NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

74 Nº 8 1952

Théologie morale et charité

G. GILLEMAN

p. 806 - 820

https://www.nrt.be/it/articoli/theologie-morale-et-charite-2603

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Théologie morale et Charité [1]

Caractériser la morale en ce qu'elle a de spécifiquement chrétien, c'est y voir avant tout la loi de charité donnée par Jésus-Christ pour « son commandement nouveau » : aimer Dieu, aimer le prochain, l'aimer comme le Christ l'a aimé, « *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae* [2] ». Depuis les origines la vie chrétienne a toujours compris et pratiqué un « primat » de la charité. Il semblerait donc normal que les manuels de théologie morale organisent tout leur exposé autour de ce centre de perspective et mettent en relief, en toute activité du juste, la présence et l'efficience variées de cet amour, s'il est vrai qu'ils doivent, autant que possible, modeler leur structure et calculer leurs proportions sur les exigences de la vie chrétienne réelle.

Or, à première vue, nombre de manuels accordent à la vertu théologale de charité une place restreinte qui ne répond sûrement pas à son importance vécue dans la pratique chrétienne. Au lieu d'en faire, dans l'exposé théorique, le premier principe d'où le reste découle, l'âme qui donne sens et vie au corps de doctrine, plusieurs l'expliquent dans un traité ou un chapitre « à côté » des autres, sans souligner assez l'influence vitale qui lui fait envahir toutes les valeurs vertueuses.

A cet état de la formulation des manuels il y a plusieurs raisons, qui relèvent de l'histoire, de la méthodologie et des exigences de l'enseignement. Il est d'ailleurs facile de voir que le progrès réalisé dans les récents manuels s'oriente vers une formulation plus positive et doctrinale qui emprunte souvent sa structure au traité des vertus, à la façon de la Somme de saint Thomas. On se tromperait donc sur l'intention de ces pages si on y voyait une critique plutôt qu'une contribution, si humble soit-elle, à un effort commun. Tels qu'ils sont, les meilleurs de nos manuels de théologie morale renferment trop de richesses accumulées par la tradition pour qu'on ne cherche pas à les exploiter en plénitude.

---

1. Cet article voudrait présenter au lecteur l'ouvrage que nous venons de publier aux *Editions du Museum Lessianum* (Louvain, Nauwelaerts; Bruxelles, Edition Universelle; Paris, Desclée De Brouwer) sous le titre : *Le primat de la charité en théologie morale*, grand in-8°, x-338 p. Prix : 225 frs belges.

2. Matth., XXII, 40. — Qu'il nous soit permis de fixer, dès le début de ces pages, la perspective surnaturelle qui est la nôtre. Saint Thomas parle dans sa morale du primat de la *charité*, parce qu'il est sur le terrain surnaturel. Toutefois il appuie cette « information » de la charité sur le fait qu'il s'agit d'un acte humain, volontaire et que la charité élève l'acte de volonté. Il faut donc en conclure que sur le terrain naturel, on parlerait d'un primat de l'*amour*, tout acte humain, selon saint Thomas, étant rapporté à la Fin dernière, Dieu. Voir plus loin, p. 815.

Ne serait-il pas possible, et donc urgent, de décalquer dans la formulation et l'expression même de la théologie morale, la structure spécifiquement chrétienne de notre agir moral concret? Urgent, disions-nous, puisque l'importance plus ou moins grande, accordée à tels éléments doctrinaux dans la trame et l'arrangement mêmes d'un livre d'enseignement, suggère une échelle de valeurs qui mesurera nos jugements et, par nous, prêtres, va jauger la densité du sens chrétien de nos fidèles. Mettre la charité à la base de toute la doctrine morale, c'est inviter efficacement déjà à en faire l'âme de notre vie morale et de la prédication chrétienne.

C'est pourquoi le but de cet essai, et plus encore du livre qu'il tente de résumer, serait de *déterminer le rôle fondamental de la charité dans la vie morale* et conséquemment de *suggérer un moyen d'expression qui sauvegarde cette importance unique de la charité, même dans la formulation morale.*

Nous voudrions partir du *donné révélé* de la morale chrétienne pour montrer brièvement combien la charité est sa *nouveauté caractéristique* (I) ; il faudrait ensuite rendre compte de la *formulation actuelle de nos manuels* pour y lire le besoin et les possibilités de renouveau qui s'y manifestent (II) ; et enfin proposer les *suggestions méthodologiques* qui découlent des considérations précédentes (III).

