NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 Nº 3 1961

Le primat de la charité en morale surnaturelle

René CARPENTIER (s.j.)

p. 254 - 270

https://www.nrt.be/fr/articles/le-primat-de-la-charite-en-morale-surnaturelle-1809

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le primat de la charité en morale surnaturelle

Une étude précédente avait parlé du primat de l'amour dans une morale humaine, qui ferait abstraction de l'idéal moral révélé en Jésus et du don surnaturel de la filiation divine [1].

L'amour anime toute valeur morale, parce que celle-ci est l'objet de la volonté et que l'amour de la Fin dernière est la démarche fondamentale de cette volonté, implicitement efficace en tout acte humain.

Les pages qui suivent transposent ce primat de l'amour au plan surnaturel où la charité est notre volonté divinisée. La vie morale aura désormais deux sources, étroitement conjuguées dans le mystère de la vocation révélée : la grâce et la charité infuse, purs dons d'En-haut, d'une part, — l'acte humain, fruit de la volonté humaine, d'autre part.

Comme dans l'article précédent, nous parlerons d'abord de la doctrine elle-même ; puis nous considérerons les diverses questions soulevées par elle dans des écrits récents.

I. LA DOCTRINE DU PRIMAT DE LA CHARITÉ

Le Révélé.

Nous recevons d'abord le primat de la charité comme un donné révélé indépendamment de toute interprétation systématique. L'histoire de la sainteté chrétienne montre que rien n'a été plus compris et vécu par les plus simples fidèles que cette réduction de toute la vie morale à l'amour [2]. Cette révélation, contentons-nous de la résumer. On peut dire que la révélation judéo-chrétienne tout entière n'a qu'un objet : montrer graduellement l'Agapè intradivine s'épanchant vers nous dans un paroxysme de miséricorde, pour nous communiquer enfin la filiation d'adoption, faire de nous les enfants du Père en Jésus et mutuellement des frères. Cet amour une fois déposé en nous, toute notre vie morale, comme la vie même de la Divine Trinité, consiste désormais à aimer : nous aimerons donc à travers toutes nos activités humaines.

---

1. Voir *N.R.Th.*, 1961, pp. 3-24.
2. Le primat de l'amour-charité nous paraît être une de ces données les plus immédiates de la psychologie humano-chrétienne, bien plus difficiles à exprimer réflexivement en une pensée systématique.

Si le primat de la charité prit dès l'origine une grande importance, c'est que les œuvres morales des chrétiens sont toutes « saintes » et méritoires du salut, et que le mérite est attribué à l'influence de la charité. On reconnut donc sans peine la présence de la charité en toute œuvre bonne du juste et, même, on vit en cet amour surnaturel, l'élément prépondérant. Ainsi l'amour n'est pas seulement le plus grand des commandements, mais encore la racine de l'agir ordonné à la Vie éternelle. Par le fait même on parlera de lui comme du *seul* commandement, mais à condition d'affirmer en même temps que celui qui aime, veut toute la volonté de Dieu et donc tous les autres commandements.

Sur cette unification de la vie morale par l'animation de la charité, saint Paul et saint Jean déjà [3], les Pères ensuite, réfléchissent et construisent une systématisation. Ainsi pour saint Augustin la vertu ne sera rien d'autre que l'« ordre de l'amour », et les quatre vertus cardinales, les divers mouvements de l'amour [4].

La théologie.

Il doit en effet y avoir moyen de penser théologiquement cette primauté sans la trahir. Saint Thomas expose son interprétation avec le plus grand soin [5]. Nous constatons qu'il part du parallélisme de la volonté : « Puisque la charité commande à toutes les vertus, comme la volonté à toutes les puissances, il faut que tout ce qui est ordonné à la fin d'une vertu soit ordonné à la fin de la charité [6] ». C'est donc qu'à ses yeux, l'influence ou l'action de la charité s'insère en la vertu ou en l'acte bon d'une manière profondément intérieure. C'est une influence « informante ». Si l'on veut rendre fidèlement la pensée du Docteur angélique, l'on ne saurait se contenter de donner à la charité un rôle de motivation, qui ajouterait une intention de charité à côté et en plus du motif propre de la vertu particulière. Il s'agit d'une pénétration, d'une animation, qui prolonge et élève la présence anima-

---

3. Cfr C. Spicq, O.P., *Agapè dans le Nouveau Testament*, t. II, p. 294 : D'après saint Paul, « la charité fervente et croissante commande effectivement toute la vie morale — aux stades de la connaissance de Dieu et du Christ, du jugement pratique et de l'action effective ». — P. 303 : « Cette dépendance (de la charité par rapport au Saint-Esprit) permet (à saint Paul) de faire intervenir la charité à la source de tout acte chrétien et rend compte du caractère prodigieusement actif et fort qu'il attribue à cet amour ». — P. 305 : « Ainsi la charité est toute la religion et toute vertu. Le chrétien n'a pas autre chose à faire qu'à aimer ». — P. 310 : « Devenez les imitateurs de Dieu... et marchez (*peripateite en agapè*) dans la charité » (Ep 5, 2). « Telle serait la formule la plus expressive de la morale chrétienne ».

4. *Le Primat*, 3e Partie, ch. II, § IV; p. 277.

5. L'on pourra se référer plus spécialement au *Primat*, 1e Partie, ch. I, § VI, ch. II, § II, Résumé; pp. 36-46, 58-62.

6. *II Sent.* d. 40, q. 1, art. 5. On voudra bien se référer au *Primat*, 1e Partie, spécialement ch. II, § II, Résumé; pp. 58-61.

trice du volontaire dans l'acte humain ; une présence qui cause la moralité et le mérite surnaturels.

