NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 Nº 9 1937

Amour païen, amour chrétien

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 944 - 968

https://www.nrt.be/it/articoli/amour-paien-amour-chretien-3583

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

AMOUR PAIEN, AMOUR CHRÉTIEN.

Dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (p. 241), Bergson écrit : « ...Nous comprendrons pourquoi le Bouddhisme n'est pas un mysticisme complet. Celui-ci serait action, création, amour. Non pas certes que le Bouddhisme ait ignoré la charité. Il l'a recommandée au contraire en termes d'une élévation extrême. Au précepte, il a joint l'exemple. Mais il a manqué de chaleur. Comme l'a dit très justement un historien des religions, il a ignoré le don total et mystérieux de soi-même ». L'auteur de ces lignes songe certainement — le reste du livre le montre bien — au Christianisme, qu'il oppose ici tacitement au Bouddhisme et plus loin aux autres « mysticismes » : ce que le Bouddhisme et ce qu'aucun autre n'a connu, le don total et mystérieux de soi, le Christianisme l'a appris aux hommes, et le Christ lui-même en a été le définitif exemplaire.

On voudrait, dans les pages qui suivent, estimer quelle a été l'innovation du Christianisme sous le rapport de l'amour. On ne tiendra pas compte des mysticismes avec lesquels le Christianisme des origines n'eut aucun contact, du Brahmanisme, du Bouddhisme. On se bornera à comparer le Christianisme au monde gréco-romain, à l'âme, ou peut-être à la carence d'âme qui distinguait les relations sociales de ce monde-là.

Disons dès à présent que l'action du Christianisme apparaîtra avoir été double : le Christ a créé de toutes pièces une nouvelle forme de l'amour. Ce sera un premier point. Et le second : le Christ a transformé par l'intérieur et, en quelque manière, divinisé les formes antiques et éternelles des relations humaines (1).

I

On serait injuste envers l'antiquité grecque et romaine en disant d'elle qu'elle a ignoré absolument la « caritas generis

(1) Réfutant l'interprétation nietzchéenne de l'amour chrétien, Max Scheler a écrit sur l'opposition entre l'idée grecque et l'idée chrétienne de l'amour des pages d'une telle plénitude qu'elles auraient découragé les nôtres, si celles-ci n'avaient abordé leur objet d'un autre angle : ici, l'amour est traité comme un être moral ; chez Max Scheler, il s'agit, dirait Bergson, de son essence métaphysique. On trouvera ces pages dans l'étude traduite en français sous le titre *L'homme du ressentiment*, Paris, 1936, pp. 67-84.

humani », l'amour de l'homme pour l'homme, son semblable, qu'il fût Grec ou Barbare, esclave ou libre. Cicéron écrit : « C'est une loi de la nature que l'homme veuille du bien à l'homme, uniquement parce qu'il est homme (2) ». Et Sénèque : « Nous sommes membres de la même grande famille, la nature nous a fait frères (3) ». Et non seulement des philosophes ont *énoncé théoriquement l'existence de la fraternité humaine*, mais il est sûr qu'avant tout raisonnement et toute réflexion philosophique, les hommes du monde antique, certains d'entre eux du moins, perçurent en eux-mêmes l'éveil d'une sympathie spontanée, indélibérée, pour des individus étrangers à leur cité et à leur race. La preuve en est justement que des philosophes ont conçu l'idée de la fraternité universelle ; auraient-ils pu le faire autrement qu'à la suite d'une réflexion sur les données de la vie ? Ils ont été sensibles quelque jour à la présence, en eux-mêmes et en d'autres, d'une inclination instinctive, d'abord agie et vécue, de l'homme pour l'homme. On ne dira donc pas, comme le semble M. Bergson, qu'avant l'apparition du mysticisme chrétien l'homme fut incapable d'étendre ses sympathies au-delà de la communauté de la famille ou du sang (4).

Mais cette justice une fois rendue, on doit constater que le Christianisme a singulièrement innové par rapport à l'antiquité. Sa première originalité est celle-ci : tandis que les anciens n'ont fait qu'entrevoir la vérité de l'universelle fraternité humaine, le Christ, lui, la met au plein jour ; il en fait la substance même de sa doctrine morale, et c'est avec une absolue fermeté qu'il intime à l'homme de se conformer librement à l'exigence, inscrite dans la nature, de l'amour universel. Le Christ n'hésite pas, ne discute pas, ne pèse pas les raisons, les contre-raisons,

(2) Cicéron, *De Officiis*, III, 6.

(3) Sénèque, *Lettres*, 95, 52. — Ces deux textes sont cités par Gaston Boissier, *A propos d'un mot latin : Comment les Romains ont connu l'Humanité*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. 198, 1906, p. 766. Boissier laisse entendre qu'on chercherait en vain, sur ce sujet dans la littérature ancienne, des mots plus nets que ceux-là. Il en fait précéder la citation par cette remarque : « Socrate le premier s'est proclamé citoyen du monde entier. Les sages de Rome ont fait un bon accueil à ces idées, et même ils leur ont donné une forme plus précise qu'elles ne l'avaient chez les philosophes grecs, et un caractère plus impérieux ».

(4) *Les deux sources*, p. 250.

il n'établit pas au préalable, comme le font les philosophes, le *sic et non* ; il prononce péremptoirement : « Vous avez entendu : Tu aimeras celui qui t'est proche et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent (5) ». Et au moment des adieux, à ce moment où il était naturel qu'il leur laissât comme le testament de sa pensée morale, il dit aux siens : « Je vous donne un commandement nouveau, celui de vous aimer les uns les autres, comme je vous ai aimés (6) » ; et encore : « Ce commandement est vraiment le mien (7) » et : « C'est cet amour qui sera la marque distinctive de mes disciples (8) ». Or ce précepte ne s'adressait pas seulement, dans l'intention du Christ, à ses auditeurs immédiats, aux douze encore attablés avec lui après le banquet pascal ; dès les origines, la communauté chrétienne a compris que Jésus avait parlé là pour tous ceux qui croiraient en lui dans l'avenir, Gentils non moins que Juifs. Ce soir-là, ce dernier soir, Jésus avait vraiment promulgué la loi de l'amour universel. Observons en outre — et cela aussi est essentiel — qu'à la différence des anciens, le Christ fonde son commandement non pas sur la participation des hommes à une même nature, mais sur l'universelle filiation divine. Tous sont enfants du Père, du moins tous sont appelés à le devenir ; et c'est pourquoi, le Père les aimant tous, nous qui devons être parfaits comme le Père, nous devons les aimer à notre tour.

Seconde nouveauté du Christianisme : les anciens ont bien

(5) Matth., 5, 43, 44. Pour de nombreux commentateurs modernes, *Jésus entend ici par « prochain » un Israélite. Comme s'il disait : « Toi,* Israélite, il t'a été dit : Aime l'homme de ta race, et hais l'étranger. Et moi, je te dis : Aime l'étranger lui-même, même s'il te persécute ». Ainsi comprise, la parole du Christ prescrit donc bien l'amour de tous les hommes. Cette interprétation se fonde sur le fait qu'il y a ici, dans la pensée de Jésus, une réminiscence certaine du Lévitique, 19,18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », et que le prochain, dans ce passage, désigne sûrement l'homme d'Israël. Pour le P. Lagrange, l'idée de race est absente de la pensée de Jésus, mais il est dit à chaque Juif d'aimer ses ennemis personnels, Juifs ou Gentils, qui le haïssent (Cfr Lagrange, O.P., *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1927, p. 115). Cette divergence d'exégèse n'a pas d'importance pour notre dessein. A propos du sens de Lagrange, on dira ici : « Qui praecipit plus, praecipit et minus ».

