groupe de recherche en anthropologie chrétienne (GRAC) qu’elle a fondé avec Henri-Jérôme Gagey, G. Médevielle explore les multiples facettes d’une crise de croissance qui pousse le sujet humain à remettre en question « tous les savoirs et les jugements éthiques sur lesquels pouvait se fonder un agir humanisant pour soi et pour les autres[12] ». Lors de sa leçon académique de départ en retraite en septembre 2014, elle précise que cette perte de repères incite à revisiter soigneusement les registres du jugement moral en condition d’histoire :

– Le jugement subjectif, sans être nécessairement arbitraire, est toujours marqué par les émotions qui « mettent la pensée en mouvement » et peuvent faire progresser le sujet dans la reconnaissance d’autrui.

– Le jugement cognitif se réfère également à un contexte, mais il quitte le champ du subjectif pour s’élargir à toute l’humanité[13].

– Le jugement moral se légitime dans un monde commun que le sujet reçoit et qu’il ne façonne pas à sa guise, comme le lui rappellent la langue dans laquelle se forge le jugement et, s’il est chrétien, la figure de l’humain normée par l’Incarnation, la création, la résurrection, les fins dernières.

Devant la perte contemporaine de repères, la saine prise en compte de ces trois registres exige un surcroît d’arrachement à soi, pour ne pas rester prisonnier des affects. Consentir à la vulnérabilité, c’est ici reconnaître que l’histoire est marquée par les stigmates du mal. Lorsque l’obéissance à une norme contraint à en transgresser une autre, ce n’est pas uniquement en

raison de la finitude humaine. C'est aussi parce que les fautes accumulées dans l'histoire personnelle et collective accentuent la contradiction entre les sphères de l'existence. Agir moralement, c'est donc avoir le courage de traverser l'opacité du réel qui résulte du péché. G. Médevielle se réfère au récit de la Genèse qui révèle la nécessité de l'arrachement à la confusion[14]. Elle rejoint en cela la tradition morale la plus éprouvée, qui tient que « l'instance du jugement divise le désir d'avec lui-même » : le sujet prend alors « le point de vue de la conscience jugeante » et vit comme « un dédoublement de soi »[15]. Le philosophe Jean-Marc Ferry évoque quant à lui « l'arrachement à soi » de l'amour[16].

Le travail du jugement constitue en lui-même une traversée singulière de l'opacité de la condition humaine. C'est pourquoi les moralistes appellent à mobiliser les vertus du combat. Pour juger droitement, il faut s'entraîner à lutter contre l'orgueil et contre l'*hubris*, car l'acte de juger est vulnérable au mal. D'où l'utilité de se référer à la littérature spirituelle, dans la mesure où elle entend guider le sujet dans la gestion de ses pensées et de ses affects. Moyennant une herméneutique ajustée, ces textes contribuent à clarifier les conditions morales de l'accès à un jugement sain. Et il ne suffit pas d'invoquer la vulnérabilité du jugement pour avoir le regard pur. Saint François de Sales a soin de débusquer le péché qui se loge subrepticement derrière certains aveux d'impuissance : « La connaissance de notre néantise ne nous doit pas troubler, mais adoucir, humilier et abaisser ; c'est l'amour-propre qui fait que nous nous impatientons de nous voir vils et abjects[17]. »

3. Le jugement moral en état d'apprentissage

permanent

Il n'y a donc pas de jugement moral sans conversion. Mais comment la penser et comment y introduire les personnes ? Ces questions qui relèvent de la pédagogie morale affectent la manière même d'envisager la morale. S'il est juste d'envisager la conversion comme rupture et arrachement, elle doit aussi être regardée comme un processus de croissance, avec ses lenteurs, ses résistances, ses opacités, ses retours en arrière qui ne viennent pas seulement de la complexité du réel à appréhender, mais aussi du sujet affronté à ses propres rythmes quand il cherche à agir de façon responsable.

G. Médevielle aime à rappeler que, pour la foi chrétienne, la dignité de l'être humain « ne découle pas de qualités ou d'aptitudes spécifiquement humaines telles que liberté, autonomie, raison, perspectives d'avenir, langage, mémoire. Elle est attachée à la condition de créature de l'homme, qui dans sa nudité, son dénuement, y compris en celui qui a perdu "toute apparence humaine", est pourtant homme dans son rapport constitutif à Dieu et à ses frères en humanité[18] ». Ce qui est dit là de *l'objet* du jugement moral affecte aussi le *sujet* qui juge : quiconque se risque à poser un jugement prudentiel fait l'épreuve de ses propres limites. Ainsi, il faut bien se résoudre à simplifier après avoir complexifié en explorant les possibles du jugement : la limpidité du choix est un acte d'humilité qui, malgré tout, procure la joie durable de l'engagement.

