

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 N° 1 1961

Le primat de l'amour dans la vie morale

René CARPENTIER (s.j.)

p. 3 - 24

<https://www.nrt.be/it/articoli/le-primat-de-l-amour-dans-la-vie-morale-1796>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le primat de l'amour dans la vie morale

PROBLEMES ET REPONSES

Du « Primat de la Charité en Théologie morale », que nous donnait en 1^{re} édition, en 1952, le P. Gilleman, on a pu écrire que « sans vouloir jouer au prophète, il semblait qu'il devait faire date en Théologie morale »¹. Comme plusieurs traductions récentes de l'ouvrage viennent d'attirer l'attention à nouveau sur la doctrine, très traditionnelle et de plus en plus actuelle, de la « morale de la charité », il nous semble opportun de confronter ici brièvement les thèses qu'une telle morale suppose, avec les questions, les doutes, les objections qui se sont exprimés librement sur le sujet en ces dernières années, spécialement dans les nombreux comptes rendus, en général très positifs et bienveillants, consacrés à l'ouvrage.

Divergences sur le primat de la charité.

« Ce serait apporter de l'eau à la fontaine que de vouloir « prouver » le primat de la charité² ». Sur cette affirmation, l'ensemble des auteurs qui ont parlé du sujet se trouvent en somme d'accord. On ne

1. B. Olivier, O.P., dans *Evangeliser*, mars 1953, p. 608.

2. G. Gilleman, S.J., *Le Primat de la Charité en Théologie morale* (Coll. Museum Lessianum, 2^e éd., Bruxelles-Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1954), p. 17. — Cette seconde édition, revue et complétée, est munie d'une table alphabétique très détaillée. Traduction espagnole: *La Primacia de la Caridad en Teología moral* (Coll. « Veritas et Iustitia », Bilbao, Desclée De Brouwer, 1957). Traduction italienne: *Il primato della carità in teologia morale* (Brescia, Morcelliana, 1959). Traduction anglaise: *The Primacy of Charity in Moral Theology* (Westminster, Maryland, Newman Press et Londres, Burns and Oates, 1960). Une traduction néerlandaise est en vue.

Outre la pagination de la seconde édition française, nous donnons dans nos références le chapitre et le paragraphe du livre pour que ces références puissent facilement être trouvées dans les traductions. Ces références ne sont d'ailleurs pas strictement nécessaires à l'intelligence du présent article.

doute pas de l'existence d'un « primat de la charité » dans la vie morale du chrétien. On y voit une donnée constante de la tradition chrétienne, et une thèse importante de saint Thomas. On admet la formulation que ce dernier a consacrée : « *Caritas mater, radix, forma omnium virtutum* »³. Mais des divergences se manifestent et sur la *nature* du primat de la charité — comment le comprendre? — et sur son *application* et son *usage* dans l'ensemble de la Théologie morale — en quoi pourrait-il influencer la formulation de l'enseignement⁴?

Transcrivons ici, pour entrer dans notre sujet, quelques-unes de ces divergences. Elles se classent d'elles-mêmes en quelques catégories, qui nous aideront à nous orienter et à limiter l'objet du présent article.

1°) Pour certains, le primat d'influence de la charité en morale chrétienne se réduit à la seule tâche d'élever les actes humains du juste à l'ordre de la grâce *au moment même* où il les accomplit et de

3. Voici le texte essentiel de la Somme sur la *charité forme* des vertus : « Dans les réalités morales, la forme d'un acte lui vient principalement de sa fin : la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté dont l'objet et, pour ainsi dire, la forme est la fin. Or, toujours, la forme d'un acte suit la forme de l'agent qui produit cet acte. Il faut donc qu'en morale, ce qui donne à un acte son ordonnance à la fin, lui donne aussi sa forme. Or, il est manifeste, d'après ce qu'on vient de dire (à l'article précédent) que la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime. Et en cela, elle donne forme aux actes de toutes les autres vertus, et pour autant elle est donc *forme des vertus* : car on ne parle de vertus que par rapport à des actes formés » (2^a-2^{ae}, q. 23, a. 8).

4. Un seul rapporteur, Dom O. Lottin, O.S.B. (dans le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 1953, p. 644 et plus nettement encore dans sa *Morale fondamentale* (Bibliothèque de Théologie, Série II, Théologie morale, Paris-Tournai, Desclée, 1954, p. 402), argue d'une légère variation de saint Thomas qui, dans la Somme, semble renoncer au terme de « forme exemplaire » qu'il avait employé jusque là, même dans le *De Caritate* qui est probablement contemporain de la *Secunda*. L'historien pense que saint Thomas « se désaffecte du terme de *forma* pour désigner la causalité de la charité » ; il le garderait par concession verbale, parce qu'il y voit une formule reconnue comme « autorité » et attribuée à saint Ambroise ; mais il préférerait dire la charité cause efficiente et ordonnatrice des vertus vers sa propre fin.

Bien que cette question du mot « *forma* » ne semble pas toucher, même pour Dom Lottin, à la substance de la doctrine, puisque saint Thomas reconnaît toujours la même primauté efficiente et finale à la charité, il nous paraît cependant que la notion même « d'information », au sens d'actuation qui donne la perfection morale comme telle, est très importante et que, sur ce point, saint Thomas n'a pas varié depuis les débuts. De plus, ne serait-ce pas la légère variation de la Somme elle-même qui est surtout verbale? Le texte cité ici à la note précédente et qui est le dernier du Docteur angélique sur la question, nous semble très ferme sur la « *forma virtutum* » au sens rappelé, même s'il dit, dans la réponse *ad primum* : « *Caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter (c'est-à-dire les faisant spécifiquement unes avec elle-même) aut essentialiter (c'est-à-dire les faisant numériquement unes avec elle-même), sed magis effective* ». Nous pensons que cette digression technique que nous proposons à l'historien éclairer notre sujet. Dans le *De Caritate* déjà, il écrivait, tout comme ici : « *forme exemplaire de toutes les vertus, mais au sens d'exemplaire effectif, qui produit les vertus* » (*Car.*, a. 3, ad 8).

les rendre ainsi méritoires du salut⁵. La charité n'aurait alors, on le voit aussitôt, aucun rôle à jouer dans la formulation de la Théologie morale. On ne lui concéderait, sur les actes humains du juste, qu'une influence adventice, en ce sens qu'on les supposerait entièrement connaissables et formulables, et pour ainsi dire entièrement prêts à être accomplis, avant toute participation, même implicite, de l'amour surnaturel, exception faite, bien entendu, pour les actes mêmes de la vertu de charité. La charité n'aura donc rien à faire dans l'objet des actes et des vertus du chrétien. Avec cette conséquence, d'après quelques-uns du moins, qu'en dehors des trois vertus théologales, ils n'estiment rencontrer dans leur exposé que des objets de moralité naturelle. Ces objets, selon leur conception, la charité les surnaturalisera au moment où le sujet en état de grâce agira.

Pour examiner cette première série d'opinions, nous sommes invités à accepter provisoirement le terrain *naturel* où elle croit devoir confiner le théologien moraliste, dès qu'il s'agit de vertus proprement morales, et à établir d'abord la primauté qui déjà *sur ce terrain* reviendrait à l'amour.

Cette primauté naturelle, en effet, et peut-être l'a-t-on trop peu remarqué⁶, a servi de base à saint Thomas pour expliquer sa conception du primat de l'amour surnaturel. C'est donc, nous paraît-il, une préparation indispensable à l'étude du primat de la charité, que de traiter d'abord du primat de l'amour en tout acte bon simplement naturel. Cela ne veut pas dire, hâtons-nous de le noter et nous nous expliquerons là-dessus, que la réflexion philosophique l'ait jamais aperçu. En fait elle a proposé d'autres primats⁷.

Tel est l'objet du présent article. Avant de l'aborder, nous en distinguerons soigneusement les questions qui concernent exclusivement l'amour surnaturel et que nous réserverions pour d'autres études. Continuons donc l'énumération des opinions.

2^o) Une seconde classe d'auteurs se demandent pourquoi le primat de la charité ne serait pas nécessairement partagé par la foi⁸ et aussi

5. Ce rôle minimum de la charité, tous les théologiens catholiques l'admettent. Qu'il soit le seul possible, on ne le dit pas, mais manifestement beaucoup ne songent à rien d'autre.