(6) Jean, 13, 34.

(7) Jean, 15, 12.

(8) Jean, 13, 35.

pu reconnaître, timidement, l'existence d'une sympathie universelle ; mais chez eux cette découverte est demeurée stérile et inopérante. Ils n'ont pas connu la douceur de s'abandonner librement à la sollicitation de cet amour. C'est au point qu'on peut dire de l'antiquité qu'elle a manqué totalement de cœur. Sans doute, le cœur est avant tout spontanéité, élan indélibéré de l'amour ; bien que le cœur ne soit pas nécessairement — Dieu merci — contraire à la raison, et qu'il puisse même lui être pleinement conforme, il est toujours vrai qu'on ne peut, sans l'anéantir, le dériver d'un jugement et d'une décision volontaire temporellement préalable ; comme si c'était encore avoir du cœur que de dire : « Je dois aimer ; donc je le veux, et donc aussi j'aime en effet ». On a toujours estimé que ce n'était pas être aimé, que d'être aimé par vertu (9). Nous dirons donc que le cœur est tout d'abord l'inclination instinctive ; or, selon ce premier aspect, l'antiquité, on l'a vu plus haut, a très certainement connu le cœur. Mais précisément, le cœur est encore bien autre chose qu'un pur instinct. Tout le monde accorde qu'il y a du mérite à avoir du cœur et que c'est louer la valeur morale d'un homme que de dire de lui : C'est un bon et brave cœur. D'où vient cela, sinon du fait que le cœur n'est pas seulement inclination éprouvée, mais encore inclination consentie, que c'est librement qu'on a du cœur, et que dans le cœur se compénètrent merveilleusement le subi et le volontaire, le spontané et le réfléchi. Or ce consentement, cet abandon de soi au mouvement éprouvé, cette sympathie ratifiée, avec tous les renoncements qu'elle appelle, cela, c'est le Christ, lui seul, qui l'a introduit dans notre monde. Du moins, s'il s'agit de la sympathie de l'homme pour l'homme. Du moins aussi, si l'on néglige, comme il convient, quelques cas isolés, et restés sans effet sur l'ensemble des relations sociales. Nous voulons dire que le don total de soi a bien pu apparaître, et même a certainement apparu plus d'une fois dans les civilisations pa-

(9) Et on a eu raison en cela, parce que l'on conférait au mot de vertu une signification de nuance kantienne, celle d'une détermination de la volonté par laquelle celle-ci décide d'aimer dans l'intention exclusive, et explicitement présente à l'esprit, d'accomplir la loi de l'amour. Mais, en fait, la vertu est tout autre chose. Bien comprise, on voit qu'elle coïncide avec une inclination non raisonnée, mais simplement raisonnable. Avec ce sens devant les yeux, ou souhaitera, sous peine de désordre moral, n'être aimé que par vertu.

ïennes, mais jamais avec une telle abondance et surtout une telle chaleur qu'il ait donné lieu à de grandes œuvres collectives de charité ; jamais non plus au point qu'il ait imprimé son caractère distinctif à une époque, à une religion, à un peuple. Personne ne dira qu'à considérer la Grèce ou la Rome antique dans leur ensemble, on y reconnaisse quelque part l'action d'une charité ardente et quelque peu généralisée. En douterait-on, il suffirait, pour dissiper toute incertitude, d'être attentif à ce fait : lorsque le Christianisme donna au monde gréco-romain le spectacle de sa propre charité, les païens, surpris, y virent un phénomène entièrement nouveau. Aux environs de l'année 170, Lucien écrivait : « Leur fondateur (des chrétiens) leur a donné la conviction qu'ils sont tous frères entre eux ; et ils déploient un zèle incroyable lorsque se passe quelque chose qui a rapport à leurs intérêts communs ; rien ne leur est plus cher (10) ». Et, un peu plus tard, Tertullien : « La sollicitude que nous portons à tous ceux qui sont dans la grâce, et notre pratique de la charité passe chez nos ennemis pour un caractère qui nous distingue et nous fait aussitôt reconnaître... Voyez donc, disent-ils, comme ils s'aiment — eux-mêmes se détestent les uns les autres — et comme chacun est prêt à mourir pour les autres — eux-mêmes seraient plutôt disposés à s'entretuer (11) ».

Toutefois, le plus important n'est pas encore dit : Il y a, dans le Christianisme, sous le rapport du cœur et de l'amour, une audace et une originalité autrement singulière que celle dont on a parlé jusqu'à présent. La philosophie païenne a bien pu concevoir la noblesse de l'amour de l'homme pour l'homme. Et elle a pu prononcer des mots admirables, comme celui-ci : « Homo sum, humani nihil a me alienum puto : Je suis homme et ne veux pas que rien de ce qui est humain me soit étranger (12) ». Mais comment entendait-elle cette « humanitas » qui lui était si chère ? Ce mot couvrait, chez Cicéron par exemple, bien des acceptions différentes et assez subtilement nuancées, mais une chose est sûre, c'est que son énonciation évoquait toujours l'idée de finesse d'esprit, de distinction, — de « culture »,

(10) *Peregrinus*, 10.
(11) *Apologeticus*, 39.
(12) Térence, *Heautontimorumenos*, I, 1, 25.

comme nous dirions aujourd'hui (13). L'homme auquel s'intéresse l'antiquité, c'est celui qui a fait apparaître en soi, par l'éducation et par l'instruction la plus soignée, tout cet ensemble de qualités, toute cette exquise « humanitas ». Jamais, en tout cas, il n'est venu à l'esprit des anciens de penser qu'il serait beau, non seulement de voir notre amour se porter sur tous les hommes, mais de voir encore au sein de cet amour universel, poindre et puis grandir et puis règner une préférence, une prédilection, une faiblesse pour les misérables et les déshérités de la vie. Et jamais non plus, ne serait entrée dans l'épais bon sens des Romains l'idée follement généreuse de convier à leurs tables les mendiants et les estropiés, les aveugles et les paralytiques, et ceux qui se traînent sur les chemins et le long des haies (14). Israël lui-même, pas plus qu'un autre, n'eût été capable d'inventer cela. Le rabbin Hillel, un peu plus ancien que Jésus, et dont la douceur est cependant proverbiale, disait : « Un manant, un homme sans culture légale n'a pas de conscience, pas de piété (15) ». Et un autre : « Malheur à moi, j'ai donné mon pain à un de ces hommes-là (15) ».

En face de tout cela, combien surprenante la nouveauté du Christ. Et tout d'abord pour les petits, pour les ignorés, pour les méprisés, jamais lèvres humaines n'ont eu paroles aussi tendres que les siennes : « Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux est à eux. Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. Bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux ». Aujourd'hui encore, à ceux qui souffrent, ces mots divins suffisent quelquefois à rendre toute espérance. Mais il y a infiniment mieux. Après tout, des mots de consolation ou même des gestes d'assistance ne coûtent guère à ceux qui les prononcent ou qui les posent. Et qu'un riche fasse l'aumône à un pauvre, même de tout cœur et avec un bon regard de sympathie, c'est très bien, sans doute, mais cela ne modifie guère les situations respectives : après comme avant, le pauvre sait bien que de lui au riche la même distance demeure, et le

(13) Cfr Gaston Boissier, *art. cité*, pp. 763-766.
(14) Luc, 16, 21.
(15) *Pirkè Aboth*, II, 5. Cité par L. de Grandmaison, S. J., *Jésus-Christ*, t. I, p. 260, n. 1. Le 2e texte : *Baba-Bathra*, 8a, *ibid.*, p. 11.

riche, de son côté, sait bien que ses « affaires » n'en restent pas moins solides et prospères. Ce n'est pas de cela que s'est contenté le Christ. Il a voulu abolir toutes les distances et ne rien garder de sa propre sécurité ; il a aimé tellement les hommes malheureux qu'il a voulu les égaler et souvent les dépasser dans leur malheur. Il a offert en spectacle les marques d'une des pires misères humaines, et intérieurement, dans sa sensibilité, il a consenti à des angoisses indicibles. Il semble qu'il ait voulu prendre sur lui toute la souffrance qui était possible à un Homme-Dieu, et étendre jusqu'aux plus lointaines frontières sa fraternité avec la détresse des hommes.

