NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

94 N° 2 1972

Infinitude et mesure dans l'Éthique chrétienne

Charles-André BERNARD (s.j.)

p. 133 - 156

https://www.nrt.be/it/articoli/infinitude-et-mesure-dans-l-ethique-chretienne-1260

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Infinitude et mesure dans l'Ethique chrétienne

La recherche théologique actuelle pose avec acuité les problèmes éthiques. A cela poussée par l'instabilité des structures sociales, par la nouveauté et la diffusion des possibilités d'intervention médicales et psychologiques non moins que par la remise en question des justifications de l'éthique chrétienne qu'elle a reçue, elle se sent comme écartelée entre une exigence de fidélité évangélique, qui est sa raison d'être, et la difficulté de l'incarner dans un comportement incontesté.

Toujours plus pressant, le retour à l'Evangile se veut aussi plus pur. On s'efforce alors de dégager un noyau primitif en décapant la tradition scripturaire de tous les emprunts à d'autres systèmes éthiques et notamment aux systèmes hellénistiques dont l'influence sur la pensée de saint Paul, par exemple, est indéniable : on distinguera soigneusement les catalogues stoïciens des vertus, acceptés par saint Paul, de la substance même de l'éthique chrétienne qui ne peut être que l'amour. A la limite, on arriverait à une seule exigence : celle même de la vie dans l'Esprit dont il faut affirmer la spontanéité radicale et la puissance infinie de transformation : Dieu est Esprit et amour.

Une fois admise l'infinitude de l'Esprit, comment pourrait-on encore l'enclore en des structures ? Même si la tradition véhicule des commandements particuliers, et si chaque époque énonce des lois qu'elle veut universelles, certains penseraient volontiers que de telles intimations morales ne sauraient être contraignantes mais que la docilité à l'Esprit entraîne une remise en question perpétuelle des normes reçues. Et, puisque l'Esprit est donné à chaque chrétien, chacun doit rechercher ce qui lui apparaît aujourd'hui l'appel de l'Esprit.

Ce refus des déterminations de la Loi évangélique va de pair avec la revendication de l'autonomie radicale de la vie séculière. Celle-ci semble se détacher de toute régulation qui ne serait pas purement endogène. Qu'il s'agisse de la disposition personnelle ou d'une discipline communautaire, chacun est renvoyé à son propre conseil sans être tenu de respecter, au nom de l'Evangile, une détermination préalable.

Laissons en suspens le problème de l'accord entre les revendications personnelles et les exigences sociales. On ne saurait en effet, à la réflexion, ne pas ressentir la nécessité de composer un certain

cadre objectif pour y situer les actes personnels et ceux qui regardent les différentes communautés : famille, nation, milieux socio-professionnels, l'Eglise comme institution et l'humanité tout entière conçue comme entité concrète. Et ce cadre objectif devrait situer aussi les différentes communautés les unes par rapport aux autres. Il appartient à la théologie morale en tant que telle d'analyser ces rapports, de dire en quelle mesure ils s'imposent à la conscience morale et comment ils évoluent. Nous voudrions nous placer ici à un plan plus général et plus directement dépendant de la théologie spirituelle en essayant de répondre aux questions suivantes : 1°) Comment l'infinitude de la vie dans l'Esprit peut-elle rejoindre sans se dénaturer la finitude de l'action concrète ? 2°) Si l'on suppose une éthique séculière, générale ou limitée à un domaine, social ou politique, par exemple, quelle relation entretient-elle avec l'inspiration évangélique et la vie de la grâce présente en tout chrétien ?

Si l'on ne peut répondre à ces questions, la conscience demeurera divisée : pour indiquer les aspects les plus urgents de cette division, songeons à la relation entre la vie sexuelle et l'exigence d'une charité visant à la promotion des personnes ; ou encore demandons-nous si la foi peut s'accommoder des limitations concrètes de la religion institutionnalisée et figée ; allons même jusqu'à poser la question fondamentale : notre devoir d'homme ne requiert-il pas que nous consacrions toutes nos forces à la construction de la Cité, cette vie séculière satisfaisant aux exigences de l'éthique évangélique ?

Ces questions plus actuelles ne doivent pas nous dissimuler le fait que les grandes doctrines éthiques ont essayé de résoudre le problème général de l'accord entre une vie surnaturelle, infinie quant à son principe et à sa fin, et la vie simplement humaine : la *Somme théologique* de saint Thomas se présente comme une synthèse qui se veut intégrante de ces deux aspects. Si l'on prenait une doctrine éthique fondée sur la valeur, on retrouverait le problème de l'articulation et de la subordination des valeurs vitales et interpersonnelles à la valeur du sacré ; ou encore de la relation dialectique entre l'amour vertical de Dieu et l'amour horizontal des hommes. Quelle solution pouvons-nous esquisser de ce problème important ?

I. — L'infinitude spirituelle

Essayons tout d'abord de préciser la notion d'infinitude qui s'applique à l'éthique chrétienne dans la mesure où elle trouve sa source dans une communication de vie divine et reçoit continuellement l'influence de l'Esprit Saint.

Or, l'Esprit Saint, constamment présent à la conscience du chrétien, lui ouvre des espaces non délimitables mais que l'expérience spirituelle explore d'une certaine manière : personne ne sait d'où il vient ni où il va ; il inspire des attitudes nouvelles et rénove les anciennes ; il est la source de la charité divine communiquée. Dès lors, la vie éthique se situe d'une façon originale par rapport à la praxis chrétienne totale.

Nombre d'images qui désignent l'Esprit suggèrent l'idée d'infinitude. On pourrait même dire que la difficulté ressentie par la primitive Eglise, d'identifier la puissance vivifiante et sanctificatrice de Dieu avec la troisième Personne divine témoigne de la force et de la validité des images originelles signifiant jaillissement, liberté, imprévisibilité : celles de l'eau féconde, du vent impétueux, des forces surnaturelles [1]. Même lorsque, avec saint Paul, ce thème se combinera avec celui de l'intériorité, demeurera l'impression de libre et puissante plénitude : « L'Esprit, en effet, scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines. Qui donc chez les hommes connaît les secrets de l'homme sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît les secrets de Dieu sinon l'Esprit de Dieu » (*1 Co 2,* 10-11). Grâce à lui, le Christ « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts » (*Rm 1,* 4) deviendra à son tour « esprit vivifiant » (*1 Co 15,* 45). Rien ne peut arrêter la puissance de l'Esprit ; sous son action, les ossements dispersés de la vision d'Ezéchiel resurgissent : « Viens des quatre vents, Esprit ! Souffle sur tous ces morts et qu'ils vivent ! » (*Ez 37,* 9). Brise légère ou vent violent, l'Esprit souffle où il veut pour communiquer la vie.

Si, de la présence de l'Esprit Saint, on passe à l'activité théologale qui en dérive, on retrouve le même caractère d'infinitude. Saint Jean de la Croix demeure le maître incontesté de cette doctrine. On peut dire, en effet, que toute sa doctrine, telle qu'elle est exposée dans *La Montée du Carmel* et *La Nuit obscure,* est une revendication du primat absolu des vertus théologales. Celles-ci constituent l'unique moyen proportionné à Dieu car elles l'atteignent en lui-même et opèrent ainsi la transformation de l'âme : toute autre connaissance, tout autre appui, toute autre affection ne peuvent que retenir l'âme au seuil de la maison de Dieu : « L'âme en cette vie ne s'unit point à Dieu par l'entendre, ni par le jouir, ni par l'imaginer, ni par quelque autre sens, mais seulement par la foi selon l'entendement, par l'espérance selon la mémoire, et par l'amour selon la volonté » [2]. Toute connaissance est partielle ; seule celle de foi nous fait atteindre

1. Cf. J. Guillet, *Thèmes bibliques,* Paris, Aubier, 1954, 208-255.
2. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel,* liv. II, c. 6, dans *Oeuvres,* DDB, p. 140.

Dieu en lui-même, en son infinie vérité ; tout appui dans le passé ou dans les secours extérieurs est entaché de faiblesse, seule l'espérance nous fait communier à la force de Dieu ; seule enfin la charité nous fait atteindre Dieu en lui-même puisque « Dieu est charité » (*1 Jn 4*, 8).

