NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 Nº 7 1973

Attitudes fondamentales de l'existence chrétienne

Juan ALFARO (s.j.)

p. 705 - 734

https://www.nrt.be/es/articulos/attitudes-fondamentales-de-l-existence-chretienne-1242

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Attitudes fondamentales de l'existence chrétienne *

— I —

1. Depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours, la théologie scolastique a considéré la foi, l'espérance et la charité comme des « vertus » qui mettent l'homme en rapport immédiat avec Dieu. Elle les a appelées vertus « infuses » pour exprimer ainsi leur caractère de don de Dieu. Elle les a distinguées d'après leur fondement « formel » et selon leur « objet matériel » propres, sans oublier leurs rapports mutuels. Le résultat de cette distinction analytique et la notion même de « vertus infuses » appellent une révision, car ils ne cadrent plus avec l'expérience de l'homme moderne ni avec sa manière de penser et de s'exprimer. Il est nécessaire de chercher une compréhension théologique nouvelle de l'existence chrétienne dans l'unité de sa réalité vivante, et de la présenter dans les concepts et le langage de notre époque. Conscients de l'inadéquation qui sépare le pensé du vécu, nous devons nous garder de la tentation de sacrifier la richesse immanente de la vie aux schèmes commodes d'une analyse conceptuelle.

Le fait que saint Paul (et, dans une moindre mesure, les autres auteurs du Nouveau Testament) voient dans la foi, l'espérance et la charité les attitudes caractéristiques de l'existence chrétienne ne justifie pas de soi une distinction réelle entre ces attitudes et n'établit pas entre elles un ordre de priorité ou de dépendance. Leur distinction terminologique ne suffit pas à exclure qu'il puisse s'agir, au fond, d'aspects divers d'une même attitude existentielle. C'est l'analyse de leurs dimensions exprimées par les termes de « foi », « espérance »

---

* Nous sommes heureux de pouvoir présenter en traduction ces pages extraites d'un ouvrage à paraître prochainement, sous le titre *Cristología y antropología*, aux Editions Cristiandad, à Madrid.

et « charité » qui permettra de découvrir jusqu'à quel point se vérfient entre elles distinction ou identification, dépendance ou inclusion mutuelle. En dernière analyse le schème « foi - espérance - charité » pourra se révéler aussi bien commode et maniable que fallacieux.

La condition décisive pour comprendre l'existence chrétienne comme existence dans la foi, l'espérance et l'amour consiste à la situer dans sa perspective fondamentale : *réponse de l'homme à l'acte définitif de grâce que Dieu a accompli et révélé dans le Christ,* de l'homme devant le Dieu de l'histoire du salut, laquelle culmine dans l'événement du Christ ; c'est-à-dire, appelé à décider dès maintenant du sens ultime de son existence dans l'option radicale en face du Christ.

On ne peut perdre de vue que dans la révélation chrétienne la primauté absolue revient à ce que Dieu lui-même a déjà accompli et accomplira par le Christ. La divinité de Dieu se révèle précisément dans la gratuité ineffable de son action salvifique et dans son indépendance absolue à l'égard de l'homme et du monde, dans sa seigneurie sur l'histoire. Mais l'action salvifique de Dieu, qui échappe toujours à toute prise ou prévision, a un destinataire, l'homme ; elle est parole de grâce et promesse par quoi Dieu s'adresse à l'homme et interpelle sa liberté.

C'est pourquoi la perspective fondamentale pour comprendre l'existence chrétienne est, indivisiblement, tant théologale et christologique qu'anthropologique. Dieu n'est pas à considérer en son essence de « Vérité première » et de « Bien suprême », mais comme le Dieu Père de notre Seigneur Jésus-Christ et notre Père dans le Christ : Dieu dans l'attitude où il adresse aux hommes sa parole et sa promesse, et fait d'eux l'objet de son amour [1]. Non pas Dieu tel qu'il existe en lui-même, mais Dieu tel qu'il existe pour nous dans le don de son Fils et de son Esprit par le Christ. Cette perspective fondamentale de la révélation chrétienne supprime radicalement la séparation entre le « in se » et le « pro me » : ce que Dieu a accompli et révélé dans le Christ, il l'a accompli et révélé pour nous. Il n'y a lieu de parler du « in se » que pour exprimer qu'effectivement Dieu s'est bien révélé à nous et nous a sauvés dans l'événement réel du Christ, dans sa venue en ce monde, dans sa mort et résurrection.

L'événement du Christ apparaît dans les écrits du Nouveau Testament comme révélation, promesse et autodonation (amour) de Dieu ; révélation et promesse qui en dernière analyse sont issues du mystère absolu du Dieu-amour [2]. Mais cette distinction terminologique

1. Dans toute la révélation biblique, la parole de Dieu, sa promesse et son amour apparaissent comme les attitudes personnelles du Dieu de l'alliance, auxquelles doivent correspondre de la part de l'homme les attitudes de la foi, de l'espérance et de la soumission.

2. *Rm 5*, 8 ; *Ep 1*, 3-7 ; *Jn 3*, 16 ; *1 Jn 4*, 9-16.

impose une réflexion ultérieure qui permette de saisir le lien entre la parole, la promesse et l'amour de Dieu en et par Jésus-Christ. La révélation de Dieu dans le Christ est *en elle-même* aussi absolument gratuite et salvifique que l'Incarnation elle-même. La fonction révélatrice est propre au Christ en vertu de son être même de Fils de Dieu. En se donnant à nous dans le don de son Fils, Dieu se révèle en sa Parole. La révélation de Dieu dans le Christ est par elle-même le don que Dieu fait de lui-même, et vice versa. La révélation n'est pas un présupposé de la grâce ; en son caractère même de parole de Dieu à l'homme elle est grâce : la grâce absolue de la communication que Dieu fait de lui-même à l'homme [3].

La révélation de Dieu dans le Christ est aussi, en elle-même, promesse, la promesse qualitativement suprême, parce qu'en elle s'accomplissent « les promesses », en elle commence déjà l'ère définitive de l'histoire, se trouve anticipé et garanti l'avenir de Dieu. Le Christ, le crucifié et le ressuscité, est celui qui est venu et qui est à venir : accomplissement anticipé de la résurrection des morts [4]. Dans le Christ s'identifient la révélation et la promesse de Dieu, de telle sorte que sa révélation est promesse et vice versa. Dieu se révèle comme l'avenir absolu de l'homme et anticipe le futur de la promesse dans la révélation accomplie par la résurrection du Christ.

La promesse de Dieu en Jésus-Christ implique l'anticipation du don qu'il fait de lui-même, le commencement de son autodonation future ; mieux : elle est en elle-même autodonation anticipée de Dieu par le don de son Esprit, l'Esprit du Christ ressuscité. Ce que Dieu promet en Jésus-Christ n'est autre que Dieu lui-même comme notre salut à venir ; il se promet lui-même à nous. Dans l'acte de se promettre, il s'engage, c'est-à-dire il se donne à nous anticipativement dans sa promesse. Déjà il n'y a plus « des promesses » de Dieu ; il n'y a plus que « la promesse » : le Christ, promesse qui est en elle-même l'anticipation du don de Dieu.

Révélation, promesse et amour de Dieu pour les hommes dans le Christ ne sont donc que des expressions humaines, distinguées entre elles par des nuances aussi faibles que possible, d'une même attitude de Dieu : le don qu'il fait de lui-même. Elle s'appelle révélation en tant qu'elle est autodonation *manifestée,* mais de telle sorte que la manifestation elle-même est acte d'autodonation. Elle s'appelle promesse en tant qu'*anticipation qui garantit* l'autodonation plénière de Dieu qui est à venir, mais de telle sorte que la promesse elle-même est autodonation anticipée. Nous nous trouvons donc une fois de plus devant le mystère de Dieu comme grâce absolue : le Dieu-amour,

---

3. Cf. J. ALFARO, *Encarnación y revelación,* dans *Gregorianum* 49 (1968) 431-459.

4. ***1 Co 15,* 20-23 ; *2 Co 4,* 14 ; *Rm 6,* 8 ; *8,* 29 ; *Col 1,* 18 ; *2,* 12 ; *He 2,* 10 ; *6,* 20.**

le Dieu qui dès maintenant se donne dans le Christ par l'Esprit pour se donner pleinement à nous dans le futur qui est Dieu en lui-même.

Si l'homme ne reçoit le don du salut (inauguré dès maintenant dans son existence en ce monde) que dans sa réponse libre à Dieu qui se donne en se révélant et en se promettant en Jésus-Christ, sa réponse sera fondamentalement acceptation de l'acte de grâce de Dieu dans le Christ, de l'autocommunication de Dieu qui se révèle et se promet dans le Christ. Comme attitude correspondante à l'attitude de Dieu, la réponse de l'homme devra être le « oui » au Dieu-amour, à la grâce du salut : en un mot, le « oui » au Christ. Il est évident que pareille réponse inclut nécessairement, unis de manière inséparable, la conviction de la réalité de l'événement christique, la remise confiante à la promesse que Dieu fait de lui-même dans le Christ, le désir de la réconciliation et de la rencontre définitives avec Dieu, et, comme dimension profonde et décisive, la dimension de l'amour. Sans le désir du salut, sans un minimum de confiance, d'espérance et d'amour, il ne peut y avoir acceptation de la parole et de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, il ne peut y avoir aucune réponse de l'homme au Christ. Aucune autre structure fondamentale n'est possible pour quelque réponse que ce soit de l'homme au Christ. Une réponse qui s'accomplira concrètement à des niveaux très divers de sincérité et de radicalité dans la décision ; mais même en ses formes les plus faibles et les plus précaires elle inclura nécessairement quelque chose de l'aspiration libre à la communion de vie (paix, pardon, amitié, réconciliation) avec le Dieu-amour. Ce désir libre de rencontre avec Dieu en Jésus-Christ est dans l'âme l'impulsion vitale fondamentale de la réponse de l'homme au don que Dieu fait de lui-même en sa parole et promesse, Jésus-Christ.

La structure existentielle originaire de tout acte de réponse au Dieu de la grâce (et pour nous il n'est pas d'autre Dieu) implique par conséquent, comme aspects inséparablement conjoints, la connaissance de ce que Dieu a fait pour nous dans le Christ, l'abandon confiant à la parole de sa promesse, l'attente du salut futur, l'amour (au moins initial) pour le Dieu-amour. La séparation existentielle de ces dimensions est impensable. Toutes ensemble elles forment une unité vitale indivisible dans chaque réponse de l'homme à l'acte salvifique de Dieu en Jésus-Christ. Pour autant que la réponse de l'homme comprend l'affirmation de ce que Dieu a réalisé dans le Christ, elle s'appelle foi ; comme incluant la tendance à l'avenir de Dieu dans le Christ, elle se nomme espérance ; en tant qu'elle implique au moins le désir de la rencontre filiale avec Dieu, elle est dite charité [5].