Et pourquoi donc ? Les théologiens catholiques observent que la rédemption du genre humain était loin de requérir tout le luxe de souffrance qui s'est déployé dans la Passion du Christ Sauveur ; un seul acte libre de l'Homme-Dieu, acte de supplication à son Père en faveur de l'humanité coupable, eût suffi pleinement pour satisfaire à la justice de Dieu et réparer tous les dommages de nos fautes. Alors, se demandent-ils, quelle fut la raison d'une tragédie aussi sanglante ? Et bien souvent, découragés, ils nous invitent à réfugier nos esprits dans le mystère. Mais on se demande s'il y a là une telle épaisseur de ténèbres. Ou du moins, précisément depuis que le Christ a souffert et qu'il nous a communiqué quelque chose de son extraordinaire sympathie, nous avons en nous de quoi comprendre la raison de sa Passion ; en se solidarisant avec la misère des hommes, le Christ a obéi à une impulsion que tout vrai chrétien partage désormais avec lui et qui est celle-ci : il est impossible à un homme qui a du cœur de voir souffrir un autre homme, sans désirer prendre une partie de sa peine ; et s'il ne peut l'alléger, du moins il ne consentira pas à demeurer bien assis dans son confort et dans sa béatitude bourgeoise ; il souhaitera devenir lui-même un peu malheureux, et il se mettra dans une condition qui ressemblera quelque peu à celle de son « frère ».

C'est justement ce qui explique, au moins partiellement, la Passion du Christ. Accordons que ce principe d'explication est peu apparent dans les écrits évangéliques. Là, Jésus meurt, parce que le veulent les Ecritures, et que celles-ci sont l'expression de la volonté divine ([16]). Et pourquoi Dieu le veut-il ? Parce

(16) Marc, 9, 2 : « Il est écrit du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir ». Cfr aussi Marc, 14, 21 ; Luc, 22, 37.

qu'il a mis le pardon du péché des hommes à ce prix (17). A cela se bornent les déclarations les plus explicites du Christ : elles ne rattachent donc pas la mort douloureuse à une intention de sympathiser avec la souffrance de l'espèce, à une volonté du Christ de descendre à notre niveau de misère. C'est bien vrai. Mais ne perdons pas de vue l'état d'esprit des disciples immédiats de Jésus. Ces derniers semblent avoir eu les yeux complètement fermés sur les perspectives du Messianisme douloureux. Aussi leur en donne-t-il à savoir uniquement ce qu'ils peuvent en prendre ; cela n'est pas beaucoup dire, et cela même, ils ne le tiennent pas longtemps (18). Supposé donc que Jésus soit mort sur la Croix dans l'intention de coïncider avec notre souffrance, on peut s'expliquer ou qu'il n'ait guère dévoilé sur ce point son admirable cœur, trop délicat pour être compris aussitôt des siens, ou que, s'il l'a révélé, ses disciples n'en aient pas gardé une plus précise mémoire.

Mais, dira-t-on, sera-ce dès lors gratuitement, dogmatiquement et sans appui dans l'histoire, que nous allons postuler, dans l'esprit du Christ, la présence d'une volonté de compâtir avec notre race ? Non pas. Car les Evangiles, presqu'à leur insu, semble-t-il, ont du moins laissé passer des indices suffisamment sûrs de l'existence de cette volonté. Nous les trouvons dans des mots comme ceux-ci : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir (19) » et plus encore, dans ceux qui suivent le lavement des pieds : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien ; car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné un exemple, afin que vous agissiez vous aussi comme j'ai agi envers vous (20) ». Dans ces paroles, il n'y a rien de moins que ceci : Jésus est le Maître, tous le savent, et pourtant, il a voulu se conduire à l'égard des siens comme le serviteur, comme le dernier ; il n'a pas admis que son sort fût meilleur que celui du moindre de ses frères ; c'est ce qu'il vient de montrer, en s'a-

(17) Marc, 10, 45 à joindre à Matthieu, 26, 27.
(18) Cfr, par exemple, la dispute au sujet des fils de Zébédée, Matth., 20, 20ss.
(19) Marc, 10, 45.
(20) Jean, 13, 13-15.

baissant à leur laver les pieds, mais aussi c'est ce qu'il leur a montré toute sa vie, et va confirmer dans sa mort. Car il est clair que Jésus considère ici le lavement des pieds comme le symbole et le résumé de toute son attitude à leur égard. « Comme j'ai agi envers vous » leur dit-il ; entendons : « Comme je viens d'agir maintenant, comme je l'ai toujours fait, comme je m'apprête à le faire encore ». Et par là, nous sommes donc induits à penser que, vraiment, Jésus est mort comme il l'a fait, par une volonté de se mettre à notre rang et de s'associer à notre pathétique détresse. Encore une fois, cette volonté ne transparaît guère dans les récits évangéliques, c'est sûr ; mais, encore une fois aussi, il n'était pas possible qu'elle transparût davantage. L'intention du Christ de mourir par sympathie appartenait au trésor de ces nombreuses choses au sujet desquelles il disait aux siens, le dernier soir : « J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous n'êtes pas en état de le porter maintenant ([21]) ». Cette intention, il était réservé à la réflexion de l'Eglise de l'amener peu à peu en pleine clarté.

Nous dirons donc : parce que le Christ avait du cœur, parce qu'il était au principe et à l'origine du cœur, à cause de cela, il ne pouvait pas ne pas vouloir épouser notre misère et ne pas nous montrer qu'en somme, de nous et de lui, ce n'était pas lui qui était le mieux partagé. Et, c'est pourquoi, devant le spectacle du Christ, un jour dépouillé de tout au monde, abandonné de ses amis, trahi par l'un des siens, qui se laisse ligoter comme un voleur, que l'on soufflette et sur qui l'on crache au visage, que ses ennemis grimaçants, pareils à une meute de chiens furieux, s'apprêtent à mettre en morceaux, dont la santé et la force se sont écroulées, qui est là tout pantelant de fièvre et d'horreur, et qui, enfin, muet, tranquille et doux, « tel un agneau sans cris qui donne sa toison », se laisse clouer à une croix, devant la vue de cet homme, ainsi rompu, ainsi librement anéanti, tous ceux que l'existence accable et qui sont tentés de la maudire, tous ceux-là, en le voyant, doivent s'écrier — et beaucoup s'écrient en effet — : « Celui-là, du moins, ce n'est pas pour rire qu'il dit nous avoir aimés ». Et il n'est que juste qu'on lui dise : O Christ, qui avez poussé votre amour des **pauvres, des faibles, des misérables, jusqu'à devenir leur frère,**

(21) Jean, 16, 12.

leur petit frère, le plus humble, le plus silencieux, le plus dédaigné — alors que vous êtes pourtant le Très-Haut — quelle source de réconfort et d'énergie vous avez été depuis lors pour toute la foule innombrable des désemparés de la vie ! Combien d'entre nous, guettés déjà par le désespoir, vous trouvant tout-à-coup coude-à-coude au milieu d'eux, en sont venus à penser : Si un homme comme lui est avec moi, et du côté de ma misère, c'est donc qu'il y a un sens, mystérieux sans doute, mais vrai, de la souffrance, c'est donc que je dois marcher avec vaillance dans la vie et c'est donc aussi que j'entrerai certainement dans le monde divin où le Christ nous a sûrement précédés !

