NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

81 Nº 6 1959

Religion naturelle et perfection morale

Henri DECLÈVE (s.j.)

p. 598 - 616

https://www.nrt.be/es/articulos/religion-naturelle-et-perfection-morale-1919

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Religion naturelle et perfection morale

Le livre que nous présentons ici aux lecteurs de la *N.R.Th.*, « *L'homme de bien et ses défauts* » est un court traité des valeurs ou des vertus [1].

C'est dans l'essence concrète de l'homme que le P. Vander Kerken découvre l'origine des valeurs.

> « Au niveau humain, et particulièrement dans l'activité morale, l'exister se déploie en un devenir progressif. Ce devenir, sous peine de s'évanouir en inexistence, ne peut consister qu'en un jaillissement de l'exister à partir de possibilités inscrites en lui-même et qui font de cet exister une existence humaine particulière. L'existence de l'homme porte donc en soi une essence propre, qui, loin d'être un assemblage de pièces spécifiques, forme le noyau à tous égards intrinsèque des relations circonscrites par l'exister, en tant précisément qu'elles sont ouvertes » (p. 9-10).

Le premier chapitre décrit ces « dimensions de l'exister humain », ces relations essentielles de l'homme au monde, à soi-même, aux autres et à Dieu. Examinant ensuite comment elles sont pleinement assumées dans une « option fondamentale » pour l'authentique ou l'inauthentique, pour le bien ou pour le mal (ch. II et III), l'auteur découvre, dans les structures de l'action, par quoi l'essence devient elle-même, l'origine nécessaire des valeurs ou des *habitus* vertueux dans lesquelles doit se réaliser intérieurement l'homme de bien (ch. IV).

Ainsi l'action, qui est d'emblée « au monde », porte en elle-même, dès le premier « vouloir faire », outre l'accomplissement inchoatif de son objet (Deuxième partie, ch. I), les structures et les potentialités qui, en s'actuant, deviendront prudence (ch. II) et zèle (ch. III). Le rythme de l'agir tendu vers les choses (ch. IV) ramène l'homme libre à son ipséité ; celle-ci doit s'affirmer par la maîtrise de soi, la force, la sincérité et finalement par la simplicité, sommet de la noblesse (ch. V).

Aucune de ces valeurs strictement personnelles ne coupe l'homme de l'univers. Au contraire, elles le rendent plus objectif, plus proche des choses. Intégrées dans les relations à autrui, elles s'approfondissent encore et s'épanouissent : le sens des choses se découvre davantage dans la nécessité de la justice, dans l'obligation de véracité qu'impose le contact entre les hommes occupés à humaniser le monde matériel ; la fidélité à soi-même acquiert une plus haute signification lorsqu'elle en vient à estimer autrui, à reconnaître avec humilité les liens de dépendance mutuelle qu'exige pour être authentique l'action des hommes et de chaque homme de bien. Dans ces diverses valeurs sociales s'exprime celle qui les informe toutes, la « *mensenlievendheid* », que les Grecs appelaient « philanthropie » et qu'on peut traduire sans trop d'inexactitude par « l'humanité » (ch. VII).

Les deux derniers chapitres étudient la perfection de la moralité et font voir comment l'exercice explicite de notre relation à Dieu accomplit toute valeur, qu'elle soit strictement mondaine, personnelle ou communautaire. Les pages qui suivent les résument en les adaptant.

---

1. L. Vander Kerken, S. J., *De goede mens en zijn gebreken.* Een Filosofie van de zedelijke grondhoudingen. Coll. Filosofische Bibliotheek. Anvers, Standaard Boekhandel, 1957, 22 × 16 cm., 258 p. Prix : 130 frs broché ; 160 frs relié.

L'HOMME RELIGIEUX

Ni la noble simplicité, ni l'humanité ne dévoilent à l'homme l'exercice le plus original et le plus accompli de son exister. Il lui faut, pour y parvenir, donner son consentement effectif à sa relation personnelle avec Dieu. Son existence doit être religieuse.

La philosophie peut-elle décrire valablement pareille attitude? Le champ de son investigation se limite en effet au naturel. Or le chrétien ne connaît de religion qu'au-delà de ce domaine : le rapport à Dieu qui nous est réellement donné est entièrement surnaturel. Faut-il pour autant, au nom de la théologie, interdire à la raison naturelle l'examen de l'acte religieux? Le P. Vander Kerken se borne sur ce point à deux affirmations : d'abord nul théologien sérieux n'acceptera de séparer de façon aussi primitive son travail de celui du philosophe; ensuite, pour la religion comme pour le reste, « *gratia non tollit naturam* », et la raison peut découvrir des structures du religieux sans préjuger de l'union transformante où les élève une invitation surnaturelle. S'engage-t-on de la sorte dans les voies d'une philosophie chrétienne? Notre auteur se refuse, dans la perspective du présent ouvrage, à discuter la question. On peut penser toutefois qu'il y répondrait par l'affirmative, en ce sens du moins qu'il a bien conscience d'écrire en chrétien ce traité des vertus. Il reconnaîtra volontiers que l'exercice même de sa réflexion s'effectue sous l'emprise d'une moralité théologale. Et si en définitive, précisément pour ce dernier motif, il distingue la structure de son éthique d'une morale proprement théologique, ce n'est point pour refuser au théologien le droit de regard sur ce terrain réservé. C'est au contraire pour expliciter la question, que le théologien est amené à se poser en découvrant la nécessité d'une méthode dont l'Ecriture et la Tradition lui imposent peut-être l'obligation mais ne lui fournissent pas les principes.

*
* *

Soit comme culte, soit comme valeur la religion consiste à exercer la relation essentielle de l'homme à Dieu. Plus haut l'auteur avait noté comment cette relation parvient à la conscience : non pas en manière de conclusion théorique, mais par résonance naturelle (p. 30-31).

L'expérience qui met ainsi l'esprit sur la voie de Dieu est celle de la finitude humaine. On pourra la traduire dans le langage d'une théodicée, ou bien dans l'attitude religieuse. Dans les deux cas, il s'agira d'exprimer, à des plans différents, non pas le contenu analy-

tiquement réductible d'une idée, mais un donné existentiel. Si l'homme devient jamais métaphysicien, il ne peut que mettre en plus claire lumière des réalités dont la vie, dans ses conditions normales du moins, lui aura déjà révélé le sens [2]. La religion, de son côté, confère l'allure d'un acquit moral à une disposition d'abord inaperçue de notre être essentiel. La finitude en effet, quel que soit le phénomène qui la révèle, est une réalité spécifiquement humaine.