Une telle doctrine rejoint exactement celle de saint Thomas, qui assigne aux vertus théologales un objet formel qui ne peut être que Dieu. La foi, par exemple, use bien de propositions particulières contenues dans l'Ecriture ou dans le dogme, mais ces propositions ne constituent que son objet matériel ; le mouvement de l'acte de foi atteint à la réalité de Dieu et de son Dessein de salut ; elle y parvient en adhérant à son objet formel qui est la Vérité première, c'est-à-dire Dieu même se révélant [3]. Et il faudrait en dire autant de l'espérance et de la charité : « La foi et l'espérance atteignent Dieu en tant que de Lui proviennent soit la connaissance du vrai, soit l'atteinte du bien ; mais la charité atteint Dieu lui-même pour y trouver son repos » [4]. En atteignant Dieu en lui-même, les vertus théologales impriment à tout notre agir une dimension divine, quel que soit son point d'application concret.

La réalité de grâce qui comprend la présence de l'Esprit Saint et s'épanouit dans une vie théologale, substance de la vie spirituelle, forme donc un véritable milieu vital, analogue à la vie psychique ou rationnelle. Un tel milieu déborde la conscience psychologique en ce sens que son efficacité n'est pas mesurée exactement par la conscience claire des motivations ou des convictions.

Même lorsqu'il s'agit d'une conversion à la foi, l'ébranlement salutaire peut provenir de motivations assez extrinsèques. Une rencontre ou un événement met, par exemple, en question une organisation mentale qui paraissait sans faille. C'est ainsi qu'Alexis Carrel, pendant un voyage à Lourdes, se trouve soudain confronté au monde du miracle faisant irruption en son univers mental. Par cette première fissure, une force destructive pénètre dans l'édifice intellectuel. Celui-ci s'écroule, qu'un autre ne remplace pas encore. Et pourtant s'affermit une adhésion personnelle au nouvel univers qui se forme lentement ! Pour expliquer cette persévérance dans une voie qui n'a pas encore révélé sa valeur positive, ne faut-il pas admettre un élément métapsychologique, la grâce, qui aide à maintenir une adhésion obscure et douloureuse ? On a pu parler à ce propos d'une « nuit du seuil » [5] caractéristique de la conversion et analogue aux

3. Saint THOMAS, *Summa theologica*, II. II. 1. 1.
4. *Ibid.*, II. II. 23. 6.
5. L'expression de « nuit du seuil » est de Charles du Bos commentant le texte de la conversion de Claudel : « Ah ! Tous ceux qui ont vécu, qui ont eu à vivre cet état savent qu'il est sans analogue, et qu'il constitue une « nuit obscure » non moins terrible que celle que, pour leur accomplissement, certains

nuits mystiques, dans lesquelles précisément un élément métapsychologique, la lumière de contemplation, commence à investir la conscience.

Parler ici de l'ordre de la grâce comme d'un élément métapsychologique, ce n'est pas le définir, mais le situer. En elle-même la grâce est participation mystérieuse à la vie et à l'agir de Dieu ; mais cette participation, dans le domaine de l'action spirituelle qui nous intéresse ici, est considérée en fonction d'une conscience qui traduit sa propre vie dans son langage psychologique. Il faut donc affirmer la double condition de l'agir spirituel : il est psychologique, et pourtant enveloppé dans un ordre métapsychologique [6].

Dès lors, il devient secondaire de savoir si la conversion a supposé une perception de valeurs positives : le désir de la vie, l'attrait de la beauté, l'exigence de la vérité, ou une réaction de rejet par rapport à une existence qui se vidait de signification. De toute façon, le développement spirituel manifestera à la conscience ces différents moments.

Agissant au surgissement de la praxis, sur un mode transcendant, la vie de grâce introduit aussi la considération d'une fin qui participe à son tour de l'infinitude spirituelle : en tendant à la vie éternelle, le chrétien tient compte d'une nouvelle composante de sa vie éthique.

On ne saurait exagérer l'importance de l'idée de vie éternelle dans la spiritualité chrétienne. Sa présence est constante au long des siècles. Dès Origène, et pendant tout le moyen âge, elle commandait l'interprétation spirituelle de l'Ecriture en fondant le sens anagogique qui indique le mouvement vers la vie éternelle. Ce sens attire à lui les autres : le doctrinal et l'existentiel : « Les choses temporelles de l'Ancien Testament, contemplées dans la lumière du Christ, doivent nous transporter jusqu'aux choses éternelles du Testament nouveau, à ces ' choses d'en-haut ' que le chrétien doit chercher et goûter pour rejoindre dès maintenant le Christ ressuscité » [7]. Nourri

---

grands mystiques subissent, — une nuit obscure qu'il faudrait appeler une nuit obscure du seuil.

« Ce fut la grande crise de mon existence, cette agonie de la pensée dont Arthur Rimbaud a écrit : ' le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes... Dure nuit, le sang séché fume sur ma face... ' Les jeunes gens qui abandonnent si facilement la foi ne savent pas ce qu'il en coûte pour la recouvrer et de quelles tortures elle devient le prix » (Claudel). Ch. du Bos, *Commentaires au bas d'un grand texte,* dans *Approximations,* 6e série, p. 338.

6. On reconnaîtra au psychologique lui-même des instances diverses : la conscience claire, le subconscient, l'inconscient conçu sur un modèle freudien, adlérien ou jungien. Dans l'ordre moral, on pourra admettre aussi une conscience transcendantale, source de l'obligation, et qui ne se réduit pas au Surmoi de la psychologie des profondeurs. Enfin, on posera une conscience spirituelle d'intensité et de configuration variables.

7. H. de Lubac, *Exégèse médiévale,* 4 vol., Paris, Aubier, 1959 ss, I, 628.

constamment de la méditation de l'Ecriture, l'esprit s'élevait comme sans effort vers la vie bienheureuse.

La vie éternelle, à vrai dire, n'est pas « idée », mais réalité participée. Si elle n'était qu'idée, elle entretiendrait sans doute la contemplation spéculative, mais constituerait-elle la force qui soutenait les martyrs et aide à effectuer les profonds renoncements de ceux qui se hâtent vers une vie nouvelle et qui, autant qu'il est possible, l'anticipent dès maintenant ? Ceux-ci font leur la parole de saint Paul : « Pour moi, certes, la vie c'est le Christ, et mourir représente un gain... j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable » (*Ph 1,* 21-23). Il est possible que nos temps si occupés à valoriser les efforts de l'humanité en travail se sentent peu enclins à donner à la vie éternelle le poids de réalité que lui reconnaît l'espérance chrétienne ; il n'en demeure pas moins qu'en fait comme en droit la conscience d'anticiper une vie de plénitude, sans trêve et sans défaut, dans la sainteté et l'amour, stabilise la vie spirituelle et en soutient l'élan.

Déjà saint Paul faisait appel à la pensée de la vie éternelle pour supporter sans faiblir les tribulations du temps présent. Le texte que nous allons citer indiquerait même que la vie éternelle est anticipée dans l'expérience spirituelle : « C'est pourquoi nous ne faiblissons pas. Bien au contraire, encore que l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Oui, la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, une masse éternelle de gloire. Aussi bien ne regardons-nous pas aux choses visibles, mais aux invisibles ; les choses visibles en effet n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles » (*2 Co 5,* 16-18). Une telle pensée, facilement exploitée par les anciens prédicateurs, joua aussi, par exemple, un rôle important dans la première partie de la vie religieuse de sainte Thérèse de Lisieux. Meurtrie par la maladie de son père, cette jeune fille se soulève au-dessus de sa souffrance par l'évocation d'une compensation céleste. « Mais comment Dieu dira-t-il : ' Mon tour ! ' si le nôtre n'est venu, si nous ne lui avons rien donné ? Hélas ! il lui en coûte de nous abreuver de tristesses, mais il sait que c'est l'unique moyen de nous préparer à ' le connaître comme il se connaît ', à devenir des dieux nous-mêmes ! Oh ! quelle destinée ! Que notre âme est grande ! Elevons-nous au-dessus de ce qui passe, tenons-nous à distance de la terre ; plus haut, l'air est pur ! Jésus se cache mais on le devine » [8].