L'Eglise a pour fonction de perpétuer visiblement le Christ sur la terre. On pourrait montrer ici qu'elle n'a pas manqué à son mandat en ce qui concerne le « cœur » et la charité. Il est vrai, elle est faite de membres qui, à la différence du Christ, portent en eux le principe de toutes les faiblesses morales ; et c'est pourquoi, même dans ses chefs, elle a souvent renouvelé le spectacle des vieux égoïsmes païens qu'on croyait morts, égoïsme de l'individu, égoïsme de la famille, égoïsme de la race et de la nation, égoïsme enfin de la religion même : nous songeons à la dureté, sans intelligence et sans entrailles, par laquelle plusieurs de ses fils ont pu se distinguer — cela n'est pas impossible — dans la répression des hérétiques ou des païens. Et cependant, malgré cela, l'Eglise a établi solidement, et, on peut le dire, définitivement, des mœurs et des traditions de charité et de dévouement, qui marquent nettement notre civilisation occidentale, et dont l'humanité, laissée à elle-même, eût été radicalement incapable. Il suffit de songer aux Congrégations religieuses hospitalières et aux Missions : ces deux faits traduisent la présence, dans l'Eglise, d'un amour du don de soi, très rare, si on le compare à l'humanité sans l'Eglise, et très généralisé dans la communauté catholique. Et à tous les âges, le dévouement chrétien eut, de-ci de-là, des manifestations individuelles absolument héroïques, qui s'appellent saint Paul, *saint Cyprien, saint François d'Assise, saint Vincent* de Paul, le curé d'Ars, le Père de Foucauld et combien d'autres ! Tous ceux-là, petits et grands, ne furent ce qu'ils ont été que par le Christ, et ils vécurent en continuité, consciente et délibérée, avec lui. Nous dirons donc que le Christ a vraiment

révélé et inauguré un nouvel âge et un nouveau monde de l'amour. Et nous ajouterons qu'à elle seule, cette invention suffirait, semble-t-il, à établir une certaine transcendance de Jésus-Christ : un amour comme celui-là n'a pas pu sortir du cœur des hommes ; par son défi à notre bon sens, il semble indiquer qu'il ne peut avoir été imaginé que par Dieu.

II

A-t-on tout dit de l'action du Christ sur la volonté humaine, lorsqu'on a montré que le Christ a créé un amour nouveau ? Il faut encore ajouter que le Christ a transformé et, en quelque sorte, divinisé les amours anciens.

Sans doute, dès les origines de l'espèce, apparut l'amour d'une mère pour son fils, peut-être même l'amour — non pas seulement la passion — de l'homme pour la femme, et, en tout cas, les autres formes de l'amour familial. De même, l'antiquité a connu l'amour de la cité — celui que nous appelons aujourd'hui l'amour de la patrie — et elle a produit aussi l'amitié. On peut même dire qu'avant le Christ et indépendamment de lui, le cœur humain sut autrefois et sait encore aujourd'hui mettre souvent de l'héroïsme et de la finesse dans toutes ces variétés de l'amour. Et cependant, c'est un fait que le Christianisme, s'étant emparé de tous ces amours innés, les a élevés au-dessus d'eux-mêmes, tout en les gardant ce qu'ils sont, de sorte que, par exemple, l'attachement d'une mère chrétienne à son enfant est identique à celui d'une mère de l'antiquité, et tout à la fois en diffère.

Un fait d'un autre ordre va nous aider à comprendre l'espèce de sublimation de l'amour humain effectuée par l'action du Christ. Le musicien compositeur n'invente pas toujours de toutes pièces les thèmes fondamentaux d'une symphonie ; il lui arrive d'employer des thèmes déjà existants, de vieilles mélodies populaires (22). Dès avant qu'il s'en empare, ces mélodies, de ligne très simple, mais, par hypothèse, expressives, produisent déjà, par elles-mêmes, dans la sensibilité de l'auditeur, une certaine impression suffisamment définie de calme champêtre,

(22) C'est le cas de Beethoven, dans le premier mouvement de la 6e symphonie (Pastorale). Cfr Prud'homme, *Les symphonies de Beethoven*, Paris, 1930, p. 244.

ou de tristesse, ou d'héroïsme patriotique et guerrier. Supposons en outre deux choses : la première, que telle de ces mélodies soit vraiment d'une qualité rare, la seconde, que l'auditeur ignore les ressources instrumentales de l'art moderne : il estimera sans doute que l'art musical a atteint ici toute la perfection possible dans l'expression de tel sentiment. Mais voici maintenant un artiste qui maîtrise tous les moyens mis à son service par une technique raffinée. Il s'empare de notre mélodie, trop grêle selon lui, et la confie à toute la diversité des instruments : ceux-ci se mettent à la développer tour à tour, à se la raconter les uns aux autres sous formes de dialogues, chacun l'exposant dans la tonalité la plus appropriée à son timbre ; ou bien ils l'entrelacent dans d'autres lignes mélodiques, venues d'ailleurs, destinées à dégager l'essence de la première par des effets de contraste ; ou bien encore la saisissant tous au même instant, ils l'emportent dans l'unisson de l'orchestre. Alors, l'auditeur, ravi, croit assister à un miracle. Le poème maintenant chanté lui semble à la fois très ancien et absolument nouveau. Ancien : car à l'entendre, voilà que l'on se retrouve dans le même climat et dans les mêmes rêves qu'au temps de la vieille mélodie primitive. Nouveau, cependant, puisque la sensibilité est à présent ébranlée avec une intensité encore inégalée et qu'autour du sentiment d'autrefois s'est formée toute une frange de sentiments accessoires, que la première émotion ne connaissait pas. Ainsi en est-il du cœur humain. Lui aussi, de par lui-même, produisait déjà de certains effets, l'amour maternel, l'amour de la patrie, très nobles et souvent très délicats. Le Christ s'est emparé de tout cela, et désormais tout cela raconte — ou du moins doit raconter — une histoire à la fois ancienne et neuve, tout cela doit chanter un poème dans lequel la vieille humanité se retrouve, mais dont elle sait cependant qu'elle eût été incapable si le Christ ne fût venu.

