

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XIX, 6 — novembre-décembre 1994

La charité

*« ... Tu peux me dire: je n'ai pas vu Dieu. Mais
peux-tu me dire : je n'ai pas vu d'homme ?*

*Aime ton frère ! Si tu aimes ton frère que tu vois, tu
vois en même temps Dieu lui-même, car tu verras la
charité même. »*

*(Saint Augustin,
Commentaire sur la première Épître de Jean, V, 7.)*

*« Ainsi, j'ai dû rayer de ma liste
Une pauvre qui fréquentait un socialiste. »*

*(Jacques Brel, Les Dames patronesses.
Dans J. Clouzet, Jacques Brel, Paris, 1964, p. 85.)*

Sommaire

Éditorial _____

Vincent CARRAUD : **Ordonner la charité**

7 La charité que connaît notre société ignore la dignité d'autrui, image de Dieu, et sombre dans la farce humanitaire et l'assistance humiliante. Il est donc urgent de rappeler que l'amour d'autrui reçoit son sens de l'amour de Dieu : seule la charité nous révèle notre prochain.

Penser la charité _____

Olivier BOULNOIS : **L'amour est-il Dieu ?**

11 En montrant que toute la vie chrétienne se résume dans l'amour, Augustin nous conduit du désir au don, par une conversion de l'amour en charité. Mais l'équivalence peut se renverser : on risque de faire de l'amour une idole. C'est cette pente de l'histoire humaine qu'il faut inverser, par une conversion du cœur et une nouvelle rigueur conceptuelle.

Jean-Luc MARION : **La connaissance de la charité**

27 La charité reste méconnue du christianisme moderne. Défigurée par la philosophie comme amour subjectif, elle demeure une affection arbitraire. Or l'amour a toute la rigueur d'une connaissance : il nous révèle des phénomènes insoupçonnés : autrui, le regard, le don.

L'amour de Dieu, source de l'amour d'autrui

Jacques-Hubert SAUTEL : **De l'amour au sacrifice : la charité vécue par le Christ**

- 43** Le mot *agapè*, rare dans la Bible des Septante, est devenu un mot courant du disciple de Jésus. Le grand créateur de cette notion est saint Paul, méditant sur l'enseignement de Jésus dans la perspective de l'accomplissement de la loi de Moïse. Avec saint Jean, la notion atteint sa perfection, décrivant dès lors aussi bien l'amour fraternel que les relations des personnes divines entre elles.

Ysabel de ANDIA : **Éros et Agape: la divine passion d'amour**

- 53** Doit-on opposer l'éros (désir) et l'*agapè* (charité), ou peut-on les identifier, et dire qu'il y a un éros divin ? Et ne peut-on pas parler d'une divine passion de l'amour, la Passion du Christ crucifié ? Qu'est-ce qu'aimer ? Une méditation sur les grands textes scripturaires et patristiques propose une réponse à ces questions.

Joaquim CERQUEIRA GONÇALVES : **Saint Augustin : deux amours ont fait deux cités**

- 79** La *Cité de Dieu* permet de considérer saint Augustin comme le théologien de l'amour. « Chacun est ce qu'est son amour » : la charité est l'unique critère et la conversion à l'amour s'impose dans tous les domaines : psychologique (la conversion d'Augustin), moral, social et culturel.

La charité active

Patrick GIROS : **Aux captifs, la libération**

- 93** « Aller dans la rue les mains nues... ». Dans les pas du Christ de l'Évangile, c'est la réponse de l'Église au défi lancé par les pauvres du monde moderne, ces exclus — jeunes ou moins jeunes — que nous ne voulons pas voir : un nouveau regard, une nouvelle écoute, puisés aux sources de la prière... Ce cri des pauvres, qui nous renvoie à notre propre misère, n'est-il pas un appel à convertir nos cœurs ?

Ambroise LAURENT : **L'État, monstre froid au cœur d'or**

- 105** La charité publique est souvent ignorée des médias qui lui préfèrent la charité privée. Pourtant, on peut mesurer un véritable rôle caritatif de l'État.

Dossier :

Marie-Joseph Le Guillou _____

- 109** Le père Marie-Joseph Le Guillou nous a quittés en janvier 1990. Il appartenait au comité de rédaction de *Communio*, et de nombreux membres et lecteurs de la revue lui doivent beaucoup. Les deux témoignages qui suivent visent à manifester que nous essayons de travailler à la suite de son œuvre spéculative et de sa vie crucifiée.

Guy BEDOUELLE : **Le mal, le chrétien et l'histoire dans la pensée du père Le Guillou**

111

Mgr Claude DAGENS : **Le mystère de la Croix dans la mission de l'Église**

127

Vincent CARRAUD

Éditorial

Ordonner la charité

DEPUIS l'origine de la revue, le premier cahier annuel des différentes éditions de *Communio* traitait un point de la confession de la foi ; après quinze années d'étude systématique du *Credo*, il a été décidé de consacrer le premier cahier annuel à l'une des paroles du *Décalogue* (1992). Parallèlement à ces deux séries fondamentalement catéchétiques, *Credo* et *Décalogue*, qui répondaient à la vocation internationale commune de la revue, les éditions de *Communio* ont proposé à leurs lecteurs plusieurs ensembles de réflexions, sur les sacrements d'abord (de 1977 à 1985) puis, à partir de 1986 pour l'édition francophone, sur les *Béatitudes*; ainsi s'est constitué, régulièrement ou irrégulièrement selon les éditions, un second pôle théologique annuel. Il y a deux ans et demi, lors de la réunion internationale de Rome, le besoin de réfléchir sur les « vertus » s'est imposé à tous. D'où ce cahier sur la charité, « la plus haute des vertus ».

Ce premier sujet est peut-être, aujourd'hui, le plus difficile. Il ne va pas de soi qu'il puisse être traité correctement. C'est d'abord une affaire de mots, parce que ce qui nomme la plus grande des vertus théologiques, le mot « charité », est devenu peu utilisable : ses emplois, affadis et banalisés, ou purement techniques, le rendent insignifiant, comme son synonyme habituel du côté des passions humaines, l'amour :

« faire la charité », « faire l'amour ¹ ». Le discours théologique lui-même en souffre, qui ne les emploie pas, ou peu, et qui semble avoir renoncé depuis un certain temps à les considérer comme des concepts fondamentaux, constitutifs de la théologie elle-même. En ce sens les équivoques de la charité et les réserves envers son usage témoignent d'une indéniable crise du langage religieux, d'un échec de la théologie contemporaine, et d'un repli de la foi sur elle-même.

Or cela survient au moment précis où notre société redécouvre, jusqu'à l'écœurement, des formes de charité : aide aux sans-abri, « nouvelles » pauvretés, missions humanitaires, chômage de longue durée, crise de la sécurité sociale se conjuguent pour en rappeler l'urgence, non sans équivoque. Ici, la désuétude des termes et la pauvreté de leurs emplois est l'indice d'une question fondamentale que notre époque pose de façon parfaitement claire, et à laquelle il n'est pas sûr que la théologie contemporaine sache répondre : y a-t-il une commune mesure entre notre expérience quotidienne de l'amour, ou de la charité, et le nom même de Dieu ? La question peut se transformer en thèse : c'est la transcendance de l'amour ou de la charité qui nous fait en parler mal. Si Dieu (seul) parle bien de Dieu, faut-il nous étonner que nous parlions mal de l'amour ? Et si Dieu seul est Dieu, faut-il nous étonner que nous aimions si mal ?

Une autre difficulté tient au statut de commandement de l'amour : « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Peut-on penser comme un commandement ce que nous croyons éprouver comme une passion ? Peut-on tenir pour

1. C'est ce que suggère Jean-Luc Marion, « Ni passion, ni vertu », in *Autrement*, « La charité », 1993, pp. 240-243, après avoir marqué la déchéance subie par l'amour et par la charité — il y eut toutefois des époques où « faire la charité » avait un sens, et la densité même d'une œuvre : que l'on pense à saint Vincent de Paul ; il n'est pas certain que ce fût jamais le cas pour la seconde expression. Dans son ensemble, ce cahier *d'Autrement* manifeste clairement, malgré lui sans doute, la difficulté contemporaine, pour ne pas dire l'impossibilité, à bien parler de la charité. Qu'il s'agisse de la faire ou de la remplacer, le postulat est toujours admis : « La charité ne peut faire de philosophie » (*sic*, p. 188).

nécessaire ce que nous croyons vivre comme contingent, facultatif, relevant au mieux d'une décision personnelle ? Et le commandement lui-même est-il tout à fait clair ? comment aimer mon prochain si je ne m'aime pas ? comment m'aimer si je n'aime pas Dieu ¹ ? comment réunir sous un concept commun amour du prochain, amour de soi et amour de Dieu ² ? Dans les deux sens du terme, comment *ordonner* la charité ?

La trop célèbre opposition de la charité comme vertu et de l'amour comme passion masque ces difficultés plus qu'elle ne contribue à les résoudre. Peut-être ne faut-il pas se hâter de considérer l'amour et la charité comme passion ou comme vertu, malgré l'appui textuel de *Philippiens* 4, 8 (qui emploie bien *vertu* ³), que la tradition a largement lu munie de la théorie aristotélicienne de la vertu dans *l'Éthique à Nicomaque*. Sans doute en tout cas, avant de les faire, et d'ajouter aux bons sentiments les bonnes œuvres ⁴, faut-il les penser, c'est-à-dire leur accorder un statut théorique. L'expression même de vertu théologale porte toutes ces difficultés, qui oblige à imaginer une disposition (*hexis*) surnaturelle. Il faut lui conserver toute la charge paradoxale qu'il y a à reconnaître des mœurs divines à l'homme.

D'où trois thèses de ce cahier :

— Si elle n'est pas animée par l'amour de Dieu, la charité tourne au « caritatif », avec toutes ses équivoques : humiliation de l'assisté, ignorance des vrais besoins, fausse hiérarchie des urgences, stratégies médiatiques, enjeux financiers (le

1. Pour cette double implication nécessaire, voir saint Thomas, *Sur les Sentences*, lib. III, dist. 28 et la *Somme de théologie*, IIaIIae, q. 25. Pour saint Thomas, la première implication est incontestable, car l'amour de soi est la cause exemplaire de tout amour : « charité bien ordonnée commence par soi-même ».

2. Descartes n'y voit qu'une différence de degrés (affection, amitié, dévotion), normée par l'estime de soi. Mais reste la difficulté : le christianisme dispose-t-il d'un concept d'amitié ?

3. « Tout ce qui est vrai, tout ce qui est digne, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui est honorable, s'il est quelque vertu (*arête*) et quelque chose qui mérite éloge, pensez-y. »

4. Voir dans ce cahier l'article d'Ambroise Laurent et le témoignage de Patrick Giros.

charity-business), luttés de pouvoir, récupérations politiques, etc.

— Il faut donc rappeler l'identité entre l'amour de Dieu et l'amour d'autrui, qui ne vont pas l'un sans l'autre. Penser la charité, c'est alors saisir que la charité nous fait mieux penser : surpassant toute connaissance (*Éphésiens* 3, 19) elle est aussi un accès à Dieu et à autrui, et donc une connaissance de nature supérieure.

— Et que me fait-elle connaître ? que me donne-t-elle à voir ? Mon prochain. Simplement, tel homme, ici et maintenant, comme celui « qui descendait de Jérusalem à Jéricho » ; et par-là même moi, qui deviendrai ainsi « le prochain de cet homme » (*Luc* 10-36)¹. Là-bas et alors (dans l'au-delà) peut-être me fera-t-elle connaître comme je suis connu (*1 Corinthiens* 13, 12).

Ces thèses ne visent modestement qu'à signaler des tâches, dont l'urgence et la difficulté sont égales, même si, en fait, il ne s'agit que de prendre — un peu — au sérieux saint Paul ou saint Jean. Elles sont rapportées à une exigence unique, celle de parler de Dieu dignement. Dieu est la charité (*1 Jean* 4, 8) : a-t-on une pensée de la charité digne de la charité ?

Nous ne pouvons nous y dérober : c'est de cette pensée que le monde a besoin, c'est elle qu'il attend de nous.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, quatre enfants. Maître de conférences à l'université de Caen, rédacteur en chef adjoint de l'édition francophone de *Communio*. Dernière publication, en collaboration avec F. de Buzon : *Descartes et les Principia II*, PUF, 1994.

1. Voir le « buste de femme ou de marin » (Picasso) reproduit en couverture de ce cahier.

Olivier BOULNOIS

L'amour est-il Dieu ?

CONVERTIR notre civilisation à l'amour, rien n'est plus urgent, chacun en conviendra depuis Tolstoï. Mais l'amour est un terme équivoque, qui recouvre plusieurs réalités distinctes : le sentiment de respect, de tendresse et d'affection entre proches, entre enfants et parents (*l'attachement*), le sentiment désintéressé, qui unit des égaux ou des proches d'un intérêt commun (*amitié*), le désir sexuel, à la recherche de son assouvissement ; enfin l'amour de Dieu (*charité*). Dans ces ambiguïtés réside peut-être ce qui fait obstacle à notre conversion à la charité.

La difficulté vient de ce que notre civilisation est justement déjà une civilisation centrée sur l'amour, mais sous diverses formes concurrentes : cellules de l'attachement familial, cercles plus ou moins élargis de l'amitié, érotisme, caritatif, piété même, se disputent pêle-mêle nos suffrages. Il ne se passe pas de jour sans qu'une vedette de la chanson ou du cinéma nous appelle à davantage d'amour. Pourtant, ce qui nous manque n'est pas l'amour, mais l'unité entre ces sens disloqués de l'amour, un centre qui les transcende et les transfigure. La confusion, si répandue, et entretenue d'une manière intéressée, entre amour et charité, est peut-être justement ce qui nous empêche d'atteindre l'essentiel. Pourtant cette identification a reçu ses lettres de noblesse chez Augustin. Il faut donc en retracer la genèse avant d'en signaler les difficultés.

Augustin : l'amour est Dieu. La découverte et le recouvrement

Le plus grand des commandements

Augustin est à l'origine d'une doctrine de l'amour unifiant toutes les formes d'affection : amitié, désir, charité. Il la développe surtout dans ses *Homélie sur la première lettre de saint Jean*. L'épître de Jean est un éloge de la foi qui conduit à l'amour, révélé en Dieu même. Jean veut rassurer les fidèles, divisés par les premières hérésies, en montrant qui est véritablement en communion avec Dieu (1 Jean 1, 3). Pour cela, il indique à quels signes on peut les reconnaître : la fidélité à l'enseignement des commandements, qui culmine dans celui de la charité. Seul celui qui aime son prochain comme lui-même peut être assuré de posséder l'union avec Dieu et d'être né de Dieu¹. La charité découle de la foi en Jésus-Christ (1 Jean 3, 16-23).

Augustin approfondit cette lettre en la ramenant à son centre. Pour lui, l'épître n'est rien d'autre qu'un hymne à la charité ; celle-ci est l'unique objet de cette lettre, et même de toutes les Écritures, comme elle est le cœur de l'histoire du salut, la clé de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est à elle que se ramènent la filiation divine, l'opposition entre le témoignage du monde et le témoignage de Dieu. En 1 Jean 3, 23, Jean résume la destination du chrétien : « *Et tel est son commandement : que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ et que nous nous chérissions les uns les autres, comme il nous en a donné le commandement.* » Paradoxalement, l'unique commandement est double, ou du moins, il est atteint par deux voies qui s'impliquent réciproquement, la *foi* et la *charité*. Mais Augustin met fin à son dédoublement paradoxal. L'unique commandement est la charité, et le premier s'y ramène.

L'amour pour Dieu est parfait quand on observe ses commandements. Or son commandement n'est rien d'autre que

l'amour lui-même (*Commentaire sur l'épître I, 9*). L'amour est donc à la fois le contenu et le critère du commandement. Jean écrit : « *celui qui garde sa Parole, en celui-là l'amour de Dieu est vraiment accompli* » (1 Jean 2, 5). Le signe que nous avons l'amour de Dieu est la perfection de l'observance de la Loi. Mais quelle est la perfection de la loi ? C'est le commandement principal. Par conséquent, c'est en aimant autrui que l'on sait avoir reçu l'amour de Dieu. Enfin, la perfection de la charité est d'aller jusqu'à l'amour des ennemis :

« *Voici comment nous reconnaissons que nous sommes en lui : si en lui nous sommes parfaits.* » Il veut dire *parfaits dans l'amour*. Quelle est la perfection de l'amour ? D'aimer même nos ennemis, et de les aimer pour qu'ils deviennent des frères. (...) Tu souhaites que ton ami vive ? Tu fais bien. Tu te réjouis de la mort de ton ennemi ? Tu fais mal.

Commentaire I, 9

Augustin écrit en 407, en plein schisme donatiste : il veut donc à la fois réunir ceux qui s'affrontent, catholiques et donatistes, et éviter que ses fidèles ne se prennent pour des parfaits, imitant en cela les adversaires donatistes. La perfection de l'amour consiste à imiter le Christ, à marcher comme lui, or cette voie va de l'amour des amis (des proches), payé de retour, à l'amour des ennemis, qui sont toujours des prochains, quand bien même ils ne rendent pas l'amour donné. Qu'ils le veuillent ou non, c'est l'amour même dont nous les aimons qui en fait des frères. « *En aimant un ennemi, c'est un frère que tu aimes* » (*Commentaires VIII, 10*).

Comment, païens convertis mais doutant de notre salut (I, 11), pouvons-nous, tirillés entre le bien et le mal, dans notre conscience inquiète, échapper au péché et à la tentation, pour être nés de Dieu ? Selon Jean, le grand critère de discernement entre les fils de Dieu et les fils du diable était double : « *Celui qui ne pratique pas la justice et celui qui n'aime pas son frère n'est pas né de Dieu.* » Jean parlait de l'amour et de la justice. Mais pour Augustin, encore une fois, pratiquer la justice ne consiste en rien d'autre qu'en l'amour. La réponse ne fait donc plus de doute : le grand critère, le grand jugement est l'amour *seul*.

1. Voir I. DE LA POTTERIE, introduction à la traduction française *Saint Augustin commente la Première lettre de Jean*, Paris, 1985, pp. 7-14 ; A. FEUILLET, *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, 1965 ; D. MOLLAT, *Saint Jean, maître spirituel*, Paris, 1976.

Quand il dit : « *Celui qui est né de Dieu ne pêche pas* », il faut que tu entendes un certain type de péché, que ne peut commettre l'homme qui est né de Dieu. Et ce péché est tel que, si quelqu'un le commet, il renforce tous les autres ; s'il ne le commet pas, il détruit (*solvat*) tous les autres. Quel est ce péché ? Agir contre le commandement. Quel commandement ? « *Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres* » (Jean 13, 34). Faites bien attention. Ce commandement du Christ, c'est l'amour (*dilectio*) : par cet amour, les péchés sont détruits (*solvuntur*). Ne pas tenir cet amour, c'est à la fois le péché grave et la racine de tous les péchés.

Commentaire V, 2

Face au doute universel, la charité tient lieu de certitude première. Je sais toujours immédiatement quel sentiment j'éprouve devant autrui, si je l'aime ou si je le hais, quels actes je fais pour lui ou contre lui. Celui qui a la charité en lui ne se trompe pas sur elle. Il la reconnaît infailliblement. Il peut donc être assuré devant Dieu. Car la charité est l'action même de Dieu présent immédiatement dans son cœur. Dans cette sorte de *cogito* théologique, j'aime, donc je suis (car je suis dans le regard de Dieu : sauvé, dans sa grâce). Celui qui aime l'autre est déjà sauvé, ses péchés sont détruits (ou absous : *solvuntur*). Quand le moi est pour autrui, quand il vit pour la charité, il existe devant Dieu, et la conscience qu'il a de lui-même est infaillible.

Aime et fais ce que tu veux

Mais quel acte manifeste la vraie charité ? Il semblerait que ce soient seulement la douceur et la tendresse, tandis que la contrainte est signe de dureté. Cependant la vraie charité ne s'en tient pas aux apparences. Elle va au bien véritable, qui est invisible. La charité ne va pas sans rigueur : comme on peut flatter par méchanceté on peut sévir par charité.

Voici donc le court précepte qui t'est donné une fois pour toutes : Aime et ce que tu veux, fais-le. Si tu te tais, tais-toi par amour ; si tu parles, parle par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu fais grâce, fais grâce par amour ; qu'en toi soit la racine de l'amour : de cette racine ne peut surreïr que le bien.

Commentaire VII, 8

Aime et fais ce que tu veux. Ici, Augustin veut certainement rappeler que la nécessaire sévérité envers les donatistes schismatiques ne s'exerce qu'au nom de la charité, et pour leur plus grand bien. Il ne s'agit pas pour lui de justifier une forme de laxisme, mais précisément de fonder une sérieuse répression. Pour que la phrase d'Augustin garde tout son sens, il faut comprendre que l'amour n'est pas seulement un sentiment subjectif, une affection éprouvée immédiatement, mais une intentionnalité orientée vers autrui, vers des actes à réaliser, et qu'il ne leur est absolument pas indifférent. L'amour vise immédiatement l'acte bon à effectuer pour autrui.

L'amour est Dieu

Ici se produit donc un renversement. Au début de ses homélies, Augustin avait dit, à la suite de Jean : « *qui aime Dieu observe ses commandements* ». Or son commandement, c'est la charité. Celui qui chérit Dieu chérit aussi autrui en obéissant à Dieu. Mais du coup, on peut dire en sens inverse : *qui aime autrui aime Dieu*. L'amour de l'autre implique l'amour de Dieu. Il n'y a plus de lien extérieur entre les deux commandements : « *tu aimeras le Seigneur ton Dieu et ton prochain comme toi-même* ». L'un est l'autre. Les deux commandements n'en font qu'un : aimer l'autre, c'est en même temps et essentiellement aimer Dieu. L'amour d'autrui n'est pas seulement un signe, un critère de l'amour de Dieu, ni même un préalable pour conduire à l'amour de Dieu. Il ne s'agit pas de concilier les deux, mais d'éprouver la charité pour autrui comme saisie du Dieu charité. La pratique de la charité est une connaissance de Dieu. L'action est une manière de connaître. Si Dieu est amour, il est vu en personne dans l'amour que nous éprouvons pour un autre.

Mieux, cet amour d'autrui est Dieu lui-même :

Cette charité fraternelle (car la charité fraternelle est celle qui nous fait nous aimer les uns les autres), non seulement vient de Dieu, mais elle est Dieu. Par conséquent, lorsque, par amour, nous aimons notre frère, c'est par Dieu que nous l'aimons. Il ne peut se faire que nous n'aimions pas avant tout l'amour par lequel nous aimons notre frère. D'où nous

concluons que ces deux préceptes ne peuvent exister l'un sans l'autre. Puisque Dieu est amour, celui-là aime nécessairement Dieu s'il aime l'amour ¹.

Si Dieu est amour, il est présent et aimé dans l'amour que nous avons pour autrui. La charité est le lieu de Dieu, la forme par laquelle Dieu se donne. L'amour de Dieu et celui du prochain ne font qu'un, parce qu'avant d'aimer quelqu'un, il faut aimer d'amour, et donc aimer cet amour même par lequel nous aimons. L'amour est aimé en lui-même et il nous donne d'aimer quelqu'un. La distinction passe ici entre l'amour charnel et l'amour spirituel : dans l'amour charnel, j'aime un autre dans sa chair visible, mais sans que je le voie : c'est l'amour même que j'aime ; dans l'amour spirituel, celui qui aime sait qu'il aime d'amour et que son objet est un amour invisible, réciproque, qui l'aime de retour. Cette relation substantielle de l'amour spirituel, antérieure à l'amour d'autrui, est construite dans une perspective trinitaire : elle sert d'image à l'amour comme relation subsistante entre le Père et le Fils, c'est-à-dire à l'Esprit-Saint, selon la théologie trinitaire très originale que développe Augustin. Elle aboutit, pour la première fois, à l'identification de l'Esprit-Saint avec l'Amour subsistant.

Tu trouves dans la *Lettre* les deux formules : d'une part, «l'amour vient de Dieu », d'autre part, «l'amour est Dieu ». Du Père seul l'Écriture ne veut pas dire qu'il vient de Dieu. L'expression «vient de Dieu » se réfère donc au Fils ou à l'Esprit.

Commentaire VII, 6

«*Dieu est amour*» est donc une proposition spéculative, réversible, qui se lit aussi bien dans l'autre sens : «*l'amour est Dieu* ». L'attribut (la qualité qu'est l'amour) devient pour Augustin le sujet et le sujet (Dieu) devient l'attribut. Dieu est maintenant défini, circonscrit par notre concept d'amour.

1. *De Trinitate VIII, 9, 12.*

Ambiguïtés

Alors que le texte grec de Jean n'emploie qu'un seul mot, *agapè*, que la Vulgate traduisait tantôt par *caritas* (charité), tantôt par *dilectio* (affection), Augustin ajoute le terme *amor* (amour), qui a un sens plus fort, impliquant la passion, et qui est employé de préférence pour désigner le désir érotique. Ce nouveau terme devient dans son exégèse le centre de l'épître. En identifiant ces trois termes qui ont initialement des sens différents, Augustin donne une valeur plus marquée à *l'amour*, vers lequel convergent charité et affection.

Par cette identification, Augustin nous invite à une conversion de la notion d'amour. L'amour est au début le désir que l'homme a des biens en général, et principalement de Dieu. Mais à la fin il se retourne en don que Dieu fait à l'homme. Et ce don venu de Dieu, c'est l'amour d'autrui, don qui est l'amour même, c'est-à-dire Dieu en personne (la troisième personne de la Trinité). Tout l'être de l'amour comme désir est assumé et sublimé sans être supprimé. Il n'y a qu'un unique amour, du désir au don, de l'autre homme et de Dieu, de l'homme à Dieu comme de Dieu à l'homme. On ne peut séparer l'amour des hommes entre eux et l'amour de l'homme à Dieu.

Dans ce parcours, l'amour est à la fois désir, affection, amitié, don. Il est : 1. l'amour par lequel j'aime autrui, proche ou lointain ; 2. l'acte par lequel je le secours comme mon prochain, même sans sentiment intérieur, et même s'il est mon ennemi ; 3. l'amour qu'il me rend ; 4. la relation d'amour subsistant entre lui et moi ; 5. mon amour de Dieu ; 6. l'amour de Dieu pour moi ; 7. la grâce de Dieu ; 8. le Saint-Esprit ; 9. l'essence de Dieu. Vertigineux télescopage !

Mais en même temps, partir de notre concept d'amour risque de nous empêcher de jamais arriver à Dieu, Et dans ce cas, l'identité des amours risque de tourner à la confusion des sentiments. Chacune des trois découvertes faites par Augustin recouvre en fait autant de difficulté qu'elle en résolvait.

a. *L'amour, comme certitude du salut.* En affirmant qu'il y a dans l'assurance d'aimer autrui la certitude d'être fidèle aux commandements divins, Augustin fait de la charité le critère dernier de la justification. Mais précisément, disjointe des commandements divins qui l'expriment et lui donnent un contenu, l'amour tourne au sentimentalisme abstrait ou à l'affairement caritatif.

b. *La réduction de tous les commandements à l'amour* (aime et fais ce que tu veux). En ramenant l'agir à l'amour, Augustin fait de l'amour la norme et le principe de la morale. Or ceci enveloppe bien des ambiguïtés, qui se dévoileront dans la suite de l'histoire. En comprenant l'amour d'une manière différente, on a pu interpréter ce texte à contre-fil, pour autoriser n'importe quel acte, au nom d'une perfection mystique au-delà de toute loi, d'une intention bonne quels que soient les actes commis, ou encore au nom de l'autonomie de la conscience intime, indifférente au jugement du monde. On aboutit, à l'extrême, à une morale du sentiment subjectif, de l'arbitraire singulier ou des bonnes intentions, ce qui est précisément la destruction de toute morale universelle.

c. *L'amour est Dieu.* La conversion peut se renverser. Si Augustin espérait christianiser *l'éros*, il prenait également le risque de rabaisser la charité au concept ordinaire de l'amour. Dans le renversement augustinien, Dieu est pensé à partir de notre concept d'amour, et non l'inverse, comme chez saint Jean. Son être est pensé à la mesure de ce que nous connaissons de l'amour. Au lieu de faire culminer le désir dans l'amour, on risque de réduire tout amour à une forme de désir. Ainsi, on fait de *l'éros* une idole.

La nouvelle répartition médiévale des rôles

La pensée médiévale, qu'on croit si augustinienne, n'a pourtant pas conservé cette unité des amours centrés sur la charité divine. Elle s'est efforcée de recomposer les sens de l'amour, d'en distribuer les fonctions pour mieux les hiérarchiser.

Amour de Dieu, amour courtois, amour charnel coexistent. Mais comment articuler ces trois dimensions ? Dans quel espace intellectuel peuvent coexister l'exaltation féodale du mariage et l'érotisme courtois ? Les fabliaux les plus grivois et l'exaltation religieuse de la chasteté ? La recherche de la jouissance et le désintéressement de la charité ? La tension entre *l'éros* et la charité se distribue entre les principales formes d'existence, celles des trois grands ordres, celui du paysan, du chevalier, du prêtre, qui ont connu des formes d'amour différentes.

Le travailleur entre le plaisir et le mariage

Placé par saint Paul en alternative à la brûlure du désir (1 Corinthiens 7, 6), le commerce sexuel dans le mariage apparaît comme une concession aux exigences de la chair et aux besoins de l'espèce. Le mariage articule nature et culture, nécessité de la procréation et exigences de l'éducation, reproduction biologique et reproduction sociale. Modèle de sexualité conforme au commandement divin, le mariage se renforce de l'interdit jeté sur les cinq espèces de la luxure (fornication, adultère, inceste, stupre [= défloration d'une vierge hors du mariage], rapt¹). Pourtant, à partir de Thomas d'Aquin, ces péchés sont interprétés comme des péchés contre nature, concept emprunté à Aristote, mais détourné de son sens² : le mariage n'est plus une forme sociale, mais une forme naturelle de la reproduction. Le mari étant maître du corps de sa femme, et le désir s'y trouvant immédiatement satisfait, le mariage n'est pas fait pour la passion amoureuse. Les plaisirs de l'adultère y sont le pire des maux, puisqu'ils font planer le doute sur l'authenticité d'une lignée et ruinent le principe des liens sociaux, et le célibat une anomalie.

La littérature des fabliaux, qui s'adresse au public mêlé des nobliaux et des villageois, correspond bien à cette dualité du plaisir et de la procréation. Ses thèmes favoris, le

1. Décret de Gratien, c. 2, C. 35-36 ; Pierre LOMBARD, *Sentences* IV, d. 41, chap. 5-9.

2. *Somme théologique* II-II, q. 154.

mari berné, la femme rouée, la vierge dépuclée, déploient des représentations franches, ludiques, sans voile, de l'obscène plutôt que des suggestions érotiques. Des descriptions extrêmement crues se concentrent directement sur les parties génitales et sur l'acte sexuel. On y montre les plaisirs du corps dans la liberté du rire, sans interdits et donc sans perversité. Cette représentation revêt aussi une fonction sociale : en montrant le mariage menacé par le désir sexuel, elle met en garde contre les dangers de l'amour dans la formation du lien conjugal. C'est donc ailleurs qu'il faudra trouver l'expression de l'amour-passion.

L'amour noble entre soumission et liberté

Le chevalier connaît bien sûr le dilemme entre plaisir et mariage. Mais vers la fin du XI^e siècle, on voit aussi surgir, à la cour d'Aquitaine, des poèmes destinés à un public de chevaliers, qui développent une conception nouvelle des relations entre l'homme et la femme, instrumentée par la théorie de *l'amicitia* lue dans Cicéron. Ce style se développe d'abord en pays d'Oc, puis se diffuse dans les cours du nord et semble avoir également inspiré la dialectique amoureuse de l'Andalousie arabe. Exercice de la noblesse, l'amour courtois diffère de l'amour conjugal : il est un sentiment personnel, noble, libre, n'attendant ni intérêt ni descendance. Comme son nom l'indique, cet amour n'a de sens que dans une organisation féodale, polarisée autour de la cour d'un châtelain. La *fin' amor* transpose les règles du dévouement vassalique dans les sentiments personnels. Il reprend le vocabulaire du service, de l'hommage, de la prouesse : l'amant fait de celle qu'il aime sa *dame*, sa suzeraine. Il se plie à ses caprices, son but étant de mériter les faveurs qu'elle est toujours en droit de refuser, calquant la dialectique théologique de la nature et de la grâce. La courtoisie introduit donc la liberté dans l'amour. C'est un jeu subtil, situé hors du mariage chrétien, la dame étant normalement l'épouse d'un autre. Il a pour but la transgression de l'interdit, la jouissance (*joy*) étant atteinte dans l'union charnelle, mais il met en valeur l'écart entre le désir et son assouvissement, loin du simple plaisir génital évoqué par les fabliaux. Cet intervalle est occupé par tout un parcours érotique

où gestes et paroles inventent leur ordre propre, déployant une gamme de jeux brûlants et de plaisirs contenus. L'amour courtois exacerbe le désir, multiplie les obstacles, se complaît dans l'attente angoissée. C'est donc également un jeu littéraire qui fait appel à tout un art du détour pour éviter de dire l'innommable : à l'inverse des fabliaux, qui tirent plaisir de la description de l'acte charnel, la poésie courtoise permet toutes les audaces, sauf la désignation explicite des parties génitales. Comme les prouesses de la chasse ou du tournoi, l'« amour noble » confère à celui qui le pratique toutes les qualités d'une noblesse véritable : respect de soi, liberté, probité, générosité. La tendresse n'y est plus un dû, comme dans le mariage, mais un don gracieux. Entre amants, tout est prodigué gratuitement, libéralement. Si l'essence de l'amour est d'être libre, c'est dans l'amour libre, hors des liens du mariage, qu'il se réalise vraiment. Le *De Amore* (1184) d'André le Chapelain codifie ces jeux en un manuel scolastique de savoir-aimer.