8. Sainte THÉRÈSE DE LISIEUX, *Lettres,* Office central de Lisieux, 1948, p. 69. La sainte s'inspire d'une page de l'abbé C. ARMINJON, *Fin du monde présent et mystères de la vie future,* Paris, 1883. « Et le Dieu reconnaissant s'écrie : Maintenant mon tour... Au don que les saints m'ont fait d'eux-mêmes, puis-je répondre autrement qu'en me donnant moi-même, sans restriction et sans mesure ? » (p. 290).

On voit mieux, par cette dernière phrase, que la pensée de la vie éternelle n'agit pas seulement sur un mode de persuasion intellectuelle mais exprime une présence efficace : l'attente est déjà contact. En ce sens, elle ne peut décevoir.

Les yeux fixés sur l'horizon de sa vie, l'*homo viator* marche avec plus d'assurance. Mais en même temps il devient capable de porter un jugement plus vrai sur les choses qui l'entourent. Se projetant dans l'infinitude divine, il se détache. Et, selon la pensée de saint Jean de la Croix : « en se détachant des choses, l'esprit en acquiert une plus claire connaissance pour bien entendre les vérités qui les concernent, tant naturellement que surnaturellement » [9].

Dans ses *Exercices spirituels,* saint Ignace fait appel à la rupture de jugement opérée par le passage à un au-delà du temps présent. Traitant du choix vital à accomplir selon la volonté de Dieu, il cherche à éliminer les intérêts propres qui empêchent l'amour de Dieu d'orienter le choix. Le Saint fait tout d'abord prendre conscience des attachements désordonnés, c'est-à-dire de la pression exercée par les désirs immédiats. Comment y résister ? Le premier moyen sera de « considérer, comme si j'étais à l'article de la mort, l'attitude et la norme que je voudrais alors avoir gardée dans la conduite de l'élection actuelle » [10]. L'idée de la mort relativise immédiatement les biens présents et permet à l'esprit de les considérer avec plus d'objectivité, comme si, d'un autre point de vue, je raisonnais pour un autre [11]. Semblablement, l'idée du jugement rectifiera l'estime que j'en ai et ajustera les valeurs à une considération plus complète et partant plus exacte [12]. D'un côté comme de l'autre, les motions instinctuelles ou subconscientes verront leur intensité diminuer, ou plutôt, leur énergie se déployant dans un espace plus vaste, elles y abandonneront la violence de leur élan et s'intégreront mieux à la dynamique spirituelle totale.

L'idée d'infinitude rejoindrait celle d'une moralité transcendantale [13]. Celle-ci s'appuie sur le sens de l'accomplissement chrétien surnaturel de la personne ; et cet accomplissement ne saurait être adéquatement déterminé par des catégories objectives : par sa relation constitutive à Dieu, il signifie une réalité transcendantale. Par ailleurs, elle se manifeste comme une expression de la vie théologale selon les principes d'une imitation du Christ. Essentiellement ouverte, la moralité transcendantale s'oppose à la moralité catégoriale qui

---

9. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel,* liv. III, c. 20, dans *Oeuvres,* DDB, p. 366.
10. Saint Ignace, *Exercices spirituels,* Coll. Christus, DDB, 1960, n° 186.
11. *Ibid.,* n° 185.
12. *Ibid.,* n° 187.
13. Cf. J. Fuchs, *Moraltheologie und Dogmatik,* dans *Gregorianum* 50 (1969) 698-708.

détermine *hic et nunc* les structures de l'action. Ce qu'ajoute l'expérience de la présence de l'Esprit, c'est une certaine approche du fondement concret de cette moralité transcendantale. Il ne s'agit pas de prétendre, certes, que le transcendantal deviendra objet d'expérience objectivable — ce qui serait contradictoire — mais de souligner que la vie chrétienne comme expérience en fournit une certaine perception : ainsi de la vocation, du discernement de la volonté de Dieu, de l'élan vers la vie éternelle, de la présence de Dieu comme principe et objet de l'activité théologale. Tout cela introduit à une conscience spirituelle plus ferme et contribue à approfondir la conscience morale personnelle.

II. — Rejoindre la vie concrète

Le problème éthico-spirituel se pose maintenant de façon plus précise : comment l'infinitude de l'Esprit peut-elle, sans s'altérer ou se débiliter, rejoindre la vie concrète et s'insérer dans les mesures restreintes d'une activité humaine pour en épouser toutes les exigences ?

Peut-être ne trace-t-on une telle aporie que parce qu'on se représente l'Esprit comme une force et non comme une personne libre tout entière présente et indivisible dans la moindre de ses actions. Il est vrai que l'Esprit de grâce se manifeste dans la Bible comme élément subtil, ou puissance cosmique de génération, eau vive et murmurante dans les cœurs, mais il est aussi le Paraclet promis, un autre personnage que Jésus, « différent de visage mais identique en son action » [14]. La troisième Personne de la Trinité qui, conjointement au Père et au Fils, dispose toutes choses depuis le commencement, agit continuellement dans l'histoire en respectant toutes les structures : l'Esprit Saint respecte la psychologie et la culture des auteurs sacrés qui, pourtant, prononcent la Parole sans faille ; il œuvre dans l'Incarnation du Fils en le soumettant aux lois d'une humanité qui croît et ressent la faiblesse ; il peut par conséquent sanctifier les hommes enserrés dans les limites de leur intelligence et de leurs conditions de vie.

L'Esprit ne peut se confondre avec le monde qu'il a créé ; la grâce n'est pas l'aboutissement d'une démarche humaine mais don de Dieu qui nous engendre dans l'Esprit. La différence subsiste toujours. Mais notre difficulté à croire que l'Esprit peut inspirer notre action, sans se contaminer ni la fausser, vient toujours de

---

14. J. Guillet, *Révélation de la Troisième Personne,* dans *Christus* 16 (1969) p. 538.

notre incapacité à accepter son infinitude. Et pourtant « il n'y a pas de démesure qui dépasse son envergure ; il n'y a pas de mesure si petite qu'il ne réussisse à trouver le joint pour l'expliquer à elle-même et la rendre à la vie, fût-ce par des circuits aberrants. Lui qui sonde les profondeurs de Dieu, il sait descendre au cœur des abîmes noirs »[15]. Il nous faut donc apprendre à joindre, sans les confondre, le bord de l'infini de Dieu et celui de la finitude de notre action.

A leur manière, les docteurs scolastiques ont essayé de définir une approche de ce problème. Ils se reportaient à une éthique générale centrée sur le problème des vertus. Depuis saint Grégoire le Grand, on admettait que l'on peut appliquer à l'expression ternaire foi-espérance-charité le nom de vertus théologales[16]. Cet organisme surnaturel devait composer avec l'organisme vertueux qui commandait la conduite des hommes. Pour décrire cet organisme, la réflexion chrétienne s'est inspirée, dès saint Paul, du courant stoïcien, puis, d'une manière plus large, des courants platonicien et aristotélicien. Saint Ambroise donnera droit de cité aux vertus majeures de force, de tempérance, de prudence et de justice sous le nom de vertus cardinales[17]. La systématisation la plus puissante, en ce sens, reste bien évidemment la synthèse thomiste de la *Secunda Secundae*.

Le problème est celui du rapport entre les vertus théologales, principes d'une action divinisée, et les vertus humaines : sont-elles simplement juxtaposées ou se compénètrent-elles ? Transposée dans le langage scolastique, la question s'exprime sous la forme : existe-t-il des vertus morales infuses, analogues aux vertus naturelles, mais procédant de l'ordre surnaturel[18] ? Le principe de la solution thomiste est très significatif : bien que les vertus théologales orientent réellement l'homme vers sa fin surnaturelle, il faut que l'activité humaine soit aussi orientée au plan des moyens. C'est dire que les vertus humaines, opérant au plan des moyens proportionnés à la nature, doivent être complétées par d'autres vertus dérivant de la vie théologale, ayant le même contenu concret mais opérant en vue de la fin surnaturelle[19].