Dans ce rôle d'animation, la charité n'est plus à comparer à une simple vertu. Elle est, ce que seule elle peut être, la volonté élevée, au sens de faculté qui atteint la fin elle-même et s'y repose [7]. A ce titre, elle est indispensable à toute vertu surnaturelle « formée », comme l'amour naturel de la Fin dernière à toute vertu naturelle, à tout acte honnête. « La charité ordonne les actes de toutes les vertus à la Fin ultime [8] ». Encore une fois, qu'on ne pense pas seulement à une intention psychologique ajoutée à celle de l'acte de vertu, mais à une ordination tout à fait réelle. C'est ce parallélisme et cette action conjointe de la charité et de la volonté que veut marquer le couple : « amour-charité ».

Saint Thomas insiste. L'influence animatrice de la charité, selon lui, est *actuelle*. Au même endroit que ci-dessus, il s'appuie sur la nature du mérite : « On ne mérite pas du fait qu'un acte soit ordonné à Dieu de manière « habituelle ». Car personne ne mérite en raison de ce qu'il est « habituellement », mais seulement du fait qu'il agit actuellement [9] ».

Mais d'autre part, puisque la charité agit à la manière d'une animation, comme le volontaire lui-même qu'elle élève à l'ordre surnaturel, on comprend que saint Thomas ne demande, pour assurer l'action méritoire, aucune intention actuelle *explicite* de charité [10]. De même que, pour être « humain », il suffit évidemment que l'acte procède de la volonté, sans qu'intervienne une intention explicite « d'agir volontairement », ainsi, conclura le Docteur Angélique, et il est fidèle à l'ensemble de sa conception, pour que la charité agisse « *actu* », il suffira que l'agent accomplisse un acte humain honnête et qu'il *ait* la charité ; il ne faudra pas que l'agent se représente psychologiquement les motifs propres de la charité, qu'il veuille « agir charitablement ». Il faut et il suffit qu'il vive dans la charité. Nous devons donc concevoir la présence animatrice de la charité *comme implicite* en tout acte honnête du juste, tout comme l'amour naturel de la fin dernière serait présent implicitement à tout acte humain honnête, là où la grâce n'existerait pas.

« Forme » de toutes les vertus.

Présence intrinsèque à l'acte moral et déjà à l'objet moral [11], in-

7. Cfr II^a II^{ae}, q. 23, a. 6.
8. II^a II^{ae}, q. 23, a. 8.
9. *II Sent.*, d. 40, q. 1, art. 5, ad 6. Saint Thomas tient aussi une influence virtuelle : cfr *De Caritate*, q. unica, art. 11, ad 2 ; *De Malo*, q. 2, art. 5, obj. 11.
10. *Le Primat*, 1e Partie, ch. I, VI et 2e Partie, ch. III, § II, II, fin ; pp. 36-46 et 185. — I^a II^{ae}, q. 1, art. 6, ad 3.
11. Cfr *N.R.Th.*, 1961, pp. 7-8, 14-15.

fluence actuelle, activité implicite, ces trois caractères du dynamisme moral de l'amour-charité expliquent ce que saint Thomas veut voir sous le mot « forme ».

La charité ne peut être « forme » au sens que la philosophie aristotélicienne et thomiste donne à la cause formelle. Quand saint Thomas discute plus à fond dans le *De Veritate* et le *De Caritate* ce rôle universel de l'amour-charité [12], on voit qu'il veut absolument empêcher que l'on confonde le mot « forme » ici employé, reçu d'une « auctoritas » qu'il croyait très ancienne dans l'Eglise, avec la « *forma substantialis* » ou causalité formelle. Si ce n'est pas la forme substantielle, c'est cependant la « forme de la forme [13] », entendez la forme, ou perfection plus intérieure, qui anime la forme particulière et déterminante d'un acte moral : justice, chasteté, religion, etc. Et il explique qu'à cette animation intérieure de l'amour-charité, la vertu doit d'être une vertu vraie, comme à la « forme » (cause formelle) particulière et déterminante, elle doit d'être *telle* vertu [14].

La charité n'est pas non plus, à strictement parler, la « forme exemplaire » : car il n'y aurait plus qu'une seule vertu spécifique, la charité. Pourtant, elle l'est en ce sens, qu'elle fait partie de toutes les vertus, puisqu'elle les oriente à la fin, et que toutes sont des participations d'elle [15]. Mais s'exerçant implicitement, et non à l'aide d'une connaissance explicite de ces motifs, cette cause exemplaire agit « plutôt comme une cause efficiente », *magis effectiva* [16]. Finalement, c'est surtout à la cause efficiente que la charité-forme ressemble. Elle produit, à l'intérieur de la valeur morale, ce que celle-ci a de moral (surnaturellement), elle imprime donc son exemplarité ou orientation à la Fin dernière (surnaturelle). Elle est « forme », puisque, au cœur de la « forme » ou détermination particulière de telle valeur morale, elle est détermination plus profonde, générale mais principale.

Implicite, l'orientation à la fin dernière n'est-elle aucunement *consciente*? Autant vaudrait demander si l'agent perçoit une différence entre un acte humain responsable, et un acte involontaire, non humain,

12. On a écrit que la Somme aurait formellement abandonné la position du *De Caritate* et du *De Veritate*. Voir notre étude précédente, *N.R.Th.*, 1961, p. 4, note 4, et ci-après note 16.

13. *De Carit.*, a. 3, ad 10; a. 5. — Nous avons déjà rencontré cette expression: *N.R.Th.*, 1961, p. 16.

14. Cfr II^{a} II^{ae}, q. 23, a. 7; *III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1.

15. *III Sent.*, cité à la note précédente.

