NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

72 N° 2 1950

Erôs ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne ? (suite)

G. GILLEMAN

p. 113 - 133

https://www.nrt.be/fr/articles/eros-ou-agape-comment-centrer-la-conscience-chretienne-suite-2675

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

ERÔS OU AGAPÈ

COMMENT CENTRER LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE

(suite)

III. *Synthèse : l'amour*

En partant de la vue métaphysique de saint Thomas et en tâchant de rendre compte, dans ce contexte métaphysique, des exigences psychologiques et morales des scotistes, n'arriverait-on pas à une compréhension de l'amour qui ne laisserait rien perdre de cette double richesse traditionnelle ?

Le mystère de l'amour se ramène au mystère de *l'être* et de *l'unité*. L'amour, disait saint Thomas, est l'activité fondamentale de l'être. En nous il est notre être spirituel en tant qu'actif et il y a continuité entre être et agir comme entre acte premier et acte second. L'amour n'est rien autre que l'exercice même de notre être, de notre forme d'être (1). On va donc retrouver en lui les divers degrés d'analogie que l'on distingue dans l'être et dans l'agir. Et comme l'activité fondamentale de tout être est de réaliser ou de vivre l'unité qui lui est propre, tout amour sera la tendance active vers l'unité, plus ou moins intense selon le degré d'être auquel il répond ; ou bien sera, dans l'être parfait, cette unité active elle-même sous la forme de l'identification totale avec soi-même.

A notre degré d'esprit créé, cette activité constitutive qui nous travaille et nous soulève d'un incessant besoin d'unité nous porte à « l'union » de plus en plus intime non seulement avec nous-mêmes, mais avec les autres hommes et surtout avec Dieu. « *Union* » *avec nous-mêmes,* disons-nous, c'est-à-dire unité en train de se faire plutôt qu'unité déjà faite, puisque notre forme d'être est soumise au devenir, et n'est capable que d'une unité détendue et imparfaite.

(1) Voir *N.R.Th.*, 1950, p. 3.

Sous cet aspect notre amour est une identification, toujours inachevée ici-bas, avec nous-mêmes.

« Union » avec Dieu ensuite : notre être ne subsiste que par un influx créateur incessant qui le maintient dans l'existence ; il n'a qu'un esse ab alio, étant constitué par une relation interne de dépendance par rapport à Dieu qui le crée. Si notre amour est l'aspect actif de l'être que nous sommes, il est, comme cet être, intimement constitué par une relation actuelle à Dieu. Il n'est l'union active que d'un être dont l'unité ne peut se boucler sur elle-même, d'un être essentiellement ouvert sur le divin ; qui inclut, pour exister, une référence actuelle à Dieu. Pour être authentiquement l'amour de nous-mêmes notre amour doit être plus profondément encore un *amour de Dieu*. Pouvons-nous tendre à notre unité intérieure autrement que comme à l'unité d'un être participant actuellement à « l'Etre » et tenant de cette participation toute sa cohésion ontologique ? Notre amour pour Dieu est donc plus constitutif de nous-mêmes que notre propre amour de nous. Ou si l'on veut, l'amour que nous nous portons n'est qu'une participation de l'amour que nous portons à l'Etre de Dieu. Et réciproquement, puisque notre être lui aussi est une participation à l'être de Dieu, notre amour sera une participation à l'amour que Dieu nous porte.

Troisièmement enfin, notre amour humain inclut nécessairement aussi un *effort d'union aux autres hommes* et cette exigence est, comme les deux autres, inscrite dans son ontologie même. Esprit incarné, c'est-à-dire étroitement limité et « contracté » dans une individualité charnelle incapable de supporter et encore moins d'épanouir toutes les virtualités de notre forme spirituelle, l'esprit garde en nous, cependant, une relation transcendantale à cette totalité de sa forme spirituelle et à la richesse que ne parvient pas à épuiser sa réalisation actuelle dans l'individu que je suis. Cette richesse ontologique de l'esprit explique et exige la multiplicité des individus humains dans l'espace et dans l'histoire et l'on ne peut penser qu'un homme puisse exister seul. Mais si une telle exigence est inscrite dans notre être, elle doit se retrouver dans notre amour. Il est impensable aussi que l'amour humain n'ait pas une relation constitutive à tous les êtres qui participent à la forme d'humanité. Force d'union et d'unité avec nous-mêmes et avec Dieu, l'amour est aussi principe de communion avec tous les autres. Car s'il est, disions-nous à l'instant, relation active et actuelle à Dieu, l'homme aimant sent que, dans cette tension vers Dieu, il est associé à tous les êtres qui partagent avec lui l'esprit dont il n'est lui-même qu'une réalisation déficiente et, comme son être garde une relation à l'esprit comme tel et à ses exigences d'indétermination matérielle, son amour conserve, au plus profond, une inclination active à s'associer à tous les amours humains qui montent pareillement vers Dieu, impliqués mutuellement

comme des voix qui se fondent dans une harmonie unanime, où chacune chante sa partie.

De cette base ontologique très thomiste, il semble que l'on puisse partir pour rendre compte de toutes les particularités de l'amour rencontrées plus haut, à condition de saisir *le sens de cette unité* ou mieux de ces unités que veut réaliser l'amour dans son effort essentiel de communion et en éclairant cette ontologie *à la lumière de la Révélation*. Celle-ci a dit sur l'amour le secret, ignoré jusque-là, qui fait le centre du message chrétien. A cette lumière, le « velle bonum », l'amour de concupiscence et de bienveillance, la générosité et le désintéressement scotiste de l'amour prennent toute leur signification.

Nous examinons successivement l'amour dans son Exemplaire divin; puis dans l'homme, image de Dieu; et ici, sous trois aspects : l'amour de l'homme pour les autres, pour lui-même et pour Dieu.

1. *L'amour en Dieu.*

Puisque nous ne construisons pas, pour l'instant, une dialectique d'invention mais un exposé déductif, le plus facile n'est-il pas de commencer par contempler l'amour à sa source et de venir alors à ses participations déficientes dont nous saisirons mieux le sens en ayant vu d'où elles tirent leur être.

Nous caractérisions l'amour à son suprême degré par une identification active de l'être avec lui-même, forme la plus haute de l'unité que cherche tout amour comme activité foncière de l'être. La raison toute seule nous présenterait donc Dieu comme l'être qui aime sa propre plénitude et s'y repose comblée, qui « vult bonum sibi », et en qui l'amour de concupiscence pour ce « bien divin » qu'il se veut se confond identiquement avec l'amour de bienveillance qu'il porte à sa personnalité divine unique, puisqu'en lui aucune distinction ne vient fissurer tant soit peu l'absolue unité. Cet amour de concupiscence n'est nullement désir, puisqu'il ne veut aucun accroissement d'être dans son être parfait. Il ne suppose même pas en Dieu une « réflexion » quelconque sur soi-même, aucun « retour » de l'amour sur lui-même, car si l'on veut bien y regarder, la réflexivité n'est possible et nécessaire qu'à un être limité et composé, qui n'est pas lui-même par identité. S'il faut me « réfléchir » pour prendre conscience de moi, c'est que mon jaillissement d'être n'est pas identiquement conscience lumineuse totale; si mon amour se réfléchit pour s'aimer et s'enrichir, c'est qu'il n'est point par identité amour et qu'il rencontre une limite. Comme la connaissance, l'amour, en Dieu, est direct, simple, on pourrait dire rectiligne et proversif, jaillissement constant qui ne rencontre pas de bornes. Même l'expression : « sortir de soi » ne peut s'appliquer strictement à Dieu puisqu'elle suppose des limites

à franchir. On ne sort pas de l'infini. Ni repli sur soi, ni sortie de soi, l'amour divin que découvre la pure raison apparaît comme la simple et sereine diffusion d'une source totalement lumineuse et généreuse à l'infini.