On voit bien le souci présent à la pensée thomiste. Comment serait-il possible, sans tomber dans un extrinsécisme bien dommageable, de juxtaposer une activité théologale orientant vers l'unique fin de la vie humaine et une activité naturelle régie par ses propres

---

15. E. Haulotte, *Profils de l'Esprit*, dans *Christus* 16 (1969) p. 555.
16. Saint Grégoire le Grand, *Moralia*, lib. 1, n. 38 ; *PL* 75, 544.
17. Saint Ambroise, *De Paradiso*, c. 3, n. 14-18 ; *PL* 14, 280-282 : « virtutes principales » ; *In Lucam*, l. V, n. 63 ; *PL* 15, 1653 : « virtutes cardinales ».
18. Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. III, Gembloux, Duculot, 1949, 459-535.
19. I. II. 63. 3 et 4 avec les commentaires de Cajetan.

principes au plan des moyens ? Le souci de la totalité et de l'intégrité de l'agir humain requiert une correspondance et une communication continuelle des deux ordres en l'unique conscience spirituelle. En d'autres termes, qui rejoignent saint Thomas [20], le message moral du Nouveau Testament ne peut se dissocier de l'annonce du Royaume sans pour autant annuler les exigences de la vie sociale humaine.

Exprimée par saint Thomas du point de vue de l'action objective, l'exigence d'intégrité se retrouve plus fortement encore du point de vue de la transformation subjective de l'agent spirituel. Mieux que toutes les techniques psychologiques et psycho-sociologiques, tributaires d'un « modèle » plutôt conformiste et parfois assez plat, la vie spirituelle profonde transforme l'agir humain de l'intérieur. Les exemples abonderaient depuis un saint Bernard et une sainte Catherine de Sienne, dont l'action politique fut si importante, jusqu'à saint François de Sales ou sainte Thérèse de Lisieux, tous deux si intensément surnaturels et humains. Il serait vain d'ailleurs de vouloir séparer, dans leur comportement, ce qui fut acquis par effort ou donné par grâce ; l'essentiel est de considérer que la vie théologale rejoint nécessairement l'agir humain pour le transformer et l'unifier. Les discussions scolastiques sur les vertus infuses doivent avant tout nous aider au discernement des éléments du problème : une vie divine informe, sans la détruire ou la diminuer, une vie humaine dans l'unité de la conscience.

La solution basée sur la recherche de l'unité du sujet agissant possède le grand avantage de diriger l'effort spirituel sur le point d'application qui dépend le plus immédiatement de nous. Mais elle laisse en suspens une autre question : quelle est la valeur de l'action objective ? Dans quelle mesure pouvons-nous dire qu'elle aussi est inspirée par l'Esprit et correspond au Dessein de Dieu ? Suffit-il d'agir avec bonne conscience — ce qu'on ne saurait négliger — ou faut-il encore s'interroger sur son engagement objectif ? On pourrait, en effet, tout en agissant loyalement, participer objectivement au maintien de situations erronées ou injustes.

Sans doute est-on toujours tenté, dans le domaine propre de son action, de conférer l'absoluité au système de valeurs dont elle s'inspire. En réalité, cette idée présente deux faces bien différentes. D'un côté, le jugement de valeur, *hic et nunc*, contient l'obligation d'un engagement. Et cet engagement, en tant que fruit d'une conscience

20. I. II. 63. 4 : « Diverses sont les vertus des citoyens selon qu'ils ont rapport à différentes formes de société. Et de ce point de vue encore les vertus morales infuses par lesquelles les hommes se situent en fonction de leur qualité de concitoyens des saints appartenant à la maison de Dieu (*Ep 2*, 19) sont différentes des vertus acquises selon lesquelles l'homme se situe en fonction des réalités humaines ».

éclairée, apparaît comme l'accomplissement d'une volonté de Dieu. Mais d'un autre côté, l'évidence même du jugement de valeur n'entraîne pas son universalité pratique. L'analyse des structures se révèle si complexe, le chevauchement des valeurs si subtil, qu'une diversité d'options demeure légitime : ainsi en va-t-il du pluralisme politique où se mêlent les doctrines économiques, les questions de personne, les préférences idéologiques ; l'un s'attache à l'ordre et au travail, l'autre à la liberté et à la recherche du progrès.

L'exemple du pluralisme socio-politique s'impose par sa clarté — encore qu'on ne l'accepte pas de si bon cœur ! — mais il faut raisonner de même dans des domaines plus personnels. Ne faut-il pas admettre, par exemple, des systèmes différents d'éducation, et même de formation spirituelle ? D'une manière encore plus large, ne voit-on pas se former des systèmes différents de moralité, les uns centrés sur l'individu, d'autres sur les groupes, d'autres sur l'humanité dans son ensemble ? Il serait vain, sans aucun doute, de vouloir les réduire à l'unité ; les accents au moins ne coïncideront pas.

Alors se manifeste le problème précis : la délibération, personnelle ou collégiale, aboutit à une décision concernant une action objective ; mais quel est le rapport exact de cette décision à la volonté de Dieu ? S'agit-il d'un engagement personnel, on prendra facilement conscience que bien des éléments, qui plus tard se révéleront, ne sont pas entrés suffisamment en ligne de compte ; s'agit-il d'une action socio-politique, le pluralisme des options interdit de penser que la coïncidence objective du choix spirituel et du Dessein de Dieu soit toujours assurée. Et ce n'est pas une affirmation gratuite de « prophétisme » qui conférera l'évidence à des choix où entrent des passions manifestes. Bref, une « élection » en bonne et due forme ignatienne peut comporter une erreur objective ; dès lors tout engagement qui se veut pur devient impossible.

La difficulté serait insurmontable si la praxis supposait l'évidence intellectuelle. En fait, la délibération aboutit à la connaissance d'une volonté de Dieu signifiée et non absolue. Au terme d'une prudente recherche spirituelle, les signes doivent, non engendrer une absolue certitude, mais être suffisants pour soutenir un engagement. Dès lors, qui s'engage — supposons ici les cas majeurs d'un mariage, d'une vocation sacerdotale, ou une lutte politique — accomplit la volonté de Dieu connue de l'unique manière possible : à travers des signes [21]. Et nous pouvons alors nous appuyer sur la certitude que la fidélité de Dieu accompagnera notre engagement de sa lumière

21. La loi ou le commandement légitime sont aussi des signes de la volonté de Dieu. Sur cette doctrine de la volonté signifiée, cf. Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VIII, dans *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, N.R.F., pp. 713-755.

et de sa force pour nous sanctifier dans l'accomplissement de la volonté de Dieu telle qu'elle nous est apparue.

Mais comment écarter le doute que l'on pourrait faire planer sur l'authenticité d'un engagement dont la finalité objective est contredite par l'engagement différent d'un autre chrétien ? Il faut considérer d'abord qu'aucun engagement ne saurait contredire la loi évangélique sans détruire son authenticité. Outre ce critère négatif, il faut accepter le fait du pluralisme des options sociales et politiques. Le Royaume de Dieu étant caché, on ne peut déterminer avec évidence qu'il coïncide avec telle ou telle réalisation particulière. L'idéal serait sans doute que, de la confrontation des options, on puisse faire apparaître à un moment donné la décision correspondant objectivement au bien commun. Mais cela n'est aucunement nécessaire pour justifier un engagement : il suffit qu'un tel engagement soit le fruit d'une recherche loyale contenue dans les limites des exigences évangéliques.

III. — Quelques applications

Le contact qui s'établit entre l'infinitude divine et la limitation quotidienne permet, grâce à la médiation de l'activité vertueuse, théologale et rationnelle, de rejoindre continuellement la volonté de Dieu. Chaque moment présent devient ainsi susceptible de porter la vie de l'Esprit : « Sacrement du moment présent ! Tu donnes Dieu sous des apparences aussi viles que l'étable, la crèche, le foin, la paille » [22] ; chaque moment présent sanctifie qui sait, en lui, reconnaître et accomplir la volonté de Dieu.