Montrons-le pour l'amour maternel. L'antiquité en a vu ou en a imaginé — mais cela revient au même — des manifestations extrêmement tendres. Selon le récit d'Euripide, Ulysse craignant que le petit Astyanax, fils d'Hector, ne venge un jour un père si grand, ordonna de le précipiter du haut des tours de Troie (23). On vint donc pour le prendre : à ce moment,

(23) *Les Troyennes*, v. 709 suiv.

sa mère, Andromaque, le portait dans ses bras. Et elle lui dit : « O mon enfant, tu pleures ! Est-ce que tu comprendrais ton malheur ? Pourquoi les mains serrées, t'attaches-tu à mes vêtements, comme un oiseau blotti sous mon aile ?... O tendre enfant que ta mère aimait tant à caresser, o suave odeur de ton corps ! Maintenant, une dernière fois, donne un baiser à la mère qui t'enfanta, serre-toi contre elle ; enlace tes bras autour de mon cou, et applique ta bouche sur la mienne (24) ». Nous retrouvons Andromaque dans l'Enéide. Ici, Virgile imagine qu'Enée, accompagné de son fils Ascagne, la rencontre un jour fortuitement au cours de ses pérégrinations. Cette scène se passe bien des années après la mort d'Astyanax. Au moment des adieux, Andromaque apporte à Ascagne des vêtements brodés aux trames d'or et une chlamyde en point de Phrygie : « Prends, lui dit-elle ; que toutes ces choses te soient des souvenirs de mes mains, cher petit, et des témoignages de la longue tendresse d'Andromaque, femme d'Hector. Prends-les : ce sont les derniers présents que tu recevras de ta famille, ô seule image qui me reste de mon Astyanax ! Il avait tes yeux, tes mains, les traits de ton visage ; il aurait ton âge et serait absolument comme toi (25) ». Dans ce second récit, notons, entre autres choses, la fidélité d'Andromaque au souvenir de son fils : il est mort depuis longtemps, et cependant son image a gardé toute sa netteté devant les yeux de sa mère. Dans la première narration, ce qui nous émeut, c'est la tendresse de ses paroles et l'explosion de ses larmes. En tout cela, dans cette fidélité et dans cette tendresse, ne semble-t-il pas que le cœur humain ait atteint ses dernières possibilités, que l'amour maternel ait dit son dernier mot ?

Oui, sans doute, s'il eût été laissé à ses seules ressources natives. Mais depuis lors, le Christ a agi sur le cœur des mères et il semble que celui-ci s'est maintenant, pour ainsi dire, surpassé lui-même. Augustin écrit de sa mère Monique : « Je ne sais pas assez dire la passion que ma mère avait pour moi, et à quel point ses angoisses pour m'engendrer par l'esprit étaient plus laborieuses que celles qu'elle avait endurées pour m'engendrer par la chair (26) ». Donc Monique aime Augustin

(24) Euripide, *loc. cit.*, 740-760.
(25) *Enéide*, III, 485.

avec passion ; dans cette passion, nous retrouvons le cœur d'Andromaque, plus généralement, le cœur ancien et éternel de la maternité humaine ; nous apprenons que l'affection maternelle n'a rien perdu dans le Christianisme de sa perfection antique. Mais, d'autre part, le Christianisme a ajouté une beauté nouvelle, plus exactement il a transformé par l'intérieur toutes les tendresses et toutes les fidélités d'autrefois. Et en effet, si Monique n'avait pas été la sainte disciple du Christ que nous savons, quels désirs son amour pour Augustin lui aurait-il inspirés ? Sans aucun doute, elle eût souhaité par dessus tout qu'il acquît une chaire de rhétorique à Carthage, ou, à son défaut, à Rome, ou, à son défaut, à Milan. En fait, Monique, la chrétienne, n'a rien désiré de tel. Une seule chose, nous dit Augustin : « Non pas l'or, non pas l'argent », non pas même la vie, mais le salut, le salut par le baptême et par l'adhésion au Christ crucifié (27). Et après l'extase d'Ostie, Monique disait elle-même : « Mon fils, quant à moi, il n'y a plus rien qui me plaise en cette vie. Qu'y ferais-je désormais ? Mes expériences d'ici-bas sont épuisées. La seule chose qui me faisait souhaiter d'y rester quelque temps encore, c'était de te voir, avant de mourir, chrétien catholique. Dieu m'a donné cette joie avec surabondance, *puisque, pour Le servir, je te vois aller jusqu'au mépris des félicités terrestres* (28) ». On voit donc la différence : Andromaque n'eut pas pu ne pas vouloir pour son fils un bonheur de type simplement humain ; Monique sacrifie sans difficulté les éléments d'un pareil bonheur ou du moins les désirs qu'elle a pour son fils se portent par dessus tout sur un Bien d'un ordre transcendant, sur l'innocence, sur la conformité au Christ, sur la possession de Dieu, doive cette béatitude supérieure s'établir sur les ruines de tout le reste. Et en cela, Monique ne fait qu'inaugurer une lignée ininterrompue de tant de mères ! Aujourd'hui encore, quelles sont les pensées d'une mère vraiment chrétienne, au moment où elle voit son jeune enfant s'approcher de la nappe des premiers communiants ? Elle s'interroge, non sans angoisse peut-être, sur l'avenir de son fils. Or ses vœux ne sont pas d'abord qu'il se crée une situation lucrative, mais elle supplie le Christ de lui garder

(27) *Confessions*, l. V, 9, 16 ; l. VI, 1,1
(28) *Confessions*, l. IX, 10, 26.

sa droiture, et elle lui souhaite une existence laborieuse et pénible, s'il n'en faut pas moins pour le préserver de tout mal. Ou bien encore, évoquons cet autre fait, devenu presque banal dans la vie du catholicisme : des jeunes gens vont s'embarquer pour une mission de Chine, des jeunes filles entrer au Carmel, et leurs mères leur disent un définitif adieu. Elles pleurent, ces mères, et leurs larmes montrent précisément qu'elles restent mères. Mais d'autre part, ceux qui les connaissent savent ce qu'elles éprouvent au cœur, non pas seulement de la résignation, mais de la fierté, et mieux encore, une forme nouvelle, nue, dépouillée, crucifiée de la joie : joie dont elles s'étonnent elles-mêmes, parce qu'elle leur semble être née en elles, sans elles ; joie qui est un scandale pour l'âme païenne et pour les âmes médiocres. Cela, cet étrange et mystérieux contentement au centre même de la douleur, voilà une résonance du cœur humain que seul le Christianisme a fait entendre.

On peut aller plus loin et faire voir que le Christianisme a transformé d'une manière plus intime encore le cœur maternel. Supposons que Monique eût vu venir la mort, sans qu'Augustin lui donnât l'espoir d'une conversion même lointaine. Sans aucun doute, elle, qui était sainte, ne se serait point révoltée contre Dieu, ni n'aurait douté d'une Providence, mais elle se fut soumise à des desseins mystérieux et elle aurait immolé l'objet, pourtant si pur, de ses désirs — la conversion de son fils — à la volonté divine. Cette disposition à un suprême sacrifice, Monique n'a pas eu à l'exercer, mais il n'en reste pas moins qu'elle faisait partie de ses vertus chrétiennes, qu'elle était en elle à l'état latent et virtuel. Que conclurons-nous de là ? A l'intérieur du cœur maternel de Monique, le maîtrisant, l'apaisant, le refoulant au besoin, vivait un amour plus impérieux et plus fort, grâce auquel Monique préférait à la certitude du salut d'Augustin les vouloirs d'ensemble de Dieu sur le monde, l'économie imposée par Dieu à l'univers. En quelque sorte, l'amour de Monique pour son fils est comme un amour qui à la fois renaît et se renonce sans cesse, qui ne se lasse pas d'émerger et puis de se fondre encore dans un océan d'amour divin. Précisément, cette docilité de tous nos amours humains à une volonté plus haute, cette qualité qu'ils prennent peu à peu de se plier aux exigences d'un amour inconditionné, tel est, semble-t-il, l'effet le plus profond produit par le Christianisme dans le cœur

de l'homme et que la spiritualité catholique a exprimé en ces termes : aimer Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu.