« C'est précisément un être tel que l'homme, portant en soi le réel achèvement d'une essence, et dont l'ipséité véritablement spirituelle est soustraite, en dépit de ses multiples intrications, à l'*indéfini* des choses matérielles, qui est en état de s'éprouver soi-même comme défini et comme fini, en état aussi de lire dans cette expérience une relation à un Infini transcendant. Assurément, aux premiers niveaux de l'expérience, cette relation peut demeurer très imprécise et insaisissable, *in-connue* et peu déterminable. Elle ne va pas moins se dévoiler sans cesse davantage dans la lumière de l'esprit, qui grandit dans son sein même. L'expérience de la finitude se développe jusqu'à devenir conscience saisissante de l'insuffisance de l'ipséité humaine en son être essentiel. Dans le phénomène de la pure facticité, elle s'éprouve comme dépendance dans l'être par rapport à un être qui est en soi fondement absolu, contenant par conséquent en lui-même toute perfection d'être » (p. 223).

Pour la conscience religieuse, cette dépendance sera vécue comme *besoin de Dieu*. En Lui, elle cherchera la guérison et le suprême salut. Sans aucun doute, c'est encore Dieu qui suscitera son désir de guérison. Mais Il ne pourra cependant lui apporter le salut que si elle consent elle-même à s'ouvrir pour cette action transcendante.

En d'autres termes, l'acte religieux premier consiste à *reconnaître* Dieu. On veut dire par là qu'il ne se contente pas d'en constater l'existence, comme on ferait d'une facticité immédiate. La reconnaissance de Dieu est un savoir qui l'accepte comme transcendant invisible. Mais l'invisible n'est accepté, qu'au moment où l'esprit est prêt à dépasser le donné brut de son essence individuelle pour apercevoir sa propre finitude. Dieu affleure à la conscience religieuse dans cette disponibilité par quoi la connaissance se dépasse elle-même. Ce que nous essayons de décrire ici n'est rien d'autre, on l'a pressenti, que *l'option fondamentale*, origine de toute la vie vertueuse. Seulement la forme très explicite qu'elle revêt ici résulte de toute l'existence morale jaillie, à son début, d'une conscience inchoative, encore peu claire mais déjà réelle, de l'être essentiel [3] en train d'être transcendé. Bref, la reconnaissance de Dieu implique, avec le savoir, l'acte de liberté.

---

2. Scheler n'est donc pas loin d'avoir entièrement raison quand il compte cette expérience religieuse, antérieure à la valeur ou à la vertu, au nombre des attitudes humaines originelles.

3. *Etre essentiel* traduit le néerlandais *wezen*, qui désigne l'essence dans sa relation concrète à un exister.

Ceci se comprend mieux si l'on donne son sens plénier à la distinction que fait spontanément l'âme religieuse entre l'Etre absolu et le Dieu personnel. Non qu'il y faille voir une opposition. Mais découvrir Dieu comme personne implique au premier chef une adhésion libre. Davantage encore : la connaissance de la personnalité vise toujours la *franchise* irremplaçable[4] de son objet. Quand il s'agit de Dieu, cela signifie découverte de Son éminente liberté, et corrélativement conscience de n'être rien par soi-même, conscience de recevoir tant l'être que l'essence. Nous retrouvons ici la structure de l'humilité qui s'était avérée nécessaire, au niveau de la société, pour rendre possible la compréhension authentique de l'action d'autrui. Mais l'attitude religieuse approfondit le sens de nos propres limites en véritable expérience de notre néant face à l'activité créatrice. Connaître Dieu personnellement, c'est donc le connaître comme « source » de tout être. C'est par conséquent le connaître comme source de toute vérité, de tout le connaissable :

« La vision religieuse *du monde* qui se développe à partir de cette expérience relève essentiellement du contexte concret de la connaissance et de la reconnaissance de Dieu. C'est dans le symbolisme universel du cosmos que cette dernière va se mouvoir à l'aise et devenir humainement possible » (p. 225).

De même que l'humilité sociale s'exprimait activement dans la soumission, l'humilité religieuse, sous peine d'être contradictoire, doit s'étendre à toute l'activité de l'homme. La reconnaissance objective devient abandon de soi à la volonté divine et à l'œuvre créatrice. Subir, disparaître constitue alors le sommet de l'action. Entendons bien que le *pati Deum* demeure acte d'une ipséité libre. Dès lors s'il tourne à la paralysie du dynamisme personnel, il doit être soupçonné d'inauthenticité. La passivité devant Dieu, pour être saine, ne peut être que l'élargissement du champ de la transcendance, qui s'était ouvert en cette disponibilité apparue à l'instant où la connaissance de l'être essentiel atteignait sa propre insuffisance. Le milieu où pénètre ainsi la conscience religieuse est le plus favorable à l'expansion de son activité personnelle et communautaire. Les dimensions de l'agir acquièrent pour elle toute leur valeur d'être, précisément parce qu'elle s'occupe tout entière à l'acceptation de Celui qui est. Fidélité au bien et à soi-même, soumission à la communauté des esprits s'épanouissent alors en une participation active à la puissance du Créateur. Toute l'initiative de l'homme religieux est d'être attentivement à l'écoute de Dieu. C'est dans l'abandon à sa volonté que l'obéissance trou-

4. *Franchise* traduit *eigenheid*, qui désigne l'inaliénable possession de l'esprit par lui-même. C'est dans un sens très voisin que la langue des 17e et 18e siècles parlait du « *franc*-arbitre ».

ve sa plénitude. Peut-être le théologien pourra-t-il distinguer dans cette dernière attitude une attente de la Parole de Dieu.

*
* *

A lire ce qui précède, la religion semble consister dans une sublimation de la vie morale. L'élévation où l'on parvient peut même susciter la question de savoir si la perfection transcendante de cette vertu ne la soustrait pas à la stricte moralité. La réponse doit dépasser les distinctions faciles, qui pourraient tenter plus ou moins intentionnellement de ramener l'éthique à l'observation d'un code en réservant à la conscience religieuse une séduisante et vague « liberté des enfants de Dieu ».

Il faut admettre d'abord que la vertu de religion concerne la perfection humaine : comme telle, elle appartient à la vie morale. D'autre part, peut-on restreindre sa portée à un simple souci d'améliorer l'homme? Ce serait excessif, tout le monde l'accordera. De telle sorte que la religion, perfection humaine et morale, amène en elle-même la moralité à une profondeur qualitative, où se rompt décidément la ligne de tout développement purement progressif. La religion rend l'homme de bien conscient de ce que les valeurs devenues siennes jusqu'alors, si elles constituent bien un absolu d'humanité, demeurent relatives une fois qu'on les considère absolument.