Foi et religion

S'il était autrefois un lieu reconnu de la rencontre de Dieu et du temps de l'homme, c'était l'activité cultuelle : prière, participation aux sacrements, engagements envers Dieu, toutes ces formes de la religion apparaissaient comme le moyen privilégié — car jamais il ne fut conçu comme l'unique — de la sanctification du chrétien. Aujourd'hui, nous sommes sensibilisés à certaines données qui nous font relativiser l'efficacité de la conduite religieuse. Tout d'abord le culte s'exprime dans des rites qui reflètent une culture et s'assujettissent à des limitations théologiques, affectives et esthétiques qui en restreignent singulièrement l'impact sur l'homme moderne. D'un autre côté, s'accroissent les exigences de l'action et de l'engagement

22. J.-P. DE CAUSSADE, *L'abandon à la Providence divine*, éd. M. OLPHE-GALLIARD, Coll. Christus, Textes. Paris, DDB, 1966, p. 27.

au service des hommes : et cette manifestation concrète de la charité contient aussi authentiquement la substance spirituelle que des rites reçus et peu intégrés personnellement.

Remarquons en premier lieu qu'une telle position trouve un appui non négligeable dans la doctrine classique de saint Thomas. Pour celui-ci, en effet, la religion appartient au domaine des vertus morales : elle manifeste la reconnaissance de la condition de créature et l'ordination de l'homme à Dieu, principe et fin de tout l'ordre créé. Les vertus théologales, au contraire, atteignent Dieu en lui-même et constituent la substance de la vie spirituelle.

Si l'on voulait, légitimement d'ailleurs, considérer toute relation à Dieu comme une actuation cultuelle, basée pour le chrétien sur sa participation au sacerdoce commun, il faudrait insister sur le fait que tout acte de religion, au sens strict du terme, appartient à un culte extérieur ordonné au véritable culte intérieur qui consiste « dans l'union intellectuelle et affective de l'âme à Dieu » [23] ; et celle-ci s'exerce « dans les actes de croire, espérer et aimer » [24]. Ainsi tout ce qui favorise l'exercice des vertus théologales contribue directement à l'atteinte de Dieu et à la sanctification. En elles, on ne saurait poser de limitations : « On ne doit déterminer aucune mesure en ce qui est recherché comme fin ; mais plus on croit, espère et aime, mieux cela vaut. C'est pourquoi il est dit dans le *Deutéronome* (*Dt 6,* 5) : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » [25]. Par contre, le culte extérieur admet une mesure, celle même qui est utile à l'exercice de la vie théologale : « Le culte extérieur doit être proportionné au culte intérieur qui consiste dans la foi, l'espérance et la charité » [26].

De cette subordination de la vie cultuelle à la vie théologale, de la religion à la foi, on ne saurait conclure cependant au rejet de toute religion. Certes tout pharisaïsme, dont le sens profond consiste dans le renversement des valeurs de religion et d'amour, se trouve définitivement exclu ; mais la vie religieuse conserve sa légitimité et sa validité.

A priori, en effet, nous avons montré que l'infinitude de l'Esprit transcende toute limitation. Et on ne voit pas comment ce serait justement l'activité religieuse qui devrait être l'unique obstacle insurmontable à l'action de l'Esprit ! Mais peut-être, pour plus de clarté, conviendrait-il d'établir des degrés de participation de l'Esprit à l'activité cultuelle.

---

23. Saint Thomas, *Summa theologica,* I. II. 101. 2.
24. *Ibid.*, I. II. 99. 3.
25. Saint Thomas, *Ep. Rom.* Marietti, 1964, c. XII, lect. 1.
26. *S. Th.*, I. II. 103. 3.

La vie de l'Esprit nous est communiquée d'en-haut par la médiation du Christ. Celui-ci, devenu esprit vivifiant, continue son œuvre dans l'Eglise. Et, de même que l'Esprit avait préparé sa demeure plénière dans le Christ en se formant un Peuple unifié dans la foi et se rendant agréable à Dieu dans l'accomplissement de la Loi, en même temps cultuelle et morale, de même l'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Christ, assiste-t-il son Eglise dans sa fonction de témoignage de la foi, de maîtresse du culte et de guide moral.

De ce culte ecclésial, l'essentiel se situe dans la transmission de la Parole, qui doit être reçue dans la foi communautaire, et dans la communication de vie au moyen des sacrements. Il est clair que la présence sanctifiante de l'Esprit donne à la célébration de la Parole et à la vie sacramentelle une pleine efficacité : par elles, nous sommes au contact de l'Esprit dans sa pureté et dans sa force ; et nous en percevons le fruit à la mesure de nos dispositions intérieures.

La condition incarnée de l'homme et de la communauté ecclésiale est telle que la célébration essentielle du culte se trouve enveloppée et conditionnée par l'environnement culturel. Celui-ci, qui fut toujours l'expression acceptée à un certain moment de l'élan religieux, ne saurait prétendre à la permanence substantielle de la Parole et des sacrements. Des changements s'imposent donc qui permettent à l'expression cultuelle de s'adapter aux types nouveaux de communauté comme à la diversité infinie des cultures et aux besoins des personnes. Mais il convient d'affirmer que, dans la mesure où les pratiques cultuelles permettent une expression de la foi, de l'espérance et de la charité, elles demeurent le véhicule de la vie de l'Esprit et de la communication de grâce. Tout en reconnaissant la liberté d'élaborer de nouvelles formes cultuelles, il faut donc se garder de toute unilatéralité. On ne peut refuser à des formes, mêmes reconnues inadéquates, toute valeur spirituelle, et, à la limite, rejeter toute activité cultuelle, ni privilégier la spontanéité de l'expression religieuse au point de ne plus apercevoir la nécessité pédagogique de former la communauté à une expression stable de sa vie de prière. Il faut enfin se souvenir que la célébration communautaire ne prétend aucunement s'enfermer en elle-même, bien au contraire ! Par l'accueil de la Parole et la communication de la vie de grâce, elle se propose de faire croître la vie théologale et donc de permettre au chrétien de rejoindre la vie concrète pour lui donner signification et accomplissement selon la volonté d'amour de Dieu.

Finalement, la dissociation que l'on veut établir entre la religion et la foi est forcée et dommageable. La religion n'est pas tellement liée à un système culturel qu'elle ne puisse supporter des changements et des adaptations. Vouloir supprimer toute manifestation cultuelle, c'est mutiler l'homme, qui a besoin de manifester sa vie inté-

rieure et de célébrer une fête où il s'exprime gratuitement. De plus, renvoyer chacun à sa capacité d'invention personnelle, c'est imposer des limites à l'action de l'Esprit : pourquoi celui-ci serait-il davantage lié dans son efficacité sanctificatrice à des processus personnels plutôt qu'à des formes communautaires ? Son infinitude transcende toute limitation sans pour autant détruire la saine liberté chrétienne toujours à la recherche de l'expression plus efficace de sa foi pour une plus authentique expression de son amour au service des hommes.

En nous plaçant immédiatement au plan de l'homme dans sa rencontre avec Dieu, nous avons insisté sur la religion comme attitude intérieure, comme vertu. Mais le problème de la conciliation de la religion et de la foi doit tenir compte aussi de sa dimension socio-historique. En tant en effet que les églises sont des institutions représentatives, elles s'intègrent plus ou moins profondément dans la vie sociale, dans l'Etat ou dans les rapports de classe. Par là même, l'institution ecclésiale entre en concurrence avec l'autonomie du politique. Il est juste alors que le chrétien, conscient que la vie de l'Esprit en lui transcende radicalement les déterminations sociales et politiques, accepte de leur reconnaître une autonomie de plus en plus réelle. De ce point de vue, la foi se veut toujours plus pure et par conséquent moins contaminée par les jugements et les actions qui dérivent de l'appartenance du chrétien à une institution religieuse. Le chrétien accepte une sécularisation franche et authentique. Concrètement, il est vrai, les situations varieront considérablement selon qu'il vivra sous des régimes différents : s'il vit dans des pays où l'institution religieuse a été reconnue pendant de longues périodes, le détachement convenable sera difficile et douloureux ; s'il vit dans des pays laïcisés, son malaise sera moins ressenti ; si, enfin, il vit dans des pays qui rejettent toute expression religieuse dans le domaine purement privé, le problème concernera plutôt pour lui la possibilité d'assurer le minimum de liberté objective qui permette la vie de foi et sa transmission aux autres. En fait cependant, pour tous, se posera la question d'établir une certaine unité de la vie pratique : chacun se situe devant l'exigence d'une composition dynamique entre les valeurs rationnelles et celles de la Loi évangélique : quel rapport doivent-elles entretenir ?