---

5. Comme entrant dans ce qui dispose l'homme à être justifié moyennant sa réponse libre à l'appel de la grâce, le Concile de Trente ne mentionne pas

Si la foi se fonde sur la révélation de Dieu dans le Christ, si celle-ci est en elle-même promesse et don de Dieu par lui-même, la foi (acceptation de la révélation) comportera nécessairement en elle-même espérance et amour. Si la promesse est révélation de Dieu comme l'avenir de l'homme et de l'histoire et implique l'autodonation anticipée de Dieu comme garantie de son autodonation future, l'espérance comprend en elle-même la foi et l'amour. Si l'autodonation de Dieu dans le Christ s'accomplit dans la révélation et la promesse qu'il fait de lui-même, l'amour de l'homme pour Dieu implique la foi et l'espérance. Du point de vue théologal et christologique, comme du point de vue anthropologique, la foi, l'espérance et la charité apparaissent indivisiblement unies. Mais il ne suffit pas de constater leur inséparabilité mutuelle dans toute réponse de l'homme à Dieu. Il nous faut analyser plus profondément le pourquoi et le comment du rapport vital qui règne entre croire, espérer et aimer.

2. On ne saurait perdre de vue que l'Ancien Testament et surtout le Nouveau attribuent exclusivement à la foi (et non pas à l'espérance ou à la charité) l'affirmation confessante de ce que Dieu a accompli dans l'histoire (et finalement dans le Christ) pour le salut de l'homme. On n'oubliera cependant pas que la foi biblique comprend, en son aspect formel lui-même de « croire Dieu » (« croire le Christ » dans le quatrième évangile), la confiance dans la parole salvifique de Dieu et la soumission à sa grâce, ni que le contenu central de la révélation et de la confession de la foi est l'acte salvifique de Dieu, accompli en Jésus-Christ comme anticipation et promesse du salut futur. La confession de la foi n'est pas une affirmation quelconque du contenu révélé, mais une affirmation caractérisée par sa dimension fondamentale de « croire Dieu », de « s'appuyer » sur sa parole salvifique, de se fier à sa parole qui est promesse, de se soumettre à sa grâce ; c'est-à-dire d'engagement, d'abandon et de don à Dieu (« se totum Deo committit », selon Vatican II).

Saint Thomas l'a remarqué justement : l'assentiment de la foi ne se termine pas à l'énoncé révélé mais, à travers l'énoncé, il atteint la réalité même révélée par Dieu [6]. Or la réalité révélée, c'est l'acte salvifique de Dieu, son amour qui est déjà accompli et qui s'accomplira encore (la promesse, la réalité espérée) en Jésus-Christ. La connaissance du Dieu-amour par la foi implique qu'il soit reconnu, accepté dans l'attente confiante de l'avenir de Dieu et la remise au mystère de son amour.

---

seulement la foi et l'espérance mais aussi *l'amour initial* (« diligere incipiunt ») (DENZ.-SCH. 1526). Mais il ne dit rien du rapport interne entre la foi, l'espérance et la charité.

6. S. Th. II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

Par conséquent, l'option comprise dans la confession de la foi ne peut être qu'une option d'espérance et d'amour. Option de confiance en la parole de Dieu, parole salvifique en elle-même ; option tournée vers l'avenir absolu de l'homme et de l'histoire, Dieu en Jésus-Christ ; option enracinée dans le désir de la communion de vie avec Dieu, inaugurée dès maintenant, et dans l'abandon confiant à sa parole qui promet.

Dans l'acte de foi la confession et l'option (l'« assensus » et le « consensus » de la théologie scolastique) ne sont pas seulement associées de façon inséparable mais elles s'impliquent mutuellement. L'option se termine et s'exprime dans la confession, qui à son tour éclaire le sens de l'option. L'une n'est pas possible sans l'autre. Appelé par l'action intérieure de l'Esprit (dimension transcendantale de la révélation) et par la présentation du message chrétien (dimension catégoriale de la révélation) à la communion de vie avec Dieu dans le Christ (la grâce est précisément appel intérieur à l'« adoption filiale », et le message exprime la réalité même vécue dans l'expérience de la grâce), l'homme accepte l'acte révélateur-salvifique dans le « oui » de la confiance et de la soumission exprimé dans la confession sincère (du fond du « cœur », *Rm 10,* 9 ; *8,* 14-16) du Christ. L'immanence mutuelle de la connaissance et de l'option dans la foi, et le caractère de l'option comme acte d'espérance et d'amour, permettent de découvrir la présence immanente de l'espérance et de l'amour dans la connaissance (confession) même de la foi : une connaissance qui, d'une part, est actuée par l'option d'espérance et d'amour et, d'autre part, guide cette même option et la rend intelligible. Le « in se » de la confession et le « pro me » de l'espérance et de l'amour s'incluent réciproquement. Les séparer en attribuant exclusivement le premier à la foi et l'autre à l'espérance et à l'amour, c'est pratiquer une dichotomie artificielle qui détruit la réalité vitale de l'existence chrétienne [7].

L'espérance biblique présente comme sa propriété distinctive la tension vers l'avenir de la promesse ; mais elle comprend aussi la confiance comme une dimension qui lui appartient et qui lui est commune avec la foi et l'amour. La tension de l'espérance est polarisée vers le futur comme don imprévisible de Dieu en lui-même, comme grâce absolue ; l'attente de l'avenir absolu implique la confiance dans la grâce absolue, Dieu. Avoir confiance en Dieu, c'est se confier à lui, s'abandonner et se donner, en un mot se livrer. La confiance de la foi et de l'espérance dénote la présence de l'amour en elles. Ainsi apparaissent non seulement l'inséparabilité mais l'im-

7. En réservant le « pro me » à l'espérance seule et en l'excluant de la foi, le Concile de Trente ne put pas ressaisir pleinement la pensée de saint Paul sur la « justification comme grâce » qui est, à ce titre, « justification par la foi ».

manence mutuelle de la foi, de l'espérance et de la charité. Le lien concret qui crée cette immanence est la confiance dans le Dieu de la parole, de la promesse et de la grâce, la confiance, qui exclut toute « glorification propre » de l'homme en lui-même et en ses œuvres [8], exode radical de l'autosuffisance, reconnaissance vécue de la Grâce absolue, Dieu en Jésus-Christ. Telle est la confiance qui porte en elle-même l'expérience de la grâce comme grâce et qui, de ce fait, est l'attitude réceptive du don de la justification et du salut [9].

Le caractère propre de la charité comme amour de Dieu est la communion de vie de l'homme avec le Christ et, en lui, avec Dieu. Dans le don de soi-même à Dieu en réponse à l'autodonation de Dieu, l'homme entre en participation, par le Christ, de la vie même de Dieu ; il reçoit le don d'une vie nouvelle ou, disons mieux, de Dieu même qui est la Vie. Aimer, c'est, au fond, « con-vivre » d'une même vie ; mais dans le cas de l'amour de Dieu, c'est Dieu même qui par le Christ communique sa vie : l'homme vit (par le Christ dans l'Esprit) de Dieu et pour Dieu. Et cette vie qui commence dès maintenant atteindra sa plénitude dans l'union immédiate avec Dieu par le Christ.

L'amour du Christ et, en lui, de Dieu, constitue le dynamisme radical de toute l'existence chrétienne, qui en sa dimension la plus profonde n'est autre qu'une recherche de Dieu mue par le désir de le rencontrer. Sans quelque chose de ce désir, sans une aspiration (si faible soit-elle) au Dieu-amour, pas de foi ni d'espérance possibles. Amour pour Dieu en réponse à son amour pour nous, et non pas simple aspiration à notre propre plénitude dans la possession de notre Bien suprême ; la plénitude de l'homme ne peut consister qu'en l'autodonation réciproque et personnelle entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire dans le don de Dieu en lui-même accueilli dans la réponse que l'homme fait en se donnant lui-même à Dieu [10].

Comme acte libre de l'homme, l'amour de Dieu peut atteindre divers niveaux de profondeur. S'il engage la liberté de l'homme jusqu'à constituer le centre permanent de son existence et la force qui oriente celle-ci, il rejoint le niveau propre de l'« option fondamentale ». Alors la foi et l'espérance, soutenues par l'« option fondamentale » de l'amour, acquièrent leur plénitude authentique. En revanche, si l'amour de Dieu ne s'est pas enraciné jusque dans les profondeurs de l'homme comme l'attitude informant son existence, la foi et l'espérance mènent une vie languissante et précaire. On

---

8. *Rm 4, 2.*

9. *Rm 2,* 17-23; *3, 27*; *4, 2*; *5,* 11; *1 Co 1,* 29-31; *4, 7*; *2 Co 5,* 17; *Ep 2,* 9. Cf. S. Sanchez Bosch, *« Gloriarse » según S. Pablo,* Rome, 1970, p. 305-307.

10. Cf. J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre,* Barcelone, 1972, p. 64-66 ; 84-87 ; 110-111.

comprend de la sorte qu'il puisse y avoir une foi et une espérance initiales avant qu'elles atteignent leur plénitude dans l'« option fondamentale » de l'amour [11], et que la destruction de cette « option fondamentale » par le péché n'entraîne pas nécessairement la disparition totale de la foi et de l'espérance. Mais dans un cas comme dans l'autre, cette foi et cette espérance (initiales ou blessées à mort) restent soutenues par une aspiration (si faible qu'elle soit) à l'amitié avec Dieu [12].

Ainsi se trouvent tracées les limites entre lesquelles on distingue légitimement la foi, l'espérance et la charité. Elles sont unies vitalement toutes trois entre elles par leur dimension commune, la confiance. L'affirmation confessante de la réalité révélée relève de la foi ; la tension vers l'avenir caractérise l'espérance ; la communion de vie avec Dieu est propre à l'amour. Le regard de la foi est tourné vers le passé (souvenir), vers ce que Dieu a déjà accompli en Jésus-Christ ; l'espérance regarde l'avenir ; l'amour est présence, communion présente de vie avec Dieu. Ainsi apparaît justifiée, avec son fondement dans la réalité, la distinction terminologique et même conceptuelle entre la foi, l'espérance et la charité.

Reste que l'affirmation de cette distinction limitée risque de donner lieu à une interprétation déformée de la réalité vivante de l'existence chrétienne. Non seulement parce que l'espérance et la charité participent de la connaissance qui est propre à la foi, la foi et l'amour de la tension vers l'avenir qui est propre à l'espérance, la foi et l'espérance de la communion de vie qui est propre à la charité. Mais surtout parce que dans la réalité concrète de l'existence chrétienne la foi, l'espérance et la charité sont toujours inséparablement unies. Entre elles n'intervient aucune priorité de temps ni d'origine ; impossible de croire sans espérer et aimer, ni d'espérer sans croire et aimer, ni d'aimer sans croire et espérer. Bien plus, entre la foi, l'espérance et la charité existe une implication immanente et réciproque, et même une priorité réciproque sous divers aspects (« connaître » et « opter »). L'option vitalement impliquée dans l'« assen-

---

11. La réponse de l'homme à Dieu, qui dans l'acte suprême de son amour nous a donné le Christ et s'est donné à nous dans le Christ, doit inclure d'une certaine façon la reconnaissance par l'homme de cet amour, et, par conséquent, au moins un commencement d'amour et de remise de soi à Dieu. Par ailleurs l'homme ne peut arriver à la pleine possession de lui-même que dans le don de soi à Dieu.