« En d'autres termes, tout achèvement moral de l'homme reste sous le signe de la finitude fondamentale. Il réalise et authentifie exclusivement le contenu positif de cette finitude, mais il ne réalise pas encore la finitude comme finitude. Aussi la perfection morale se trouve-t-elle parfaite elle-même, au moment seulement où elle se découvre *indigente,* elle et sa réalisation » (p. 226-227).

Nous l'avons dit plus haut, 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.

Pour la morale, se fermer à toute religion c'est se renier soi-même et sombrer dans la suffisance. Sans morale, d'autre part, sans devoirs de justice et d'humanité, la religion n'est plus qu'un pieux pharisaïsme sinon un illuminisme dangereux. La moralité ne perd donc ici rien de sa spécificité; elle est perfection de l'homme dans son mode d'exister strictement humain. La religion transcende cette *franchise,* mais de telle sorte que l'acte de la transcendance relève encore de la moralité, qu'il conditionne tout entière. Est-ce à dire que la religion constitue l'achèvement définitif de la perfection humaine totale? Nous verrons qu'il existe des vertus *finales,* où la religion se voit elle-même

dépassée. Il faut donc la considérer comme le moment de la tendance à la perfection humaine où la stricte moralité opère un renversement pour devenir « acquisition ou valeur finale ».

Ainsi la religion offre d'abord l'aspect d'une vertu générale, conférant à toute la moralité une signification transcendante. Mais elle s'exerce aussi parallèlement aux autres vertus en des actes particuliers, — reconnaissance de l'Absolu, abandon à sa Volonté, — qui relèvent de son seul domaine.

Du point de vue personnel l'acte religieux prend donc expressément Dieu pour objet; il s'occupe de Dieu, pourrait-on dire. Mais comment la reconnaissance et l'abandon auraient-ils une possibilité d'envisager Dieu de la sorte, de le considérer comme objet? Comment l'« *homo viator* » peut-il atteindre proprement l'Invisible, puisqu'il est incapable de connaître sans l'appui du sensible? Encore une fois, la conscience religieuse ne procède point par démonstration. Elle considère Dieu par le moyen d'une médiation sensible, sans doute, mais dans cette médiation elle *voit* Dieu. Non que Dieu soit le moins du monde identifié au sensible. Mais l'homme religieux considère Dieu dans une représentation sensible qui signifie Dieu, qui « symbolise d'une façon tout exceptionnelle Sa présence en train de fonder l'être en tout être fini » (p. 228).

Le symbole n'est pas une reproduction, ni un représentant. Il est cependant plus qu'un simple signe. En lui, le signe et le signifié se compénètrent concrètement, sans aller plus loin toutefois que leur unité inchoative :

« Il faudrait en effet une saisie purement spirituelle de l'être essentiel pour que le Fondement d'une essence finie puisse être reproduit de façon pure. Le symbolisme religieux est bien tendu vers cette suprême purification, mais en tant que symbolisme il est seulement *sur la voie* de cette pure transparence. Aussi les représentations symboliques de la religion éprouvent-elles encore Dieu comme *autre*, comme autre transcendant, en dépit de la réelle union à Dieu que l'acte religieux cherche et trouve déjà » (p. 228).

Pour des esprits à qui l'initiative divine de l'Incarnation fait dépasser tout symbole de la divinité que l'homme se donnerait à lui-même, il est difficile de se remettre dans cette mentalité religieuse pré-chrétienne. Jésus-Christ n'a cependant pas fait disparaître la structure dont nous parlons. Les gestes de son Humanité substantiellement unie au Verbe restent des réalités sensibles et représentables, qui doivent mener aux profondeurs du mystère caché avant les siècles. N'est-ce pas en effet dans la recherche de ce mystère par le Christ, avec Lui et en Lui que consiste en bonne part la vie de la grâce? Mais le philosophe, s'il peut comme chrétien s'interroger sur la façon dont une structure naturelle subsiste dans le contexte révélé, sait d'avance

que sa réflexion n'atteindra point le sens dernier de la religion surnaturelle, la différence essentielle demeurant précisément cette impossibilité de l'atteindre.

*
* *

Envisagée non plus dans son terme objectif mais dans son exercice même l'acte de religion s'appellera *dévotion*, « *voluntas prompta se tradendi ad ea quae pertinent ad Dei famulatum* », selon la célèbre formule thomiste (II^a II^{ae}, 82, 1).

Famulatus désigne la soumission liée essentiellement à la reconnaissance et à l'abandon. Procédant de la volonté spirituelle, le service de Dieu devra s'incarner également en des gestes visibles. La philosophie de la religion analyse leurs structures personnelles et communautaires. Pour notre propos, il suffit d'indiquer l'enracinement moral de la prière et du culte.

Dévotion désigne encore une joie qu'éprouve l'esprit à exercer les actes de religion. La joie manifeste la perfection d'une activité. Il est donc normal que la conscience religieuse la vive et la recherche. Toutefois l'homme continue, son existence durant, à tenter de parvenir à la perfection au moins autant qu'il ne l'atteint effectivement. Si donc la joie lui fait défaut, à quel titre le lui reprocher, à quel titre soupçonner la valeur de sa religion? La désolation en elle-même ne corrompt pas la relation personnelle à Dieu. Tandis que le dégoût négligent et la tiédeur la minent peu à peu. D'autre part le service toujours fidèle malgré la monotonie surpasse infiniment cet excès que le Père Vander Kerken appelle « *piétisme* », et dont le trait caractéristique est un mépris faussement vertueux pour toute activité *profane*. En chrétienté, le peuple qui forgea le mot « bondieuserie » semble avoir bien compris où tend cette déviation : sa prétention à la transcendance pure matérialise ce qu'elle voudrait spiritualiser. N'acceptant les valeurs seulement humaines, la morale y comprise, qu'à titre de maux nécessaires, elle dégrade la religion, qui devrait tout envahir, en une pure affaire de pratiques.

Contre semblable attitude, contre les fausses représentations que les hommes ou les sociétés peuvent fournir de Dieu s'insurge, avec raison somme toute, certain esprit anti-religieux qui, en dépit de ses formules trop violentes, ne perd pas tout sens de l'Absolu. On ne peut le confondre avec *l'irréligion*, qui naît de l'option pour l'inauthentique. La malice propre de ce choix est de refuser Dieu dans la lumière même où l'orientation vers Lui se révèle obligatoire. C'est ainsi que s'installe l'indifférence et que l'homme devient un « *sans-Dieu* » : état de l'individu recroquevillé sur soi, plus misérable qu'un athéis-

me militant, car cette dernière disposition garde au moins une certaine conscience du divin si déformée soit-elle.