Valeurs humaines et vie évangélique

Si nous voulons fonder un rapport entre valeurs humaines et vie évangélique, nous devons tout d'abord reconnaître la spécificité et l'autonomie des premières. On pourrait même remarquer avec J. B. Metz [27] que la transcendance absolue de Dieu confère à l'autonomie

---

27. J. B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Coll. Cogitatio fidei, Paris,

du monde une solidité méconnue par les religions qui établissent le monde dans un rapport immédiat avec la Divinité : les dieux païens sont trop proches de la nature pour que celle-ci puisse s'en détacher et posséder une dignité propre ; toute sa valeur est de refléter Dieu ; elle est immédiatement sacrée. De même, les rapports socio-historiques doivent-ils jouir d'une réelle autonomie. En ce sens, nous l'avons dit, la vie chrétienne ne déforme pas la vie humaine ; elle en respecte les structures.

La vie éthique, cependant, exige un effort d'unification. C'est pourquoi son problème n'est pas entièrement résolu par la détermination des structures antinomiques du milieu humain, ni par l'affirmation, basée sur la foi, de leur réconciliation [28]. Le problème concret est rendu plus difficile par ce que nous pourrions appeler la limitation de notre conscience spirituelle et affective. Suffit-il, par exemple, de dire que l'amour humain doit être total pour que, *ipso facto*, soit résolu le problème des manifestations de cet amour ? La validité de l'engagement politique et professionnel doit-elle être si inconditionnelle qu'elle annule les responsabilités familiales ou les exigences de la vie intérieure ? Tout rapport affectif tend à devenir exclusif. Le grand danger que fait courir l'idée, par ailleurs incontestable, qu'en toute activité on peut trouver Dieu et vivre selon l'Esprit est donc celui de la mutilation de l'homme, qui doit rechercher l'équilibre de toute sa personnalité. Mieux encore, si l'on considère qu'en raison du péché les pulsions d'agressivité, d'affirmation de soi et de sensualité demeurent mal contrôlées, il faudra parler d'un équilibre dynamique à restaurer. Maîtrise de soi et liberté se conquièrent [29]. Pour y arriver, il faut considérer tout l'homme.

Toute vie éthique suppose donc un effort d'unification et de hiérarchisation, et toute morale essaie de déterminer les principes d'une action qui réponde vraiment à l'intégralité des dimensions humaines. Partant de l'opposition entre une sensibilité toujours particulière et la rationalité comme source de l'obligation morale, Kant a défini les règles de discernement de toute action formellement droite ; elles se ramènent à l'idée d'une universalisation potentielle

---

Ed. du Cerf, 1971. Le monde cependant peut demeurer une médiation vers Dieu, et comme nature, et comme histoire ; cf. Ch. A. BERNARD, *Le Projet spirituel*, Rome, P.U.G., 1970, pp. 268-282.

28. Cf. P. J. LABARRIÈRE, *L'existence réconciliée*, Coll. Christus, Essais, n. 26, Paris, DDB, 1967.

29. On peut reprocher à beaucoup de théologiens qui écrivent sur l'ascèse — même J. B. METZ, *op. cit.*, pp. 116-121 — de ne pas tenir suffisamment compte de l'épaisseur temporelle de l'existence humaine. Le christianisme est consentement au monde, oui, mais ce consentement s'exerce à travers des refus et des purifications. Les saints parvenus à une haute réconciliation avec le monde demeuraient prudents, conscients qu'ils étaient de leur « faiblesse » et de devoir renouer constamment le contact avec la force de Dieu. La réconciliation est un terme toujours approché, jamais possédé avant la plénitude éternelle.

de l'action particulière. Et ce critère conserve son efficacité dans la mesure où il suppose la permanence de valeurs humaines et l'unité concrète de toute l'humanité. Et lorsque Scheler reproche précisément à Kant son formalisme et veut réintégrer un contenu matériel dans la considération éthique, il distingue des régions de valeur, mais il fonde l'obligation morale sur le principe d'une subordination essentiale des niveaux de valeur : les valeurs de l'agréable-désagréable sont inférieures aux valeurs vitales, celles-ci aux valeurs de la personne, et ces dernières aux valeurs du sacré. On pourrait encore mentionner d'autres systèmes éthiques ; on n'échapperait pas à la nécessité de déterminer une orientation de l'action selon des critères de valorisation, soit à partir d'un but historique comme le veut le marxisme, soit en fonction d'une valeur sociale considérée comme absolue. Et même si l'on voulait ne prendre comme norme éthique que l'amour, il faudrait encore déterminer un « ordo amoris » si l'on ne voulait pas confondre ses manifestations égoïstes et partielles avec l'amour authentique et universel. Dans le domaine social, cela impliquerait la recherche des conditions objectives de l'amour le plus vrai et nous serions renvoyés aux problèmes de justice sociale et politique.

Par rapport à une telle position du problème, on pourrait dire que l'évangile n'introduit pas un véritable système de valeurs duquel on pourrait déduire des structures nécessaires. A cette déduction s'oppose l'idée d'infinitude que nous avons mise en relief. On doit même l'appliquer à la sphère du sacré, dont Scheler nous dit qu'elle est la sphère suprême. Il est vrai qu'il l'a entendue, à un certain moment de sa pensée, d'un Dieu personnel ; et nous pouvons l'entendre du Dieu-Père de l'Evangile. Mais, même en ce cas, pouvons-nous en conclure une structure d'action précise ? Nous le pourrons d'autant moins que ce Dieu infini a laissé l'homme au conseil de sa propre providence et lui a laissé l'administration et la construction de ce monde.

Si la pensée du Dieu de la Révélation ne fournit pas une structure d'action, demeurerait-elle totalement stérile ? En fait, elle apporte une idée régulatrice fondamentale dont l'humanité n'a pas encore épuisé toutes les virtualités : l'homme est à l'image de Dieu et par conséquent possède une valeur infinie. De cette dignité reconnue de l'homme procède tout l'élan de l'hominisation du monde et de la formation d'une unique société dont la fin serait la promotion de toutes les personnes. Corrélativement, la force éthique fondamentale demeure l'amour qui vient de Dieu et qui est apparu en Jésus-Christ. Du fait même que cette charité trouve sa source en Dieu, elle possède un caractère d'infinitude qui, s'il laisse jouer les déterminations particulières, renouvelle sans cesse l'énergie de celui qui le reçoit.

L'efficace de l'Evangile se manifeste encore d'une autre façon. Concrètement, en effet, l'homme conforme mal son action aux structures qu'il reconnaît : l'en détourne la puissance de péché en œuvre dans le monde et en lui. L'Evangile le convie donc d'abord à une conversion vers Dieu dans l'adhésion au Christ. Alors, comme le remarque le P. Vanhoye [30], les relations anciennes de l'homme à Dieu, au monde de la nature et au prochain se trouvent, elles aussi, converties et transformées : « La grande différence entre les relations anciennes, auxquelles il faut renoncer, et les relations nouvelles, qui doivent se développer, peut se résumer en deux mots : c'est le passage de la relation possessive à la relation d'amour vrai. En termes bibliques, on parlera de renoncement à la « convoitise » (*epithymia*) et d'accueil de la charité divine (*agapè*). « Ceux qui appartiennent au Christ, dit saint Paul, ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (*Ga 5*, 24). Ils doivent « se dépouiller de l'homme ancien, que corrompent les convoitises décevantes » (*Ep 4*, 22), et se mettre à « imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, en suivant la voie de l'amour, à l'exemple du Christ » (*Ep 5*, 1-2). » Cette substitution de la relation nouvelle à l'ancienne relation ne peut se faire ni automatiquement ni en un instant ; elle est la substance même de l'éthique chrétienne.