Le prêtre entre l'amour de soi et l'amour de Dieu

Le prêtre est placé par son célibat dans une position théoriquement supérieure à celle des autres ordres, car elle met fin à la double postulation contradictoire du chrétien, à l'alternance entre deux sortes de souci, celui du conjoint et celui de Dieu selon saint Paul (*1 Corinthiens* 7, 5). Augustin, en opposant deux cités, l'une, terrestre et l'autre, céleste, opposait les deux types d'amour qui y règnent : l'amour de soi jusqu'à l'oubli de Dieu, l'amour de Dieu jusqu'à l'oubli de soi. Il faisait ainsi de l'amour auquel se consacre le clerc une forme de sacrifice de soi, et présentait l'amour de soi ou de Dieu comme un sentiment ambivalent entre des objets antagonistes. Il laissait béante une alternative entre vie religieuse et vie spéculative (du rhéteur ou du philosophe), puisque celle-ci place le souci de soi au sommet d'un parcours éthique et intellectuel. Gagner le soi ou le sacrifier, telle paraissait désormais l'alternative.

Une manière de résorber cette scission virtuelle consiste à hiérarchiser les deux formes d'amour. Pour Guillaume de saint Thierry, l'âme se rapporte à Dieu par l'amour, à la créature par l'intellect. « *Le sens intérieur de l'âme, un sens*

plus pur que l'intellect, est l'amour, tant lui-même est pur. [...] Dans les choses qui se rapportent à Dieu, le sens de l'esprit est l'amour¹. » Saint Bernard, en distinguant quatre degrés de l'amour, va au-delà d'une simple hiérarchie : « le premier degré de l'amour [survient] quand l'homme s'aime pour soi-même », « le second degré, quand l'homme aime Dieu pour soi-même », « le troisième degré, quand l'homme aime Dieu pour lui-même », « le quatrième degré, quand l'homme s'aime pour Dieu² ». Que l'amour de soi devienne le comble de l'amour de Dieu (et non l'inverse), en dépassant leur opposition, voilà qui constitue l'apport le plus neuf de la théologie médiévale au problème de l'amour. La mystique et l'éthique sont réconciliées. Le langage de la mystique reprend toute l'érotique courtoise, mais en donnant à Dieu (ou à la Vierge) la place occupée par la Dame dans la poésie de cour.

Pierre Lombard (vers 1150), en insistant sur l'identité entre la grâce, la charité, et l'Esprit-Saint, rappelle, comme Augustin, que l'amour de l'homme pour Dieu est identique à l'amour de Dieu pour l'homme. Bonaventure (vers 1250) explore cette proposition spéculative en une théologie du don. Dans l'amour, Dieu est ce qu'il donne :

L'Esprit-Saint est amour, et quoi qu'il donne par ses dons, il n'est point de don dont il ne puisse être séparé, si ce n'est le don d'amour. [...] L'Esprit-Saint vient par-dessus, parce que l'amour s'ajoute à l'amour afin de dépasser toutes extrémités³.

Tout ce qui est donné par amour est donné par Dieu. L'amour de Dieu se traduit par une nécessité ontologique :

Même si toutes les créatures le niaient, Dieu doit être aimé ! Et même Dieu ne peut faire qu'on ne doive pas l'aimer⁴.

1. *Le Miroir de la foi*, chap. 10, § 97.

2. *De L'Amour de Dieu*, éd. J. Leclercq, Rome, 1963, t. 3, q. 138, 140, 142.

3. *Les Sept Dons du Saint-Esprit* VI, 8.

4. *Les Sept Dons du Saint-Esprit* VIII, 15 ; cf. II *Sentences* 39, 1, q. 2 resp. (Quaracchi, 1938, p. 904).

Tout amour tend vers l'amour de Dieu, même si l'amour cherche à se détourner de lui.

En revanche, la traduction de la *Métaphysique* d'Aristote invite à faire entrer le désir de Dieu dans l'ordre de la nature, sans le spécifier comme charité. Si « la nature ne fait rien en vain », comme le dit Aristote, tout être parvient naturellement à sa fin : tout le mouvement de la nature n'est qu'un vaste désir des êtres à la poursuite du repos. Désirer Dieu n'est plus le propre de l'homme, car tout être poursuivant une fin tend à sa manière vers lui, aussi naturellement que la pierre tombe vers le bas. Et de son côté, la charité reprend toute l'anthropologie de *l'Éthique à Nicomaque* : Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique* (1268-1272), ramène la charité au concept éthique d'amitié¹. Il y voit la forme de toutes les vertus, et la dédouble en charité créée (morale) et charité increée (divine). L'amour pour Dieu n'est plus identifié à l'amour pour autrui. Il doit seulement être le *principe* qui nous fait agir en faveur d'autrui pour que notre action soit agréable à Dieu.

À l'automne du Moyen Âge, Ockham voit un conflit entre la morale aristotélicienne et le primat de la charité divine : l'homme n'est sauvé que par la grâce de l'amour divin, et aucun acte humain n'y suffit. La querelle du pélagianisme renaît autour de la nature aristotélicienne. Luther ne fait donc que répéter cette opposition, mais en l'appliquant à Ockham lui-même, lorsqu'il proclame le salut par la foi plutôt que par la charité. Celle-ci perd son rôle cardinal².

Au terme de cette évolution, la charité n'est plus qu'une relation à Dieu disjointe de l'affection pour autrui, et l'attachement humain est renvoyé à un statut inférieur. *L'éros* à son tour est dissocié de l'affection conjugale, tendu vers l'interdit et sa transgression, soumis à une passion fatale comme chez Tristan et Yseult. La naturalité du lien conjugal, l'exaltation de l'érotisme comme sentiment libre, subjectif et passionné, l'accomplissement de soi dans l'amour de Dieu, sont

1. II-II, q. 23 a. 1.

2. Voir O. BOULNOIS (dir.), *La Puissance et son ombre. La toute-puissance divine de Pierre Lombard à Luther*, Paris, 1994.

inventions marquantes du Moyen Âge, qui forment trois pans d'un système de l'amour, correspondant aux trois ordres de la société, écartelés entre plaisir, désir et charité désintéressée.

L'oubli de la charité

On pourrait suivre encore plus loin l'éparpillement des amours par-delà le Moyen Âge, dans l'ère moderne. De Descartes à Proust et Rilke, l'amour est conçu comme affection du sujet, passion subie, indifférente à son objet¹. Mais la grande rupture, plus discrète et plus fondamentale, accomplie par Cajetan et analysée par Henri de Lubac, consiste à séparer deux plans : celui d'une nature qui accomplit naturellement sa propre fin, ses propres désirs ; et celui de la charité surnaturelle, surajoutée par Dieu à une nature close qui n'en a plus besoin². Une nature sans désir de Dieu, un désir de Dieu surajouté arbitrairement et surnaturellement par Dieu, amènent à penser la charité comme venue de l'extérieur et ne correspondant pas à un désir fondamental de tout l'être créé. La charité n'est plus l'accomplissement de tout l'amour du monde, mais une superstructure privée, contingente, un ornement ajouté à l'âme du croyant. L'amour humain n'a plus besoin de la charité, il s'accomplit dans l'immanence et sans rien attendre d'un don divin.

Ainsi, nous pouvons déceler, derrière toutes ces dislocations de l'amour en désir, plaisir ou piété, l'oubli de la charité elle-même. Car toutes les analogies, toutes les approches, toutes les formes qui permettent de penser le Dieu impensable ont peu à peu dévoré le contenu de ce qu'elles signifiaient. Non seulement le désir naturel n'aboutit plus à Dieu (Cajetan), mais le désir érotique est la seule figure que nous ayons de Dieu. Ainsi, la charité n'est plus pensée dans son originalité inouïe, dans sa propriété la plus essentielle, comme le Don absolu. Le projet divin n'est plus pensé comme

la générosité du Principe qui se donne avec surabondance, mais comme le caprice d'un Dieu qui veut satisfaire ses désirs. Dissociée de la grâce et de la foi, la charité cède le pas à ces deux termes, considérés comme plus décisifs pour rendre compte du rapport de l'homme à Dieu.

Comprise comme une *vertu* théologique, modelée sur l'amitié aristotélicienne, la charité se trouve prise dans une moralisation progressive (comme si l'amour d'autrui exigeait un exercice moral !). Entendue comme *affect*, elle donne naissance à l'alternative infernale entre l'amour égocentrique ou l'oblation sacrificielle (comme si aimer autrui devait devenir un sacrifice !). Interprétée comme *volonté* subsistante, elle devient une simple puissance de l'âme, possédée subjectivement quoi que nous fassions (comme si l'on pouvait avoir la charité sans rien faire pour autrui !). Inversement, au lieu d'être dissoute dans les qualités de l'âme, la charité peut être dispersée dans des actes extérieurs. Elle est alors nommée *solidarité*. Certes, la charité est solidaire, mais la solidarité, simple réciprocité dans l'assistance mutuelle, n'est pas la charité, qui est un don gratuit et sans retour¹. On la nomme également *partage*. Mais c'est alors faire passer pour de la charité ce qui est de l'ordre de la simple justice. En outre, nous ne donnons que ce qui nous est donné par Dieu : Dieu donne, il ne partage pas, et ce qu'il donne ne lui enlève rien. À partir de telles appellations, l'unité entre l'amour d'autrui et l'amour de Dieu, si profondément soulignée par Augustin, est définitivement perdue.

Faire de l'amour un Dieu, c'est faire de Dieu une représentation idolâtrique de nos sentiments indéterminés, la projection de notre désir ou de notre altruisme, deux contraires qui sont de même nature. Mais Dieu n'est pas un nom commun, il n'est pas le concept générique de l'amour. Il n'est pas la projection idéale des sentiments enracinés dans notre inconscient et dans notre éducation. On ne peut confondre ainsi l'origine psychanalytique de notre affectivité et son but

1. Voir dans ce numéro l'article de J.-L. MARION : « La connaissance de la charité », p. 25.

2. Henri DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, 1946.

1. Voir l'article de V. CARRAUD, « [Solidarité, ou les traductions de l'idéologie](#) », *Communio* XIV, 5, pp. 106-127.

final, noyer Dieu dans l'indéfini des fantasmes et des dévouements. Dire que Dieu est amour, c'est au contraire admettre qu'il fait exister l'amour humain comme distinct de lui, qu'il le respecte et qu'il en est en même temps l'origine. Le propre de l'amour est précisément de voir dans l'autre un visage, et non de le confondre dans le vague des idéologies et des sentiments humains.

C'est donc à l'analyse d'Augustin qu'il faut revenir, mais en prenant l'histoire à rebrousse-poil, c'est-à-dire en ayant garde d'éviter de réduire la charité à ses analogies charnelles, de la dissoudre dans le vague du désir humain ou de l'abstraire dans une idéalité sans visage. Le père de Lubac disait, dans un article « *Sur la philosophie chrétienne*¹ », que la philosophie n'est pas encore chrétienne. Peut-être faudrait-il préciser cette remarque : on n'a pas encore pensé la charité.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants. Maître de conférence à l'École Pratique des Hautes Études (V^e section), philosophie médiévale. A publié : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988 ; Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993 ; *La Puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994. Rédacteur en chef de l'édition francophone de *Communio*.

1. Publié dans *Recherches dans la foi*, Paris, 1979.

Jean-Luc MARION

La connaissance de la charité

I

BIEN qu'explicitement déclarée « *la plus grande* » (1 *Corinthiens* 13, 13) des vertus théologiques, bien qu'exhaussée au rang du dernier des noms divins — car « *Dieu est charité* » (1 *Jean*, 4, 16) —, la charité reste profondément méconnue par le christianisme moderne. Nous nous sommes reconnus dans la foi : la foi nous convient, parce qu'elle affirme au risque de s'affirmer, nous confère une identité parmi les hommes et un projet sur le monde, permet de célébrer et de faire confesser le nom de Dieu sur les toits, déplace même les montagnes et les cités. Bref, la foi, avec sa dignité proprement théologique et au-delà, séduit par la force et la confiance qu'elle accorde à l'humaine incertitude. Dans la nostalgie d'un christianisme autrefois dominant et sûr de lui — fantasme sans doute, plus que réalité —, comme dans les rêves plus récents de « *refaire chrétiens nos frères* », c'est à la foi que nous faisons confiance. Nous nous reconnaissons encore plus aujourd'hui dans l'espérance : petite flamme certes (si conforme à l'image de Péguy), démunie de richesses, de pouvoir et même de doctrine, minoritaire et perdue dans une masse qui l'ignore, mais attentive à interpréter le moindre mouvement comme un « *signe des temps* », veilleuse obstinée d'une herméneutique toujours bienveillante, jamais désespérée bien que le plus souvent déçue. En un mot, l'espérance, qui ne présuppose aucun acquis puisqu'elle doit

seulement attendre, attire en raison de la pauvre sérénité qu'elle dispense face à la commune angoisse. Dans le désir d'un christianisme futur, enfin réconcilié avec la modernité et majoritaire — rêve ambigu, car, si le Christ a bien promis à l'Église que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle, il ne lui a jamais garanti le triomphe universel, ne fût-ce que parce que lui-même n'a toléré le triomphe des Rameaux que pour en manifester l'illusion perverse —, c'est en l'espérance que nous mettons notre attente.

La foi s'organise selon le nécessaire passé de la Révélation, par la tradition. L'espérance se déploie suivant l'obligatoire avenir de la Révélation, par la mission. Reste le présent — *l'ici -et maintenant* de la Révélation, l'instant sans cesse proposé de nouveau où nous pouvons voir si et dans quelle mesure nous devenons des disciples du Christ. Présent qui n'a rien d'un cadeau, parce qu'il dégage l'espace de vérité où, à chaque fois, pour nous seuls sinon pour le public, nous éprouvons sans aucun doute si « *nous sommes enracinés et établis dans la charité* » du Christ (*Éphésiens* 3, 17). La charité en effet se joue au présent : pour savoir si j'aime, je n'ai nul besoin d'attendre, j'ai à aimer et je sais parfaitement bien quand j'aime, quand je n'aime pas, quand je hais. Au contraire de la certitude de la foi, qui demande le temps de la persévérance (Augustin) et la révélation finale de ce que nous sommes déjà (*Colossiens*, 3, 3-4), à la différence de la certitude de l'espérance, qui ne trouvera sa récompense qu'aux derniers temps (*Matthieu*, 24, 42-51), la charité n'attend rien, commence tout de suite et s'accomplit sans délai. La charité gère le présent. Et justement, le présent, vu du point de vue de la charité, signifie aussi et d'abord le don. La charité rend présent le don, présente le présent comme un don. Elle fait don au présent et fait don du présent dans le présent.

Voici la raison, sans doute, pour laquelle elle nous rebute, nous inquiète et nous laisse : parce qu'à son sujet, aucune excuse, aucune échappatoire, aucun discours d'excuse ne vaut. J'aime ou je n'aime pas, je donne ou je ne donne pas. Ce n'est certes pas un hasard si toutes les paraboles du Jugement Dernier le font porter non sur la foi— les

justes étant les fidèles croyants, les injustes les mécréants —, non sur l'espérance — les justes espérant le rétablissement *in fine* du Royaume d'Israël, les autres en ayant fait leur deuil, mais sur la charité. Avons-nous secouru notre prochain, donné même le superflu, aimé le plus petit d'entre les nôtres ? Voici le seul nécessaire, la seule crise, la seule épreuve. Le Jugement ne distingue pas les athlètes de la foi, ni les militants de l'espérance, mais les ouvriers de la charité. Par suite, la charité devient pour chacun de nous le lieu d'un jugement individuel qui, à la fin, englobe tout l'espace de temps que nous nommons notre vie. Suivant la théologie johannique du Jugement, notre jugement nous reste immanent : nous nous jugeons nous-mêmes, en prenant librement position devant la parole du Christ, sans qu'aucune condamnation ne vienne du dehors, en sorte qu'à chaque instant nous choisissons patiemment et résolument si nous aimons le Christ ou si nous le haïssons.

Je ne suis pas venu pour juger le monde [..., mais] celui qui me méprise et ne reçoit pas mes paroles a ce qui le juge : la parole que j'ai dite et c'est elle qui le jugera au dernier jour.

Jean, 12, 47-48

Inquiétante doctrine, qui met toutes choses entre nos mains. D'autant plus inquiétante qu'il s'agit de l'acte le plus simple — aimer ou ne pas aimer. Car notre prochain le plus proche — « *Interior intimo meo* » — reste toujours le Christ. Nous nous jugeons donc nous-mêmes selon que nous faisons charité à la charité — la charité de l'aimer. Nous avons peur de la charité parce qu'elle nous met en demeure d'aimer ou non, et d'abord Celui qui nous permet d'aimer, le Christ. Aussi nous arrive-t-il de ne pas aimer la charité. D'où cette loi fondamentale du monde : « *l'amour n'est pas aimé* ».

II

Charité, amour — nous venons insensiblement de passer la frontière qui, en principe, les sépare. Chacun sait qu'il faut soigneusement distinguer la charité, vertu théologique, de l'amour, passion de l'homme *in via*. Mais la tradition

philosophique a imposé ses propres divisions. La division la plus établie discerne entre l'amour comme passion de l'âme et l'amour intellectuel.

Dans sa première détermination, amour signifie une passion parmi d'autres, c'est-à-dire (suivant Descartes) une perception provoquée par le corps (donc irrationnelle) qui affecte l'âme (aussi mérite-t-elle le titre de perception), de telle sorte que celle-ci l'attribue à elle-même (et non à son corps ou à d'autres corps). Comme toutes les autres passions, l'amour devient ainsi une perception confuse, absolument gouvernée par la subjectivité qu'elle affecte à partir de son corps ; comme le précisera Spinoza, ce caractère général de subjectivité close (de mon corps dans mon âme vers mon âme) résulte de l'incapacité de la passion à connaître un terme externe : la connaissance inadéquate et confuse que Pierre a de Paul permet plus de connaître l'état de l'esprit (la subjectivité) de Pierre, que quoi que ce soit de Paul ². Ainsi, en général, la passion masque autrui et n'use autrui que pour marquer la subjectivité qu'elle affecte. Si l'amour ne constituait une passion qu'en ce sens, il régresserait déjà au rang d'un solipsisme, qui ferme au lieu d'ouvrir l'accès à quiconque. Mais il y a plus. Entre toutes les passions, il revient à l'amour d'accomplir le plus radicalement ce solipsisme. Soit la définition qu'en propose Descartes : la passion qui consiste à se considérer comme formant une partie d'un tout dont l'aimé compose l'autre partie ; toutes les amours ne se hiérarchisent que par les variations de l'importance relative d'une des parties (moi) et de l'autre (l'aimé), la structure ne variant pas ; dès lors entre les amours où je constitue la majeure partie du tout (aimer la bouteille, une femme qu'on force ou l'argent thésaurisé) et celles où je n'en constitue que la part mineure (aimer sa femme, ses enfants, son prince ou Dieu), les différences d'objets soulignent seulement l'invariant structurel. Par conséquent, toutes ces formes d'amour « sont semblables ³ », parce qu'elles se réduisent toutes au même acte de volonté, par

lequel *l'ego* s'unit à un objet, quel qu'il soit. Dans une telle optique, l'amour ne met en œuvre qu'une représentation confuse et une volonté arbitraire. Non seulement la subjectivité n'aime pas nécessairement un vrai bien mais le plus souvent, une illusion de bien, mais surtout elle n'aime en fait rien qui diffère d'elle : d'abord parce qu'elle ne dispose en général dans une passion d'aucune connaissance claire et distincte, ensuite parce que l'acte de volonté peut s'appliquer à n'importe quel objet, aimable ou non, aimant ou non, humain ou non, etc. En fait, dans un tel amour, manque, avec la connaissance, autrui lui-même. Dans le meilleur des cas, autrui (femme, enfant, prince ou Dieu) offre la simple occasion d'une union de volonté irrationnelle (au titre de la passion) et solipsiste (au titre du primat de la subjectivité). L'amour se définit en ceci qu'il ignore autrui.

Un tel paradoxe ne doit pas étonner, tant la littérature moderne l'a illustré et exploité. Pour s'en tenir au plus connu, de Stendhal à Proust, le héros amoureux subit une passion qui, vérifiant Spinoza, décrit beaucoup plus évidemment l'état de sa propre subjectivité que cet autrui qu'il prétend pourtant aimer au point de tout y sacrifier et engloutir. La passion naît du désir, de l'imagination, de la timidité, de l'admiration, de l'audace — de celui qui aime ; elle croît d'autant plus haut que son objet reste lointain, indisponible, manquant, bref n'apparaît pas, voire n'est pas. Réciproquement, la passion cesse sitôt que son objet devient, pour la première fois, visible comme tel : lorsqu'Elle se montre ou s'offre enfin, le principe de réalité qu'elle met en œuvre désamorce une passion, qui, précisément, se nourrissait de sa seule irréalité (Flaubert). Cette intrigue littéraire annonçait en fait le sort réservé à l'amour dans l'actuelle vie publique. Le discours amoureux contemporain se marque en effet par une évidence et un silence également massifs. L'évidence d'abord : la prolifération des objets censés susciter l'amour, à tout le moins provoquer le désir ; comme dans la situation cartésienne, ces objets méritent leur nom, puisqu'entre la chose d'usage, éventuellement inutile, et la figure emblématique d'un visage, d'une silhouette ou d'un nom (« vedette »), la variation des occasions du désir souligne d'autant la permanence de la structure de passion que le

1. *Passions de l'Âme*, § 17-29.

2. *Ethica*, II, § 17, scolie.

3. *Passions de l'Âme*, § 82.

soutient. L'inconnaissance devient d'ailleurs ici, non plus un obstacle à la passion, mais sa condition de possibilité : il faut que les objets se réduisent d'abord (avant consommation) et surtout (lorsqu'ils peuvent ou doivent rester inconsumables) à leur représentation, à leur image, pour pouvoir s'offrir aussi largement que souhaité à des désirs ; cette disponibilité imaginaire requiert donc l'indisponibilité réelle.

Dans l'explosion contemporaine de l'érotisme (et c'est ce qui la distingue de celles des siècles antérieurs, le XIX^e en particulier), le plus remarquable semble justement l'absence des corps, submergés par leur image — érotisme abstrait, du regard, désincarné. Nous aimons de vue, comme on connaît de vue, à savoir comme on connaît quand on ne connaît pas. D'où l'obscurité, celle des corps. Certes, nous voyons sans peine des corps objectivables, consommés et pris dans le commerce du sexe, voire bientôt de la santé ; mais de tels corps deviennent justement, dans ce commerce, substituables, échangés, remplacés ; ils ne peuvent et ne prétendent pas non plus donner corps à quoi que ce soit, sinon à un désespoir diffus. Pour qu'un corps donne corps, il ne suffit pas qu'on puisse faire corps avec lui ; il faut que lui-même prenne corps, ou mieux s'incarne. Par incarnation on entend, à la suite de Husserl, et sans aucun rapport direct avec le concept théologique homonyme¹, la possibilité pour un corps du monde (physique) de s'investir de la capacité passive d'affection ; ce que l'on nomme à tort « corps propre » désigne en fait le seul corps physique (le mien) qui puisse être affecté par un autre que soi (le sentir). Ce corps-là et lui seul, mérite le titre de chair. Dans la situation faite aujourd'hui à l'amour (ou à ce qui en tient lieu) la chair manque. La chair manque aux corps et c'est pourquoi les corps ne peuvent accéder à un autrui quelconque, ni se proposer eux-mêmes comme des autrui réels — des corps de chair. Sans la chair, aucun corps n'accède à l'amour, puisqu'il reste inaffecté par un autrui ou même un autre quelconque. Aussi l'érotisme contemporain, borné aux corps sans chair, glisse-t-il inévitablement dans le solipsisme, l'érotisme sans autre.

1. Voir l'ouvrage classique de D. FRANCK, *Chair et corps chez Husserl*, Paris, 1981.

L'aporie de la première définition de l'amour comme une passion pouvait d'ailleurs se deviner du simple fait que, d'emblée, on avait jugé bon de la redoubler d'une seconde : l'amour intellectuel de Dieu (Spinoza), l'amour rationnel (Kant), voire *l'amor fati* (Nietzsche). Cet ajout vaut aveu. Mais d'ailleurs cette deuxième version achoppera aussitôt sur la contradiction de sa formule. L'amour intellectuel porte en effet sur l'objet rationnel (la loi morale, la substance) d'une idée vraie, c'est-à-dire rationnelle. L'union ou l'accès à un tel objet par de tels moyens a donc nécessairement lieu dans l'horizon de la représentation et de l'entendement. La volonté peut venir ensuite ratifier (Kant), mais parfois elle disparaît (Spinoza). Sans aucun doute reste-t-il encore ici une doctrine de l'union au souverain bien (ou à ce qui en tient lieu), mais peut-on encore l'appeler une doctrine de l'amour ? La représentation même adéquate suffit-elle pour accéder à un autre que soi, voire à un autrui ? Une connaissance, même rationnelle, permet-elle une union, plus, un amour ? Ne peut-on pas soupçonner au contraire que le privilège accordé à la rationalité de l'objet (pour surpasser la première détermination) annihile toute affection et toute volonté¹. Bref, il ne suffit pas de qualifier d'amour l'accès à la rationalité par représentation pour produire une détermination conceptuelle de l'amour. Cette deuxième insuffisance réapparaît d'ailleurs dans de nombreuses formes de l'idéal commun : les amours de la vérité (ou seulement de l'humanité, de la justice, de la patrie, etc.) atteignent, dans le meilleur des cas, le rang de connaissances de l'universel abstrait et la force d'obligations régulatrices. Ni l'une, ni l'autre n'autorisent à parler sérieusement d'amour.

Parler d'amour, mais sérieusement. Si la division philosophique entre ces deux amours l'empêche, sans doute faut-il y renoncer. Mais pour quelle autre distinction ? Doit-on

1. Il ne faut pas trop vite invoquer ici Kant en contre-exemple : la « volonté sainte », qui peut seule mettre en œuvre la loi morale, a en effet cette étrange particularité de n'être peut-être jamais réalisée empiriquement ; la doctrine kantienne peut donc se déployer sans aucunement pré-supposer la volonté pourtant censée en assurer l'effectivité. Ce ne sont peut-être pas tant « les mains » (Péguy) qui font défaut à la morale kantienne, que la volonté elle-même.

lui substituer une division entre *l'éros* et *l'agapè*, entre l'amour-propre et l'amour de soi, ou l'amour-propre et l'amour désintéressé, ou toute autre ? On devine aisément que ces dichotomies risquent de retrouver seulement — à quelques déplacements près — celle dont nous venons d'esquisser l'aporie : toute frontière tracée au cœur de l'amour, au lieu de le servir, le blesse définitivement. Pour sortir de cette impasse, nous renoncerons donc à distinguer pour unir : l'amour à lui-même, l'amour à la charité. Et puisque l'on distinguait aussi l'amour de la connaissance, nous tenterons de penser l'amour lui-même comme une connaissance — et par excellence.

III

L'amour connaît. Non certes qu'il faille toujours y recourir pour connaître les objets de la représentation. Mais — ce sera notre thèse — seul l'amour ouvre la connaissance d'autrui comme tel. Par quoi il retrouve, à une distance inévitable, la fonction de la charité.

Reprenons, en base de départ, la célèbre analyse de l'intersubjectivité que Husserl a définitivement fixée dans la *V^e Méditation cartésienne*. Je — comme sujet transcendantal — suis seul : j'ai certes, en régime de réduction, accès à des objets, au fil de l'intentionnalité qui organise mes vécus de conscience ; mais ces objets restent de simples objets, de part en part constitués par ma conscience intentionnelle qui leur donne sens ; ce sens, comme ces objets, restent donc miens ; à les connaître, je connais autre chose que moi (« la conscience est conscience de quelque chose [d'autre que soi] »), mais je ne connais pas d'autre moi, pas *d'alter ego*. Le solipsisme ainsi atteint reste-t-il insurpassable ? Husserl propose une voie pour en sortir : une deuxième réduction. Si je me considère seul, qu'ai-je en propre ? Tout ce qui m'est donné à moi strictement. Mais intervient alors un nouveau facteur : outre les intentionnalités d'objet, mon immanence atteste un nouveau phénomène, mon corps. Ou plus exactement la particularité extraordinaire qu'offre mon corps : il est le seul corps physique (matériel) qui non seulement puisse

être senti, mais lui-même *sente*. Mon corps a rang de chair : il éprouve, ressent et lui seul le peut ; comme ma main sent et sent qu'elle sent, tout mon corps se sent ; et il y parvient, parce que, plus radicalement, il se sent, s'éprouve, s'affecte lui-même le premier ¹. Avec ma chair, en régime de deuxième réduction, me sont données les affections, c'est-à-dire le monde même au-delà des objets que je constitue. Or, dans ce monde élargi, je découvre des phénomènes qui se comportent comme s'ils se trouvaient affectés sur le même mode que le mien. Je peux, en raisonnant par analogie, supposer qu'ils sentent, ressentent, subissent des affections, visent intentionnellement, constituent des objets, etc. Respectant ces analogies, je parviens à la conclusion que ces phénomènes, tout en restant des corps physiques (matériels) du monde, comme tels objectivables, se redoublent de chairs qui (se) sentent et s'affectent. En ce sens, par analogie avec mon *Je* réduit propre, je vois bien apparaître, dans leurs corps incarnés, des autres.

Cette analyse phénoménologique, maintes fois commentée en des sens opposés, appellerait assurément de longues reprises — ce n'en est pas ici le lieu. Il faut cependant en souligner quelques traits :

— a. Husserl n'aboutit pas, malgré son intention, à la reconnaissance directe d'autrui ; sa chair reste en effet seulement inférée de ses comportements visibles par analogie avec la mienne et mes comportements : ma chair peut sentir le corps d'autrui, qui sent ma chair en retour comme un corps, mais je ne puis directement sentir si et comment sa chair sent (et sent la mienne). C'est par principe, reconnaît souvent Husserl, que la chair d'autrui me reste étrangère, sans aucune intuition, représentée et jamais présentée. Comment cette aporie peut-elle être dépassée ?

— b. Aux lieu et place de la présentation manquante de la chair d'autrui, Husserl ne livre qu'une nouvelle figure de l'objectivité : le raisonnement par analogie permet en effet

1. Ce dernier point fut la conquête remarquable de M. HENRY, en particulier dans *L'Essence de la manifestation*, Paris, 1967 ¹, 1990 ², puis dans *Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990.

de confirmer, de vérifier, de compléter mes constitutions d'objets (toujours bornées à mes vécus intentionnels) par une constitution, par autrui de ce que l'on suppose être les mêmes objets : nos variations constitutives concomitantes renforcent l'objectivité des objets. Husserl nomme à tort cette opération *intersubjectivité* ; en fait, il ne s'agit que d'une intersubjectivité médiatisée par des objets communs, que l'on gagnerait à nommer une *interobjectivité* ; c'est d'ailleurs cette interobjectivité qui régule, en principe au moins, les comportements de la « cité scientifique » du « campus universel ». Quoi qu'il en soit, l'effort pour transcender l'horizon objectivant de la phénoménologie en direction d'un horizon d'altérité non-objectivant retombe : même autrui s'inscrit dans l'objectivité, dans la représentation, fût-ce indirectement.

On a souvent marqué ces deux objections, sous cette forme ou une autre, car elles restent strictement philosophiques. Une troisième, moins classique, peut être ajoutée, nous la privilégierons parce qu'elle ouvre une nouvelle voie. Le raisonnement par analogie permet d'inférer de ma chair la chair d'autrui, pourtant décidément invisible. Il se justifie, selon Husserl, par les concordances et correspondances entre nos deux chairs. Or cette justification ne justifie rien, pour plusieurs motifs.

a. Je pourrais très bien ne jamais trouver de correspondances convaincantes, par inattention, par réelle incertitude, par mauvaise foi. Il suffit de songer aux débats, réels ou imaginaires, sur l'humanité des « sauvages » et des primitifs, voire sur l'âme des animaux, pour mesurer que l'analogie de la chair d'autrui avec la mienne reste parfaitement problématique.

b. Surtout, l'épreuve des faits a ignoblement établi que l'on peut refuser d'accomplir le raisonnement par analogie demandé par Husserl comme une formalité phénoménologique : l'extermination des Juifs reposait expressément sur la dénégation de leur statut de chair (ou d'homme : refus de l'analogie), ou, pire, sur la non-pertinence de cette chair même pour assurer leur statut d'autrui.

c. Il n'est d'ailleurs nul besoin de renvoyer à ces extrémités (exceptionnelles ?) pour invalider le raisonnement par

analogie ; nous en expérimentons tous au jour le jour la fragilité ; il nous suffit d'admettre que nous ne reconnaissons pas également dans tous les corps supposés humains une chair, ou une chair semblable, ou une chair appariale à la nôtre ; la vie quotidienne demande même souvent de ne pas reconnaître les corps comme chair d'autrui : travailler, circuler, commercer, etc., tout cela demanderait plutôt de perdre le moins de temps et d'attention possible à observer soigneusement si les corps qui interfèrent avec le mien méritent, ou non, le titre analogique de chairs. La reconnaissance de l'incarnation n'a rien de commun, d'économique ni donc d'uniformément exigible. De ces raisons multiples pour la même objection, on conclura donc : le raisonnement par analogie n'infère la chair (et donc l'humanité, la personne) d'autrui à partir de la mienne qu'à une condition — que je le veuille et le veuille bien.