Quand Il crée « liberrimo consilio », c'est encore par amour — puisque l'amour est l'aspect actif de l'être et que la création est la seule activité divine, que la raison lise dans ce monde fini — quand Il crée, Dieu manifeste un amour d'une totale gratuité, puisqu'il préexiste à son objet et produit l'amabilité même de ce dernier sans possibilité d'enrichissement pour le Créateur. Il suscite des images de lui-même capables d'être à leur manière des sources d'amour conscient et en cela consiste sa « gloire », seule fin que nous puissions concevoir à la création.

Cette vue rationnelle ne peut qu'en apparence éveiller l'image d'un égoïsme dans l'Etre divin contemplé comme une solitude. Car il n'est pas question de dérèglement dans l'amour de soi pour l'être qui est seul nécessaire et ne peut être aimé qu'infiniment.

Mais Jésus-Christ est venu révéler de l'entièrement neuf sur l'amour en Dieu. Non seulement Dieu a de l'amour, mais il « est Agapè » (2), ce que saint Thomas interprète : « Ipsa essentia divina caritas est » (3). Jésus dira et montrera ce que signifie la charité divine (4) par sa vie et sa mort. Et cela découlait de la merveille qu'il nous révélait sur l'être (existentiel) de l'amour. En Dieu n'existe pas cette solitude que croyait y découvrir notre raison. La vie divine est une société de personnes. Ainsi l'amour ou l'être absolu n'a pu subsister de toute éternité que dans un échange d'amour. Le Père engendre le Verbe comme la parfaite image de lui-même, en lui communiquant la totalité de la nature divine qu'il possède à sa source, et seul cet acte de paternité le distingue de son Fils. Possédant en commun l'amour qui fait la substance de leur vie, toute leur activité de spirateurs actifs est de faire procéder d'eux le « Don » par excellence, l'Amour personnifié et comme « extasié » (5).

(2) I Jo., IV, 8.
(3) Cfr *II*ª *II*ªᵉ, q. 23, a. 2, ad 1.
(4) Jo. XV, 13.
(5) G. Salet, *Le mystère de la charité divine,* dans les *Rech. de sc. relig.*, 1938, p. 5-30; cfr M. T. L. Penido, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité,* dans les *Ephem. theol. Lovan.*, 1937, p. 33-68. Nous ne voulons nullement suggérer par là que les processions du Fils et du Saint-Esprit soient toutes deux des processions d'amour. En Dieu, intelligence et volonté ne sont pas des facultés distinctes entre elles ni de la substance divine. Dieu agit par sa substance même. Dire que le Verbe procède par voie d'intelligence n'implique pas, croyons-nous, que l'amour soit absent de sa génération, même s'il n'en est pas l'élément formel (cfr Jo., V, 20), ni que la luminosité intelligible soit absente de la procession de l'Esprit de vérité (Jo., XIV, 17). Et si l'intelligence en Dieu est génératrice, n'est-ce pas parce qu'elle est identique à l'amour ? Notre intelligence elle-même ne peut engendrer sa connaissance de l'être réel que parce qu'elle est un dynamisme, c'est-à-dire que parce qu'elle vit de notre tendance d'amour foncier.

L'amour absolu, où la révélation trinitaire montre le type de tous les amours créés, se révèle donc à notre foi comme la volonté d'une *communion de personnes,* une volonté qui veut à « l'autre » le même bien qu'à soi, tellement qu'aucune des personnes ne veut garder pour soi seule le bien divin. Dire que le Père s'aime ou se glorifie (6) — en excluant évidemment tout amour réflexif — n'a pas de sens si l'on ne pense en même temps qu'il aime et glorifie le Fils et l'Esprit par le même acte d'amour dont il s'aime lui-même, puisque sa bonté est numériquement celle des autres personnes divines. La génération et la spiration active, opérations de don, sont les seules activités intratrinitaires qui nous soient révélées. La spiration passive est l'amour envisagé dans son fruit plutôt que dans sa source; le Saint-Esprit qui est le don des Spirateurs, ne se referme pas pour autant sur lui-même, n'étant pas, comme personne, distinct de l'amour des spirateurs. Il est l'amour comme activité subsistante du Père et du Fils considérés comme unis en une seule activité. Il est donc une activité subsistante de communion. Ainsi chaque personne n'a en propre que cela même qui la fait relative aux deux autres : la paternité, la filiation, la spiration. Tout ce qui n'est pas relation est commun au sens de l'identité stricte.

Et cette double communication, ce don mutuel intratrinitaire est spontanéité absolue puisque l'une de ces opérations engendre et l'autre fait procéder une personne, qui n'est donc pas logiquement antérieure à l'opération elle-même bien qu'elle soit éternelle au même titre. Celle-ci ne peut donc être « attirée » par l'amabilité de son terme et l'amour dans la Trinité est totalement gratuit tout en étant absolument nécessaire.

Les profondeurs que dévoile le mystère trinitaire sur l'amour comme communion de personnes dans la stricte unité d'une nature ont fait s'écrier un grand penseur chrétien : « S'aimer soi-même en aimant sincèrement un autre; se donner et se redoubler par ce don; se voir autre en soi-même et se voir soi-même en autrui; n'être point solitaire et être seul; s'unir et s'embrasser en se distinguant; avoir tout en commun sans rien confondre et rester deux pour se fondre sans cesse comme en un tout unique et dans un seul être... c'est le cri naturel du cœur » (7).

Comme tout ce que nous souhaiterions de plus parfait et de plus généreux dans nos amours humains est réalisé sur un mode que nous n'aurions pu même imaginer, tant il dépasse nos possibilités humaines de concevoir et de réaliser ! L'unité est parfaite puisque la substance est numériquement une; les personnes restent pourtant réellement distinctes entre elles de sorte que l'unité n'est aucunement confu-

(6) Cfr Jo., XII, 28.
(7) Blondel M., *L'action,* p. 254.

sion; la communion ne peut donc se penser plus profonde que n'est celle-là. Ni plus totale non plus, puisqu'elle fait communiquer tout ce qui, dans chaque personne, est absolu et ne laisse « en propre » à chacune que l'élément relatif qui fonde précisément la communauté personnelle. Entière gratuité de l'amour : égoïsme impossible, puisque l'objet d'amour peut être aimé d'une dilection infinie et qu'aucun repli sur soi-même, aucune duplicité n'est pensable dans cette simplicité de plénitude. Et pourtant le don total que chaque personne fait aux autres de ce qu'elle possède d'absolu ne dépouille pas la personne donnante de ce qu'elle donne, puisqu'elle ne peut évidemment se défaire de ce qui fait sa substance. Seulement cette substance est « commune » et indivise. Toute la richesse qui, en nous, existe sous la forme de facultés distinctes et combien précieuses d'intelligence, de volonté, de cœur, tout cela est commun aux trois personnes au point qu'une personne ne peut avoir une pensée, une affection qui ne soit partagée par les autres. « Velle alicui bonum » est ici identiquement « velle se alteri » et « velle sibi alterum » et, dans les deux cas, c'est inévitablement le bien totalement saturant et béatifiant que l'on veut. Jamais l'intelligence humaine n'aurait pu inventer pareille doctrine de l'amour. Et même après la révélation, le mode propre de la Trinité et de l'amour en Dieu nous reste un mystère au sens strict (8).