12. Du point de vue anthropologique on comprend sans peine que la conversion se réalise progressivement à travers une foi, une espérance et un amour initiaux jusqu'à l'« option fondamentale » qui constitue l'homme ami de Dieu (DENZ.-SCH. 1526-1528). On comprend aussi que, si tout péché grave rompt l'amitié avec Dieu, pour autant il ne détruit pas totalement dans l'homme tout désir de revenir à la réconciliation avec Dieu. La perte de l'amitié avec Dieu n'implique pas nécessairement la disparition totale de la foi et de l'espérance, bien qu'elle représente pour elles une blessure mortelle (*ibid.* 1578).

timent » de la foi est une option d'espérance et d'amour ; l'espérance implique vitalement l'amour, et vice versa. La primauté absolue, du point de vue théologal et christologique comme du point de vue anthropologique, revient à l'amour. C'est une primauté de profondeur dynamique : le dynamisme de l'amour oriente radicalement l'existence chrétienne et soutient, en dernière analyse, la foi et l'espérance [13].

3. Après cet examen du rapport entre la foi, l'espérance et la charité, le moment est venu d'analyser la charité comme amour pour Dieu et pour le prochain. Problème qui est devenu aujourd'hui l'objet d'un intérêt particulier tant dans la discussion théologique que dans la pastorale. Intérêt pleinement justifié par l'importance du sujet pour l'intelligence de l'existence chrétienne et pour sa vitalité.

Ici la théologie doit centrer son attention sur la figure du Christ considéré dans son attitude devant Dieu et devant les hommes. Sur ce point, l'existence de Jésus-Christ éclaire d'une lumière nouvelle et définitive l'existence chrétienne. Il est nécessaire de se laisser guider par cette lumière si on veut éviter le danger d'une vue unilatérale aussi bien de l'amour de Dieu que de l'amour du prochain.

Jésus de Nazareth a vécu une expérience absolument nouvelle et qui ne saurait être réitérée : la conscience humaine de sa filiation divine, l'expérience de l'absolue communion de vie (amour, confiance, soumission) avec son Père, Dieu. La donation inconditionnelle de soi à Dieu, en réponse à la donation que Dieu lui faisait de lui-même comme son Père, constituait le niveau le plus profond de son existence. L'engagement de sa vie au profit des hommes était soutenu par le don total de lui-même au Père. Le précepte vétérotestamentaire : « aimer Dieu de tout son cœur » prenait ainsi un sens nouveau dans l'existence et sur les lèvres de Jésus [14].

Comme le Christ et par lui, le chrétien est appelé à l'intimité filiale avec Dieu. L'Esprit du Christ crée dans le « cœur » du croyant l'« adoption filiale », c'est-à-dire l'attitude profonde de l'amour et de la confiance comme réponse à l'amour du Père dans le don de son Fils [15]. L'amour pour Dieu passe par le Christ ; vivant du Christ et

---

13. Le lecteur a pu remarquer que cette explication du rapport unissant la foi, l'espérance et la charité coïncide, au fond, avec la conception thomiste de la charité considérée comme le dynamisme le plus profond de l'existence chrétienne, sans lequel la foi et l'espérance n'atteignent pas à leur plénitude authentique : primauté de la charité dans l'« ordo perfectionis » ; mais notre explication ne retient pas l'« ordo generationis » de saint Thomas, ni la séparabilité entre la foi et l'espérance, ni la possibilité d'un acte quelconque de foi ou d'espérance sans un minimum d'amour, c'est-à-dire sans le désir de l'amitié avec Dieu.

14. *Mc 12*, 26-34 ; *Mt 22*, 34-40 ; *Lc 10*, 25-26.

15. *Rm 8*, 14-16 ; *5*, 5 ; *Ga 4*, 6.

pour lui, le chrétien participe à la communion de vie du Christ avec Dieu [16]. Ce rapport immédiat à Dieu par le Christ constitue la dimension absolument primordiale et la plus profonde de l'existence chrétienne. Négliger cette réalité équivaudrait à déchristianiser le christianisme, en le privant de la figure authentique du Christ et de la présence de son Esprit [17].

Sans la profondeur intérieure qui est propre à l'amour pour Dieu, l'option même de la foi chrétienne n'est pas intelligible. C'est que la foi est avant tout « croire Dieu », fonder son existence sur sa parole, se livrer avec confiance au mystère de sa grâce. Mais sortir ainsi de soi-même pour se remettre aux mains de Dieu et s'abandonner à sa grâce, qu'est-ce, au fond, sinon se donner à lui au niveau le plus profond de la liberté, c'est-à-dire, aimer ? Et en quoi consiste la tension vers le salut à venir, tension caractéristique de l'espérance, sinon à orienter l'existence vers la rencontre immédiate avec Dieu, autrement dit à chercher Dieu sous la motion de l'amour ?

Si on élimine de l'existence chrétienne l'amour de Dieu, on en fait une existence humaine définitivement perdue. Le rapport à Dieu dans l'amour est une exigence du salut même de l'homme dès maintenant, dans son existence en ce monde. L'amour est l'aspiration la plus profonde de l'homme, l'unique réalisation de lui-même dans la liberté. L'homme est fait pour aimer, pour se posséder en se donnant [18] ; sans amour il est perdu, il vit une existence superficielle et dispersée, privée d'authenticité. Mais si, de la dimension la plus profonde de l'existence humaine, qui est l'amour, se trouve exclue la Plénitude absolue, Dieu, comment l'homme pourra-t-il se donner et se réaliser pleinement ? Et si ce Dieu s'est révélé dans le Christ comme suprêmement amour [19], comment peut être absente de l'existence chrétienne la réponse d'amour au Dieu-amour ? Car l'amour de Dieu est quelque chose d'autrement sérieux qu'un sentiment ou un mouvement affectif ; c'est la sincérité radicale, engageant, au-delà de toute limite, à faire de Dieu la valeur suprême de l'existence et à accepter le mystère de sa grâce comme le fondement transcendant de notre existence.

Dans la conscience qu'il a de lui-même, tout homme a un fond secret où il se trouve seul avec Dieu [20]. La solitude absolue de l'homme dans la mort n'est pas un événement accidentel et marginal

---

16. *Ga 2,* 20 ; *2 Co 5,* 15 ; *Jn 5,* 40 ; *10,* 14-15. 28 ; *17,* 3. 20-23 ; *14,* 20-21 ; *1 Jn 1,* 3 ; *2,* 22 ; *4,* 9 ; *5,* 11-12. 20.
17. Cf. H. U. von Balthasar, *Relation immédiate avec Dieu,* dans *Concilium* 29 (1967) 37-48.
18. Conc. Vat. II, *Const. sur l'Eglise dans le monde actuel,* n. 24.
19. *Rm 5,* 8 ; *8,* 31-39 ; *Ep 2,* 4 ; *Jn 3,* 16 ; *1 Jn 3,* 1 ; *4,* 9-11.
20. Conc. Vat. II, *ibid.,* n. 16.

de son existence, mais le moment culminant de l'expérience permanente de solitude intime qui accompagne toute son existence [21], l'expérience fondamentale de sa finitude de créature et de sa transcendance par rapport au monde et aux autres hommes : l'expérience de son ouverture au mystère absolu et personnel de Dieu. Cette expérience constitutive de l'homme comme esprit fini le place devant la décision radicale de son existence : celle qui consiste à s'interpréter et à s'accepter (ici interprétation et acceptation sont indissolublement unies) comme orienté, en dernière analyse, vers Dieu, ou bien à s'enfermer en soi-même et dans sa seule relation au monde et aux hommes : c'est-à-dire la décision de reconnaître ou de nier le transcendant personnel, Dieu. Reconnaître ou méconnaître en Dieu la valeur absolue et le sens ultime de l'existence, c'est centrer sur lui l'« option fondamentale », c'est l'aimer ou refuser de l'aimer.

L'amour de l'homme pour Dieu appartient par conséquent au niveau le plus profond de l'esprit et de la liberté de l'homme : au niveau de la transcendance par laquelle il se dépasse lui-même. Mais cela ne veut pas dire que l'amour pour Dieu ne se situe que dans cette dimension transcendante de l'existence humaine ; il peut et doit s'actuer dans la connaissance explicite et catégoriale de Dieu. L'homme n'exerce sa liberté de manière pleinement humaine que lorsqu'il connaît (de quelque façon) réflexivement et catégorialement la réalité qu'il accepte ou rejette dans sa décision libre. L'option purement transcendantale devant Dieu n'atteint pas la plénitude à laquelle la liberté humaine est appelée de par sa condition même de liberté, qu'éclaire l'intelligence. Qui est arrivé à la connaissance conceptuelle de Dieu ne peut faire abstraction de cette connaissance dans sa décision par rapport à lui.

Mais il faut surtout tenir compte du fait que l'économie de la grâce est l'économie de l'Incarnation, c'est-à-dire de la révélation de Dieu dans l'humain, dans l'histoire : en Jésus-Christ, une révélation accomplie et exprimée dans des événements et des signes humains. Sans son objectivation dans l'histoire, la révélation chrétienne est privée de sens. Si l'homme Jésus est le Fils de Dieu, le rapport de la foi et de l'amour au Christ et, en lui, à Dieu, doit se situer dans le champ de la connaissance catégoriale. Eliminer de ce champ notre rapport de confiance et d'amour envers Dieu, ce serait supprimer la médiation du Christ dans notre rapport à Dieu : un christianisme sans Christ.

4. Plus haut nous avons vérifié les données fondamentales de la révélation sur le rapport entre l'amour pour Dieu et l'amour pour

---

21. Cf. J. Alfaro, *op. cit.*, p. 20-22.

le prochain : *leur inséparabilité réciproque et leur non-identité, sous la primauté de l'amour pour Dieu ; l'accomplissement de l'amour pour Dieu dans l'amour du prochain et la réalisation de la communion de vie avec Dieu par le Christ dans la communion de la fraternité humaine ; la médiation absolument singulière du Christ tant dans l'amour du chrétien pour Dieu que dans son amour pour le prochain* [22].

La compréhension théologique de ces données devra se situer une fois encore dans la perspective théologale et christologique, et dans la perspective anthropologique. Le Dieu de la révélation chrétienne, le Dieu-amour dans l'attitude du don qu'il fait de lui-même au Christ et en lui aux hommes, est ici le point de référence primordial et décisif : Dieu, fondement ultime et source secrète de tout amour du Christ et des chrétiens pour lui-même et pour les hommes. Par ailleurs, l'anthropologie nous montre que l'homme, « esprit-incarné », est constitué par un a priori d'ouverture au monde, aux hommes, à Dieu : trois aspects inséparables et finalisés de sa transcendance. Il est destiné à transformer le monde et à contribuer ainsi à son développement personnel et à celui de la communauté humaine ; appelé à la communion interpersonnelle avec les autres hommes, il est orienté, en dernière analyse, vers Dieu, son unique Plénitude à venir. Le rapport même qui ordonne l'homme au monde et, dans le monde, à autrui, recèle ainsi son orientation vers Dieu, laquelle constitue le niveau le plus profond de sa propre transcendance. Si, dans la conscience de soi, l'homme vit l'expérience de se transcender, de transcender le monde et les autres sujets, c'est parce que le Toi-absolu est présent en son esprit, comme fondement et terme ultime de son aspiration illimitée [23].