6. Cfr *Le Primat*, 2^e Partie, ch. I, §§ 2 et 3, pp. 93-110 et 113 suiv.

7. Dans l'état actuel de l'homme, l'amour de Dieu ne lui est rendu efficacement (pour le salut) que comme charité surnaturelle. Pour parler de l'amour purement naturel de Dieu, il faut au chrétien un effort d'abstraction qui peut paraître artificiel. Inévitablement notre recherche philosophique bénéficiera des enseignements et des assurances de la grâce. Voir par ex. p. 11.

8. O. Lottin, *Morale fondamentale*, p. 19; L. Buys, C.ss.R., *Onze Moraal-theologie en de Bergrede*, dans *Theologische Opstellen*, opgedragen en aangeboden aan van Noort, Utrecht, 1944, pp. 34-59; pp. 47 et 54; N., dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1955, p. 488.

par l'espérance⁹. Cette remarque pourrait s'interpréter de deux manières, nous semble-t-il. Ces auteurs ne songent-ils, eux aussi, comme les précédents, qu'au mérite surnaturel des actions du chrétien, à leur assurer *au moment même* où elles sont posées dans l'existence? En cette fonction, la foi joue en effet un rôle aussi nécessaire que la charité, et même avant elle, puisque c'est par la foi que commence la justification.

Ou bien ces auteurs entendraient-ils la primauté, dont nous recherchons la nature, comme celle d'un « premier principe » (de connaissance), d'où devrait découler la *science* morale du chrétien? De nouveau, en effet, la charité ne suffirait pas à ce rôle : la première place reviendrait à la raison éclairée par la foi¹⁰.

Nous aurons donc à nous demander — et nous serons alors au centre même du problème de la morale chrétienne — le sens précis que la tradition chrétienne et la théologie de saint Thomas suggèrent de donner au primat de la charité surnaturelle. Abordant ce problème capital dans une autre étude, nous pourrions alors sans doute comparer utilement le primat de la charité avec celui de l'*imitation du Christ*, proposé avec tant de ferveur par certains moralistes allemands.

30) Enfin, une troisième série d'auteurs, et c'est le plus grand nombre parmi ceux qui se sont penchés sur la morale de la charité, accorderaient volontiers le plus souvent leur assentiment à la thèse du primat de l'amour surnaturel, mais en exprimant des doutes ou des questions au sujet de son application à la théologie morale et de la méthode qui y présiderait. Tout d'abord, serait-il question d'une méthode nouvelle? La méthode de la théologie morale serait-elle encore à découvrir¹¹? D'autre part, à vouloir expliciter sans cesse la présence de la charité, ne va-t-on pas tomber dans la répétition fatigante et inutile? Bien plus grave : ne va-t-on pas simplifier à l'excès les problèmes en omettant certains aspects¹², édulcorer peut-être la morale chrétienne en lui enlevant sa juste sévérité¹³, tomber finalement en des dangers plus inquiétants encore que ceux du formalisme que l'on prétend éviter¹⁴? On pense à la morale de situation, ou à un nouveau quiétisme sans devoirs précis, ou au contraire, à une formulation

9. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1955, p. 488.

10. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemsgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Renaissance*, dans *Münchener Theologische Studien*, II, Systematische Abteilung, 2 Bd., München, 1950, pp. 55-59.

11. H. Mogenet, S. J., dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1953, p. 69.

12. A. van Kol, S. J., dans *Bijdragen*, 1953, p. 224.

13. M. Zalba, S. J., *Exposición de la Moral Cristiana*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 1955, pp. 65-80 : cfr pp. 77-80.

14. Opinions mentionnées par Fr. Clark, S. J., *The challenge to moral theology*, dans *The Clergy Review*, 1953, p. 222. Il s'agit, d'après Martinez-Balirach, S. J., dans *Sal Terrae*, 1958, pp. 551-553, du danger de la morale de situation et même de la « morale sans péché ».

rigoriste du « *devoir* » d'aimer en toutes choses. Cependant, certains redouteraient plutôt la complication excessive de l'exposé, ou bien — et c'est tout autre chose — la trop grande sévérité pratique du prêtre au confessionnal, parce que la morale de la charité l'aurait détourné de fixer les obligations minimales ¹⁵.

Les remarques stimulantes de ces auteurs nous suggéreraient, pour une troisième étude, la discussion suivante : Faudrait-il ne voir dans la charité qu'une vertu à côté des autres — expliciter son influence dans la vie morale ou dans l'enseignement de la morale, ce serait alors simplement, toujours et partout, l'ajouter, la juxtaposer aux autres vertus ; ou bien, puisque saint Thomas nous parle d'une « *information* », faudrait-il demander au primat de l'amour-charité un service plus profond : serait-il vraiment capable de dégager, pour la science morale, *une méthode de formulation*, certes tout à fait traditionnelle dans l'enseignement de l'Eglise ? Tel serait l'enjeu finalement de tout cet échange de vues dont nous voudrions aujourd'hui poser les premiers jalons, en réfléchissant sur le primat de l'amour, tel que peut le comprendre la raison naturelle.

I. LE PRIMAT DE L'AMOUR EN MORALE NATURELLE

L'information de l'amour sur le terrain de l'agir moral naturel se comprend sans peine dans la pensée philosophique de saint Thomas, bien qu'elle suscite plusieurs problèmes difficiles et ait soulevé, chez les auteurs, plusieurs objections.

Il n'y a de vie morale pour l'homme qu'à l'occasion de ses actes libres dont il se sait responsable. La morale appelle de tels actes des actes « humains ». Elle ne se reconnaît pas d'autre objet, même quand elle prétend, à bon droit, étendre cet objet jusqu'aux *habitus humains*, les vertus ou les vices.

Pour qu'un acte soit humain, il ne suffit pas qu'il soit conscient ; il doit être de plus vraiment volontaire, c'est-à-dire libre. Pour saint Thomas, auquel nous nous référons, sans discuter ici la position adverse ¹⁶, tout acte humain appartient à l'ordre moral et tout acte moral est humain.

Mais quelle est la cause intrinsèque pour laquelle un acte est humain ? C'est qu'il est mis en relation avec la fin dernière, — cela, évidemment, à l'intervention de la volonté, de la tendance spirituelle, — et qu'il est d'abord connu comme tel dans le jugement de conscience, dans l'objet moral. En effet, c'est devant la fin dernière que l'homme prend position quand il agit moralement, et déjà, évidem-

15. Opinion mentionnée par Clark, *l.c.*, p. 222.

16. Celle du scotisme.

ment, quand il prononce n'importe quel jugement moral¹⁷. Si la fin dernière n'est pas aperçue, implicitement sans doute et de manière simplement vécue, mais tout à fait actuellement, il est impossible qu'intervienne un jugement de conscience morale, soit pour poser, percevoir, affirmer un objet moral, soit pour accomplir un acte humain spécifié par cet objet. Nous arrivons donc à cette première proposition : dès que je porte un jugement de moralité, même en un principe tout à fait général, par exemple : le vol est intrinsèquement mauvais, ou : la prière est un devoir, ou : la fin bonne ne peut justifier un objet mauvais, *je prends position devant la fin dernière*, j'engage ma destinée sur ce jugement. Et si je refusais de prendre ainsi position, il me serait impossible de prononcer un jugement sur la malice du vol, mais, malgré moi, j'en prononcerais un tout de même puisque je refuserais de condamner le vol.

Il s'ensuit, en second lieu, que tout objet moral est posé dans l'ordre *concret*¹⁸. La Fin dernière que je considère (implicitement du moins) en toute prise de position morale, c'est bien Celui vers qui je tends de tout mon être concret, par des actes qui m'engagent, Celui que j'aime et dois aimer, à qui donc je veux plaire dans ma vie ou tout au moins obéir s'il commande¹⁹. Toute conscience morale sait qu'il faut faire le bien, éviter le mal. Agissant ainsi, elle se sentira dans le bien. Si elle agissait autrement, elle éprouverait un remords, qui ne la laisserait pas en paix. Paix ou remords de conscience, ce sont des situations tout à fait concrètes, qui mettent en face du Dieu réel et vécu, de Celui à qui il faut répondre de ses actes, qu'il faut atteindre parce qu'il est mon Bien nécessaire.