2. *L'amour dans l'homme.*

Mais si la Révélation nous a appris cette nouveauté souveraine sur la constitution trinitaire de l'être en Dieu, il faut dire maintenant que tout être, parce qu'il est participation de cet Être-là, portera en lui des traces de la Trinité; non pas que l'on puisse, à partir de la créature, découvrir et encore moins comprendre le mystère de Dieu, puisque le mode propre de Dieu nous échappe totalement et que, sans la Révélation, rien ne nous eût autorisé à reporter en Dieu nos constatations humaines. Mais maintenant, nous basant sur la Révélation et nous tenant à un point de vue existentiel, nous pouvons tirer les conséquences du fait révélé, à savoir la constitution « trinitaire » de l'être. Nous pouvons dire que la nature humaine participe, dans ce qu'elle a de naturel à l'être trinitaire et que « etiam homo totius Trinitatis est imago » (9). Pour preuve : son intelligence et sa volonté dans l'unité d'une personne spirituelle.

C'est « l'explication » augustinienne de la Trinité. Il ne serait d'ailleurs pas difficile de trouver dans l'univers matériel, en passant

(8) G. de Broglie, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, 1937, p. 337-376.
(9) *I*ª, q. 36, a. 2.

par tous les degrés d'être, les vestiges d'un amour participé de la Trinité.

Le rythme qui semble être le mouvement foncier et constituer la cohésion de cet univers inanimé n'est-il pas « ternaire » ? Une sortie de soi toujours ramenée à l'unité ? Tous les rythmes de notre monde : celui des soleils, comme celui des saisons et des jours, des vies qui ont leur croissance et leur déclin ; les flux et les reflux, et les choses qui respirent, les chocs et leurs résistances, toutes les ondes et leurs harmonies, jusqu'aux illuminations suivies de sécheresses dans les âmes mystiques, expansion et recueillement, tout est courbé sous le rythme qui tend vers le don de soi dans un dédoublement et revient à soi dans l'unité, sorte de musique fondamentale de l'univers matériel essayant sur son mode à lui le thème unique de l'amour reflété de la Trinité (10).

N'insistons pas sur les applications dans cette extrémité du monde si peu pénétrée par notre intelligence, où saint Thomas disait cependant qu'il y avait une aspiration à ressembler à Dieu : « Omnia appetunt assimilari Deo » (11). Du moins, « rien n'empêche le philosophe de pousser jusqu'au bout l'idée que le mysticisme lui suggère, d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer », a dit Bergson dans *Les deux sources* (12) ; et ailleurs : « La notion fondamentale de l'univers est une note de générosité » (13).

A. *Amour de l'homme pour l'homme.*

Quand elle arrive à *l'homme*, la participation de l'amour va essayer cette réussite de reproduire une *image de la société trinitaire dans une société d'esprits incarnés*. Et ainsi s'éclairent les manifestations, contradictoires jusqu'ici, de l'amour humain ; tendance à l'*unité* entre ceux qui s'aiment, et pourtant irréductible *dualité* des intériorités spirituelles.

Mais on peut mesurer la distance qui sépare l'exemplaire divin de ses participations dans l'homme. Là où une stricte unité de nature et de substance rendait indivis le bien des Trois, non seulement possession commune, mais Etre numériquement commun, on ne retrouve plus que l'unité générique d'une humanité éparpillée dans des individus, non seulement distincts, mais séparés par la matière où est engagé intrinsèquement l'esprit. Et de plus chaque personne n'est plus complètement unifiée en elle-même. Son essence même souffre d'être détendue dans l'espace et dans la succession. Nous ne sommes jamais présents qu'à une partie ou à une phase de nous-mêmes. Et

(10) Cfr Groupe lyonnais, *Formes, vie et pensée* et *Les rythmes et la vie.*
(11) *III Contra Gentes*, c. 19.
(12) *Les deux sources*, p. 274.
(13) *La pensée et le mouvant*, p. 317.

si nous sommes distants de nous, comment être totalement présents à un autre esprit, surtout à un autre esprit charnel, atteint de la même dispersion ? La volontariété du don qui, en Dieu, était totale se mêle, chez nous, d'involontaire. D'une part donc, le bien que nous voulons à l'autre et que nous apportons à sa communion est immensément loin d'être le bien total; d'autre part il est loin même d'être le bien que serait notre personne totale.

Mais de plus, voici que la distance s'accentue entre le type divin et nos amours, quand nous en regardons le *mode de communication.* Dans la Trinité, chaque personne communique aux autres tout ce qu'elle a d'absolu, sans plus rien garder d'exclusivement propre que la seule relation qui la constitue donnante ou donnée, puisque la personne comme telle est pure relation et que tout ce qui, en elle, n'est pas relatif est commun aux trois personnes; et en même temps elle ne perd rien dans cette communication puisque le bien communiqué est rigoureusement commun. Mais nous, ne sommes-nous pas en un sens — bien modeste sans doute — des substances séparées l'une de l'autre ? Et dans la plus intime amitié, ce qui nous reste en propre au moment où nous voulons le plus nous communiquer, est-ce seulement une pure relation qui nous distinguerait de l'autre comme le donnant du donné ? N'y a-t-il pas cette individualité charnelle qui, jamais, ne devient totalement lumineuse au regard spirituel de l'autre, sauf si cet autre est Dieu; individualité charnelle qui reste, par sa constitution même, égocentrique, comme nous le reconnaissions plus haut de la sensibilité; et du moins qui oppose toujours cette extériorité spatiale, que la sensibilité voudrait vaincre par la fusion sans y réussir, puisque la fusion parfaite serait cette fois la mort de l'altérité. « C'est une étrange solitude que les corps, et tout ce qu'on a pu dire de l'union n'est rien, auprès de la solitude qu'ils causent » (14). Cette dernière remarque vaut des amours entre personnes humaines. Notre amour pour Dieu y échappe puisque Dieu nous est plus intime que nous-mêmes. Nous y reviendrons tout de suite.

En Dieu, l'amour, disions-nous encore, est entièrement *gratuit* et les personnes ne cherchent pas d'enrichissement en faisant procéder d'elles l'autre personne. Nul égoïsme n'est donc possible en Dieu, pas plus à ce titre-là qu'à tout autre. Pour nos amours d'hommes noyés dans l'indigence et le besoin, au contraire, l'objet aimé est nécessairement aussi un enrichissement personnel. En cela point de mal. Car l'amour sincère voit dans ces richesses une première communication de Dieu ou de l'aimé, un prélude à la communion. Il trouve même en elles un moyen de se rassembler et de s'unifier davantage, lui qui est dispersé comme notre être — et ainsi d'apporter à cette communion un « je » suffisamment présent et riche. Mais

(14) M. Blondel, *L'Action,* 1re éd., 1893, p. 256.

il devient égoïsme lorsque, cessant de voir dans ces enrichissements une phase de la communion, il les rapporte au moi individuel et solitaire et fait de ce dernier un petit absolu. On sait que notre amour ne rencontre que trop de connivences dans notre sensibilité et notre concupiscence pour ce genre d'usurpation ou d'idolâtrie du moi. Une autre idolâtrie consisterait à porter à l'aimé humain un amour sans mesure que seule mérite une personne divine comme nous le remarquions plus haut.