Qu'on parte donc du point de vue théologal et christologique ou du point de vue anthropologique, on comprend pourquoi et de quelle façon l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain sont inséparablement unis entre eux, bien plus, s'incluent réciproquement.

L'amour pour Dieu implique en lui-même l'amour pour les hommes, parce que le Dieu aimé par l'homme est le Dieu-amour (*1 Jn 4,* 8. 16), c'est-à-dire, le Dieu qui existe dans l'attitude d'aimer les hommes en son Fils, le Christ. Or, quand il aime Dieu, l'homme sort de soi-même (ce qui est une mort à soi-même) et identifie son amour à celui de Dieu ; il aime ce que Dieu aime et comme Dieu l'aime. C'est-à-dire que dans l'acte même d'aimer Dieu, l'homme aime les hommes aimés de Dieu. « Qui aime celui qui engendre (Dieu), aime aussi celui qui est engendré par lui (l'homme) » (*1 Jn 5,* 1). L'amour

22. Certaines de ces données ont été reprises par la théologie scolastique et le Magistère (Vatican II).

23. Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano,* Barcelone, 1969, p. 37-57.

pour Dieu n'est donc pas individualiste : il comporte, comme élément implicite, l'amour pour les hommes. Il ne suffit pas de dire que l'amour pour Dieu conduit et dispose à l'amour du prochain. Et moins encore de recourir à l'explication extrinséciste selon laquelle qui aime Dieu doit accomplir son commandement d'aimer les hommes [24]. L'union indivisible de l'amour pour Dieu et de l'amour pour le prochain a un fondement beaucoup plus intime : dans l'acte même de s'identifier dans l'amour au Dieu-amour, l'homme embrasse les hommes dans son amour. L'amour pour Dieu comporte comme son émanation vitale (actuelle et irrépressible) l'amour du prochain. Il ne s'agit pas d'une identification, mais bien d'une implication vécue. Qui aime réellement Dieu, par le fait même se trouve aimer les hommes de façon actuelle et implicite.

L'amour du prochain implique à son tour, bien que d'une autre façon, l'amour de Dieu. Tout homme représente pour les autres une exigence inconditionnelle (indépendante de quelque détermination que ce soit qui affecte simplement de fait son existence concrète) de respect et d'amour. « L'autre » est devant moi comme une valeur qui s'impose par elle-même ; une valeur que l'homme lui-même n'a pas créée et qu'il ne peut détruire, car elle s'identifie à la dignité même de la personne humaine, fondée sur sa conscience et sa liberté. L'existence de chaque homme concrétise pour tous les autres l'impératif moral catégorique, l'interpellation que leur liberté ne peut éluder. Il s'agit d'un donné premier, d'une constatation immédiate, qu'on ne peut nier sans être intimement conscient d'infidélité envers soi-même. Jamais il ne sera licite de faire de l'« autre » un instrument de mes intérêts propres, ni de l'utiliser comme moyen pour le bien collectif, parce que cela équivaudrait à la dégradation de l'« autre » au niveau de l'infra-humain (la perversion de la personne).

L'exigence inconditionnelle que chaque être humain représente pour tous les autres se manifeste avec évidence dans les cas-limites. Serait-ce pour sauver sa propre vie, on ne peut porter un faux témoignage qui prive un autre de la vie ou exécuter l'ordre de tuer un innocent. Exposer et même donner sa vie pour sauver la vie d'un autre est un acte moralement honnête, bien plus, un acte héroïque. La valeur de l'« autre » est donc telle qu'elle peut exiger ou justifier par elle-

---

24. Le langage qui parle d'un « commandement » d'aimer Dieu ou le prochain n'est pas exempt d'ambiguïté. L'amour ne peut être imposé par un commandement extrinsèque ; un amour imposé de la sorte n'en serait pas un ; l'amour surgit de la spontanéité la plus profonde de la liberté. Ce qui ne veut pas dire que l'amour ne représente pas l'exigence la plus radicale pour l'esprit humain : une exigence qui, paradoxalement, réclame l'engagement le plus libre et le plus sérieux de la liberté. La loi chrétienne, comme loi intérieure de l'Esprit, se synthétise dans l'amour de Dieu et des hommes. C'est pourquoi elle inclut dialectiquement l'exigence la plus radicale posée à la liberté humaine et sa seule authentique libération (cf. *S. Th.* I-II, q. 106, a. 1-3 ; q. 108, a. 1).

même le choix du sacrifice de ma propre vie. Davantage : cette même valeur de l'« autre » comme personne exige des autres (ou elle justifie) la disposition permanente à ce choix. Et il y a plus encore : toute relation concrète au prochain exige l'attitude de renoncement à soi-même devant la valeur inconditionnelle de l'« autre ». Mais si « l'autre » représente pour moi l'exigence permanente de cette option inconditionnelle, c'est parce que sa valeur comme personne se fonde sur une Valeur personnelle supérieure à lui et supérieure à moi, commune à lui et à moi, car « l'autre » de son côté doit reconnaître la valeur que je représente pour lui. Cette Valeur personnelle, qui fonde la valeur que tout homme représente pour les autres, se nomme Dieu [25]. Par sa conscience et sa liberté, qui constituent la valeur de la personne humaine devant les autres hommes, chaque être humain est « image de Dieu », concrétisation visible de la Plénitude divine de conscience et de liberté [26]. Le sens ultime de l'option inconditionnelle que la présence du prochain impose à tout homme renvoie, au-delà du prochain lui-même, jusqu'au Fondement transcendant de sa valeur ; il se termine réellement en Dieu. Dans l'acceptation de la valeur de la personne humaine est implicitement vécue l'acceptation de Dieu [27]. L'amour du prochain implique transcendantalement (de façon non thématisée et non conceptuelle) l'amour pour Dieu.

L'amour sincère du prochain est une option inconditionnelle devant la valeur de la personne humaine, c'est-à-dire devant tout homme (amour universel) et pour la valeur de l'homme en lui-même (amour désintéressé). Si on remarque que cette option comporte l'exigence d'un sacrifice permanent, réalisé dans les rapports concrets et quotidiens avec le prochain, on comprendra que dans l'amour véritable pour les hommes se cache le mystère d'une dimension sacrée de l'humain, qui transcende l'humain et atteint son fondement ultime, Dieu. Même en l'absence d'une connaissance explicite et catégoriale de Dieu, l'attitude permanente d'amour sincère pour les hommes est réellement une rencontre avec le « Dieu inconnu ».

Cet amour pour Dieu, implicitement vécu dans l'amour du prochain, tend à prendre sa configuration pleinement humaine dans la connaissance catégoriale du Fondement transcendant de la valeur du prochain. C'est alors seulement que la reconnaissance de la valeur

---

25. Le fondement ultime de la valeur de chaque homme comme personne n'est pas la communauté humaine ; celle-ci doit reconnaître et respecter les droits inaliénables de l'individu. Devant elle chaque homme se présente comme une valeur qui s'impose à elle et qu'elle n'a point créée.

26. Conc. Vat. II, *Const. sur l'Eglise dans le monde actuel*, nn. 12 ; 14 ; 17 ; 19 ; 21.

27. J. Maritain a remarquablement mis en lumière, dans l'intention profonde de l'option libre de l'homme, l'affirmation non-conceptuelle de Dieu (*Raison et raisons*, Paris, 1947, p. 131-165).

de l'« autre » atteint la plénitude propre à l'option humaine. La connaissance catégoriale du sens ultime de l'« option fondamentale » constitue un « existential » de celle-ci.

L'amour pour Dieu implique, comme vitalement dérivé de lui, l'amour pour le prochain ; l'amour du prochain implique, comme son fondement dernier, l'amour de Dieu. Il y a donc entre ces deux amours implication réciproque, mais différente dans un sens et dans l'autre. L'amour pour Dieu est ce qui fonde et ce qui est participé ; l'amour du prochain, ce qui participe et se trouve fondé : distinction dans l'union réciproque et infrangible.

La présence de l'amour pour Dieu dans l'amour du prochain reçoit un éclairage nouveau de l'événement de Jésus-Christ. Jésus de Nazareth est pour le croyant l'épiphanie de Dieu dans l'histoire, le visage humain de Dieu. Dans l'homme Christ c'est le Fils de Dieu en personne qui vient à notre rencontre. Ici est en jeu toute la vérité de l'Incarnation. On n'a pas éliminé toute trace de docétisme tant qu'on ne reconnaît pas (par la foi, l'espérance et l'amour) l'homme Jésus comme Fils de Dieu. L'adhésion personnelle et inconditionnelle de l'amour pour le Christ est l'authentique confession vécue de sa divinité : l'attitude qui répond à son caractère personnel divin. L'amour, relation interpersonnelle par excellence, se termine à la personne aimée. Si l'homme Christ est personnellement le Fils de Dieu, l'amour du chrétien pour le Christ est, en lui-même, amour pour Dieu. Si on s'étonne de cette conclusion, c'est qu'on n'a point pénétré jusqu'au fond du réalisme de l'Incarnation et du caractère unique de la médiation du Christ. Si, comme l'affirme tout le Nouveau Testament, le sort définitif de l'homme (salut ou perdition) se décide dans son attitude personnelle à l'égard du Christ [28], c'est parce que le Christ personnifie et rend visible la divinité de Dieu.

Mais l'événement absolument singulier du Christ a communiqué à tous les hommes une dimension divinisante, une présence nouvelle et suprême du divin. La donation que Dieu fait de lui-même à l'homme Christ et qui le constitue son Fils unique comprend dans le Christ tous les hommes, qui entrent ainsi en participation de la relation personnelle, filiale, du Christ à Dieu : *Filii in Filio*. L'incarnation, la mort et la résurrection du Fils de Dieu revêtent pour nous un caractère salvifique et divinisant en vertu de la solidarité inclusive (descendante et ascendante) de l'homme Jésus avec tous les membres de la communauté humaine : le Christ est le « premier-né d'entre beaucoup de frères » (*Rm 8*, 29). Cette inclusion soli-

---

28. *Mc 8*, 35-38 ; *9*, *37* ; *10*, *29* ; *Mt 5*, 11 ; *8*, 21 ; *10*, 31-33. 37 ; *16*, 24 ; *18*, 5 ; *25*, 34-46 ; *Lc 6*, *22* ; *9*, 23-27. 59-60 ; *11*, *23* ; *14*, *26* ; *18*, 8 ; *Jn 1*, 11-12 ; *3*, 14-19 ; *5*, 40. 43 ; *8*, 24.

daire de tous les hommes en Jésus-Christ (provenant, en dernière analyse, de l'amour de Dieu pour le Christ et, en lui, pour les hommes, et de l'événement total et unitaire de l'incarnation, mort et résurrection du Christ) s'accomplit dans le don de l'Esprit du Christ, qui appelle les hommes à participer à la vie et à la gloire du Christ, à la communion de vie avec Dieu, inaugurée dès maintenant dans la justification pour atteindre sa plénitude dans le salut à venir [29]. L'appel intérieur de la grâce du Christ s'insère dans l'ouverture fondamentale de l'esprit humain au Transcendant personnel et constitue ainsi l'a priori orientant l'existence concrète de l'homme vers Dieu en Jésus-Christ [30] : l'« existential christique », qui fonde le lien d'une fraternité nouvelle entre les hommes. Tout homme vit (même sans le savoir) de la grâce du Christ. Le chrétien connaît par la foi le lien profond qui unit les hommes au Christ et entre eux : tout homme est frère du Christ, incarne la présence du Christ. A juste titre Y. Congar a pu parler du « sacrement du Prochain » [31] comme signe efficace de la rencontre du chrétien avec le Christ. L'amour chrétien est la reconnaissance de cette valeur divine que l'existence chrétienne reçoit de l'Incarnation de Dieu ; aussi inclut-il, comme son sens dernier, l'amour pour le Christ : « ce que vous aurez fait à l'un de mes frères, c'est à moi que vous l'aurez fait » (*Mt 25,* 40. 45). L'inclusion solidaire des hommes dans le Christ fonde l'inclusion de l'amour pour le Christ dans l'amour pour les hommes. De l'amour pour l'homme Christ l'incarnation fait un amour pour Dieu et confère à l'amour du prochain le sens réel d'un amour pour le Christ.