L'expérience qui traduit peut-être le mieux cette caractéristique paradoxale du jugement et, plus encore, du sujet en acte de juger est celle de l'apprentissage, sous les diverses formes qu'il prend au cours de la vie. À l'heure où le sujet postmoderne est tenté d'aller trop vite, de présumer de ses

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

present considerations were Ignatius' insights into God's choice to be available to humanity via the entire fabric of creation.

The Spiritual Exercises reverently regard human life at the crossroads of nature and grace[3]. The Exercises are a systematic, experiential school of the affections, a sequence of prayers and mediations that presuppose, foster and deepen faith, freedom for service and personal vocation from a benevolent and involved Deity. The Exercises give rise to a spirituality of discerning engagement such that persons can situate themselves properly in the world, with the freedom of redeemed sinners, in order to hear and accept Christ's invitation to join Him in God's project to save humankind from final death and to bring about the perfection of creation. As we read in the quote that begins this paper, Sister Médevielle suggests that only from a *habitus* of discernment and praxis can an ethical life be built on the solid foundation of Christian faith.

As Jesuits Robert Sears and Joseph Bracken have shown[4], the Spiritual Exercises contain a theologically sound and practically helpful foundation for a religious response to our environmental crisis. First and principally, there is the Ignatian panentheistic appreciation of God's gracious presence to and in creation. Second, there is an Ignatian theological anthropology that describes humankind's ability to discern both God's ongoing and active labor in creation as well as God's patient, gracious call to persons to cooperate freely and fully in this divine project. Third, there is an Ignatian exposition of the strategies of "the enemy of our human nature" (the devil) that would seek to thwart our freedom and distract us from hearing and responding to the call of the King.

First, then, panentheism. I define the word in a Catholic sense : by panentheisim I do not mean pantheism, which, as for

example in Spinoza, would see nature as God. À Catholic Panentheism would hold onto the distinction between God and creation even as it explores the traditional belief that God is lovingly present to and active in all of creation. A Catholic Panentheism is a bulwark against the temptation to absolutize the heuristic distinction between the sacred and the profane, which is finally a false distinction to the extent that it sees parts of creation as graced and the rest as disposable. A Catholic Panentheism does retain a final and absolute distinction between God and creation, since the 'otherness' of creation is necessary for God to be able to love creation. God's generous and generative love for all creation contextualizes human beings' unique place within creation. Genesis has it that, on the fifth day of God's work, all of creation – before the advent of human beings – is pronounced 'good,' and then, once human beings are introduced into the mix on the sixth day, the sum total (and not humanity alone, apart from the rest of creation) is pronounced 'very good.'

God has a special predilection for humanity, uniquely created in God's image and likeness – within and for the completion of the rest of creation. Human beings have a charge from God to be stewards of creation, not because God relinquishes control or abdicates interest in creation but rather because creation is the principal means of God's gracious presence to humanity, and creation will be the context of humanity's reconciliation with and obedience to God. God bids us pay attention to creation and find therein the *vestigia Dei*, the traces of the Creator, the footprints of the gardener discernable in the garden. God's Holy Spirit dwells within creatures for a twofold purpose : first, so that non-human nature, governed by biological and physical (natural) laws that are open to human investigation, may achieve its end : being "good" by receiving

and reflecting God's creative, redemptive and sanctifying impulse.

And second, so that in this radical receptivity non-human creation may be a means for God's self-communication, as vivifying grace, to human beings, always and everywhere. Nature is "very good" insofar as it also serves the second purpose of God's salvific presence within creation : nature is the condition for the possibility of God helping humankind to achieve its end, through salvation, coming at last to the fullness of the reign of God in a renewed and perfected creation. This is most true in the Incarnation, where God enters into creation in a definitive, unretractable, and final way. Both in the flesh that the Word assumed and in Jesus' use of nature as a pedagogical tool, nature is, in a very real sense, sacramental.