I. *Révélation de la morale chrétienne*

Pour connaître le sens de la vie morale il faut pénétrer le mystère de l'homme, s'il est vrai que l'agir suit l'être. Les philosophes avaient tenté de bâtir une éthique taillée à la mesure de ce que l'homme pouvait révéler sur lui-même : au mieux, cela pouvait être une morale de créature dépendant d'un Dieu personnel connu comme *Être parfait*. Certains de ces efforts ne manquent pas de grandeur stoïque, la grandeur d'une « justice » : *In iustitia, virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur* ; splendeur admirable et froide des étoiles [3]. Telle de ces morales lisait au fond de l'agir humain un « appétit d'être », découvrant là une trace divine mais sans même en comprendre assez la portée naturelle, comme un enfant regarde fuir l'eau du ruisseau et ne sait de quelle mer elle vient ni à quels océans elle retourne.

En fait, jusqu'à l'Incarnation, l'homme reste pour lui-même un secret d'autant plus déroutant qu'il porte en lui une hérédité d'égoïsme depuis la chute. Aussi, quand Dieu révèle lui-même ce qu'est

3. Cicéron, *De Officiis*, L. I, Tit. *De Iustitia*, au début. — « Praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis » (Aristote, *Ethic.*, L. V, ch. I). Il s'agit de la justice « générale », qui préside au bien commun, à l'ordre, à l'équilibre, à la stabilité de la cité.

l'homme en vertu de la libre élection divine et quelles sont les exigences de sa vie morale surnaturelle, c'est, dans la conscience humaine, une nouveauté comme un vin jeune qui fait éclater la vieille outre [4], ou comme une lumière aveuglante qui luit dans les ténèbres [5]. Sa nouveauté tenait à la structure même de la morale, car elle apportait le germe d'une ontologie de l'homme et de l'agir que jamais philosophe n'aurait pu imaginer. Le noyau de la « bonne nouvelle » tenait en ceci : Dieu est Charité et nous ne sommes plus seulement ses créatures ou participations mais ses fils, appelés « in Filio » à la communion avec le Père. Avec cela, le monde est changé, l'homme ne peut plus vivre comme avant. Question de temps que le message s'épande et fermente sur la planète. On comprend qu'il provoque l'opposition, puisqu'il s'applique sur l'égoïsme humain comme un fer rouge sur une plaie ouverte. C'est un feu et il ne demande qu'à brûler [6], une lumière faite pour luire bien en vue [7], mais les ténèbres ne l'ont pas reçue [8]; l'égoïsme n'a pas bonne conscience et ne vient pas à la lumière [9]. Aussi ceux qui, les premiers, prêchent la nouvelle de l'amour sont-ils condamnés à mort, après le Christ lui-même, comme il l'avait prévu et prédit [10]. Et le martyre est l'idéal de la vie chrétienne pour ces premières générations toutes proches de la générosité de la source [11]. Plus que cela, la nouvelle exigence trouve en chaque converti quelque chose à détruire et à mortifier [12] : ces germes de l'égoïsme héréditaire. Aussi, adhérer au nouvel évangile c'est porter sa croix tous les jours [13], c'est mourir à quelque chose de vieilli pour vivre la nouvelle vie. Un homme nouveau [14], renè [15], doit prendre la place du « vieil » homme [16] et il y aura guerre [17]. Il faut oser faire l'option, éprouver sa sincérité comme, au moment de bâtir, on examine si on est décidé à y mettre le prix [18]; mais c'est à prendre ou à laisser : on ne peut être à la fois pour et contre l'évangile de la charité [19]; il faut perdre sa vie (la vieille) pour la trouver (la nouvelle) [20]; vendre

4. Matth., IX, 17.
5. Ioan., I, 5.
6. Luc, XII, 49.
7. Matth., V, 15.
8 Ioan., I, 5.
9. Ioan., III, 20.
10. Matth., XX, 26.
11. M. Viller, *Martyre et perfection*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, pp. 3-25.
12. Cfr A. Lamy, *Bios Angelicos*, dans *Dieu Vivant*, n° 7, pp. 52-77.
13. Luc, IX, 23.
14. *II Cor.*, V, 17; *Col.*, III, 10.
15. Ioan., III, 3; *I Petr.*, I, 23.
16. *Rom.*, VI, 6.
17. Matth., X, 34.
18. Luc. XIV, 28-30.
19. Matth., XII, 30.
20. Matth., X, 39.

tout pour acheter le champ au trésor [21], même arracher son œil pour sauver cette nouvelle vie [22]. Rudes exigences!