Revenons en terminant sur le problème de l'organisme vertueux et demandons-nous si la vie évangélique rencontrant les vertus humaines ne crée pas peu à peu de nouvelles attitudes plus immédiatement dépendantes de la relation à Dieu, dans l'imitation du Christ. Ce seront, par exemple, la pauvreté en esprit, la confiance, l'abandon. De ces attitudes totales, la plus significative est peut-être l'humilité. Sa brève étude permettra de saisir l'importance de la transformation spirituelle opérée par une vie de grâce se conformant à la vie divino-humaine du Christ. Un véritable renversement des valeurs humaines s'y opère.

Dans la synthèse thomiste, l'humilité est une espèce de la modestie, celle-ci appartenant à la tempérance. Cette situation subordonnée s'accorde difficilement avec la place hors de pair que cette disposition a toujours tenue dans la spiritualité chrétienne. Certes, saint Thomas lui assigne un rang honorable après les vertus théologales, après les vertus intellectuelles regardant la raison, et après la justice, en particulier la justice légale [31] ; à son tour, il commente le texte classique tiré de la

---

30. A. VANHOYE, *La personne humaine et ses relations dans le Nouveau Testament*, dans *Studia missionalia* 19 (1970) pp. 315-334, P.U.G., Roma. La citation se trouve p. 328.

31. II. II. 161. 5 ; cf. I. II, 61. 3, 2ᵉ objection, où l'humilité revendique la priorité que saint Thomas lui refuse.

Règle de saint Benoît sur les douze degrés d'humilité [32]. Mais sa réflexion n'en demeure pas moins liée au cadre objectiviste qu'il hérite des moralistes grecs et latins : l'humilité a pour fonction de tempérer et de refréner le mouvement de l'âme vers les biens difficiles afin qu'on ne tende pas indiscrètement aux réalités supérieures [33]. Nous sommes bien tout près de la modestie ; mais ne nous éloignons-nous pas considérablement de l'humilité vécue par le Christ : « humiliavit semetipsum », et imitée par saint Paul et tant d'autres saints : « s'il faut me vanter, c'est de ma faiblesse que je me vanterai » (*2 Co 11*, 30) ? Pour le chrétien, l'humilité se réfère au mystère fondamental de l'abaissement de l'Incarnation.

Sentant bien la faiblesse d'une telle position, le P. Haering place l'humilité parmi les vertus fondamentales de la vie chrétienne. Ainsi en fait-il une cinquième vertu cardinale : « Au dire de saint Bernard, de tous les enseignements du Christ, celui sur l'humilité est le plus grand. Aussi pourrait-on parler à son propos d'une cinquième vertu cardinale ou même de *la vertu cardinale chrétienne* » [34]. Si en effet, en tant qu'elle implique soumission à Dieu, elle concerne toute religion théiste, en tant qu'elle requiert l'abaissement du supérieur vers l'inférieur, elle prend sa source dans la descente de l'amour de Dieu vers l'homme : « L'humilité de l'homme est sa réponse à la révélation de l'humble charité de Dieu, et, en même temps, sa participation à l'œuvre de Dieu incliné et anéanti dans un service d'amour ». Il s'agit bien alors d'une « vertu fondamentale », d'une « attitude primordiale » [35].

Y a-t-il vraiment avantage cependant à parler d'une cinquième vertu cardinale ? Cette notion suppose la considération des grandes fonctions psychologiques dont les vertus règlent l'exercice : raison, volonté, libido et agressivité, ou celle de l'ordre rationnel : la rectitude de la raison en elle-même concerne la prudence ; dans ses actions, la justice ; les passions s'élevant contre la raison sont modérées par la tempérance ; celles qui détournent de l'action raisonnable par la force [36]. On ne voit donc pas comment l'humilité pourrait s'insérer dans ce cadre. Ne définit-elle pas en effet une attitude globale de l'homme en fonction d'une relation personnelle à un Dieu d'amour ?

D'autre part, si on affirme que l'humilité est vertu chrétienne trouvant non seulement son modèle, mais sa source dans le Christ, ne faut-il pas la relier immédiatement aux vertus théologales, dont

---

32. *Ibid.*, a. 6. Cf. J. DE MONLÉON, *Les XII degrés de l'humilité*. Commentaire ascétique sur le chapitre VII de la Règle de saint Benoît, Paris, 1951.
33. *Ibid.*, a. 1.
34. B. HAERING, *La Loi du Christ*, t. I, 330, n. 69 ; les mots sont soulignés par l'auteur.
35. *Ibid.*, p. 331.
36. *S. Th.* I. II. 61. 2.

seule la présence peut engendrer et nourrir l'humilité ? Encore que saint Augustin, par exemple, admire beaucoup les néo-platoniciens qui ont su reconnaître le souverain Bien, il ne les en accuse pas moins, tout comme les autres philosophes, d'avoir ignoré l'humilité et de s'être abandonnés à l'orgueil [37]. Comment auraient-ils pu la connaître avant que le Verbe de Dieu ne s'humiliât dans l'Incarnation ? Et comment pourrait-on la vivre si la grâce du Christ ne venait en nous opérer une conformation du jugement et des affections ? Le sage peut bien se vouloir à sa juste place, ne pas viser plus haut que ses capacités, en un mot, être modeste ; l'humble désire participer au mystère de l'abaissement du Christ venu pour servir, souffrir, être insulté, flagellé, dépouillé et, finalement, donner sa vie par amour.

Qu'il faille considérer l'humilité en fonction de la relation théologale à Dieu, un fait constant de l'histoire de la spiritualité nous le prouve. Multiples sont, en effet, les traités sur l'humilité qui en décrivent les degrés. Leur nombre, le plus souvent symbolique, importe peu ici [38] ; l'essentiel concerne l'idée d'un progrès continu et en quelque sorte infini. Contrairement à ce que l'on observe pour les vertus cardinales, il n'est point, pour l'humilité, de juste milieu ; en cela, elle ressemble aux vertus théologales. A vrai dire, elle ne fait que traduire leur puissance transformante. Si l'humilité est cette vertu « par laquelle l'homme, prenant une connaissance authentique de lui-même, s'abaisse à ses propres yeux » [39], on ne peut progresser en elle que grâce à la lumière de la foi qui révèle à l'homme sa situation, à l'espérance qui soutient la confiance de qui ressent son impuissance radicale, et à la charité qui maintient en présence de Dieu, dont la sainteté et l'amour accentuent les ombres de la médiocrité et de l'égoïsme. On progresse donc dans l'humilité à mesure qu'on croît dans la vie théologale. Encore faut-il accepter cette contrepartie mortifiante du progrès spirituel ! De ce point de vue, l'humilité apparaît comme fondamentale pour l'épanouissement spirituel. L'authentique connaissance de soi ne s'élève que sur le roc dénudé de qui a voulu, courageusement, la vérité de son être. Mais alors s'ouvrent des profondeurs infinies.

Union à Dieu et praxis

De la relation dialectique entre le sens de l'autonomie de la praxis humaine et le sens de l'infinitude divine, on peut tirer une conséquence

---

37. Cf. P. ADNÈS, *L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne,* dans *RAM* 28 (1952) 208-223.
38. Cf. art. *Humilité,* dans *DTC* 13, col. 323-325.
39. Saint BERNARD, *De gradibus humilitatis et superbiae,* c. 1, *PL* 182, 942.

concernant la place que doit tenir la recherche de l'union à Dieu dans l'éthique chrétienne.