16. II^{a} II^{ae}, q. 23, a. 8, ad 1^{um}. — Dans tous ses exposés, saint Thomas semble fidèle à concevoir le rôle de la charité comme celui d'une « forme » plus profonde, à l'intérieur même de la cause formelle de l'acte moral ou de la vertu. Il ne saurait être question de faire de la charité la cause efficiente dernière ou fondamentale de l'acte moral, ce qui supposerait un acte distinct de charité antérieur à tout acte vertueux du juste. Ceci, qui se traduirait dans la pratique par l'exigence, pour tout mérite surnaturel, de l'intention formelle de charité, contredirait toute la position de saint Thomas. La cause efficiente de l'acte surnaturellement bon, **c'est le sujet élevé par la grâce et agissant par la charité et les vertus.**

sans responsabilité. La différence est totale : quand on dit que l'acte humain engage la destinée, on affirme bien qu'il est marqué, « formé » et informé par l'amour de la Fin dernière, suffisamment pour être humain. Sinon, l'acte ne saurait engager ma responsabilité. Faut-il de plus affirmer une conscience de la Fin dernière surnaturelle en tant que telle? Ce problème plus délicat, et qui intéresse certes la doctrine du primat de la charité, mais sans l'engager, demanderait un développement trop long qui dépasse les limites de cet article [17]. En bref, il nous paraît que le chrétien vivant dans la grâce n'est pas sans percevoir au fond de sa vie morale une valeur proprement chrétienne, une orientation vécue, que l'acte honnête du païen ne saurait comporter. Puisque tout acte humain s'accomplit dans une conscience *implicite*, mais actuelle, de l'orientation à la Fin dernière, il paraît impossible que cette conscience ne soit pas quelque peu influencée par la filiation d'adoption « en laquelle nous crions Abba Pater ».

Spécificité des vertus.

Comme nous l'avons dit, saint Thomas entend caractériser avec soin la charité-forme, *à l'intérieur* de la « forme » déterminée qui définit chaque vertu ou chaque objet moral. Cela, parce que sans cette distinction essentielle, l'information par la charité aboutirait à identifier toutes les vertus à la charité elle-même, et il n'y aurait plus qu'une seule vertu, comme il n'y aurait plus qu'un seul acte bon, l'acte de charité. On sait qu'il n'en faut pas plus pour justifier le quiétisme. Rien n'est plus contraire à la pensée chrétienne et au réalisme de saint Thomas. Cela reviendrait à supprimer la morale « objective ». Aux yeux du chrétien, la vie morale comporte de nombreux « objets » différents, qui ont leurs règles propres en pleine dépendance de la nature et du Créateur. Il y aura donc de nombreuses vertus et de nombreux actes bons différents, comme aussi des péchés différents, que le chrétien se doit de connaître et d'éviter. La chasteté par exemple se réglera sur la nature de l'homme, en tant que celle-ci fut créée de deux sexes et capable d'engendrer des enfants. Il en sera de même de l'ordre de la justice, de la religion, etc. C'est ce qu'entend démontrer fermement une morale du primat de la charité et, du même coup, elle ferme les voies aux diverses hérésies qui sont nées de l'abus de la charité [18]. Ce primat de la charité, pas plus que le primat de l'amour naturel, ne saurait supprimer la multiplicité des valeurs objectives qu'impose la morale, ni diminuer l'importance de ces valeurs.

Au contraire, il les renforcera. Et, en effet, il est très loin d'intro-

17. *Le Primat*, 2e Partie, ch. I, § I, II et § II, II; pp. 87-90 et 98.

18. Voir ci-après : quiétisme, p. 261, rigorisme, pp. 261-262. D'autres « abus de la charité » seront examinés dans notre troisième étude, par exemple la morale de situation.

duire dans la formulation de la morale un élément de subjectivité incontrôlable, contre lequel certains critiques ont grandement raison de mettre en garde. Comme animatrice universelle, la charité est forme. Non seulement elle ne supprime pas les vertus et les actes particuliers, au contraire elle les appelle, elle les produit. Comme forme, elle ne serait rien si elle *n'informait* toutes les valeurs morales. Nous retrouvons ainsi une vérité pratique que proclame toute la tradition chrétienne. Quand elle définit la perfection par la charité, elle a soin de préciser : la charité active, opérante. « Si vous m'aimez, gardez mes commandements ». Ce que saint Thomas traduit : « *Caritas forma omnium virtutum* » : la charité appelle toutes les vertus, tous les actes bons, obligatoirement tous les devoirs et, librement, tous les « conseils »; d'un mot, tout le bien.

Tout ce que nous venons de rappeler concerne directement l'influence exercée par la charité dans la réalité des actes bons et des vertus, dans la vie morale du juste : c'est l'amour-charité qui crée le bien moral (surnaturel). Il sera donc non moins présent dans l'objet moral chrétien. Simple rappel et extension à l'ordre surnaturel, de ce qui a été dit du primat de l'amour dans la valeur morale naturelle. C'est l'intelligence, par ses jugements de conscience, qui perçoit le bien moral, qui l'affirme comme il est. Elle affirme par exemple la valeur déterminée de la vertu de chasteté (chrétienne), et de tel acte de cette vertu : cela veut dire qu'elle affirme l'orientation, voulue par la nature de la sexualité — et de tel usage ou non usage particulier de la sexualité — vers la génération, sa fin particulière; et, à l'intérieur même de ce bien particulier, elle perçoit et affirme, plus profondément et implicitement, l'orientation à la Fin dernière, l'amour-charité, sans laquelle il n'y aurait ni vertu (chrétienne) de chasteté, ni acte (chrétien) de cette vertu. Pour connaître le moral, je dois le connaître comme « volontaire », orienté par l'amour profond (et la charité) à la Fin dernière. Dans chaque secteur particulier, chasteté, justice, etc., le jugement de conscience déclare le bien et le mal « *formaliter* » en connaissant, dans l'objet particulier, sa tendance à la Fin dernière, son amour-charité du Bien absolu, Dieu. C'est donc que tout objet moral — tout concept moral — est une médiation [19] de l'amour, et dans dans la vie chrétienne, une médiation de l'amour-charité.

---

19. Sur le sens de ce mot, nous aurons à revenir à propos de la méthode d'une morale de la charité, dans notre troisième étude. — Voir *Le Primat*, 2e Partie, ch. I, § III; pp. 100 et suiv. — Cfr M.-J. Le Guillou, O.P., dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 37 (1953), p. 296, où il approuve pleinement cette notion : « Nous avons fait pour notre part l'enquête historique dont nous parlions plus haut et, pour la transposition en termes modernes, c'est également la notion de médiation qui nous a paru capable de sauvegarder les valeurs authentiquement traditionnelles, tout en faisant le pont avec les perspectives modernes ». L'auteur suggère d'ailleurs des prolongements de cette notion extrêmement stimulants.

