

Amour

C'est sûrement le plus beau mot de tous. On dit souvent que le christianisme se définit comme religion de l'amour, en oubliant peut-être que la religion mère, le judaïsme, fait de l'amour de Dieu et de celui du prochain ses deux commandements majeurs : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » (Deut 6/5) Et : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Lev 19/18) Ces deux commandements sont réunis et mis dans la bouche de Jésus dans l'évangile : « Il répondit : 'Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, et de toute ta pensée ; et ton prochain comme toi-même. » (Lc 10/27 ; cf. Mt 22/37-39 et Mc 12/30-31) Il n'y a pas, dit l'évangile, d'autre commandement plus grand que ces deux-là (Mc 12/31). Transcendance « verticale » (le lien à Dieu), et transcendance « horizontale » (le rapport aux autres), sont réunies ici.

Aussi bien dans la Septante que dans le N.T. le mot pour aimer est *agapân*, et l'amour, *agapè*. Quelques différences existent cependant entre l'A.T. et le N.T. D'abord le « prochain » (*ho plèsios*) dont il est question dans l'A.T. est simplement le « proche » ou le « voisin ». Le texte est législatif essentiellement, il vaut de façon restrictive, il fixe ce qui doit se pratiquer à l'intérieur exclusif d'une communauté. L'amour n'est pas un principe universel comme dans le cas de l'humanisme au sens où nous l'entendons aujourd'hui, par exemple selon la formule de Kant : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en maxime universelle ». L'ouverture vers l'universel, la considération du prochain non seulement comme celui qui est notre coreligionnaire, mais comme celui qui est notre frère en humanité, ne s'est opérée en judaïsme que tardivement, par exemple avec Hillel et son école (1^e s. av. J-C). On voit cette généralisation et cette « absolutisation » de l'amour en christianisme, par exemple avec la célèbre hymne paulinienne sur l'agapè (1 Co 13), et sous forme narrative avec la parabole du « Bon Samaritain » : Lc 10/29-37.

D'autre part, s'agissant de l'amour à porter à Dieu, le N.T. ajoute « de toute ta pensée » (*dianoïa*), à ce qui dans l'A.T. ne considérerait que les forces intimes de l'être (« de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force »). Cet ajout est d'une importance qu'on remarque rarement. L'amour de Dieu, ici celui dont Dieu est l'objet (génitif objectif), doit associer pour s'épanouir pleinement la pensée, c'est-à-dire qu'il n'est pas effusion aveugle non contrôlée par la raison. On pourrait en dire autant de la foi, qui ne doit pas congédier pensée ou connaissance : v. Connaissance/Gnose*. Devraient se souvenir de tout cela tous les *Gnosimaques* divers, ceux qui nient l'importance de la connaissance dans la vie du croyant, à commencer peut-être par Paul, qui dans l'hymne susmentionnée sur l'amour le dit supérieur à toute pensée, à toute *gnôsis*.

Enfin, il est à remarquer qu'à la différence des évangélistes, qui garderont le rapport à la Loi juive en unissant les deux commandements, l'amour de Dieu et l'amour du prochain, Paul ne mentionne et valorise que le second (Ro 13/9), puis ne garde effectivement que lui : « Car toute la loi est accomplie dans une seule parole, dans celle-ci : 'Tu aimeras ton prochain comme toi-même.' » (Ga 5/14) Voyez aussi Ja 2/8, pour qui ce commandement est la « loi royale (*nomos basilikos*) selon l'Écriture ». Comme si la perspective législative, l'amour comme commandement à observer et provenant d'un Dieu transcendant, s'effaçait devant l'évidence intérieure d'une présence trouvée dans un rapport à l'autre : intériorisation de la Loi en quelque sorte.

On oppose, et certes avec raison au départ, l'agapè biblique à l'*érôs* classique grec. Le livre du théologien suédois Anders Nygren, *Erôs et agapè*, puis celui de Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, ont bien insisté là-dessus : le premier (*érôs*) cherche la passion, la fusion, l'extase mystique, l'arrêt du temps, voire l'anéantissement dans la mort à deux,

comme il se voit dans le mythe de *Tristan et Yseut* ; la seconde (*agapè*) respecte l'altérité, accepte, patiemment, les délais du temps, la modicité quotidienne (dont le mariage), au bénéfice d'une projection féconde pour l'avenir. Le pape Benoît XVI, dans sa dernière encyclique sur l'Amour (décembre 2005), part de même de cette opposition. On oppose aussi l'amour captatif qui cherche à posséder l'autre (*amor concupiscentiae*), à l'amour oblatif ou de don (*amor benevolentiae*). En ce sens on peut bien dire qu'il n'y a pas d'amour, il n'y a que des preuves d'amour, comme dit Cocteau.¹ Voyez par exemple le fameux jugement de Salomon (1 Rs 3/2-28 ; 2 Chr 1/3-12) : la vraie mère est celle qui préfère que son fils reste vivant et soit à une autre, plutôt que d'avoir la moitié d'un enfant mort. De même, dans *Bajazet* de Racine, on peut opposer la position passionnelle et captative de Roxane vis-à-vis de Bajazet : « Car vous ne respirez qu'autant que je vous aime », à celle, généreuse et oblatif, d'Atalide : « J'aime assez mon amant pour renoncer à lui ».