Au fond du jugement moral, il y a donc, non seulement la conscience d'une bonté déterminée, d'une action bonne *particulière* qui m'attire (il s'agit d'un attrait *moral*), et même, souvent, s'impose à moi en qualité de devoir strict, — ou la conscience d'un mal à éviter, mais, plus profonde encore, la conscience implicite et vécue d'un amour pour le *Bien suprême*, Dieu lui-même. C'est un amour de la Fin dernière qui

17. Même le *jugement de vérité* implique l'affirmation de la fin dernière : « Similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt *simplices*, non habent veritatem neque falsitatem, sed solum illae quae sunt complexae *per affirmationem vel negationem* » (In VI Metaph., lect. 4). Or « ipsum *verum* in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub *bono* ut quoddam *particulare bonum* » (De Malo, q. 6, art. unic.). Mais un agent ne peut tendre vers un bien particulier que parce qu'il tend à la fin dernière (cfr 1^{re} 2^{de}, q. 1, aa. 1 et 6).

18. On trouvera plus loin une discussion plus complète de cette affirmation, p. 16.

19. On voit que nous joignons aimer et *devoir* aimer. Il s'agit en effet de l'amour tendance foncière, de l'amour de la Fin dernière. Si Aristote n'attribue à la tendance foncière au bonheur qu'une nécessité psychologique et assez pragmatique (voir plus loin p. 20), saint Thomas, tout en utilisant des formules du Stagirite, les interprète au sens de « dépendance ontologique vis-à-vis du Premier moteur », c'est-à-dire au sens du *devoir* aimer. Ci-après, note 49 et suiv.

est au fond de toute constitution d'objet moral, cela, dit saint Thomas, parce que l'objet moral n'étant concevable que placé sous l'empire de la volonté, il reçoit nécessairement la « forme » de la volonté, c'est-à-dire qu'il naît intrinsèquement de l'influence, et portera la marque, la « forme » de l'amour de la Fin dernière²⁰.

Dans une vie morale naturelle, il faudrait par conséquent reconnaître un « primat de l'amour », en ce sens qu'aucun acte, en quelque secteur que ce soit, chasteté, justice, obéissance, etc., ne sera moralement bon, et déjà ne saurait être connu, jugé tel, sinon par l'influence de la tendance profonde d'amour qui s'y trouve engagée, que j'y engage, implicitement²¹.

II. PROBLÈMES POSÉS PAR LE PRIMAT NATUREL DE L'AMOUR

Telle est, en bref, exprimée en termes philosophiques, la démonstration thomiste du primat de l'amour dans la vie morale. L'on voit sans peine les principaux problèmes qu'une telle conception soulève et que plus d'un auteur a de fait relevés. Ces problèmes peuvent se grouper en une question principale : Avons-nous le droit de considérer *comme un amour* l'activité de la tendance profonde, présente à toute valeur morale sur le plan naturel²²? Question qui se décompose en plusieurs : 1) Pour être qualifiée d'amour, l'activité de la tendance profonde est-elle *libre*? 2) Et n'est-elle pas essentiellement *intéressée*? 3) En troisième lieu — problème d'allure plus technique — peut-on parler ici d'*amour*, ce mot désignant toujours un acte, alors qu'il s'agit de la tendance profonde? Puis, question décisive, 4) comment comprendre la *présence agissante* de la tendance profonde à tout objet moral? Enfin 5) — question en apparence subsidiaire, mais révélatrice, on le verra, sur la conception nouvelle que le christianisme nous a donnée de la moralité : Démontrée, semble-t-il, par des motifs de raison, l'influence universelle de l'amour dans la démarche morale, comment se fait-il, que, laissée à elle-même, la pensée philosophique, sauf erreur, ne l'ait pas découverte?

1. — *Tendance profonde et liberté.*

Pour formuler le premier problème, nous nous inspirons des réflexions d'un auteur au sujet de la première question de la I^{re} II^{ae}, *De*

20. « Necessesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis (volonté en acte premier ou comme nature), moveatur voluntas cuiuscumque... ab aliquo exteriori... Relinquitur... quod id quod primo movet voluntatem sit aliquid supra voluntatem, scilicet *Deus* » (*De Malo*, q. 6, art. unic.). Cfr *Le Primat*, 1^{re} Partie, ch. II, § II; p. 56.

21. Cfr *Le Primat*, table alphabétique, sous les mots : acte moral, amour, « objet moral », où l'on trouvera la justification de cette doctrine.

22. Cfr *Le Primat*, 2^e Partie, ch. I, pp. 75-110.

*ultimo fine in communi*²³. Posant là le fondement de sa morale, saint Thomas nous livre sa pensée sur la tendance profonde. Et voici comment cet auteur nous propose de la lire. Dans les quatre premiers articles de cette question, saint Thomas établit, dit-il, que la volonté rapporte nécessairement tous ses objets à la fin dernière. Puis, quittant ce plan psychologique de « l'intention », il passe à celui de la « réalité » en démontrant que cette Fin dernière, envisagée maintenant dans le concret, n'est autre que Dieu. « D'un côté, tel est le résumé de cette interprétation, l'amour d'une fin dernière *in abstracto*; de l'autre, l'amour de la Fin dernière *in concreto*. Il importe de noter la différence qui sépare les deux amours : le premier est nécessaire, le second est libre, car aussi longtemps que nous ne voyons pas Dieu face à face, cet amour est certes obligatoire, mais selon saint Thomas il reste thème à libre option ».

Et voici dès lors la difficulté que cet auteur en déduit. L'amour qui nous porte à la fin dernière et qui constitue tout acte volontaire en son être humain, c'est l'amour de la fin dernière *in abstracto*, la *voluntas ut natura*. Autre est l'acte par lequel nous adhérons à Dieu et orientons vers lui toute notre activité : seul celui-ci est libre, le premier, l'amour de la *voluntas ut natura* ne l'est pas²⁴. Il en résulterait que le primat de l'amour repose sur une équivoque.

Arrêtons-nous d'abord aux textes de saint Thomas qui viennent d'être analysés. Devons-nous opposer le « plan psychologique de l'intention » au « plan de la réalité » ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une preuve à deux degrés, le second montrant explicitement ce que le premier contenait déjà implicitement ? L'amour de la fin dernière *in abstracto* et l'amour de la Fin dernière *in concreto* seraient-ils à traiter comme deux amours séparés, le second s'ajoutant au premier, ou prenant sa place quand celui-ci aurait rempli sa fonction²⁵ ? Nous distinguerons certes la nature et son acte, mais plutôt que d'y voir deux actes successifs adéquatement distincts, nous dirons qu'un seul et même acte d'amour est *in actu primo* dans la tendance et *in actu secundo* dans la réalisation concrète ; que c'est le second qui nous fait connaître le pré-

23. Dom Lottin, dans *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, 1953, pp. 643-644.

24. *L.c.*, p. 644. Dom Lottin explicite davantage sa pensée dans sa *Morale fondamentale*, pp. 234 et suiv.

25. Dans sa *Morale fondamentale*, Dom Lottin écrit : « L'adhésion de notre volonté à la fin dernière... est un acte volontaire mais nécessaire : elle n'est autre que la *voluntas ut natura*... source de tous nos vouloirs particuliers. Au contraire, l'adhésion de notre volonté à Dieu... notre vraie fin dernière est volontaire et libre : nous sommes en effet libres d'opter pour Dieu au début de notre vie morale... » (p. 239). Dans cette interprétation, il faut nécessairement penser la *voluntas ut natura* comme une *voluntas in actu* (« ... est un acte volontaire, mais nécessaire... »). Pourquoi ne pas dire plutôt qu'il n'y a qu'un acte humain, dans lequel on distingue l'*actus primus* et l'*actus secundus* ? Mais l'*actus primus* comme tel n'est pas une action, il se réalise dans l'action.

mier et que la réalité du premier est sa réalisation dans le second. Pour nous qui étudions l'acte moral concret, nous devons évidemment nous garder de toute vivisection qui lui enlèverait son âme. En l'acte moral, un seul et même amour de la Fin dernière apparaît, d'une part, « nécessaire » en raison de la tendance dont il émane (nous revenons tout de suite sur ce caractère nécessaire de l'amour profond); d'autre part, du fait qu'il ne se réalise qu'au concret dans l'objet moral, ce même amour s'y révèle librement associé à tel bien particulier qu'il détermine, soit en le perfectionnant dans l'acte de vertu, soit en le contredisant dans le cas du péché.