II. DIFFICULTÉS ET QUESTIONS AUTOUR DU PRIMAT DE LA CHARITÉ

Comme nous l'avons fait au sujet du primat de l'amour en morale naturelle [20], nous voudrions examiner ici des problèmes que pose une morale de la charité, en nous inspirant d'écrits récents sur la question.

1. *Réponse valable au quiétisme comme au rigorisme.*

L'histoire de l'Eglise offre plusieurs exemples d'abus de la charité, reine des vertus. Ces abus peuvent se ramener aux deux hérésies opposées : quiétisme et rigorisme. Elles subsistent aujourd'hui sous la forme de tendances, qui veulent au nom du primat de la charité, l'une libérer des requêtes de la moralité ou de la perfection, l'autre créer de nouveaux péchés. Il est bon de se demander ici comment exactement, par quelle erreur d'interprétation, un prétendu « primat de la charité » donnerait naissance à ces déviations.

On se rappelle que, selon les quiétistes du passé, le dynamisme de l'amour prend une telle prépondérance, du moins dans l'homme « parfait », qu'il devient, en effet, le seul devoir. Désormais il n'y a plus qu'à aimer, il n'y a plus à se préoccuper d'autre chose et même (certains allèrent jusque là) il n'y a plus à s'inquiéter d'actes qui, auparavant, auraient été jugés de graves fautes. N'est-ce pas une tendance semblable, bien qu'à un autre niveau, qui, aujourd'hui, ferait par exemple sous-estimer les états de perfection à cause des « obligations » à assumer? « A quoi bon toutes ces règles, si j'ai la charité? »

Ce raisonnement, un fidèle ordinaire ne l'inventerait certainement pas, s'il n'entendait développer des vues systématiques abusives. S'il n'avait reçu que l'enseignement scripturaire et celui de la tradition ecclésiale, il saurait d'instinct que le véritable amour chrétien a toujours poussé l'homme à *s'engager* de plus en plus dans l'imitation du Christ. La charité chrétienne est « opérante » ou elle n'est pas. Cette ferme tradition, saint Thomas l'a définitivement inscrite dans la théologie par sa doctrine de l'information charitable. Par contre, la tendance quiétiste est inévitable si l'on fait de la charité une vertu à côté des autres, si l'on ignore son rôle de « forma-formae », sa présence implicite, indispensable à l'acte surnaturellement bon, mais inséparable de la matière vertueuse qu'elle informe. La vraie charité veut s'incarner dans tous les devoirs, elle veut s'incarner dans de nouveaux devoirs, elle n'est satisfaite que quand elle s'est liée totalement au service de Celui qu'elle aime [21].

A l'inverse, le rigorisme découle lui aussi d'une conception erronée du primat. Le baïanisme en était une forme, quand il affirmait que

20. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 9.
21. ***Le Primat*, par ex. 2e Partie, ch. III, § II, II, 2, a; pp. 180-181.**

« toutes les vertus des païens sont des péchés » par défaut de charité. Nous l'avons rappelé dans notre étude précédente, le primat de la charité suppose, au plan de la nature, le primat de l'amour. Sans la grâce sanctifiante, l'homme peut donc faire un acte naturellement bon, en obéissant au primat naturel de l'amour et, avec la grâce actuelle, un acte « salutaire », bien que non méritoire.

Mais il y a une autre manière, plus actuelle, de tomber dans le rigorisme en appliquant à faux le primat de la charité. Si la charité est présente à toute la vie morale, tout acte volontairement moins parfait qu'un autre va paraître un refus d'amour. Or la charité est illimitée et elle oblige gravement. Exemple : si je puis communier tous les jours et que je ne le fais pas; je refuse l'amour. N'est-ce pas une faute grave? Ou du moins très sérieusement vénielle? On a dit l'un et l'autre, au nom du primat de la charité. D'autres diront peut-être moins logiquement : faute légère. — Oui, répondrons-nous, la charité est illimitée en elle-même, dans son acte explicite — « Mon Dieu je vous aime de tout mon cœur ! » — mais *non dans les actes qu'elle informe.* Si vraiment elle est forme, et forme implicite au sens expliqué par saint Thomas, loin de supprimer les autres vertus, elle les appelle, elle leur donne vie. *Elle veut donc, pour chaque vertu, les règles particulières qui concernent cette vertu.* Indépendamment d'autres circonstances, la communion n'est strictement obligatoire qu'une fois l'an. Je puis encore faire bien, même sans faire le bien maximum. Celui-ci est d'ailleurs impossible : la charité illimitée s'incarne toujours dans des actes limités. Contre le rigorisme, le remède est donc le même que contre le quiétisme : Caritas-forma [22].

2. *Un primat de la foi?*

Certains auteurs se demandent pourquoi la foi — et même l'espérance — ne partageraient pas cette primauté qui semble réservée depuis les origines à la charité [23]. Question intéressante, parce qu'elle doit nous aider à clarifier, si possible, ce dont il s'agit.

Tout d'abord elle souligne une vérité certaine : c'est la valeur en morale chrétienne de l'élément théologal. Il ne saurait suffire à une vie morale chrétienne de se régler sur les vertus naturelles. La foi doit donc entrer en jeu à chaque pas : d'abord pour fournir les vérités surnaturelles du salut, et ainsi l'objet révélé de l'enseignement moral; ensuite pour élever l'intelligence à la hauteur de sa tâche surnaturelle et l'éclairer, afin qu'elle découvre les valeurs chrétiennes, les comprenne, les expose conformément à leur nature. A ces deux titres, c'est-à-dire, on le voit, *comme principe* objectif et subjectif *de connaissance,* la foi intervient en première place en théologie morale :

22. *Le Primat,* 3e Partie, ch. II, § II, 1; pp. 254-256.
23. Voir *N.R.Th.,* 1961, pp. 5-6.

elle est présupposée. Et, toutes proportions gardées, l'on dira la même chose de l'espérance. Sans doute l'espérance n'apportera pas comme la foi tout le contenu révélé de la morale. Mais le croyant ne possédant pas encore la vision des vérités qu'il croit, c'est seulement dans la perspective de l'espérance, qui est croissance et expectation, qu'il percevra et enseignera exactement les objets révélés.