Ces quelques remarques mesurent la distance de notre amour à celui de l'Exemplaire divin. Mais parce que notre amour est pourtant une réelle participation de l'amour tel qu'il est en Dieu, à côté de ces différences, il reste en lui une *ressemblance* singulière qui fait tout le prix de nos affections humaines. Car tout imparfaite qu'elle est, la démarche d'amour dont nous sommes capables reste une démarche d'authentique communion. Les conditions d'isolement relatif dans lesquelles elle se réalise vont la marquer d'une souffrance que l'on pourrait dire constitutive de tout amour humain. Et une des plus belles preuves de l'existence de Dieu serait sans doute à trouver dans l'aspiration humaine à une communion totale, image de l'unité divine. Souffrance qui devient plus aiguë lorsque l'esprit découvre en lui cet égoïsme de la concupiscence, si opposé à la gratuité de l'amour vrai. Ces limites mêlent à tout amour profond un parfum d'humilité. Comme il est dans la psychologie de l'amour — c'est comme un vestige en lui de la gratuité divine — de ne pas remarquer les limitations de l'aimé, tout en prenant une vive conscience de sa pauvreté propre, l'humilité se nuance d'*admiration et de reconnaissance* pour l'autre qui se donne (15) et que notre amour transfigure. Image de l'admiration du Père pour son Verbe, « splendor patris » ; de la reconnaissance parfaite du Fils pour le Père, « plénitude jaillissante » (16), et de l'Esprit, extase d'amour.

La communion vraie que réalise l'amour humain consiste à nous faire vivre consciemment, d'une *conscience directe* plus que réflexe, l'unité préexistante qui nous fait communiquer dans l'être à nos frères humains. Nous dirons plus tard combien cette unité se resserre encore entre frères dans le Christ. Ce n'est pas seulement une union de connaissance ; c'est un effort de *tendance affective et volitive* qui nous devient présente par la connaissance. Dans ce tout tendentiel, affectif et lumineux, qu'est notre conscience spirituelle, à la place d'une conscience de notre moi, l'amour suscite une conscience d'un « nous » où le « je » et le « tu » sont intimement solidaires.

Sans doute, ontologiquement, le « je » n'aura pas à se supprimer ou à renier sa destinée spirituelle, puisque lui aussi est esprit et qu'il n'y

(15) L. Vander Kerken, *Menselijke liefde en vriendschap*, dans *Bijdragen*, t. VII, 1946, p. 179.
(16) Selon S. Jean Damascène, *De Fid. Orth.*, I, 12.

aurait d'ailleurs plus communion s'il cessait d'exister et d'être présent. Cela est donc bien acquis : le « je », dans la communion, ne s'évanouit pas. Comment rendrons-nous compte, dès lors, de la direction allocentrique, extatique, de la volonté de « se donner », du mouvement de générosité, qui sont incontestablement dans la psychologie de l'amour, même en ses réalisations humaines et que saint Thomas, on se le rappelle, avait si délicatement saisis ? Ici encore, l'ontologie vient à notre aide. Nous avons reconnu que notre être d'esprit, incarné et « contracté » dans notre individualité charnelle, gardait une relation transcendantale à toutes les autres individualités qui épanouissent, à leur multiple manière, les virtualités de l'esprit total que notre « je » limité ne pouvait révéler. Il est normal que ce « je », en prenant conscience de lui-même, prenne non moins conscience de cette insuffisance personnelle qui le relie à tous ses semblables ; qui fait même retentir en lui la voix de tous ces autres à la façon de l'appel d'une indigence. Toute conscience du moi si elle était assez profonde inclurait donc, au moins implicitement, une conscience des autres. On entend conscience au sens largement compréhensif que nous venons de rappeler.

L'amour pour le prochain, en tant qu'il dit communion, nous fait privilégier, dans cette conscience, l'attention à l'autre ; il nous fait privilégier, dans la tendance consciente qu'est notre être, cet aspect de tendance à l'autre. Non qu'il renie l'adhésion consciente au moi ; celle-ci n'était que trop exclusivement présente à son intention et à sa volonté ; elle n'était d'ailleurs aussi que trop favorisée par la concupiscence ancrée en nous. C'est pourquoi, en pratique, la communion se présente principalement à notre conscience sous la forme d'une sortie de notre moi en ce qu'il avait d'exclusif, d'égoïste, de refermé sur lui-même, de faux absolu ; elle prend quasi inévitablement la nuance de « don de soi », d'abandon de cet excès d'égocentrisme qui nous est connaturel depuis le péché. L'amour est vraiment une extase qui nous fait sortir de notre moi charnel, auquel surtout nous risquons de nous identifier par notre sensibilité infectée d'égoïsme. Il apparaîtra donc normalement comme une abnégation, un sacrifice de nos intérêts temporels et, à ce titre, une gratuité et un désintéressement, tâchant de retrouver ainsi à sa mesure la parfaite gratuité divine. D'autant plus que la mutuelle extériorité de l'aimant et de l'aimé, la limitation de leurs individualités font apparaître le perfectionnement apporté à l'un par l'acte d'amour, comme un élément qui manquera à l'autre, dans une certaine mesure (17).

Ces vues permettent de comprendre et d'intégrer facilement les descriptions scotistes si attrayantes de l'amour extatique et de sa finalité morale, de sa gratuité, sans tomber dans la déficience métaphysi-

(17) L. Vander Kerken, *art. cit.*, p. 179.

que de Duns Scot, et sans devoir admettre l'aspect négatif de sa doctrine. Elles permettent aussi de mettre en relief la nécessité, pastorale et réaliste, d'insister sur la générosité de l'amour, notre moi allant de son propre poids à se privilégier indûment au détriment de l'autre. On ne court pas, pour autant, le risque de fausser notre ontologie, car ce n'est pas le moi que l'on supprime mais l'excès du moi. On prend une conscience plus nette et plus métaphysique aussi (et nous le verrons, plus chrétienne) de notre être comme relatif aux autres et plus encore comme relatif à Dieu, nous allons y venir tout de suite.

Aimer, pourra-t-on dire, c'est abandonner ce moi clos que nous revêtons instinctivement comme une cuirasse isolante, pour retrouver le vrai « je » ontologique où s'entrecroise nécessairement toute une trame de relations. Sous son aspect psychologique, l'amour est donc la prise ou la reprise de conscience de notre être. L'union ou la communion avec les autres préexistait, dans notre être et dans notre acte premier, à cette prise de conscience, mais comme l'amour est avant tout un « acte » de volonté, autant et plus qu'il est une conscience, il fait passer à l'acte second cette puissance préexistante. Il apporte donc quelque chose de réel à notre union ontologique elle-même ; il noue un nouveau lien, et donc réalise une nouvelle intimité, car notre être étant l'être d'une personne libre et morale, s'achève ontologiquement par une activité libre et consciente. Ce n'est donc pas purement l'ontologique préexistant qui arrive à la conscience aimante. Il arrive modifié et enrichi par l'acte d'amour, qui participe ainsi au pouvoir *créateur* de Dieu, puisqu'il est un achèvement de notre être.