La liberté ontologique.

Mais venons-en au fond du débat. La « liberté » de l'acte humain, dont nous venons de parler, c'est la liberté de spécification, condition nécessaire du mérite²⁶. Elle est propre à notre situation terrestre et définit l'état *imparfait* de notre libre volonté tant que nous n'aurons pas rencontré le visage de notre Dieu. Il y a une définition plus profonde de la même liberté, qui la montre dans sa perfection. Nous la formulerions : la spontanéité de la tendance spirituelle vers le Bien. Au ciel, saint Thomas l'affirme avec saint Augustin, cette spontanéité sera pleinement libérée. Nous serons donc libres, et enfin totalement, dans cet acte d'amour, cependant « nécessaire », qui nous unira, en pleine connaissance, avec la Fin dernière²⁷.

Mais comment la tendance profonde agit-elle dans notre situation terrestre? Il n'est pas question, disions-nous, d'imaginer un « acte d'amour *in abstracto* ». La tendance profonde n'entre en acte qu'en se déterminant concrètement dans le jugement moral et dans l'acte moral. Spirituel, l'appétit profond ne peut y procéder à la façon d'un instinct, comme en l'animal qui se jette sur sa proie. Il n'agit qu'à la lumière de l'intelligence. « Nécessaire », en ce sens qu'il correspond à une tendance *naturelle*, il n'en est pas moins le libre fruit de la tendance *spirituelle*. Ici-bas, il est vrai, dans le cas de la tentation, cette spontanéité intelligente de l'amour de Dieu est, non pas supprimée, mais facilement masquée par l'écran du bien particulier, dont l'attrait la gêne. Mais pour parler en ce moment de la nature, n'oublions pas qu'elle n'est pas seule. Le baptême, la grâce libère fondamentalement notre liberté de cet esclavage²⁸; et ensuite le progrès

26. De foi définie, selon la proposition contraire de Jansenius, condamnée par Innocent X. (Denzinger, n° 1094).

27. *Le Primat*, 2^e Partie, ch. II, § II, I, 1; p. 118 b et n. 3, et déjà p. 117 b. Voir l'exposé, de tout point remarquable, de la *libertas a servitute*, par le P. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, Pars I (positiva), Paris, 1948, pp. 83-90.

28. « La loi nouvelle est principalement la grâce du Saint-Esprit, qui se manifeste dans la foi quand celle-ci opère par la dilection » (1^{re} II^{ae}, q. 108, a. 1, c). —Cfr saint Augustin, *Enchiridion*, ch. 30 et 31, P.L., 40, 246, 247.

spirituel consistera à la libérer de plus en plus. C'est le sens de l'expression « *libertas a servitute* » dont saint Augustin — et saint Thomas — ont caractérisé cette liberté reconquise, de moins en moins soumise à l'attrait du mal. Dans le saint, la liberté redevient ce qu'elle doit être, ce qu'elle est en tant que liberté : la spontanéité spirituelle de la tendance vers le Bien, qui fait que le bien accompli est vécu comme mien, qu'il m'appartient, m'enrichit comme personne. Pourtant sur terre, elle restera toujours capable de mérite et de démérite puisque demeure aussi toujours, bien que de moins en moins attirante, la possibilité de choisir le mal²⁹.

Caractère concret de l'objet moral.

En résumé, étudiant les actes humains, la morale se trouve toujours sur le terrain concret ; et il importe qu'elle y reste, faute de quoi, elle fausserait son objet, lequel ne peut être « moral » que s'il est l'affirmation vivante de la conscience. Or la conscience ne peut affirmer son objet, le moral, que dans un rapport implicite à la Fin dernière. Posé essentiellement dans le concret, ce rapport ne saurait relier la conscience qu'avec sa Fin dernière concrète, Dieu : il ne saurait être autre chose qu'un rapport d'amour, implicite, sans doute, redisons-le, mais aussi libre que l'acte humain bon où il s'exprime, que l'acte humain mauvais où il se nie.

L'amour est donc l'âme de la moralité, naturelle déjà. Dès qu'il perd de sa force dans une conscience humaine, la moralité s'y estompe et tend à disparaître, bien qu'elle puisse subsister sous la forme de « bons instincts », plus ou moins conformes à la bonté morale, l'instinct de « justice », par exemple, autodéfense de soi, ou l'instinct de répétition, capable d'imiter les bons exemples et soucieux de garder l'ordre établi, ou l'instinct social, porteur de sentiments altruistes, etc. ; ces bons instincts sont précieux, mais ils ne dépassent pas la valeur de la « vertu innée »³⁰.

2. Tendance profonde et « amour intéressé ».

Liant ainsi, selon saint Thomas, l'amour de Dieu à la finalité de l'accomplissement personnel, nous voilà introduit au second problème : cet amour est-il authentique, puisqu'il se démontre essentiellement « finalisé », donc « intéressé » ? Et si l'amour-tendance profonde est un amour intéressé, comment pourrions-nous plus tard, au cœur de la morale chrétienne, sceller une alliance, qui semble contre-nature, entre lui et la divine charité, l'amour gratuit par excellence³¹ ?

29. *Le Primat*, 2^e Partie, ch. II, § II, I, 1 ; p. 118.

30. Cfr I^{er} II^{es}, q. 63, a. 1.

31. La question a été très clairement exposée par Ch. Robert, dans *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), 1955, p. 270.

On reconnaît le problème séculaire qui, depuis le XIII^e siècle, a opposé les écoles scotiste et thomiste. Nous ne songeons évidemment pas à le discuter ici³². Nous réservant d'y revenir d'un point de vue pastoral, à propos de charité gratuite ou intéressée dans la vie coutumière des chrétiens, nous indiquerons seulement en quelques mots la solution qu'implique le primat de l'amour.

Pour le Docteur Angélique, il est bien vrai que, dans l'être fini et créé, l'amour-tendance profonde trouve son dynamisme le plus intime dans une « finalité » qui lui fait désirer posséder la fin. Mais ce désir même, parce qu'il jaillit de l'amour spirituel et libre, cherche avec l'être aimé un « nous » de communion, autant et plus que la satisfaction du moi. Il est donc autant et davantage une sortie de soi et un don à l'autre, qu'il n'est possession de l'autre. Ce qu'il cherche, dès qu'il est fidèle à soi-même, c'est une *communion* d'où l'égoïsme du mien et du tien est de plus en plus banni. Il ne veut s'enrichir que pour pouvoir communiquer davantage à la communion qu'il suscite.

A la vérité, ce problème de conciliation naît du mystère de la créature humaine en route vers son Dieu. La tendance naturelle de l'âme spirituelle vers la Fin dernière ne saurait s'actuer qu'en un véritable amour. Et pourtant, ce véritable amour ne pourrait pas ne pas combler le vide assoiffé de la créature.

Sans la nécessaire conciliation ici esquissée³³, la morale naturelle axée sur un amour de pure concupiscence et la vie surnaturelle méritoire de charité se révéleraient, semble-t-il, totalement hétérogènes, non seulement dans leurs origines, ce qui va de soi, l'une venant de la nature, l'autre du don gratuit, mais encore dans leurs formulations morales. On ne pourrait plus guère alors parler d'objet moral chrétien³⁴ et il serait vain de chercher à formuler une morale de la charité.

3. *Amour-tendance profonde ou amour-acte?*

Dans ce troisième problème, d'apparence plus technique, nous devons distinguer deux aspects d'importance inégale. L'amour, nous dit-on, est un acte. Comment parler d'amour, là où il n'est question que de la tendance profonde³⁵? A première vue, simple question du

32. Cfr Römer, *La Finalité morale des théologiens, de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1939.

33. *Le Primat*, à la table au mot : amour, théorie de la finalité physique.

34. Nous reviendrons sur ce point dans un autre article. — On notera que Dom Lottin est logique avec sa position en rejetant les vertus morales infuses, les vertus théologales orientant (du dehors) les vertus morales vers la fin surnaturelle sans modifier leurs objets. Logiquement, il n'y aura donc pas de « morale chrétienne ». Cette position, qui nous semble opposée à la pensée de saint Thomas, est cependant aussi celle que C. A. J. Van Ouwervkerk, C.Ss.R., attribue au Docteur Angélique dans sa thèse *Caritas et Ratio*, Nijmegen, 1956 (voir *N.R.Th.*, 1957, p. 872).