L'ACCOMPLISSEMENT DU BIEN

La religion n'achève pas encore la perfection de l'homme. Une dualité interne l'en empêche. En tant que vertu générale, elle élève sans doute l'ensemble de la vie morale à un niveau transcendant. Mais la vertu spéciale, celle qui doit se pratiquer en posant certains gestes précis de prière et d'adoration, ne peut pas constituer l'accomplissement définitif de l'être essentiel. Vivre sa religion suppose qu'on abandonne à de certains moments toute activité si haute soit-elle pour consacrer du temps à chercher Dieu. La sanctification du dimanche traduit dans le Christianisme une nécessité de l'attitude religieuse comme telle. Or, c'est trop évident, *la* vertu, la bonté humaine déborde ce cadre strict : non contente de transcender la particularité de la religion en l'étendant à la totalité de l'agir moral, son universalité vise nécessairement une purification de l'acte religieux lui-même pour atteindre plus directement Dieu en esprit. C'est donc Dieu qui est tout simplement l'objet premier de tout ce développement vers un accomplissement du bien.

En une dernière forme d'habitus vertueux, le devenir de l'homme commence à parvenir réellement à sa fin ultime, une communion avec l'Etre absolu s'accomplit effectivement. La religion considérait toujours Dieu comme autre, comme le Tout Autre. Les *vertus finales* découvrent que l'homme trouve sa perfection en ce que Dieu est un avec lui. Assurément cette union n'est pas celle de deux égaux : « Dieu demeure toujours pour l'homme parfait infiniment plus important et plus digne d'amour que l'homme lui-même » (p. 234). Mais la perfection perd maintenant toute densité particulière qui pouvait la rendre extérieure à l'union.

Il serait faux d'imaginer qu'ainsi disparaît le devenir moral; dès ici-bas cependant il atteint la Fin elle-même, il revêt un aspect « final ».

« La liberté de l'homme et son intuition pénètrent jusqu'au cœur de son être : être homme, exister authentiquement ne consistent plus pour lui qu'à vivre la relation fondamentale à Dieu de son être essentiel, qu'à creuser jusqu'aux fondements les plus essentiels de soi-même et qu'à trouver du coup sa perfection personnelle dans une fascination transcendante qui oublie cette perfection même » (p. 234).

Ce point de vue proprement final est bien près d'être celui de Dieu. On pourrait l'appeler *théologal*. Mais le terme introduirait une confusion : nous ne parlons pas de vertus chrétiennes.

I. L'ESPERANCE.

Il n'y aurait évidemment plus aucune place pour des vertus si l'infini pouvait s'atteindre tout de go en regardant par-dessus la barrière que dressent les obligations astreignantes de la piété. Parvenir à la perfection au-delà du devenir n'est possible, pour l'*homo viator*, que par la médiation d'une 'bonne mort'. L'union à Dieu apparaît donc d'abord comme le terme transcendant d'une attente.

Concevoir cette attente comme une passivité viderait cependant l'espérance de tout contenu. Car l'homme de bien a déjà dirigé tout son potentiel d'action vers le terme final; il se soucie de l'acquérir. Si bien que l'objet de son attente, il ne le recevra pas de l'extérieur. Espérer, ce n'est point s'en remettre à l'événement totalement inattendu, qui rendrait vaine à l'avance toute préparation; c'est enraciner déjà son effort actuel vers la perfection dans la possession de son objet final. Loin d'être contradictoire, cet acte ne fait que situer dans une perspective transcendante l'expérience dynamique de l'exister humain. Quel est en effet le contenu moral de notre existence, sinon le déploiement vers sa plénitude d'un sens réel dont elle est porteuse depuis l'origine? L'espérance n'est rien d'autre que la certitude de pouvoir découvrir la pleine signification de l'activité commencée; elle est confiance que la vie et la mort ont un sens, confiance qu'il est bon d'exister.

Le fondement ultime de cette attitude ne peut être que divin. L'être et l'activité de l'homme lui dévoilent en effet l'intention créatrice de Dieu. Conscience vertueuse du sens de l'homme et de sa nature spirituelle, l'espoir cherche donc à réaliser dans l'être essentiel en devenir l'union dont la création est le gage assuré et dont le Créateur sera l'accomplissement.

La bienveillance divine révélée dans son être même fournit à l'homme le fondement objectif de son espérance. Mais son acte, comme toute la moralité authentique, s'exerce selon l'ambivalence inhérente à l'option libre. Etant parfaitement libre, l'attente de l'union à Dieu implique donc au sein de son assurance une certaine crainte d'inauthenticité. Non que le gage donné par Dieu ou la solidité de ses intentions puissent faire l'objet d'un doute. Mais la possibilité d'un usage inauthentique de la liberté dans l'avenir devient de plus en plus consciente à mesure que croît l'espérance. Celle-ci n'en est en rien affectée, puisque les fondements des deux tendances ne sont point identiques. Au contraire, si la liberté devait perdre cette crainte de soi-même, son espérance ne serait plus qu'un fallacieux quiétisme.

C'est en effet dans les bonnes actions de l'espérance fidèle que la crainte de soi trouve la réponse continuelle de l'authenticité. On peut dire en ce sens que cette défiance exigeante tient l'espoir en éveil.

Mais son apaisement toujours renouvelé doit absolument venir d'un fondement objectif, c'est-à-dire en définitive de Dieu. Dès que sa propre activité et ses propres forces sont seules à rassurer l'homme, il glisse dans la *présomption*. Déviation qui va jusqu'à figer l'agir dans une absolue fatalité, car elle écarte précisément des motifs l'intention divine seule capable de conférer à l'acte libre une signification transcendante.

D'autre part il y aurait encore présomption à prendre prétexte du fondement objectif de l'espérance pour se retrancher dans un neutralisme qui prétendrait s'épargner tout effort en vue d'acquérir la perfection. Car s'il est vrai que l'homme reçoit absolument tout de Dieu, il ne reçoit rien tant que la capacité même de recevoir, et par conséquent de rendre réelle par son activité son essentielle réceptivité.