Aussi n'est-il pas étonnant que, sur le plan corporel, l'amour conjugal, forme privilégiée de l'amour humain, aboutisse à susciter un nouvel être où père et mère retrouvent le don de l'autre et leur propre don en l'unité d'un seul être personnel. Mais cette unité personnelle, fruit de leur amour, n'est pas, comme en Dieu leur amour lui-même personnifié, il est un « aimé », l'amour humain ne pouvant aller jusqu'à cette intensité qui le rende subsistant (18). Tous les amours spirituels créent ainsi une nouvelle unité de l'esprit où l'un se transporte dans l'autre et réciproquement, si bien que mon idéal devient celui de l'autre et que les pensées de l'autre sont les miennes, l'esprit ayant cette propriété d'être pénétrable par un autre esprit et n'étant limité, dans cette intimité réciproque, que par sa condition charnelle. Encore une fois, « se transporter » veut dire ici tisser un nouveau lien ontologique qu'il appartient à notre libre décision de nouer ; ou encore, c'est faire l'effort qui nous permet de coïncider avec une autre intériorité spirituelle, avec ses pensées et ses affections.

(18) Cfr G. Salet, *Le mystère de la charité divine,* dans *Rech. Sc. Relig.*, 1938, p. 20-21 et note 4.

Ce point de vue ontologique éclaire aussi la distinction classique d'amour de *concupiscence et d'amitié*, dans nos amours entre personnes humaines. Nous avions vu qu'en Dieu ces deux formes ne sont distinctes que d'une pure distinction de raison, car le bien que les personnes divines se veulent, s'identifie avec leur personne propre autant qu'avec la personne de l'autre.

Par le fait de leur extériorité substantielle et leur incoercible penchant à se considérer comme des unités individuelles, les amants humains, en portant leur attention et leur affection sur l'autre, considèrent leur propre moi comme une « possession » qu'ils apportent à l'aimé et réciproquement font de l'aimé une possession relativement à leur moi qu'ils aiment. Psychologiquement et ontologiquement, le défaut d'unité entre les êtres accentue la distinction entre ces deux formes d'amour. Mais on voit pourtant que l'amour d'amitié réalise formellement l'idée propre d'amour qui est communion, puisque la possession propre à l'amour de concupiscence n'est qu'un moyen de réaliser cette communion. Moyen nécessaire et même essentiel, soit, mais qui fait de l'amour de concupiscence un amour « secundum quid » au dire de saint Thomas.

B. *Amour de l'homme pour lui-même.*

Nous avons jusqu'ici porté notre attention sur l'amour humain de l'autre comme autre, avec lequel cet amour réalise une communion. Et ce n'est qu'indirectement que nous avons fait allusion à l'amour de l'homme pour lui-même. Nous n'avons à y revenir que pour montrer aussi, dans l'amour de soi sainement entendu, un aspect non négligeable de vraie communion.

L'homme ne s'aime qu'en tant qu'il est. Or, nous subsistons essentiellement par une relation à Dieu qui nous crée, incessamment, insérés dans les multiples relations qui nous rapportent constamment au reste du monde des esprits et des corps. Nous aimer avec cette constitution-là nous empêche de nous aimer avec exclusivisme. Nous ne pouvons nous porter qu'un amour relatif et essentiellement ouvert qui inclut l'amour de Dieu et du prochain, ou encore, notre amour envers nous-mêmes ne sera absolu que dans la mesure où il atteindra en nous de l'absolu, c'est-à-dire cette présence créatrice de Dieu qui nous constitue dans l'être. Nous verrons, quand nous arriverons à la charité, que cette présence divine devient étrangement proche et nous nous étonnerons de pouvoir aimer du même amour théologal Dieu, nous et le prochain en Dieu.

S'aimer de cette façon relative et ouverte n'est donc pas de l'égoïsme, tout juste de l'égocentrisme, mais ordonné à la communion. Dire « communion avec nous-mêmes » serait un terme assez impropre puisque le mot semble réservé à une « union avec » l'autre. Identité avec nous-mêmes, adhésion à nous-mêmes, oui, mais avec ce nous-mêmes à

qui nous ne pouvons être présents sans être en présence de Dieu et des autres. L'amour de soi devient égoïsme dès qu'il oublie cette relation. Notre sensibilité l'oublie automatiquement depuis le péché; c'est pourquoi nous disions qu'elle est concupiscence. Notre amour spirituel, pour autant qu'il se modèle sur l'expérience vulgaire spontanée et sur ce que l'on « perçoit », est quasi instinctivement porté à faire de nous des absolus, des individualités ayant une réalité « séparée ». Dans cette mesure, en effet, il dépend presque exclusivement de la sensibilité. La masse, quand elle fait abstraction de la puissance de la charité surnaturelle, vit dans cette idolâtrie plus ou moins consciente du moi. Dans la cité terrestre, cet égoïsme est quasi universel (19). La charité y apparaît comme un miracle. De même que nous découvrirons dans l'amour vrai l'étoffe où se taille toute la vie morale, c'est dans cet égoïsme que se situe n'importe quel péché. Tout péché n'est qu'une forme d'égoïsme. Il est par conséquent le seul obstacle à la communion par son attitude spécifique elle-même; il est l'opacité et l'isolement introduits dans le lumineux échange d'amour qui fait la trame de l'univers créé.

A-t-on remarqué que, si ces considérations sont vraies, l'amour ordonné de nous-mêmes nous interdit de nous aimer sans aimer en même temps un autre que nous ? Nous aimer comme relatifs à Dieu ou comme une humble participation de Dieu nous fait aimer Dieu plus que nous-mêmes dans l'acte même où nous nous portons de l'amour. Et nous aimer comme lié aux autres par une relation nécessaire implique que nous leur donnons une participation de l'amour que nous avons pour nous. Cette impossibilité de nous prendre comme objet exclusif d'amour sans sortir de l'ordre est une conséquence de notre participation à l'amour tel qu'il est dans la Trinité où une Personne ne peut s'aimer sans aimer les deux autres.

Nous devons aimer notre prochain « comme » nous-mêmes, aussi en ce sens métaphysique. Cela fait que l'amour du prochain est une condition d'un amour ordonné de nous-mêmes. Et ceci devient considérable dans la siuation concrète de l'homme pécheur où nous sommes tous. Car s'il est vrai que nous avons à lutter contre l'égoïsme inhérent à tout amour non contrôlé de nous-mêmes, et que seule la sortie de nous-mêmes vers les autres (et vers Dieu comme nous le dirons à l'instant) nous libère, en fait, de l'égoïsme, il faut avouer que l'amour pour les autres est la meilleure forme pratique de notre amour pour nous.

---

(19) Ce que les instincts promettent, s'ils sont laissés à eux-mêmes, est bien décrit dans le livre du docteur E. De Greeff, *Notre destinée et nos instincts*. Mais ce livre, avant tout expérimental, ne parle pas des instincts spirituels ou surnaturels qui permettraient d'être un peu moins pessimistes; ni de l'effort de la personnalité ou de puissantes personnalités chrétiennes qui peuvent influencer les destinées humaines.

C. *Amour de l'homme pour Dieu.*

Lorsque l'« autre » est Dieu, notre amour prend, du point de vue ontologique où nous sommes, une signification très particulière. Il imite, plus parfaitement que notre amour d'homme à homme, l'amour trinitaire. Car ici la limitation de notre individualité charnelle n'arrête plus la pénétration en nous de ce pur esprit divin qui est plus intimement présent à toute chose que l'être même de cette chose. La communion peut devenir plus totale. Ontologiquement nous ne subsistons que par elle. Moralement et psychologiquement cette communion devient efficace dans la mesure de la présence intérieure que nous lui accordons. De notre côté nous lui apportons une attention et une adhésion qui ne disposent que du bref instant présent dans l'écoulement de notre être. Mais ce minime instant peut devenir si « recueilli » et ramassé qu'il semble échapper au temps et amener à la conscience les profondeurs de l'esprit. D'ailleurs le présent tient en lui tout notre passé accumulé.