35. Cfr E. Tesson, S. J., dans *Recherches de Sciences Religieuses*, 42 (1954), p. 152.

mot propre. Mais au fond, question qui engage toute la thèse : Est-ce un amour, cette influence, en toute activité morale, de la tendance profonde? Comprise ainsi, elle a déjà été traitée dans les explications précédentes, et surtout elle le sera ci-après, à propos du quatrième problème. Ici même, nous n'aurons donc qu'un mot à dire du point de vue du vocabulaire. Rien n'empêcherait de nommer la tendance, la faculté, par l'acte qui les spécifie. Sans doute, l'acte et la puissance se répondent tellement que le langage, à tout moment, les appelle du même nom. La vision désigne le sens et l'acte de voir, la pensée l'action et la faculté de penser. En distinguant l'acte second de l'acte premier, la scolastique montre bien qu'elle se refuse à réifier la faculté, puisqu'elle la voit active en elle-même, portant pour ainsi dire son acte en préparation. La faculté, c'est un dynamisme tendu vers l'action. Mais en fait, quand on parle du primat de l'amour, c'est bien d'un acte qu'il s'agit, encore qu'il ne soit exercé qu'implicitement dans et avec tout acte ou jugement moral. C'est de la possibilité et de la réalité d'un tel acte d'amour implicite que nous allons traiter à propos de la question suivante.

4. Tendance profonde et amour-forme.

La quatrième question, qui elle aussi a suscité plusieurs discussions, nous montre qu'il s'agissait en effet dans la précédente de beaucoup plus que de terminologie. Elle nous ramène au fond du problème de l'amour-forme : cette présence active de la tendance profonde à tout objet moral, cette influence de l'amour, que signifie-t-elle? Répondons en explicitant l'exposé du début. Par le fait même que nous posons, ou formulons une valeur morale, nous l'affirmons, implicitement et de façon vécue, en relation avec la Fin dernière, qui vit en nous grâce à la syndérèse. « *Oportet ut quaecumque vult homo, velit propter ultimum finem* »... « *quem consequitur cognoscendo et amando Deum* »³⁶. La morale spéciale expose, décrit, juge, classe les divers « objets moraux ». De ces mêmes objets moraux, la morale fondamentale étudie les conditions universelles. Qu'il s'agisse de l'objet moral au sens large, comprenant aussi l'*intentio operantis* et les circonstances, ou du seul objet moral au sens strict, la *finis operis*, nous avons toujours affaire à l'objet d'un acte humain, à l'objet de conscience, délibéré et volontaire³⁷, mis en rapport interne par conséquent, par l'actuation de la tendance foncière, avec la Fin dernière³⁸. « Entretenir ma vie corporelle » est un objet bon, la détruire par le « suicide » est un objet mauvais : de tels jugements, je ne les pro-

36. I^o II^o, q. 1, a. 6 et a. 8.

37. Cfr A. Vermeersch, S. J., *Theologiae moralis Principia, Responsa, Consilia*, I, n^o 103.

38. Le Primat, à la table, au mot « fin dernière ».

nonce pas comme s'il s'agissait d'un calcul de chiffres, d'un axiome purement spéculatif, d'un agencement de moyens à la fin considérés comme de simples « notions ». En toute conception d'objet moral, ma conscience prononce en fait un jugement de valeur, dont sans doute les éléments indispensables me sont fournis par l'analyse de ce secteur particulier, de cette fin déterminée, par exemple ma vie corporelle³⁹, mais dont j'affirme la valeur bonne ou mauvaise *en raison de sa relation implicite avec la Fin dernière*. L'amour implicite de Dieu comme Fin nécessaire est donc l'âme actuelle de tout objet moral, de tout concept moral d'acte ou de vertu.

L'objet moral concret.

Ainsi s'explique ce que nous disions dès le début : la morale se met délibérément sur le terrain de l'*agir en acte*, qu'au cours de ces pages, nous appelons le terrain *concret*. Nous voudrions revenir un instant sur cette question, pour nous garder d'une équivoque sur le mot « concret ».

On peut, en effet, au sujet de l'objet moral, adopter une autre terminologie, qui ne répondrait pas exactement à l'interprétation du primat de l'amour que nous venons de rappeler⁴⁰. Supposons un objet moral, — comme ci-dessus le *bien* qui consiste à entretenir *vertueusement* ma vie corporelle. En cet objet moral, que promulgue en moi la syndérèse dans l'acte de conscience, on pourrait ne considérer que son aspect de généralité. Ce bien énonce en effet un principe, une règle valable en général et applicable aux cas particuliers. On sera donc tenté de l'appeler une règle « abstraite », en réservant le nom de « concret » à l'acte moral individuel, où s'applique la règle générale. En tout acte humain bon réellement posé dans l'existence, on distinguerait ainsi un élément fondamental, dénommé « *bonitas prima* » et que l'on concevrait sous son aspect d'abstraction. Telle serait alors la première tâche de la science morale : exposer ces « lois abstraites ».

Simple question de terminologie? Il ne semble pas. Il y a là une conception qui cache plus d'une difficulté. S'il en est ainsi, dirions-nous, comparé à la loi dite « abstraite », l'acte individuel se présente avec toute la richesse du réel. En face de la loi, il est la vraie valeur.

39. On voit qu'il n'est pas question de négliger, au nom de l'orientation à la Fin dernière, la complexité de l'acte humain, sa matière particulière. Plus, au contraire, l'objet moral se révèle animé par la tendance profonde, plus il éveille la responsabilité de la route concrète que suit notre vie morale, au milieu des hommes et des choses. Loin de simplifier les problèmes, la tendance foncière d'amour engage à fond la morale dans les réalités concrètes. Ceci répond à des questions posées : E. VAN LOOCK, dans *Collectanea Mechliniensia*, 1953, p. 238; A. van KOL, dans *Bijdragen*, 1953, p. 224.

40. *Le Primat*, 1^{re} Partie, ch. I, III, pp. 30-33, etc. — Voir la table au mot : « objet moral ».

C'est de quoi, croyons-nous, la morale de situation est née, et tirerait sans peine sa justification. Seule la « situation » est concrète, seule elle représente le bien véritable, au regard duquel la loi, si respectable qu'elle soit dans l'abstrait, devrait céder ⁴¹.

Cette difficulté, que nous ne faisons ici que résumer, nous invite à revoir la position qui lui fournit sa puissance. Revenons donc à l'analyse de l'objet moral, telle que nous l'avons déjà supposée dans ces pages. Dans sa structure profonde, tout concept moral révèle deux éléments essentiels. D'abord l'élément représentatif, l'image schématisée, qui réunit ou unifie tout l'apport de l'expérience, toute l'information plus ou moins riche que la conscience, à la recherche du bien, récolte et ordonne à son service au cours de sa vie consciente, par exemple sur l'entretien de la vie corporelle. Ensuite, et c'est l'élément décisif : l'affirmation morale, qui de cette matière qu'elle a déjà organisée, « schématisée », fait un *objet* moral, c'est-à-dire une réalité de l'ordre du bien, une valeur dont dépendra pour moi, pour d'autres, la réalisation de la Fin, une loi sur laquelle ma conscience me jugera.

Si maintenant l'on appelle « concret » ce qui est réel, existentiel, vécu, comment ne pas accorder cette dénomination avant tout à l'objet moral, qui selon saint Thomas exige une prise de position de la syndérèse, engageant implicitement tout l'être du sujet face à la Fin dernière ?

L'amour-forme de l'objet moral.

Dès lors, nous pouvons saisir toute la force de la pensée de saint Thomas sur la présence active de l'amour à toute réalité morale. Si l'on s'en tenait à la conception de l'objet moral abstrait, l'amour de la Fin dernière ne serait plus du tout la *forme* du bien moral, la forme des vertus ⁴². Tout au contraire, si nous voyons en tout objet moral l'affirmation vivante, concrète, existentielle du bien, l'amour nous apparaît implicitement présent et efficacement vécu dans l'objet moral comme tel, acte ou vertu, il en est la « forme » profonde, « *forma formae* », selon l'expression du Docteur Angélique ⁴³.