Agapè en français a donné « agapes », et évidemment le repas eucharistique (la *Cène* en latin), en est l'archétype. Cependant cette position entre *érôs* et *agapè* ne doit pas trop être durcie, et trop tirée en tout cas vers le sacrifice de soi. L'amour oblatif n'est pas forcément sacrificiel. Que si le moi est haïssable, comme l'a dit un fanatique, aimer son prochain comme soi-même devient une atroce ironie (P. Valéry). En grec moderne d'ailleurs *agapè* (pron. *agapi*) veut dire l'amour tout court. *S'agapô* : je t'aime (d'où Théo *Sarapo*, l'amant d'Edith Piaf) – *agapi mou* : mon amour... Cette cumulation des sens en un seul mot d'une même langue doit faire réfléchir.

Grégoire de Nysse préférait *érôs* à *agapè*, qu'il pensait trop tiède ; il définissait l'*érôs* comme une *agapè* plus intense, un désir et une ferveur mystiques (suivant en cela l'orientation de Platon dans le *Phèdre* et le *Banquet*). Des sectes gnostiques mentionnées par Épiphane pratiquaient la sexualité de groupe, et pour eux « faire l'*agapè* » signifiait « faire l'amour ». Et les libertins mystiques médiévaux, décrétés hérétiques, mélangeaient les domaines : *Rogo caritatem, conjaceas mihi* (j'ai besoin d'amour, couche avec moi). Tant il est difficile, parfois, de faire des divisions. Tant qu'elles restent théoriques, elles sont très claires. Mais dans la vie effective et affective, c'est beaucoup plus complexe.

Il est faux d'ailleurs de dire que le N.T. n'a que le mot d'*agapè* pour dire l'amour fraternel et désintéressé. À côté d'*agapân*, il y a *phileîn* (*philia* est l'amour tendre, l'amour d'amitié par exemple). On connaît le passage à la fin de Jn (21/15-17) où Jésus demande deux fois à Pierre : « M'aimes-tu ? (*agapâs me*). » Pierre répond : « Je t'aime tendrement (*philô se*). » La troisième fois, Jésus abandonne le premier verbe pour prendre le second : « M'aimes-tu tendrement ? (*phileîs me*). » Pourquoi cela ? Jésus est-il passé de la généralité (*agapân*) à la personnalisation (*phileîn* : « Es-tu mon ami ? ») Changement et répartition des verbes en tout cas ici sont bien singuliers. Si on ne traduit les deux verbes que par le même « aimer », comme font la plupart de nos Bibles, on manque la différence entre eux. La Vulgate oppose bien ici *diligere* (*agapân*) et *amare* (*phileîn*). Osty traduit *phileîn* par « aimer tendrement », et Chouraqui par « chérir ». Il y a la même différence et la même transition en Jn 11, à propos de Lazare, que Jésus « aime tendrement » ou « chérit » (v.3), et qu'il « aime » tout court (v.5). Et du disciple préféré de Jésus on peut lire qu'il le chérissait (Jn 20/2 : *hon ephilei*), puis qu'il « l'aimait » (ibid. 21/20 : *hon ègapa*). S'il s'agissait exactement du même sentiment, pourquoi avoir deux verbes différents ? – Qu'on ne s'alarme pas trop toutefois : ce qu'on perd en clarté, on le gagne en complexité et en richesse.²

Pourquoi aussi la Vulgate traduit-elle *agapân* par *diligere*, et *agapè* par *caritas*, alors que *dilectio* existe, et aurait été possible ? Dans l'*agapè*, il s'agit d'un amour basé non sur le

¹ Dialogue du film *Les Dames du bois de Boulogne*, de Robert Bresson, d'après un épisode de *Jacques le Fataliste* de Diderot

² Certains disent qu'il ne s'agit ici que de variantes stylistiques sans conséquence. Je n'en suis pas sûr du tout : les variantes stylistiques ont souvent « bon dos »...

désir, mais sur le choix, sur l'élection – ce qu'on voit bien dans le français vieilli ou recherché « dilection » (qui est selon Robert un mot initialement religieux, désignant un « amour tendre et spirituel), et dans le français courant « prédilection ». C'est un fait que *caritas* s'est imposé pour traduire *agapè*, et ensuite pendant longtemps son calque français « charité ». Comme ce dernier mot s'est spécialisé au fil du temps pour désigner l'assistance apportée aux démunis (« faire la charité », voyer aussi les « œuvres caritatives »), on est revenu, et avec raison, à « amour ». C'est donc le contexte désormais qui permet de désigner le sens qu'il convient de donner à ce mot. Et c'est fort bien ainsi, car cela permet la prudence. Songez que « faire l'amour » à quelqu'un, au 18^e siècle, signifiait lui conter fleurette, lui faire la cour. Bien sûr c'était peut-être alors espérer, mais espérer seulement, ce que nous entendons aujourd'hui par cette expression...