5. Inséparabilité et inclusion mutuelles de l'amour pour Dieu et de l'amour pour le prochain ne signifient pas identité, mais unité dans la distinction. L'amour du prochain ne peut s'identifier à l'amour pour Dieu : la raison décisive en est que Dieu n'est pas l'homme ni une simple dénomination de la transcendance immanente en l'homme, mais le fondement personnel absolu de cette transcendance. Qui croit dans le Dieu de la révélation chrétienne, dans le Dieu personnel et dans le don personnel qu'il fait de lui-même au Christ et dans le Christ aux hommes, celui-là ne peut qu'admettre la primauté absolue de l'amour pour Dieu. Autrement on mettrait en question la divinité même de Dieu et sa valeur suprême pour l'hom-

---

29. Un chapitre de l'ouvrage dont ces pages sont extraites expose la théologie du Nouveau Testament et des Pères concernant l'inclusion solidaire de l'humanité dans le Christ.

30. Vatican II a affirmé que tous et chacun des hommes sont appelés par la grâce du Christ. *Const. sur l'Eglise,* nn. 13-16 ; *Const. sur l'Eglise dans le monde actuel,* n. 22 ; *Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise,* nn. 2; 3; 7.

31. Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse,* Paris, 1963, p. 145.

me. Si l'amour du prochain implique l'amour pour Dieu, c'est précisément parce que la valeur intrinsèque de la personne humaine est soutenue et finalisée par l'Absolu personnel et par la communication qu'il accorde de lui-même dans le Christ [32].

Ni réduction de l'amour pour Dieu à l'amour du prochain, ni absorption de cet amour dans l'amour pour Dieu. De par son caractère intrinsèque d'« image de Dieu » et de frère du Christ, chaque être humain (en son identité incommunicable) possède la dignité qui lui donne droit au respect et à l'amour des autres. Dieu n'est pas la négation de l'homme mais l'affirmation créatrice de son être personnel [33]. En reconnaissant la valeur de l'homme, on reconnaît l'amour même de Dieu, créateur de l'homme. Qui n'aime pas le prochain en lui-même et dans sa singularité concrète, qui ne l'aime pas du fond de son cœur de chair, celui-là n'aime ni le prochain ni Dieu ; il n'a pas compris le réalisme humain de l'amour du Christ pour les hommes et n'a pas su découvrir dans les épîtres de saint Paul et de saint Jean la densité authentiquement humaine de l'amour chrétien [34].

L'amour du prochain, inséparablement inclus dans l'amour pour Dieu, n'est pas seulement l'expression de cet amour mais son seul accomplissement authentique. C'est que l'homme n'est point pure intériorité, mais intériorité incarnée. Sa corporéité n'est pas simple expression de son esprit mais la concrétisation intrinsèque de sa spiritualité finie. Esprit et corps sont des dimensions totales, constitutives de la personne humaine. Tel est l'homme, et tel il est appelé à se réaliser dans les décisions de sa liberté. Son option devant Dieu, pour être authentiquement humaine, exige (non pas d'une exigence morale, mais par l'exigence intrinsèque de sa plénitude humaine) son accomplissement authentiquement humain dans l'unité de l'être spirituel-corporel, c'est-à-dire dans sa relation aux hommes et au monde. L'amour pour Dieu n'engage l'homme dans la totalité-unité de son esprit-incarné que quand il s'accomplit dans l'amour pour les hommes et dans la transformation du monde au service de

---

32. La phrase si souvent répétée de nos jours, qu'« on n'aime Dieu que dans la médiation du prochain » n'est pas sans ambiguïté. Si par là on veut dire que l'amour sincère du prochain comprend de façon implicitement vécue l'amour de Dieu et que l'amour de Dieu ne s'accomplit que dans l'amour du prochain, on donne à cette assertion son sens exact. Mais si on entend exclure l'amour catégorial de Dieu et la relation immédiate de l'homme à Dieu, on adopte une position inacceptable.

33. Cf. K. RAHNER, art. *Liebe,* dans *Sacramentum Mundi,* III, Fribourg-en-Br., 1969, col. 243-250 (= *Amor,* dans *Sacramentum Mundi,* I, Barcelone, 1972, col. 114-118).

34. *Rm 14,* 10. 15-16 ; *16,* 3-16 ; *1 Co 8,* 11-13 ; *13,* 1-13 ; *2 Co 13,* 10 ; *Ga 5,* 22-23 ; *Phm* 7. 20 ; *Ph 1,* 3-9 ; *2,* 25-30 ; *Col 1,* 3-8 ; *1 Jn 3,* 13-18. **23 ; *4,* 8. 11. 19-21 ; *2 Jn 5.***

la communauté humaine. La dimension intérieure de l'amour et son incarnation dans l'action forment la même unité-totalité indivisible que celle qui constitue l'être corporel-spirituel de l'homme.

On comprend ainsi l'importance décisive que le Nouveau Testament attribue à l'amour du prochain et à son accomplissement effectif dans les œuvres, spécialement dans les devoirs de justice et l'aide aux nécessiteux [35]. C'est là qu'on aime le prochain « comme soi-même » [36], là que le chrétien se déprend de soi-même et aime en réalité, là que le prochain devient effectivement notre frère, la présence visible du Christ.

On comprend aussi pourquoi la communion de vie avec Dieu dans le Christ se situe concrètement dans l'amour du prochain. L'amour vient de Dieu, du Dieu qui est amour, et cet amour atteint son accomplissement dans l'amour du prochain comme participation à l'amour de Dieu dans le don de son Fils : telle est la théologie si profonde de l'amour que l'on trouve dans la première épître de Jean [37]. C'est donc dans la communion de la fraternité humaine que se rend effective la communion des hommes avec Dieu dans le Christ [38]. L'amour du prochain se trouve intégré de la sorte dans la relation même de l'homme à Dieu par Jésus-Christ ; il entre dans la sphère du théologal et du christologique. L'homme et l'humain atteignent leur valeur suprême.

L'importance primordiale de l'amour du prochain dans l'existence chrétienne gagne du terrain dans la conscience chrétienne de notre temps. Dans ce fait nous voyons s'annoncer le début du retour au véritable christianisme, au christianisme dont le monde actuel a besoin et qu'il attend : un christianisme qui montre la sincérité de sa foi en Jésus-Christ et garantisse ainsi sa crédibilité pour l'homme d'aujourd'hui par son engagement efficace au profit de l'homme, par la lutte pour la justice, par la transformation des structures sociales dans le sens d'une participation toujours plus communautaire des biens de ce monde (non seulement des biens matériels mais davantage encore de ceux qui intéressent de plus près la dignité et la liberté de l'homme) : en un mot, par la création de la fraternité humaine. Mais si ce moment de l'histoire nous a permis de découvrir cette tâche nouvelle et urgente qui sollicite notre amour du prochain, nous ne pouvons oublier l'intériorité radicale qui caractérise l'amour chrétien, les exigences profondes et austères de l'« agapè » néotestamentaire exercée dans le sacrifice continuel que supposent la compréhension, le pardon cordial, la souffrance supportée en silence, la

35. *Mt 25,* 40. 45 ; *Lc 10,* 37 ; *Ga 5,* 6 ; *Ep 4,* 15 ; *Jc 2,* 14-18 ; *1 Jn 3,* 16-18.
36. *Mt 22,* 40. 45 ; *Mc 12,* 36 ; *Lc 10,* 27 ; *Rm 13,* 9 ; *Ga 13,* 14.
37. *1 Jn 4,* 7-8. 12-16.
38. *1 Jn 1,* 3. 6-7 ; *4,* 12 ; *Jn 17,* 21-23.

patience généreuse — tout cela qui s'offre à nous dans les rapports quotidiens. Il nous faut être disposés au sacrifice quotidien de nous-mêmes pour être capables de respecter la personne du prochain sans sacrifier la dignité de l'homme à aucune espèce d'idole, ni même au progrès de l'humanité.

— II —

6. Jusqu'ici notre attention s'est concentrée de préférence sur les *actes* de foi, d'espérance et de charité. Mais le Nouveau Testament ne réduit pas l'existence chrétienne à ces actes ; il la présente comme *l'attitude permanente* qui consiste à croire, espérer et aimer.

Les écrits pauliniens distinguent nettement l'acte initial de foi chrétienne, qu'ils rendent par l'aoriste *ingressif* (*Rm 13,* 11 ; *1 Co 3,* 5 ; *15,* 2. 11 ; *Ga 2,* 16, etc.), de l'attitude qui persévère dans la foi et que désignent le présent et surtout le parfait (*Rm 4,* 5. 11. 24 ; *6,* 8 ; *10,* 4. 11 ; *15,* 13 ; *1 Co 14, 22* ; *Ga 3, 22* ; *Ep 1,* 19 ; *1 Th 1, 7* ; *2,* 10 ; etc.) [39]. Cette distinction se retrouve en ce qui concerne l'espérance et la charité (*Rm 8,* 23. 38 ; *1 Co 1, 7* ; *15,* 19 ; *16,* 23 ; *2 Co 1,* 9-10 ; *1 Th 1,* 10 ; *Ph 3,* 3. 20 ; *1 Tm 4,* 10 ; *2 Tm 4,* 8 ; *Ep 6,* 24). Par la foi le Christ vit dans le croyant (*Ga 2,* 20 ; *3,* 26 ; *Ep 3,* 17). La présence permanente de l'Esprit du Christ crée dans le croyant l'attitude de l'amour filial pour Dieu (*Rm 5,* 5 ; *8,* 11. 14-16 ; *Ga 4,* 6 ; *Ep 3,* 16. 18). Les locutions *marcher, demeurer, croître* dans la foi, l'espérance et la charité qualifient la vie chrétienne comme une attitude maintenue au long de l'existence (*1 Co 16,* 13 ; *1 Th 5,* 8 ; *2 Co 5, 7* ; *8, 7* ; *10,* 15 ; *Rm 15,* 13 ; *2 Th 1,* 3 ; *Col 1,* 23 ; *Ep 5,* 2). « La foi opérant par la charité » appartient à la « nouvelle création », c'est-à-dire à l'« homme nouveau créé dans le Christ », vivifié et guidé de façon permanente par l'Esprit de Jésus-Christ (*Ga 5,* 5. 16. 22 ; *6,* 15 ; *Ep 2,* 10. 21-22 ; *4,* 24 ; *2 Co 5,* 17 ; *Col 3,* 9-11 ; *1 Co 3,* 16 ; *6,* 19).