Aussi est-il très évident pour les premiers chrétiens que l'évangile est une « nouvelle ». Pourtant, si elle est dramatique, elle est surtout une « bonne nouvelle », un message de joie si surabondante [23] qu'il apporte un devoir de joie continue [24] et qu'il fait exulter celui qui réalise son bonheur [25].

Quelle est donc cette nouveauté si prenante qu'on se fait tuer pour elle, et qui donne assez de joie pour sourire dans la mort?

Nous l'avons dit déjà : c'est la révélation de l'amour; « *Dieu est Agapè* » insiste par deux fois saint Jean [26]. Sans doute rien d'étonnant à cette révélation. L'Être souverain est Amour. C'est son essence même, comme la Sagesse, la Bonté, commente saint Thomas [27]. Mais nous apprenons que l'essence divine est possédée dans les intimes échanges d'une vie trinitaire. C'est donc un nouvel amour qui nous est révélé en Dieu.

Quand il décidera, *liberrimo consilio*, que la créature spirituelle surgisse du néant, certes il faudra bien, déjà sur le plan naturel, que ce soit une certaine participation de la divinité et que l'étoffe dont est tissé notre être soit de l'amour dès le début. Pourrait-elle être autre chose, puisqu'il n'y avait rien d'autre à participer que l'Amour, c'est-à-dire l'Être? Mais bien plus Dieu a élevé cet amour dilué jusqu'à la « *communication* » gratuite de l'Agapè, où l'on vit de sa vie trinitaire.

Touchant notre être nouveau, Jésus-Christ avait à révéler cela surtout : que nous sommes fils de la famille divine [28], de petits enfants qui peuvent dire « Père » à leur Dieu [29], possédés qu'ils sont par le même Esprit que lui [30], habités par la Trinité [31], parce qu'ils sont quelque chose du Christ total comme les branches d'un arbre [32] ou les membres d'un corps [33]. Voilà pour leur être. La grâce sanctifiante est cette communication de l'Agapè ou de l'être de Dieu : quand on la regarde dans l'essence de l'âme qu'elle divinise, on voit qu'elle y fait naître un amour-charité en acte premier.

L'*agir chrétien* n'a d'autre sens que de faire passer cet être-là, ou

21. Matth., XIII, 44.
22. Matth., V, 29.
23. *II Cor.*, VII, 4.
24. *Phil.*, IV, 4.
25. Luc, VI, 23; *Col.*, III, 15.
26. I Ioan., IV, 8 et 16.
27. *Summa Theol.*, *II*ª *II*ªᵉ, q. 23, a. 2, ad 1.
28. Matth., XVIII, 3; *Rom.*, VIII, 15.
29. *Gal.*, IV, 6; Matth., VI, 9.
30. *Eph.*, IV, 4.
31. Ioan., XIV, 23.
32. Ioan., XV, 4-7.
33. *I Cor.*, XII, 27.

cet amour, en acte second. Installés en ce centre de perspective, on y voit étrangement converger tous les commandements ou, si l'on peut dire, toute la « morale évangélique », vers la charité. Le « plus grand et premier commandement » de Dieu qui est Amour, c'est d'aimer [34]; tout tient en cela [35] puisque c'est la récapitulation de tout précepte quel qu'il soit [36], le lien de perfection [37] qui « assemble comme en un faisceau les vertus [38] » s'enracinant en elle. Et sans doute il y a toute la gamme des vertus, mais « j'ose affirmer, dit saint Augustin dans son petit traité de morale qu'est le *De Moribus Ecclesiae*, j'ose affirmer que la vertu n'est absolument rien autre chose que le souverain amour de Dieu [39] »; ou plus précisément : la vertu « est l'ordre de l'amour », *ordo amoris* [40]. Aimer, c'est une voie plus élevée que tous les charismes [41] et un commencement de vie éternelle [42].