La communion avec Dieu ? Que nous le voulions ou non, aucune ne nous est plus indispensable. Si elle préexiste ontologiquement comme nous l'avons déjà remarqué, elle n'est vraiment humaine que si nous la ratifions librement et que si, par des actes d'amour, nous l'achevons dans toute la mesure où Dieu l'a laissée ouverte pour notre coopération. Ici encore, nous participons à un pouvoir créateur.

Plus encore que dans notre amour des hommes, l'amour pour Dieu nous apparaît, en pratique, comme une sortie de nous-mêmes, un don et une extase ; car la part de Dieu dans notre être et notre agir est si prépondérante et constitutive, si continue et intime que nous ne parvenons guère à lui donner sa vraie place dans notre amour. Mais nous retrouvons toujours une dose d'idolâtrie de notre moi quand nous pesons notre amour en face de Dieu.

Plus aussi que notre amour fraternel, l'amour pour Dieu nous apporte nécessairement un enrichissement. L'acte même de nous donner — entendu au sens précis de ratification volontaire du lien ontologique qui nous unit à Dieu, accomplie au moment où, portant notre centre de conscience et de tendance vers Dieu, nous défavorisons délibérément notre moi — cet acte de nous donner est identiquement un envahissement de nous-mêmes par Dieu et donc une réception qui nous comble, puisqu'il est un contact avec notre source d'être, ou mieux une ouverture de nous-mêmes à l'être. Nous donner ou nous référer à notre Créateur, c'est vivre de façon consciente et voulue notre acte de nous recevoir nous-mêmes de ses mains.

Quand nous donnons à autrui ce que nous « avons », nous semblons perdre ce que nous donnons et nous le perdons en effet, dans la mesure où nous devons nous en séparer ; mais quand nous donnons

spirituellement ce que nous « sommes », le don ne peut être qu'une irruption de l'autre dans ce moi, qui était bouclé sur lui-même avant l'acte d'amour, autant qu'une présence du « je » dans l'autre. Cet acte est le plus caractéristique de l'esprit en tant que ce dernier dit ouverture, illimitation et puissance de coïncidence d'un centre de conscience et de tendance avec d'autres centres lumineux et tendanciels. La *communion* est ce qui peut le moins mal exprimer cet effort de coïncidence de vie affective et connaissante. Coïncidence ne dit pas identification pure et simple qui supprimerait du coup l'amour ou le réduirait à être une adhésion à lui-même du nouvel être né de la fusion. Le « nous » créé par la communion suppose moins l'unité faite que l'acte même d'unifier des êtres qui restent irréductiblement distincts. Mais ce que l'amour cherche, ce n'est pas la distinction, c'est de transformer chacun de ces êtres distincts en relations aussi purifiées et aussi ratifiées que possible à l'autre, imitant ainsi l'amour de ces « relations subsistantes » que sont les Personnes divines dans l'exemplaire de l'Agapè. La psychologie de l'amour sera donc une psychologie du « nous » qui ne parvient plus à penser séparément ses intérêts ni à considérer les intérêts de l'autre comme séparés des siens propres; qui accuse d'égoïsme tout retour « exclusif » sur soi; qui ne se regarde plus sans voir en lui l'image de l'autre ou mieux qui ne peut pas ne pas se voir dans l'autre comme dans un miroir, quand il tourne son attention volontaire vers l'ami. C'est dans ce mouvement de communion que l'être aimant se réalise le mieux comme esprit et comme intériorité. Car il échappe, alors seulement, aux limites que se construit le moi égocentrique et à l'opacité de cette individualité séparée si semblable à une parcelle de l'univers matériel éparpillé en poussière d'êtres. On ne se possède vraiment qu'en communiant aux autres, s'il est vrai que nous sommes relatifs essentiellement.

Ceci est singulièrement plus vrai quand l'autre est Dieu. L'amour qui nous dirige vers Lui nous dirige du même pas vers ce qui nous est le plus intérieur et profond : notre être même en tant qu'il jaillit actuellement de sa source. Nous ne pouvons plus nous voir, pour peu que nous aimions Dieu, que comme reflétant son image; nous ne voulons plus nous regarder qu'en Dieu sans qui nous n'avons vraiment aucune intelligibilité; ou, si l'on veut, nous ne voulons plus regarder et aimer que Dieu et, dans ce regard et cet amour, nous réalisons le seul amour de nous qui réponde à notre nature spirituelle et qui nous accomplisse.

Pourquoi avons-nous, au cours de ce dernier paragraphe sur l'amour envers Dieu, comparé cet amour à notre amour pour le prochain ? Ne serait-ce pas que l'amour des autres est, pourrait-on dire, la forme d'amour de Dieu proportionnée à notre être charnel ? « Comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il

ne voit pas ? » ([20]). La sortie de notre moi clos qu'exige notre communion aux images de Dieu est une amorce réelle de notre ouverture à la communion divine. Jésus-Christ est venu rendre cela rigoureusement vrai, puisqu'il a inséré Dieu dans l'humanité, au point qu'on aime réellement Dieu quand on aime l'homme dans le Christ; que le second commandement est semblable au premier et occupe même plus de place que lui dans le Nouveau Testament ([21]) et que l'on porte au prochain et à Dieu le même amour théologal. La mesure réelle de notre amour de Dieu est notre amour pour le prochain, parce que celui-ci exige nécessairement des réalisations d'amour qui nous débarrassent de notre moi égoïste, tandis que l'amour pour Dieu détaché de l'amour des autres serait exposé à rester dans les paroles ou le sentiment et laisserait ses illusions à un égoïsme subtil.

Peut-on encore dire que l'amour envisagé sous son aspect ontologique réalise la formule du « velle alicui bonum » ? Il semble plutôt que cette formule est noyée dans un contexte plus vaste et qu'elle exprime l'aspect moral, psychologique et déterminé de cette communion profonde. Dans la communion, en effet, je veux le bien du « nous » communautaire, plutôt que le bien du « je » et du « tu » séparés. On ne peut dire que je veuille rapporter le toi — ou un autre bien — au je comme un moyen en vue de son bonheur; ni à proprement parler que je veuille apporter le moi — ou quelque bien — au tu comme pur moyen; l'un est sans doute un bien pour l'autre et réciproquement; mais la communion est plus que ce « velle bonum » où l'on a l'air de vouloir « une chose » à l'autre ou à soi. Car l'amour se situe dans un ordre de relations personnelles. On veut moins apporter à l'autre un bien à « posséder » qu'on ne lui souhaite « d'être » en une relation de communion avec nous et avec Dieu. Si l'on veut, l'expression « velle alicui bonum » serait la traduction, en termes d'objets, de cette réalité vécue avant tout comme un état de relation entre personnes, non possédables comme des choses mais communicables, communiantes comme esprits. Le bonheur même de l'union, ce « bonum » de la formule, est moins le constitutif de la communion que son atmosphère ou son effet nécessaire.