Insofar as non-human creatures are not only good in themselves but also serve as a finite means for the Divine to work the infinite good of human beings, non-human nature gains a second degree of ineffable dignity and worth. Do individual non-human creatures have an eternal destiny ? Do they survive their own death ? For human beings, our final liberation involves perforce the passage through death. Death is inherent to finitude, but death is not the final word. Not only the invitation of grace, nor only the communication of grace, but also the passage into the fully graced state is accessible to human beings, only and perforce through, with and in non-human nature. Can we speak meaningfully of the resurrection without accepting in faith the resurrection of the body ? And can we, alive again in the eternal presence of God, participate in the communion of the saints and the wedding feast of the Lamb without this occurring in the new and eternal Jerusalem ? But would a perfected Jerusalem be devoid of all creatures save us ? Can the "life of the world to come" that we profess in the Creed

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

3, 16 ; 2 Co 6, 16 ; cf. Ep 2, 22), voire le corps même de chacun (1 Co 6, 19)…

Paul n'est évidemment pas le seul témoin de cette spiritualisation : 1 Pi 2, 4-5 évoque l'édification de l'ensemble des chrétiens, sur le fondement de la *« pierre vivante »* qu'est le Christ, en *« maison spirituelle »* formant une *« sainte communauté sacerdotale »* chargée d' *« offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ »* ; ou bien, plus tardivement, la substitution johannique du récit du lavement des pieds à celui de la dernière Cène ne veut-elle pas souligner, pour le dire dans les termes de la phénoménologie contemporaine, l'intentionnalité éthique de l'eucharistie ? Certes, en cela il ne s'agit pas du remplacement de celle-ci par celle-là ; il s'agit de l'« accomplissement » de celle-ci dans celle-là. C'est donc moyennant le passage par le « sacrement » que l'éthique devient « sacrifice spirituel » à la gloire de Dieu…

3- L'enracinement sacramentel de l'éthique chrétienne

Le moment liturgique ou sacramentel n'est donc pas à considérer comme un passage facultatif. Mais il ne conviendrait pas non plus d'en parler comme d'un passage « obligatoire », car ce serait le saisir sur un plan prioritairement juridique. Mieux vaut parler d'« obligeance », laquelle relève de la relation : un peu comme un cadeau met le récepteur dans l'obligeance d'une expression de reconnaissance (« tout don oblige ») sans que celle-ci soit pourtant perçue et vécue comme une « obligation » de type juridique, l'éthique de réponse au don de Dieu reçu comme « Bonne Nouvelle » de salut relève de cette obligeance qui fait comprendre existentiellement qu'il n'est de réponse à

l'amour que l'amour… S'il est « simplement » un point de passage, le moment liturgique ou sacramentel n'est ni un point de départ, ni un point d'arrivée. Le point de départ de la vie chrétienne est toujours, de quelque façon, la révélation de Dieu telle qu'elle nous est attestée par l'Écriture (et, bien sûr, son interprétation ecclésiale autorisée…). Cela, on l'expérimente constamment avec les catéchumènes. Le déclencheur concret de leur venue à la foi est des plus variés : rencontre d'un chrétien, lecture d'une revue ou d'un livre, participation à une liturgie d'obsèques ou de baptême, visite d'un monastère, etc. ; mais, une fois cette impulsion donnée, le démarrage de l'itinéraire proprement chrétien se fait toujours à travers un parcours dans l'Écriture, parcours de révélation du « qui donc est Dieu ? » et son aboutissement en Jésus… Quant au point d'arrivée, il n'est rien d'autre, ainsi qu'on l'a développé plus haut, que l'éthique du quotidien, c'est-à-dire d'une vie conforme au don reçu – vie de « diaconie » et d'« agapè ». Or la qualification proprement chrétienne de cette éthique est liée non pas à son degré de générosité (ce qui réduirait les chrétiens à être des moralisateurs !) mais à sa nature de « réponse » au don reçu de Dieu… C'est la raison pour laquelle l'éthique chrétienne est enracinée dans la réception du don de Dieu, réception dont les sacrements sont l'expression exemplaire. L'eucharistie est à cet égard à mettre au premier rang : il s'agit de « devenir ce que l'on a reçu », comme le dit une formule célèbre inspirée directement de S. Augustin.

4- L'éthique fraternelle du « devenir corps »

Précisément, il vaut la peine de nous arrêter sur la théologie de ce dernier. On connaît le célèbre texte où l'évêque d'Hippône

déclare :

> Tel est le sacrifice des chrétiens : à plusieurs, n'être qu'un seul corps dans le Christ [multi unum corpus in Christo]. Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le célébrer dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte » (Cité de Dieu X, 6).