Ici cependant, un scrupule ne peut pas ne pas venir à l'esprit : Est-ce bien le Christ qui est l'auteur de cette sorte de divinisation de l'amour ? On a parlé de l'affection maternelle dans le monde antique ; mais, de nouveau, n'a-t-on pas été injuste à l'égard de ce dernier ? Ouvrons les *Apophtegmes* de Plutarque. Nous y trouvons rapportés des mots héroïques de femmes lacédémoniennes au départ de leurs fils pour la guerre. Que, dans leur teneur littéraire, ils soient légende ou histoire, il n'importe : le sentiment qu'ils traduisent a certainement existé chez les femmes de Laconie. Parmi eux, nous lisons, par exemple, celui-ci : un jeune soldat est sur le point de quitter la ville pour joindre son unité combattante. A ce moment, sa mère lui tend un bouclier en disant : « C'est le bouclier de ton père ; jamais l'ennemi n'a pu le lui prendre ; c'est à toi qu'il l'a laissé en mourant ; à ton tour maintenant de t'en couvrir ; et de deux choses l'une, ou bien sauve-le de la prise de l'ennemi, ou bien meurs en le défendant (29) ». Dégageons la pensée de cette femme de ses données accessoires, nous avons ceci : « Entre la lâcheté de mon fils, et sa mort, c'est sa mort que je choisis ». Cet unique fait nous oblige déjà à poser la question : cette mère de l'antiquité ne possède-t-elle pas, pour l'essentiel, tout ce qu'on disait plus haut être le trait distinctif d'une mère vraiment chrétienne ? Car d'abord, elle souhaite à son fils la mort, c'est-à-dire la ruine de tout son bonheur terrestre, s'il n'en faut pas moins pour qu'il soit fidèle aux grands exemples de son père ; ainsi, comme Monique, entre le bien-être humain de son enfant et sa valeur spirituelle, c'est cette dernière que préfère résolument la Spartiate. Et ensuite, son amour maternel, qui est un amour de l'individu, se subordonne docilement à l'amour de la tradition héroïque de Lacédémone, c'est-à-dire l'amour de la cité, de la communauté et du tout, amour dans lequel il est permis de voir un attachement qui s'ignore au Bien moral, à une Loi absolue, à Dieu lui-même.

Estimera-t-on la raison de notre scrupule un peu mesquine : quelques propos de femmes exaltées, et dont l'authenticité n'est

(29) *Apothtegmes de Laconiennes inconnues*, 17.

même pas certaine ? Mais qu'on se replace devant le fait, autrement ample, du Platonisme. Ce dernier a capté tous les courants les plus purs de la pensée et de la religion du passé, il les a grossis de l'apport d'une philosophie prodigieusement compréhensive et d'une âme mystique enchanteresse, et il a développé le cours sinueux et souple de son beau fleuve, à travers des alternatives d'ombre et de lumière, jusqu'au III[e] siècle, jusqu'au Plotinisme y inclus, sans que le Christianisme, apparu dans l'intervalle, l'ait jamais notablement altéré. Or, à quels objets Platon a-t-il convié l'amour ? Son poème est dans toutes les mémoires. Rappelons-en seulement les thèmes les plus fondamentaux (30). « Fuyons vers notre chère patrie ! » Tout d'abord donc, l'appel à une fuite, à une évasion, l'évasion du monde des sens, qui est celui de l'illusion et de l'erreur. Entendons bien que, dans cet appel, n'est pas impliquée une condamnation absolue de notre univers sensible, ni affirmée la bonté d'un ascétisme destructeur. Il faut se détourner du monde dans la seule mesure où il paralyse la vraie vie spirituelle, ou, ce qui revient au même, il faut ne s'attacher, dans les objets de nos sens, qu'aux Idées dont ils participent, qu'au reflet des intelligibles posé sur les choses de la nature et de l'art. Et vers quelle patrie doit-on s'enfuir, à quels purs sommets nous élèvera le double essor de l'ascension dialectique et de l'ascension religieuse ? La loi de notre être intellectuel et moral, nous répond Platon, est « de ressembler à Dieu dans toute la mesure possible ». Notre vie spirituelle a de par elle-même une parenté native avec le royaume divin des intelligibles éternels ; mais elle est susceptible d'une ressemblance et d'une affinité infiniment plus parfaite. Fixer en soi définitivement toute la perfection de cette image, tel est le seul but vers lequel il nous faut tendre ; et nous y arriverons non seulement par un effort de pensée et de contemplation, mais également par un effort moral, car « on s'assimile à Dieu en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit » (*Théétète,* 176a).

Si sommaires soient-elles, ces réminiscences platoniciennes suffisent, semble-t-il, pour nous permettre de conclure qu'ici, de nouveau, nous trouvons, sous le rapport de l'amour, tout

(30) Nous les reproduisons d'après M. A. Diès, dans son beau livre, *Autour de Platon,* Paris, 1927, t. II, *La religion du Philosophe,* pp. 589-603.

l'essentiel du Christianisme. Car qu'y a-t-il de plus transcendant et de plus spirituel que les régions célestes et éthérées des intelligibles vers lesquelles le divin meneur, l'Eros, nous emporte ? Les anciens ont parfaitement su que la meilleure manière d'aimer leurs semblables, dans la famille et dans la cité, était de leur souhaiter des biens d'un « autre ordre », nous voulons dire la possession de Dieu même, et d'organiser la « République » en fonction de cette destinée. Et quant à « l'effet plus profond » qu'on attribuait en propre au Christianisme et qu'on exprimait par ces mots « Aimer Dieu en tout et tout en Dieu », cela également, le Platonisme l'a possédé : il ne voulait rien d'autre, lorsqu'il pressait les hommes de ne s'attacher dans les choses qu'à ce qu'elles ont d'intelligible, d'idéal, d'éternel et de divin.

De toute nécessité, nous devons donc exprimer, avec plus de précision, si possible, ce que nous avons appelé la divinisation de l'amour dont le Christianisme serait le premier et l'unique auteur. Et pour cela, regardons le Christ lui-même. Comment se comporte-t-il envers sa famille, envers la patrie, les amitiés, et comment veut-il que les siens se comportent ? Malgré quelques apparences contraires, le Christ a apprécié, mieux que personne, ces choses tendres et saines que sont les affections familiales. Ainsi l'a toujours pensé la piété chrétienne ; elle s'est représentée Jésus dans la maison paternelle de Nazareth et elle l'y a trouvé non seulement « soumis » à ses parents, mais sincèrement affectueux, sensible au pur bonheur de l'intimité domestique. Il s'en faut d'ailleurs que les Evangiles soient muets sur la pensée du Christ relative à la piété filiale. Sur ce point, loin d'être en recul sur la morale de son peuple, le Christ a restitué au devoir d'aimer son père et sa mère une clarté et une force impératives que les traditions pharisaïques lui avaient fait perdre. « Car Dieu a dit : Honore ton père et ta mère... tandis que vous dites : Quiconque aura dit à son père et à sa mère : Ce dont j'aurais pu t'assister, j'en ai fait offrande, celui-là n'aura pas à honorer son père ; et vous (Pharisiens) vous avez annulé la parole de Dieu par votre tradition (*Mt.* 15,4). » C'est une première constatation. Mais d'autre part, comment ne pas se souvenir de ses impitoyables paroles : « Si quelqu'un vient à moi et cependant ne hait pas son père et sa mère, et sa

femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, et même encore sa vie, celui-là ne peut être mon disciple ([31]) ». Haïr sa mère ! Sans doute, ce mot, sur les lèvres de Jésus, et dans l'usage sémitique en général, n'a pas l'horreur de notre usage moderne. Et d'ailleurs, déjà saint Matthieu le rapportait sous une forme adoucie, qui ne trahissait pas la pensée du Christ : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ([32]) ». Mais il n'en reste pas moins que, dans l'intention de Jésus, l'amour pour les proches doit à ce point respecter notre liberté que jamais il n'empêchera notre soumission la plus absolue à la volonté divine. Telle est en effet l'interprétation que le Christ donna lui-même, en action autant qu'en parole, du devoir de « haïr » les siens. « Voici dehors ta mère et tes frères qui te cherchent », lui dit-on. Et lui de répondre : « Qui sont ma mère et mes frères ? ». Et jetant un regard sur ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère ([33]) ».