Mais on voit aussi que cette influence de la vie théologale — lumière, prospection et amour — n'est pas spéciale à la théologie morale : elle concerne l'ensemble de la théologie. Propres au contraire à la théologie morale, comme en toute science, le caractère spécial de son objet et la méthode pleinement adaptée que cet objet impose. Une science n'existe que dans la mesure où elle a un objet. Cet objet va lui dicter les procédés de ses enquêtes, la mettre à la recherche des instruments appropriés. On ne saurait rechercher les germes d'une épidémie comme on rencontre les idées d'un système philosophique. Le médecin proteste, quand, pour diagnostiquer les maladies, on propose de remplacer le stéthoscope, la biopsie, le microscope, par le pendule. Premières questions posées à toute science : quelle est la méthode adaptée à tel objet? Et quel est donc exactement cet objet? C'est à ce niveau de son objet propre que l'on parle, en théologie morale, du primat de l'amour-charité. C'est en effet à ce niveau qu'un jour la lumineuse transcendance de la charité vint éclairer le monde, c'est à ce niveau aussi que saint Thomas la situa dans son interprétation.

Et tout d'abord, la révélation du primat de la charité répond à la demande : « Que dois-je faire pour être sauvé? » (Mc 10, 17). « Si tu veux venir à la vie, répond le Christ, observe les commandements » (Mt 19, 17). Et le premier des commandements, c'est l'amour de Dieu, *avec le second, semblable au premier, l'amour du prochain.* Dans la première lettre aux Corinthiens (ch. XII et XIII), la question posée est celle des charismes, qui prenaient facilement, certains surtout moins utiles, une importance excessive. Il y a mieux à faire cependant : il faut avoir la charité, la valeur d'action par excellence; et il faut la mettre en œuvre en tout agir, car c'est elle qui rend valable tout le reste : elle seule est capable de produire toutes les vertus. Il s'agit bien de l'objet de la morale, et de la vraie nature, de la vraie valeur de cet objet.

En saint Thomas, cette lumière révélée rencontre la doctrine de la volonté, source nécessaire de toute vie morale. L'objet de la science morale, ce sont les actes humains. Saint Thomas les caractérise par la tendance de la volonté à la Fin dernière. Or, cette Fin dernière, c'est Dieu. La vie morale — nous l'avons vu dans notre article précédent — est à comprendre comme une marche vers Dieu, comme un amour qui tend vers Dieu, amour-finalité, implicitement présent et influent en tout acte humain, et donc en tout objet moral. Pour le connaître, cet objet moral, saint Thomas pose la nécessité de la raison

pratique, dûment complétée par un habitus inné, la syndérèse, apte à percevoir la valeur morale. Il faut tout cela pour constituer l'instrument de la connaissance morale. Dès lors, le primat de la charité s'expliquera sans peine. Le don de l'amour infus vient se greffer sur la volonté, il élève l'acte humain, dont le mécanisme naturel acquiert la portée de la vie éternelle : finalité surnaturelle, marche vers la vision. Pour connaître cet objet moral surnaturel, nous aurons la raison pratique et la syndérèse, élevées par la vie théologale, foi, espérance et charité, aidées par la prudence surnaturelle [24]. Mais ce que nous aurons à connaître, et à vivre, c'est le bien de la moralité surnaturelle, que dirige et qu'entraîne le dynamisme de la divine charité.

En résumé, la foi joue un rôle préalable, indispensable en toute théologie, comme principe de connaissance. Elle fournit l'objet. De plus elle l'éclaire surnaturellement dans l'intelligence du juste. Mais ni la foi, ni l'espérance ne sont premières dans l'objet propre de la théologie morale. Foi et espérance elles-mêmes ont besoin de la charité pour être « vivantes ». Le primat de l'amour-charité donne à l'objet moral ce qui fait sa vie. C'est la charité qui assure l'adhésion vitale et effective de la volonté à la Fin dernière dans l'acte chrétien.

3. *Erôs et Agapè.*

Nous venons de reparler de l'amour-finalité, élément essentiel de l'interprétation thomiste du primat objectif de l'amour. Dans notre précédent article [25], nous avons déjà énoncé le problème qu'il pose : Comment faire concorder cette tendance de l'être créé à sa fin, c'est-à-dire à la réalisation de soi-même, et l'amour qui semble exiger la gratuité, surtout quand il se sait appelé aux motifs très purs de la charité divine?

« Il semble impossible que la charité puisse en profondeur redresser notre amour fondamental de la fin dernière, cet amour étant un amour de concupiscence, c'est-à-dire intéressé, alors que la charité signifie don et générosité; ces actes, au lieu de venir d'un élan na-

24. C'est à l'intelligence, évidemment, ainsi complétée, élevée, perfectionnée, à formuler la science morale en concepts précis et ordonnés et à conduire la pratique de la vie morale. Personne n'attribuera ces rôles à la charité, ni ne proposera de remplacer par la charité tout l'apport objectif de la foi et de la connaissance naturelle. Au contraire, avons-nous remarqué, le primat de la charité-forme exige toutes les déterminations spécifiques des actes humains. Voir ci-dessus : spécificité des vertus, pp. 258-259 et précédemment, *N.R.Th.*, 1961, p. 15, note 39 et p. 17, note 45. Qui mettrait la charité à la place de l'intelligence élevée se mettrait en danger de subjectivisme moral. C'est peut-être cette équivoque, dont certaines manières de parler sont responsables, qui expliquent, chez certains commentateurs, la crainte de la morale de situation (cfr *Sal Terrae*, 1958, pp. 551-553, *Cuestiones de Actualidad*, par le P. Jesu Martinez-Balirach, S. J.). De *toutes façons nous traiterons de ces dangers dans notre troisième étude.*

25. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 12.

turel simplement redressé, seraient une véritable nouveauté dans l'homme [26] ».