Tout est enraciné « en Christ » certes, mais le sacrifice qu'offre l'Église, ou plutôt celui dans lequel l'Église est offerte dans Celui qu'elle offre, n'est pas le Christ « en soi » ; c 'est le « Christ-pour » : pour l'unité de tous. Autant dire que ce sacrifice est celui de l'amour, celui de la *« diakonia »*, celui de l'*« agapè »*. Comment dire mieux à la fois la caractéristique chrétienne de l'éthique, à savoir son statut de réponse à l'amour premier de Dieu en Christ (1 Jn 4), un amour dont le lieu de réception exemplaire est la communion eucharistique (*« Le corps du Christ – Amen. »)*, et l'intentionnalité éthique de l'eucharistie, une eucharistie qui demande en effet à être littéralement « véri-fiée » dans la communion fraternelle ?

Mais la tentation est forte de se focaliser sur la « chose » sacrée au risque d'occulter sa finalité éthique… Dans son célèbre ouvrage *« Corpus mysticum »* sur « l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge », le P. de Lubac a bien montré ce qu'il appelle l'instauration d'une *« césure meurtrière »* entre le corps eucharistique et le corps ecclésial à partir de la fin du XIIe siècle. Dans le même temps où le symbolisme est devenu *« quelque chose d'artificiel et d'accessoire […], le lien essentiel qui soudait le culte eucharistique à l'unité de l'Église a disparu »*. Ainsi, *« la réalité ultime du sacrement »*, à savoir l'unité du corps ecclésial, *« celle qui en était autrefois la chose et la vérité*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La dimension illocatoire du rite chrétien se vérifie dans l'assemblée du Seigneur chez S. Paul. La première lettre aux Corinthiens témoigne des contrefaçons de l'assemblée et en même temps de sa spécificité. La manière d'y prendre place s'y trouve en débat entre ceux qui s'attablent sans attendre le prochain pour la synaxe. Lorsque l'Église se déchire en scissions adverses (1 Co 11, 18), le lien communautaire se distend et chacun agit pour soi jusque dans le repas chrétien. Comme l'écrit C. Perrot, « les limites du repas, que sont la fraction du pain qui l'ouvre et la bénédiction de la coupe qui le termine, ne sont plus respectées. Lorsqu'on franchit ces limites pour transformer ce temps de rassemblement en ivresse ou simple formalité religieuse, c'est la communion de la communauté qui est brisée. Comment reconnaître alors le corps de celui qui vient de dire "Ceci est mon corps" ? Ne pas discerner le corps (1 Co 11, 29) c'est ne pas discerner l'alliance entre Dieu et les hommes, scellée dans la mort de Jésus[16] ». Le repas chrétien, parce qu'il actualise la présence du Christ ressuscité, est ainsi une mémoire dangereuse. Elle manifeste la contradiction entre le Royaume anticipé que l'on célèbre et la division de l'Église que l'on ne discerne plus comme le corps du Christ.

En définitive, participer, selon 1 Co 10, 16, consiste à répondre à l'injonction : « Pensez à la coupe de la Cène pour laquelle nous remercions Dieu : lorsque nous en buvons ne nous met-elle pas en communion avec le sang du Christ ? et le pain que nous rompons, lorsque nous en mangeons ne nous met-il pas en communion avec le corps du Christ ? » C'est ce qui s'explicite dans le site cérémoniel selon SC 48 : « Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais

que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée, soient *formés par la Parole de Dieu (littéralement écoutant), se restaurent à la table du Corps du Seigneur, rendent grâces à Dieu ; qu'offrant la* victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi en union avec lui, *ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ*, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous. »

3. Le rite et son intention éthique

Le caractère illocatoire du site cérémoniel manifeste donc la forme sacramentelle de l'éthique. Le rituel en assignant à chacun dans l'assemblée sa place aussi bien que son mouvement permet la reconnaissance mutuelle et un nouveau rapport de soi à soi. En cela il intéresse l'éthique qui se mesure à l'aune de cette position de vérité eschatologique de la célébration liturgique du mystère pascal.

3.1. Le rite et l'ontologie sociale

On peut chercher à mesurer le potentiel éthique de la liturgie sous l'angle « illocatoire » du site liturgique plutôt que dans la richesse parénétique de l'euchologie. Deux réflexions contemporaines s'emploient en ce sens à relier l'ontologie et l'éthique, le sujet et la communauté, l'individu et l'institution, celle de D. Bonhoeffer et celle de P. Ricoeur.