Dans les écrits johanniques également on peut voir la distinction entre l'acte initial de la foi en Jésus-Christ [40] et l'attitude permanente du croyant [41]. Le caractère permanent de l'attitude de la foi est mis particulièrement en relief dans les formules qui lient la foi à la « vie

---

39. La distinction entre l'acte de conversion à la foi chrétienne (exprimé par l'aoriste du verbe) et l'attitude permanente de foi (que signifie la forme du parfait) se trouve aussi dans *Ac 2,* 44 ; *4, 32* ; *8,* 12 ; *9,* 42 ; *11,* 17. 21 ; *13,* 12. 18 ; *14,* 1 ; *15,* 7 ; *17,* 2 ; *14,* 23 ; *15,* 5 ; *16,* 34 ; *18,* 27 ; *19,* 18 ; *21,* 20. 25.

40. *Jn 2,* 11. 22-23 ; *3,* 39. 41. 50. 53 ; *5,* 44 ; *6,* 30 ; *7,* 31. 48 ; *8,* 30 ; *9,* 18 ; *10,* 42 ; *11,* 45 ; *12,* 11. 42.

41. *6,* 69 ; *8,* 31 ; *11,* 27 ; *16,* 27 ; *1 Jn 4,* 16.

éternelle » que le croyant reçoit dès maintenant comme commencement du salut futur (*Jn 3,* 16; *5,* 24; *6,* 40; *20,* 31; *1 Jn 3,* 15; *5,* 1). La première épître de saint Jean décrit l'adhésion de l'homme au Christ par la foi et l'amour comme le fait de *demeurer* et d'*être* en Dieu (ou en Jésus-Christ), d'*être né* de Dieu [42]. Selon le quatrième évangile le vrai disciple du Christ *demeure* fidèle à sa parole et à son amour (*Jn 8,* 31; *15,* 4-7. 9-10).

Saint Paul et saint Jean présentent la transformation du pécheur comme une réalité créée par Dieu dans l'intériorité, et qui est permanente dans l'homme (« justification » et « sanctification » dans la terminologie paulinienne ; « vie éternelle » dans le langage de Jean). Le don de l'Esprit du Christ suscite dans le « cœur » de l'homme la réalité permanente d'une vie nouvelle de communion avec le Christ dans la foi, l'espérance et la charité. Tel est le contenu révélé que la théologie doit respecter et tenter d'expliquer.

C'est une chose bien connue que depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours la théologie scolastique s'est servie du concept aristotélicien de « vertu », entendue comme « qualité » ou « habitus », pour expliquer la foi, l'espérance et la charité en tant que réalité permanente et intérieure à l'homme justifié. L'apparition et le développement de ces concepts dans la théologie médiévale a fait l'objet de recherches approfondies de la part de spécialistes réputés comme O. Lottin et A. Landgraf [43]. Il est superflu de présenter ici en détail les variantes légères de ce thème du XIIe au XIVe siècle [44]. Il suffit de signaler les phases décisives de l'introduction et du développement du concept de « vertu » et de son application à la foi, à l'espérance et à la charité dans la théologie médiévale et qui aboutissent à leur point culminant dans les œuvres de saint Thomas.

Alors que Boèce s'approprie la définition aristotélicienne de la vertu comme « habitus » [45], Pierre Lombard, s'inspirant de quelques textes de saint Augustin, définit la vertu comme *qualité bonne de l'esprit, grâce à laquelle on vit correctement, dont personne n'use mal et que Dieu seul établit dans l'homme :* « quam Deus solus in homine operatur » [46]. La vertu ne procède pas des actes de la liberté humaine ;

---

42. *Jn 2,* 4-6. 23-24. 29 ; *3,* 6. 9-10. 24 ; *4,* 6-7. 12-13. 15-16 ; *5,* 1.

43. O. LOTTIN, *Principes de Morale,* Louvain, 1947, II, p. 195-255 ; *Morale fondamentale,* Tournai, 1954, I, p. 273-275 ; 382-434 ; *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles,* Gembloux, 1942-1960, III, p. 99-535 ; IV, p. 551-807 ; V, p. 289-302 ; *Etudes de Morale. Histoire et doctrine,* Gembloux, 1961, p. 11-149 ; A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* Ratisbonne, 1952-1953, I/1, p. 161-182 ; 220-237 ; I/2, p. 136-203.

44. L'article *Vertu* d'A. MICHEL, dans *DTC,* XV/2, col. 2748-2794, présente une bonne synthèse du développement de ce thème dans la théologie médiévale. Voir aussi G. GRÜNDEL, *Tugend,* dans *LThK,* X, col. 395-399.

45. *In Categorias Aristotelis,* II, *PL* 64, 242-243.

46. *Sentent.,* L. II, d. 27, cap. 5.

elle est œuvre de Dieu seul (« opus Dei tantum est »), don gratuit « infus » par Dieu dans l'homme [47]. La foi est « vertu », c'est-à-dire qualité gratuitement donnée par Dieu seul à l'homme [48]. En expliquant la définition de son maître le Lombard, Pierre de Poitiers remplaça la proposition « quam Deus solus in homine operatur » par la formule plus précise « quam Deus in homine sine homine operatur »; mais il maintint et il souligna le concept de « qualité... que Dieu répand dans l'âme » [49].

Dans les premières décennies du XIIIe siècle Guillaume d'Auxerre introduisit dans le concept de « vertu » les notions de « qualité » et d'« habitus », et désigna la foi, l'espérance et la charité comme « vertus théologales » en tant que gratuitement infuses par Dieu seul (in nobis sine nobis) et ordonnées immédiatement vers Dieu, fin ultime de l'homme [50].

Au long de toute l'œuvre théologique thomiste, la foi, l'espérance et la charité sont qualifiées de « vertus théologales ». Saint Thomas les considère du point de vue du caractère surnaturel de la fin ultime de l'homme, destiné de fait par Dieu à l'union immédiate avec lui dans la vision. L'homme ne peut atteindre par ses seules facultés spirituelles naturelles la vision de Dieu. Par conséquent, s'il doit atteindre la fin dernière moyennant l'activité de son esprit, il est nécessaire que son intelligence et sa volonté soient élevées de façon permanente par le don créé et gratuit de la foi, de l'espérance et de la charité [51]. Saint Thomas applique à celles-ci les concepts aristotéliciens de « qualité » et d'« habitus » : réalité gratuitement créée par Dieu, intermédiaire entre la faculté et ses actes, et qui perfectionne et incline la faculté en vue de son opération [52]. La foi, l'espérance et la charité sont des vertus « théologales » parce qu'elles sont « infuses » gratuitement par Dieu dans les facultés spirituelles de l'homme et, surtout, parce qu'elles les ordonnent tendantiellement vers Dieu en lui-même : ainsi le dynamisme naturel de l'esprit se trouve finalisé de l'intérieur par la vision de Dieu. La tendance de l'homme à sa fin dernière (l'union immédiate avec Dieu) n'est parfaite que dans l'amour ; c'est pourquoi la foi et l'espérance ne sont des « vertus » qu'une fois informées par la charité [53].

---

47. *Ibid.*, cap. 5-6 ; 11-12.
48. *Ibid.*, L. III, d. 23, cap. 3-5.
49. *Sentent.*, L. III, cap. 1 ; 21 ; *PL* 211, 1040-1042 ; 1090.
50. *Summa aurea*, Paris, 1500, fol. 128v-129r ; 131r-132r ; 137r.
51. *S. Th.* I-II, q. 62, a. 1-3 ; *De Virt. in communi*, a. 10 ; *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4 ; *De Caritate*, a. 2 ; *De Spe*, a. 1.
52. *S. Th.* I-II, q. 51, a. 4 ; q. 55, a. 2-4 ; *De Virt. in communi*, a. 1-3 ; *III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2.
53. *S. Th.* I-II, q. 62, a. 3 ; II-II, q. 4, a. 5 ; q. 17, a. 5 ; q. 23, a. 4-8 ; *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3 ; d. 26, q. 2, a. 3.

La doctrine néotestamentaire de la transformation intérieure de l'homme par l'Esprit du Christ (conversion) et de l'orientation dynamique de l'homme justifié vers le salut futur dans la participation à la gloire du Christ a été expliquée par toute la théologie scolastique jusqu'à nos jours dans le cadre d'une philosophie déterminée, c'est-à-dire à l'aide des concepts aristotéliciens de « qualité » et d'« habitus », auxquels fut ajoutée la représentation de l'« infusion » pour exprimer le caractère de don gratuit, créé par Dieu, encore que librement accepté par l'homme [54]. Il y a lieu de se demander si le concept de « vertu » comme celui de « qualité infuse » et d'« habitus infus » sont nécessaires ou les plus indiqués pour la compréhension théologique de la foi, de l'espérance et de la charité comme d'une réalité intérieure et permanente, dynamiquement orientée vers le Dieu de la grâce, qui, dans le Christ, se révèle, se promet et se donne à nous.

Le Concile de Trente a fortement accentué la dimension créée et intérieure de la justification en tant que « rénovation intérieure de l'homme par l'acceptation volontaire de la grâce »; « nous sommes renouvelés dans l'esprit de notre âme » [55]. Pour mettre en relief le caractère intérieur et permanent de la grâce de la justification comme aussi de la foi, de l'espérance et de la charité, Trente maintint délibérément les mots « inhaeret », « inhaerentem » [56]. Pourtant, il faut le remarquer en même temps, le Concile n'eut pas recours au concept scolastique de « qualité »; bien plus, il évita consciemment les termes d'« habitus » et d'« habitualiter » [57]. Deux fois on rencontre le verbe « répandre » (« infundere ») à propos de la grâce, de la foi, de l'espérance et de la charité, comme synonyme du verbe « diffundere » par lequel la Vulgate traduit *Rm 5,* 5 [58]. Par-dessus la terminologie scolastique on retourne à l'enseignement paulinien sur l'intériorité de l'action de l'Esprit Saint dans le « cœur » du croyant. Quant aux termes « qualité infuse », « habitus infus », et même au mot « vertu », ils sont totalement absents.

Si on tient compte du fait que depuis le XIIIe siècle jusqu'à notre époque la théologie catholique a consacré l'expression « vertu théologale » (« virtus theologica ») pour désigner la foi, l'espérance et la charité, on ne peut qu'être frappé de l'absence pratiquement totale de cette terminologie dans les documents du Magistère ecclésiastique. Elle n'y figure qu'en deux occasions.