Que signifie, ici, vouloir bien reconnaître la chair d'autrui ? Au moins ceci : la phénoménalité d'autrui ne précède pas ma (bonne) volonté à son encontre, mais en résulte. Ou bien, pour reprendre contre Kant ses propres termes : je ne puis agir en considérant autrui toujours comme une fin et jamais comme un moyen, que si, d'abord, je veux bien que

l'autre me doit un autrui — un autre homme. Or Kant pré suppose acquis le point le plus aporétique (que j'admette un autrui, autre moi-même) et le passe sous silence, pour établir longuement le point le plus évident (l'universalité et la réciprocité de la « règle d'or »). Bref, pour qu'autrui m'apparaisse, il faut que je l'aime d'abord. Si la phénoménologie peut conduire jusqu'à ce point, ce n'est que comme à sa limite et son aporie. Au-delà plus rien ne se profile sinon une pensée de la charité.

IV

Bornons-nous à esquisser quelques traits de la charité telle qu'elle permet — seule sans doute — la connaissance d'autrui. Car, lorsqu'il s'agit de connaître (de connaître, non pas seulement d'éprouver) autrui, l'autre *Je* qui, en tant qu'autre, ne deviendra donc jamais pour moi un objet disponible

et constituable, il faut recourir à la charité. La charité devient en effet un moyen de connaissance lorsqu'il s'agit d'autrui et non plus d'objets (pour lesquels suffit l'évidence de l'entendement).

Comment distinguons-nous autrui d'un objet, à supposer d'ailleurs que nous y parvenions en toute conscience ? En ceci, que l'objet ne nous regarde pas, autrui, si. L'objet certes nous regarde en ce sens qu'il nous concerne, éventuellement nous intéresse, c'est-à-dire peut susciter notre désir. Mais nous regarder de la sorte signifie seulement que nous sentons peser sur nous le poids de notre propre intérêt, répercuté par l'objet sur lequel il s'exerce. Nous nous intéressons certes à cet objet, mais toujours à travers notre désir à son égard, en sorte que nous éprouvons notre désir reflété par lui, plus que nous-même ; ou plutôt cet objet ne mérite son titre (ce qui s'oppose à nous) qu'en tant qu'il reflète et nous renvoie notre désir. L'objet se regarde, mais ne nous renvoie que notre propre regard, comme un miroir (disons, une idole). Autrui, au contraire, modifie de fond en comble les règles d'exercice du regard ; lui, et lui seul oppose un regard à mon regard ; il ne reflète plus passivement mon regard, objet, éventuellement infidèle, de mon désir, mais toujours son miroir fidèle ; il répond à mon regard par un autre regard, non par un reflet du mien. Autrui ou le regard incontrôlable.

Cette expérience nous advient la plupart du temps comme une épreuve. Il ne s'agit pas seulement de la situation, un peu ridicule, des mauvais romans policiers (« *J'ai l'impression que quelqu'un nous regarde* »). Il s'agit plutôt de l'épreuve de découvrir, dans une assemblée officielle ou officieuse, que, parmi le nombre des regards qui m'écoutent (car l'œil écoute), il s'en trouve un ou plusieurs qui m'adressent leur attention de telle sorte que ce soit à propos d'eux et de nuls autres que je me demande : « *Que pensent-ils de ce que je dis, que pensent-ils tout court ?* » Ce que l'on nomme, un peu imprudemment, la vie amoureuse naît et le plus souvent meurt de cette seule question : « *Pourquoi est-ce lui (ou elle) dont le regard pèse sur moi, pourquoi ce regard devient-il l'instance constitutive de ma vie ?* » Pour que le regard d'autrui surgisse, s'immisce et s'installe dans

ma conscience, il ne suffit pas que je me trouve devant d'autres regards. La vie quotidienne m'habitue, heureusement sans doute, à vivre devant une foule d'autres regards, sans qu'aucun ne me dérange ni ne s'empare de moi. Bien plus, cette vie deviendrait proprement invivable si je devais envisager — mieux : me laisser envisager — par tous les visages qui m'apparaissent ; la plupart du temps, je ne les vois pas, ni ne m'y expose, mais — selon la formule courante — je les croise. Les croiser signifie ici les voir comme de simples objets (qu'ils ne sont pourtant pas), les ignorer comme tels, s'en tenir à de purs rapports fonctionnels : regard non vu de l'employé, du vendeur, de l'agent, etc.

Entre ces deux attitudes, comment choisir ? On peut (ce fut l'analyse de Sartre, juste mais comme toujours sommaire) se borner à poser l'alternative suivante : soit j'exerce mon regard et autrui y disparaît en un objet (garçon de café, sadisme, etc.), soit autrui exerce son regard et j'y disparaîs comme un simple objet (mauvaise foi, masochisme, etc.). En fait, l'alternative se déploie fort différemment : ou bien je refuse le contre-regard d'autrui et je le maintiens ainsi au rang d'un objet (contre Kant et Lévinas), ou bien j'accepte non seulement la loi morale et le visage d'autrui, mais surtout j'accepte qu'il y ait un autrui et que son contre-regard vaille autant que mon regard. L'accepter ne va pas de soi : autrui n'a nul pouvoir sur moi hormis la violence que, par ailleurs, je peux moi aussi exercer sur lui et qui, comme telle, ne décide de rien. L'accepter ne résulte pas non plus du visage d'autrui, précisément parce que sa phénoménalité dépend du fait que je la veuille bien.

Accepter le visage d'autrui, mieux, accepter qu'il s'agisse d'un autrui (et pas d'un objet), d'un visage (et pas d'un spectacle), d'un contre-regard (et pas d'un reflet du mien), dépend uniquement de ce que je veux bien. Ce que je veux bien s'organise dans l'alternative suivante : ou bien je ne l'aime pas et je passe en m'en détournant (*Luc 10, 31, 32*) ; ou bien, je m'« *approche de lui et, le voyant, j'en suis bouleversé* » (*Luc 10, 33*). Cette alternative, cette crise et ce jugement décident de l'apparaître d'autrui ou de son occultation. Il ne se trouve aucune autre décision pour en décider. L'amitié, l'amour le plus charnel ou le plus sentimental, le désir

le plus brutal, comme la bienveillance la plus désintéressée et la charité la plus parfaite ne se jouent que sur ce seul jeu. Seul ce jeu peut transformer un objet en un autrui, seule cette conversion du regard peut faire surgir la liberté incontrôlable d'un contre-regard, d'un autre regard, bref du regard d'autrui. Seule la charité (ou comme on voudra la nommer si l'on a peur d'en avouer le nom) ouvre l'espace où peut rayonner le regard d'autrui. Autrui n'apparaît que si je lui donne gratuitement l'espace où apparaître ; et je ne dispose d'aucun autre espace que le mien ; je dois donc «prendre du mien» (*Jean* 16, 15), prendre sur moi, pour ouvrir l'espace où autrui apparaisse. C'est à moi qu'il revient de mettre en scène autrui, non comme un objet que j'aurais sous contrat et dont j'aurais réglé le jeu, mais comme l'incontrôlable, l'imprévisible et l'étrange étranger qui m'affectera, me provoquera et — éventuellement — m'aimera. L'amour d'autrui répète la création, par le même retrait où Dieu ouvre à ce qui n'est pas, le droit d'être et même de le refuser, Lui. La charité vide le monde d'elle-même pour faire place à ce qui ne lui ressemble pas, ne le remercie pas, ne l'aime — éventuellement — pas.

« *Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez réciproquement ; que, comme je vous ai aimés, vous vous aimiez vous aussi réciproquement* » (*Jean*, 13, 34). En quoi ce commandement, habituellement commenté comme une évidence, mérite-t-il le titre de *nouveau*? En ceci d'abord que l'amour du prochain n'a plus rien, ici, de naturel, de normal ni de spontané ; aimer autrui se commande et l'obéissance ne va pas ici de soi, justement parce qu'on la commande. Ensuite parce que la réciprocité indique que le contre-regard, concédé gratuitement à autrui, n'en constitue pas moins la condition de possibilité de mon propre regard. La doctrine, en apparence évidente, du dénivelé entre mon regard et le non-regard de l'autre, réduit à l'objectivité (Sartre), ne comprend justement pas que, si autrui ne reçoit pas la possibilité de me regarder, alors moi-même je n'accède pas au statut du regard. Un regard ne s'accomplit véritablement que si, au-delà des objets, il laisse un autre me regarder, il voit un contre-regard — c'est-à-dire s'il voit un néant d'objet, un pur invisible. Car tel

est le dernier paradoxe : le regard d'autrui ne se voit pas, du moins comme un objet ; à strictement parler, il reste invisible — nous ne regardons personne dans le blanc des yeux, mais bien dans le noir et le vide de la pupille, dans le seul « endroit » de son corps où ne se trouve à voir qu'un vide ; nous l'envisageons dans son regard en tant qu'il reste invisible ; mais cette invisibilité nous atteint, comme telle, plus que tout le visible d'autrui ; c'est elle qui pèse en effet sur nous, nous regarde et nous juge, nous libère ou nous contraint, bref nous aime ou nous hait. Et c'est cette invisibilité que nous aimons ou haïssons, parce que d'abord nous l'avons bien voulue ou non. Et il n'est pas d'autre jugement, prochain ou dernier ¹.

V

Pour aborder la question de la charité, il importe, par-dessus tout, de ne pas subir l'influence de ce que la métaphysique a pensé de l'amour. Car aujourd'hui, dans cette tradition, amour et charité ont subi semblable dévaluation. Amour se réduit à «faire l'amour», charité à «faire la charité» mots prostitués pour l'un, vendu pour l'autre, également soumis à la loi d'airain du «faire», donc de l'objectivation. Devant ce désastre, la théologie se trouve mise à l'épreuve : peut-elle penser quoi que ce soit de la charité, sans la perdre immédiatement dans le mépris où la pensée de ce temps la tient ? Avouons que, souvent, tel ne fut pas le cas. Et ce déficit n'intervient pas pour peu, aujourd'hui, dans la crise bien connue de la théologie spéculative. Les décisions inaugurales de la recommencer pour et par la foi (en particulier selon Barth et Bultmann) ou bien pour et par l'espérance (songeons à Bloch et Moltmann) se perdront si elles ne se prolongent pas d'une décision en faveur et à partir de la charité. La seule règle, dans cette attente, recommande sans doute de ne jamais appauvrir la charité, de lui faire la charité de supposer qu'elle est la première de toutes les

L Sur cette analyse, nous nous permettons de renvoyer à *Dieu sans l'être*, Paris 1982 et 1992 ², ch. 1.

vertus et l'instance de la grâce. En particulier, elle recommande de postuler que la charité n'a rien d'irrationnel ou de seulement affectif, mais qu'elle promet une connaissance ; connaissance d'un type sans doute absolument particulier, sans égal, mais connaissance cependant puisqu'il s'agit de « ... connaître la charité du Christ qui surpasse (hyperballousan) toute connaissance » (Éphésiens 3, 19). Cette hyperbole n'implique évidemment pas de renoncer à la connaissance, mais demande au contraire de tenter d'accéder à une connaissance qui *surpasse* notre commune connaissance. Laquelle, sinon la connaissance de ce qui ne relève pas de l'objectivité de l'objet, donc d'abord la connaissance d'autrui ? Connaître suivant l'amour et connaître ce qui lui-même révèle — Pascal nommait cela le troisième ordre. Dans ce contexte, la théologie de la charité pourrait devenir la voie privilégiée pour répondre à l'aporie qui, de Descartes à Lévinas, hante la philosophie moderne — l'accès à autrui, le prochain le plus lointain. On peut douter que les chrétiens aient mieux à faire, s'ils veulent sérieusement contribuer à la rationalité du monde et manifester ce qui leur est advenu, que de travailler sur ce chantier.

Jean-Luc Marion, né en 1946. Marié, deux enfants. Professeur à l'université Paris X-Nanterre. A publié, en histoire de la philosophie. *Sur l'ontologie grise de Descartes* (2 1981), *Sur la théologie blanche de Descartes* (2 1991), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986, 2 1991) et *Réduction et donation, Recherches sur Husserl et Heidegger* (1989), (2 1991) ; en philosophie : *L'Idole et la distance* (2 1991), *Dieu sans l'être* (2 1991), *Prolégomènes à la charité* (2 1991), *La Croisée du visible* (1991). Co-fondateur et membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Jacques-Hubert SAUTEL

De l'amour au sacrifice : la charité vécue par le Christ

CHARITÉ ou amour, qu'importe en vérité ? Ce que les mots de charité ou d'amour désignent de plus profond ou de plus noble en l'être humain, Jésus l'a vécu et ceux qui nous ont transmis sa parole ont employé, pour désigner cette réalité, le mot grec *agapè*. Quasiment inventé par eux, ou du moins emprunté par eux au vocabulaire des traducteurs de l'Ancien Testament en grec, ce mot a acquis sous leur plume une saveur et une force uniques.

*Agapè*¹ n'est plus un mot rare dans le Nouveau Testament — on en compte 118 occurrences, et moins encore le verbe *agapân* — 144 emplois. Cette importance du substantif est à attribuer avant tout aux écrits pauliniens (77 occurrences sur les 118), secondairement à saint Jean (31 emplois). La même répartition s'observe, avec quelques nuances, pour le dérivé *agapetos*². Il serait cependant imprudent de ne pas commencer par un examen rapide des évangiles synoptiques. En effet, si le substantif n'y apparaît que deux fois, le verbe y est attesté à 27 reprises. La grande majorité de ces emplois se

1. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, Lecoffre, Gabalda, 3 vol., 1958. Nous nous sommes plus d'une fois inspiré de ces volumes dont la lecture sera profitable à tout helléniste, débutant ou confirmé.

2. 63 occurrences, dont 27 chez saint Paul, 10 chez saint Jean, 9 chez les évangélistes synoptiques et autant dans les épîtres de saint Pierre.

trouve dans un enseignement de Jésus, établi en référence à l'Ancien Testament. Ceci est particulièrement manifeste chez saint Matthieu qui cite quatre fois la loi mosaïque dans la traduction des Septante : deux fois chacun des deux commandements de l'amour du prochain (*Lévitique* 19, 18) et de l'amour de Dieu (*Deutéronome* 6, 5). Ce que Jésus apporte de nouveau en citant ces textes que tout Juif connaissait par cœur, c'est surtout l'équivalence posée entre les commandements.

Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... Voici le grand et le premier commandement. *Le second lui est semblable*: tu aimeras ton prochain comme toi-même. En ces deux commandements sont contenus toute la loi et les prophètes.

Matthieu 22, 37-40

L'enseignement du Christ sur *l'agapè* repose sur la loi de Moïse qu'il est venu accomplir en menant à leur terme les exigences qu'elle contenait. Un autre mode d'accomplissement réside dans un développement de chaque commandement : l'amour de Dieu ne peut être concurrencé dans le cœur du croyant par celui de l'argent, *mammon* (*Matthieu* 6, 24); *l'amour du prochain doit aller jusqu'à celui des ennemis* (*Matthieu* 5, 44). Les autres évangélistes ajoutent une touche plus concrète à cet enseignement en montrant différentes personnes en train de le mettre en application et d'aimer véritablement leur prochain. Chez saint Luc, l'évangéliste de la miséricorde, le verbe *agapân* revient trois fois à propos du geste de la pécheresse qui a versé un vase de parfum précieux sur les pieds de Jésus. Les deux derniers de ces emplois, dans le dialogue que Jésus entretient avec le pharisien Simon, appartiennent à la leçon sévère que Jésus donne à cet homme qui avait condamné en son cœur la prostituée:

À cause de cela, je te le dis, ses nombreux péchés lui seront remis parce qu'elle a beaucoup aimé ; mais celui à qui on remet peu montre peu d'amour.

Jean 7, 47

Chez Marc, une autre situation montre l'amour mis en œuvre par Jésus lui-même. Il trouve place dans le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche venu lui demander ce qu'il

devait faire pour avoir la vie éternelle¹. Jésus constate que le jeune homme connaît les commandements et, en même temps l'insatisfaction profonde à n'accomplir que leur matérialité (*Marc*, 10, 21). Quelques emplois du verbe *agapan* montrent ainsi la rencontre aimante du Christ et de l'humanité. Il reste à évoquer les neuf occurrences de l'adjectif *agapetos* qui expriment avec insistance l'amour dont Jésus lui-même est l'objet de la part de Dieu comme Fils unique bien aimé. Trois se rencontrent pour son Baptême, trois pour sa Transfiguration, trois autres dans un commentaire de l'évangéliste ou une parabole.

Les six premiers emplois, qui concernent un événement marquant de la vie de Jésus, ont une structure particulièrement solennelle. Le récit fait mention d'un cadre naturel remarquable, le fleuve du Jourdain ou la montagne du Thabor, et l'Esprit-Saint descend sur Jésus sous la forme d'une colombe, tandis qu'une parole est prononcée par une voix venue des cieux : « *Celui-ci est (ou : tu es) mon fils bien aimé...* » (*Matthieu* 3, 17)².

Cette parole qui manifeste une relation singulière entre Dieu et Jésus s'appuie en partie sur un verset de psaume (*Psaumes* 2, 7), qu'elle modifie en y ajoutant l'adjectif *agapetos*, mais dont elle respecte l'idée essentielle, celle d'un Messie qui viendrait sauver le peuple d'Israël et manifester la puissance du Seigneur à toutes les nations. On peut donc observer que les évangélistes synoptiques ne reprennent pas les textes des Septante qui associaient le qualificatif *agapetos* à l'idée d'un Serviteur souffrant, mais qu'ils vont chercher ailleurs l'image d'un Messie triomphant pour l'associer à des épisodes marquants de la vie de Jésus, où il apparaît comme le Fils aimé de Dieu.

1. Cet enseignement est, on le sait, longuement analysé dans le chapitre I de l'encyclique *Veritatis Splendor* à partir du passage parallèle de *Matthieu* 19, 16-28 : le pape Jean-Paul II y met à la fois la réalité de la loi morale et en même temps un appel à aller au-delà, appel à la perfection dans le cœur de l'homme qui seul rend possible la mise en œuvre concrète de cette loi par chacun.

2. La formulation « tu es » se trouve dans tous les manuscrits de Marc et Luc, un certain nombre de ceux de Matthieu, pour le Baptême.

Ainsi les Évangiles synoptiques, pudiques dans l'expression de l'amour vécu par Jésus, sont au contraire très clairs sur son enseignement situé dans l'accomplissement de la loi de Moïse et unanimes sur le fondement de cet enseignement : la relation aimante entre Jésus et Dieu, relation qui fait de Jésus le Fils bien-aimé annoncé par les prophètes comme l'espoir du peuple d'Israël et de l'humanité.

L'agapè théorisée par saint Paul

Dans les lettres de saint Paul, la présentation des faits et des idées change profondément. Jésus n'est plus l'acteur principal d'une histoire, mais les acteurs sont saint Paul lui-même et les communautés auxquelles il écrit. En conséquence, l'amour, tel qu'il a été enseigné et vécu par Jésus en Palestine, atteint maintenant une dimension ecclésiale : il est à l'œuvre dans des groupes humains de grandes villes du monde gréco-romain. D'autre part, la réflexion sur l'enseignement de Jésus conduit saint Paul à l'élaboration d'un concept : le substantif *agapè* est désormais largement employé, avec un sens nouveau, qu'il n'avait pas dans la Bible grecque des Septante ; il est devenu un mot courant du langage des communautés chrétiennes ; l'amour humain est désormais revêtu du sceau chrétien.

Envisageons les caractéristiques de cet amour chrétien d'abord dans ses dimensions humaines à l'intérieur des communautés dirigées par l'Apôtre ; puis dans l'aboutissement de la réflexion sur le mystère de Dieu même. La première épître aux Thessaloniens, qu'on reconnaît habituellement comme l'écrit paulinien le plus ancien, révèle déjà une notion de *l'agape* bien établie :

Nous nous rappelons, en présence de notre Dieu et Père, le travail de votre foi, le labeur de votre charité et la patience de votre espérance en notre Seigneur Jésus-Christ.

1 Thessaloniens 1, 3

Dans cette première occurrence paulinienne, *l'agapè* apparaît comme une attitude vécue conjointement avec d'autres attitudes et comme une ascèse. C'est une attitude vécue par la communauté de Thessalonique à laquelle saint Paul

s'adresse. La situation est toute différente de celle des auditeurs du Christ : la parole a été semée et elle a germé. L'enseignement de Paul est moins une initiation (*1 Corinthiens 3, 1*) qu'un perfectionnement adressé à des disciples qui ont déjà progressé dans la voie de l'amour enseigné par Jésus.

Cette attitude de la charité, est vécue en même temps que deux autres dispositions chrétiennes : la foi, *pistis* ; l'espérance, *elpis*. L'association de ces trois attitudes fondamentales du croyant qui seront appelées plus tard les vertus théologiques, se rencontre chez saint Paul en quatre passages, et avec des formulations solennelles qui en font souvent des résumés de la vie selon le Christ. Dans la même *lettre aux Thessaloniens*, on lit ainsi :

Mais nous qui sommes du jour, soyons sobres ; revêtons la cuirasse de la foi et de la charité, avec le casque de l'espérance du salut.

1 Thessaloniens 5, 8

Dans ce passage, la charité est fondamentalement liée à la foi. Cette association privilégiée se rencontre dans seize emplois pauliniens — dont dix dans les épîtres pastorales — ce qui constitue déjà un indice de la nature divine de la charité.

Enfin, dans le passage de *1 Thessaloniens 1, 3*, nous observons que la charité est une ascèse, plus précisément selon le texte : un labeur. Le mot grec *kopos* signifie proprement coup, fatigue, souffrance¹. Les termes qui sont voisins dans le texte, associés à la foi (travail), à l'espérance (patience), évoquent eux aussi l'idée d'une mise en œuvre de la volonté. Cette relation entre la charité et l'effort est un pilier de l'enseignement paulinien². Ce développement des préceptes du Christ va strictement à l'encontre de la conception contemporaine de l'amour comme simple plaisir, pure spontanéité de l'instant, voire consommation et jouissance de ce que l'on jettera bientôt aux ordures, sans attention aux

1. Ce sont deux mots de cette racine que nous avons traduits par «ils se frapperont de coups en deuil» dans la citation de *Zacharie 12, 10*.

2. Cf. C. SPICQ, *op. cit.*, t. II, p. 271 *sqq.*

conséquences réelles des actes accomplis. L'amour chrétien au contraire est le résultat d'un effort de l'homme qui cherche à bâtir dans la constance.

Cette perspective de l'amour compris comme une vertu, c'est-à-dire une capacité d'accomplir le bien, sera largement développée par saint Paul dans le chapitre 13 de la *lettre aux Corinthiens*, que l'on appelle « l'hymne à la charité » :

La charité prend patience, la charité rend service, elle n'envie pas ; la charité ne fanfaronne pas, elle ne se gonfle pas (...) Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. La charité ne passe jamais. Les prophéties, elles disparaîtront ; les langues, elles se tairont ; la connaissance, elle disparaîtra.

1 Corinthiens 13, 4-8

Ainsi donc, la charité paraît à saint Paul d'une autre espèce que les autres vertus chrétiennes ou aptitudes humaines. Elle ne périra pas avec notre corps, elle ne sera pas enfouie dans la terre et dans l'oubli. Pourquoi ? La réponse est en germe dans le verset suivant du texte par lequel nous avons choisi d'aborder la lecture de saint Paul :

Nous le savons, frères aimés de Dieu, vous avez été choisis.

1 Thessaloniens 1, 4

Ce verset met en effet en lumière un second aspect : *l'agapè*, attitude humaine, est d'abord un don de Dieu. Si elle peut être vécue dans les communautés chrétiennes et par saint Paul lui-même, c'est parce que les chrétiens sont d'abord objet de la bienveillance divine, qui les choisit et les aime d'un amour d'élection — avec ce paradoxe que toute personne humaine est aimée et préférée de Dieu. Une telle bienveillance divine se manifeste particulièrement dans le sacrifice du Christ :

La preuve que Dieu nous aime, c'est que Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous.

Romains 5, 8

L'agapè divine, telle que ce texte la montre — vient du Père et se manifeste à nous par le Fils. Le Christ est bien celui par qui nous parvient l'amour de Dieu. Il est aussi celui en qui nous pouvons vivre *l'agapè*, comme l'exprime la salutation finale de la première lettre aux Corinthiens (16, 24) :

Je vous aime tous en Jésus-Christ.

Si le Christ est bien celui qui nous communique *l'agapè* du Père, il revient à une autre Personne divine, beaucoup plus discrètement présente, mais bien attestée chez saint Paul, d'assurer la réalité de cette communication et du don de Dieu. Le mot *pneuma*, qui signifie souffle, esprit, est ainsi associé dans trois versets pauliniens à *agapè*¹. Le plus riche de sens montre l'espérance comme fruit de cette communication de l'amour, tandis que les versets précédents avaient parlé de patience dans l'épreuve :

L'espérance ne déçoit pas parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.

Romains 5, 5

L'action de l'Esprit-Saint qui n'est plus mise en relation directe avec la notion de sacrifice, comme c'est le cas pour le Christ, mais avec les caractéristiques de la vie chrétienne que sont les vertus, assure la relation entre le jaillissement de *l'agapè* divine, sa mise en œuvre dans le Christ Jésus et l'exercice concret de l'amour dans les communautés chrétiennes. Si saint Paul est bien le penseur de la notion *d'agapè*, il revient à saint Jean, le « disciple bien-aimé », d'en développer encore plusieurs aspects, en particulier sa dimension divine.

Jean : la vie de *l'agapè*

L'évangile de saint Jean montre à l'évidence un Jésus qui s'exprime tout autrement que celui de Matthieu, Marc ou Luc. Alors que chez ces derniers l'enseignement de l'amour se fait, sous forme de préceptes, dans la tradition de la Loi ancienne qu'il s'agit d'accomplir, chez saint Jean, Jésus révèle d'abord à ses interlocuteurs successifs qui il est, avant de formuler les commandements de l'amour. Dès le chapitre 3, une affirmation essentielle est en effet posée dans l'entretien avec Nicodème :

1. Outre celui cité, ce sont *Romains 15, 30* et *Galates 5, 22*.

Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle.

Jean 3, 16

Ainsi, l'affirmation paulinienne de l'amour de Dieu pour l'humanité — ici appelée monde — affirmation que nous trouvons en *Romains* 5, 8, est mise presque d'emblée par saint Jean dans la bouche du Christ au début de sa vie publique. Plus loin, après avoir guéri l'aveugle-né, Jésus conclut la parabole du Bon Pasteur par ces mots :

C'est pour cela que le Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me l'enlève, mais je la donne de moi-même.

Jean 10, 17-18

Ici, saint Jean va plus loin que saint Paul dans la révélation explicite de l'amour que le Père a pour Jésus¹. Il fait ainsi progresser la notion d'*agapè* de l'économie de notre salut dans le mystère des relations entre les Personnes divines. Dieu est source de *l'agapè* pour nous ; saint Jean nous révèle qu'Il est d'abord source de *l'agapè* pour Jésus.

Cette révélation atteint sa plénitude dans le discours après la Cène des chapitres 13 à 17. Pour quelques heures encore face à des hommes qu'il a formés par ses paroles et ses actes, avec qui il se sait en communion de cœur et d'esprit, Jésus livre son testament en dévoilant progressivement le don de l'amour. C'est d'abord l'amour fraternel dont Jésus formule alors, pour la première fois en saint Jean, le précepte :

Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres.

Jean 13, 34

Le verbe *agapân*, répété trois fois, martèle le commandement de l'amour, qui n'est plus situé dans la perspective de la

1. On ne trouvera chez saint Paul que des formules au passif, comme celle-ci : « à la louange de gloire de Sa grâce, dont Il nous a gratifié dans le Fils bien-aimé » (*Ephésiens* 1, 6).

Loi ancienne, mais uniquement fondé en Jésus. L'amour humain fraternel n'est pas posé ici comme d'une exigence égale à l'amour de l'homme pour son Créateur, il est seulement rendu possible par l'amour de Jésus pour nous. Le précepte est toujours là, mais il est transformé par la révélation. Bientôt, dans le discours de Jésus, apparaît la personne du Père :

Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ; celui qui m'aime sera aimé de mon Père ; je l'aimerai et me manifesterai à lui.

Jean 14, 21

Le Père est celui qui donne l'amour au disciple de Jésus. Il est celui qui fait réponse à ce disciple et Jésus n'intervient pas avant que la réponse ne soit donnée par le Père : mystère du respect de sa Personne, qui laisse entrevoir l'intimité entre eux. Cette intimité, Jésus va la présenter encore plus profondément à la contemplation des disciples en s'adressant directement à son Père dans la « Prière sacerdotale » du chapitre 17 :

Tu m'as aimé avant la fondation du monde. Père juste, le monde ne t'a pas connu, mais moi je t'ai connu et ceux-ci ont reconnu que tu m'as envoyé. Je leur ai fait connaître ton Nom et leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux.

Jean 17, 25-26

Jésus dévoile qui est le Père pour nous faire entrer dans cette intimité. Le but ultime du commandement de *l'agapè* c'est que les disciples, et nous après eux demeurions dans *l'agapè* du Père et du Fils :

Si quelqu'un m'aime, il gardera mon commandement ; mon Père l'aimera, nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure.

Jean 14, 23

Dans une présentation différente, les épîtres johanniques rediront la même contemplation de *l'agapè*. Une plus grande insistance est mise sur le commandement de l'amour tant qu'il authentifie à lui seul la vie chrétienne. L'amour est le critère absolu par lequel le disciple connaît Dieu. Il devient ainsi le nom de Dieu :

Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour.

1 Jean 4, 7-8

Ce texte très dense part de notre situation. Nous n'avons qu'un moyen de connaître Dieu : l'amour qu'il nous a révélé. Dès lors Dieu lui-même ne peut être défini qu'au moyen de cette compréhension que nous en avons. Saint Jean rejoint ici la réflexion paulinienne de l'hymne à la charité : *l'agapè* est la seule réalité humaine que nous pouvons éprouver comme également divine, comme nous introduisant au-delà des limites de notre existence au cœur même de la vie divine que partagent Père, Fils et Esprit.

Que conclure de ce parcours très sommaire du Nouveau Testament qui n'a pris en considération que quelques textes fondamentaux ? Nous y avons vu la notion *d'agapè* revêtir une pluralité de significations toutes centrées autour de l'enseignement et de la personne de Jésus, et par là même fondées en Dieu. Il n'y a plus rien de profane dans le mot quand les des écrits néotestamentaires l'emploient : *l'agapè* a été baptisée dans le sacrifice du Christ.

Communio
a besoin de votre avis.
Écrivez-nous.

Jacques-Hubert Sautel, né en 1954. Membre du mouvement Résurrection. Enseignant à l'Université Libre des Sciences de l'Homme et chargé de recherches au CNRS, où il travaille sur les manuscrits grecs.

Ysabel de ANDIA

Éros et agapè : la divine passion d'amour

LE MOT hébreu *ahāba* est traduit dans la Bible grecque par *agapè*¹, substantif presque inconnu dans la langue profane, tandis qu'on utilise couramment le verbe *agapaō*, « *accueillir avec affection* », spécialement un enfant ou un hôte. Il y a l'idée d'une « *tendre inclination vers* » (qui se retrouve dans le latin *diligere-dilectio*) ou d'une amitié (grec *phileō-phia*²). Mais on ne trouve que deux fois le terme *éros*³, « *amour passionnel* » dans la Septante, et jamais dans le Nouveau Testament.

L'amour (*agapè*) est l'amour du bien-Aimé et de la bien-Aimée du *Cantique des cantiques* : amour triomphant du bien-aimé qui dresse, sur la bien-aimée, l'étendard de l'amour ou qui « ordonne » sur elle l'amour (*agapè*) (*Cantique* 2, 4), amour prévenant de l'amant qui demande par trois fois aux jeunes filles : « *N'éveillez pas, ne réveillez pas (mon) amour, jusqu'à l'heure de son bon plaisir !* » (2, 7 ; 3, 5 ; 8, 4), amour de la bien-aimée qui est « *malade d'amour* » (2, 5) et qui demande à ses compagnes de la soutenir avec des gâteaux de raisins, amour qui les lie l'un

1. *Agapè* : (Septante) : 2 Rois 1, 26 ; 13, 15 ; *Ecclésiaste* 9,1 ; 9, 6 ; *Cantique* 2, 4.5.7 ; 5, 8 ; 7, 5 ; 8, 4.6.7 ; *Sagesse* 3, 9 ; *Siracide* 6, 18 ; 48, 11 ; *Jérémie* 2, 2.

2. *Philia* : emplois seulement dans les Livres sapientiels (*Proverbes*, *Saesse* et *Siracide*) et dans les *Maccabées* (I-IV).