Qui faut-il aimer? Dieu évidemment; puis du même mouvement, ceux qui sont de Dieu [43] puisque nous aimons maintenant avec « son » amour et qu'il nous a tous aimés le premier [44] et inclus en lui. La société chrétienne doit réaliser cette réussite de reproduire une image de la société et de la charité trinitaires dans une société d'esprits incarnés. C'est pourquoi la marque distinctive des chrétiens est la charité envers les autres [45] comme envers des visibilités du Christ et du Dieu invisible [46].

Quant à la *manière* et à l'intensité de l'amour, nous avons à prendre les mœurs de Dieu, c'est-à-dire les mœurs de l'Agapè, aux exigences radicales. Touchant notre action, c'est cela surtout que Jésus avait à nous révéler, et plus encore à nous montrer comme un exemple [47], lui, la voie [48] et à nous infuser comme une force [49], lui, la vie [50]. Un amour vrai est un feu qui consume [51] sans dire jamais : « Assez ». Il est exclusif : c'est de toutes ses forces, de tout son esprit et de

34. Matth., XXII, 38.
35. Matth., XXII, 40.
36. *Rom.*, XIII, 9.
37. *Col.*, III, 12-14.
38. J. Huby, *Saint Paul, Les Epîtres de la captivité*, p. 91, note 1; cfr *Eph.*, III, 17.
39. *De Moribus Ecclesiae*, XV, 25.
40. *Ibid.*, ch. XV, début; cfr *Summa Theol.*, I° II°, q. 55, a. 1, ad 4; q. 62, a. 1, ad 1.
41. *I Cor.*, XII, 31 à XIV, 1.
42. I Ioan., III, 14.
43. Matth., XXII, 37-39.
44. I Ioan., IV, 10.
45. Ioan., XIII, 37.
46. I Ioan., IV, 20.
47. Ioan., XIII, 15.
48. Ioan., XIV, 6.
49. Ioan., XV, 5.
50. Ioan., VI, 51.
51. Luc, XII, 49.

toute son âme qu'il faut aimer [52]. Nous avions besoin que Jésus-Christ nous montrât jusqu'où cela doit aller : jusqu'au don du sang [53], pour que nous osions le croire et qu'avec sa grâce, nous ayons la vertu de l'accomplir.

Car, si nous avons à aimer comme Dieu aime, et si notre activité ne revêt son sens chrétien qu'en traduisant cet amour trop énorme pour notre capacité de créatures charnelles et pécheresses, il faut bien que nos limites éclatent ; pensons aux vieilles outres [54] ou à la chrysalide quand le papillon naît dans la lumière. Être en gestation d'un fils de Dieu, cela fait souffrir le vieil homme. Aussi dans sa structure même, la vie chrétienne est une croix portée à la suite de l'Amour ; une croix aimée. Et nous retrouvons ici les exigences qui tantôt nous paraissaient rudes [55]. Mais elle est en même temps une joie, s'il est vrai qu'elle est un amour ; la souffrance même est aimée [56] et devient un bonheur. On peut dire sans blasphème que Jésus-Christ crucifié, cette traduction la plus parfaite de Dieu-Amour en termes humains, ne satisfaisait pleinement la soif du Verbe de se donner, que parce qu'il n'y avait pas moyen de faire davantage. Aucune manifestation finie ne parviendra à épuiser l'Amour infini [57].

La charité s'affirmait donc comme un « commandement nouveau [58] », une transformation de vie ou *metanoia* [59] à la face d'un monde qui sombrait dans l'égoïsme. Elle envahissait à la façon d'un ferment [60] ou d'une « *âme* » nouvelle toute vie morale.

II. *Formulation de nos manuels*

Depuis lors la morale de l'Eglise a toujours vécu de cette âme-là. Tout au long de son histoire et maintenant plus que jamais, les saints et les vrais chrétiens témoignèrent que l'amour continue, toujours jeune, à jaillir des « sources du Sauveur ».

Mais il se peut que dans la formulation scolaire de cette vie, nos manuels de théologie morale n'aient pas attribué à l'exposé de la charité une importance qui répondît à son rôle vécu. On a dit naguère que le traité de la charité avec ses exigences de perfection avait pratiquement émigré des manuels de théologie morale vers ceux de théologie spirituelle, ascétique et mystique [61], laissant à la morale la