3.1.1. L'individu dans l'assemblée

Le pasteur de Finkenwalde a réfléchi sur la communauté

ecclésiale en temps de crise[17]. C'est en elle que le Christ réalise sa forme dans le monde (*Christus als Gemeinede existeriend*). Il existe donc une personnalité corporative du Christ qui prime sur les individus. À ce titre, la scène liturgique réplique la situation de révélation : « C'est seulement par la personne du Christ que l'existence de l'homme peut être touchée, placée dans le réel et transposé dans un nouveau mode d'existence. Mais puisque la personne du Christ s'est révélée dans la communauté ecclésiale (*Gemeinde*), c'est seulement par la communauté que l'existence de l'homme peut être touchée. Toute autre personne ne reçoit son caractère de personne (*Personhaftigkeit*) pour l'homme que grâce à la personne du Christ. L'autre personne devient alors elle-même le Christ pour nous dans sa demande et sa promesse, en limitant notre existence de l'extérieur, et elle devient ainsi en même temps le garant de la continuité de la révélation[18]. » Dans l'assemblée qui prie (le « nous »), il s'agit toujours de la Parole que Dieu adresse à l'homme (le 'je') pour nouer avec lui une alliance et solliciter sa réponse de foi.

3.1.2. L'anamnèse et la présence du Christ

Quand la liturgie selon Vatican II actualise le mystère pascal, ce n'est pas à la manière d'un simple souvenir de la mort de Jésus. C'est une anamnèse qui actualise la mort de Jésus jusqu'à ce qu'il vienne. Nous comprenons qu'il est en train de venir ici en sacrement comme l'atteste SC 7 : « Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là *auprès de son Église*, surtout *dans les actions liturgiques*. Il est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, "le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offrit alors lui-même sur la croix" et, au plus haut degré, *sous les espèces* eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, *dans les*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

reconnaissance positive de la différence

Dès l'Église primitive, la promotion de la justice dans les communautés chrétiennes leur a conféré une pertinence sociale qui a favorisé leur développement[12]. Lisa S. Cahill souligne combien le christianisme a contribué à instituer un style de vie plus égalitaire avec « le partage de la propriété, la communion de la table, l'inclusion des esclaves et des femmes dans la communauté[13] ». En présentant l'hospitalité comme une des vertus essentielles pour la promotion du bien commun, Christopher Vogt précise que le type d'hospitalité n'est pas indifférent. L'hospitalité chrétienne se caractérise par le fait d'avoir étendu son champ d'action au-delà des réseaux d'alliance familiaux ou politiques pour s'adresser aux étrangers et aux marginalisés, ce qui lui permet, au sein même des pratiques de solidarité, de susciter une dynamique du particulier vers l'universel[14].

Il s'agit de penser aujourd'hui cette dynamique au service d'une culture pluraliste. L'histoire des missions se révèle significative, car elle indique les conditions favorables à l'émergence d'une nouvelle Église locale en contexte interculturel. L'analyse des pratiques de charité promues par la Contre-réforme catholique permet de préciser comment la formation des missionnaires à la charité pratique leur a permis de s'engager dans une démarche de reconnaissance interculturelle, en contribuant à la reconnaissance de la dignité des personnes. L'hospitalité offerte au sein des monastères – hôpitaux ou collèges – n'a pas été seulement occasion de découverte réciproque, mais aussi d'entraide. En Nouvelle France, la découverte que la charité du Christ est à l'œuvre dans les gestes accomplis par les Amérindiens confirme la qualité de

leur conversion, malgré les ambiguïtés du contexte colonial et les tendances syncrétistes[15]. Ce processus de reconnaissance réciproque contribue à l'émergence d'une nouvelle communauté ecclésiale pluriculturelle, unifiée par la référence commune à une pratique sociale, le soin, considérée comme un lieu privilégié de la rencontre du Christ.

Cette expérience historique présente des analogies avec l'analyse politique du *care* opérée par Joan Tronto au XXe siècle. C'est en mettant en lumière les multiples pratiques de soin qui soutiennent la vie concrète des acteurs politiques et sociaux les plus performants, que Tronto contribue à la reconnaissance sociale de ceux qui effectuent ces tâches. En décrivant les différentes étapes du soin – identifier le besoin, prendre en charge, prendre soin concrètement, enfin recevoir et évaluer le soin –, et les qualités morales nécessaires à leur effectuation – « l'attention, la responsabilité, la compétence et la capacité de réponse[16] » –, Tronto confère à tous les acteurs du *care*, même les plus humbles, un statut de sujet responsable. La reconnaissance de leur statut doit se concrétiser dans l'accès à la parole politique, afin que soit pris en compte leur jugement sur les processus et les besoins sociaux.