à l'autre avec une force plus redoutable que la mort car

l'amour est fort comme la mort et d'une jalousie inflexible comme l'enfer. Les grandes eaux ne pourraient éteindre l'amour et les fleuves ne le submergeraient pas. Si quelqu'un donnait tout l'avoir de sa maison en échange de l'amour, à coup sûr on le mépriserait (8, 6-8).

Douceur de l'amour, force de l'amour, pure grâce de l'amour plus fort que la mort, car il exige le don de la vie et tout autre don ne le satisfait pas ou ne peut que le pervertir.

Si le *Cantique des cantiques* a été reconnu comme une écriture inspirée, c'est bien parce qu'un tel amour traduit, dans les métaphores passionnées de l'amour humain, l'amour de Dieu pour sa bien-aimée, son peuple, Israël. *Car la conception de l'amour divin, dans l'Ancien Testament, ne définit pas son caractère unique, absolu, et son lien avec l'élection, qui est toujours une élection d'amour.*

Dans le *Deutéronome*, le feu dévorant de l'amour, n'est que l'expression passionnée de l'unicité de Dieu et du commandement de l'unicité de l'amour : « *Écoute Israël ! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur Un* ¹. *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force* » (*Deutéronome* 6, 4), qui se double de l'interdiction des idoles : « *Vous ne suivrez pas d'autres dieux parmi ceux des peuples qui vous entourent, car le Seigneur ton Dieu est un Dieu jaloux au milieu de toi* » (6, 14-15). Le *Shema Israël* se continue, au chapitre suivant, par l'affirmation de l'élection d'Israël : « *C'est toi que le Seigneur ton Dieu a choisi pour devenir le peuple qui est sa part personnelle parmi tous les peuples qui sont sur la surface de la terre* » (7, 6). Si le Seigneur s'est « attaché » à Israël, s'il l'a « choisi », c'est qu'il l'« aime » (7, 7-8). C'est toujours Dieu qui a l'initiative : Dieu l'aima... C'est lui qui a fait alliance avec son peuple au désert et demeure fidèle alors même qu'il est

1. Traduction de la TOB: «Le Seigneur Un» ou « le seul Seigneur ».

infidèle comme Orner, l'épouse adultère du prophète Osée¹, car l'élection et l'alliance sont une volonté divine.

Mais l'amour est aussi l'amour de la sagesse qui se laisse trouver par ceux qui l'aiment :

Le commencement de la sagesse, c'est le désir d'être instruit par elle ; l'éducation, c'est l'amour ; l'amour, l'observance de ses lois ; l'observance de ses lois, c'est d'être assuré de l'incorruptibilité et l'incorruptibilité rend proche de Dieu. Ainsi le désir de la sagesse (*epithumia sophias*) élève jusqu'à la royauté.

Sagesse 6, 17-20

C'est bien le *Livre de la Sagesse* qui introduit le thème de la *sophia* et de l'amour (*agapè* et non *philia*) de la sagesse :

Il existe encore un autre terme grec pour dire l'amour, *agapè* : l'amour de la sagesse :

Le vin et la musique réjouissent le cœur, mais plus que ces deux choses l'amour de la sagesse (*agapè sophias* 2).

Siracide 40, 20

mais aussi l'amour des femmes. Dans sa lamentation sur la mort de Jonathan, dans le *II^e livre des Règles* 1, 26 3, David déclare :

Que de peine j'ai pour toi, Jonathan, mon frère ! Je t'aimais tant ! Ton amitié était pour moi une merveille plus belle que l'amour des femmes !

Mais le terme *éros* n'apparaît que deux fois, au *Livre des Proverbes*, pour traduire le désir érotique des femmes :

Viens — dit la femme adultère au jeune homme qu'elle veut séduire —, enivrons-nous de volupté jusqu'au matin. Jouissons ensemble de l'amour (*erôti*).

Proverbes 7, 18

1. Cf. « La parole du Seigneur s'adressa à moi : "Va clamer aux oreilles de Jérusalem : `Je te rappelle ton attachement du temps de ta jeunesse, ton amour (*agapè*) de jeune mariée ; tu me suivais au désert dans une terre inculte"» (*Osée* 2, 1).

2. C'est la Septante qui parle d'amour de la sagesse, là où la Bible hébraïque parlait de l'amour entre époux ou de l'amitié entre amis.

3. *II Règles* 1, 26 (Septante) = *II Samuel* 1, 26.

et plus loin :

Trois choses sont insatiables, quatre ne disent pas :
« assez ! » : l'hadès, l'éros féminin, une terre non rassasiée
d'eau et le feu qui ne dit jamais : « assez ! »

Proverbes 30, 16

Le Nouveau Testament n'emploie jamais le terme éros et la tradition synoptique qui présente Jésus comme le Fils bien-aimé (*agapetos*) du Père, dans les théophanies du baptême et de la transfiguration, ne parle pas de l'amour de Dieu pour les hommes, mais de sa miséricorde. *L'Évangile de Matthieu* reprend la parole du prophète Osée où Dieu dit : « *C'est la miséricorde (eleos) que je veux et non les sacrifices* » (9, 13 ; *Osée 6, 6*). Jésus révèle l'amour de Dieu par ses paroles et ses actes, par tout son être ; il reprend le commandement d'aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme sa propre chair, car on ne peut haïr sa propre chair (*Lévitique 19, 18*), mais il dépasse la tradition juive en exigeant l'amour des ennemis (*Matthieu 5, 43 ; Luc 6, 27.32.35*).

Dieu est amour (agape)

C'est saint Jean qui met l'amour (*agapé*) de Dieu au centre de tout son message en déclarant : « *Dieu est amour (agape)* » (*Jean 4, 8.16*). Et dans *l'agapé* johannique résonne l'amour nuptial de l'époux et de l'épouse, l'amour sapientiel et royal, et au commencement, l'amour créateur de Dieu qui « aime tout ce qui existe » (*Sagesse 11, 24*). Selon *l'Évangile de Jean*, l'amour (*agapé*) est à l'origine, au cœur et au terme de l'histoire du salut qui s'accomplit en Jésus-Christ.

À l'origine, il y a l'acte d'amour du Père qui « *a aimé le Fils avant la création du monde* » (*Jean 17, 24 et 26*) et « *qui a tant aimé les hommes qu'il leur a livré son Fils, son Unique* » (3, 16). À la fin, il y a l'amour de Jésus qui donne sa vie pour ses amis « *Ayant aimé les siens, il les aima jusqu'au bout* » ou « *jusqu'à l'extrême* » (13, 1). L'amour est principiel et eschatologique. La révélation de l'amour est la révélation de la Trinité dans le don du Christ.

Jésus vit dans la conscience de l'amour du Père : « *Le Père m'aime* » (15, 9 ; 17, 23-26), l'accueil et l'abandon à son amour : « *et je demeure en son amour* » (15, 10-13). Jésus ne peut aimer le Père sans aimer ceux que le Père lui a « *donnés* » (6, 37 ; 10, 29). « *J'aime le Père* » (14, 31), « *Je vous ai aimés* » (13, 34 ; 15, 9 et 12) : ces deux amours sont le même amour. « *Comme le Père m'a aimé, moi aussi, je vous ai aimés* » (15, 9) et « *Tu les as aimés, comme tu m'as aimé* » (17, 23) : dans ce « *comme* », il y a toute la relation entre l'amour du Père et du Fils et l'amour que le Père et le Fils portent à ceux qui aiment Jésus.

L'origine de l'amour de Jésus, c'est le Père : c'est lui qui attire tout à Jésus, c'est lui qui donne de confesser Jésus « *Personne ne peut venir à moi — dit Jésus à Pierre —, si cela ne lui est donné par le Père* » (6, 65). Comme le dit Schlier : « *C'est l'amour de Dieu dans l'amour de Jésus qui éveille cet amour pour Jésus*¹. » Et la raison de l'amour du Père, c'est l'amour pour Jésus : « *Le Père lui-même vous aime parce que vous m'aimez et que vous croyez que je suis sorti d'après de Dieu* » (16, 27). Foi et amour de Jésus sont ici la reconnaissance de l'origine divine de Jésus, de son être de Fils et de la paternité du Père. Et cette foi dans le Fils nous fait fils dans le Fils, *fili in Filio*. Foi et amour de Jésus sont la condition et la reconnaissance de l'adoption filiale par le Père : « *Si Dieu était votre Père, dit Jésus aux Juifs, vous m'aimeriez car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens* » (*Jean 8, 42*) ou de la nouvelle naissance en Dieu : « *Celui qui aime Dieu est né de Dieu. Celui qui n'aime pas Dieu n'est pas né de Dieu, car Dieu est amour* » (1 *Jean 4, 8 et 16*).

Et le signe de l'amour de Dieu, c'est l'amour des frères

L'amour est un commandement de Jésus, le commandement nouveau : « *Voici mon commandement, aimez-vous*

1. H. SCHLIER, « Croire, connaître, aimer », p. 138. Sur l'amour dans le Nouveau Testament, voir C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament*, t. 3, collection « Études bibliques », Paris, 1959 ; D. MOLLAT, *Saint Jean, maître spirituel*, Paris, 1976, chapitre 5 *Aimer*, pp. 121-130 ; A. FEUILLET, *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, collection « Études bibliques », Paris, 1972.

les uns les autres comme je vous ai aimés» (Jean 15, 12 ; 13, 34 ; 14, 15 et 21) et il se reconnaît à un signe : « C'est à ceci que désormais nous connaissons l'amour : lui, Jésus, a donné sa vie pour nous ; nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères» (1 Jean 3, 16). Jésus ne demande pas seulement à ses disciples de s'aimer entre eux comme il les a aimés, mais de s'aimer de l'amour même dont il les a aimés : « Demeurez en mon amour » (Jean 15, 9). Ainsi l'amour prend sa source dans le Père et se communique par le Fils à ceux que Jésus aime et qui l'aiment, les unissant dans cet amour même où ils demeurent : telle est la conception johannique de l'agapè.

Comme le terme *éros* n'est jamais employé dans le Nouveau Testament, A. Nygren, dans son fameux livre *Éros et Agapè*¹, oppose les deux termes en disant qu'ils sont incompatibles : l'*éros* est une passion humaine, l'*agapè* un amour divin, l'*éros*, païen, l'*agapè*, biblique, l'*éros* est pensé dans la philosophie platonicienne, l'*agapè* est au cœur de la théologie chrétienne.

Doit-on opposer l'*éros* et l'*agapè*, comme Nygren, ou peut-on les identifier comme Origène, dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, et dire qu'il y a un *éros* divin ? Et ne peut-on parler d'une divine passion d'amour, la Passion du Christ crucifié ?

Amour et beauté

L'*éros*² platonicien

Il suffit d'un regard jeté sur une chose belle pour que naisse l'*éros* comme un élan de l'âme vers elle, un désir de la posséder.

1. A. NYGREN, *Éros et Agapè*, Paris, 1944. Il ne s'agit pas de faire ici une critique du livre de Nygren, dont la thèse opposant l'*éros* à l'*agapè* a été suffisamment réfutée, mais de reprendre à nouveau ce thème dans un cadre limité.

2. Sur l'amour chez Platon, voir L. ROBIN, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1933, P. HADOT, *Le Traité 50 des Énéades*, Paris, 1992.

Le désir est à la fois l'aveu d'un manque qui ne peut être satisfait que par la possession — d'où le mythe, dans le *Banquet* de Platon, de la naissance d'*éros* de *Poros* et *Pénia*, gain et pauvreté — et la découverte que ce désir est plus grand que l'objet qui l'a fait naître — d'où la dialectique ascendante qui porte l'amant de l'amour des beaux corps à l'amour des beaux esprits et, de l'amour des beaux esprits, à l'amour de la Beauté en soi et par soi. L'amant philosophe qui s'est détaché de l'amour des choses sensibles pour accéder à l'amour des formes belles tourne les yeux vers le vaste océan du Beau et, tout à sa contemplation, fait naître des discours beaux et magnifiques dans une aspiration inépuisable vers la sagesse¹. Fortifié par de telles contemplations, il finit par apercevoir une certaine science, qui est celle de la Beauté même. Parvenu au terme de l'initiation amoureuse, il aperçoit tout d'un coup une beauté admirable : c'est la Beauté elle-même, en elle-même et par elle-même, dans l'unité et l'éternité de sa forme.

Telle est l'échelle de l'amour que Diotime fait parcourir à Socrate².

Auprès de cette beauté, aucune beauté ne compte plus, ni surtout la beauté corporelle. L'homme à qui il serait donné de contempler le Beau lui-même dans sa pureté, avec un oeil pur, et qui pourrait s'unir avec lui, celui-là ne vivrait pas une vie misérable, mais il serait ami des dieux et proche de l'immortalité³. Cet homme est philosophe et Socrate est l'amant (*erotikos*) véritable. La recherche de la nature de l'amour, désir de possession des choses belles et désir de génération, dans la beauté, de beaux enfants ou de beaux discours, nous a conduits à voir la parenté entre l'*éros* et le philosophe : l'un et l'autre ont une nature intermédiaire entre les dieux et les mortels, la possession et la pauvreté, le savoir et l'ignorance.

Le *Phèdre* reprend la dialectique ascendante de l'amour avec le mythe de l'âme, attelage ailé gouverné par l'intellect,

1. PLATON, *Banquet* 210 d.

2. Cf. PLATON, *Banquet* 201 a-212 c.

3. PLATON, *Banquet* 210 d-212 a.

qui, dans son voyage céleste, s'élève vers les régions supérieures. L'amour n'est plus défini principalement par sa nature intermédiaire, mais par son caractère moteur. L'éros est un élan de l'âme, il lui « donne des ailes » pour s'élever vers le haut ; inversement, la perte des ailes entraîne la chute de l'âme vers le bas. Il y a un jeu de mots entre éros, l'amour, et ptéros, l'aile. L'amour fait quitter la condition terrestre pour s'élever au-delà des corps et du monde. L'âme découvre qu'elle est l'origine de ce mouvement et que le fait de se mouvoir soi-même, est une preuve de son immortalité car, si rien ne peut arrêter du dehors son mouvement pour la faire mourir, elle est immortelle : l'immortalité n'est plus ici liée à la génération, mais à l'automotion de l'âme. Le désir ou l'amour, en tant qu'élan de l'âme qui l'élève vers le haut, c'est-à-dire hors du corps ou hors du cosmos, découvre qu'il est en lui-même immortel.

L'origine de l'éros est la beauté et son but l'immortalité

Cet élan de l'amour peut être aussi un « transport », une extase ou une folie. L'amour est un délire (mania), comme le délire prophétique, l'inspiration poétique ou le délire initiatique¹.

L'éros qui est, dans notre civilisation occidentale, chargé de réminiscences platoniciennes, est-il étranger à l'agapè chrétienne ? Ou bien le christianisme n'a-t-il pas fait entrer dans sa réflexion sur l'amour divin des accents platoniciens ? Ne retrouve-t-on pas cet amour de la Beauté « tard aimée », dans les Confessions de saint Augustin ? N'y a-t-il pas là ce même désir d'aimer non ce qui passe, mais ce qui demeure, l'Éternel ?

L'amour chrétien

Lorsqu'au dixième livre des Confessions saint Augustin se demande ce que c'est qu'aimer Dieu, son interrogation porte d'abord sur « ce » qu'il aime lorsqu'il aime Dieu :

1. PLATON, *Phèdre* 244 a.

Eh bien ! qu'est-ce que j'aime quand je t'aime ? Ce n'est pas la beauté d'un corps, ni le charme d'un temps, ni l'éclat de la lumière, amical à mes yeux d'ici-bas, ni les douces mélodies des cantilènes de tout mode, ni la suave odeur des fleurs, des parfums, des aromates, ni la manne ou le miel, ni les membres accueillants aux étreintes de la chair : ce n'est pas cela que j'aime lorsque j'aime mon Dieu.

Et pourtant, j'aime certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas, où s'exhale un parfum que le vent ne disperse pas, où se savoure un mets que la voracité ne réduit pas, où se noue une étreinte que la satiété ne desserre pas. C'est cela que j'aime quand j'aime mon Dieu¹.

Ce qu'Augustin rencontre en premier ce sont les sens par lesquels l'amour des choses corporelles se manifeste. Or le détachement des choses sensibles et des plaisirs des sens s'accompagne immédiatement de la reconnaissance d'une analogie des qualités sensibles avec ces qualités de l'amour divin, perçues par les sens spirituels. Bien plus, elles acquièrent, lorsqu'elles s'appliquent à Dieu, ce qui leur faisait défaut : le chant ne s'arrête pas avec le temps, le parfum ne se dissipe pas avec le vent et l'étreinte amoureuse ne se desserre pas avec la satiété. Le corps n'est nié que pour devenir le langage de l'esprit.

Augustin interroge ensuite le ciel et la terre et tous les êtres en leur demandant s'ils sont Dieu :

J'ai interrogé la terre et elle a dit : « *Ce n'est pas moi.* » Et tout ce qui est en elle a fait de même. J'ai interrogé la mer, les abîmes, les êtres vivants qui rampent. Ils ont répondu : « *Nous ne sommes pas ton Dieu ; cherche au-dessus de nous...* » Et j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de la chair : « *Dites-moi sur mon Dieu, puisque vous ne l'êtes pas, dites-moi sur lui quelque chose.* » Ils se sont écriés d'une voix puissante : « *C'est lui-même qui nous a faites.* » Mon interrogation c'était mon attention ; et leur réponse, leur

1. *Confessions* X, VI, 8, Œuvres de saint Augustin n° 14, t. 2, *Bibliothèque augustiniennne*, Paris, 1962, pp. 153-155.

est fondée sur l'incarnation du Verbe et sa résurrection. Dieu a pris chair et c'est cette sainte humanité du Christ, Personne divine, qui est l'objet de l'amour. A partir de cette foi dans l'incarnation et la résurrection, une nouvelle lecture de l'Écriture sainte, en particulier du *Cantique des cantiques*, devient possible, ce que fera Origène. Non seulement les sens spirituels s'ouvrent, mais les sens de l'Écriture se diversifient : il y a une lecture allégorique de l'amour du bien-aimé et de la bien-aimée dans le *Cantique*.

Amour et Passion

Éros et agapè dans les Commentaires du Cantique des cantiques d'Origène et de Grégoire de Nysse.

L'agapè divine

Dans le *Prologue* de son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Origène s'interroge sur la différence de sens entre les vocables *amor* (*érôs*), qui s'appliquerait à l'amour charnel, et *caritas* ou *dilectio* (*agapè*), qui désignerait surtout l'amour spirituel. Cette distinction n'est pas fixe, mais l'*agapè* reçoit la dignité de définir l'essence divine dans la théologie johannique :

Dans plusieurs passages, la divine Écriture s'est détournée du vocable d'amour (*amor*) pour employer ceux de charité (*caritas*) et de tendresse (*dilectio*)¹. Néanmoins parfois, bien que rarement, elle nomme l'amour de son vocable propre, elle invite et exhorte les âmes à l'amour, comme lorsqu'elle dit de la Sagesse dans les *Proverbes* : « Aime-le passionnément, et elle te gardera ; étreins-la, et elle t'élèvera ; honore-la pour qu'elle t'embrasse. » De plus, dans le petit livre dit *Sagesse de Salomon*, il est écrit au sujet de la Sagesse elle-même : « Je suis devenu un amant passionné de sa beauté »...

1. Sur le terme *amor* employé par Jérôme pour traduire Origène, voir H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948, spécialement les pages 84 à 90, et T. BOLLELI, « Caritas. Storia di una parola », *Rivista di Filologia e di Istruzione classica* (1950) 116-141.

Mais il est bien clair aussi, dans ce petit livre même qui est entre nos mains, que le nom d'amour est remplacé par le vocable de charité dans ce passage. « Je vous assure, filles de Jérusalem, si vous trouvez mon bien-aimé, annoncez-lui que je suis blessée de charité », bien sûr au lieu de dire : Je suis frappée du trait de son amour.

Il est sans importance que, dans les divines Écritures on dise amour, ou charité, ou tendresse (*utrum amor dicatur an caritas an dilectio*), si ce n'est que le nom de charité est d'une telle élévation que même Dieu lui-même est appelé charité, au dire de Jean : *Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car la charité est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Mais celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est charité* (§ 22, 24 et 27) 1.

« Dieu est amour », le Christ également est charité, c'est l'une de ses dénominations chez Origène. Il est aussi appelé *amor* ou *éros*. Le sujet essentiel du *Cantique*, selon Origène, est l'amour de l'Époux, le Christ, et de son Épouse, l'Église, qui désire engendrer de lui. C'est la beauté du Verbe, se manifestant à travers la beauté des créatures, qui fait naître l'amour dans celle qu'il aime, mais l'originalité d'Origène par rapport aux néoplatoniciens, c'est d'unir le thème mystique du trait ou de la blessure d'amour, suivant *Isaïe* 49, 2 : « *IZ m'a placé comme une flèche algue, il m'a caché dans son carquois* » et *Cantique* 2, 5 : « *Je suis blessée de charité.* » Le Père est l'Archer, le Fils, la flèche et, par la blessure qu'il fait dans l'âme, il est présent en elle et suscite son désir.

L'éros, passion d'amour ou excès de charité

Grégoire de Nysse, dans les *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, explique pourquoi *éros* traduit mieux que *agapè* l'excès de l'amour :

La nature humaine ne peut exprimer ce surplus (qu'est l'amour divin). Aussi a-t-elle pris pour symbole, pour nous faire comprendre son enseignement, ce qu'il y a de plus violent dans les passions qui s'exercent en nous, je veux dire la

1. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 2 vol., SC 375 et 376, Paris, 1991 et 1992, pp. 109-111.

passion de l'amour (*erôtikon pathos*), afin que nous apprehensions par là que l'âme qui a les yeux fixés sur la Beauté inaccessible de la nature divine est éprise (*erân*) d'elle, autant que le corps a de penchant pour ce qui lui est connaturel, changeant en impassibilité la passion, en sorte que, toute disposition charnelle étant éteinte, notre âme brûle en nous amoureuxment (*erôtikôs*) de la seule flamme de l'Esprit.

Oratio I, 773 B-C 2

Le choix du terme *éros* pour dire l'amour divin montre les limites du langage humain quand il s'agit d'exprimer ce qui dépasse la nature humaine, ainsi que le caractère symbolique d'un mot choisi pour exprimer l'excès lui-même comme violence. Mais de même qu'il y a une connivence de nature entre la passion érotique charnelle et le corps désiré, il y a aussi une connivence entre *l'éros* et la Beauté inaccessible de la nature divine qu'il aime, celle-ci donnant à celui-là son caractère impassible. Le désir de la Beauté divine est à la fois violent et impassible, brûlant de la seule flamme de l'Esprit. Les métaphores du feu brûlant ou de la flèche qui blesse l'âme en son intime ont été reprises par toute la littérature mystique, d'Origène ou de Grégoire jusqu'à Jean de la Croix.

En voyant la beauté inexprimable de l'Époux, l'âme est blessée de la flèche incorporelle et brûlante de l'amour (*tou erôtos*). On appelle, en effet, *éros* l'excès de charité.

(Oratio XIII, 1048 C) 2

Le terme *éros* exprime l'intensité de la charité, qui est brûlante comme la passion, mais il ne s'oppose pas à la charité.

Amour charnel et amour spirituel

Comme Grégoire de Nysse, Origène établit une opposition, non pas entre *l'éros* et *l'agapè*, mais entre l'amour spiri-

tuel et l'amour charnel. Le langage érotique du *Cantique des cantiques* pour traduire l'amour nuptial de Dieu échappe à celui qui n'aime pas Dieu d'un amour spirituel. Dans sa *première homélie sur le Cantique des cantiques*, il écrit :

Celui qui sait entendre spirituellement les Écritures — ou au moins désire l'apprendre — doit donc tendre de toutes ses forces à ne pas vivre selon la chair et le sang ; qu'il devienne signe des secrets spirituels, et pour me servir d'une expression plus audacieuse, qu'il brûle de passion spirituelle, d'amour spirituel, car il existe aussi un amour spirituel... Nul ne peut être possédé par deux amours. Si tu aimes la chair, tu ne comprends pas l'amour de l'esprit¹.

L'opposition fondamentale est celle des deux amours, l'amour de Dieu et l'amour de soi, l'amour spirituel et l'amour charnel. Seul le spirituel peut comprendre le sens spirituel des Écritures. Seule l'âme qui « *est en communion, comme l'Épouse, avec les sentiments de l'Époux* », peut éprouver les sentiments de l'Épouse, dire : « *Qu'il me baise des baisers de sa bouche* » (*Cantique 1, 2*) et reposer, comme saint Jean, « *sur les seins de l'Époux* » (1, 10).

L'application de l'amour nuptial à l'âme ecclésiale — « *Ô toi, Épouse, ô toi âme ecclésiale* »² - appelle une autre lecture du texte du *Cantique*, la lecture tropologique ou morale exigée par le commandement de l'amour divin qui doit être aimé par-dessus tout. Il y a un ordre dans l'amour : l'amour de Dieu, l'amour des frères et, enfin, l'amour des ennemis. « *Aime Dieu aussi; aime-le non comme la chair et le sang, mais comme esprit : Celui qui adhère au Seigneur est un seul esprit avec lui* »³. *La charité est donc ordonnée dans les parfaits*⁴.

Ainsi, non seulement l'amour est spirituel, mais celui qui aime Dieu ne fait qu'un seul esprit avec lui : *Yunus spiritus* de *1 Corinthiens 6, 17* sera l'expression même de l'union à Dieu

1. GREGORII NYSSENI, *In Canticum Cantoricum*, ed. H. Langerbeck, in GREGORII NYSSENI OPERA (GNO), vol. VI, *Homélie sur le cantique des cantiques I*, p. 27, pp. 6-13.

2. GREGORII NYSSENI, *Homélie sur le Cantique des Cantiques XIII*, GNO VI, pp. 383, 6-9.

1. ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques (Homélie 1, 2)*, SC 37 bis, Paris, 1966, p. 75.

2. ORIGÈNE, *Homélie 1, 10*, p. 101.

3. *1 Corinthiens 6, 17*.

4. ORIGÈNE, *Homélie 2, 18*, p. 131.

dans la mystique cistercienne de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry, commentateurs du *Cantique*.

Dans sa *seconde homélie sur le Cantique des cantiques*, Origène reprend le thème des deux amours de l'âme selon leurs objets : Dieu ou ce qui n'est pas lui.

Un des mouvements de l'âme, c'est l'amour. Nous en usons pour aimer, lorsque nous aimons la sagesse et la vérité ; mais quand notre amour s'abaisse à des choses moins bonnes, c'est la chair et le sang que nous aimons. Toi donc qui es spirituel, entends spirituellement chanter ces paroles d'amour, et apprends à élever vers ce qui est meilleur, aussi bien le mouvement de ton âme que l'embrasement de ton amour naturel, suivant cette parole : « Aime-la (la Sagesse) et elle te gardera ; entoure-la et elle t'exaltera¹ »².

L'idée platonicienne ou néoplatonicienne de l'amour comme mouvement de l'âme vers le haut (le Bien) ou vers le bas (le mal ou la matière) est appliquée ici à l'amour de la Sagesse ou à l'amour des choses charnelles. Mais si l'unique objet de l'amour spirituel doit être Dieu ou la Sagesse, l'amour qui se porte vers elle peut entraîner l'amour naturel, en l'élevant avec lui et l'unifiant en lui. C'est toute une conception de l'ascèse qui est ici en jeu : il ne s'agit pas seulement de retrancher les passions mauvaises, mais de spiritualiser le mouvement passionnel de l'amour en l'orientant vers Dieu. C'est alors la Sagesse qui *gardera* l'âme et *l'exaltera* dans ce mouvement vers le haut.

Grégoire de Nysse reprend la conception d'Origène dans ses *Homélie sur le Cantique des cantiques*, à propos de la même citation des *Proverbes* (4, 6.8) sur la Sagesse :

«Aime-la passionnément, et elle te gardera; étreins-la, et elle t'élèvera, honore-la pour quelle t'embrasse» : puisque c'est la Sagesse qui te le dit, aime (*agapésou*) autant que tu le peux, de tout ton cœur, de toutes tes forces, désire autant que tu le pourras. Mais j'ajouterai audacieusement ces paroles : *Aime passionnément (ercesthéti)*, car la passion est irrépréhensible et impassible quand elle s'adresse à des êtres incorporels³.

1. *Proverbes* 4, 6. La Septante emploie le verbe *erao* : *ercesthéti aurès Aime-la*. ORIGÈNE, 68, 26.

2. ORIGÈNE, *Homélie* 2, 1, p. 105.

3. GREGORIUS NYSSENI, *Homélie sur le Cantique des cantiques I*, GNO VI, pp. 23, 7-10.

L'amour divin est une passion impassible : tout ce qui touche au divin, comme la Ténare lumineuse, est dit dans des oxymores, des expressions paradoxales.

L'éros divin dans les Noms divins de Denys l'Aréopagite

C'est encore cette citation des *Proverbes* qui se retrouvera dans le passage des *Noms divins*¹ où Denys l'Aréopagite justifie, contre ceux qui s'attachent aux mots sans considérer leur sens, son choix du terme *éros* pour signifier l'amour divin :

Et qu'on n'aille pas penser qu'en mettant en honneur cette dénomination *d'éros*, nous nous opposons aux *Oracles*². Il est en effet absurde à mon avis et grossier de ne pas faire attention à la signification de ce qui est visé, mais aux mots. Et ceci caractérise non pas ceux qui veulent avoir l'intelligence des choses divines, mais ceux qui reçoivent les sons à l'état brut, les maintenant au dehors sans les laisser pénétrer plus loin que l'oreille, et refusent de savoir ce que signifie tel mot...

Mais pour que, en parlant ainsi, nous ne semblions pas ébranler les divins *Oracles*, qu'ils les écoutent, ceux qui critiquent la dénomination *d'éros* : Sois amoureux d'elle, disent-ils, et elle te gardera, entoure-la d'une palissade et elle t'élèvera, honore-la pour qu'elle t'embrasse³, et tous les autres passages où l'on célèbre Dieu avec le langage de l'amour.

Et Denys cite également Ignace d'Antioche :

Cela, bien qu'il ait semblé à certains de nos écrivains sacrés⁴ que le mot *d'éros* était plus divin que celui *d'agapè*⁵ : Ainsi le divin Ignace écrit aussi : *Mon amour a été*

1. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins* IV, § 11-12, 708 C-709 C.

Traduction d'Ysabel de Andia à paraître dans *Sources chrétiennes*.

2. *Oracles* désigne les paroles de l'Écriture sainte.

3. *Proverbes* 4, 6-8.

4. Il faut distinguer les écrivains sacrés (*hierologoi*), comme Ignace d'Antioche, et les « théologiens » (*théologoi*), c'est-à-dire les auteurs des livres de l'Écriture, comme l'auteur du *Livre de la Sagesse*.

5. Sur la distinction de l'« éros » et de l'« agapè », voir : J.-M. RIST, « A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius », *Vigilia Christiana* 20 (1966), 235-243.

crucifié ¹. Et dans les préliminaires des divins *Oracles*, vous trouverez quelqu'un qui dit, au sujet de la divine Sagesse : *Je suis devenu amoureux de sa beauté* ². Ainsi, ne craignons pas ce nom *d'éros* et qu'aucun discours ne nous trouble en nous faisant peur à son sujet. Il me semble que les théologiens jugent synonymes le nom *d'agapè* et le nom *d'éros*, pourtant ils ont plutôt attribué l'amour authentique aux choses divines à cause du préjugé déplacé de tels hommes.

En effet, quand, d'une manière qui convient à Dieu, l'amour authentique est célébré non seulement par nous, mais encore par les *Oracles* eux-mêmes, la multitude ne comprend pas le caractère conforme à l'Un de la dénomination *d'éros* donnée à Dieu, elle se laisse aller, conformément à sa nature, vers *l'amour partiel*, convenant au corps, divisé, lequel n'est pas *le vrai amour*, mais une idole ou plutôt une déchéance de l'amour authentique. Car l'unicité ³ de l'amour divin et unique est, pour la multitude, incompréhensible. C'est pourquoi un nom qui apparaît plutôt gênant pour la plupart est appliqué à la Sagesse divine, pour les élever et les faire tendre à la connaissance de l'amour authentique, de manière à ce qu'ils soient libérés de la gêne à son sujet.

Pour nous, en revanche, là où les gens terre à terre risqueraient fort de penser quelque chose d'inconvenant, c'est une expression apparemment plus réservée de dire : *Sa dilection a fondu sur moi comme la dilection des femmes* ⁴. À l'égard de ceux qui entendent droitement les choses divines, le mot *d'agapè* et le mot *d'éros* sont appliqués à la même puissance par les saints théologiens quand il s'agit des manifestations divines.

Denys fait une distinction entre « l'amour partiel », qui s'attache au corps seul, et « le vrai amour », qui est unique. Or, c'est ce caractère d'unicité de l'amour que la plupart ne comprennent pas — exigence de l'unique amour, exprimée dans

1. IGNACE d'ANTIOCHE, 7, 2 : *Lettres aux Romains*. Cf. *Galates* 5, 24 ; 6, 14 et ORIGÈNE, *Cantique* 71, 25.

2. *Sagesse* 8, 22.