Même attitude vis-à-vis de la « patrie ». Jésus fut un jour ému jusqu'aux larmes en découvrant du haut de la montagne des Oliviers le panorama de Jérusalem. Une émotion aussi forte atteste sûrement un attachement passionné, profond et tendre, à la terre natale, à tout le passé de son peuple — à ce passé dans lequel Jésus était si exclusivement enraciné : ne semble-t-il pas tout ignorer de la culture hellénistique, lui qui a pu, sans étonner ses auditeurs, les interroger sur la lecture d'une pièce de monnaie romaine et sur l'effigie de César ? Mais de nouveau, cet attachement se subordonne avec la plus grande aisance à l'amour de Dieu et à la volonté du Père. Non seulement, il sait regarder en face la destinée tragique de sa race — combien d'entre nous ne voudraient même pas tenir pour absolument possible la disparition de leur patrie ! — mais encore il prédit aux siens le châtiment, relativement imminent, de la justice divine. L'amour qu'il leur porte n'arrête pas sur ses lèvres ce terrible message, car c'est son Père qui le lui dicte, et c'est pourquoi, avec sa fermeté coutumière, il annonce

(31) Luc, 14, 26.
(32) Matth., 10, 37.
(33) Marc, 3, 34, 35.

la déchéance définitive d'Israël : « Or je vous dis que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et seront à table avec Abraham et Isaac et Jacob dans le royaume des cieux ; tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures (34) ».

Enfin, regardons-le dans ses amitiés. Il y a celles du « disciple qu'il aimait », celle de Lazare, celle des différentes Marie, et de combien d'autres ! Il n'est pas douteux qu'elles étaient vives, ces amitiés, puisqu'il a pleuré devant le tombeau de Lazare ; ni qu'il a possédé le secret des attentions les plus exquises, et des plus touchantes délicatesses. A cet égard, les épisodes du matin de Pâques sont très significatifs. A qui se montre-t-il tout d'abord ? Est-ce à Pierre et à Thomas, à ceux qui lui avaient dit : « Nous sommes prêts à mourir pour toi », mais qui, en fait, s'étaient éclipsés à l'heure de la capture ? Il apparaît en premier lieu aux saintes femmes, et par cette préférence, il veut sûrement leur marquer qu'il a été sensible à ceci : qu'elles seules étaient au pied de la croix. Un peu plus tard, Marie, qui ne sait ce qu'il est devenu, est toute en larmes, mais Jésus, pourtant présent, ne se fait pas reconnaître d'elle aussitôt ; petite cruauté, dans laquelle il y a un raffinement dont une âme commune et une amitié quelconque ne serait pas capable. Mais, par ailleurs, le Christ est pleinement maître de ses amitiés. Ou plutôt ici encore, c'est la volonté de son Père qui seule le possède absolument. Il est frappant de voir par exemple comment, dans cette même apparition à Madeleine, le nom du Père, la pensée du Père viennent remplir aussitôt l'entrevue. « Je ne suis pas encore remonté vers le Père ; mais va vers mes frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père (35) ». D'une manière générale, le Christ va, vient, rencontre ses amis et les quitte selon que l'exige la prédication du Royaume, selon qu'il plaît à Celui dont il a reçu mission. A tout instant, on sent qu'il peut dire sans forfanterie : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé ».

Ces simples souvenirs évangéliques nous aideront à mieux définir le Christianisme par rapport à l'antiquité. Commençons par négliger le fait du Platonisme. Nous dirons alors : le mon-

(34) Matth., 8, 11, 12.
(35) Jean, 20, 17.

de ancien a bien pu sacrifier quelquefois telle forme de la vie, la famille, l'amitié et la vie elle-même à une cause supérieure, la cause de la cité et de la communauté — témoin, la Laconienne de Plutarque — ; admettons même que le paganisme d'autrefois et que l'athéisme d'aujourd'hui ait connu et connaisse encore le don absolu de soi au bien moral, au devoir, à la conscience ; qu'il y ait eu des existences, à peu près entièrement a-religieuses sur le plan de la conscience claire, et cependant dévouées, jusque dans le détail quotidien, à un idéal de justice ou de vérité. Allons plus loin : disons que, dans la perception et l'affirmation de l'autorité suprême du bien moral, ces païens ou ces athées ont possédé une connaissance, confuse, sans doute, mais réelle du véritable Dieu personnel ; de sorte que, en se consacrant corps et âme au service de leur idée, c'est à Lui qu'en réalité, indistinctement, mais vraiment, ils se donnaient. Supposons tout cela, c'est-à-dire, mettons le paganisme dans les conditions les plus favorables. Même alors, l'amour païen et l'amour chrétien de la vie diffèreront comme deux mondes. Car à l'intérieur de l'amour païen, quoiqu'on fasse, la vue du vrai Dieu, lorsqu'elle est présente, restera voilée, incertaine et presqu'inconsciente d'elle-même ; au niveau de la pensée claire, c'est à l'ordre impersonnel, à l'idéal immobile, à la loi que l'homme antique se subordonne ; il sacrifie l'amitié, il sacrifie la famille, il sacrifie en un mot ce qui est vie à une entité toute inerte et qui a les apparences de la mort ; et c'est pourquoi cette immolation semblera toujours par quelque côté inhumaine, marquée d'une dureté et d'une austérité que ne tempèrera nulle tendresse.

Si, *maintenant, nous tenons compte de la haute spiritualité* platonicienne, nous ajouterons ceci : tout d'abord il est vrai que le Platonisme, — n'en déplaise à certaines caricatures dont il est souvent victime — enseigne moins de se détourner du monde sensible que de s'attacher, dans le monde, à la part d'intelligible, de spirituel et de divin qui s'y incarne ; mais il n'en reste pas moins qu'il invite l'esprit à dissocier la synthèse de l'intelligible et du sensible, et à contempler ensuite l'intelligible en lui-même, l'être « en soi », la beauté en soi, la justice en soi, l'idée absolument pure. Aussi croyons-nous que le Platonisme, accepté et vécu à fond, ignorerait totalement ce sain et robuste amour de la vie et de la terre, auquel le catholicisme nous éduque ; qu'en tout cas, une âme intégralement platoni-

cienne serait incapable de ce merveilleux équilibre que nous admirions plus haut dans le Christ : celui-ci, en effet, nous est apparu d'une part souverainement et exclusivement attaché au divin, d'autre part, non pas toutefois au divin abstrait et séparé, mais au divin en tant que matérialisé dans les choses, puisque c'est bien ses parents, sa terre natale, ses amis que Jésus aimait, et non on ne sait quel résidu ou quel exemplaire transcendant de tout cela.