Ceci admis, confirmation précieuse, la morale de situation se trouve réfutée. D'une part, le concept moral — ni la loi morale — ne seront hétérogènes avec la situation. D'autre part, la loi morale, et tout objet moral, révèlent clairement à la conscience leur valeur transcendante, supérieure à celle de la situation particulière, et digne en toutes circonstances de lui commander. Universelle, la loi est affirmée *au concret* — c'est-à-dire face à la Fin dernière que j'aime — affirmée

41. Sur la « morale de situation », que nous rencontrons ici, nous aurons à revenir dans un autre article.

42. Puisque alors la présence de l'amour ne se vérifierait que dans le sujet.

43. *Car.*, a. 3, ad 10.

plus totalement que tout jugement portant sur un acte particulier aux multiples circonstances. Ou plus précisément, l'affirmation de la situation particulière n'aura de valeur que si elle applique et parce qu'elle applique la valeur universelle. Ou encore, je ne saurais connaître la valeur particulière de la situation que parce que je connais, comme affirmée dans le réel et le concret par la syndérèse, la valeur universelle, où d'ailleurs se reconnaissent, dans l'image généralisée, l'ensemble des cas particuliers, « représentés » en vertu des expériences sensibles précédentes. Si saint Thomas a affirmé que le cas particulier n'est que « l'application » des règles universelles⁴⁴, c'est une preuve de plus que notre interprétation ne s'est pas trompée sur la pensée du Docteur Angélique.

En résumé, dès qu'on déclare un « objet moral », on se prononce, grâce à l'actuelle activité de la tendance profonde, dans le concret volontaire, on affirme la valeur réelle. Et en tant que valeur morale, l'universel concret apparaît bien plus affirmé par la syndérèse que le concret particulier, bien que celui-ci soit plus riche en données individuelles, en expérience sensible⁴⁵.

Pas d'« objet moral » indifférent.

S'il en est ainsi, il faut savoir dire encore, qu'à parler strictement, il n'y a pas d'« objet moral indifférent »⁴⁶. Un objet moral est pensé comme voulu, aimé. Sinon il ne serait pas affirmé, ni donc connu, dans l'être moral. Certes, les réalités physiques comme telles sont « indifférentes », c'est-à-dire qu'elles ne sont pas mises en relation

44. *II^e II^o*, q. 47, a. 3. — Telle est la conception de la morale catholique selon l'Instruction du Saint-Office sur la morale de la situation. — *A.A.S.*, XLVIII (1956), 1445. — *N.R.Th.*, 1956, pp. 649-650.

45. En privilégiant ainsi, dans l'objet moral, sa *valeur* universelle, mériterait-on le reproche d'accorder une « préférence » aux valeurs « diffuses, profondes, atmosphériques », sur la détermination conceptuelle précise et de « grever cette dernière d'une signification péjorative » (cfr *Bulletin Thomiste*, 1953, I, n° 1801, p. 959, où ce reproche est adressé au *Primat*)? En concédant l'inadéquation de toute formule au mystère de notre agir, il nous semble que nos textes ne montrent pas d'autre « préférence » que celle qui voit la richesse de l'homme en son âme, sans pour cela renoncer au corps qu'elle anime. Le concept moral n'est pas opaque, mais laisse voir son âme d'amour (-charité) tendue vers la Fin dernière. Y aurait-il quelque chose de « diffus », d'« atmosphérique » dans la tendance à la Fin dernière? Si elle est indéterminée, ou mieux illimitée, c'est comme dynamisme. Quand on cherche à exprimer dans l'exposé moral le dynamisme de l'amour (-charité), ce dynamisme anime et valorise toutes ses « déterminations » particulières, bien loin de leur attribuer une signification péjorative. Au contraire, si nous ne voyions dans les concepts moraux, y compris celui de l'acte de charité, que des « déterminations conceptuelles » détachées du dynamisme moral, on pourrait nous reprocher de les affaiblir dangereusement. Nous reviendrons, en cet article et dans les suivants, sur cette valorisation efficace de tous les objets moraux déterminés, par le dynamisme animateur de la tendance foncière (élevée, s'il s'agit du juste). Voir déjà par exemple p. 13-16. C'est pourquoi cette observation nous paraît importante.

46. Cfr *Le Primat*, 1^{re} Partie, ch. I, III et VI, vers la fin; pp. 32-33, 42.

actuelle avec la moralité. Un homicide involontaire n'est nullement un « homicide », c'est-à-dire cet « objet moral » intrinsèquement mauvais compris sous le nom d'homicide. L'acte plus ou moins inconscient ou plus ou moins instinctif, dans la mesure même où il est l'un ou l'autre; ne peut être ni bon ni mauvais : ce n'est pas un acte humain. D'autre part, l'acte physique dit indifférent (se promener), dès qu'il est *pensé comme un acte humain*, c'est-à-dire comme accompli avec pleine conscience et volonté, devient nécessairement un acte bon, à moins qu'il ne soit vicié par une intention mauvaise. Si l'on peut vraiment le dire « indifférent », c'est que, malgré ses apparences « volontaires », il en est resté au niveau de l'instinct, ce qui d'ailleurs parfois le rendra coupable par omission.

Pour nous mieux expliquer, il ne sera pas inutile de donner l'exemple suivant. Un chef d'entreprise met toute son intelligence et toute sa volonté à diriger son affaire vers les gains les plus élevés. Cet acte n'obéit peut-être qu'au désir instinctif — qui n'est pas un « mauvais » désir — d'avoir et de réussir. L'amour implicite de la Fin dernière n'est-il aucunement perçu dans cette conscience totalement distraite de l'unique nécessaire? C'est alors un acte indifférent, mais il n'est pas humain et son objet n'est pas moral. Normalement, un tel acte devrait être moral : l'industriel ne peut licitement oublier qu'il met en œuvre le travail humain. Mais il faut compter avec nos limites et nos inconsciences : à moins d'avoir beaucoup progressé, un homme d'affaires, et beaucoup d'autres, agiront plus d'une fois en-dessous du plan moral. Dans la mesure où l'industriel s'apercevrait de son risque de mésestimer le travail humain sur lequel il spéculé, il serait coupable par omission. Son action cesse d'être indifférente — en bien ou en mal — dans la mesure où elle devient humaine et morale. Il n'y a donc jamais d'objet moral indifférent⁴⁷.

47. Le R. P. de Broglie, dans un compte rendu (*Gregorianum*, 1953, p. 538) qui ajoute encore aux insignés bienfaits dont *Le Primat* se reconnaît redevable envers lui (*Le Primat*, Préface, p. VII), s'étonne cependant de cette affirmation. Mais nous nous demandons s'il n'y a pas là avant tout un malentendu. « Pour le P. Gillemann, écrit-il, la bonté morale « objective » serait la bonté des actes *impérés* : par le vouloir aux autres puissances, tandis que la bonté morale « formelle » serait celle des actes *élicités* par le vouloir lui-même (p. 23) » (2^e éd. : p. 29). J'ai relu les textes et je crois saisir l'origine de la divergence. La pensée de l'auteur se résume, me semble-t-il, comme suit. L'acte humain est complexe : « Normalement il est le complexe d'un acte (de l'activité) de la volonté et d'un acte (de l'activité) des autres puissances ». Distinguons donc, en tout acte humain (unique et un), l'imperium de la volonté et le ou les « actes (activités) *impérés* », le tout « ne formant qu'un seul acte humain total ». L'expression de l'auteur n'est donc pas empruntée à la distinction : actes *élicites* — actes *impérés*. Il s'agit de diverses *activités*, l'une impérante, les autres *impérées*, qui sont à l'œuvre dans un seul acte humain; il ne s'agit pas de deux espèces d'actes. — Cela étant dit, on voit comment l'auteur comprend la bonté morale « objective » et la bonté morale « formelle » d'un acte humain. La première est celle qui répond à l'objet moral déterminé et complet; la seconde au seul imperium de la volonté, *présent dans l'objet moral* (imperium de la charité, s'il s'agit d'un acte

Ne pas dévitaliser la morale.