3. Le caractère conforme à l'Un (*Noms divins* = DN 709 B) de la dénomination d'« éros » correspond à « l'unicité de l'amour divin et unique » (DN 709 C) et à sa « puissance unifiante » (DN 709 D).

4. 2 *Samuel* 1, 26 : *Ton amour est plus merveilleux que l'amour des femmes*. Il s'agit de l'amitié de Jonathan pour David. Le terme employé ici est *agapèsis*.

le *Deutéronome* (6, 4) — que Denys défend, mais colorée par la pensée néoplatonicienne de l'Un.

Origène et Grégoire ont attribué le terme *éros* à l'amour de Dieu, Denys l'Aéropagite a fait un pas de plus en reprenant l'analyse néoplatonicienne de *l'éros* dans les *Noms divins*. Plus que le vocabulaire païen de l'amour, c'est la conception néoplatonicienne de *l'éros* comme accès à Dieu, qui est introduite dans la théologie chrétienne.

L'éros est cyclique

Osons dire encore ceci, en toute vérité : Celui-là même qui est cause de tout par surabondance de bonté aime tout, fait tout, perfectionne tout, maintient tout, convertit tout. Et il est aussi le divin Amour bon du Bien, à cause du Bien ¹. Car Celui-là même, l'Amour bienfaisant envers les étants qui préexiste de façon surabondante dans le Bien, ne lui a pas permis de demeurer stérile en lui-même, mais l'a mis en mouvement pour qu'il agisse selon la surabondance de sa fécondité universelle.

Noms divins IV, 10, 708 B

L'amour est la puissance de génération au sein du Bien. Plotin ne dit pas que cette puissance qui pousse le Bien à sortir de lui-même soit l'amour, mais que tout être qui atteint sa perfection engendre et que c'est le propre du Bien de se diffuser ou de se communiquer. L'ultime audace de Denys est de montrer que le « divin amour » est intérieur au Bien. Ce n'est pas seulement le Bien qui est l'objet d'aspiration, d'amour et de dilection, et ce n'est pas seulement à cause de lui que tous les êtres sont amoureux les uns des autres, il faut aller jusqu'à dire que la Cause de tout est « le divin Amour bon » (*ho theios erôs agathos*). C'est *l'éros* qui met en mouvement le Bien et le pousse à engendrer.

Plus loin, Denys parle d'un cercle de l'amour, qui procède du Bien et retourne au Bien dans ce grand mouvement

1. Cf. DN 708 B2. Cette affirmation des *Noms divins* pourrait venir de *Ennéades* VI 7 [38] 23 : « Si l'on désire vivre et toujours être et toujours agir, ce n'est point parce que ce que l'on désire est intellect, mais parce qu'il est Bien et vient du Bien et va au Bien. »

d'émanation et de retour qui caractérise la pensée néoplatonicienne :

En cela l'Amour divin se montre, de manière singulière, sans fin ni principe, comme un cercle perpétuel qui, à cause du Bien, à partir du Bien, dans le Bien et vers le Bien ¹, parcourt une orbite impeccable ; et dans le même et selon le même, il ne cesse de procéder, de demeurer et de revenir au même point.

IV, 14, 712 D-713 A

Le « cercle de l'amour » embrasse tout l'univers de sa puissance amoureuse.

L'éros est anagogique

Denys n'a pas seulement choisi le nom *d'éros* qui traduit cette passion amoureuse de Dieu, à cause de la théologie négative, parce que les symboles dissemblables disent mieux la réalité au-delà du semblable et du dissemblable, mais parce qu'il y a dans cette violence de *l'éros* une irrationalité qui peut être comprise, « par le bas », comme passion bestiale, ou, « par le haut », comme passion angélique —, donc au-delà de l'intellect.

En effet, voulant montrer comment on peut parler des passions angéliques d'une manière analogique avec les passions humaines ou bestiales, Denys dit à propos de la concupiscence, « *empire irraisonné du désir corporel qui précipite l'animal tout entier vers les objets que les sensation lui fait désirer* », que, lorsque nous l'attribuons aux anges, « *il faut entendre par là un amour divin de l'immatérialité qui est au-dessus de la raison et de l'esprit, le désir stable et constant de la contemplation suressentiellement pure et impassible, et de la communion réellement éternelle et intelligible avec cette pure et sublime transparence de là-haut, avec l'invisible splendeur qui est source de beauté* ². Amour divin de l'immatérialité, désir de la contemplation, et communion : ce sont ici les trois caractéristiques de l'amour des êtres intelligents, l'amour angélique ayant le même

1. Cf. DN IV, 10, 705 C, 12, 709 D.

2. *Hiérarchie céleste* (CH) II, 144 A-B, SC 58 bis, Paris 1970, p. 82.

caractère circulaire ¹, extatique ² et unitif que l'amour humain. Il y a donc en ces essences angéliques un amour au-delà de la raison et de la sensibilité humaines, amour par lequel elles « *tendent vers le haut, dans une tension de l'amour divin et indéfectible* ³ ».

L'amour est *anagogique*, tendu vers le haut, *circulaire*, embrassant tout, et *convertisseur*, faisant tout revenir à Dieu.

S'il en est ainsi, ce sont les êtres les plus proches de Dieu qui sont les plus enflammés de son amour, comme les Séraphins, ce sont eux qui entraînent davantage l'univers vers Dieu. Et les anges sont d'autant plus enflammés d'amour divin qu'ils sont proches de la Beauté divine, le premier cercle des Séraphins, des Chérubins et des Trônes formant une ronde autour de Dieu, comme les Anges et les saints du paradis de Fra Angelico.

L'éros est extatique

Quant au véritable amant, ce n'est plus Socrate, mais saint Paul, « homme vraiment divin » et « véritable amant », et l'objet de son amour est le Christ. Denys souligne le caractère supra-rationnel de l'amour de Paul :

C'est pourquoi le grand Paul, possédé par l'amour divin et ayant reçu part à sa puissance extatique, dit de sa bouche inspirée : « *Je vis, mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi* », en véritable amant « *sorti de lui-même* », comme il le dit lui-même, « *pour Dieu* » vivant non plus sa propre vie, mais celle de Celui qu'il aime, comme une vie très aimée ⁴.

L'extase est à la fois une sortie hors de soi de l'amant qui vit de la vie de l'aimé, et une dépossession de soi, de telle sorte que l'amant ne se possède plus, mais est tout à l'aimé. L'amant est « hors de soi », il « ne se possède plus ». L'extase est aussi une folie ⁵.

1. Cf. *Noms Divins* IV, 17, 713 D ; CH VII, 4, 209 D ; XV, 4, 333 A.

2. Cf. *Noms Divins* IV, 13, 712 A.

3. CH IV, 180 A, SC 58 bis, p. 95.

4. *Noms Divins* IV, 13, 712 A ; cf. *Galates* 2, 20, et *II Colossiens* 5, 13, 15.

5. Le thème de l'Amour fou sera repris au XIV^e siècle par Nicolas Cabasilas dans la *Vie en Christ* : « *Qui a jamais conçu pour quelque*

C'est ce qu'avait merveilleusement compris cet homme vraiment divin, à la fois le soleil de notre maître et le nôtre, lorsqu'il dit : « *La folie de Dieu est plus sage que les hommes* », non seulement parce que toute pensée discursive humaine est une sorte d'errance comparée à la permanence des intellections divines et très parfaites, mais parce que c'est l'usage, quand il s'agit de Dieu, de nier, en les retournant, les (énoncés) privatifs. C'est ainsi que maintenant encore le divin Apôtre est dit avoir célébré la *Folie de Dieu*, lorsqu'il élève ce qui apparaît en elle paradoxal et absurde à *la Vérité indicible, antérieure à toute raison*¹.

L'éros divin, selon l'Aréopagite, disciple de saint Paul, est une extase et une folie, comme le montre l'utilisation de la citation de *l'Épître aux Galates*: « *Je vis, mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi* » (2, 20) pour définir l'extase. L'extase, pour Denys, est christologique et, par là, chrétienne, contrairement à ce qu'on a sans cesse répété. Et si l'extase est le propre de l'amour, alors l'amour lui-même n'est pas absent des pages de la *Théologie mystique* où Denys nous dit qu'il faut, à la suite de Moïse montant au Sinaï, « *sortir de tout et de soi* », phrase qui sera le leitmotiv de saint Jean de la Croix, pour entrer dans la « *Ténare mystique de l'inconnaissance* ».

L'Amour crucifié

En attribuant *l'éros* à Dieu, Origène et Denys se réclament d'Ignace d'Antioche qui, le premier, a eu l'intuition ultime de *l'éros* crucifié : dans sa *lettre aux Romains*, il leur demande de ne pas s'opposer à son martyr : « *Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ*². »

beauté un amour fou (érôta manikon), au nom de cet amour vient-il à être blessé par celui même qu'il aime, non seulement il le supporte, non seulement il garde encore son amour à l'ingrat, mais il place ces blessures au-dessus de tout. » NICOLAS CABASILAS, *La Vie en Christ*, Livre VI, 16, 1.4, traduction de M.-H. Congourdeau, SC 361, Paris 1990, pp. 52-53. Voir aussi P. EVDOKIMOV, *L'Amour fou de Dieu*, Paris, 1973.

1. DN VII, 1, 865 B ; cf. I Corinthiens 1, 25.

2. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, Introduction et traduction de P. Th. Camelot, SC 10, Paris, 1969, p. 111.

Le martyr a un sens eucharistique : le corps livré, le sang versé est donné en communion. Il est *l'agape* parfaite du Fils pour le Père et pour les hommes et des hommes pour Dieu et entre eux. Dans cette pure oblation, la foi et la charité trouvent leur accomplissement car l'accomplissement de la foi est la vision de Dieu, et l'accomplissement de la charité, le martyr. Dans un raccourci saisissant, Ignace met en relation la foi et la charité, d'une part, et le corps et le sang du Christ, de l'autre, donnant à la charité un sens immédiatement sacrificiel : « *Recréez-vous dans la foi, qui est la chair du Seigneur et dans la charité qui est le sang de Jésus-Christ* », dit-il aux Tralliens (VIII, 1). Accomplissement de la charité, le martyr est l'accomplissement de la *sequela Christi*: « *C'est alors, poursuit Ignace, que je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps*¹. » Il se fait alors suppliant :

Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'étreint².

Par le martyr, Ignace va naître à la vie, à la pure lumière ; il sera « un homme », l'« homme nouveau » de *l'Épître aux Éphésiens* (4, 24) et l'imitateur de la passion de Dieu³. Et pour expliquer sa demande, il ajoute :

C'est bien vivant que je vous écris, désirant de mourir. Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit au-dedans de moi : « *Viens vers le Père*. » Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux

1. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Romains* IV, 2, p. 113.

2. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Romains* IV, 2-3, p. 115.

3. Il faut noter ce premier emploi dans la littérature chrétienne de l'expression « passion de Dieu », à propos de la Passion du Christ.

veux son sang, qui est l'amour incorruptible (*agapè aphantartos*)¹.

Le sens premier d'*éros*, ici, est l'amour charnel qui est un amour de la vie terrestre ou un «*feu pour aimer la matière* ». C'est la crucifixion avec le Christ dont parle saint Paul dans *l'Épître aux Galates* à propos des chrétiens : «*Ceux qui sont du Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses désirs* » (5, 24) — ou de lui-même : «*Pour moi le monde a été crucifié, et moi pour le monde* » (6, 14). Le disciple du Christ crucifie sa chair avec ses désirs. Mais par cette crucifixion de ce qui est corruptible en lui, il a la grâce d'imiter la crucifixion de celui dont l'amour est incorruptible. Par la crucifixion de *l'éros*, il imite la crucifixion de celui qui est *l'agapè*.

Mais on peut comprendre *l'éros* dans un second sens, et c'est ainsi que l'ont compris Origène et Denys l'Aéropagite², qui citent tous deux Ignace d'Antioche : «*mon amour a été crucifié* » ; *l'éros* crucifié est Jésus.

D'une manière générale, quel sens donner à cette expression ? Si les disciples du Christ crucifient leur *éros*, cette *crucifixion de l'éros*, bien loin de le faire mourir, le transforme et l'avive : le désir du martyr est un désir insatiable. Alors qu'Ignace n'éprouve plus de soif pour les choses de ce monde, son désir des choses incorruptibles croît avec force, et il passe par la mort qui n'est plus redoutée, mais désirée, comme la condition pour obtenir ces biens désirables.

Le disciple du Christ comprend que son amour le plus pur et le plus vrai est l'amour de la croix, que la crucifixion du désir est une libération du désir, qui dépasse les limites de l'espace et du temps pour se porter immédiatement sur ce qui n'a ni limites ni mesure. Le désir ne peut plus se porter sur les choses mortelles ou corruptibles, mais sur les choses immortelles ou incorruptibles ; et la mort, bien loin d'être la limite de l'amour des amants qui absolument leur amour en le fixant dans l'instant de la mort, est à la

1. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Romains* VII, 2-3, pp. 115-117.

2. ORIGÈNE, *Prologue du Commentaire du Cantique* 3 et DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins* IV, 12, 710.

fois le signe du plus grand amour et la victoire sur la mort.

Le désir de la mort, et de la mort sur la croix, se fonde sur la certitude de la foi dans la résurrection comme triomphe de la mort. C'est la foi qui cloue le chrétien, corps et âme, sur la croix du Christ, et c'est la croix qui rassemble les croyants, faisant l'unité de ceux qui étaient loin et de ceux qui étaient proches.

Je me suis aperçu, dit Ignace aux Smyrniotes, que vous êtes achevés dans une foi inébranlable, comme si vous étiez cloués de chair et d'esprit à la croix de Jésus-Christ, et solidement établis dans la charité par le sang du Christ... Il a été véritablement cloué pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate et Hérode le tétrarque, — c'est grâce au fruit de sa croix, à sa passion divinement bienheureuse que nous existons, — pour lever son étendard¹ dans les siècles par sa résurrection, et pour (rassembler) ses saints et ses fidèles, venus soit des Juifs soit des gentils, dans l'unique corps de son Église².

Ainsi *l'agapè* est liée au sang du Christ, l'amour est sacrificiel et eucharistique, et le fruit de la croix est la communion eucharistique et l'unité de ceux qui y prennent part.

Conclusion : la voie, le signe et les fruits de l'amour

Que l'amour soit toujours sacrificiel, c'est ce que rappelle saint Paul dans sa *lettre aux Éphésiens* lorsqu'il dit : «*Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur*³» (*Éphésiens* 5, 1), et plus loin, à propos de l'amour nuptial, il répète : «*Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle...* » (5, 25).

1. Cf. *Isaïe* 5, 26.

2. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Smyrniotes* I, 1-2, pp. 134-135.

3. Cf. *Psaumes* 40, 7.

Le signe de reconnaissance de l'amour, c'est le don de soi et, si un signe est nécessaire pour le reconnaître, c'est qu'il y a beaucoup d'illusions sur ce qu'est l'amour et de mensonges dans les déclarations d'amour. Ceci pose la question de la vérité de l'amour. Le critère de discernement du véritable amour est le don total de soi, dans l'extase ou le sacrifice. Le signe de reconnaissance de l'amour est le signe de la croix, et le fruit de la croix est la communion et l'unité.

Si le signe de l'amour est le don de soi, ses fruits sont la douceur, la patience, la longanimité, la joie, la paix. La charité est intérieure à toutes les vertus, comme leur forme, et, sans elle rien n'a de valeur, le répète saint Paul dans l'hymne à la charité (*1 Corinthiens* 13). Ces fruits de l'amour sont les fruits de l'Esprit qui «*a répandu la charité dans nos cœurs*» (*Romains* 5, 5), c'est toi qui l'a fait naître, naître et s'épanouir ; et la charité agrandit le cœur, car c'est en aimant que le cœur s'agrandit.

Ces fruits de l'Esprit sont les fruits de l'amour du Bien-Aimé et de la Bien-Aimée, du Christ et de l'Église ou de l'âme, dans le Jardin paradisiaque de leur amour. Tout devient langage d'amour : le Jardin avec ses fruits, la grenade et la vigne, avec ses fleurs, le narcisse et le lys des vallées, et avec ses parfums, le nard, la myrrhe et l'aloès. Et dans cette symbolique de l'amour spirituel où les commentateurs ne font que suivre le sens spirituel du *Cantique des cantiques*¹, le corps même des amants et ses parties — le cou, le ventre, la bouche ou les yeux —, symbolise un des aspects de l'amour qui est unique comme l'Unique, unique comme la colombe.

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie, docteur en 3^e cycle (*Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Lille, 1975) et docteur d'État (sur Denys l'Aréopagite), a fait paraître en 1986 sa thèse de théologie sur Irénée de Lyon : *Homo vivens*. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon, Études Augustiniennes. Chargée de recherches au CNRS.

1. Le livre de C. YNNARAS, *Variations sur le Cantique des cantiques*, Paris, 1992, représente un point de vue orthodoxe moderne. Il insiste sur le caractère central de l'éros : «*Métaphysique du corps et chair de la métaphysique, l'éros*» (p. 107).

Joaquim CERQUEIRA GONÇALVES

Saint Augustin : deux amours ont fait deux cités

Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste.

La Cité de Dieu, XIV, 28

SAINT AUGUSTIN est à plusieurs titres un personnage marquant de la culture occidentale. C'est son grand œuvre, *La Cité de Dieu*, qui le rend universel, en introduisant dans l'histoire de la pensée, malgré un horizon indubitablement religieux, des points de référence en ce qui concerne les grandes questions de l'humanité. En effet, ce texte représente la première grande ébauche d'une philosophie et d'une théologie de la société et de l'histoire — et qui plus est, ayant l'amour pour principe fondamental. Vu l'importance et de l'œuvre et de la thématique qui la soutient, il n'est pas exagéré de considérer saint Augustin comme le philosophe ou comme le théologien de l'amour. Si on ne l'a pas fait, c'est plutôt à cause de la richesse du penseur, qui peut prétendre à d'autres titres, qu'à cause de l'illégitimité de l'appellation. En effet, l'amour occupe dans cette œuvre la position centrale, à partir de laquelle tout prend sens, tout s'enracine, le bien comme le mal. Il peut encore servir de modèle à notre existence et à notre pensée.

La conversion à l'autre

Que l'interprète soit croyant ou non, il lui est impossible d'esquisser la physionomie de l'évêque d'Hippone sans suivre le processus de sa conversion, quoique celle-ci soit difficile à caractériser d'un trait. Or, dans ce processus, la dynamique de l'amour va jouer un rôle fondamental. Avec l'amour ou, peut-être, avec un nouveau sens de l'amour, une orientation différente s'établit dans l'existence. Augustin a lui-même théorisé cette interférence décisive : chacun est ce qu'est son amour ; s'il aime la terre, il sera terre ; s'il aime Dieu il sera Dieu (*Commentaire sur 1 Jean 2, 14*). Dans la vie d'Augustin converti, *l'amor sui* est remplacé par *l'amor Dei*, *l'alcupiditas* par la *caritas*, enfin, *l'amour propre* culmine dans *l'amour de l'autre*.

Cette conversion/inversion déplace le mouvement de l'amour, qui auparavant se fixait en lui-même, vers le pôle de l'autre, tout le processus devenant un mouvement de conversion à l'autre¹. C'est là l'importance théorique de l'amour, vécue par quelqu'un qui, du fond de son être, ne désirait qu'aimer (*amare amabam*), quoiqu'il n'ait pas toujours aimé de la même façon, puisque consumé dans un premier temps par des amours impurs². Le poids de l'existence d'Augustin était à coup sûr constitué par l'amour (*pondus meum amor meus*), qui dynamisait toute sa vie. Cet amour requiert un vocabulaire caractéristique (*caritas, dilectio*), signifiant un mouvement de l'âme, qui jouit de Dieu pour lui-

1. Si l'amour de soi-même peut s'opposer à l'amour de l'autre celui-ci n'annule pas celui-là, mais l'amour de soi se fait par la médiation de l'autre. C'est ainsi qu'on aime Dieu pour lui-même et qu'on aime son prochain pour Dieu (*La Doctrine chrétienne, III, 10*). C'est ainsi que l'on doit aussi interpréter la célèbre et peut-être ambiguë distinction entre *uti* et *frui* (*ibid.* I, 22). On jouit de Dieu et on jouit des autres en Dieu (*ibid.* I, 32). Mais l'amour de soi a un sens, il est même nécessaire pourvu qu'il ne devienne pas une fin (*La Cité de Dieu, XI, 26*).

2. « Je vins à Carthage, et autour de moi, partout, crépitait la rôtissoire des honteuses amours. Je n'aimais pas encore et j'aimais à aimer ; et par une indigence plus profonde je me haïssais d'être moins indigent. Je cherchais sur quoi portait mon amour, dans mon amour de l'amour (...) » (*Les Confessions III, 1*).

même, contrairement à la concupiscence, dans laquelle l'amour ne passe pas par la médiation divine¹.

L'insistance autobiographique sur le profil du converti traduit certainement un profond changement dans l'existence, qui nécessite d'être éclairci, dans la mesure où le mot amour tend à flotter dans les ondes ambiguës de l'indétermination. On a parlé, à propos de ce grand docteur chrétien, de plusieurs types de conversion, même quand celle-ci est interprétée dans son sens religieux. Toutefois, la conversion augustiniennne, quoiqu'elle soit englobante et atteigne l'être tout entier, assume des contours très définis : une conversion à l'amour, ce mouvement de relation centrée sur autrui, sans sacrifier ni l'unité ni les différences, pleinement incarné dans l'expérience humaine et chrétienne d'Augustin.

Si l'amour a transformé la vie d'Augustin, dans cette métamorphose s'opère aussi une transmutation de la nature même de l'amour, la sphère psychologique dépassant la dimension personnelle. La puissance de la passion — que ce citoyen de sang africain ressent de façon exacerbée comme une force impétueuse et fatale —, et que consignent les topos littéraires (*amor omnia vincit*), est un indice flagrant de ce pouvoir de l'amour : « *Et quel était mon plaisir, sinon d'aimer et d'être aimé ?* » (*Confessions II, 2*). Si on l'associe à un autre thème presque obsessionnel d'Augustin, l'unité, on comprendra comment l'amour a la capacité de concentrer toutes les différentes énergies qui régissaient, parfois anarchiquement, son existence. Pourtant, une telle unité représente une précieuse et difficile victoire, obtenue après un parcours chaotique, dans lequel se manifeste la tension entre l'irréductibilité de la personne d'Augustin et cette unité recherchée, polarisée par l'amour, mais comprise dans un premier temps comme une entité informe et indifférenciée. Il s'agit d'une bataille constante dans laquelle le fier Augustin n'est pas capable de concilier

4. « *Pondus meum amor meus, eo feror, quocumque feror*, Mon poids, c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte, où qu'il m'emporte. » (*Les Confessions XIII, 9*). Sur l'opposition entre le mouvement de la charité et celui de la concupiscence, voir *La Doctrine chrétienne III, 10*.

l'expérience irrécusable d'un moi responsable et la dualité du bien et du mal ressentie de façon humiliante. Mais quand l'existence devient difficile et ôte la capacité de discernement, la psychologie invente des cheminements subtils pour justifier, en les sublimant, des situations de fait. Parmi ces expédients connus, on pourra compter celui offert par le dualisme manichéen — qui admettait un principe de nature métaphysique pour le bien, et un autre, parallèle et en lutte avec ce dernier, pour le mal. Augustin y a adhéré, finissant ainsi par penser comme il vivait, bien qu'il fût toujours en révolte contre lui-même à cause d'exigences affectives autant que rationnelles. Ce dualisme peut aussi se traduire par un autre, intéressant pour le déchiffrement de la nature de l'amour, puisque au bien et au mal correspondaient précisément l'amour et la haine¹.

Mais s'il y a, dans les annales de l'histoire, une galerie de sectateurs de la rationalité, Augustin devra y occuper une place essentielle. Tant qu'il n'a pas trouvé la rationalité qui sous-tend tous les aspects de l'existence, il ne s'arrête pas à la solution facile qui consiste à adapter cette rationalité aux manifestations les moins nobles de l'existence. C'est pourquoi changer de vie et transformer la notion de l'amour sont des décisions qui vont de pair, puisque, encore une fois, l'être humain est ce qu'est son amour. Cependant, cette irrépressible attraction de la force de l'amour ne s'éteint pas. Elle peut même s'intensifier, si elle devient intelligible, éloignant, de cette façon, les douloureuses contradictions dont Augustin a si souvent été la proie. Vivre dans l'unité sans cesser de vivre dans l'amour, voilà le programme de ce personnage chrétien dans l'empire agonisant. Mais de quel amour et de quelle unité s'agit-il ?

Certainement, celui que promeut la relation entre personnes, simultanément irréductibles dans leur individualité et

1. C'est précisément la science des manichéens, désavouée ultérieurement, qui a séduit Augustin (*Les Confessions* V, 3). Il résume les propositions manichéennes : deux natures ou deux substances ayant chacune son principe propre et en lutte l'une avec l'autre ; dans le même corps habitent deux âmes, l'une d'ascendance divine, l'autre originaire des ténèbres ; cette dernière n'a pas été créée par Dieu, elle s'est rebellée contre Dieu (*La Vraie Religion*, IX).

communiant entre elles, la vie d'une unité différenciée ; une vie qui ne se confond pas avec la réduction égocentrique de celui qui prétend aimer en ramenant tout à lui-même ; la vie qui se réalise plutôt dans la relation à l'autre que dans la fixation aveugle en soi-même.

Cette nouvelle notion d'amour était déjà connue, puisque vécue par d'autres et développée par la culture chrétienne naissante : c'était l'amour chrétien, lequel exprime finalement l'intentionnalité fondamentale de l'amour qui absorbait l'existence d'Augustin, comme d'ailleurs de tout être humain. Amour auquel serait dédiée une des œuvres les plus importantes de la littérature occidentale, le *De Trinitate*, où l'évêque d'Hippone fait résonner harmonieusement les grandes questions avec lesquelles il se débat par sa spéculation et par son existence : vie, unité-différence, personnalité, relation.

La culture de la charité

Si l'opposition entre amour de Dieu et amour de soi des *deux cités* est devenu emblématique, ce n'est pas seulement un expédient apaisant pour éclairer les questions complexes posées par *La Cité de Dieu*. C'est le moteur, non seulement de la cité, mais aussi de toute la vie et de l'œuvre augustiniennes. Par lui Augustin est parvenu à introduire unité, mouvement, drame et harmonie au sein des individus et des sociétés. Pour mesurer la force, le champ, et la structure d'un tel amour, il est utile d'examiner quelques-unes de ses occurrences privilégiées dans la réflexion augustiniennne.

Si le thème de *l'amor omnia vincit* (l'amour vainc tout) semble emprunter une dimension métaphysique à la nature de l'amour, la façon dont celui-ci se manifeste dans l'existence d'Augustin estompe les préoccupations métaphysiques tant que la véritable nature de l'amour chrétien n'a pas été éclaircie : un amour dont l'absence mettrait en péril la dignité de la personne.

Augustin, en tant que représentant qualifié de la culture romaine, ne pouvait pas s'éloigner de la dimension éthique. La seule maîtrise de la langue ne suffisait pas à un professionnel

de la rhétorique ; il devait encore réaliser le bien dans l'exercice de celle-ci — ce qui revenait à atteindre l'idéal de l'être humain professé à cette époque (*vir bonus peritus dicendi*: un homme de bien expert dans l'art de parler).

L'éthique de cette culture humaniste se confondait avec la pratique des vertus. L'idéal des vertus renvoyait pourtant à l'idée antique de l'amour, l'amour de soi-même, réalisé égocentriquement et comme tel incompatible avec l'expérience augustinienne, et avec les principes éthiques chrétiens, enracinés dans l'amour.

Augustin, citoyen romain et chrétien, a senti toutes ces contradictions. Il ne lui restait que deux solutions : abandonner l'éthique des vertus — ce qui était difficile pour un représentant de la culture de son temps — ou la modifier — ce qui impliquait une nécessaire métamorphose, identique à celle par laquelle était passée sa conception de l'amour. La vertu chrétienne, si cette expression a un sens, doit être constituée essentiellement par l'amour chrétien. On comprend ainsi pourquoi Augustin, quoique profondément accordé à la culture romaine, a pu qualifier de vices ses vertus, puisqu'elles stimulaient l'orientation égocentrique de la vie¹. Langage certainement abrupt, mais où s'avère une très subtile pénétration de l'échelle des valeurs de cette culture et du mouvement de l'âme humaine. C'est ainsi qu'Augustin, après un premier temps de dichotomie entre l'amour et la vertu, réinstaura l'harmonie entre elles, modifiant

1. La définition augustinienne de la vertu est devenue célèbre en tant qu'ordre de l'amour : « *Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris* », « Aussi, me semble-t-il, une définition brève et juste de la vertu est celle-ci : l'ordre de l'amour » (*La Cité de Dieu*, XV, 22). La vertu ne peut pas être sa propre fin, moins encore une déesse comme la considéraient les païens ; Augustin répliquera qu'elle n'est pas déesse mais don de Dieu (*ibid.* IV, 20). Le fait de considérer les vertus païennes comme des vices est l'indice le plus net d'un tournant culturel: « *Aux yeux de certains ces vertus passent bien pour des vraies et nobles vertus, quand elles se rapportent à elles-mêmes et ne sont pas cultivées en vue d'autre chose ; même alors, cependant, elles ne sont qu'enflure et orgueil et on doit, à ce titre, les regarder, non comme des vertus, mais comme des vices* » (*La Cité de Dieu*, XIX, 25).

aussi une des catégories fondamentales de l'éthique païenne, la vertu.

C'est aussi ce qui s'est produit dans l'expérience mystique. Malgré les multiples acceptions du mot mystique, il n'est pas certain que l'on puisse parler d'une mystique augustinienne. Parmi les critères de la vie mystique, l'unification apparaît comme le facteur essentiel. Mais, ici encore, la dissolution dans l'Un n'équivaut pas nécessairement à une union mystique de nature chrétienne, laquelle ne peut renoncer à la différenciation personnelle. Augustin porte l'union jusqu'à cet apogée d'intensité mystique, mais en affirmant toujours que l'être humain vit en relation supérieure avec l'Autre, avec Dieu, sans risque de se diluer en une unité indifférenciée. Il est ainsi moins équivoque de parler, dans cette union avec Dieu, d'une vie supérieure de charité plutôt que d'une union mystique, où l'on n'arrive pas toujours à introduire la relation personnelle d'amour¹.

Pour Augustin, la culture doit s'ajouter à la charité, mais cette articulation ne peut pas être vue seulement en termes d'utilisation de la première par la seconde². L'horizon éthique devient un moyen privilégié d'interprétation des grandes références de la culture romaine, dans la mesure où il établit une organisation hiérarchique des valeurs. L'éthique ancienne, qui repose sur la table des vertus — celles-ci exprimant le mouvement égocentrique de la vie humaine — professe un amour qui ramène tout au moi ; amour qui nourrit toute l'activité de cette culture, paradigmatiquement représentée par l'idéal stoïcien. Saint Augustin décrit dans *Les Confessions* les sentiments qui l'ont amené à l'enseignement de la rhétorique, par laquelle se transmettait cet idéal social et moral. Cette profession estimait réaliser par excellence

1. C'est aussi pour cela que chez Augustin se concilient l'intellectualisme et le mysticisme. L'extase d'Ostie constitue habituellement la référence obligée (*Confessions*, IX, 10). Cependant, étant donné les différentes interprétations auxquelles celle-ci peut conduire, il faut étudier la nature d'une possible mystique augustinienne en termes plus généraux, dans l'œuvre tout entière.

2. Augustin envisage la transmission du savoir surtout comme un moyen de renforcer les relations entre membres de la société (*La Doctrine chrétienne*, Prol. 6).

les idéaux de l'homme de la culture antique, cultivant l'art de la formule à la fois pour vaincre les autres et pour se fortifier soi-même¹. C'est dans l'exégèse des grands mythes romains, qui vivaient fondamentalement de l'interprétation de l'amour païen, qu'on retrouvera le mieux cette articulation entre culture rhétorique et éthique².

Le nouveau sens du mot culture traité exemplairement dans *La Doctrine chrétienne* s'enracine précisément dans le message de l'amour chrétien, qui prétendait se substituer à l'herméneutique des mythes. La culture cesse alors d'être un mouvement fermé, formaliste — comme à l'époque de la décadence dans laquelle l'évêque d'Hippone a vécu —, inspiré par l'amour terrestre, pour utiliser la terminologie des deux cités. On pourrait dire la même chose du langage qui, dans une certaine mesure, peut se confondre avec la culture même. Le texte intitulé *Le Maître*, auquel la tradition revient sans cesse, insufflera aussi la dynamique de l'amour nouveau de caractère chrétien dans la nature du langage. En effet, le langage ne peut pas représenter un pur formalisme, un processus d'enkylosement auquel la vie humaine se réduirait — comme s'il n'y avait pas d'autres horizons, celui de la réalité vive (*res, non verba*: des choses, et non des mots), c'est-à-dire celui de la transcendance.

On pourrait dire que la décadence de la période contemporaine, à laquelle il a été si sensible et qu'il a essayé de scruter et d'éviter, était finalement l'expression d'un sens précis de l'amour, ou de son absence³. C'est pourquoi les mythes

1. Le texte des *Confessions* constitue un témoignage dramatique, non seulement de la fragilité de la formation rhétorique mais aussi de sa véritable fonction ; Augustin finit par confesser que les écoles de grammairiens étaient des voiles qui cherchent plutôt à camoufler les erreurs qu'à respecter les mystères (*Confessions*, I, 13).