A quoi nous avions brièvement répondu en esquissant la solution du Docteur angélique, telle que nous la voyons [27]. Bien plus que la réalisation égocentriste du moi, la finalité de l'amour poursuit la communion avec Dieu, au sein de laquelle l'amour de concupiscence et l'amour de dilection s'appellent l'un l'autre et se réunissent en une seule démarche, qui sera un jour parfaitement synthétisée [28].

Sans insister davantage sur cette solution, qui satisfait, semble-t-il, la pensée théologique [29], nous voudrions examiner un instant l'incidence du même problème sur le terrain pastoral où le porte nécessairement la morale de la charité. On peut en effet se demander si, dans la pratique courante de la vie chrétienne, cette conciliation, au sein d'un vrai amour, du don et du désir, n'est pas une vue trop optimiste. Ce que les chrétiens appellent couramment l'amour de Dieu, n'est-il pas beaucoup plus mélangé de crainte et de désirs intéressés que de pure générosité? Il resterait donc beaucoup plus indiqué de prêcher aux fidèles l'effort vers la pure gratuité, seul moyen adapté à la réalité humaine pour faire accéder à la vraie charité [30].

Cette difficulté ne nous paraît nullement décisive, même sur le terrain pratique où nous l'examinons. Elle revient à savoir à quelles conditions un chrétien peut former en lui, aidé de la grâce, un acte de charité véritable. A en croire certains exposés catéchétiques, ou certains orateurs spirituels, le chrétien devrait exclure positivement le motif de la béatitude personnelle. C'est là, croyons-nous, une exigence non seulement trop difficile, mais irréelle, artificielle [31]. Serait-il honorable à Dieu un amour qui ne reconnaîtrait pas en lui l'unique nécessaire et l'unique bonheur? Si Dieu « par impossible », dit saint Thomas, n'était pas le bien de l'homme, il ne serait pas non plus lui-même le motif pour lequel l'homme doit l'aimer [32]. C'est la sagesse même. Si je dois aimer Dieu pour sa perfection, comment l'aimerais-je mieux en oubliant cette perfection qui lui est propre, d'être ma fin? Ne concluons donc

---

26. Voir Ch. Robert, compte rendu bibliographique dans *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), 1955, p. 270, qui s'appuie sur Röhmer, *Finalité morale des théologiens, de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1939.

27. *N.R.Th.*, 1961, p. 13. — *Le Primat*, 2e Partie, ch. II; pp. 111-165.

28. Nous avons déjà avoué l'importance de cette conciliation pour une théologie morale du primat de l'amour-charité (*N.R.Th.*, 1961, p. 13). Son ambition, qui est de formuler des objets moraux chrétiens, suppose que se marient en une seule les deux tendances naturelle et surnaturelle à la Fin dernière, celle de la créature et celle de l'enfant d'adoption, l'amour imprimé par le Créateur dans la libre volonté et l'amour d'amitié qu'infuse en elle la divine Trinité.

29. C'est l'avis de Ch. Robert, que nous venons de citer, et aussi de Ch. Bordet, dans *Masses ouvrières*, 1953, pp. 76-89.

30. Cfr Ch. Robert, *loc. cit.*, p. 270.

31. Précisons que ce point de vue n'est pas celui de l'auteur (ci-dessus note 26) qui nous a aidé à formuler la difficulté.

32. IIa IIae, q. 26, art. 13, ad 3.

pas à un amour dépourvu de « générosité », devant des chrétiens qui ne sont pas inattentifs aux avantages qu'ils savent en retirer.

C'est là un premier point. Mais comment se représenter alors un acte de charité réussi? Nous appuyant sur la position de saint Thomas [33], nous croyons que pour faire un authentique acte de charité, il faut et il suffit, moyennant la grâce surnaturelle, de vouloir directement, dans un acte humain, aimer d'un amour « souverain » (saltem appretiative summus) le Dieu vivant et personnel tel que la foi chrétienne le révèle : « Notre Père qui êtes aux Cieux », ou le Christ Notre-Seigneur, ou l'Esprit Saint. Ne sont donc requises ni la conscience *réflexe* des perfections divines, ni surtout l'exclusion du motif de la béatitude personnelle, pourvu que ce motif, présent en raison de la nature même du Dieu personnel, Bien suprême, ne soit pas entaché formellement d'égoïsme, — ce qui d'ailleurs empêcherait l'amour direct de la Personne. Certes l'amour, ainsi décrit à ses débuts, est appelé à une pureté croissante, mais il peut, semble-t-il, se réaliser facilement dans nos chrétiens ordinaires, si on le leur fait découvrir. Et, loin de s'opposer à la synthèse thomiste de l'amour-finalité et de l'amour-générosité, il semble bien qu'il la confirme.

Espérance et charité.

Dira-t-on de nouveau [34] que, de cette façon, l'espérance devrait de toute nécessité partager le primat avec la charité? Certes nous croyons à une « espérance formée » de nature nullement intéressée [35]. Saint François de Sales a pu définir l'abandon « la fleur de la charité ». Sans doute, l'espérance « désire » Dieu. Mais comme vertu théologale distincte, elle n'est pas une charité imparfaite ou de seconde zone [36]. Elle se repose sur Dieu même pour sa croissance en grâce et pour l'obtention de la vision. Elle est la vertu de la croissance chrétienne; la vertu de la certitude du don de Dieu. Elle attend Dieu de Dieu lui-même. En cela elle est théologale. Mais la charité reste l'âme de cette espérance elle-même. Seule elle tend efficacement à la Fin de manière à la trouver et à l'atteindre dès ici-bas, comme un jour dans la Patrie. A travers le voile de la foi et dans la certitude mystérieuse de l'espérance, elle est déjà, en chaque acte moral du juste, union réelle au Père en Jésus. C'est là l'immense richesse de l'acte moral de l'enfant de Dieu, de chaque acte moral, et plus encore du mouvement ininterrompu qui nous porte d'un acte à l'autre grâce aux vertus : l'amour est illimité.