L'espérance est de toute manière intimement liée à l'agir. Elle se repose toujours en effet en quelque chose qu'elle ne possède pas encore, ou du moins pas encore complètement. Les situations de la vie courante se révèlent affectées de manques essentiels, dès que nous en prenons vraiment conscience. Ces manques, est-ce la conscience qui les crée? Il ne semble pas. Aussi longtemps qu'il reste dans l'attitude « naturelle », aussi longtemps qu'« il ne se rend pas compte », l'homme subit tout simplement la facticité, c'est-à-dire précisément qu'il manque de recul, qu'il manque d'espoir. C'est « quand il n'y a rien à faire », quand l'idée même de faire quelque chose est impossible, quand la conscience n'est pas éveillée que le vide est absolu. La prise de conscience le relativise, elle le relie à un terme, à une fin qui sans doute n'est pas encore, ou du moins dont le mode d'être n'est pas celui de la situation présente. Mais dès qu'il commence à agir, l'homme établit un rapport d'unité entre la situation dont il aperçoit les manques et l'atteinte réelle d'une manière d'être qui, tout idéale et possible qu'elle soit, n'en *est* pas moins d'un être positif. Bref, l'agir transcende la situation vers des perspectives absolues, qui sont celles de l'espérance.

Le choix du désespéré fait apparaître mieux encore les mêmes structures. Refusant d'accepter un sens quelconque de l'existence, il se cantonne dans les limites de la facticité, et décrète, souvent pour justifier ses propres fautes, qu'il n'y a pas à chercher au-delà. Cette décision repose logiquement sur un jugement erroné concernant Dieu : pour le désespéré, Dieu n'existe pas, ou bien sa bienveillance ne prend pas en considération les situations humaines. Si bien qu'il est impossible d'entrevoir une unité quelconque même simplement inchoative entre l'actuel et un achèvement futur. L'homme en vient même à souhaiter l'absurdité d'un achèvement quelconque; « son déses-

poir devient un espoir qu'il n'y ait pas d'espérance » (p. 237). Peut-être pourrait-on interpréter cette inversion radicale comme un refus d'apercevoir le néant selon sa signification vraie, c'est-à-dire comme besoin au cœur de l'essence humaine d'une transcendance absolue. On veut nier le manque en tant que tel et l'on hypostasie alors sa propre insuffisance pour se prouver l'impossibilité de tout perfectionnement :

« La certitude objective où se fonde l'espérance devient ici objective incertitude, tandis que l'incertitude craintive à l'égard de sa propre faiblesse s'invertit en certitude subjective de l'impossible » (p. 237).

Mais l'homme n'arrive jamais à prendre à rebours jusqu'au bout les chemins de la finitude. Aussi le désespoir demeure-t-il un déchirement. « Sans devenir jamais certitude définitive, son désarroi s'immobilise au point où il échoue » (p. 237).

Le regard que l'espérance lève vers Dieu ne lui fait pas négliger les hommes et le monde. Bien au contraire. C'est parce que l'on espère *en* Dieu que l'on a le droit d'espérer quelque chose *des* situations et *des* hommes. En d'autres termes l'univers doit être viable, la causalité des créatures doit être vraiment médiatrice, ou bien l'exercice concret de l'espoir est impossible. Il naît, ne l'oublions pas, du développement même de la moralité. Sans doute celle-ci le découvrira-t-elle la plupart du temps dans l'expérience des oppositions, inséparables des choses ou voulues par les hommes. Mais l'espérance n'a nullement pour but d'échapper à ces rencontres pénibles ou d'en supprimer les désagréments. Elle seule permet au contraire à l'homme de bien de les assumer pleinement en lui révélant le sens que son activité doit leur donner.

Au plan naturel du reste l'union à Dieu que visent les vertus finales ne consiste pas dans un face à face béatifiant. Le bonheur qu'elles suscitent provient de l'évidence totale que le seul fondement de l'existence humaine concrète, c'est Dieu lui-même.

Aussi l'espérance diffère-t-elle beaucoup d'un optimisme purement psychologique. Elle sait en qui elle espère, tandis que l'optimisme peut n'avoir d'origine que purement viscérale. Il existe d'autre part un optimisme vital qui reflète excellemment l'espérance ; il exprime au plan de l'imagination et du tonus psychique les motifs réels où l'espoir authentique trouve sa certitude.

II. LA SAGESSE.

Il y aurait quelque exagération à faire de l'espérance une vertu de la seule volonté. L'orientation vers le transcendant serait bien impossible sans une saisie intellectuelle de la fin. Du reste aucune des

attitudes finales ne peut s'expliquer par l'exercice d'une faculté à l'exclusion des autres; elles sont des acquisitions morales de l'homme dans son harmonieuse unité. Il s'en faut de beaucoup cependant qu'on ne puisse plus distinguer à bon droit, au sein de cette unité, un habitus spéculatif distinct de l'espérance. Non qu'il s'agisse de les séparer comme la « saisie objective » et l'« exercice subjectif » à l'intérieur d'un même acte. Mais considérer attentivement le terme transcendant de l'espérance, se complaire dans le sens de la perfection humaine, séjourner en esprit auprès de son contenu c'est dépasser l'attente active de l'union pour en goûter la vérité, c'est pratiquer la vertu de sagesse. La loyauté envers soi-même et envers les autres trouvent en elle leur couronnement.

L'objectivité particulière de la sincérité et de la véracité ne limite plus cependant la vérité que l'on découvre ici. Le vrai, pour la sagesse, c'est *le sens total de l'existence humaine*. Dieu fondement et bien suprême de cette existence constitue évidemment la lumière de cette connaissance profonde, dont le regard saisit les choses et les événements, le déterminisme des lois, le hasard et l'histoire, le monde et la communauté des hommes en ce point où leur être s'ouvre sur l'infini.

Aimant la vérité jusqu'à chercher le sens le plus concret des phénomènes, la sagesse ne se confond pas pour autant avec la science. Jamais en effet la science n'est totale. Elle cherche sans doute elle aussi à comprendre la réalité concrète à partir de son fondement. Toutefois ce fondement n'est qu'un « *ultimum in aliquo genere* » et non le fondement de la connaissance comme telle, « *ultimum respectu totius cognitionis humanae* » (I[a] II[ae], q. 57, a. 2). Quand elle soumet elle-même ses propres démarches à la critique, la science n'émerge pas encore de la sphère partielle où elle se développe. Aussi demeure-t-elle multiple de la multiplicité même de ses objets, à moins de s'unifier en posant la question générale : « Qu'est-ce que la science? »; seulement le savant pénètre ainsi dans le champ de la philosophie.

Acquiert-il pour autant la vertu de sagesse? On dit assez souvent, et l'étymologie semble l'insinuer, que le « philo-sophe » n'en est qu'à chercher de toute son âme la vérité, tandis que le sage la possède déjà. Existe-t-il cependant une philosophie qui ne possède déjà quelque vérité? Et où est le sage qui n'en cherche pas davantage? Des deux côtés, c'est le transcendant qui oriente l'élan. Faut-il pour trouver une différence réelle opposer l'intuition du sage au système du philosophe? Il est exact en effet que la pensée même la plus existentielle ne peut rejeter toute systématisation, puisque le refus en serait encore systématique. Comment d'autre part réduire la philosophie au système et en exclure l'intuition? Comment prétendre aussi que la sagesse éprouve une répulsion pour toute idée systématique ou qu'elle s'en

remet à son coup d'œil? Il faut donc situer ailleurs la différence essentielle entre sagesse et philosophie.