2. L'analyse que fait Augustin dans le livre II de *La Cité de Dieu* est décapante ; elle montre l'étroite complicité qui existe entre les dieux romains et les mauvaises coutumes des Romains, ceux-là finissant par justifier celles-ci.

3. Augustin s'efforce toujours de montrer que la vie humaine et la joie qui en découle ne peuvent pas être qu'un exercice, même si celui-ci est de l'ordre de la vertu, mais exigent plutôt une fin sur laquelle elles puissent reposer. Ce message s'accorde avec les objectifs de *La Vie heureuse, et avec le centre même de La Cité de Dieu*. C'est pour cela que l'essai de

antiques de l'amour, qui nourrissaient cette culture, allaient être remplacés par l'histoire de l'amour chrétien.

C'est dans une herméneutique qu'il faut différencier de celle de l'époque gréco-romaine — aux préoccupations d'objectivité totale, insensible à l'historicité — que la charité va manifester, de façon presque provocatrice sa capacité à transformer les cultures. Seule une culture affaiblie, réduite à des techniques formelles, tend à voir celles-ci comme des instruments d'analyse neutres sans voir qu'une culture réduite au jeu technique affiche déjà son propre épuisement. Il n'est pas étonnant que les « cultures décadentes » offrent un terrain propice à l'enkylosement dont nous parlions ; elles tendent à se répéter indéfiniment puisqu'elles sont dépourvues de l'impulsion vitale nécessaire à la création de formes inédites et de nouvelles valeurs. Ce sont des cultures d'auto-défense, effarouchées par la différence, obstinées dans la certitude du déjà acquis et toujours repris, entachées de fondamentalisme, comme on dirait aujourd'hui, réduisant l'action aux possibilités structurelles d'un sens littéral.

Saint Augustin connaissait bien cette herméneutique, dont il était d'ailleurs un professionnel. Il a même senti, en son âme de Romain, de douloureux tressaillements, quand, attiré par l'excès de sens de la Bible, il s'en est éloigné. Il s'agissait de l'herméneutique d'une notion déterminée de vérité, dont le manque d'envergure ne l'a jamais satisfait, et moins encore après sa conversion. Il fallait aussi la transformer et, pour accomplir cette tâche, il a commencé par en faire un simple moyen au service d'une autre vérité. Deux herméneutiques de sens opposés rivalisaient : l'antique, qui perpétuait le tissu littéral, la coutume et la pétrification du mot, et la chrétienne, marquée par un mouvement de générosité créative, vivant non pas pour conserver mais pour féconder une histoire — l'amour de l'interprète collaborant avec les virtualités infinies du mystère du verbe de Dieu I.

définition du peuple se fait ici à la lumière des objets de son amour : « (...) pour savoir ce qu'est chaque peuple, il faut considérer l'objet de son amour » (XIX, 24).

1. Hanté par la rigueur, Augustin a essayé d'interpréter littéralement l'Écriture, se rendant compte entre-temps que cette méthode n'était pas

Augustin vit dévoré par l'amour et par la vérité : il sent que la nature de la vérité doit correspondre à la vie de l'amour — ce qui confirme une fois de plus la priorité de l'instance amoureuse, qui est lumière, comme la vérité, mais aussi chaleur, ce qui n'est pas le cas de toutes les notions de vérité¹. Et *La Doctrine chrétienne*, œuvre d'herméneutique, est en effet un texte sur l'amour, puisque c'est seulement dans cette perspective qu'on peut déchiffrer le mystère caché dans l'Écriture², la charité s'instituant en principe d'interprétation. On aurait difficilement pu, avant ou après Augustin, accueillir ce décisif et singulier principe herméneutique, puisqu'il semble attenter à l'objectivité de la vérité et que, par la même raison, l'amour conduirait au risque que l'herméneutique se propose de maîtriser, le subjectivisme. Mais on oublie que le subjectivisme ne réside pas là où règne l'exigence maximale, celle de l'amour même, qui oblige à dépasser les facteurs égocentriques et psychologiques, mais dans l'adhésion aux simulacres de vérité, véritables constructions subjectives de l'esprit, peut-être édifiées par un amour pétrifié.

La cité et l'amour

Si l'amour a fait partie de l'expérience existentielle d'Augustin, son modèle théorique, quoique toujours renouvelé en lui, se trouve dans la Trinité. Le *De Trinitate* est à la fois une très subtile analyse des intentions profondes de la vie hu-

main, et un développement sur l'amour vu dans son expression maximale, la vie trinitaire¹. Comme à l'amour antique correspond la nature des dieux païens, à l'amour chrétien correspond l'amour trinitaire. Les dieux antiques aimaient aussi, mais la façon dont ils le faisaient les diminuait, cet amour étant même indigne des hommes : les dieux romains ne se préoccupaient ni des coutumes, ni des cités, ni des peuples (*La Cité de Dieu*, II, 6). Pour préserver la perfection du divin, il était nécessaire d'en supprimer l'amour, ainsi que la vie et le mouvement. Mais, dans le christianisme, tant la réalité de Dieu que la nature de l'amour sont régies par des principes bien différents de ceux du paganisme gréco-romain. Dieu est vie et amour ; et l'amour humain est un vestige de l'amour trinitaire lui-même :

L'amour vient de quelqu'un qui aime, et par l'amour quelque chose est aimé. En voici donc trois : l'amant, l'aimé et l'amour.

De Trinitate, VIII, 10

C'est précisément dans la communauté humaine enracinée dans l'amour que l'on fait l'expérience de Dieu. Ce n'est pas par hasard si la communauté chrétienne a toujours vu dans le modèle trinitaire la sève vivifiante de sa propre existence. C'est encore pour cela que l'amour de Dieu et l'amour du prochain finissent par s'identifier.

Quand on parle de l'amour dans l'œuvre de saint Augustin, l'histoire de la culture occidentale attire aussitôt l'attention sur *La Cité de Dieu*, plus précisément sur le texte emblématique qui articule les deux cités avec les deux amours :

Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste.

La Cité de Dieu, XIV, 28

La vie de la société humaine occupe une très grande place dans cette œuvre monumentale, parce que, à l'époque de crise qu'Augustin traversait, il était nécessaire et urgent de déchiffrer les mobiles profonds qui orientaient le mouvement

1. Pour qu'Augustin comprenne la dynamique de l'amour, il a fallu qu'il le conçoive comme un mouvement ternaire et non binaire, ce qui lui permet alors d'en entrevoir les vestiges non seulement dans l'amour charnel mais aussi dans l'amitié (*La Trinité, VIII, 10*).

de la communauté humaine dans l'histoire. Augustin considère que la vie sociale est une expression de l'amour, parmi tous les mouvements qui rendent compte de la réalité. C'est dans la vie humaine, très précisément dans la relation interpersonnelle, que l'amour atteint les manifestations les plus proches du modèle trinitaire. C'est surtout là que la force de l'amour irradie, non dans des affects fatals et indifférenciés, mais dans des relations personnelles. La société humaine est ainsi régie par l'amour. Reste à savoir par quel amour, puisque les résultats ne sont pas univoques : il y a l'amour qui vivifie, qui développe, qui à la fois unit et différencie, et il y a l'amour qui détruit, qui conduit à la ruine — c'est le cas de la chute de l'empire romain — qui génère la guerre, malgré un désir ardent de paix¹. D'où la distinction entre les hommes qui vivent selon la chair et ceux qui vivent selon l'esprit, constituant ainsi les deux cités (*La Cité de Dieu*, XIV, 1).

Mais, face à ce constat contrasté, faut-il supposer qu'il y a deux sortes d'amour ? Que signifient les deux cités, la céleste et la terrestre ? Augustin aurait-il conservé le dualisme manichéen, en transportant la lutte entre l'amour et la haine dans les fondements de la cité ? L'inextricable complexité de *La Cité de Dieu* pose certainement beaucoup de questions qui attendent encore aujourd'hui une réponse, ou du moins un éclaircissement plausible de la part des interprètes. Augustin, pourtant, a dépassé ce dualisme manichéen dans l'exercice de sa propre existence, où l'exigence d'unité devenait dramatiquement primordiale.

L'amour est un, mais, dans son expression finie, il a des mouvements opposés : il peut se tourner vers lui-même (*amor sui*) ou se décentrer (*amor Dei*), conservant malgré tout dans cette unité ses orientations opposées, céleste et terrestre, spirituelle et charnelle². Il s'agit d'un seul amour

1. Ce désir est présent dans toute l'œuvre ; il devient objet d'analyse plus directe dans *La Cité de Dieu*, où Augustin montre comment l'amour de soi-même conduit à la division, à la lutte, à l'extermination (XIV, 4).

2. L'humanité se trouve divisée en deux grands groupes : ceux qui vivent selon l'homme, et ceux qui vivent selon Dieu. Quand on dit « deux cités », on entend par là « deux sociétés d'hommes », l'une prédestinée à vivre éternellement avec Dieu, l'autre à souffrir l'éternel supplice avec le diable (*Cité de Dieu*, XV, 1).

et de deux mouvements, orientés en sens opposés l'un de l'autre, ou encore, tout aussi bien, d'un mouvement unique, centré sur l'autre, parfois atteint d'entropie et de suspension, et pouvant alors s'inverser et devenir égocentrique. Reste ainsi sauvegardée la responsabilité que le dualisme métaphysique compromettrait, ce repliement de l'homme sur lui-même dans l'égoïsme étant un acte libre et comme tel responsable.

S'opposant à l'éthique ancienne des vertus, Augustin insiste alors sur la volonté : c'est la volonté qui, par-dessus tout, exprime la dynamique et la nature de l'amour, non seulement dans l'aspiration maximale à être, mais aussi dans la réalisation de celui-ci par la relation avec les autres. Le double mouvement de l'amour dans la cité correspond précisément au mouvement de la volonté :

De celui qui se propose d'aimer Dieu, d'aimer aussi le prochain comme lui-même non selon l'homme mais selon Dieu, on dit certes à cause de cet amour qu'il est homme de bonne volonté. Cette bonne volonté, les saintes Écritures l'appellent ordinairement *charité* ; mais ces mêmes Écritures l'appellent aussi *amour*.

La Cité de Dieu, XIV, 7

C'est que l'intentionnalité de la bonne volonté ne peut se réaliser qu'en autrui, de sorte que cette espèce de servitude finit par traduire sa réelle liberté :

Proinde bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem etiamsi regnet, servus est. Le juste, fût-il esclave, est libre ; le méchant, fût-il roi, est esclave.

La Cité de Dieu, IV, 3

Traduit du portugais par Luis Placido d'Abreu
avec la collaboration de Claire Dupuis

Titre original : *Santo Agostinho : dois amores fundaram duas cidades*

Joaquim Cerqueira Gonçalves, de l'ordre franciscain, est né au Portugal en 1930. Thèse de doctorat en philosophie à l'université de Lisbonne sur « *L'homme et le monde chez saint Bonaventure* » (Braga, éd. Franciscaines, 1970). Titulaire de la chaire de philosophie de la faculté de Lettres de l'université de Lisbonne et directeur du centre de Philosophie de la même faculté.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RA TZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RA TZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**
- réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**, réédité
chez Desclée
10. Claude DA GENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DEUS SANS LÊTRE**, réédité aux
P.U.F.
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA
RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS, o.p. : **LA FÉCONDATION
ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE
CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.i. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Chez votre libraire

Patrick GIROS

Aux captifs la libération

Pendant des jours personne ne m'envisage — alors je deviens personne — ça se fait tout seul — un mort qu'a l'air vivant — pas gênant.

CES « paroles de la rue » sont l'appel des pauvres d'aujourd'hui, auquel s'efforce de répondre le père Patrick Giros, dans le cadre de l'association « Aux captifs la libération ¹ ». Pauvretés nouvelles qui sont surtout celles des jeunes que la prostitution, la drogue, le sida ont exclus du corps social pour les jeter à la rue. C'est là qu'on se détruit, corps et âme, dans la désintégration de la sexualité, la mort donnée par la drogue, la fin du système de séduction sous la menace du sida, l'émiettement culturel qui livre la ville à la barbarie.

L'Église se doit d'accompagner ces pauvres qu'on ne veut pas voir. Avec le Christ qui va chercher la brebis perdue, il faut aller à la rencontre des gens de la rue. « Porter au cœur de la ville l'Évangile, l'espérance du monde », écrit le père Giros.

Contre la pitié qui exclut par la protection, contre la révolte qui écrase, « la véritable compassion est possible », affirme-t-il, pour être « avec » les pauvres, en reconnaissant Jésus qui vit en eux. C'est ce dont témoigne ce texte de la Charte élaboré en mai 1986.

1. « Aux captifs la libération », équipes d'animation des jeunes de la rue, 7, rue Guillaume-Bertrand, 75011 Paris, tél. 47.00.85.68.

À l'écoute de la rue ¹

« Je veux revivre, mais pour qui ? Pour quoi faire ? Comment trouver la réponse ? C'est par soi-même qu'il faut le faire, c'est pas facile. J'ai tellement besoin qu'on m'aime. »

La Rue

« C'est un lieu où on trouve des gens pas fréquentables aux yeux de la société. »

« À la rue on vit pas — on survit, c'est autre chose — on se bagarre tout le temps. »

1. Propos recueillis à partir des rencontres entre 1987 et 1990.

Charte

1. « La miséricorde authentique est la source la plus profonde de la justice » rappelle Jean Paul II dans son encyclique sur la miséricorde et il précise qu'il ne faut jamais « libérer les rapports humains et sociaux de la miséricorde. ² »

Les membres de notre association, envoyés par l'Église au milieu des gens de la rue, veulent être ensemble les témoins de la miséricorde du Père et mettre en œuvre ces paroles du pape.

2. À la suite de Jésus, envoyé par le Père pour « annoncer la bonne nouvelle aux pauvres ³ » pour « chercher et sauver ce qui était perdu ⁴ », l'Église, qui est corps du Christ, est envoyée à la rencontre des « brebis perdues », et de ceux qui errent, écrasés par le mal, pour leur annoncer la lumière et la paix du Christ. Les disciples sont donc envoyés en plein monde « Père, je ne te demande pas

2. La miséricorde divine - lettre encyclique de Jean Paul II - 14.

3. Luc 4, 18.

4. Luc 19, 10.

de les ôter du monde, mais de les garder du Mauvais. ¹ »
« Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. ² »

« Si les gens de la rue étaient compris donc réellement aidés à temps, il n'y aurait pas toute cette cascade de misères qui risque toujours d'aboutir à cette agressivité à défouler. Parce que beaucoup sont tombés tant de fois qu'ils n'osent plus faire un pas en avant, ils n'ont même plus la volonté d'un enfant qui fait ses premiers pas... »
« Aux chrétiens classiques qui se posent la question, aux gens de la société, la première chose à dire c'est que tous ont un cœur qui regorge autant d'amour que le vôtre... »

C'est pas possible ce mépris sur nous...

« Nous, on n'est pas des clochards, des renards, des dro-

Les membres de notre association, membres du Corps du Christ, accueillent le commandement de Jésus dans toute sa force et dans toute sa simplicité, en allant au-devant des gens de la rue avec hardiesse ; tout en étant conscients, qu'ils ne surmonteront les difficultés, l'action du Mauvais — qu'elles soient peur des bien pensants, résistance à sortir du bercail pour aller au-devant de la brebis perdue, ou rudesse et dangers de la tâche —, que s'ils agissent en membres du corps, solidement implantés chacun et ensemble dans une communauté ecclésiale précise.

3. Nous reconnaissons dans les gens de la rue, les pauvres : au travers de toutes ces catégories que les opinions se donnent volontiers

1. Jean 17,15-18.

2. Mat 28, 19.

gués, des prostitués, des paumés ou tout ce que vous voudrez, nous, ici, on est tous des personnes. »

« J'ai plus de papiers, j'ai pas d'adresse, j'ai pas de boulot, j'ai pas de fric et tout le temps, c'est pareil: y a bien le jour et la nuit, mais c'est tout : y a plus de jours, plus d'heures, plus de week-end, rien, c'est tout pareil — la misère quoi — à ta peau — alors l'espoir... un mot qui fait même plus rigoler. »

— prostitués, clochards, toxicomanes... — non seulement des personnes, mais une multitude appelée par Dieu à être libérée de ses esclavages pour reconnaître l'unité dans le Christ. *« C'est à la lumière des béatitudes, et d'abord de la béatitude des pauvres de cœur, que l'Église, qui veut être dans le monde entier l'Église des pauvres, entend servir la noble lutte pour la vérité et la justice. »*

C'est pauvrement que nous reconnaissons les signes du Christ ressuscité passant au sein de cette multitude et lui dévoilant le chemin de la liberté. C'est en servant les pauvres que l'Église, Épouse du Christ, approfondit le mystère de son Alliance avec le Seigneur. *« Le Seigneur délie les enchaînés, le Seigneur ouvre les yeux des aveugles, le Seigneur redresse les accablés, le Seigneur protège l'étranger. Il soutient la veuve et l'orphelin. ² » « C'est moi, le Seigneur ton Dieu, moi qui t'ai fait monter de la terre d'Égypte. Ouvre ta bouche, moi, je l'emplirai. ³ »*

1. Quelques aspects de la théologie de la libération XI. 5.

2. Psaume 145, 7-9.

3. Psaume 80, 11.

À propos de la « prière-rue »

« Je peux pas dire ce que ça fait comme bien que t'es avec quelqu'un là — là et qui t'écoute sans rien te demander. »

« C'est pas une prière pour mais avec les gens de la rue et avec des gens qui s'occupent des autres pour "rien". C'est louable. Il n'y a pas de chantage pour vous récupérer, les gens ici sont prêts à être là, c'est louable. »

« La rencontre avec Dieu c'est le premier des droits de la personne humaine. »

5. La rue est un espace de la ville où se retrouvent des pauvres particulièrement mis en marge par la société (prostitués, clochards, jeunes en difficulté...). Elle est leur lieu de vie, leur point de rencontre.

Nous allons à la rencontre des gens de la rue, et de préférence des jeunes de la rue, de tous ceux qui sont exclus, désignés, enfermés dans un malheur, et qui souvent traversent les institutions qui les rassemblent pour les punir ou les rééduquer (prison, hôpital psychiatrique, asile...).

Dans la rue, nous voulons être l'Église qui entend la plainte de Rama ¹ et veut y répondre de toutes ses forces. La réconciliation des gens de la rue avec l'Église est une longue route.

Il nous revient de leur faire entendre la Parole de Vie et de leur montrer l'amour de Dieu allant jusqu'à la miséricorde, au lieu de les exclure, de les juger, de les condamner. Nous allons à eux pour les inviter à croire en l'amour que Dieu a pour eux, quoi qu'il

1. Jérémie 31, 15 - Matthieu 2, 17-18.

« À l'église, je discute avec le Seigneur et, à ce moment-là, je me sens plus relevé en moi-même et alors mon espoir continue à courir — oh pas pour le côté matériel bien sûr — mais que — en moi — quelque chose s'agrandisse. »

« Le Seigneur m'a aidée et conduite à travers des frères et sœurs qui voyaient à travers moi le Christ » (à propos de Matthieu 25).

arrive. Nous nous efforçons de les acheminer à la prière, et chaque fois que c'est possible nous les convions à prier ensemble dans l'église afin que cette rencontre personnelle en Église avec Dieu en Jésus-Christ, leur permette de percevoir par eux-mêmes le respect et l'amour que Dieu a pour eux et de découvrir leur raison de vivre dans la lumière de l'Évangile.

Il nous revient d'ouvrir pour ceux qui en sont assoiffés le chemin des sacrements, par lesquels s'opère le salut en Jésus-Christ.

Cela suppose que nous prenions sans cesse soin d'être visiblement les envoyés du Christ, membres reconnus et visibles de la paroisse locale (ou doyenné, etc.) qui est l'Église présente en ce lieu. Quel que soit le chemin à parcourir, nous veillerons toujours à proscrire tout ce qui semblerait (ou risquerait) de constituer une « Église à part » car ce ne serait qu'un moyen de continuer à marginaliser et à mépriser, au lieu d'accueillir au sein de l'Église en Jésus-Christ dans l'amour de Dieu.

Prière des tout petits janvier 1990

« Grand et magnifique Seigneur, divin Jésus-Christ, prends pitié de nous, pauvres et malheureux que nous sommes. Soulage notre fardeau et son poids de misère; chasse la tourmente de nos cœurs révoltés, nous qui portons le deuil de nos destinées. Divin Jésus, ne juge pas trop vite nos fautes ou nos oublis : ne condamne pas nos erreurs, même si nous les avons choisies ; même si elles ont fait de nous ceux que nous sommes aujourd'hui. Au jour du grand Retour, lorsque tu nous appelleras, souviens-toi de nos âmes sans abris : reines de la nuit, mendiants, vagabonds ou camés; souviens-toi de nous peuple de la Rue, chevaliers du trottoir, éternels exclus de tous les pouvoirs. Souviens-toi que toi aussi tu as pleuré en ton cœur meurtri et que tu as été maudit. Seigneur, du haut de ton éternité, prends pitié de nous : et rappelle-toi la femme de Naïm en pleurs à tes pieds ; rappelle-toi Lazare et ses plaies que les chiens seuls venaient soulager, prends pitié divin Seigneur ! prends pitié de nos plaintes, de nos cris du haut de ton Paradis. Souviens-toi que nous t'aimons, nous : les tout petits. »

5. Nous croyons que Dieu aime tous les gens de la rue parce qu'ils sont particulièrement proches de son Royaume. La conversion, la sainteté, apparente ou cachée, de ces « petits », de ces « pauvres », peut précéder la nôtre. « En vérité, je vous le déclare, publicains et prostituées vous précèdent dans le Royaume des Cieux. ¹ »

Aussi, nous sommes conscients de notre pauvreté. Notre seule richesse, c'est le Christ. Comme l'apôtre Paul nous croyons que « lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort ² ».

Nous allons dans la rue les mains nues, démunis de toute autre certitude que celle d'être mus par la foi, l'espérance et la charité, qui nous éclairent.

Avec notre pauvreté humaine et spirituelle, nous désirons suivre le Christ « qui ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes ³ » en

1. Matthieu 21, 31 b.

2. 2 Corinthiens 12, 10b.

3. Philippiens 2, 6-7.

Témoignages de volontaires

« À mon tour je tente d'aider les plus démunis — le danger c'est d'aider les autres pour soi et non pour eux. Il ne faut jamais oublier la dimension de Jésus dans l'autre — je pense que l'amour, l'écoute et le pardon transmis sont plus importants que la nourriture et l'hygiène. »

« Le vrai miracle naît de notre petite prière dans un coin de la Porte Dauphine avant la tournée, vraiment une prière de pauvreté. Toutes nos fatigues de la journée, nos faiblesses laissent la place à Dieu. Nous nous jetons à l'eau et sommes surpris que s'établissent parfois des contacts d'une étonnante qualité... »

« Les psaumes ont pris toute leur signification pour moi. Ce sont les mots mêmes de ceux que nous rencontrons. »

tout excepté le péché, afin de leur faire don de partager sa vie divine.

Nous sommes conscients que nous nous exposons à rencontrer nos propres faiblesses et nos propres peurs, à identifier nos connivences avec le mensonge, le mépris, le racisme, la haine, la mort, à dévoiler nos complicités avec la révolte et le suicide.

Nous savons donc que seule la puissance de Dieu, agissant en nous, peut nous délivrer de tout doute et de tout désespoir et nous garder dans l'espérance grâce à la réconciliation et à l'union à Dieu qu'elle opère. « *Ma grâce te suffit, ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse.*¹ » Cette vie dans la grâce, qui permet la constante conversion nécessaire de nos pensées et de nos actes, ne s'obtient que par la prière universelle et ecclésiale, la vie sacramentelle et la solidarité ecclésiale, chacun et chaque équipe veillant à ce qu'elles soient réellement assurées.

1. *Corinthiens* 12, 9.

La découverte de Dieu

« À propos de la dignité de l'être humain, eh bien, je dirai qu'à nous, les pauvres, Jésus a dit : 'je vous aiderai et, qu'est-ce qu'il a fait ?' Il a fourni au pauvre sa place. »

« En tout cas, tout effort pour aider, s'il n'y a pas de l'amour quelque part, ça ne sert à rien. »

« La messe me fait revenir au fait que je suis un homme — mais, attention ! Il faut pas toujours dire Dieu, Jésus, on s'aime... Il y a aussi le prochain. Enfin le prochain, ça devrait exister. Celui qui parle à toi comme tu es — sans t'obliger à entrer dans son système. »

6. Quand nous allons dans la rue sans rôle social bien défini. « *Nous n'avons pas honte de l'Évangile : il est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit... C'est en lui en effet que la justice de Dieu est révélée, par la foi et pour la foi.*¹ » C'est le projet libérateur de Dieu dont nous sommes porteurs et non du nôtre.

C'est pourquoi nous renonçons à avoir un projet sur les gens de la rue. Nous ne leur imposons rien, car l'amour et la miséricorde ne s'imposent pas. Jamais Dieu ne s'impose.

Il manifeste seulement son amour qui permet, à ceux qui le reconnaissent, de découvrir leur dignité d'être humain et le chemin que Dieu leur propose pour leur épanouissement et leur vie dans la société. Sur ce chemin, nous pouvons d'abord aider chacun à trouver le sens de sa vie et les solidarités à assumer dans la charité.

Nous savons que nous sommes souvent conduits à accompagner ceux qui sont aux marches de la mort, ceux qui portent au front la

1. *Romains* 1, 16-17.

Li:
 « Moi, c'est à travers toutes les misères que j'ai découvert Dieu. Dans l'abîme, le 4^e sous-sol au Forum des Halles c'est la descente aux Enfers. C'est là que j'ai rencontré Chl. Je me suis sorti en la sortant de là — parce qu'elle était plus pauvre que moi. J'ai eu peur pour elle. Avec la drogue, un jour, je l'ai vue emmenée dans le coma — alors on a été ensemble — c'est une histoire de mort et de résurrection. »

plus lourde condamnation sociale ; nous ne venons pas leur offrir une assistance qui les enfermerait dans la fatalité et les réduirait à une triste dépendance, à un nouvel esclavage ; nous les accompagnons avec le respect et l'espérance que seul donne l'amour de Dieu, pour les remettre à Dieu qui seul peut les libérer des esclaves. Comme il en est pour nous aussi.

Cela suppose d'abord une solide vie d'équipe, pour que ceux qui vont s'engager dans cette mission se portent et s'éclairent les uns et les autres dans la charité. Cela suppose aussi que les équipes aient le sens de collaborer avec ceux qui assument d'autres charges auprès des gens de la rue : services sociaux, pouvoirs publics, etc. Nous pouvons dans cette collaboration être les témoins privilégiés des gens de la rue et rendre compte de l'espérance qui est la nôtre.

7. Nous sommes conscients que la tâche est surhumaine.

C'est pourquoi non seulement nous nous faisons un devoir d'entraîner dans l'action au service des gens de

la rue des volontaires (professionnels ou bénévoles), des groupes, des associations ; mais aussi, nous nous tournons humblement vers Dieu pour lui demander sa grâce pour nous et pour ceux auprès de qui il nous envoie.

Extrait du Credo de Lahsen¹

« Le Dieu, le Seigneur, il est à l'intérieur de moi, moi je peux le quitter, mais Lui, il ne me quitte pas. Quand je m'aperçois que je l'ai quitté, eh bien je me sens repoussé pour revenir avec Lui, revenir dans sa façon, c'est ça la conversion. »

Du Père Giros

(en face de la présence)

« Croyons-nous vraiment que Jésus est venu dans l'amour du Père et dans la force de l'Esprit pour libérer les Pauvres et les conduire par la Pâque dans l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit² ? »

la rue des volontaires (professionnels ou bénévoles), des groupes, des associations ; mais aussi, nous nous tournons humblement vers Dieu pour lui demander sa grâce pour nous et pour ceux auprès de qui il nous envoie.

Le désir de Dieu, que nous découvrons caché dans le cœur des pauvres et les forces de ce monde que nous voyons le combattre, nous dévoilent, de façon criante, la misère spirituelle du monde actuel qui s'abîme en une nouvelle paganisation. Nous nous sentons appelés à porter l'espérance du Christ dans ce désert qui favorise une floraison de déviations déshumanisantes.

La présence à la rue dans notre ville de Paris devrait nous conduire à une annonce de l'Évangile à ceux qui ne sont pas dans la rue, mais qui sont frappés par la même misère spirituelle, en leur montrant que Jésus, le Christ, est bien venu « pour illuminer ceux qui se trouvent dans les ténèbres et l'ombre de la mort, afin de guider leurs pas sur la route de la paix³ ». »

Mai 1986.

Tous concernés...

De Patrick Giros :

« Si nous nous reconnaissons captifs avec les gens de la rue, nous laisserons Dieu conduire nos libertés en appe-

1. Lahsen, un jeune beurré de la rue, baptisé à Saint-Leu et trouvé mort peu de temps après (Lettre aux amis, septembre 1993).

2. P. Giros — *Les Enfants perdus dans la ville*, Seuil, Paris, 1994.

4. Luc 1, 79 et Isaïe 42, 7. 103

L'association « Aux captifs la libération » regroupe des permanents et des volontaires envoyés en mission dans la ville, auprès des gens de la rue, autour des paroisses Saint-Leu Saint-Gilles, l'Immaculée Conception, Sainte-Jeanne-de-Chantal. L'hétérogénéité des âges, des origines sociales et professionnelles qui caractérisent les 50 volontaires de la rue est à l'image de l'Église vivante.

Deux par deux, en suivant le même circuit, à la même heure, ils vont à la rencontre de ceux qui vivent en permanence dans la rue, et, par une relation d'amitié vraie et désintéressée, ils cherchent à témoigner de l'Évangile au nom de l'église locale, de l'Église de Jésus.

Cette volonté première d'agir en communion avec l'Église inspire le témoignage et les « oeuvres ¹ » qui en découlent : « Quand on part à deux dans la rue pour annoncer l'Évangile, l'un rappelle à l'autre qu'il est le sacrement de l'Église à la recherche de la brebis perdue, le signe, aussi efficace que possible, d'une Église servante et pauvre à la recherche de ses membres les plus souffrants pour y reconnaître la présence de Jésus ressuscité ²... »

Cette rencontre des pauvres nous renvoie à notre propre misère, elle est une remise en cause de toutes nos complicités avec l'exclusion, elle est chemin de conversion.

« On n'a rien fait tant qu'on n'a pas annoncé, célébré avec les pauvres eux-mêmes la Passion-résurrection du Christ-Sauveur du monde. ³ »

Patrick Giros, né en 1939, prêtre de Paris en 1968, se consacre depuis plus de vingt ans aux gens de la rue, et particulièrement aux jeunes de la rue, dans le cadre de l'association «*Aux captifs, la libération*» qu'il anime dans différents secteurs de la capitale. A publié *Dans la rue avec les jeunes*, Le Cerf, 1978 et *Les Enfants dans la ville*, le Seuil, 1994. Écrit régulièrement dans *La Lettre aux amis*, Journal de l'Association.

1. Hébergement d'urgence, soupe, vestiaire, accueil spécialisé, cure, posture, aide au logement, formation professionnelle, éducation, en relation avec des organismes spécialisés.

2-3. P. Giros, *Les Enfants perdus dans la ville*, Seuil, Paris, 1994.

Ambroise LAURENT

L'État, monstre froid au cœur d'or !

NUL ne peut nier que l'exclusion sociale progresse à grands pas dans nos sociétés occidentales : le chômage atteint des niveaux records, la grande pauvreté réapparaît et envahit l'univers des villes, l'échec scolaire et la marginalisation frappent des catégories entières de population.

L'État industriel moderne semble impuissant voire dépourvu de véritable volonté face au phénomène. Léviathan dirigé par des technocrates, l'État, selon ses critiques les plus sévères, ne prêterait attention qu'aux actifs et aux productifs. Les responsables politiques se révéleraient, toutes tendances confondues, désarmés face à l'émergence d'une société duale. Seules les organisations caritatives seraient à même de lutter efficacement contre la misère.

Le constat est parfois sans appel : l'administration et les organismes sociaux ont failli. Le salut et les solutions ne peuvent venir que de la libre initiative des citoyens ¹ et de leurs associations : Emmaüs, Médecins du Monde, Secours catholique, Restos du cœur, Armée du Salut...

1. L'Europe prendrait ce faisant le chemin des États-Unis : l'action du secteur public y est non seulement modeste mais décriée ; la solidarité est réputée ne pas être de son ressort mais de celui des particuliers et du secteur privé. Et effectivement, rares sont les entreprises ou citoyens américains qui n'ont pas leur « charity » ou qui ne sont pas engagés dans une action caritative ou communautaire.

À l'échelle internationale, il en irait de même. Face au défi du développement, aux drames de la guerre, aux tragiques conséquences des catastrophes naturelles, l'action publique s'estompe à tel point que l'on a pu dire récemment que l'action humanitaire tenait désormais lieu de politique étrangère. Les organisations non gouvernementales — Croix-Rouge, Médecins sans Frontières, Terre des Hommes, Oxfam,... — se multiplient et prennent une place croissante dans les programmes de développement et de secours, signes tangibles de la solidarité entre les peuples.