Le bonheur n'est pas l'amour; il n'est même pas la fin vraie du véritable amour; cette fin est la communion elle-même qui se suffit. Mais celui qui aime est nécessairement heureux ([22]). Dans notre état

---

(20) I Jo., IV, 20.

(21) Cfr F. Prat, art. *Charité*, dans le *Dictionn. de spirit.*, fasc. IX, col. 510.

(22) Notre affirmation ne serait plus vraie si l'on entendait le bonheur au sens où il se confond avec l'obtention même de notre fin (*I^a II^ae*, q. 2, a. 3, ad 2). C'est un sens qu'il peut évidemment recevoir. Ici nous l'entendons plutôt comme un élément distinct de l'obtention de notre fin, à savoir la joie qui accompagne ou suit la possession de notre fin et qui peut faire l'objet d'une appétition distincte et concupiscente.

de viateurs, il est normal que nous nous laissions conduire à un amour communiant, par l'idée et le désir du bonheur qu'il promet. L'amour sensible est évidemment attiré par le bonheur qui lui correspond, étant en fait concupiscent comme nous l'avons vu déjà. Mais il n'arrive pas, par lui-même, à une véritable communion. L'amour spirituel, lui, à moins d'être très épuré comme chez les mystiques ou les saints, n'a que trop souvent besoin de cette attirance du bonheur élevé et ordonné pour lutter efficacement contre l'égoïsme spirituel et sensible. Le bonheur, n'étant pas une fin dernière, se prête à jouer ce rôle de moyen vers un amour plus parfait. Quand nous prenons le bonheur vrai comme objet de notre volonté, nous sommes entraînés, par le mouvement même de cet objet, à le dépasser, sans nous y arrêter de manière égoïste; il dirige notre regard et notre intention vers la communion personnelle qui crée le bonheur.

N'est-ce pas dire que l'amour considéré comme communion personnelle se situe au delà de cette distinction en amour de concupiscence et d'amitié, qui sont deux aspects nécessaires, distingués dans une réalité complexe dont le mouvement est unique, par une intelligence qui épuise en plusieurs concepts un objet trop riche ?

La réalité de la communion mise à la base d'une vie morale doit nécessairement « *personnaliser* » cette dernière, à un degré que rien n'atteint comme l'amour. Car, dans l'amour spirituel, se retrouve, à la fois, une spontanéité de la liberté qui répond à une vocation unique; une profondeur irréductible d'une conscience qui est présence à soi-même en étant pourtant présence de communion à un « toi ». Bref, la communion d'amour ne serait-elle pas l'opération fondamentale de la personne ? Et n'est-ce pas elle qui esquisse en nous l'image la plus vraie des personnes divines, fondement de nos personnalités humaines ? Dans son exemple trinitaire, seul parfait, la personne spirituelle est infinie, sans « détermination » aucune, pure communion consciente. En nous, la personnalité est limitée à son individualité. Mais les limites ne sont pas des obstacles, lorsqu'on les dépasse par une option sans cesse nouvelle.

La morale de l'amour devra voir dans chacune de ses actions des amorces de relations personnelles avec les autres et avec Dieu, des réponses à un appel qui n'est adressé qu'à moi. C'est remplacer le dur masque de la loi par un visage. Que d'hommes accepteraient avec joie l'abnégation la plus austère pour répondre à un appel d'ami, qui sont trop peu humbles encore pour se plier aux exigences d'un législateur.

IV. *Dans le chrétien, cet amour est charité*

Jusqu'ici nous avons parlé de l'amour humain sans y distinguer explicitement nature et surnature. Il nous reste à franchir une dernière étape et dire : cet amour profond est, dans le juste, transfor-

mé en une « charité », c'est-à-dire une présence surnaturelle de l'amour même de Dieu dans notre faculté d'aimer, de telle façon que le juste, en mettant en œuvre son amour, mette en œuvre par le fait même son amour divinisé de charité.

1) *Primauté de la charité.*

Il n'y a aucune difficulté à montrer cela. La théologie établit que, dans le juste, rien n'échappe à l'élévation de tout son être à la vie divine. Comme l'âme, dans sa substance, est divinisée par la grâce sanctifiante, ainsi est-elle divinisée dans ses fonctions d'action, de croissance et de connaissance par les *vertus théologales* : charité et espérance dans la volonté, foi dans l'intelligence (23). De plus, avec ces principales vertus et la grâce habituelle, c'est tout un organisme surnaturel qui est infusé (24).

La charité, qui seule nous occupe en cet instant, est donc l'*élévation interne de notre fonction d'action*; de même que la grâce sanctifiante n'est pas une substance qui s'ajoute à notre substance, mais un achèvement, un approfondissement de son être, qui adapte cette substance à « être » divinisée tout en étant elle-même, si bien que la grâce « est nous-mêmes, mais nous en tant que divinisés » (25), ainsi la charité est « notre » fonction d'action mais en tant que divinisée; c'est bien nous qui agissons, mais aussi Dieu avec nous.

Quelle est cette fonction active élevée par la charité ? La doctrine commune y voit la volonté (26), l'appétit rationnel dont le premier mouvement est « l'amour » : « Primus... motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor » (27). Nous rappelant un autre endroit où S. Thomas voit, dans l'amour, un « acte » de volonté, auquel est « présupposée » une « union affective » (28), nous inclinons à ne pas limiter notre puissance d'action — ou d'amour, ce qui revient au même — à cette faculté bien déterminée qui ne décide qu'à la lumière de la raison, et qu'on appelle « volonté » explicite, mais à considérer comme notre fonction active tout l'ensemble que forme la volonté explicite avec ses *enracinements profonds*.

Si l'on ne peut aller jusqu'à dire que notre être opère par son essence même, s'il est assez peu identifié avec lui-même pour devoir agir par une fonction distincte de son essence, quelle que soit la preuve apportée pour cela (29), il faut reconnaître que ce dynamisme profond, dont nous parlons, est déjà la fonction active, à l'en-

(23) *Quaest. disput. de virtutibus in communi*, q. unica, a. 10.
(24) *Ibid.*
(25) E. Mersch, *La grâce et les vertus théologales*, dans la *N.R.Th.*, 1937, p. 810.
(26) *II*ª *II*ªᵉ, q. 24, a. 1.
(27) *I*ª, q. 20, a. 1.
(28) *II*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 2.
(29) Cfr *I*ª, q. 77, a. 1.

droit peut-être où elle jaillit de notre essence, bien qu'elle ne soit pas encore arrivée au jour plus clair de notre conscience réflexe. Car notre substance même tend à s'achever par ses facultés, comme ces dernières tendent à s'exercer par leurs actes. C'est donc jusqu'en ces profondeurs où elle jaillit de la grâce sanctifiante, que la charité étend son influence divinisante; aucune parcelle de notre organisme spirituel n'échappe à l'élévation subie par notre être entier au contact de Dieu.

Au surnaturel, la charité joue donc le rôle de la volonté ainsi largement comprise ou mieux « est » cette volonté en tant que divinisée (30).

Comme la volonté commande, dans l'activité morale, à toutes les puissances actives (31), la charité y commande toutes les puissances divinisées.

Cette perspective thomiste est résolument ontologique, et l'activité de la charité dans toute œuvre morale ne dépend pas d'une intention surajoutée. Pour le chrétien en état de grâce, toute activité volontaire bonne est nécessairement élicitée par une volonté divinisée, c'est-à-dire par une « volonté-charité ».