Réside-t-elle dans un contenu de vérité propre à l'une à l'exclusion de l'autre? Nullement, puisque la philosophie se préoccupe aussi du sens total de l'existence humaine. Mais sa façon de s'y intéresser n'est pas la même que celle de la sagesse. Le philosophe cherche la vérité comme vérité. C'est en toute objectivité qu'il examine les fondements de l'existence, et de l'existence humaine au tout premier chef. Tandis que le sage insère cette même vue objective dans une attitude morale transcendante; d'emblée son intérêt est tout pratique. Sa connaissance ne vise pourtant pas un jugement de conscience ni la réalisation d'un objet déterminé, comme le faisait la prudence. Aux actes de cette vertu, la sagesse donne une perspective transcendante. Elle comprend, elle pénètre, elle contemple le sens suprême des actions dont la prudence saisit l'opportunité relative d'un instant. La vérité que possède la sagesse est celle de l'existence authentique en train de se réaliser dans chacun des actes d'un homme de bien.

« Elle est sagesse de vie, c'est-à-dire savoir suprême et ultime, universel et intégralement compréhensif de tout ce que l'homme doit faire de sa vie » (p. 243).

Cette connaissance serait mal appelée science, car elle est prise de position immédiate, *disposition* spirituelle. Mais l'on s'abuserait également en identifiant le savoir moral de l'éthique générale et celui de la sagesse. D'abord la première est une partie de la philosophie et sa généralité ne l'empêche pas de décrire ou de définir structures et normes des actes moraux comme tels. De ce point de vue elle est donc beaucoup plus pratique que la sagesse occupée à référer l'homme à l'universelle vérité du bien. D'autre part, l'éthique se tient par rapport à la vérité pratique dans une stricte objectivité. Et sous cet angle elle s'avère beaucoup moins intéressée à l'action que la sagesse. Celle-ci est en effet attitude de tout l'homme et, comme telle, engagée dans la vie morale. Le langage parle du reste d'un « homme sage ». Du moraliste, il dit « qu'il fait de la philosophie ». Le sage n'est pas un spécialiste, mais bien le philosophe. Il va sans dire que sa spécialité, puisqu'elle a pour objet le sens de l'existence humaine, ne sera jamais mieux à sa place qu'en un milieu de sagesse personnelle; en dehors de cet élément, la philosophie verrait se perdre son objectivité spécifique concernant le sens de l'homme. Si elle s'y maintient au contraire, la sagesse ne trouvera point de meilleure alliée, souvent même de meilleur guide. Car le sage peut faire un peu mieux sans doute que de s'exprimer seulement en dictons, proverbes ou paradoxes!

Dans la lumière de la transcendance, la vérité finale que contemple

la sagesse n'est jamais aperçue qu'à partir de l'homme. Et celui-ci n'est pas vraiment sage s'il ne se soumet pas au regard de sa propre vertu. L'affaire est d'importance dès qu'il s'agit d'envisager directement l'essentielle imperfection du sujet. Le propre de la sagesse est précisément de voir l'humain, le « purement humain » en train d'être actuellement transcendé, et renvoyant dans sa concrétion à l'infini de l'acte créateur. C'est dans ce lien de l'être essentiel avec Dieu que le sage découvre et savoure sa valeur d'homme, la valeur aussi de tous les hommes et des situations qu'impose le monde. Le cadre de son action dans toute sa matérialité limitée, parfois mesquine, devient à ses yeux éclairés le lieu où se révèle le divin. Des insuffisances mêmes de sa propre sagesse il trouve encore le moyen d'user sagement.

Il apparaît bien ainsi que cette vertu adhère à la vie et à l'être dont elle perçoit le sens ; elle se développe au sein de l'attachement vivant au bien suprême, dont la contemplation l'a fascinée. Par conséquent la connaissance sage ne peut se séparer de l'acquisition inchoative de ce bien : l'homme connaît alors ce qu'il commence réellement à devenir. Son intuition saisit la bonté dont il fait l'expérience et devient elle-même expérience intuitive de la bonté. Aussi ne dira-t-on plus que la sagesse voit, mais qu'elle *savoure* l'absolue convenance et la valeur de sa contemplation : *sapit veritatem*.

Ce goût du bien requiert nécessairement la présence de son objet. S'il ne s'établit pas lui-même de manière effective et inconditionnée dans cet ordre concrètement essentiel dont le principe est transcendant, l'homme de bien ne jouira pas de la paix intérieure, qui naît de la vérité morale possédée par contemplation. En d'autres termes, la sagesse n'est vraiment acquise que si la vérité totale de l'homme devient aussi en lui-même réalité effective. Le sage se possède dans la tranquillité de son âme. Et l'action ainsi posée, loin de se laisser troubler par les imperfections qui de l'intérieur comme de l'extérieur n'arrêtent pas d'affecter son déroulement temporel, y trouve l'occasion d'affermir le calme de l'esprit. Aux heures les plus secouées, la sagesse est vraiment le château de l'âme, la demeure fortifiée qui résiste à tout encerclement.

Le méchant, lui, s'établit dans une sagesse à rebours, qui n'est pas seulement refus d'une vertu mais conception complètement inauthentique de l'existence.

A partir de l'apparence nécessairement bonne du mal, l'homme ratifie par son jugement la compréhension de l'inauthentique qu'il acquiert dans l'expérience d'une volonté mauvaise. La voix de la conscience s'éteint ; la perspective transcendantale n'est même plus aperçue ; l'esprit s'aveugle délibérément, on pèche contre la lumière. Bien sûr, la clarté du vrai ne s'éteint pas. Mais elle rend visible dans le

méchant les ténèbres avec lesquelles il a voulu s'identifier dans une liberté entière bien qu'invertie.

A cette extrémité, du reste, l'homme ne parvient pas d'un seul coup. S'il veut en fin de compte détruire en lui-même la vérité, c'est qu'il a d'abord éprouvé l'impossibilité de nier sa valeur objective. Au moment où ses actes y opposaient une contradiction formelle, la vérité surgissait devant son esprit du sein même de la négation. L'objectivité confère au vrai une inviolabilité intangible. Et le méchant y répond par un ressentiment fondamental : il tentera du moins de tuer en soi-même ce qu'il ne peut détruire absolument. Son jugement y parvient peut-être. Mais loin d'avoir banni la vérité de son être, il s'est tout simplement banni lui-même de la vérité.