Ne mésestimons pas pour autant le rôle des États ! En réalité, eux seuls sont en mesure de mobiliser des moyens financiers, humains et matériels à la mesure des situations de crise qu'il s'agit d'affronter tant à l'intérieur de nos frontières que sur la scène internationale. Prenons deux exemples.

Le revenu minimum d'insertion créé en 1989 en France est alloué à plus de 800 000 bénéficiaires. L'allocation moyenne versée l'an dernier atteignait 1 800 francs par mois ¹, soit un budget total à la charge de la nation de 16 milliards. Sur ces cinq dernières années, c'est près de 60 milliards de francs qui auront ainsi été distribués au profit des personnes les plus vulnérables. En comparaison, le budget d'intervention du Secours catholique s'est élevé en 1993 à 371 millions de francs.

L'action publique en la matière ne s'est pas limitée à l'aide financière. Le dispositif dit « d'insertion » des allocations du RMI a permis à 160 000 d'entre eux de retrouver un emploi l'an dernier. Il ne s'agit pas d'un grand succès dans la politique contre l'exclusion mais quelle association pourrait se prévaloir de pouvoir agir sur une telle dimension ?

Le second exemple est encore d'actualité : sans les moyens, notamment logistiques, mis en œuvre par des contingents armés en provenance de plusieurs pays dont la France, comment l'aide internationale pourrait-elle atteindre les popula-

1. Ce montant vient s'ajouter aux autres ressources dont dispose le bénéficiaire afin de lui permettre de disposer d'un revenu minimum mensuel, équivalent d'un SMIC d'inactivité.

tions assiégées de Bosnie et réfugiées du Rwanda ? Il faut d'ailleurs souligner que la majeure partie de cette aide est elle-même financée sur fonds publics. Les organisations qui interviennent sur le terrain ne peuvent le faire que parce que l'action publique les y a précédées et les y a accompagnées.

Rien ne remplace l'action de proximité des particuliers : la solidarité ne peut se passer de la fraternité. Et les associations caritatives, les organisations non-gouvernementales sont certainement les mieux à même d'intervenir pour porter l'aide à ceux que le bras public ne peut atteindre. Mais leur rôle essentiel est plus probablement de mobiliser l'attention sur des situations de détresse et d'exclusion ignorées de l'opinion publique et délaissées par les gouvernements. Sous cette pression, le pouvoir politique est conduit inéluctablement, dans nos sociétés démocratiques, à agir en mobilisant les moyens dont il dispose.

En Europe et en particulier dans notre pays, c'est finalement l'action publique qui joue le plus grand rôle dans le domaine de la solidarité. Contrairement aux idées reçues, la collectivité publique a donc du cœur et ce grâce à la conscience toujours en éveil des citoyens et aux initiatives privées des associations qui les regroupent.

Hommage à Marie-Joseph Le Guillou

Communio
a besoin de votre avis.
Écrivez-nous.

LE P. MARIE JOSEPH LE GUILLOU o.p., nous a quittés le 29 janvier 1990, à l'âge de soixante-dix ans. Il appartenait au comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio* jusqu'à ce que la maladie lui interdît toute participation active. Les membres et les lecteurs de *Communio* lui sont grandement redevables, dans leur formation intellectuelle et spirituelle. Aussi les deux témoignages qui suivent, prononcés au cours d'un colloque consacré à l'œuvre de P. Le Guillou en décembre 1993 *, visent-ils moins à lui rendre un hommage tardif qu'à manifester que nous essayons de travailler dans l'esprit qui fut le sien.

Communio

* Nous remercions les organisateurs de ce colloque, en particulier mère Marie-Agnès, supérieure des bénédictines du Sacré-Cœur de Montmartre.

Guy BEDOUELLE

Le mal, le chrétien et l'histoire dans la pensée du père Le Guillou

C'est la richesse de la grâce de Dieu qu'il nous a prodiguée en toute sagesse et intelligence. Il nous dévoile ainsi le mystère de sa volonté selon que sa bonté l'avait prévu dans le Christ pour mener les temps à leur plénitude : récapituler toutes choses dans le Christ.

Éphésiens I, 18-20

COMME cela a été le cas pour d'autres témoins du Christ et de l'Église en notre temps, je n'ai connu le père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990) qu'en de rares et rapides occasions. Mais j'ai aussi compris qu'au-delà d'une connaissance parfois superficielle, il restait pour certains d'entre eux, et en particulier pour lui, le truchement de l'écrit médité, transmis, volontairement formulé pour livrer une compréhension intime du mystère chrétien. Et plus particulièrement c'est sur le scandale du mal que ma propre méditation a rencontré celle du père Le Guillou.

C'est pourquoi je voudrais faire écho à sa voix, autant que je peux la comprendre et la transmettre, sur « *le mal, le chrétien et l'histoire* » en distinguant deux temps : celui du diagnostic et celui du témoignage.

Le temps du diagnostic

Le père Le Guillou commence son livre *Du Scandale du mal à la rencontre de Dieu* (Paris, Saint-Paul, 1991) par un constat. Le scandale du mal est au cœur de la vie de tout homme. Il est au cœur de la Bible, au cœur de l'Évangile, dans les psaumes et donc dans la prière même de l'Église. Au sein de la Parole de Dieu elle-même on découvre la présence du mal et ses traces. La Bible regarde notre monde de misère et de mort sans biaiser, sans nier la terrible réalité qui se découvre dans les textes parmi les plus forts écrits par l'humanité sur le mal et qui se trouvent dans l'Écriture sainte :

Jérémie d'abord qui a souhaité être mort le jour où il est né (comme Job), qui n'a pas cessé d'être persécuté, qui crie sa détresse mais qui a en même temps une confiance absolue en Dieu et invente la religion du cœur. Jérémie et bien entendu Job pour qui, dans le dialogue même avec Dieu, le mal garde cette puissance hallucinante qui broie le cœur de l'homme et l'accable, faisant naître en lui un goût de cendre joint à une lassitude extrême (p. 34).

Cette présence du mal engendre en nous et dans l'humanité une dialectique constante entre deux images de Dieu : la confession du Dieu miséricordieux et la question sur ce Dieu qui serait un tyran. Telle est l'ambivalence selon laquelle l'humanité vit, confrontée à la souffrance, entre la confession et l'interrogation douloureuse, voire le blasphème. Job en est ici le témoin. Mais au fond du mal, n'y a-t-il pas un moyen paradoxal de découvrir le fond du mystère de Dieu ? Telle est l'affirmation chrétienne, et elle peut apparaître présomptueuse, audacieuse, incroyable. Est-ce que le mal ne sert pas à dévoiler le fond du mystère de Dieu, à nous obliger à choisir envers et contre tout, envers et contre Lui ?

C'est pourquoi le livre de Job accule le croyant à accepter de ne pas pouvoir répondre au problème de la souffrance innocente dans des perspectives purement rationnelles (p. 67). Il y a là une sorte de butoir de la pensée. La seule réponse, mais il faudrait plutôt dire le seul répondant qui prononce la seule plaidoirie imaginable ou inimaginable, c'est « *Dieu venant souffrir avec nous, devenant l'Inno-*

cent, le souffrant par excellence » (p. 68). C'est là tout le mystère chrétien.

Le P. Marie-Joseph cite ensuite des textes bouleversants de Bernanos, mais surtout d'Emmanuel Mounier qui, face à sa petite-fille atteinte d'encéphalite, a la force de parler « *de la joie de savoir que le miracle n'est pas refusé à qui l'accueille, et l'accueille à l'avance sous toutes ses formes, même sous ses formes invisibles, même sous ses formes crucifiantes, même peut-être à terme* ».

C'est alors qu'on peut, avec le P. Le Guillou et d'autres, se pencher sur ce mystère incroyable de la Shoah, de l'holocauste quel que soit le nom qu'on lui donne. Il évoque « *le testament dans la fournaise* » de Joseph Raschowitz qui est mort par un incendie allumé sur lui-même au cours de la révolte du ghetto de Varsovie en 1943. Testament dont le P. Le Guillou donne des extraits bouleversants (p. 12 à 14 du *Scandale du mal*).

Si quelqu'un trouve [ce testament] plus tard, il saura peut-être saisir les sentiments d'un juif, d'un de ces millions de juifs qui sont morts ; d'un juif abandonné de Dieu auquel il croyait si intensément. Lorsque je regarde les années passées, je puis dire, pour autant qu'un homme puisse témoigner de quelque chose avec certitude : j'ai eu une vie magnifique. Ma vie fut autrefois bénie de bonheur. J'ouvrais ma porte à tout homme dans le besoin et je trouvais le bonheur lorsque je pouvais rendre service à mon prochain. J'ai servi Dieu dans un ardent abandon, et ma seule prière vers lui était de pouvoir le servir de tout mon cœur, de toute mon âme, de toutes mes forces.

Mais il se passe maintenant quelque chose de très surprenant dans le monde : c'est le temps où le Tout-Puissant détourne son visage des suppliants. Dieu a caché sa face au monde. Et c'est pourquoi les hommes sont abandonnés à leurs passions sauvages. Il est très naturel, aux temps où ces passions règnent sur le monde, que ceux-là soient les premières victimes en qui le divin et le pur sont demeurés vivants. Cela ne signifie pas qu'un juif pieux accepte simplement le jugement comme il vient et dise : Dieu a raison, son jugement est juste. Non, je n'attends pas un miracle et je ne prie pas mon Dieu qu'il aie pitié de moi. Qu'il me montre la même indifférence qu'il a montrée à des millions d'autres

de son peuple ; je ne suis pas une exception et je n'attends pas qu'il m'accorde une attention. Je n'essaierai pas de me sauver moi-même ; je ne tenterai pas d'échapper ici.

Je crois au Dieu d'Israël, même s'il a tout fait pour briser ma foi en lui. Je crois à ses lois. Je me courbe devant sa grandeur, mais je n'embrasserai pas le bâton qui me châtie. Je l'aime, mais j'aime encore plus sa loi. Et même si je m'étais trompé à son sujet, je continuerais à adorer sa loi.

Tu dis que nous avons péché. Je voudrais néanmoins que tu me dises s'il y a un péché sur terre qui mérite un tel châtement. Je te dis tout cela, mon Dieu, parce que je crois en toi, parce que je crois plus que jamais en toi. Mais je ne puis te louer pour les actes que tu tolères. Je meurs paisiblement, mais non satisfait ; en croyant, mais non en suppliant. J'ai suivi Dieu, même quand il m'a repoussé loin de lui. J'ai accompli son commandement même lorsque, pour prix de cette observance, il me frappait. Je l'ai aimé. J'étais et je suis encore épris de lui, même lorsqu'il m'a abaissé jusqu'à terre, m'a torturé jusqu'à la mort. Tu peux me torturer, mais je croirai en toi. Je t'aimerai toujours malgré toi. Et ceci sont mes dernières paroles, mon Dieu de colère : tu ne réussiras pas à me faire te renier. Tu as tout entrepris pour que je tombe dans le doute. Mais je meurs comme j'ai vécu, dans une foi inébranlable en toi.

On ne lit pas tous les jours un texte de cette force qui est écrit en lettres de sang par un Job moderne, non comme quelqu'un qui parle de l'extérieur du mal, mais de l'intérieur. Quiconque a eu entre les mains les carnets qu'Albert Cohen a écrits à son Dieu dans les dernières années de sa vie, au Dieu auquel il ne croyait pas (ce qui est le paradoxe même) pour lui reprocher tout, absolument tout et finalement ainsi le confesser, pourra trouver une même affinité, une même réalité du rapport brûlant entre Israël et son Dieu.

Comment ne pas rapprocher ces textes de la méditation d'Émile Wackenheim publiée sous le titre : *Présence de Dieu dans l'histoire*. Le sous-titre est aussi important : « *Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz* » (Lagrasse, Verdier, 1980).

Wackenheim commente en philosophie le drame de l'extermination des juifs, partant simplement d'une phrase qui paraît

la plus caractéristique de l'« insondable » qui s'est produit : « *Discrimination, extermination, sans fondement, sans limite, sans distinction, ni ethnique, ni nationale, ni politique.* » Pour Wackenheim, c'est la définition du mal parce que sans fondement, sans critère, uniquement, de façon unique et incompréhensible, au-delà du sexe, de la profession, des opinions politiques et même des opinions religieuses. Il achève son livre par un texte qui est l'extraordinaire conclusion de la liturgie de la nuit de la Pâque juive, alors récemment élaborée.

En cette nuit du Shéder (la Pâque), nous faisons mémoire avec vénération et amour des six millions de membres de notre peuple de la diaspora européenne qui ont péri aux mains d'un tyran plus pervers que le Pharaon qui a réduit dans l'esclavage nos pères en Égypte. « Venez, dit-il à ses sbires, supprimons-le, qu'il ne soit plus un peuple et que plus jamais on ne se souvienne du nom d'Israël... » Mais nous nous abstenons de nous attarder sur les actes de ces hommes mauvais de peur de diffamer l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé.

Un peu plus loin, on reconnaît, d'une manière différente, plus apaisée, plus célébrante, le même cri que Raschowitz :

De la profondeur de leur affliction, les martyrs élevèrent la voix en un chant de foi en la venue du Messie pour que la justice et la fraternité règnent parmi les hommes. Je crois d'une foi parfaite en la venue du Messie et, bien qu'il tarde, malgré tout je crois.

Cette dernière phrase si proche de la confession de Raschowitz, est le deuxième principe de la foi selon Maïmonide.

Par cette évocation du drame du X^e siècle, nous voyons que le P. Le Guillou était conscient que le scandale du mal possède une dimension proprement collective, historique. Elle n'est pas nouvelle en soi, hélas, mais la conscience en est devenue inévitable. Pour le croyant, avec la Bible, avec Job, avec Élie Wiesel qui a osé comparer l'holocauste avec la Révélation du Sinaï dans l'optique de la liturgie que j'ai citée, le scandale du mal a une valeur de révélation.

Serait-ce aller trop loin d'affirmer que, dans la crise aiguë du monde d'après la guerre qui s'est polarisée, en plusieurs

moments, mais spécialement en 1968, le P. Le Guillou discerne aussi le lieu d'une révélation possible ? Je fais ici allusion à un texte dont, à mon sens, on ne découvrira la grandeur et l'importance qu'avec les yeux de l'historien, texte œcuménique, brûlant, composé avec amour dans « l'urgence du témoignage » durant l'été 1968. Je fais allusion à *Évangile et Révolution au cœur de notre crise spirituelle* qui a été le fruit d'une longue élaboration amicale entre le P. Le Guillou, Olivier Clément, le théologien orthodoxe, et le pasteur Jean Bosc (Paris, Le Centurion, 1968). Mais ces textes qui gardent la physionomie propre de leurs auteurs, sont très caractéristiques de cette volonté de comprendre, de discerner ce qui se passe dans une époque de chaos.

La réflexion du P. Le Guillou s'appelle de façon très significative : « *Au cœur d'une crise spirituelle.* » Le premier choc qu'il analyse est celui d'avoir rencontré, quelle qu'en soit leur motivation, des chrétiens qui justifient la violence révolutionnaire. « *Je dois avouer, dit d'emblée l'auteur, que depuis des années le problème de la violence me hante* » (p. 11). Et il la retrouve avec angoisse, dit-il, dans la marxisation de certaines consciences catholiques qu'il appelle « *une déroute de la pensée chrétienne* ». Et dans le même moment, le P. Le Guillou indique le terme de sa réflexion :

J'ai simplement voulu rappeler que le Christ s'est volontairement présenté sous les traits du Serviteur souffrant infiniment au-delà de toute politique.

Et il cite 1 Jean 3, 8 : « *C'est pour détruire les oeuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu.* » Texte qu'il commente ainsi : « *Le monde sera sauvé par les pauvres* », dit-il en citant le beau passage des *Enfants humiliés* de Bernanos :

Le monde moderne n'a pas le temps d'espérer, ni d'aimer, ni de rêver. Ce sont les pauvres gens qui espèrent à sa place, exactement comme les saints aiment et expient pour nous.

On peut déjà remarquer cette insistance des grands esprits, sur le mystère de la substitution. Et dans la première phrase de Bernanos, on pourrait entendre par avance l'écho de certains slogans de 1968.

C'est dans cette perspective qu'il convient de relire la réflexion sur l'événement des trois théologiens chrétiens, catholique, l'orthodoxe et le protestant ; discernement par rapport à ce qui est peut-être un idéal chrétien, mais avec une telle ambiguïté qu'il faut le considérer à la lumière de la « discrétion » pour parler comme sainte Catherine de Sienne. Ni le mot de mal, ni celui d'histoire, sauf une fois ou deux, ne se trouvent dans ces textes, dans cette interrogation aimante qui cherche à comprendre la crise de mai, au moment où tout le monde perdait la tête. Cette crise est définie comme fille révoltée d'une civilisation du non-sens. Mais la réalité d'une réflexion sur le mal et sur l'histoire s'y trouve enveloppée d'un regard de compassion.

En 1968 s'est exprimée la soif d'être, d'être ensemble, la recherche d'une conscience universelle, plus large, panhumaine, la redécouverte d'un sacré sauvage et dionysiaque, dont Olivier Clément remarque bien que c'est une mise en scène de la révolution avec son rituel asiatique d'unanimité, ce qui est évidemment une allusion à l'influence, alors prédominante chez les bien-pensants du marxisme, de Mao Tsé-Toung. Mais les trois théologiens en arrivent à dire comment la crise est surgie d'une expérience quasi mystique, « *brute et athée, au sens moins d'un refus lucide que d'une ignorance de Dieu* ». Découvrant ce nouvel athéisme qui ne combat pas Dieu mais l'ignore, ils essayent de voir l'espérance qui peut naître de cette révolte de riches, mais ils craignent tout autant, comme théologiens, comme chrétiens, la peur et la haine dont joue le Séparateur. C'est une des allusions au rôle du Tentateur, du Malin, qu'ils appellent ici le Séparateur, qui pourrait aboutir, non pas à la révolution, mais à une désintégration de la société. Si le mal n'est donc que décrit, le Malin est bien désigné par son nom.

L'analyse proprement chrétienne est comme un second volet de ce texte commun. Elle commence par un appel au repentir. Les chrétiens n'ont pas laissé transparaître assez le visage du Ressuscité. C'est parce qu'ils l'ont rendu opaque, qu'ils n'ont pas apporté la lumière.

Ces pierres dans les mains de nos fils révoltés ne symbolisent-elles pas nos cœurs de pierre, notre incapacité à partager avec eux le pain de la vraie vie ?

Cependant, à chaque revendication de Mai 68, ils vont apporter une réponse qui est celle propre de l'Église, de la Foi. A la soif de fête par exemple répond la joie de la liturgie qui fait des chrétiens des rois et des enfants. Nous exerçons là notre sacerdoce royal et notre dignité d'enfants de Dieu. Car le Christ est vainqueur : Ce qui sera la réponse, évidemment la seule possible. Sur la croix, le Dieu-Homme s'est laissé contester jusqu'à la mort, jusqu'à l'enfer de notre inacceptable condition.

Sans le retour du Christ dans la gloire, sans la résurrection des morts et la transfiguration de la culture et de l'univers, que serait l'histoire sinon une danse macabre ? (p. 34).

C'est la seule fois où, dans ce texte, est prononcé le mot d'histoire mais évidemment la réalité y est largement présente. C'est là que doit pleinement s'exercer le discernement.

L'Église doit donc arracher l'homme au somnambulisme du pseudo-bonheur, le rendre capable du blasphème ou de la Foi. [...] lui rendre la poésie d'exister dans le monde de Dieu pour l'éveiller à tout l'émerveillement et tout le tragique de son destin (p. 37). Seuls d'authentiques spirituels, peuvent affirmer en ces temps d'ennui et de « partage », la parole qui vient du silence (p. 38).

Ce texte magnifique se termine sur toutes les revendications de mai 68, redécouverte de la parole, liberté, communion, fête, et montre qu'elles s'accomplissent dans l'Église qui est le lieu de Dieu où l'histoire trouve à la fois sa limite et son espérance. On comprend mieux à cette lecture comment Edgar Morin, analysant, dix ans après, ce qu'il appelle « l'événement-sphinx » de 1968, en montre à la fois l'énormité et l'insignifiance, mais emploie à cette occasion le mot de « Pâque ».

Dans le temps du diagnostic, on doit aussi placer *Le Mystère du Père*, composé en collaboration avec le P. Jean-Miguel Garrigues, le P. Toinet, Alain Besançon (Paris, Fayard, 1973) au sujet d'une autre crise tout aussi dévastatrice, qui a déchiré ou affaibli ou purifié l'Église après le Concile. Le P. Le Guillou poursuit le diagnostic sur notre histoire, par une méditation spirituelle sur l'évolution

herméneutique, de la confession apostolique et sa dérive en une crise gnostique qui est « une mise en cause de l'organicité du mystère chrétien dans les trois plans connexes de l'être, du sens et de la paternité ».

La conclusion de ce livre ne laisse aucun doute sur le diagnostic en profondeur. En partant de la citation de 2 Thessaloniens 2, 7 le P. Le Guillou commente : « *Le mystère du Christ, mystère de la récapitulation de toute chose en lui, fait apparaître le mystère de l'impiété ou iniquité* » et il ajoute : « *Ce mystère d'iniquité ne cesse d'accomplir la course de l'Évangile prenant avec le temps une figure toujours plus dramatique* » (p. 284). Il cite la formule de Nietzsche : « *Le désert croît.* » Et de nouveau retentit l'appel au Témoin Fidèle (*Apocalypse* 1, 5) et aux saints, témoins du Ressuscité. C'est dans *Le Mystère du Père* que l'on peut voir une sorte, non pas de théologie de l'histoire, mais de méditation sur l'histoire et l'histoire de la théologie où les figures de saint Irénée, de saint Maxime le Confesseur, prennent toute leur dimension et leur importance. Mais au-delà de ces théologiens qui sont des saints, le P. Le Guillou se réfère à ceux qu'il évoque dans son grand livre *Les Témoins sont parmi nous* (Paris, Fayard, 1976). Les saints ne sont témoins du Ressuscité que parce que le Christ enveloppe en lui-même le mystère de l'impiété : le Mystère du Christ offre un horizon proprement catholique, aussi vaste que le monde et son avenir. Car il y a une catholicité de l'espace, mais aussi une catholicité du temps, qu'on oublie souvent. Ainsi le diagnostic ne peut être formulé que dans le Christ et le temps du témoignage sera aussi celui du Sauveur.

Le temps du témoignage

Comme chez le cardinal Journet, l'épisode de la tentation du Christ joue un rôle fondamental chez le P. Le Guillou qui l'évoque à plusieurs reprises. Dans *Le Scandale du mal* (pp. 107-113), il le voit comme confrontation par excellence avec l'auteur du mal. Dans *Celui qui vient d'ailleurs. L'Innocent* (Paris, Le Cerf, 1972) (p. 79), le P. Le Guillou montre qu'à partir du moment où par le baptême, Jésus a identifié

son sort à celui des pécheurs, l'Innocent est appelé à rencontrer sur sa route ce qui est par nature lié au péché : Satan et la mort. C'est pourquoi dans les évangiles synoptiques, le baptême, et la tentation dans le désert sont indissociables. Reprenant toutes les tentations que le peuple d'Israël a connues lors de l'Exode, le Christ récapitule toute la destinée d'Israël et plus largement toute l'histoire du monde.

Ainsi toutes les tentations rencontrées par l'humanité au cours de son pèlerinage entrent à l'intérieur de cette rencontre au désert. Le Christ récapitule toute la destinée d'Israël, plus largement toute l'histoire du monde, pour l'accomplir dans la seule fidélité à la volonté divine. Il refuse de faire du pain, de l'amour et du pouvoir qui sont des choses bonnes, des réalités qui ne se soient pas réglées par la Parole de Dieu. Sa voie est autre, dit le P. Le Guillou, prendre la place des pécheurs dans l'humiliation, la souffrance et la mort. Et il indique aussi que les quarante jours au désert, comme les quarante ans au désert, sont une figure de la plénitude de l'histoire, ou plutôt ils symbolisent l'histoire.

Or, à ses yeux la notion postconciliaire de présence au monde peut sembler parfois suspecte dans la mesure où s'y insinue la tentation diabolique de *servir le monde*. Et il précise :

Or l'Église n'est vouée au service du monde qu'à la manière unique qui est celle de Jésus se livrant aux hommes en serviteur de la volonté de son Père afin de s'offrir à la mort pour les sauver de leurs péchés (p. 283).

C'est cela ultimement le seul service, la seule présence au monde. Suit alors, au chapitre 27 de *L'Innocent* qui est appelé « *Un temps d'agonie et de passion* », une page qui est un jugement terrible sur notre temps, montrant comment le P. Le Guillou vivait au centre de cette tension entre le mal, l'histoire et Dieu.

Nous sombrons dans la nuit. Nuit des camps de concentration avec lesquels, comme l'écrit Malraux, Satan s'est de nouveau rendu visible. Nuit du mépris, de la violence et de la haine enveloppant la terre entière. Nuit d'un monde qui, dans le vertige de sa dialectique et de ses combinatoires

sans modèle transcendant, consomme n'importe quoi, le vrai comme le faux, le bien comme le mal. Nuit des hommes qui happe dans son gouffre l'Église elle-même ! Nuit d'incertitude et d'angoisse dans laquelle de nombreux chrétiens doutent de leur Seigneur ou quittent l'Église, «conscients» d'avoir enfin découvert l'intériorité d'un christianisme qui déborderait toute institution. Nuit d'agonie et de passion où les comportements les plus évangéliques, comme le refus délibéré de la violence, sont publiquement raillés et bafoués par les chrétiens eux-mêmes. Nuit pendant laquelle le désespoir gagne insidieusement les cœurs et corrode en eux toute certitude. Dans cette nuit, il est une lumière que l'Évangile nous apporte ; elle est l'unique fondement de notre joie et de notre sérénité. L'Église est appelée à vivre, jusque dans sa chair, le mystère de l'Innocent ! C'est à la mesure de sa communion à l'anéantissement du Serviteur que, du plus profond d'elle-même, jaillira la lumière (p. 287).

Ce texte n'est plus fondé sur le diagnostic, mais déjà sur le témoignage. Et un peu plus loin, le P. Le Guillou ajoute :

Le vrai problème n'est pas celui de la révolution, voire de l'aménagement de ce monde, si urgent soit-il ; il n'est pas celui de la politique ou des sauvetages économiques ou sociaux, incapables de sauver l'homme lui-même. L'important, de nos jours, c'est le salut de l'homme lui-même comme réalité personnelle et indépassable, appelé à la communion du mystère le plus intime du Dieu miséricordieux (p. 289).

Cela rejoint les prières, toutes simples, qui sont comme une récapitulation de l'enseignement du P. Le Guillou, de sa pensée, qu'on trouve dans *Le Scandale du mal* et dans *Chrétien dans le monde* (Paris, Mame, 1992) :

Seigneur, malgré toutes les souffrances, apprends-nous à avoir, grâce à la Foi, une vision émerveillée du développement du monde, certains que ton dessein d'Amour sera victorieux de tout mal (p. 31).

Le P. Le Guillou ne nie pas qu'il y ait un développement, une marche de l'histoire, même s'il n'utilise pas tellement cette allégorie trop banale. Il y a un développement dans le temps en tout cas, mais on peut le regarder du côté de l'acte créateur, de la bienveillance divine. Car selon la théologie la plus ancienne, attestée spécialement par la liturgie, la résurrec-

tion du Christ est d'abord victoire sur le mal et sur la mort. Le Christ est victorieux. C'est perceptible dans l'interprétation que le P. Le Guillou donne de la résurrection de Lazare (*Scandale du mal*, p. 93). Le reproche fait par Marie de Béthanie à Jésus : « *Si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort* », ramène le Christ à sa propre mission si proche.

Le Christ n'est pas insensible à la souffrance. Il la porte en lui, il la prend sur lui. Quels que soient la situation, la souffrance, la maladie, la mort ou le péché, le mal, le Christ regarde la fin, ce pour quoi il est venu : la résurrection d'entre les morts.

L'attente de Jésus avant d'arriver au tombeau de Lazare est destinée à faire éclater cette espérance. Elle est, comme pour l'aveugle-né une transfiguration du regard, qui constitue le témoin.

Dans le premier chapitre de la deuxième partie du *Scandale du mal* : « *la rencontre de Dieu dans la lumière* », le P. Le Guillou s'appuie sur un texte central où S. Paul pressent toutes les sortes de mal, les manières dont il s'exerce parmi nous (*Romains* 8, 35) : « *Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive ? Nous sommes les grands vainqueurs par celui qui nous a aimés.* »

Christus Victor, le Christ vainqueur du mal et de la mort fait de nous des vainqueurs. Il y a toute une méditation du P. Le Guillou sur ce triomphe du chrétien qui est exprimée précisément par la liturgie. Satan, homicide dès l'origine, antiséricorde, dont l'œuvre propre est de faire entrer dans la négation, dans le non, existe et agit. Mais face à lui, nous croyons, dit le P. Le Guillou, à l'amour triomphal, présent dans nos vies, triomphal et non triomphant. Et à l'heure de la croix retentit de nouveau la tentation satanique : dans les apparences c'est le mal qui triomphe. Et il y a une nouvelle et ultime tentation. Le tentateur revient à la charge sur la croix, au moment de la croix elle-même : « *Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix et sauve-toi toi-même !* » Or c'est là le sommet ou la montée vers le sommet de la rédemption et de la vie chrétienne. Au moment de

la croix, les apparences sont contraires à tout ce que nous pensons et espérons. Et nous nous comportons comme les Apôtres, c'est-à-dire nous ne comprenons plus. Nous sommes absents parce que nous sommes déçus.

Bien plus et plus terriblement, les apparences sont contre Dieu. Ici le P. Le Guillou touche un point central du mystère du mal face à la conscience contemporaine, peut-être la conscience tout court. Les apparences sont contre Dieu, et c'est là une des sources de l'athéisme contemporain, car les apparences donnent l'impression que Dieu sacrifie son Fils. C'est le reproche qu'on trouve dans toutes sortes de négations du christianisme de la plus vulgaire à la plus sophistiquée. Le P. Le Guillou précise :

Il n'est pas dit que Dieu sacrifie son Fils. Dieu donne son Fils. Dieu a tellement aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique (*Jean* 3, 16) (p. 155).

Le témoignage sera donc accompli en plénitude par le mystère de la substitution. Et mystérieusement c'est ainsi que sera réintégré, de nouveau habité, revisité, le temps de l'histoire par la vie des saints. Le théologien dominicain a médité dans *Les Témoins sont parmi nous*, ce mystère de l'échange des destinées. Pressenti par Abraham (*Genèse* 18), accompli sans doute par Moïse dans l'interprétation qu'en donne le psaume 106 et par le Serviteur souffrant (*Isaïe* 53), Israël exilé, broyé, méprisé, découvre dans la figure du Serviteur souffrant que son élection est une vocation à vivre ses souffrances pour expier le péché des autres hommes. Dans une méditation du P. Le Guillou sur le Serviteur souffrant, nous nous retrouvons au seuil de ce mystère insondable de l'Holocauste. Un seul Innocent, Jésus, s'est substitué à tous les hommes. « *Par ses blessures, nous sommes guéris.* »

D'après du Père, l'humanité du Christ nous communique le Saint-Esprit et nous fait entrer ainsi en communion avec le Père et le Fils dans l'Église. Car en effet ce mystère de substitution ne pourrait s'opérer si nous n'étions pas un seul corps (*Les Témoins sont parmi nous*, p. 189).

Toute la fin du même livre se présente comme une contemplation du rachat de l'histoire dont le temps est sauvé. Car Dieu par le Christ sauve toute réalité créée et

donc le temps lui-même. Le P. Le Guillou dégage quelques formes d'expression de ce salut concret dans la succession apostolique ou dans la Tradition qui est évidemment une vision plus large qu'une simple succession matérielle. C'est le don même par lequel s'exprime cette volonté de salut de notre Dieu dans l'Église. « *Dieu renouvelle la face de son Église selon le rythme imprévisible de sa liberté.* » Par une belle expression il déclare que l'histoire de l'Église procède « *par maturation, par bond et explosion successifs* ». Son cours n'est pas linéaire. Et il exprime comment l'histoire de l'Église est, en quelque sorte, l'histoire de la charité qui sert de lien à l'Église (p. 242). Ce livre doit être contemporain de la révélation du début de la maladie du P. Le Guillou.

Dans le petit hommage rédigé par le père Schönborn et moi-même (paru dans *Communio* à l'époque de la mort du P. Le Guillou¹), nous avons distingué trois étapes de la vie de notre frère vers la Rencontre. La première étape était ce que nous avons appelé, « *la communion* », avec son apostolat intellectuel et œcuménique. La deuxième étape : « *la confession* », avec la conversion, le changement de son style théologique qui devient une invitation directe et pressante, comme le manifestent les textes que j'ai choisis, à la rencontre du Seigneur. Troisième étape : « *la substitution.* » Nous n'avons osé l'appeler ainsi, que parce que lui-même avait écrit :

Ce livre (*L'Expérience de Dieu dans l'Esprit-Saint — Les témoins sont parmi nous*) aurait dû paraître il y a près de deux ans, mais une très grave maladie en a retardé la dernière rédaction. Et je m'en réjouis car cette dure épreuve m'a donné de mieux discerner certains équilibres fondamentaux. C'est à l'hôpital, en effet, que de la conjonction de la lecture du *Traité de l'Incarnation du Verbe* de saint Athanase et de l'expérience de la souffrance, a jailli en moi une perception renouvelée du mystère de la substitution qui est bien le fond du Mystère du Christ.