La dimension politique de la reconnaissance revendiquée par Tronto souligne *a posteriori* le caractère contre-productif de la stabilité des convictions culturelles et morales observée au XVIIe siècle chez les missionnaires. Le processus par lequel a pu être dépassé partiellement ce blocage identitaire est double. Soit les nécessités du soin – ne serait-ce que la préparation des repas sans les ingrédients usuels – a mis les religieuses expatriées en situation précaire, jusqu'à nécessiter le dialogue et l'entraide qui ont permis la reconnaissance interculturelle. Le soin s'est révélé un contexte plus favorable que l'éducation et l'évangélisation

pour lesquelles les missionnaires prétendaient seuls suppléer à la pauvreté culturelle et religieuse des Amérindiens. Soit l'admiration pour la culture chinoise dont témoignent les jésuites missionnaires à la même époque a permis un processus de reconnaissance réciproque au niveau même de l'échange culturel et scientifique : le dialogue s'est engagé de manière plus égalitaire, dans l'excellence ressentie de part et d'autre[17]. L'histoire suggère donc que la charité pratique contribue à la construction du lien social si elle instaure une collaboration effective entre des partenaires qui s'estiment au motif même de la diversité de leur expérience, tant pratique qu'intellectuelle. C'est à cette condition que la recherche contemporaine d'une éthique universelle peut bénéficier de la collaboration des différentes sagesses et cultures, comme l'appelle de ses vœux la Commission théologique internationale[18]. Mais le défi demeure de préserver la fonction de la charité comme critère de jugement éthique au regard de la diversification des modes de vie contemporains.

La contribution des pratiques pour fonder anthropologiquement le jugement moral

Dans son commentaire du texte de la Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, Serge Thomas Bonino considère qu'il est nécessaire de postuler un universel anthropologique et éthique pour réguler le dialogue, afin que le dialogue ne se résume pas à l'imposition de l'opinion du lobbying le plus fort[19]. Mais nous assumons aujourd'hui avec difficulté le déplacement qui s'est opéré depuis les années quatre-vingt. Lorsque Xavier Thévenot, auquel

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'ensemble de ces vertus dessinent bien les caractéristiques essentielles de la posture de l'éducateur/formateur.

La visée de l'autonomie et l'évaluation de la valeur

Une pédagogie est normative dans la mesure où son pouvoir d'influence est motivé par ce qu'elle considère être le bien des apprenants et que ce bien est évalué sur le plan éthique, institutionnellement, socialement et intersubjectivement. Si la responsabilité axiologique du pédagogue éducateur est insubstituable, la visée qu'il poursuit dépend de plus large que lui. Aujourd'hui beaucoup de chartes, de projets, de déclarations éducatives proclament l'autonomie comme leur visée première. Cette autonomie est à la fois le bien espéré et la condition de possibilité des valeurs. Elle concerne l'ensemble de l'éducable, c'est-à-dire l'acquisition et la maîtrise des savoirs et des sciences, la régulation des attitudes et des comportements et enfin les capacités de penser conceptuellement et rationnellement.

Ce thème de l'autonomie est le motif déterminant d'une tradition de recherche pédagogique et philosophique qui remonte aux origines de l'époque moderne et se continue aujourd'hui dans l'ensemble des institutions éducatives. Ainsi depuis le XVIIIe siècle, la culture pédagogique est de consonance humaniste dans la mesure où elle considère que l'être humain est biologiquement, psychiquement et socialement programmé pour apprendre par lui-même sans y être contraint par des forces transcendantes. Cet humanisme pédagogique implique le développement d'une intelligence objectivante, critique et rationnelle. L'acquisition de cette forme d'intelligence est plutôt

ascétique ; l'apprenant est invité à mettre son moi entre parenthèses, à déconnecter les mots de l'intériorité et des projections de l'affectivité, à appréhender la positivité des choses et la rigueur des concepts. Cette ascèse facilite aussi la maîtrise de l'esprit critique. À cet égard, Olivier Reboul souligne que « dans l'enseignement, l'esprit critique n'est pas seulement un moyen, il est la fin expresse de ce qui est enseigné[11] ». L'esprit critique spécifie l'état de celui qui s'interroge, se questionne, évite comme le dit Descartes « la prévention et la précipitation[12] » et se risque dans l'inlassable recherche des raisons qui permettent d'expliquer et de comprendre la réalité.