III. LA BONTE.

Pour l'espérance, le savoir du sage constitue déjà une possession de l'idéal transcendant vers lequel elle dirige son attente. A son tour, la sagesse orientée par l'espérance possède fermement le terme final de la perfection, mais, en tant que sagesse, elle le possède toujours comme un idéal et pas encore comme réalité définitive.

« Mais cependant, à peine l'espérance a-t-elle éveillé son attente, à peine la sagesse s'est-elle recueillie dans la contemplation, à peine l'espérance a-t-elle découvert l'objet de son désir dans la lumière de la sagesse, que les deux tendances développent un dynamisme homogène, par lequel idéalité et réalité commencent à atteindre leur unification définitive. Dans l'homme, toute séparation est maintenant dépassée : l'ipséité même de son être essentiel entre en floraison, *la* vertu commence à s'identifier avec l'homme lui-même, et en lui tout devient comme il doit être, c'est-à-dire *bon* » (p. 246).

Nous découvrons ici l'authenticité vraiment unifiée. Qu'elle ne puisse consister qu'en un degré le plus haut possible d'union à la Bonté créatrice, il n'est guère besoin d'y insister après tout ce qui précède. La marche de l'homme vers la perfection morale avait trouvé son élan dans les fondements mystérieux de l'être essentiel, elle s'efface maintenant dans le mystère de sa transcendance en achèvement.

Car la bonté finale, terme de la moralité, est intrinsèquement liée au devenir de l'« *homo viator* » dont elle est la perfection.

« Elle accomplit ce devenir à l'intérieur de ce devenir même. La bonté, c'est l'attitude vertueuse en train de se trouver comme totalité et comme sens ultime de toutes les vertus; elle est ce dont toutes ces vertus tiennent depuis le début leur teneur vertueuse — *forma omnium virtutum* — tandis que les vertus sont à leur tour « *formae bonitatis* » c'est-à-dire diversité formelle de l'unique bonté » (p. 247).

Identifiant en soi toutes les manières d'être vertueux, la bonté transcende les autres vertus : elle est union à la Bonté de Dieu. En

même temps — et c'est pour cela qu'elle apparaît comme transcendance actuellement active, comme dépassement — la forme des vertus n'atteint son terme ultime que d'une manière inchoative, en tant précisément qu'elle participe à la diversité des formes multiples de vertus. A ce titre elle est encore un habitus, le plus élevé de tous, ouvert de l'intérieur sur tous les autres. Attachement à la Bonté de Dieu, elle tient en même temps à sa bonté propre, à celle de tous les hommes, dont la valeur aimable lui est présente dans et grâce à leur origine et leur fondement divins. Bref, la bonté est la vertu par laquelle l'homme aime Dieu par-dessus tout, et son prochain comme soi-même pour l'amour de Lui.

Aimant ainsi tout le bien spirituel, l'homme se rend lui-même bon et aimable. La relation qui l'unit à l'Etre absolu, la dépendance qui constitue son être essentiel se trouvent ainsi réalisées dans toute la mesure du possible. C'est à Dieu, c'est au milieu divin, dans lequel il se découvre vivant avec les autres, que l'homme de bien s'abandonne et devient ainsi vraiment libre. Etre libre c'est en effet exercer par soi ce que l'essence spirituelle est soi-même, c'est donc, pour l'homme, exercer, en union avec l'Etre absolu qui les fonde, les relations intrinsèques de son être essentiel.

« Tout ce qui en lui et dans sa moralité était confusément engagé dans l'opposition concrète de l'être-autre et dans la diversité matérielle acquiert la dignité d'un *contenu* effectif de l'amour comme tel; tout le réel trouve ainsi l'ultime transcendance de sa valeur et de sa signification » (p. 247).

Les rapports des hommes entre eux laissent apparaître ce renouveau selon toute la profondeur de sa perspective. Non que la bienveillance en devenant bonté se désintéresse de toute sympathie spontanée, de toute inclination simplement humaine. Seulement elle aperçoit un fondement plus solide de son attachement : la bonté essentielle d'autrui, qui n'est autre que la relation à Dieu de sa personne. A ce niveau, on participe à la complaisance de Dieu lui-même pour la personne d'autrui et la bonté est vraiment union à l'Etre créateur.

Elle atteint ainsi le plus haut degré de sa puissance unitive. Comment en effet les hommes seraient-ils plus *proches* les uns des autres qu'en partageant sur le mode le plus personnel, celui de l'attachement à leur propre essence, leur complaisance la plus personnelle en la Bonté qui les crée? Aimer son prochain comme soi-même n'est possible qu'au niveau de cette union finale.

Sa nature exclut évidemment toute exception : on n'aime pas son prochain aussi longtemps qu'on n'aime pas tous les hommes. Pratiquement cependant, pour réaliser l'universalité unitive de la bonté, il faudra lui conférer une forme dans l'activité humaine individualisée,

limitée selon l'espace et le temps. Or l'amour allant d'emblée à la personne et la saisissant au plus concret d'elle-même, se trouve par là-même lié à des situations humaines fort contingentes et particularisées. Son dynamisme universel, celui qui l'ouvre, en même temps qu'à la personne préférée, à la bonté de tous les hommes devra donc s'exprimer sur le mode négatif : en refusant d'exclure qui que ce soit de sa totale sympathie.

La limitation irrémédiable de l'individualité se fait jour également dans notre amour pour Dieu. La source de tout attachement et l'objet de toute complaisance, l'infinie Bonté de Dieu, comment l'homme s'y attacherait-il sinon dans une complaisance essentiellement finie? Impuissance fondamentale du plus haut amour de l'homme, dont l'expérience cependant peut seule lui révéler la transcendance absolue de l'amabilité divine, qu'il l'atteigne en elle-même ou bien dans ses participations. Et sans cette expérience l'amour ne serait point authentiquement final. C'est elle aussi qui fait de l'amour l'achèvement de l'humilité religieuse et sociale.