Le sens et l'importance de cette remarque résident en ceci : c'est que nos traités de morale — et tout enseignement de la morale — se doivent d'éviter à tout prix de « dévitaliser » les objets dont ils parlent. Ils n'ont pas d'objets qui soient comme abstraits du volontaire ; il n'y aurait là que représentations figées, que l'on classerait comme, dans un herbier, des plantes mortes. Outre qu'elle viderait la morale de sa valeur propre, cette rationalisation du bien, on l'a déjà dit, ne serait pas sans danger. Elle rendrait spéculativement insoluble le problème, qu'elle créerait de toutes pièces, du passage de la loi dite « abstraite » à la situation concrète. Saint Thomas prend une position tout autre, quand il met à la racine de la morale la raison pratique dûment perfectionnée par l'habitus inné de la syndérèse. C'est affirmer implicitement qu'à ses yeux le bien n'existe pour l'homme, autrement dit le bien ne devient objet d'intelligence, qu'en vertu de ses jugements de conscience, ceux-ci vitalisés moralement par la « forme » innée de l'attrait du Bien infini, que leur imprime la syndérèse.

Peut-être au contraire, le moraliste paraîtrait-il collectionner des « objets » dévitalisés, s'il ne parlait que des péchés à éviter. Il donnerait alors l'impression d'oublier la morale du bien pour une morale de contrainte, où l'on n'entendrait plus que préceptes et défenses « abstraits », c'est-à-dire détachés de toute vraie *valeur* morale. C'est à tort cependant qu'on accuserait de cette grave erreur le théologien catholique, malgré peut-être les apparences qu'il en donnerait. Car, même quand il parlerait exclusivement du péché, il prétendrait bien toujours le traiter en *acte humain*. Ainsi compris, le péché suppose toujours dans le sujet, comme condition indispensable, la conscience actuelle, du moins implicite, de l'amour de Dieu, puisqu'il est, de cet amour, la contradiction délibérément acceptée.

Concluons donc. Ses objets moraux, le moraliste les connaît en engageant sa conscience, ou bien il ne les connaîtrait pas. C'est redire qu'à chaque pas, il en appelle implicitement à l'amour en acte, à l'activité de la tendance profonde.

5. Tendance profonde d'amour et pensée philosophique.

Il nous reste à parler brièvement de la dernière question que nous avons annoncée. Ce primat naturel de l'amour, tel qu'il vient d'être

humain du juste). Telle est la « seconde interprétation » (*loc. cit.*), celle qu'il propose ; et il croit insuffisante la « première interprétation », parce qu'elle sépare de l'objet moral l'imperium de la volonté (-charité), et ne le voit présent qu'au moment vécu de l'acte. — On comprend aussi que selon la seconde interprétation, il n'y ait pas d'« objet moral » indifférent. Mais il y a des choses physiques (« objets » *d'actus hominis*) indifférents, comme on vient de l'expliquer dans le texte.

démontré par des données purement philosophiques, comment se fait-il qu'il n'a pas pas été découvert par la seule réflexion humaine, sans les lumières de la révélation chrétienne ⁴⁸ ?

La raison principale en est, croyons-nous, que sans la révélation du Père en Jésus, l'homme ne semble pas trouver en lui-même la raison déterminante, en tout cas l'audace suffisante, pour intégrer l'une à l'autre la religion et la morale. Expliquons-nous brièvement, en passant en revue quelques manifestations de l'effort moral philosophique.

1°) Pour caractériser la moralité, la pensée non chrétienne s'est appuyée généralement sur *le devoir* ⁴⁹. Et à bon droit sans doute : saint Thomas aussi a rattaché toute la morale à la syndérèse, où résonne le devoir : « Il faut faire le bien, éviter le mal ». Mais, chez Aristote par exemple, le bien moral est compris comme *la juste mesure*, le bien humain que désire la nature, le beau et l'honnête au sens de louable, estimable, convenable, raisonnable ⁵⁰. Rien en cela qui en appelle au caractère absolu de la Fin dernière, rien qui rapproche la morale de la religion. A supposer même, selon l'interprétation sans doute trop optimiste de saint Thomas ⁵¹, que Dieu ait ici implicitement sa place, ce serait comme terme de tendance naturelle à la « *béatitude* », contemplation intellectuelle du sage. Mais alors ce privilégié aurait dépassé le niveau inférieur des vertus éthiques, pour vivre, quelque temps du moins, à celui des « vertus » noétiques. En cette construction, faite d'harmonie terrestre, rien ne parle d'une présence souveraine de l'amour de Dieu à l'intérieur de la vie morale. Quant à l'amour du prochain, le Philosophe lui a bien concédé une valeur hors de pair, quand, en son traité de l'amitié, qui couronne l'Éthique

48. Ce n'est pas ici la place d'un examen historique quelque peu détaillé sur le rôle moral qu'ont attribué à l'amour les philosophies et les religions non chrétiennes. En gros, on admettra, croyons-nous, que les philosophies occidentales n'ont pas vu cette âme d'amour de Dieu et d'amour fraternel, que le christianisme perçoit si vivement au cœur même de l'agir moral. — Nous ne voulons pas affirmer que les philosophies orientales, du point de vue où nous nous mettons d'une véritable connexion religion — morale, aient été plus heureuses. D'autre part, le plus souvent, elles se distinguent moins de l'expérience religieuse. Aussi, face à l'intellectualisme aristotélécien, admettra-t-on que l'amour, sous des formes plus ou moins parfaites, y a tenu beaucoup plus de place. — Voir T. Ohm, O.S.B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Krailing vor München, 1950.

49. Précisons de nouveau qu'avec toute la tradition chrétienne sans doute, nous voyons dans le devoir le « bien nécessaire ». Et comment le bien divin ne le serait-il pas, et ne le serait-il pas pour moi, c'est-à-dire en m'engageant tout entier ?

50. Voir A. Thiry, S. J., *Saint Thomas et la Morale d'Aristote*, dans *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, collectif, Louvain, 1954, p. 250 : « Le contraire du bien serait sottise, maladresse, faux pas, inélégance, mais non péché au sens moderne du terme ».

51. *Ibid.*, p. 254.

à Nicomaque, il admet l'équivalence de l'« homme vertueux » et de l'« homme aimant »⁵². Mais de nouveau l'amitié ne béatifie que quelques privilégiés, car elle ne peut unir que les égaux. Privilège des heureux, elle n'anime pas la moralité de l'homme comme tel, au cœur même de l'acte humain et de la vertu.

2°) Si cependant, dépassant l'aristotélisme et son équilibre purement terrestre, la pensée philosophique non chrétienne se décide à découvrir dans le devoir, le *bien absolu* s'imposant par voie d'intelligence au sein même de la libre volonté, elle s'orientera vers un Être suprême qui commande ou qui défend sans appel, Législateur et Juge des consciences. Il ne le pensera pas encore pour cela comme Celui qui aime et est aimé, aimé, dis-je, de telle sorte que la communion avec lui soit le terme éminent proposé par nature à ses actes humains. Ainsi de nouveau, religion et morale apparaîtront séparées. A la première, on réservera le sens du sacré et du culte qui en dérive, et c'est conduit par elle, que le philosophe non chrétien arrivera à parler d'amour de Dieu et d'union. A la morale, il rattachera la réalisation personnelle du bien, l'acte efficace qui accomplit le devoir, satisfait la conscience et se termine dans la perfection de l'homme⁵³.

3°) Ainsi s'explique sans doute la primauté accordée pratiquement par les Grecs, et par tant d'autres occidentaux, à la *justice*⁵⁴, vertu efficace, qui rend la chose « due » (surtout dans l'ordre du bien commun) et la rend parfaitement, puisque le dû se calcule exactement sur le droit de l'autre. De là cette représentation, au fond paradoxale, de la qualité spirituelle prétendument parfaite par une balance qu'entraînent les seuls poids matériels, aux mains d'un sujet volontairement aveugle sur la personne d'autrui. Ce primat de la justice n'est-il pas la preuve du désir de la *raison* humaine de trouver l'idéal de ses actions dans le fini, l'accessible, l'humain? Une tendance inachevée, comme l'est nécessairement l'amour de Dieu, peut satisfaire la religion de l'homme, mais non son activité personnelle. Pour cette « vertu » exacte, l'amour sera plutôt passion, érôs et, du point de vue

52. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 5.

53. La « morale sans péché », proposée récemment par le psychiatre Hesnard, morale de l'acte strictement externe envers autrui, et qui rejette le « péché » intérieur, tire simplement, nous paraît-il, la dernière conséquence de la séparation de la morale et de la religion. En déplaçant la morale vers l'intérieur, l'idée de Dieu — et c'est le reproche qu'adresse Hesnard au judéo-christianisme — n'aurait que gêné la psychologie de la morale d'efficacité. Le Christ seul aurait été étranger à cette erreur en orientant franchement la conscience vers le service du prochain. Mais l'Evangile du Fils Unique ne baigne-t-il pas tout entier dans l'amour et la dépendance du Père et a-t-il rien tant mis en valeur que le péché intérieur?