Mais là n'est pas cependant la principale infériorité du Platonisme par rapport au Christianisme. Il faut faire à la pensée platonicienne le reproche que nous faisions, il y a un instant, au paganisme en général : ce n'est pas à un être personnel que Platon nous invite à soumettre tout notre amour de la vie. Nous l'avons entendu nous demander de tendre à la ressemblance avec Dieu dans toute la mesure possible. Mais que ce vocable de Dieu ne nous fasse pas illusion : dans le platonisme le plus pur, et libéré de tous ses scrupules à l'égard des représentations populaires, ce n'est pas Dieu, c'est le divin que le mot désigne. Comme on l'a dit, pour Platon, « la divinité est primairement dans l'Être comme dans sa source, elle n'est dans l'Esprit que par émanation et reflet » ; et encore : « Elle (la pensée philosophique grecque en général, le Platonisme y compris) ne peut créer l'intelligence et le monde sans faire appel à quelque chose de vivant, qui tend, quoi qu'elle fasse, vers la personnalité humaine et vers des modes humains de penser et d'agir. Mais elle se protège contre ce danger en accentuant toujours davantage l'immuable et impassible impersonnalité de l'être, et pour elle, des vocables masculins comme ὁ νοῦς, ὁ θεός, ne sont que secondaires et dérivés par rapport aux vocables neutres, τὸ ὄν, τὸ θεῖον ([86]) ». Ce que ces lignes de M. Diès ne disent pas assez, ce qu'elles insinuent néanmoins, c'est que, dans sa volonté de refuser au sommet de l'être une « personnalité humaine », Platon est allé jusqu'à lui enlever toute personnalité, absolument. Non pas qu'il nie l'existence de tout intellect divin ; mais cet intellect n'est pas au sommet de la réalité, il n'est, encore une fois, que le « reflet » de la perfection absolue. On traduirait la même pensée par ces mots : au faîte du système

(36) A. Diès, *op. cit.*, t. II, p. 563.

de l'être, Platon a séparé l'essence de l'existence, et c'est à l'essence qu'il a conféré la primauté ; l'absolu est d'abord, pour lui, objet, intelligible, idée, splendeur immuable et inerte des réalités en soi ; et ce n'est qu'après, en un second moment, qu'apparaissent l'existentiel, le personnel, l'action et la vie. Aussi faut-il dire que l'effort d'imitation du divin et que l'ascension dialectique platonicienne nous emporte, non point vers la rencontre d'un « autre » vivant, avec lequel s'établira désormais un éternel dialogue, mais bien plutôt vers les réalités de la solitude et du silence. Et c'est pourquoi le mysticisme platonicien, après avoir ravi ses adeptes, finirait, croyons-nous, par les décevoir et même les désespérer ; car ils s'entendraient un jour pousser eux-mêmes un appel, auquel le Dieu de Platon ne répond pas (37).

Tout autrement en va-t-il du Christianisme. Lui aussi, comme le paganisme le meilleur et comme la philosophie platonicienne, subordonne l'individu à l'ordre, à la justice, à la vérité et à tout bien. « Nul n'est bon que Dieu seul ». Par ces mots, le Christ indique assez qu'à ses yeux les bontés créées ne sont que des participations de la bonté toute pure, que donc il existe une bonté « en soi » absolue et illimitée. Mais d'autre part le Christianisme affirme — sur la parole même du Christ — que cet ordre est une personne, que ce bien est un vivant, ou tout au moins qu'ils sont l'expression et l'intimation, dans la conscience morale de l'homme, d'une volonté vivante et personnelle. Pour reprendre des mots déjà employés, à la différence de Platon, la pensée chrétienne situe au sommet absolu de l'être, *non pas l'essence séparée de l'existence, mais la stricte coïnci-*

(37) La même remarque doit être faite au sujet du Plotinisme, pour qui l'être lui-même, et à fortiori l'intellect, est secondaire par rapport à l'un. Même remarque aussi à l'égard des formes les plus modernes du panthéisme, de ce panthéisme idéaliste auquel — n'était la force persuasive du théisme chrétien — l'esprit s'arrêterait volontiers, de préférence à toute autre philosophie. M. Lachièze-Rey énumérait naguère les « déficiences » de ce panthéisme et ses non-correspondances aux exigences de la vie essentielle de l'esprit. A l'une de ces déficiences, il donnait l'expression que voici : « La solitude finale de l'homme appelé à une participation éphémère à une puissance impersonnelle, participation qui ne connaît pas de rapport de personne à personne et où n'existe pas de réponse » (*Contribution à une philosophie de l'esprit*, note parue dans les *Etudes philosophiques*, Marseille, 1934, t. VIII, p. 83).

dence de l'une et de l'autre : un objet qui est une conscience, une idée qui est une personne, un « être en soi » qui est action et vie : et il n'y a pas de priorité en faveur de l'une ou l'autre de ces deux catégories de termes, entre lesquelles l'intelligence humaine divise l'être (38). Les conséquences de cette divergence de conception sont d'une portée incalculable. La première est celle-ci : pour le Platonisme, on s'unit au divin en le prenant, tandis que, pour le Christianisme, Dieu nous unit à Lui en Se donnant. Selon la philosophie platonicienne, puisque le divin est impersonnel et sans vie, notre effort d'imitation ne peut dépendre que de nous seuls ; s'il nous réussit, nous pourrons nous enorgueillir de ce succès comme d'une conquête. Pour le Christianisme au contraire, Dieu est essentiellement une personne ; or une personne ne se prend pas : il faut qu'elle consente à se livrer. Et de là vient que seul le Christianisme connaît la respectueuse, l'humble et douce attente du bon plaisir et de la « grâce ». L'autre conséquence : nous saisissons maintenant ce qu'a de vraiment unique la divinisation chrétienne de l'amour. Dans le paganisme et la mystique platonicienne, c'est à un idéal inerte et glacé qu'à tout prendre notre amour du monde se soumet et éventuellement se sacrifie ; dans le Christianisme seul, il se subordonne clairement et distinctement à un être vivant et personnel ; or seule la personne, l'être qui est vie, est lui-même susceptible et digne d'être aimé. Et c'est pourquoi, chez le chrétien seul, l'amour du monde ne s'incline que pour être mieux amour. A cela s'ajoute encore ce qui suit : le

(38) M. Dièς, dans son livre déjà cité, p. 563, n. 3, se réjouit de lire dans l'article *Dieu* du R. P. Garrigou-Lagrange, du *Dictionnaire Apologétique*, des lignes qui semblent canoniser la pensée de Platon sur la primauté de l'intelligible. Voici ces lignes : « Dieu est-il avant tout l'*Être même*, l'*Acte pur*, ou bien la *Pensée de la pensée?* Selon nous la chose n'est pas douteuse. Dieu est avant tout l'Etre même, parce qu'il y a *priorité de l'être sur la pensée*, de l'intelligible sur l'intelligence ». L'auteur — le R. P. Garrigou-Lagrange — veut montrer ensuite que cet « objectivisme » ainsi défini est celui d'Aristote. Laissons Aristote reposer en paix. Mais demandons-nous seulement si appeler Dieu « Acte pur » ce n'est pas le concevoir simultanément et comme intelligible, comme objet, et aussi comme Pensée de la pensée, comme sujet ? A notre sens, la réponse affirmative s'impose sans conteste. Les lignes que nous avons reproduites sont inspirées, semble-t-il, par la volonté de refuser le moindre avantage à l'idéalisme moderne. Nous ne voyons pas, quant à nous, que ce dernier soit le moins du monde vulnérable en ce qu'il **affirme, dans l'absolu, l'identité de la pensée et de l'être.**

Christ nous a fait prendre nettement conscience que ce Dieu auquel il nous invitait à nous donner était *Père,* c'est-à-dire, entre autres propriétés, auteur et source de toute vie ; non point seulement un être vivant, mais la vie elle-même. De sorte que sacrifier sa vie à cet être-là et se livrer à sa volonté, c'est s'offrir à celui qui, coïncidant avec la vie, ne peut pas recevoir notre don pour notre mort. Et c'est pourquoi le Christ a pu dire — lui qui nous demande de « perdre la vie avec lui — : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et une vie abondante ». Et c'est pourquoi aussi, le chrétien, parce que, en se quittant lui-même, il passe en quelque sorte dans le Dieu vivant, se sait le sujet d'une nouvelle naissance et sait qu'il entre dans la maison des « enfants de Dieu » et des frères du Christ.

L. MALEVEZ, S. I.