Au plan communautaire cette vertu se révèle par l'exercice d'une estime morale des valeurs humaines découvertes en soi et dans les autres. Parvenue au sommet final, la moralité aura encore à pratiquer une forme supérieure du respect, où l'amour exprimera son abandon par l'acceptation de ses limites structurelles. Si profond que soit en effet le partage avec autrui, si universelle que soit la bonté d'un acte d'amour concret, par lequel le sujet aimant se complaît dans l'attachement le plus personnel du prochain à la bonté créatrice, cet acte d'abandon à l'autre est cependant retour du sujet sur soi-même, puisqu'il est sa perfection propre et inaliénable. Et dans ce dernier trait se marque l'infranchissable limite : l'accomplissement du sujet aimant ne peut pas devenir totalement perfection de celui qu'il aime, il ne peut supprimer la dualité qui l'oppose à l'objet de son amour. Au reste, sans cette dualité, il n'y aurait plus d'amour : le concevoir comme une fusion mutuelle, c'est le rêver d'abord pour le détruire ensuite. N'acceptant point la limite des unions humaines, on sacrifie la personnalité qui en fait tout le prix. Etant donnée cette opposition constitutive, l'amour, pour se développer authentiquement, ne peut donc s'exprimer que dans une respectueuse discrétion.

Est-ce à dire qu'il faille mettre des bornes au don de soi? Car il n'est évidemment pas question d'appeler amour un simple penchant ni même le plus beau des sentiments subjectifs. L'amour se manifeste par les œuvres. Elles seules témoignent de ce qu'il est le plus radicalement : orientation personnelle vers Dieu.

« Elles consistent à *être* de toutes ses forces, c'est-à-dire à devenir ce que l'on est, mais en menant ce devenir à son accomplissement dans une authenticité

purement transcendante : il s'agit de laisser Dieu être parfaitement Dieu dans mon être essentiel, et d'amener mes frères les hommes à cette même plénitude d'être en une participation tout ouverte » (p. 250).

Il est donc évident que la bonté personnelle d'autrui impose aux dons spirituels de celui qui l'aime une intangible *franchise* : autrui ne peut réaliser sa perfection finale que par lui-même et rien du reste ne saurait forcer son consentement à mon amour. Les biens matériels peuvent, il est vrai, offrir à la charité véritable une certaine médiation. Seulement les cadeaux ne dépassent point le domaine de l'*avoir*. Et pour aider son frère à *être* bon, l'homme de bien s'efforce de l'introduire dans l'élément transcendant où il vit lui-même. Lorsque, dans la sympathie, l'estime, le service dévoué, l'amour désintéressé, la bonté devient réellement expérimentable, elle éveille au moins, chez celui qui en refuserait les perspectives transcendantes, le désir de vivre en homme de bien.

Mais vouloir rendre autrui meilleur est loin d'être la forme la plus profonde de l'amour. Il surgit en effet d'abord de la bonté que l'autre possède déjà. C'est en autrui que mon amour prend sa source, non de ses manques mais de ce qu'il est, si limité que soit cet être, destiné à devenir davantage.

« L'amour est tout d'abord joie de rencontrer le bien dans un autre homme, joie de se découvrir accordés au point de mettre en commun la bienveillance et l'affection la plus personnelle. Bien des gens croient ne pas aimer à moins qu'ils ne s'affairent et ne se préoccupent. Mais ne laissent-ils pas échapper l'essentiel, qui consiste à *être bon* l'un pour l'autre tout simplement, à être ensemble, à partager dans une même bienveillance? Et ce repos tout contemplatif ne se montre-t-il pas enclin, dans son zèle pour le bien, à regarder comme un peu secondaire tel bien, pour lequel on se met à faire du zèle? » (p. 251).

La relativité essentielle du bien que l'amour rencontre dans l'autre ne peut éviter de prendre plus d'une fois l'allure d'une carence. Or une carence n'est jamais purement négative : elle se traduit positivement par un défaut. Et c'est ainsi que l'amour découvre concrètement son objet. Il se porte spontanément sans doute à combler ces manques de bonté. Mais y parviendra-t-il s'il n'est d'abord *compréhensif*, car il partage peu ou prou les mêmes défaillances? Rendra-t-il l'autre meilleur, s'il ne le soutient contre ses défauts, en sachant d'abord le supporter charitablement? Il est une patience qui va sans dire, celle de l'homme bienveillant qui se sait lui-même inégalement supportable pour autrui. C'est elle qui ouvre les cœurs, c'est elle qui dévoile à l'amour son objet le plus concret, celui qu'il s'agit vraiment d'aimer comme nous-mêmes : l'homme de bien et ses défauts.

IV. AMOUR ET GRATITUDE.

On peut idéaliser l'amour au point d'en situer les exigences en dehors des possibilités humaines. S'il devait être fusion totale, perte de soi, disparition dans son objet, comment pourrait-il encore naître dans les limites de notre personnalité? L'homme n'arrive jamais à identifier strictement son essence et son activité, à fondre ensemble son ipséité et l'intentionnalité de son acte. Même son amour pour Dieu reste structure par cette relation; nous ne pouvons aimer Dieu sans vouloir le posséder dans l'union la plus consciente, sans désirer trouver en Lui notre propre bonheur.

Comment du reste pourrait-on aimer Dieu de toutes ses forces sans vouloir, de tout son être, devenir le témoignage vivant de la bonté créatrice? Car c'est bien le sens dernier de l'existence humaine : issue de la Bonté divine, elle la porte en soi-même comme une exigence. Plus elle parvient à s'y unir dans une complaisance transcendante, plus purement résonne en elle son besoin de la Bonté. Seule la révélation parfaite en son être de ce fondement divin pourra lui donner le repos. L'homme aime Dieu non seulement parce qu'Il est bon en lui-même, mais aussi parce que Dieu fait rayonner la bonté en créant l'être humain.

Faut-il considérer cette dualité comme une barrière, faut-il déplorer cette insuffisance insurmontable de notre amour pour Dieu? N'en serait-elle pas plutôt la garantie et l'unité la plus intime?

« Car que serait une bonté, que serait un amour s'ils n'étaient reçus de Dieu, s'ils n'avaient besoin de son amour afin de pouvoir y répondre par l'amour? Lorsque l'homme aime Dieu d'un amour de bienveillance, il le reçoit tout entier de Dieu; c'est Dieu, si l'on peut dire qui s'aime soi-même en l'homme. L'homme a besoin de Dieu. Dans ce besoin, Dieu devient Dieu pour l'homme et l'homme ne peut aimer Dieu sinon comme « son » Dieu. L'homme ne peut aimer Dieu et le glorifier qu'en mettant en Lui toute son indigence.

» Aussi l'amour de l'homme pour Dieu est-il identiquement *gratitude*. Il est essentiellement réponse à l'amour, car l'amour n'est point une invention de l'homme. Il ne peut que rendre ce qu'il a essentiellement reçu. Et c'est dans cette gratitude transcendante pour le don reçu que naît sans cesse le véritable amour humain. » (p. 253).

Eegenhoven-Louvain Henri DECLÈVE, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.