Arrêtons-nous donc au seuil du mystère de cette vie donnée qui appartient au secret de Dieu et laissons-nous plutôt prendre et recevoir avec le P. Marie-Joseph dans une parole qui est devenue prière (*Chrétien dans le monde*, p. 146) :

1. [Communio XV, 2, mars-avril 1990, pp. 125-127.](#)

Seigneur, entraîne-nous dans la profondeur de ton amour pour grandir dans la certitude que ta victoire sur Satan, sur le péché et sur la mort s'est accomplie en aimant le Père et les hommes jusqu'au bout, jusqu'au don suprême de ta vie.

Les temps sont durs...

Si vous tenez à *Communio*, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 153)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Guy Bedouelle, dominicain depuis 1965, actuel doyen de la faculté de Théologie de Fribourg (Suisse), enseigne aussi à la faculté théologique de Lugano. Membre du comité de rédaction de *Communio* dès l'origine. Prochaine publication : *À l'image de saint Dominique* aux éditions du Cerf.

Claude DAGENS

Le mystère de la Croix dans la mission de l'Église *

Sous le signe du risque, de la gratitude et des Pères de l'Église

JE me sens obligé, en guise d'introduction, de faire mémoire, après bien d'autres, de ce que j'ai reçu du père Le Guillou et de sa manière personnelle, irremplaçable d'initier à la recherche théologique par le dedans, par la foi vive et souvent éprouvée, par cette intelligence du cœur qui ouvre sur le mystère et sur le Don de Dieu en Jésus, le Seigneur, par l'Esprit, qui illumine, dans l'Église, ce signe sensible, ce sacrement du Dieu vivant parmi nous.

Ce qui m'a fasciné d'emblée, quand j'ai rencontré, écouté et lu le père Le Guillou, c'est sa passion évidente, contenue, mais visible, pour la révélation du Dieu de Jésus-Christ. Je commençais alors mes études de théologie à l'Institut catholique de Paris, peu avant cette année fatidique qu'est l'année 1968. Je souffrais, comme d'autres, de ce que je ressentais comme une tentation ou une menace : celle d'une dissociation progressive entre le travail de l'intelligence, en quête de ses raisons de croire, et la réalité de l'expérience chrétienne, et aussi de l'expérience pastorale, d'autant plus que je me

* Ce texte est celui d'une conférence faite à Paris le 30 décembre 1993, dans le cadre du colloque consacré à la pensée et à l'œuvre du père Marie-Joseph Le Guillou.

préparais à devenir prêtre, après avoir connu et aimé le monde universitaire à Paris et à Rome, que j'espérais d'autant plus trouver dans l'Église et dans la théologie d'autres méthodes et d'autres initiations que celles de la seule structure universitaire.

Je crois bien avoir complété alors, plus ou moins clandestinement, l'enseignement que je recevais à la faculté de théologie, par d'autres enseignements, et en particulier par ceux que je trouvais à l'Institut d'études œcuméniques nouvellement fondé, et où je découvrais le théologien orthodoxe Olivier Clément. Je ne peux pas dissocier ces deux enseignements, celui du catholique Marie-Joseph Le Guillou et celui de l'orthodoxe Olivier Clément. Chez l'un et l'autre, je trouvais ce à quoi j'aspirais : une relation vivante et organique entre la réflexion théologique et l'expérience spirituelle. J'avais la certitude d'accéder ainsi aux sources de la foi chrétienne et d'acquérir une sorte de liberté nouvelle qui permettait en même temps de vivre du dedans le mystère du Christ et de comprendre en profondeur le temps de troubles et d'épreuves que nous traversons alors. Je me souviens d'avoir lu, relu et fait lire bien des fois ce petit livre génial paru à la fin de l'année 1968 et intitulé *Évangile et Révolution*.

Quelques années plus tard, ayant été ordonné prêtre et commençant mon ministère à Paris, dans la paroisse Saint Jacques du Haut Pas, je n'hésitais pas à demander au père Le Guillou un double service : celui de me guider spirituellement et celui de patronner ma thèse de théologie que j'allais consacrer à saint Grégoire le Grand et aux structures de l'expérience chrétienne.

Il faut bien le reconnaître : le père Le Guillou était un ami des pères grecs, d'Irénée à Maxime, beaucoup plus que des pères latins. Je continue à penser qu'il a été injuste à l'égard de saint Augustin, parce qu'il ne le connaissait pas vraiment pour lui-même. Et pourtant, il n'a eu aucun mal à suivre mes recherches sur Grégoire le Grand, ce Romain, ce Latin, ce disciple d'Augustin, parce qu'il s'agissait là aussi de comprendre et d'explorer une méthode théologique qui allie en permanence la Parole de Dieu et l'expérience de l'hom-

me en quête de Dieu. D'autant plus que cet homme s'appelait Job et que, sans doute, par la suite, le père Le Guillou aura bien des raisons de méditer le mystère de Job, même s'il n'a jamais relu les *Moralia in Job* de mon ami Grégoire de Rome.

Mais, par delà ou en deçà de ces indications personnelles, ce que je voudrais souligner et presque célébrer ici, c'est cette « manière patristique » dont le père Le Guillou faisait de la théologie. Pour moi qui venait de pratiquer une approche littéraire et historique des grands écrivains et des grands événements de la période des origines chrétiennes, avec Jacques Fontaine et avec Henri-Irénée Marrou, je percevais ainsi, sur un autre mode, la musique originale des Pères de l'Église, d'autant plus que le père Daniélou, devenu cardinal en 1969, avait cessé tout enseignement à l'Institut catholique de Paris.

Je retrouvais, sur le mode théologique, la grande symphonie de l'histoire du salut qui culmine dans le mystère du Christ. Je comprenais qu'Irénée demeurait notre Père dans la foi de l'Église, et j'apprenais, à travers le travail et le témoignage du père Le Guillou, que la théologie ne peut qu'être librement, passionnément, amoureuxment, au service de la foi du peuple de Dieu.

Je n'ai pas tardé non plus à comprendre que cette façon engagée et exigeante de faire de la théologie ne peut pas ne pas passer par le mystère de la Croix. Et je voudrais montrer que la lumière qui vient de la Croix du Christ n'a cessé de briller à travers les recherches, les luttes, la vie et la mort du père Le Guillou. Car le mystère de la Croix est intérieur au mystère du Christ, tel qu'il l'a mis en relief dans ses premières synthèses.

Mais, encore plus radicalement, la Croix est sans doute le seul principe de réalité qui tient, face aux systèmes gnostiques, face à ces reconstructions du christianisme auxquelles l'auteur du *Mystère du Père* a opposé simplement et fortement la droite confession de la foi apostolique.

Enfin, et sans l'avoir cherché, le père Le Guillou a été mystérieusement conduit à vivre du dedans, dans sa chair et dans son esprit, le mystère de la Croix et peut-être à aller ainsi à

l'essentiel, par delà les discours et les combats théologiques : par sa vie et par sa mort de disciple de Jésus crucifié et vivant.

Le mystère de la Croix au cœur du mystère du Christ

Concentration christologique

Je ne sais si le père Le Guillou avait beaucoup fréquenté Karl Barth. Il est probable qu'il était plus familier de la théologie de saint Thomas d'Aquin. Mais il est clair que, dès ses premières recherches théologiques, et sans doute à cause de sa confrontation avec la tradition orthodoxe, il a pratiqué résolument ce que Barth recommandait en parlant de «concentration christologique».

Et il l'a fait en montrant que le mystère de l'Église est non seulement indissociable du mystère du Christ, mais qu'en réalité, il n'en est que le prolongement et que la manifestation sacramentelle. Pour étayer cette affirmation primordiale, il s'appuyait à la fois sur Thomas d'Aquin, sur les Pères de l'Église, spécialement Irénée et Origène, et d'abord sur saint Paul et sur les grands hymnes christologiques des épîtres de la captivité, Éphésiens et Colossiens.

C'est là ce que j'ai retenu de la direction spirituelle du père Le Guillou : cette référence absolue, fondatrice, à notre élection dans le Christ, cette façon de situer toute la réalité chrétienne dans le Christ, avec cette passion qui s'inspirait directement de l'apôtre Paul.

L'option décisive qui non seulement liait fortement tout discours ecclésiologique à la christologie, mais qui déployait d'emblée le mystère du Christ dans toutes ses dimensions historiques et cosmiques. De sorte qu'il lui était possible de dire, à la lumière de l'épître aux Éphésiens :

Ce n'est plus le Christ qui est considéré comme le Mystère, mais davantage la récapitulation, en Lui, de tous les êtres et finalement l'unification en un même corps des Juifs et

des Gentils. C'est en fin de compte l'Église, Corps du Christ, qui est le Mystère, sa présence visible dans le monde.

Le Christ et l'Église, Théologie du mystère, 1963, p. 44

Et si jamais on s'imaginait que cette grande perspective de la récapitulation risque de faire oublier la réalité de la Croix, il faudrait tout de suite renoncer à ce soupçon. Au contraire : la Croix du Christ apparaît comme l'acte de naissance de l'Église.

Cette Église, toute perçue dans une perspective sapientielle est centrée sur la Croix, car c'est à travers la crucifixion de son corps de chair sur la Croix, à travers son offrande au Père, que le Christ, Sagesse de Dieu, l'a construite. La Croix dévoile l'être mystérieux de l'Église (...) La Croix du Christ fait surgir l'Église par l'Évangile, la réalise par le baptême et lui donne sa profondeur dans le sacrement de l'Eucharistie en attendant de tout accomplir à la fin des temps.

Ibid., p. 45

Il faut se souvenir que ce livre sur le Christ et l'Église a été élaboré avant le concile Vatican II, puisqu'il paraît en 1963. On perçoit d'autant plus à quel point la passion du père Le Guillou pour le mystère du Christ prépare les grandes affirmations conciliaires sur la sacramentalité de l'Église. Grâce aux Pères de l'Église, autant que grâce à saint Thomas d'Aquin, ce théologien encore jeune fait figure de précurseur : avec la liberté de sa foi au Christ, il va au cœur de ce qui deviendra le centre même des débats conciliaires.

Vatican II, concile christologique

Cinq ans plus tard, alors que le concile est achevé, le père Le Guillou va entreprendre de résumer et de synthétiser ses intuitions fondatrices dans une formule qui est tout un programme théologique :

Le visage du Ressuscité. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II.

Éditions ouvrières, 1968

Il y a dans ce titre et dans ce livre une interprétation qui est sans doute plus originale qu'on ne le pense. Car il était original, surtout en 1968, d'affirmer que Vatican II avait été

finalement un concile christologique, avant même d'être un concile ecclésiologique, comme tout le monde l'avait dit.

Mais le père Le Guillou, à sa manière de prophète tranquille, en s'appuyant sur la Grande tradition patristique, n'a pas hésité à montrer que toutes les constitutions conciliaires s'enracinaient dans cette grande perception biblique, paulinienne en particulier, qui fait du Christ la source et le fondement de toute la réalité chrétienne, et spécialement de la réalité sacramentelle de l'Église.

Pour démontrer cela, fidèle à lui-même et à ses premiers travaux théologiques, le père Le Guillou évoque la figure du Christ, qui se prête à de telles perspectives : c'est la figure du Christ récapitulateur, celui de Paul et d'Irénée, le Christ qui vient assumer, recréer et transfigurer, par son Incarnation et par sa Pâque, la création entière et spécialement l'humanité. C'est le Christ, nouvel Adam, qui révèle pleinement Dieu aux hommes et qui, en même temps, révèle à l'homme la plénitude de sa vocation.

Et invinciblement, le père Le Guillou est conduit alors jusqu'au mystère de la Croix, qui est comme le sommet de ce dialogue et de cette révélation. Il écrit :

Oui, c'est dans le concret de l'existence et de l'expérience de cet homme qu'est le Christ que Dieu se livre à nous tout entier et que l'homme répond à l'amour qui lui est offert... C'est dans la vie, les souffrances, la passion, jusqu'à la mort, à travers le visage du Christ ému, troublé, bouleversé, joyeux, offert, sanglant, défiguré, que Dieu parle un langage accessible à tous.

Le Visage du Ressuscité, p. 67

Il est clair que le mystère de la Croix, où s'accomplit en plénitude la mission du Christ, ne peut qu'être au cœur de la mission de l'Église, puisque cette mission consiste à manifester et à actualiser le mystère du Christ.

Et lorsque le père Le Guillou évoque les exigences du dialogue de l'Église avec le monde, en se référant à la constitution *Gaudium et Spes*, il refuse avec vigueur une compréhension trop humaine de ce dialogue, et critique des formules comme « La mission, c'est l'humanisation. Le développement, c'est le nouveau nom de la mission », et il commente :

Ce serait oublier que l'affirmation de Dieu et l'affirmation de l'homme s'accompagnent souvent de souffrance et de persécution, quelquefois même du martyre.

Ibid., p. 248

Et, reprenant l'affirmation de *Gaudium et Spes* sur la mission de l'Église qui consiste à révéler au monde le visage du Christ, il ajoute : « C'est à la lumière de la Croix, dans la pauvreté, que les chrétiens doivent sauver le monde » (*Ibid.*, p. 250).

Bref, si le Christ est à la racine de l'Église, c'est en participant à la Croix du Christ que les chrétiens réalisent effectivement la mission de l'Église. Déjà, cette christologie large et fondatrice inspire une certaine manière de manifester dans le monde l'originalité de la foi et de son combat.

La passion du Christ, les pauvres et les martyrs

Désormais, à partir de ces intuitions originelles, le père Le Guillou va être amené, par les événements de la vie ecclésiale autant que par les circonstances de sa vie personnelle, à centrer sa méditation autour de la passion du Christ. Ce n'est plus seulement de l'Église dans son ensemble qu'il traite théologiquement. C'est de tous ceux qui, dans l'Église, sont personnellement associés au mystère de la Croix.

Déjà, au moment du concile, il avait été lié au groupe d'évêques qui désiraient approfondir le thème de l'Église des pauvres. Et, dans sa synthèse sur l'oeuvre conciliaire, il a inséré quelques pages très denses autour de ce thème. Il y montre que, du point de vue de son identité et de sa mission, le mystère de la pauvreté est intérieur au mystère de l'Église. Parce que l'Église vit du don de Dieu accueilli par des cœurs de pauvres et aussi parce qu'entre la passion du Christ et la condition des pauvres, il existe des connivences profondes (*Le Visage du Ressuscité*, pp. 264-265).

Mais c'est au cours des années suivantes, des années marquées par des événements multiples de la foi et de l'Église, que le père Le Guillou entreprend une sorte de lecture globale de l'expérience chrétienne sous le signe et à la lumière du mystère de la Croix. Comme d'autres l'ont déjà fait

observer, il n'est plus seulement un homme d'étude, mais un croyant qui s'engage totalement, avec toute la passion dont il est capable, pour désigner ce point central de la foi reçue des apôtres ; la révélation de l'Amour désarmé de Dieu à travers la Passion du Fils.

L'Innocent, paru en 1971, est un livre extraordinairement révélateur. La théologie y dialogue avec la littérature, et en particulier la littérature russe, puisque Dostoïevski, avec son prince Muïchkine, et Soljenitsyne, avec sa Matriona, y apparaissent comme des prophètes de l'Innocent pour le monde moderne, celui des totalitarismes et des idéologies de mort. Ce livre tout entier s'organise comme une méditation de la passion du Christ, reconnue comme le haut lieu de la révélation de Dieu, dans l'humilité du Serviteur rejeté et glorifié.

Ce ne sont pas les grandes choses qui rendent compte de ce monde, mais bien un pauvre visage d'homme, broyé par la souffrance et la mort, triomphant du mal par la vérité d'un amour aux pieds de tous humilié.

L'Innocent, p. 18.

J'observe que le langage lui-même du père Le Guillou connaît une évolution très notable : alors que, jusque-là, dans ses écrits théologiques, il parlait presque exclusivement du Christ, ici, désormais, il prononce très souvent le nom de Jésus, avec une extraordinaire tendresse, surtout dans ces chapitres centraux de la troisième partie qui tournent autour des derniers combats, de l'agonie de l'Innocent.

Cinq ans plus tard, en 1976, le même thème de l'identification à Jésus-Christ se déploie dans cette étude consacrée à l'expérience spirituelle, sous le titre *Les Témoins sont parmi nous*. Car l'expérience spirituelle, animée par l'Esprit de Jésus, n'est rien d'autre que la communion à la Pâque du Serviteur souffrant. Face au Renouveau charismatique, qu'il connaissait de près et qu'il appréciait, le père Le Guillou n'a pas changé ses perspectives : il veut rappeler simplement la vérité de l'expérience chrétienne, qui n'est pas seulement une expérience religieuse, mais l'expérience de la foi qui ne peut pas ne pas passer par la Croix.

Où que je vive, écrit un évêque russe, Ignace Briantchaninov, que ce soit dans la solitude ou au milieu des hommes, lumière

et réconfort coulent en mon âme de la Croix du Christ. Le péché qui veut dominer mon être ne cesse de me murmurer : Descends de ta Croix ! Ainsi, j'en descends et cherche le chemin de la Vérité sans la Croix... Descendu de la Croix, me voilà sans le Christ... L'expérience nous l'enseigne : qui ne s'allonge sur la Croix ne vit pas dans le Christ.

Les Témoins sont parmi nous, p. 133

Certains pensent peut-être que le père Le Guillou a dès lors délaissé les grandes avenues de la théologie proprement dite, pour se risquer sur les chemins détournés de la spiritualité. Il est trop clair que, pour tous ceux qui l'ont connu, il ne faisait ainsi que vérifier la grande tradition de la théologie patristique : il continuait de dire Dieu, de manifester Jésus-Christ crucifié à travers sa propre vie d'homme associée à celle du Fils, « quand il passe de ce monde à son Père en aimant les siens jusqu'au bout » (Jean 13, 1).

La gnose et la Croix du Christ

Un homme crucifié

Mais, avant de prendre la forme de cette passion personnelle vécue dans la chair, la lutte du père Le Guillou était devenue une lutte proprement théologique, avec ce « *Mystère du Père* » qui se présentait explicitement comme un livre de combat.

Ce combat exprimait évidemment une grande souffrance, liée à la vie de l'Église dans les années de troubles qui suivaient le concile. Le père Le Guillou ne le cache pas : la publication de ce livre offensif a correspondu pour lui à une sorte d'urgence face à ce qu'il percevait de la crise de l'Église, surtout après les débats difficiles du Synode de 1971 auxquels il avait été mêlé directement.

Cette crise lui semblait très grave parce qu'elle était à ses yeux une mise en cause radicale de la foi catholique reçue des apôtres, et une mise en cause qui présentait au moins deux versants indissociables : le versant du soupçon philosophique, qui tentait de ramener la foi à une praxis, et le versant

du soupçon anti-institutionnel qui atteignait l'ensemble du dispositif sacramental de l'Église.

Il faut tout de même le signaler, et Alain Besançon n'était pas pour rien dans cette insistance : c'était au soupçon marxiste que s'attaquait en définitive le père Le Guillou, bien plus qu'au soupçon freudien. Il ne supportait pas que le christianisme soit jugé et reconstruit en fonction de sa seule utilité sociale, et qu'il soit rejeté ou réinterprété selon sa capacité de contribuer aux transformations de la société.

La révélation vivante de Dieu à travers le mystère du Christ et le sacrement de l'Église disparaissaient alors totalement, et ce christianisme séculier n'était plus qu'un système ou une idéologie-parmi d'autres, incapable de conduire jusqu'à la personne du Serviteur Souffrant, en qui Dieu nous dit sa vérité et la nôtre. La vérité chrétienne risquait dangereusement de se perdre dans des rapports de forces qui étaient aux antipodes des Béatitudes.

Un projet gnostique ?

La conscience du danger était justifiée. L'interprétation gnostique l'était-elle ? Était-il juste de qualifier unilatéralement de gnostique cette dérive qui aboutissait à faire du christianisme une idéologie ? Et surtout, face à cette menace réelle, la réponse proposée était-elle complète ? Allait-elle suffisamment aux sources de la foi et de l'expérience chrétienne ?

À ces questions, je me propose de donner une réponse nuancée, et qui voudrait surtout montrer que, face à l'imaginaire gnostique, la Croix du Christ est le seul principe de réalité qui soit digne de notre Dieu.

À ces projets multiples et convergents de réinterprétation du christianisme, qui avaient cours autour des années 70, il y avait des raisons d'appliquer la qualification de gnostique. Pour au moins deux raisons.

La première, c'est qu'on voyait s'y affirmer, plus ou moins explicitement, ce qui est constitutif de tout discours gnostique : le désir d'acquérir un savoir qui soit supérieur à la foi, et un savoir à prétention scientifique. Le but explicitement,

ce qui est constitutif de tout discours gnostique : le désir d'acquérir un savoir qui soit supérieur à la foi, et un savoir à prétention scientifique. Le but explicitement recherché étant de se servir de ce savoir prétendument rationnel pour imposer son pouvoir, et, pour instaurer un rapport de forces, aussi bien à l'intérieur de la société que de l'Église.

À ce désir d'un savoir conquérant s'ajoutait un autre élément aussi décisif et sans doute perçu comme le plus pernicieux par l'authentique spirituel qu'était le père Le Guillou : le rêve ou le projet de reconstruire le christianisme, ou du moins de le réinterpréter selon les catégories de la raison, ou selon des motifs humains de crédibilité et spécialement de crédibilité politique. Ce qui juge alors la foi, c'est la praxis des croyants, ce sont leurs pratiques sociales et leur contribution aux transformations de la société.

À un christianisme croyant se substituait un christianisme politique, et, à terme, la foi ne tenait plus qu'à cette réinterprétation politique. Elle n'était plus la foi reçue dans l'Église, dans la Tradition apostolique de l'Église. D'où la passion avec laquelle ce livre tentait de remettre en valeur la droite confession de la foi, dans son rapport constitutif à l'enseignement des apôtres centré sur la paternité de Dieu révélé en Jésus-Christ.

À l'enfermement idéologique, on opposait la profondeur du Mystère qui manifeste l'ouverture infinie de Dieu au monde et l'ouverture infinie de l'homme à la paternité de Dieu.

La Croix du Christ, principe de réalité

Et pourtant, même s'il était relativement juste de mettre ces dérives du christianisme sous le signe de la gnose, on peut se demander si la réponse allait assez loin et, plus précisément si elle mettait effectivement en œuvre le projet conçu au départ, lorsque l'auteur affirmait que, pour surmonter l'épreuve, il fallait « *enfoncer davantage les racines de l'expérience spirituelle dans les profondeurs de Jésus-Christ* », en ajoutant cette précision capitale :

À ce prix (les chrétiens tentés par la gnose) découvriront que la Sagesse de Dieu — Jésus-Christ crucifié — est en mesure, à elle seule, dans la pauvreté de ses moyens, de juger toutes les entreprises par lesquelles l'homme s'applique à se comprendre lui-même et à s'aménager un monde.

Le Mystère du Père, p. 7

Je me demande si la problématique finalement retenue dans ce livre ne demeurerait pas, à son insu, tributaire de ce dualisme gnostique qu'elle prétendait dénoncer. Comme s'il suffisait d'établir un rapport d'idées, en dressant la vérité de la foi face aux réinterprétations gnostiques, avec le risque de s'enfermer dans ce rapport de forces et d'être pris dans le piège d'une contre-idéologie. Pour le dire plus positivement, il me semble que face aux divers projets gnostiques, ou simplement face aux dérives de la foi, c'est la Croix du Christ -qui permet de sortir du piège de l'idéologie, et de rester fidèle à la révélation authentique de Dieu en Jésus-Christ.

C'est ici que l'itinéraire intellectuel et spirituel d'Augustin demeure fort instructif, notamment par la manière dont il s'est libéré de l'emprise du manichéisme. Et il ne suffit pas d'inscrire les dérives anti-pélagiennes d'Augustin au chapitre des grandes dérives de la théologie chrétienne. Encore faut-il comprendre comment Augustin est resté en permanence, comme Paul Ricœur l'a maintes fois souligné, fondamentalement anti-agnostique, et farouchement opposé à toute doctrine qui rendrait vaine la Croix du Christ.

C'est précisément parce que, pour lui, la découverte de la Croix du Christ a été le moment décisif de sa libération intérieure. La lecture de l'Évangile, comme il le raconte aux Livres VII et VIII des *Confessions*, lui a révélé ce qu'il ignorait totalement jusque-là : l'humilité bouleversante de Dieu qui vient de partager notre misère pour nous en guérir. La Croix du Christ sera dès lors pour lui, de façon définitive, la révélation conjointe de l'humilité et de la miséricorde salvifique de Dieu pour l'homme.

Et, à l'occasion de cette découverte décisive, il comprend que la vérité de la foi ne s'inscrit pas dans un rapport de forces entre Dieu et l'homme, mais dans un rapport de libertés.

La Croix du Christ manifeste l'ouverture totale de Dieu aux hommes pécheurs et, pour l'homme pécheur, l'appel à s'ouvrir à l'amour sauveur de Dieu.

L'Église qui naît de la Croix du Christ ne peut donc pas s'inscrire dans un rapport de forces. Elle n'a même pas à départager les bons et les méchants, puisqu'elle demeure elle-même une *permixtio*, un mélange inextricable de bon grain et d'ivraie. Elle est appelée à être, à cause et à partir du Christ crucifié, une Église pour tous, une Église qui refuse la logique de la secte gnostique ou donatiste, puisqu'elle doit offrir à tous le salut de Dieu qui passe par la Croix.

Que l'on pardonne cet excursus augustinien. Il n'est en rien une critique de la pensée du père Le Guillou. Il est seulement une manière de montrer que, pour affronter les dérives gnostiques, il ne faut pas craindre d'aller, encore et toujours, à la racine du christianisme : là où la force de Dieu ne fait pas nombre avec des forces humaines, mais se révèle paradoxalement, mystérieusement, dans la faiblesse du Serviteur qui n'est vainqueur du mal qu'en l'assumant, dans cet amour qui va jusqu'au pardon en passant par la Croix.

L'expérience de la croix et la passion pour l'Église

Une vocation pressentie et réalisée

Dans la dernière période de sa vie, le père Le Guillou va faire lui-même l'expérience de la Croix dans sa proche chair. Certains pourront penser qu'il n'a plus alors les moyens de poursuivre son œuvre théologique et qu'il doit simplement subir l'épreuve qui s'installe et qui va durer jusqu'à sa mort.

Cela n'est pas vrai. Comme Olivier Clément l'a fortement souligné en 1991, le père Le Guillou va désormais être conduit bien au-delà des controverses théologiques et des luttes d'idées. Le voilà appelé à vivre du dedans le mystère de la Croix pour l'Église.

Et, grâce à ces notes de jeunesse découvertes et déjà commentées par mère Marie-Agnès, il nous faut préciser encore : l'auteur de *l'Innocent* est en train de réaliser pleinement la vocation qu'il avait pressentie, lorsqu'il s'était engagé à devenir prêtre dans l'ordre dominicain.

Il a écrit alors une sorte de journal spirituel où nous trouvons, comme en germe, la façon même dont le Christ lui a donné d'accomplir sa mission dans l'Église. Voici, en effet, quelle était sa prière à l'aube de sa vie dominicaine :

Mon Dieu, rendez-moi pauvre, pauvre, immensément pauvre. Faites que je n'oublie jamais ma misère. Je veux avoir soif de vous, de vous seul, une soif crucifiante. Il n'y a qu'une seule réalité l'amour divin manifesté par la Croix... Il faut que je devienne un saint par la Croix avec Marie.

Cf. Mère Marie-Agnès, *La Genèse d'un homme de Dieu*, Colloque de 1991, p. 201

Et encore, un peu plus tard, en la fête du Sacré-Cœur :

Désir de verser mon sang pour l'Église. Ma vocation est là, vivre pour l'Église. Puissance calme de ce désir en moi.

Ibid., p. 212

C'est comme s'il était désormais, et d'une façon paradoxale, devenu plus libre pour réaliser, du dedans de sa vie offerte, ce qu'il avait reçu comme un appel, au début de son engagement apostolique.

Ou, plus exactement, il conjugue désormais en lui, du cœur de sa souffrance d'homme malade et affaibli, sa double vocation contemplative et apostolique. Il reconnaît l'œuvre du Christ en lui et il souffre pour l'Église, en faisant d'une certaine manière l'expérience de Job. Privé de ses appuis ordinaires, il trouve son appui dans le sacrifice du Christ : ceux qui l'ont fréquenté alors savent ce que représentait pour lui la célébration de l'Eucharistie.

Une initiation vivante au Mystère

De sorte que le témoignage du père Le Guillou, durant ces années d'épreuves, est devenu une initiation vivante au Mystère qu'il avait jusque-là exposé en théologien.

Ou plutôt cet homme a réalisé, par sa souffrance elle-même, ce qui s'était inscrit en lui comme un désir très profond, alors qu'il commentait au Saulchoir ses recherches théologiques :

Je comprends aujourd'hui mieux mon refus de la doctrine seule, j'ai toujours cru de toutes mes forces et absolument à la doctrine. Mais je voudrais être en même temps crucifié avec le Christ, être «broyé» pour le salut des âmes.

Ibid., p. 209

Cette prière était donc comme un pressentiment, que la dernière partie de sa vie va vérifier et réaliser. Le voilà libre pour aller à l'essentiel du mystère chrétien, et il exerce cette liberté à l'égard de tous ceux et celles qu'il rencontre et qu'il continue à former et à guider vers le Christ.

Il reste d'une extrême discrétion sur ses souffrances personnelles, comme s'il continuait à s'appliquer cette règle du silence sur soi-même qu'il avait choisie dans sa jeunesse. Mais il va droit à l'essentiel, en particulier quand il évoque le mystère de la Croix :

Le mystère de la Croix, c'est l'ouverture d'un cœur blessé à mort, qui transforme tout en amour, et sauve tout par le don de l'Esprit. Tout est donné, tout est livré. Le Fils n'a rien gardé pour lui-même.

Du Scandale du mal à la rencontre de Dieu, 1991, p. 156

Et il revient avec prédilection sur le thème de l'innocence, sur la béatitude des pauvres, mais avec une simplicité et une liberté nouvelles, à travers lesquelles il livre le secret de sa vie :

Le Seigneur a vécu et vit toujours parmi nous comme un pauvre. Et le moment vient toujours où il décide de nous faire pauvres comme lui afin d'être reçus et honorés comme des pauvres...

Qui ose encore parler de bonheur ?, 1991, p. 35

Et l'on perçoit à travers ces lignes, une sorte de jubilation irrésistible qui éclate dans ces prières qui achèvent chaque chapitre :

Seigneur, tu nous a promis la joie au cœur de la souffrance, au cœur du malheur, au cœur de notre faiblesse... Seigneur, tu es plein de douceur et d'amour, à nous de nous laisser faire, à nous de nous laisser prendre par Toi. Alors nous connaissons la joie, celle que personne ne pourra nous enlever, ta joie qui triomphe de tout parce qu'elle est plénitude de vie.

Ibid., p. 67

Il y a, dans ces derniers textes du père Le Guillou, un accent étonnant d'allégresse et de tendresse, comme si, déjà, les épreuves et les luttes étaient derrière lui, comme si la tentation de Job était surmontée et comme s'il avait déjà commencé à pénétrer dans cette plénitude de Dieu qui est celle de l'amour plus fort que tout le mal de ce monde.

La prière de Catherine de Sienne

On ne conclut évidemment pas un tel témoignage qui, par lui-même, parle du mystère de la Croix au cœur de la mission de l'Église et montre, d'une façon extrêmement concrète, comment la Croix du Christ ouvre le monde à la joie du Royaume de Dieu.

Mais pour nous qui demeurons encore dans ce monde incertain et souvent violent, pour nous qui souffrons parfois pour l'Église et aussi par l'Église, quand nous constatons qu'elle reste opaque au mystère du Christ, il nous est bon de savoir que le père Le Guillou continue de prier pour nous, avec les mêmes mots où s'exprimait jadis sa vocation de jeune dominicain :

Mon Dieu, vous seul savez combien vous m'avez donné de prier pour le salut du monde, pour les âmes des pécheurs. Vous savez avec quelle ferveur vous m'avez donné de réciter la grande oraison de sainte Catherine de Sienne pour le salut des âmes : « Ô passion, sujet de mes désirs, délicieuse et très

douce passion, Ô divin médecin, donne-nous de ces autres Christ qui s'épuisent en veilles, en larmes, en prières pour le salut des âmes. »

La Genèse d'un homme de Dieu, p. 196

Je suis certain que cette prière ne peut pas ne pas être exaucée.

Les temps sont durs

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à *Communio*. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 153).

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Etudes de lettres et d'histoire à l'École normale supérieure et à l'École française de Rome, de théologie à l'Institut catholique de Paris. Agrégé de l'Université, docteur ès-lettres et théologie. Prêtre en 1970. Professeur au séminaire de Bordeaux et doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987. Évêque d'Angoulême en 1993. Dernières publications : *Le Maître de l'impossible*, Paris, 1988 ; *Introduction générale aux Moralia in Job* de saint Grégoire le Grand, Rome, 1992. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.