---

54. *De Virt. in communi,* a.2, ad 20 ; *S. Th.* I-II, q.55, a.4, ad 6 ; q.113, a.3 ; 7. — Cf. M. Flick, *L'attimo della giustificazione,* Rome, 1947, p. 194-200.
55. Denz.-Sch. 1528-1529.
56. *Ibid.* 1530 ; 1547 ; 1561. Cf. S. Ehses, *Conc. Trid. Act.,* Fribourg-en-Br., 1911, V, 455, 39-46.
57. Cf. S. Ehses, *op. cit.,* V, 431, 19 ; 453, 40-45 ; 521, 15-19 ; H. Lennerz, *De Virtutibus theologicis,* Rome, 1947, p. 357.
58. Denz.-Sch. 1530 ; 1547 ; 1561.

Dans la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII (en 1336), on lit que la foi et l'espérance disparaissent dans la vision de Dieu « prout... theologicae sunt virtutes »[59]. Il s'agit là d'une déclaration tout à fait marginale, qui n'intéresse pas le thème central de la discussion sur l'enseignement de Jean XXII concernant la vision béatifique. La présence de la formule « vertus théologales » n'est qu'un écho de la terminologie théologique de l'époque.

Le Ier Concile du Vatican définit la foi comme « vertu surnaturelle »[60]. La réponse du rapporteur, C. Martin, à la proposition d'amendement qui tendait à remplacer le mot « vertu » par celui d'« assentiment » (« assensus ») permet d'établir qu'on voulait parler de la foi comme d'une réalité permanente qui s'actue dans les assentiments concrets portant sur les vérités révélées[61]. On ne fournit aucune explication ultérieure concernant le concept même de « vertu ». Evidemment, on supposait connue la notion scolastique de vertu ; mais cette notion ne fut pas introduite dans la doctrine conciliaire.

7. La conception de la foi, de l'espérance et de la charité comme « qualités infuses », « habitus infus », et leur désignation par le terme « vertu » appartiennent donc au champ de la libre discussion théologique. Le Magistère de l'Eglise ne les impose pas. Et de plus, comme nous allons essayer de le montrer à présent, elles ne semblent pas nécessaires pour la compréhension théologique de la doctrine biblique concernant la justification et l'existence chrétienne dans la foi, l'espérance et la charité.

Au fond, la discussion que nous présentons ici se réfère au problème de la grâce incréée et de la grâce créée, à leur distinction et à leur rapport, et en particulier au réalisme de la grâce créée. La conception théologique classique, qui recourt aux concepts de « qualité » et d'« habitus » pour expliquer la grâce créée, a comme trait caractéristique l'introduction d'une réalité créée et permanente, intermédiaire entre l'autodonation de Dieu par le Christ dans l'Esprit (grâce incréée) et l'« option fondamentale » (réponse d'amour à Dieu) par laquelle l'homme accepte et reçoit le don que Dieu fait de lui-même. La question se trouve ainsi délimitée : est-il nécessaire de recourir à cette entité créée intermédiaire pour la compréhension théologique de la doctrine biblique sur la justification et sur la présence permanente de la foi, de l'espérance et de la charité dans l'homme justifié ?

---

59. *Ibid.* 1001.
60. *Ibid.* 3008.
61. Cf. *Collectio Lacensis*, VII, col. 157 ; 170 ; MANSI, 51, col. 210 ; 317.

Rappelons tout d'abord la doctrine biblique sur ce thème avec tous ses aspects : a) *transformation intérieure* de l'homme par le don de l'Esprit ; c'est-à-dire changement radical en son attitude à l'égard de Dieu et du prochain, conversion du « cœur » au Christ ; b) *caractère permanent* de cette transformation intérieure ; c) *tension eschatologique* de la foi, de l'espérance et de la charité, dont le *dynamisme tend* à la communion de vie avec le Christ glorieux (vision de Dieu en Jésus-Christ) au-delà de la mort ; e) le tout comme don absolument gratuit de Dieu, c'est-à-dire comme répercussion créée de la donation que Dieu fait de lui-même en Jésus-Christ par l'Esprit.

Une première remarque à formuler, c'est que la grâce incréée n'est autre que l'amour par lequel Dieu le Père (« Dieu est amour », *1 Jn 4,* 8. 16) nous donne son Fils, se donne à nous dans le Christ (*Rm* 8, 32; *Ep 1,* 6; *Jn 3,* 16) et par le Christ glorieux nous donne son Esprit (*Rm 8,* 9-11; etc.) : l'autodonation personnelle trinitaire s'accomplit dans le don de l'Esprit du Christ à l'homme (*Rm 5,* 5; etc.).

C'est le don de l'Esprit qui appelle l'homme, de l'intérieur, à l'attitude filiale à l'égard de Dieu. Cet *appel intérieur* appartient déjà à la grâce créée, car il touche réellement le « cœur » de l'homme. Si la réponse de l'homme à cet appel intérieur (qui trouve sa dimension extérieure corrélative dans la prédication du message chrétien) engage la liberté à son niveau le plus profond, celui de l'amour, jusqu'à accepter le Dieu de la grâce comme la valeur suprême qui focalise l'existence humaine, alors dans cette option fondamentale l'homme reçoit effectivement l'autodonation personnelle de Dieu : il s'est converti à Dieu au plus profond de lui-même, dans son « cœur ». De l'état de pécheur il est passé à celui de « justifié ». Le Concile de Trente lui-même reconnaît en termes exprès dans cette réponse d'amour la disposition intérieure dans laquelle l'homme reçoit la « réconciliation » avec Dieu [62]. Or l'« option fondamentale », comme réponse d'amour sincère à l'amour de Dieu en Jésus-Christ par l'Esprit, implique réellement tous les aspects que nous avons relevés dans la doctrine biblique : transformation intérieure de l'homme, caractère permanent, tendance dynamique (dynamisme de l'amour) à la pleine communion vitale avec le Christ glorifié et, en lui, avec Dieu. Par ailleurs l'« option fondamentale » de l'amour est don absolu de Dieu. Si l'appel intérieur de l'Esprit (la « grâce offerte ») est don gratuit, ce sera bien davantage le cas de la réponse radicale (« grâce acceptée ») dans laquelle s'accomplit effectivement l'autodonation de Dieu. La théologie classique de la « grâce efficace » a

62. DENZ.-SCH. 1677.

toujours tenu que la grâce de Dieu trouve son plein accomplissement dans la réponse même de l'homme. La théologie contemporaine, consciente de la structure dialogale et interpersonnelle de la grâce, s'est rendu compte du fait que c'est précisément dans la réponse radicale de l'amour que l'homme reçoit l'amour de Dieu pour lui, c'est-à-dire l'autodonation de Dieu. C'est Dieu même qui par le don de l'Esprit du Christ crée dans l'homme l'attitude filiale (« adoption filiale »), la réponse de l'amour. L'expérience chrétienne confirme la chose. L'homme vit son « option fondamentale » d'amour pour Dieu comme grâce pure et absolue : dans le don radical de soi-même à Dieu l'homme possède la certitude vécue d'être aimé de Dieu. C'est l'expérience que saint Paul a exprimée en *Rm 5,* 5; *8,* 14-17. 31-39 : l'amour de Dieu pour nous, intériorisé par le don de l'Esprit, suscite la réponse de l'attitude filiale dans laquelle nous vivons l'expérience filiale, c'est-à-dire la certitude d'être aimés de Dieu, notre Père dans le Christ [63].

Il est donc possible d'expliquer le caractère intérieur, permanent, dynamique et gratuit de la grâce créée sans admettre d'autre réalité que celle de l'appel (intérieur) et de la réponse radicale de l'homme à l'amour de Dieu dans le Christ par l'Esprit. Il n'est besoin d'aucune entité créée permanente, intermédiaire entre l'appel et la réponse [64]. Si la théologie classique a recouru à la « grâce habituelle » et aux « habitus » de la foi, de l'espérance et de la charité, c'est là une explication qui ne paraît aucunement exigée par la révélation biblique.

L'appel intérieur de l'Esprit, que les Conciles d'Orange, de Trente et de Vatican I qualifient d'inspiration ou illumination [65], c'est-à-dire d'invitation intérieure à la conversion, élève l'esprit humain au niveau du dialogue avec le Dieu-amour ; c'est un appel absolument gratuit et surnaturel à la communion de vie avec le Christ, à la divinisation. Cet appel appartient à l'existence concrète de tout homme, dès lors que par l'événement du Christ toute la communauté humaine est effectivement destinée à la vision de Dieu (« existential christique »).

La réponse de l'homme dans l'« option fondamentale » de l'amour [66] sauve pleinement le réalisme (intériorité, permanence, dynamisme et

---

63. Cf. J. Alfaro, *Esperanza cristiana...*, p. 59-64 ; 103-107.

64. Suivant la théologie scolastique, l'homme justifié, tout doté qu'il est de la « grâce habituelle » et des « habitus infus », a encore besoin de la motion intérieure de la « grâce actuelle » pour être capable de répondre librement à Dieu (cf. *S. Th.* I-II, q. 109, a. 9 ; *De Ver.*, q. 24, a. 13-14). N'y a-t-il pas lieu de s'interroger alors sur la suffisance de l'appel intérieur actuel de la grâce, une fois que dans l'économie du Christ l'existence de tout homme est marquée par l'appel actuel au dialogue filial avec le Dieu-amour ?

65. Denz.-Sch. 375-378 ; 243 ; 1525-1526 ; 1552 ; 3010.

66. Par là nous ne voulons pas dire que toute réponse de l'homme à l'appel de Dieu atteint le niveau profond de l'« option fondamentale ». Le processus

gratuité) de la justification en sa dimension créée. C'est une option qui constitue l'homme dans la situation de l'« adoption filiale » paulinienne et de la « vie éternelle » johannique, c'est-à-dire dans la communion de vie avec Dieu par le Christ dans l'Esprit (divinisation de l'homme), et qui implique la foi, l'espérance et la charité inséparablement unies comme aspects divers (distinction de raison ; confession de la foi, tension de l'espérance vers la plénitude future, union actuelle de la charité) d'une même attitude fondamentale, définitivement enracinée dans l'amour (primauté de la charité). Dans le langage moderne toute la réalité signifiée en théologie scolastique par le terme de « grâce habituelle » peut être exprimée par la formule « option fondamentale », qui porte l'empreinte personnaliste : attitude intérieure permanente (suscitée dans l'homme par l'Esprit du Christ) par laquelle se réalise dès maintenant la communion de vie avec le Christ et dont le dynamisme oriente l'existence humaine vers la pleine participation future de la gloire du Christ (vision de Dieu en Jésus-Christ).

8. Notre révision critique de la conception théologique classique de la justification comme « infusion » de « qualités » et d'« habitus » a présenté un essai nouveau de compréhension de la doctrine biblique touchant la dimension créée de la grâce : appel intérieur comme « existential » de l'homme sauvé par le Christ, et « option fondamentale » qui implique l'attitude de la foi, de l'espérance et (en dernière analyse) de l'amour. Reste à confronter ces deux conceptions différentes, pour voir laquelle offre actuellement une compréhension plus heureuse de l'existence de l'homme sous la grâce du Christ.