52. Matth., XXII, 37.
53. Ioan., XV, 13.
54. Matth., IX, 17.
55. Matth., V, 29.
56. *Imitation*, Livre II, ch. XII, 8.
57. Cfr L. Lochet, *L'apôtre dans le mystère de l'Eglise*, dans *La Vie Spirituelle*, 1949, pp. 115-154.
58. Ioan., XIII, 34.
59. Matth., IV, 17.
60. Matth., XIII, 33.
61. Card. Van Roey, *De virtute Charitatis, Quaestiones selectae*, Malines, Dessain, 1929, p. 13.

tâche prépondérante de fixer et défendre le minimum requis pour éviter le péché. Ce ne serait plus aussi juste aujourd'hui après l'apparition des beaux manuels que l'on connaît et l'on ne peut d'ailleurs nier qu'ils aient à accomplir « aussi » cette tâche, s'ils doivent former de futurs confesseurs. Mais, qu'ils le veuillent ou non, ils forment aussi de futurs prêcheurs; et quel prédicateur, en enseignant la morale à ses fidèles ou dans ses cercles d'études, ne sera pas tenté de prendre dans ses manuels de morale ses thèmes parfois trop négatifs?

Nous répétons donc notre question :

Ne serait-il pas urgent dès lors de donner à la charité dans la formulation de notre théologie morale la même importance qu'elle a traditionnellement dans la vie chrétienne : non pas un chapitre « à côté » d'autres, mais une animation partout présente?

Il semble d'ailleurs que cette restitution soit appelée, comme nous le disions tantôt, par l'évolution même de cette théologie et des manuels qui l'expriment.

Dans leur longue élaboration, deux courants se sont mêlés. Le premier, vraiment théologique, a abouti aux grandes « Sommes ». La morale y resta longtemps associée au dogme, jusqu'au jour où le contact — pour enrichissant et indispensable qu'il soit — avec la philosophie et le droit, et surtout avec les nécessités économiques et sociales, porta certains commentateurs à diminuer la part du révélé et du moral. De plus la morale tendait à se constituer en une discipline autonome[62]. Saint Antonin écrivait, en 1419, sa première *Summa Theologiae Moralis* séparée.

Le second courant charriait, outre les Collections canoniques, Décrétales, *Summae de Casibus Paenitentialibus* (saint Raymond de Pennafort), un lourd train de *Libri Paenitentiales* (saint Colomban, VII[e] siècle), *Summae Confessionales* (saint Antonin, XV[e] siècle), *Directoria Confessariorum* (*Medulla* de Busembaum, XVII[e] siècle), *Collectiones Casuum Conscientiae* (Diana, XVII[e] siècle).

Après la période morbide, rationaliste et janséniste, s'étendant de la seconde moitié du XVII[e] siècle au milieu du XVIII[e], ce courant aboutissait aux Commentaires de saint Alphonse de Liguori sur la *Medulla* de Busembaum (1748) et à son ample *Theologia Moralis* (1753-1755), amorce d'un renouveau de la théologie morale. Notons-le, ce renouveau se faisait sous le signe de la casuistique plus que sous l'influence de la théologie. Aussi les manuels de la fin du siècle dernier n'ont pas toujours échappé à ce danger d'une morale trop négative et minimaliste; d'une morale de la prohibition plutôt que des vertus[63]. C'étaient des Sommes pour confesseurs, utiles, en partie

62. Cfr Ivo Zeiger, *De conditione Theologiae Moralis hodierna*, dans les *Periodica de re morali...*, 1939, p. 181.

63. Cfr A. Vermeersch, *Soixante ans de Théologie Morale*, dans la *N.R.Th.*, 1929, p. 871.

indispensables, où il restait trop peu de théologie pour mériter leur titre de théologies morales et qu'il serait souhaitable d'appeler *Summae Pastorales* peut-être ou autrement[64].

Si nous nous rappelons que le premier courant mentionné plus haut avait conduit à un enseignement moral séparé du dogme[65]; et que le second[66], casuistique, avait, jusqu'au XV^e^ siècle, emprunté beaucoup au droit canonique, nous serons préparés à mieux découvrir le visage de l'enseignement moral en fin du siècle dernier. Déjà attirés par Ballerini (1843) à une recherche plus doctrinale des principes intrinsèques, les moralistes sentaient, dès le début de ce siècle, le besoin d'un renouvellement[67].

D'après les remarques précédentes, ce renouveau pouvait se faire par un double effort. *Le premier rapprocherait la morale du dogme* à la façon de saint Thomas dans sa Somme et, sans proscrire, dans les manuels classiques du moins, les déterminations casuistiques et canoniques nécessaires, il bâtirait une morale proprement théologique, surnaturelle, positive, d'ailleurs largement ouverte aux exigences actuelles[68].