54. R. Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, 1949, pp. 529-530.

de la morale, entraînement périlleux. Qui s'en étonnerait, qui ait l'expérience de la « nature » telle qu'elle est?

Ajoutez que l'homme cherche sa sécurité : en face d'autrui, c'est une autre réaction de sa « nature tombée ». L'amour ne le rassure que chez ses proches, dont il a expérimenté les sentiments. Au-delà, pour affermir les relations sociales, il couronne la justice reine de la Cité et tout son art politique consiste à la consolider par des lois, à l'imposer par le Roi, le Chef ou l'Etat, à l'inculquer par un enseignement distribué dans des écoles officielles⁵⁵. Ainsi, sur le terrain de la moralité naturelle, tout concourt à solidifier la Loi, à mettre en relief son aspect contraignant. Et Dieu n'est invoqué que comme le gardien suprême du droit.

4^o) Cependant la philosophie elle-même, pour peu qu'elle soit *spiritualiste*, a senti l'insuffisance, pour fonder la morale, de cette sorte de matérialisation du bien sous l'influence exclusive du « devoir » impersonnel. Une responsabilité ainsi durcie ne paraît plus assez morale.

Récemment un brillant théologien⁵⁶, en partant d'une phénoménologie du bien et du sacré, les affirmait à la fois irréductibles et assez liés pour assurer à la responsabilité morale un caractère de dialogue avec le Créateur. L'« idée-mère » de la morale était ainsi dégagée : *la responsabilité dialogale*⁵⁷. C'était échapper au rationalisme de l'impératif catégorique, comme au formalisme de la loi abstraite, pour déboucher dans un personnalisme, bien capable de spiritualiser le devoir définitivement en lui assurant toute sa fermeté. Rien cependant, en ce *vis-à-vis* phénoménologique de parole-réponse qui affronte la créature à son Dieu, n'aurait parlé d'amour, de communion, si la révélation chrétienne, introduite dans cette morale par la foi, l'espérance, la charité — dons d'en-haut, qui transcendent entièrement toute phénoménologie — n'était venu compléter, ou plutôt, nous semble-t-il, transformer de fond en comble cette « idée-mère »⁵⁸. Ici

55. Cfr *Aristote et saint Thomas*, p. 245 : « Cette conception esthétique (aristotélicienne) de la moralité est liée fort étroitement à la vie sociale. C'est dans la vie sociale qu'éclate la beauté morale, dans la vie de la « polis » grecque ».

56. B. Häring, C.Ss.R., *Das Gesetz Christi*, Fribourg-en-Br., 1954.

57. Basée sur une phénoménologie de la religion (exposée dans l'ouvrage *Das Heilige und das Gute*, Krailing vor München, 1950), cette idée-mère nous paraît se rattacher à une éthique de « la nature telle qu'elle est aujourd'hui », et non à la révélation chrétienne. C'est pourquoi sans doute elle éprouve une difficulté interne à intégrer l'idée de salut, étrangère à celle de « réponse » et qui lui semble mêler l'intérêt à la morale. Ce qui n'empêche pas l'auteur d'orienter ensuite son idée-mère dans le sens chrétien par le primat de la charité (mais celui-ci n'aura point la valeur finaliste de saint Thomas) et par l'idée de la *Nachfolge* (elle aussi plus inspirée, semble-t-il, de personnalisme que de communion). — Voir le texte et la citation ci-après.

58. « Les vertus morales (au contraire des vertus théologiques)... ne regardent pas vers Dieu ni ne lui « répondent », ni essentiellement, ni jamais d'une manière immédiate et directe... Regardant directement l'ordre créé, elles ne sont pas en-

encore, la réflexion humaine, bien que dès l'abord stimulée par l'Evangile, ne s'orientait que vers un rapport de responsabilité personnelle, pas vers l'union.

5°) Un autre remarquable essai de la philosophie contemporaine pour spiritualiser le « devoir » s'est prononcé pour le *primat du courage*. Où trouvons-nous la moralité sinon là où il y a un effort? La valeur morale ne naît-elle pas de l'obstacle à vaincre? La vertu — le nom même l'indique — commence là où il y a générosité au combat, lutte et force pour le mener. Parmi les quatre vertus cardinales des Grecs, le primat est ainsi concédé à la force. Ceci non plus ne nous rapproche pas de l'amour. D'après cette conception, la religion, où l'amour aura vraiment sa place, et la morale sont deux domaines différents⁵⁹.

Conclusion.

De ces réflexions sommaires, il semble du moins résulter qu'en se tenant au plan de la nature telle qu'elle est — telle que l'a faite le péché originel, expliquera le théologien —, la pensée humaine ne s'oriente pas vers la découverte du primat de l'amour. Elle y trouve plus d'une objection : Pour jouer le rôle de principe moral, l'amour n'est-il pas trop dépourvu de sécurité, par trop subjectif, et surtout inefficace, parce qu'imprécis, et parce qu'il échappe à la surveillance des pouvoirs? Tout être humain redoute invinciblement l'égoïsme farouche de ses semblables.

De ces inquiétudes, que l'histoire humaine justifie abondamment tous les jours, seul l'Amour transcendant qui nous relie au Très Bon peut nous guérir, s'il est entendu qu'il est la substance de notre vie morale et qu'à chacun de nos pas, il nous garantit la communion avec Dieu, c'est-à-dire notre Fin souveraine, la Béatitude vraie, certaine, définitive : l'union.

Tel est bien déjà, pour celui qui croit au-delà de ce qu'il sait par la raison, l'amour-tendance profonde, présent activement à toute notre vie morale, que saint Thomas nous a enseigné. Il suppose une vue prati-

core dans le plein sens du mot « réponse » et « responsabilité ». Elles ne revêtent le caractère dialogal que quand Dieu paraît. Le croyant y entend la voix du Seigneur, l'enfant la voix du Père. Ainsi la « responsabilité » devient réponse d'enfant, soutenue qu'elle est par le profond rapport de « parole-réponse-vie » des trois vertus théologales. Ainsi, nous voyons dans le rapport parole-responsabilité l'expression la plus propre et de la pénétration du « religieux » dans le moral, et de la différence du religieux vis-à-vis du moral » (*Das Gesetz Christi*, p. 95).

59. R. Le Senne, *Traité de Morale Générale*, p. 531. Cfr du même : *Obstacle et Valeur*. L'auteur a cependant clairement reconnu l'amour comme valeur fondamentale, mais à ses yeux l'amour fonde la religion, non la morale (*Traité de Morale Générale*, pp. 702-703 et p. 534).

que audacieuse, dont la foi chrétienne nous certifiera la vérité : l'identité de la vie morale et de la vie religieuse. Il s'éclaire des illuminations du primat de la charité infuse ; et c'est en celui-ci que le Docteur Angélique a découvert sa vision philosophique de l'amour ⁶⁰.

Nous sommes ainsi à pied-d'œuvre pour exposer le primat de la charité dans la morale *chrétienne*.

Louvain

95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

R. CARPENTIER, S. J.

60. Nous trouvons une confirmation de ces conclusions dans le brillant ouvrage *De goede mens en zijn gebreken* (Anvers, Standaard Boekhandel, 1957) où L. Vander Kerken, S. J., expose une philosophie des valeurs (ou vertus) morales. Cette œuvre originale et très suggestive repose sur cette affirmation, que l'homme ne vit moralement qu'en « donnant son consentement effectif à sa relation personnelle avec Dieu ». Mais si l'auteur démontre ainsi que « la raison peut découvrir les structures du religieux », on voit bien dans son texte « qu'il a conscience d'écrire en chrétien ce traité des vertus ». Voir H. Declève, S. J., *Religion naturelle et perfection morale* (N.R.Th., 1959, pp. 598-610), que nous venons déjà de citer et qui écrit très bien : « C'est le *besoin de Dieu* qui ouvre la religion à l'absolu. Et la moralité est assurée, en ce milieu qui la transcende, d'être authentiquement ce qu'elle est... La religion transcende cette (perfection de l'homme dans son mode d'exister proprement humain), mais de telle sorte que l'acte de la transcendence relève encore de la moralité, qu'il conditionne tout entière » (p. 602).