Le but de cette culture pédagogique est d'éduquer des sujets autonomes et responsables, doués de raison et de jugement. Le sujet devient autonome grâce au développement d'une immanence à soi rationnelle et critique. Que la vie soit donnée ou pas, l'essentiel est de reconnaître que l'être humain ne devient que ce qu'il s'est fait lui-même. Les valeurs de cet humanisme n'ont besoin d'aucune autre fondation que le constat qu'elles font leurs preuves dans la vie de la société.

Cette lente promotion pédagogique de l'autonomie s'effectue de concert avec la philosophie moderne de la subjectivité qui naît avec la révolution scientifique de Galilée. L'histoire retient en effet que Galilée est le premier savant résolument moderne qui promeut une conception mécaniste du savoir. Cette conception représenta par la suite l'idéal scientifique et le code de procédure de la connaissance rigoureuse. En découvrant expérimentalement que la chute des corps est un mouvement uniformément accéléré[13], il fonde une science de la quantité et cette définition temporelle du mouvement permet la transcription mathématique du

phénomène. Pour Galilée et ses successeurs la nature n'est qu'un ensemble d'éléments agencés dans une mécanique organisée, à la fois observable et mathématisable. Mais l'état de la science mathématique à son époque ne lui permet pas de démontrer la vérité de sa position héliocentrique. Des arguments décisifs en sa faveur ne seront possibles qu'au début du XVIIIe siècle.

Toutefois, cette approche scientifique de la matière apparut incontestable aux yeux de Descartes et ce précurseur de la pensée moderne va tenter de la soutenir philosophiquement. Le processus cartésien de fondation est paradoxal. En effet, pour donner crédit au programme de la physique galiléenne, le philosophe doit d'abord poser une notion qui en est aux antipodes. Cette notion aura par la suite un succès considérable puisqu'il s'agit du concept de subjectivité. Descartes raconte cette découverte dans ses méditations[14]. Il cherche la vérité et pour l'atteindre utilise le doute. Ce doute est méthodique, volontaire et libre. Il est aussi conduit de façon hyperbolique ; non seulement il se porte sur l'ancien monde aristotélicien mais aussi sur la nouvelle physique mathématique. Le résultat de l'opération est étonnant : Descartes peut douter absolument et hyperboliquement de tout sauf d'une chose ; c'est lui qui doute. Rien ne précède cette première certitude puisqu'elle se pose dans le doute. Première vérité dont dépendent toutes les autres, elle est position d'un être et d'un acte. Cette capacité de se réfléchir comme « je » dans l'acte de penser définit la notion moderne de subjectivité. La modernité naissante s'est ainsi intéressée autant aux sciences de l'objectivité qu'aux secrets de l'intériorité subjective. Aujourd'hui encore, dans le champ de la transmission des savoirs, le respect intangible de l'objectivité va de pair avec la promotion éthique et politique de l'autonomie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rei socialis *et sa pertinence pour la justice sociale*, thèse soutenue le 4 mars 2011.

Paul NGUYEN THAN SANG, *La résistance politique chez le Père Gaston Fessard comme résistance spirituelle*, thèse soutenue le 17 décembre 2014.

---

1. Geneviève Médevielle a beaucoup enseigné. Ne figurent ici que les principaux enseignements qu'elle a donnés à la Faculté de théologie. Il faudrait y ajouter de multiples conférences, sessions, cours en France et à l'étranger, notamment à l'IER, à l'abbaye de Lérins, au grand séminaire Saint-Luc du Tchad à N'Djaména, et dans de nombreux diocèses.

Bibliographie de Geneviève Médevielle

1. Ouvrages

1998

L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch, Paris, Cerf, Cogitatio fidei n° 206, 1998, 396 p.

2004

Le bien et le mal… tout simplement, Paris, L'Atelier – Éditions ouvrières, 2004, 173 p.

2011

(avec François SOULAGE), *Immigration. Pourquoi les chrétiens ne peuvent pas se taire*, Paris, L'Atelier, 2011, 96 p.

2. Direction d'ouvrages

1998

(avec Joseph DORÉ), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris, Cerf/Salvator, 1998, 336 p.