L'introduction des « qualités » et des « habitus infus » obéit assurément au propos d'assurer le réalisme et le caractère concret de la justification comme transformation intérieure de l'homme. Cependant il y a lieu de se demander si les catégories « ontiques » de « qualité » et d'« habitus » auxquelles on recourt sont les mieux appropriées pour l'intelligence de la transformation intérieure de l'homme, comme homme, dans son rapport à Dieu. Le propre de l'homme n'est pas ce qui est simplement « ontique » mais l'onto-logique, le caractère de l'être fait conscience dans la vie de l'esprit et surtout dans les décisions de la liberté. La transformation qui fait de l'homme pécheur un justifié a son réalisme humain dans le changement radical de l'attitude profonde de sa liberté, qui sort de la prison de l'égoïsme autosuffisant

---

normal de la conversion se réalise progressivement en décisions initiales imparfaites, qui ne rejoignent pas la profondeur du « oui » radical de l'amour, mais qui représentent une disposition croissante à l'option authentique et totale de la conversion (DENZ.-SCH. 1526-1528 ; 1677).

pour se centrer dans la remise confiante de soi au Dieu révélé en Jésus-Christ. Tel est le changement authentique, la réalité vivante de la conversion : la « création nouvelle » paulinienne, la naissance à une vie nouvelle.

Il est intéressant de remarquer que les catégories bibliques qui expriment la réalité de la justification de l'homme appartiennent au monde de la personne, de la vie de l'esprit, de la conscience et de la liberté. Elles sont toutes existentielles, dialogales, interpersonnelles : « cœur » nouveau, passage, pour l'homme, de la condition d'étranger et d'ennemi à l'attitude filiale à l'égard de Dieu, des ténèbres de l'ignorance à la lumière de la « connaissance » (au sens biblique du mot : attitude totale de l'homme), de la mort à la vie, etc. Si nous prenons acte de ce fait, ce n'est pas pour conclure sans plus qu'il faut retourner au langage même de la Bible. Mais c'est qu'en l'occurrence pareil langage saisit plus fidèlement la réalité de la transformation intérieure de l'homme par la grâce du Christ, répond mieux à l'expérience chrétienne et se trouve être plus intelligible pour l'homme moderne que les concepts et la terminologie des « qualités infuses ».

La conception thomiste de la justification possède le mérite incontestable de mettre en relief la nécessité absolue de la décision libre de l'homme (se détourner du péché et se tourner vers Dieu) pour recevoir le don de la grâce divine, la simultanéité temporelle de cette décision avec l'« infusion » de la grâce et des vertus théologales et le lien mutuel qui unit celles-ci : la grâce de Dieu suscite la libre réponse de l'homme et dans cette même réponse l'homme reçoit la grâce justifiante. Mais elle considère comme l'aspect formel de la justification l'« infusion » de la « grâce habituelle » et elle explique le processus vital humain de la conversion selon le schème mental cosmologique du mouvement local [67].

L'inconvénient sérieux que présente cette conception, c'est de se fonder sur des représentations qui viennent du monde des choses, et non pas de l'expérience intérieure de la vie de l'esprit et de la personne. D'où cette inconséquence regrettable : l'essence même d'un changement aussi vitalement et profondément humain que la justification est située dans l'« infusion » de « qualités » et d'« habitus ». On laisse dans l'ombre ce qu'il y a de plus authentique dans la réalité intérieure de la justification : le rapport dialogal et personnel de l'homme avec Dieu, la réponse au Dieu-amour. Une entité chosiste s'interpose entre l'autodonation de Dieu et sa libre acceptation de la part de l'homme. La grâce incréée (Dieu même dans son autodonation par le Christ dans l'Esprit) n'est pas éliminée

---

67. S. Th. I-II, q. 113, a. 2-8 ; De Ver., q. 28, a. 3-8.

mais elle subit un déplacement du fait qu'elle n'est pas mise en relief avec son importance primordiale comme le don divin que l'homme reçoit en sa réponse d'amour. Si, au contraire, nous ramenons la grâce créée à l'appel intérieur et à l'« option fondamentale », nous rendons alors tout son relief au rapport immédiat et personnel de l'homme avec Dieu en lui-même, et la justification apparaît comme rencontre existentielle et communion de vie avec le Christ, et en lui avec Dieu [68].

En ce qui concerne l'usage des termes de « qualité infuse » et d'« habitus infus », on ne peut éviter de se demander s'il s'agit d'un langage significatif pour le chrétien d'aujourd'hui, quel que soit son niveau de culture théologique. Une prédication qui recourrait à des termes de ce genre rendrait-elle intelligible au peuple croyant le sens de l'existence chrétienne ? Quant à ceux qui exercent la réflexion critique propre à une recherche théologique sérieuse, ne vont-ils pas accuser ce langage de véhiculer une représentation totalement dépassée ? Il est vrai qu'en usant de l'image spatiale d'« infusion » la théologie scolastique a voulu exprimer qu'en dernière analyse la foi, l'espérance et la charité sont un don de Dieu. Mais la représentation d'une « qualité » ou « habitus » qui naît instantanément dans l'esprit humain, « in nobis sine nobis », prend tout l'air d'un « deus ex machina ». Au contraire, ne comprendra-t-on pas beaucoup mieux le processus vital et intérieur d'une réponse libre de l'homme à l'appel divin, s'approfondissant jusqu'à se nouer dans l'attitude de l'« option fondamentale » de l'amour pour le Dieu-amour [69] ?

Par ailleurs l'emploi des vocables « qualité » et « habitus » pour désigner la grâce créée (comme aussi la foi, l'espérance et la charité) induit naturellement à parler de la grâce divine comme de quelque chose qu'on possède et dont on dispose (« avoir la grâce », « être en état de grâce », etc.), au risque d'oublier le caractère de don absolu, impossible à prévoir, de l'autodonation de Dieu, et la

---

68. Dans sa dimension anthropologique de « renouvellement intérieur de l'homme » (Conc. de Trente : DENZ.-SCH. 1528), la justification ne peut consister formellement que dans le changement radical de l'attitude de l'homme envers Dieu. « Nous sommes renouvelés dans l'esprit de notre âme » (*ibid.*). L'homme comme tel ne peut se transformer intérieurement que dans la décision de sa liberté. C'est seulement ainsi que peut surgir en lui une existence nouvelle.

69. En réalité ce que nous nommons « option fondamentale » coïncide avec ce que la théologie classique a appelé « amour de Dieu par-dessus toutes choses » : la décision libre et radicale de l'homme qui accepte Dieu comme valeur suprême de son existence. En centrant sur Dieu le sens ultime de l'existence du sujet, cet acte prend la forme d'« option fondamentale ». Mais cela ne signifie pas que l'« option fondamentale » soit quelque chose de statique et d'immuable. Bien au contraire. Les actes concrets de la liberté peuvent la renforcer et la rendre plus profonde, ou bien l'affaiblir et même la ruiner.

situation de responsabilité permanente de l'homme devant l'interpellation divine toujours nouvelle.

Le mot « vertu », comme les mots « qualité » et « habitus », a l'inconvénient de ne pas rendre l'aspect principal de la foi, de l'espérance et de la charité : rapport dialogal de l'homme avec Dieu : croire Dieu qui se révèle à nous, espérer dans le Dieu qui se promet à nous, aimer le Dieu qui nous aime. Il est vrai que l'adjonction de l'épithète « théologale » comble cette lacune. Mais sans éliminer un autre inconvénient. La foi, l'espérance et la charité (toutes trois et chacune d'entre elles) sont des dimensions totalisantes de l'existence chrétienne, qui débordent les limites particularisantes des différentes « vertus ». Les désigner de ce nom, cela revient à les enclore chacune dans une zone de l'existence chrétienne, alors qu'en réalité elles en constituent la totalité.

Il semble donc préférable de parler de la foi, de l'espérance et de la charité comme d'*attitudes fondamentales de l'existence chrétienne*. Le terme d'« attitude » évoque de lui-même le caractère de réponse et de rapport personnel devant l'appel de Dieu par le Christ. Le qualificatif « fondamentales » signifie qu'elles, et elles seules, constituent l'authentique manière d'être chrétien, tandis que toutes les « vertus » de l'éthique chrétienne ne sont que des concrétisations particulières dérivées de la foi, de l'espérance et de la charité.

En appelant *attitudes fondamentales de l'existence chrétienne* la foi, l'espérance et la charité, on emploie un langage intelligible et pleinement significatif pour l'homme d'aujourd'hui. Vu le caractère totalisant et l'immanence réciproque de la foi, de l'espérance et de la charité, on pourrait parler d'*une attitude fondamentale de l'existence chrétienne,* à qui on donnerait le nom de foi, d'espérance ou d'amour, pourvu qu'on mette dans ces mots la plénitude de sens qu'ils ont dans l'expérience chrétienne et la révélation biblique. Ce qui importe, c'est de comprendre que l'existence chrétienne authentique ne s'accomplit que dans la sincérité radicale de l'« option fondamentale » en réponse à l'acte salvifique de Dieu en Jésus-Christ et que cette « option fondamentale » comprend la confession du Christ, l'attente confiante de sa manifestation à venir et l'engagement personnel envers lui, accompli dans l'amour effectif du prochain. L'attitude profonde de la liberté dans cette « option fondamentale » est celle de l'amour pour le Christ. La primauté de l'amour est décisive dans l'existence chrétienne et confère sa véritable plénitude au fait de croire et d'espérer. Telle est la loi intérieure du chrétien, libératrice de sa liberté. Seul l'amour libère l'homme.

Avant de terminer, nous voudrions formuler deux remarques. La première a trait à la médiation théologale du Christ dans la foi,

l'espérance et la charité. On constate non sans surprise que la théologie scolastique n'a pas tenu compte du rôle du Christ dans la foi, l'espérance et la charité, rôle si fortement souligné dans les écrits néotestamentaires. Croire le Christ et dans le Christ, espérer en Jésus-Christ et espérer Jésus-Christ, aimer Jésus-Christ, tel est le caractère distinctif de la foi, de l'espérance et de la charité chrétiennes. Dieu ne vient à l'homme et l'homme n'atteint Dieu que dans le Christ : la rencontre entre Dieu et l'homme a lieu en Jésus-Christ. L'existence chrétienne est centrée, fondée, finalisée sur le Christ.

L'autre remarque concerne l'importance décisive qui dans l'existence chrétienne revient à l'amour du prochain, non seulement comme expression mais comme unique accomplissement effectif de l'amour pour Dieu dans le Christ. Il faut donc proclamer que celui-là seul est vrai chrétien qui satisfait aux exigences de l'amour du prochain. L'« option fondamentale » de l'existence chrétienne se concrétise ainsi dans l'amour du Christ rendu effectif dans notre attitude envers le prochain. Les conséquences qui en découlent tant pour la manière de démontrer la sincérité de notre qualité de chrétien et la vérité de notre conversion personnelle que pour la pastorale du sacrement de la pénitence sont d'une extrême gravité.

I - 00187 - Roma
Piazza della Pilotta, 4

Juan ALFARO, S.J.
Université Grégorienne