33. Et d'autres qui le commentent, par ex. J. D'Annibale, *Summula Theologiae moralis*, Pars II, ed. 2a, Milan, 1882, p. 10, n. 9.

34. Cfr ci-dessus, pp. 262-263.

35. Cfr Th. Deman, O.P., *Eudémonisme et Charité en théologie morale*, dans *Ephem. Theolog. Lovan.*, 29 (1953), pp. 50 et suiv.

36. Cfr E. Mersch, *Morale et Corps mystique*, 4e éd., Paris, 1955, p. 306.

Béatitude et primat de la charité.

Constatons ici, en élargissant le débat, que « la béatitude comme principe constructeur de la morale chez saint Thomas (pas chez Aristote) ne contredit en aucune façon la doctrine du primat de la charité [37] ». Sans doute ne cachons pas le danger d'abstraire tellement, de la vie totale, l'acte d'intelligence de la béatitude, qu'on en vienne à couper la béatitude, à la détacher pour ainsi dire de l'amour-charité. Le primat d'une « béatitude » ainsi conçue aboutirait à une rationalisation de la morale, plutôt qu'à sa valorisation par l'amour; et l'acte moral ou la vertu ne mettraient plus en œuvre qu'un rapport purement rationnel à la Fin. Or l'acte moral ne perçoit pas seulement la représentation de la Fin, *il y tend,* de toute sa nature d'acte moral; et l'acte de la tendance spirituelle, c'est l'amour. On ne saurait accuser saint Thomas de rationaliser la béatitude, de la séparer du volontaire et de la tendance à la Fin, c'est-à-dire de la vivante relation à Dieu, laquelle, au plan surnaturel, devient la charité [38].

Pourtant, dira-t-on peut-être, est-il sûr que la charité et la béatitude s'équivalent parfaitement dans la primauté qu'elles exercent toutes deux sur la morale? On pourrait en effet raisonner comme suit [39] :

La charité est tendance, seule la béatitude est fin. La première représente une union qui n'est encore qu'affective, la seconde une union réelle, ou vision béatifique. Dès lors, semble-t-il, la charité n'a droit qu'à une primauté relative, dominée par celle de la béatitude. Ici-bas, elle est la vertu à acquérir par-dessus tout : la perfection. Nous devons donc lui vouer notre visée principale, par-dessus tout bonheur terrestre. C'est notre degré de charité qui mesurera notre union réelle dans l'au-delà. Toutefois la charité n'est pas la Fin. Aussi dès cette vie, le cède-t-elle au primat de la béatitude contemplative, qui participe déjà de la vision.

Question de nouveau éclairante, pour aider à découvrir le sens et le rôle que, croyons-nous, saint Thomas attribue au primat de l'amour-charité en théologie morale. Dans une conception comme celle que nous venons d'exposer, à quoi reviendrait le « primat de l'amour »? A voir dans la vertu de charité la fin principale, qu'elle a comme objet, et qui est *supérieure* à celle des autres vertus. On s'imposerait en conséquence de porter sur la charité sa visée majeure, son choix préférentiel : la charité est *meilleure.* Plus profonde est la pensée de saint Thomas, quand il parle de l'*information* universelle de l'amour. Certes l'acte de charité doit être exercé pour lui-même et sa valeur domine alors celle des autres perfections. Mais le primat de la charité

37. J. Fuchs, S. J., *Die Liebe als Aufprinzip der Moraltheologie, Eine Bericht,* dans *Scholastik,* 29 (1954), p. 86.
38. Voir ci-dessus, pp. 263-264.
39. Cfr Th. Deman, O.P., article cité, note 36.

est autre chose. Il consiste à voir dans la charité *la valeur intérieure* de toutes les vertus, leur forme la plus intime, *forma formae*. Pas question de choix ou de préférence, puisque la charité est l'âme, la mère, la racine de tout bien. Nous avons vu combien il était facile d'abuser, au détriment de la morale « objective », d'un primat préférentiel de la charité [40]. Par là, s'expliquent les craintes et les objections justifiées de plus d'un. Etendre à toute la morale, comme un principe universel, un primat rationnel de la charité, qui lui ordonnerait toutes les autres valeurs, c'est mettre toutes ces valeurs en danger, c'est risquer la dépréciation rationnelle de la loi, du devoir, de la morale objective. Au contraire, le primat dynamique de l'amour-charité renforce toutes les valeurs particulières dont elle est l'âme [41].

Admettant ce primat dynamique de l'amour-charité, comment, à son tour, concevrons-nous la béatitude? Nullement comme une fin extérieure à l'amour, celui-ci étant alors destiné à s'effacer comme un moyen qui a servi — et alors serait-il encore l'amour? — mais comme l'amour même communiant pleinement à son objet. Or, cette béatitude qui se confond avec l'amour commence sur terre, dans la foi et l'espérance. Nous voilà loin de la distinction de tout à l'heure entre le primat de la charité — union affective propre à la voie —, et celui de la béatitude — union réelle propre au terme, et déjà à la contemplation [42]. C'est à une synthèse que nous aboutissons. Ce qu'il faut voir dans la charité-forme, tendance profonde élevée par le don infus, c'est qu'elle nous conduit dès aujourd'hui à *l'union réelle*, valeur profonde de toute moralité surnaturelle. En tant qu'elle informe tous nos actes moraux, et aussi l'acte propre de la charité, la charité-forme tend efficacement à nous unir à Dieu : *gratia inchoatio vitae aeternae*. C'est en ce sens — et n'est-il pas celui de saint Thomas? — que le primat de l'amour et celui de la béatitude se recouvrent. Charité et béatitude au cours de notre pèlerinage terrestre vont croître sans cesse, autant dans la vie active que dans la vie contemplative (même si les activités de celle-ci sont de soi plus élevées) ; elles se mueront ensuite dans la Patrie en charité céleste — car « la charité demeure » — et en vision. Alors, ce sera encore la charité qui nous *donnera* l'union réelle, tandis que la lumière de gloire, remplaçant la foi, la *réalisera* dans la vision. La dualité : union affective et union réelle, semble résulter d'une conception statique de la charité et de la béatitude. Au

40. Voir ci-dessus, pp. 261-262.

41. Voir ci-dessus, pp. 259-260. — Qu'on nous permette de renvoyer à notre article : *Lumières de la Charité sur un problème pastoral difficile*, *N.R.Th.*, 1959, pp. 935-6, pour une application de cette doctrine à la chasteté conjugale.