2) *Nouvelles profondeurs de la charité.*

Longuement, nous avons tâché, au paragraphe précédent (32) de saisir le sens de l'amour; et son mystérieux enracinement nous avait porté jusqu'à la communion de Dieu; son extension, jusqu'à la communion avec les hommes et l'univers : il ne laissait plus subsister en nous qu'une relation au Créateur et aux créatures.

Quelles nouvelles profondeurs pourrait donc creuser la charité surnaturelle, dans cet abîme ?

Or, tout le surnaturel ne signifie autre chose qu'une communication plus intense de « l'Etre vivant » lui-même. Il faut que notre être, sans cesser d'être lui-même, le soit à l'infini parce qu'il est divinisé (33).

Au lieu de nous donner seulement d'être nous-mêmes, comme il le faisait dans la création, Dieu nous donne d'être Lui en quelque façon, « c'est-à-dire, puisque Dieu, c'est l'être même, d'être en étant d'une façon plus pleine, surnaturellement plus pleine, c'est-à-dire encore, puisqu'être c'est être soi et en soi, d'être en étant plus pleinement, plus totalement soi et en soi » (34).

Ce que la grâce sanctifiante fait ainsi dans notre substance, la

(30) *IIª IIªᵉ*, q. 24, a. 1.
(31) *Iª IIªᵉ*, q. 8, a. 1.
(32) P. 113 et suiv.
(33) Cfr S. Athanase, *De synodis*, 51; *P.G.*, XXVI, 784 : « En ô panta theopoieiti »; S. Grégoire de Nazianze, *Orat. theol.*, IV; *P.G.* XXXVI, 121.
(34) E. Mersch, *La grâce et les vertus théologales*, dans la *N.R.Th.*, 1937, 204.

charité le fait dans notre volonté, fonction d'amour; elle nous donne d'aimer, c'est-à-dire d'entrer en *communion avec Dieu* et les autres non plus à notre mesure, mais *à la mesure de Dieu-même*; elle lie entre nous, au delà des relations « imitées de la Trinité » que les créatures peuvent réaliser, des liens que les Personnes divines nouent elles-mêmes en nous, quand elles aiment à travers notre amour. La charité transporte en nous, en quelque façon, l'amour trinitaire lui-même, ou mieux nous transporte en lui. Et quand nous aimons quelqu'un de charité, nous entrons avec lui en une communication semblable à celle du Fils pour le Père; ou du Fils pour l'Esprit. Comme ce qui fait l'union fondamentale des Personnes de la Trinité, c'est leur commune possession de la nature et de la béatitude divine, ainsi ce qui caractérise la charité, c'est de vouloir l'union de nous-mêmes et des autres avec Dieu, non plus d'une façon quelconque, mais selon le mode précis de la vision béatifique, participation à la vie et à la béatitude propres de Dieu. La charité noue déjà ici-bas le contact d'amour qui persistera dans le ciel, même lorsque le mode de foi, qui l'accompagne dans l'état actuel, aura fait place à la vision face à face. Intériorité inimaginable qui n'est pas de l'ordre psychologique mais ontologique. Telle est la portée de notre amour de charité qui est « sur-amour ».

Il est évident que cet amour divin, transporté en nous et donc devenu nôtre en quelque réelle manière, contracte, en tant qu'il est de nous, une limitation, et pourtant garde, en tant qu'il est de Dieu, son infinité. Inutile de vouloir le penser dans nos concepts, cet amour qui tient, par un de ses pôles, le contact avec Dieu, puisqu'il est Dieu et, par l'autre pôle, s'identifie avec notre amour créé, puisqu'il est une charité créée et que toute la nouveauté qu'il suscite est un changement en nous, une adaptation de nous au divin. Nous ne pourrons jamais nous représenter, de lui, que son aspect créé. Cela n'empêche pas qu'il faille le penser comme une relation dont il faut tenir à la fois les deux termes actuellement unis, comme un « *être d'union* » qui ne peut se concevoir en fonction de la distinction mais en *fonction de l'union active* (35).

Notre *amour humain* lui-même, en tant qu'il est élevé par cette charité, « est » cet *aspect créé de la charité divine*. Ici plus que jamais, il faut présenter cet amour humain divinisé comme la médiation de la charité divine elle-même. En voyant une mère chrétienne se dévouer à son enfant malade, un père chrétien qui pardonne à son fils une ingratitude, on est témoin d'un écoulement de charité divine. Toute l'activité des justes, depuis le début des temps, raconte, traduit en forme visible, l'amour trinitaire, non pas seulement à la manière d'une « imitation », mais comme une « ostension » actuelle, où la Trinité est à l'œuvre. Comme, en m'adressant à un homme, ce n'est pas son corps que j'atteins (le corps n'existe pas comme tel en

(35) E. Mersch, *Filii in Filio*, dans la *N.R.Th.*, 1938, p. 817.

lui, sinon après sa mort) mais l'homme, qui est aussi bien âme que matière sensible, ainsi je ne vois pas seulement des hommes qui aiment, je saisis des justes, c'est-à-dire des « hommes divins » ; je vois Dieu par transparence comme, en percevant l'air illuminé, c'est bien l'air mais aussi le soleil que je vois. Une atmosphère ensoleillée est l'image de l'amour humain pénétré de Dieu. C'est ce qui fait la valeur de notre témoignage chrétien.

De plus, cette charité n'est pas seulement médiation de l'amour divin pour autant qu'il est une extension de cet amour trinitaire, mais aussi et surtout parce qu'il a pour fin propre de nous associer à la vie de Dieu. Médiation de fin autant que médiation de source.

Tout cela ne s'explique d'ailleurs que dans l'Incarnation et dans le Christ.

Ce que nous avons dit de l'amour humain et de son sens de communion, il faut le dire de la charité, mais en le rapprochant singulièrement de ce que nous savons de l'amour trinitaire, en oubliant quelque chose des limites que nous avons relevées, puisque l'union ontologique entre Dieu et nous et entre nous comme enfants du même Père est devenue intime. La charité affine le besoin de nous débarrasser de nous-mêmes en tant que moi clos ; et en ce sens-là, de nous donner à ce Dieu présent en nous et dans les autres. Elle nous communique la force de pousser ce dégagement de tout égoïsme jusqu'à une générosité héroïque où l'abnégation la plus complète mène à une communion totale ; non pas perte du vrai moi, mais son ouverture et sa libération presque parfaite. Désir de béatitude, tant que dure la voie, oui, mais comme accompagnement nécessaire d'une volonté de communion désirée plus que la béatitude. Complaisance dans la vision saturante du ciel, oui, mais complaisance dans la communion à Dieu plus encore que dans notre propre bonheur de le voir. Telle serait la perfection de la charité et les possibilités qu'elle nous apporte. Ce serait ne pas être humain, ni chrétien, que de regarder avec un certain mépris les réalisations de la charité imparfaite qui utilise nos puissances de désir en les dirigeant sur ce bonheur souverainement légitime et désirable ([36]). Il reste vrai que cet amour imparfait tient son sens dernier de la charité pure qui tend à la communion.

Conclusion

L'expérience intérieure de notre tendance foncière qui nous fournissait notre point de départ au début de notre premier article a livré son nom et laissé apercevoir son sens : elle est vraiment un amour ; et dans le chrétien cet amour n'est autre que le contact de l'agapè divine : ***la charité.***

Louvain et Kurseong (Indes). G. GILLEMAN, S. I.

(36) Denz., n° 744, 804 fin, 841, 818.