2002

(avec François BOUSQUET, Henri-Jérôme GAGEY, Jean-Louis SOULETIE), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, 885 p.

2008

Les fins dernières, Paris, Desclée de Brouwer, Théologie à

l'Université n° 1, 2008, 174 p.

3. Chapitres d'ouvrages

1989

Collaboration à la rédaction des articles éthiques de M. Dubost (dir.), *THÉO. Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989, 1234 p.

1996

« Vérité et histoire en théologie morale. Le problème de la normativité en éthique ou les rapports difficiles entre historicité et vérité », *in Session de rentrée 96-97 du 2e cycle de la STBS, Faculté de Théologie de l'ICP*, Paris, Association André Robert, décembre 1996.

1997

« En quoi ma recherche scientifique et mon enseignement universitaire sont-ils un lieu de foi pour moi et mon public ? », *in Théologie, Foi et spiritualité. Session de rentrée 96-97 du 1er Cycle A de la STBS, Faculté de théologie*, Paris, Association André Robert, février 1997.

1998

« L'universel et la figure de l'humain en éthique », *in* G. Médevielle et J. Doré (dir.), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris, Cerf/Salvator, 1998, p. 85-102.

1999

« Enseigner la théologie morale à l'heure de la proposition de la foi », *in* H.-J. Gagey et D. Villepelet (dir.), *Sur la*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

CHARITÉ ET SOCIÉTÉ

Alain Thomasset, « Charité, justice et vie spirituelle selon saint Alberto Hurtado, *s.j.* (1901-1952) »
- Une éthique sociale chrétienne : ers une solidarité intégrale
- Une mystique de l'action : vivre dans le Christ et comme le Christ
- Conclusion

Dominique Greiner, « Le don en christianisme : une éthique de la réciprocité et de la surabondance »
- Suspicions sur le don
- Au-delà d'une réciprocité assumée : le don
- Donner comme Dieu donne
- Conclusion

Luc Dubrulle, « La doctrine sociale de l'Église comme figure sociale de la charité »
- La doctrine sociale de l'Église, historiquement c'est autre chose qu'un discours
- La doctrine sociale, ecclésiologiquement, c'est autre chose qu'une bulle pontificale
- La doctrine sociale, moralement, c'est autre chose qu'une idéologie
- La doctrine sociale, théologiquement, c'est la

charité du Christ

Brigitte Cholvy, « Faire comme ne faisant pas »
Une proposition pratique : articuler charité et horizon de la mort
De quelle urgence s'agit-il ?
De quelle mort s'agit-il ?
Faire comme ne faisant pas ; aimer comme n'aimant pas ?

III
CONVERSION ET JUGEMENT

Henri-Jérôme Gagey, « De l'énonciation chrétienne du jugement moral »
Le paradoxe de l'éthique chrétienne
Le chrétien, c'est l'homme tout court
Les conditions de l'énonciation du jugement moral
La leçon du pape François

Philippe Bordeyne, « Jugement moral et consentement à la vulnérabilité »
Historicité et conversion
Grandeur et vulnérabilité du jugement moral
Le jugement moral en état d'apprentissage permanent

Paul J. Fitzgerald, « Finding God in All Things : an Ignatian Environmental Ethos »

Louis-Marie Chauvet, « Que l'Esprit Saint fasse de nous une éternelle offrande à ta gloire. L'accomplissement éthique de la liturgie »
- « Pour la gloire de Dieu et le salut du monde »
- L'éthique comme « sacrifice spirituel »
- L'enracinement sacramentel de l'éthique chrétienne
- L'éthique fraternelle du « devenir corps »

Jean-Louis Souletie, « L'injonction éthique du rite chrétien »
- Le site cérémoniel
- La distribution des places
- Le rite et son intention éthique
- Conclusion

Catherine Fino, « De la modernité à la postmodernité, la charité sociale comme critère du jugement moral »
- La charité sociale au défi de la critique postmoderne
- La charité sociale comme médiation vers une reconnaissance positive de la différence
- La contribution des pratiques pour fonder

anthropologiquement le jugement moral

Denis Villepelet, « L’influence pédagogique et la vigilance éthique »
L’influence pédagogique
La visée de l’autonomie et l’évaluation de la valeur
La notion d’environnement culturel du valable

PARTIE DOCUMENTAIRE

Enseignements académiques de Geneviève Médevielle

Bibliographie de Geneviève Médevielle

Tabula gratulatoria