42. Cfr Th. Deman, O.P., *loc. cit.* : « Une fois opéré le déplacement de la vie présente à la vie éternelle, le primat de la béatitude ne souffre plus aucune *diminution* » (*au profit de la charité*). Ceci souligne la dualité dont nous parlons de nouveau ci-dessous dans le texte et le sens de « préférence rationnelle » que revêt chez l'auteur l'idée de primauté en théologie morale.

sein du dynamisme (infus) qui nous meut vers la fin dernière, union de désir et union d'amitié sont synthétisées et inséparables : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ».

4. *Primat de la charité et « imitation du Christ ».*

Il nous reste à comparer le primat de l'amour-charité avec celui de l'imitation du Christ, mis en œuvre, comme on le sait, depuis 1936 déjà, dans l'œuvre magistrale de Fr. Tillmann et de ses collaborateurs, « *Die Katholische Sittenlehre* ». De cette comparaison, il ressortira, croyons-nous, d'abord que dans la pratique morale, il ne saurait y avoir de divergence notable entre ces deux manières de regarder la moralité, qui doivent nécessairement se compénétrer ; mais aussi, comme nous l'avons écrit ailleurs [43], qu'il y a là deux techniques différentes, dont l'une, celle qui va d'emblée à l'amour-charité comme au cœur de la moralité chrétienne, paraît rendre mieux compte de l'existence morale dans sa réalité profonde et son universalité.

Partons du nom même d'« idée fondamentale » (*Grundidee*) donné par Tillmann au principe de la *Nachfolge Christi* : il est peut-être significatif. Il semble en effet annoncer un modèle présenté du dehors à notre connaissance. Le modèle jouerait le rôle que saint Thomas attribue à la loi quand il l'appelle : le principe extérieur qui doit diriger l'agir humain. Dans l'ordre naturel, la loi a été inscrite par le Créateur en sa créature raisonnable ; elle nous est donc en même temps très intérieure. Mais la loi révélée vient davantage du dehors, avec le Christ, l'envoyé du Père : ce sont ses exemples et ses enseignements.

En réalité cependant, s'agit-il seulement d'une loi imposée du dehors ? Evidemment non. Il nous faut donc chercher plus profondément que le modèle. Celui que nous imitons est vivant, il appelle, nous sommes ses disciples, nous adhérons à lui. Il ne s'agit donc plus seulement d'une idée, et l'exposé de la *Nachfolge Christi* le reconnaît pleinement. Nous avons à rencontrer une personne, qui parle à notre cœur, bien plus, qui vit en nous. Il y a là évidemment autre chose que la seule exemplarité de cette personne. Il y a un attrait, un attachement, un amour. Amour descendu du ciel qui vient éveiller et élever l'amour qui vit en nous. N'est-ce pas sous le coup de l'amour de Dieu Fin dernière, puis du Fils bien-aimé et du Père, que la moralité, puis la moralité surnaturelle, apparaît ? C'est l'amour du bien nécessaire qui fait percevoir dans les leçons du Christ des valeurs morales.

Le primat de l'amour-charité atteint donc directement la valeur morale fondamentale, humaine et chrétienne. Il la voit dans la tendance vitale surnaturalisée, qui, présente au plus intime de l'être du juste, le met en route vers la Fin dernière. Le principe de l'imitation

43. *Vers une morale de la charité*, dans *Gregorianum*, 34 (1953), pp. 53-55.

ne verrait dans l'amour qu'un des exemples du Christ, un de ses enseignements. Pour comprendre la totalité et le sens intérieur du message de Jésus, il doit découvrir, dans le Christ, le centre de tout l'agir du Verbe Incarné, qui est sa charité divine, et rejoindre ainsi le primat de l'amour-charité au cœur même du principe de l'imitation.

Il faut reconnaître aussi que de grands secteurs de la morale ne sauraient se rattacher que médiatement à l'imitation du Christ-modèle, telle toute la morale conjugale. Au contraire le primat de l'amour semble universel : universel quant à l'animation de l'amour, élément profond, indispensable, de toute valeur morale; universel quant au contenu particulier de la valeur morale : toute la loi naturelle et toute l'imitation du Christ constituent la matière que l'amour veut animer et informer.

Enfin, le primat de l'amour-charité paraît éminemment capable de rendre chrétien l'objet de la morale. En quoi il ne le cède nullement au principe de l'imitation, au contraire. L'amour-charité n'est autre que la charité du Christ, qui se révèle en toute sa vie. Or en donnant à l'objet moral son « existence » et sa valeur profonde, l'information de la charité le marque aussi de son « exemplarité », c'est-à-dire qu'elle imprimera à toute la moralité l'attitude, la direction, la mesure qui conviennent à l'enfant d'adoption, dont le Fils unique incarné est le modèle [44]. Ajoutons qu'avec la charité du Christ, débordant dans son Corps mystique, c'est aussi la « dimension ecclésiale » qui pénétrera l'objet moral [45].

Mais en formulant ces dernières remarques, nous pénétrons déjà sur le terrain de la méthodologie du primat de la charité, que nous réserverons pour une troisième étude.

Eegenhoven-Louvain René CARPENTIER, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

---

44. E. Tesson, S. J., dans *Recherches de Sciences Religieuses*, 42 (1954), p. 152. — *Le Primat*, 2e Partie, ch. II, § III, II; et 3e Partie, ch. I, § II; pp. 164, 200-207, etc.

45. M.-J. Le Guillou, O.P., *loc. cit.*, p. 296. — *Le Primat*, à la Table, les mots Communauté, Corps mystique, Eglise.