Tout d'abord sa nécessité s'impose. Le phénomène de sécularisation qui renforce l'autonomie de la morale humaine tend à produire une attitude intérieure d'indépendance et de rupture par rapport à une Révélation. Ce glissement résulte avant tout de la limitation de la conscience spirituelle et affective : cela acquiert le poids de réalité capable d'entraîner l'attachement et la conformation intérieure, qui occupe la conscience et exerce les forces vives de la praxis. Pour celui qui jette toutes ses forces dans la politique, la politique tend à devenir tout ; de même pour celui qui s'attache à son entreprise ou à sa famille, ou à sa vie religieuse. Si donc l'on veut, en tant que chrétien, agir dans le monde sans y investir toute sa substance spirituelle, on devra nécessairement rechercher le contact avec Dieu, dans le Christ, par l'Evangile. Aucune crainte alors que soit détruite l'autonomie de la conduite rationnelle. Elle n'en est que mieux fondée du fait qu'elle aussi obéit à une volonté constante de Dieu.

Le premier fruit de cette recherche porte évidemment sur le sens de Dieu. Bien que l'on croie facilement connaître Dieu, la vie de prière notamment fait expérimenter combien Dieu est toujours l'au-delà de tout. Grâce à la contemplation, l'idée d'infinitude devient force vivante de la conscience spirituelle et permet de rechercher avec plus d'assurance et de confiance les solutions des problèmes éthiques posés par les mutations de notre temps.

Par rapport à la simple connaissance conceptuelle de la théologie, la connaissance spirituelle ajoute l'idée d'une pénétration dans la sphère divine, au moyen du goût spirituel. On pourrait même dire, avec la plupart des mystiques, que la vie contemplative étant un avant-goût de la vie éternelle, elle introduit à un sens plus réel de cette vie éternelle ; elle permet de la « réaliser ». Dès lors, le regard du chrétien juge des choses avec plus de vérité. Selon les fortes et simples expressions du Curé d'Ars, « un chrétien qui est conduit par l'Esprit Saint, n'a pas de peine à laisser les biens de ce monde pour courir après les biens du ciel. Il sait faire la différence. L'œil du monde ne voit pas plus loin que la vie comme le mien ne voit pas plus loin que ce mur, quand la porte de l'église est fermée. L'œil du chrétien voit jusqu'au fond de l'éternité »[40]. Cette appréciation globale et essentielle n'entraîne pas une désertion des tâches humaines ; mais elle les situe dans leur vérité et maintient le détachement affectif qui préserve la recherche de la vie chrétienne intégrale.

---

40. A. Monnin, *Vie du Curé d'Ars*, Paris, 1861, t. II, p. 448.

Le goût de la vie éternelle ajoute à la conscience morale le sens du fondement concret de la moralité transcendantale, celle qui vise l'accomplissement surnaturel de la personne. Partant certes des déterminations de la vie concrète, la connaissance spirituelle situe l'ensemble de la praxis humaine dans sa relation à la participation de la vie divine. Elle s'élargit pour englober les notions de vocation personnelle, de ressemblance à Dieu, d'union au Christ ressuscité, dont nous sommes les membres. L'intelligence de la condition chrétienne projette une nouvelle lumière sur l'engagement moral : il apparaît orienté vers une imitation de la vie du Christ pour une participation à sa vie glorieuse.

Envisagée maintenant du point de vue de la détermination de l'action, la recherche de l'union à Dieu exerce une fonction régulatrice. Négativement d'abord, elle fait percevoir que telle action ne saurait prendre correctement sa place dans l'*ordo caritatis* et par conséquent ne saurait être bénéfique pour l'homme. Positivement, la confrontation du sens de Dieu avec les circonstances nouvelles permet de trouver une attitude chrétienne authentique. C'est pourquoi les saints, qui ont possédé le véritable sens de Dieu, ont su répondre à des situations nouvelles par des attitudes évangéliques. Chaque chrétien doit, pour sa part, s'efforcer de retrouver la même disposition fondamentale. Son sens évangélique ne lui permettra pas de déduire rigoureusement une attitude concrète ; mais la confrontation avec la réalité jouera le rôle d'un révélant chimique : la solution évangélique apparaîtra. Il appartiendra à l'épreuve du temps et, si nécessaire, à l'approbation de l'Eglise, d'en manifester la validité.

CONCLUSION

La vie morale ne s'est jamais conçue en dehors de la relation aux conditions les plus concrètes de l'action. Elle naît à vrai dire dès que, au lieu de s'abandonner à son instinct naturel, l'homme suspend son premier mouvement pour répondre à une instance différente et plus haute. La possibilité humaine de donner au moindre comportement une dimension rationnelle et même de le rapporter consciemment à une fin ultime et à Dieu confère à l'agir une dignité sans égale et une dimension infinie.

Dans la situation chrétienne, un mouvement inverse se dessine pour assurer la conjonction d'une vie divine reçue au baptême et de l'agir concret de l'homme. A vrai dire, l'Incarnation du Verbe constitue le mouvement même de Dieu pour rejoindre les hommes. Dans l'accomplissement de ce mystère, préparé par une intervention continue de Dieu dans l'histoire des hommes, la plénitude de l'Esprit

repose sur l'humanité du Christ pour se communiquer ensuite à l'Eglise et aux fidèles. Or, dans l'humanité du Christ, c'est toute la vie humaine qui se trouve sanctifiée : la condition corporelle, les relations familiales, la profession, puis finalement la souffrance et la mort. Participant à son tour de la vie du Christ, le chrétien se doit de l'insérer en toutes les composantes de sa situation humaine. La charité, en laquelle se résume toute la loi, n'est rien si elle n'est pas manifestée concrètement : « La charité est longanime ; la charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité ne fanfaronne pas, ne se rengorge pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal » (*1 Co 13*, 4-5).

L'intelligence de la rencontre du divin et de l'humain dans la praxis exige la reconnaissance des deux pôles antinomiques : Dieu et le monde en tant que tel. L'homme, en effet, n'est-il pas leur lieu de rencontre ? Il s'efforcera donc de ne nier aucun des termes qu'il doit mettre en relation ; il ne cédera pas à la tentation de s'immerger dans le monde en détournant son regard de l'étoile qui l'éclaire et l'oriente ; et, sous prétexte de ne contempler qu'un monde céleste, il ne se retranchera pas du monde où doit s'inscrire sa charité souffrante et aimante.

Tourné vers le monde pour le transformer, il s'efforce d'adapter continuellement son être éthique au but qu'il s'assigne. C'est dire qu'il développe un ensemble de vertus caractérisées par la relation à leur objet nécessairement fini. Mais d'un autre côté, relié à Dieu par des liens réels de connaissance et d'amour, il reçoit, par la présence infinie de l'Esprit qui lui est donné, des principes nouveaux d'action qui participent de l'infinitude divine : ce sont les vertus théologales.

Mais on négligerait un aspect capital de la vie éthique si l'on ne voyait que la tension dialectique entre vertus humaines et vertus théologales se développe dans la temporalité. En conclusion de ces réflexions, qu'on nous permette d'esquisser le schème évolutif normal de cette interaction.

Dans les commencements, du fait que la conscience s'oriente vers Dieu et se trouve sollicitée par l'Esprit, elle ressent plus particulièrement les résistances et les distorsions intérieures qui l'empêchent de capter avec pureté la volonté de Dieu et de l'accomplir. Peu à peu, la grâce libère le sujet de ces pesanteurs. Bientôt, l'action va le requérir ; il va se sentir responsable vis-à-vis des autres. Le moment de l'autonomie se développe. Le chrétien prend toute sa dimension humaine. Plus il coopère à la construction de la cité, plus aussi il est renvoyé à sa propre réflexion et à des prises de position personnelles. Pour qu'elle demeure chrétienne, cependant, une telle action exige la connaissance de la Loi évangélique et la réflexion sur les situations

concrètes, à la lumière de Dieu. Finalement, le caractère chrétien de la praxis engendre un désir d'union de plus en plus profonde par la médiation du mystère du Christ. Il faut rejoindre l'infinitude de l'Esprit mais sans quitter l'accomplissement de la tâche humaine. C'est cette participation au Mystère transcendant et à la vie du Christ qui donne sa pleine dimension à l'engagement éthique du chrétien.

I - 00187 - Roma
Piazza della Pilotta, 4

Ch. A. BERNARD, S.J.
Professeur à l'Université Grégorienne