Dans le registre légaliste initial, celui du judaïsme d'origine, l'amour de Dieu est celui que nous devons lui donner, dont il doit être l'objet de notre part (génitif, ai-je dit, objectif). Nous sommes obligés à l'amour de Dieu. Mais à partir de Paul et des écrits chrétiens, johanniques principalement, c'est l'amour que Dieu nous manifeste, celui qu'il nous donne libéralement et gratuitement, lui étant alors le sujet du verbe « aimer » : génitif subjectif. On quitte alors le registre législatif pour entrer dans celui du don, de la faveur, de la grâce. Nous sommes destinataires ou bénéficiaires de l'amour de Dieu. Le sens de l'expression « amour de Dieu » n'est donc plus le même. Ce n'est pas le commandement qui est au premier plan, c'est le bénéfice dont on profite et dont on est comblé. C'est ainsi qu'on lit en Jn 3/16 : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » Et c'est aussi le sens de la fameuse formule de 1 Jn 4/8 : « Dieu est amour ». Il ne s'agit pas en effet de celui que nous lui portons, mais de celui qu'il nous a manifesté : « Et cet amour consiste, non point en ce que nous avons aimé Dieu, mais en ce qu'il nous a aimés... » (ibid. 4/10) – Évidemment on retrouvera ici, en opposition à celle de l'observance de la Loi (tradition apostolique ou pétrinienne), toute la problématique de la faveur imméritée et de la grâce (tradition paulinienne). V. Grâce*.

Dans la formulation grecque du « Dieu est amour » (*ho theos agapè estin*), il n'y a pas de réversibilité possible. Le grec possédant des articles, et l'attribut n'en ayant pas, *ho theos* (Dieu) est forcément sujet, et *agapè* (amour) attribut. Mais dans la traduction latine (*Deus est caritas*), comme le latin n'a pas d'article, on peut comprendre aussi bien : « Dieu est amour », et « L'amour est Dieu ». Tous les mystiques bien sûr se sont engouffrés là-dedans, pour qui l'amour que l'on porte à Dieu peut en venir à être Dieu lui-même. On sait que l'Église les a de tout temps considérés avec suspicion, pour excès d'intériorité et négation possible de la transcendance divine.

Cette première lettre tant vantée de Jean pose cependant au rationaliste quelques problèmes. D'abord dire que Dieu nous aime, pour reprendre la pensée de Spinoza, est détruire sa perfection. « Si Dieu agit pour une fin, nécessairement il désire quelque chose dont il est privé. » (*Éthique*) Dire aussi que la cause finale de l'action de Dieu envers nous est l'amour qu'il nous porte, qu'est-ce faire là d'autre que le désirer ? « Ce qu'on appelle cause finale n'est rien d'autre que le désir humain en tant qu'il est considéré comme la cause d'une chose. » (ibid.)

On y lit ensuite que si ou puisque Dieu nous a aimés, nous devons en retour nous aimer les uns les autres : 4/11. C'est donc un amour littéralement conditionnel, en toute logique il n'est pas désintéressé. Il se situe dans le cadre de la religion échange ou contrat, une perspective du donnant donnant (v. Religion*). Il est difficile après cela de continuer à vanter le désintéressement de l'*agapè*.

Enfin et surtout il faut lire le passage de Jn 4/8-10 en entier : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour (v.8). L'amour de Dieu a été manifesté envers nous en ce que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. (v.9)

Et cet amour consiste, non point en ce que nous avons aimé Dieu, mais en ce qu'il nous a aimés et a envoyé son Fils comme victime expiatoire pour nos péchés. (v.10) » On peut recevoir le v.8, surtout si on admet l'inversion hérétique du « Dieu est amour » en « L'amour est Dieu ». On peut recevoir aussi comme essentiel et décisif le v.9 : le message ou la parole de Jésus peut effectivement nous « faire vivre ». Mais est-on obligé d'admettre le v.10, qui contient la théologie, barbare pour beaucoup, de la « victime expiatoire » (*hilasmos*) ? On en verra la problématique à Rédemption*. Le grave concernant l'*agapè*, c'est que si elle doit se modeler sur l'amour que Dieu nous a manifesté, et si cet amour s'est payé du sacrifice du Fils (qui exclut littéralement le pardon), elle doit aussi s'accompagner de sacrifice. L'amour aussi doit être sacrificiel. Donc cette « vie » que le verset précédent nous promettait, le suivant peut nous l'enlever, en nous invitant, nous aussi, à « faire une croix dessus »...

© Michel Théron