Successivement les manuels de A. Lehmkuhl, S. J.[69], A. Tanquerey[70], M. Prümmer, O.P.[71], A. Vermeersch, S. J.[72], J. Mausbach[73], O. Schilling[74], B. H. Merkelbach, O.P.[75] mûrirent comme les beaux fruits de ce premier effort.

Un *second* est rendu possible et reste nécessaire. La morale s'est rapprochée du dogme : c'est beaucoup. Mais a-t-elle déjà retrouvé ce que nous admirions en commençant : la vie de cette tradition chrétienne? S'est-elle mise à chanter le « thème dominant » de la charité[76] au point d'être ce qu'elle est par vocation : La *Schola charitatis Christi*? Sauf dans l'œuvre très chrétienne, solidement scripturaire et non exclusivement scolaire de Fritz Tillmann : *Die Idee der Nachfolge Christi* et *Die verwirklichung der Nachfolge Christi*[77], fidèle

64. Cfr Jos. Mausbach, *Die neuersten Vorschlagen zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik*, dans *Theologische Revue*, 1902, p. 48.
65. Cfr, plus haut, S. Antonin.
66. Fritz Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, pp. 32-42.
67. Cfr J. Mausbach, *art. cit.*, pp. 1-8, 41-46; et les articles qui ont pullulé en 1901 et qu'il cite à la page 1.
68. Cfr J. Mausbach, *art. cit.*, pp. 45-46.
69. *Theologia Moralis*, 1882.
70. *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis*, 1902.
71. *Manuale Theologiae Moralis*, 1914.
72. *Theologiae Moralis Principia, responsa, consilia*, 1922.
73. *Katholische Moraltheologie*, 1927-1930.
74. *Lehrbuch der Moraltheologie*, 1928.
75. *Summa Theologiae Moralis*, 1930.
76. Cfr J. Leclercq, *L'Enseignement de la Morale chrétienne*, pp. 59-63, 334-341.
77. Dans le *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Dusseldorf, 1934-1936. Cfr pourtant le reproche fait à cette œuvre par L. Buys, C.ss.R., *Onze Moraltheologie en de Bergrede*, dans les *Theologische Opstellen opgedragen en aangeboden aan Mgr Van Noort*, 1944, p. 45.

à la tradition de J. M. Sailer[78] et de J. B. Hirscher[79], la théologie morale ne paraît pas encore, dans sa formulation, avoir retrouvé complètement son âme, cette nouveauté de l'amour chrétien qui est vie.

L'ouvrage dont le présent article n'est qu'une esquisse très partielle voudrait chercher et établir théologiquement une *méthode* qui permît à la « formulation » morale de se mouler plus fidèlement sur la Révélation et la vie chrétiennes, en décelant, sous chaque vertu et sous chacune des valeurs morales chrétiennes, la présence active de la charité. Ainsi, dans la formulation théologique comme dans l'expérience et l'évangile, la charité ne serait pas seulement une vertu parmi les autres, mais l'âme qui donne vie et sens à toute activité morale bonne.

III. *Vers une morale de charité*

Pour surprendre ainsi l'intervention de la charité dans la structure concrète de tout acte moral des justes, le mieux n'est-il pas de prendre pour point de départ l'analyse de l'acte moral chrétien? En lui donnant toute sa transparence, elle se montrera comme une « *médiation* » de notre tendance profonde qui est charité.

1. *Analyse de l'acte moral.*

Selon la définition classique, un acte moral procède de la volonté délibérée. C'est dire qu'il est produit par la *volonté* sous la lumière de la *conscience claire*.

Aussi nous faut-il examiner sa valeur de médiation tant sous son aspect de *conscience* que de *tendance ou de volontariété*.

a. Aspect de conscience.

A première vue, un acte de vertu, disons un acte de justice, semble parfaitement identifié quand on a déterminé son objet, sa fin et ses circonstances. Il apparaît comme une entité possédant son essence et sa finalité propres, comme un tout pensable pour lui-même en un concept précis, sans référence à la charité. Comment retrouver sa transparence?

Notre concept est moins opaque qu'il ne paraît. Il porte en effet en lui-même la conscience concrète que nous prenons de notre acte

78. *Handbuch der christlicher Moral*; cfr G. Fritz, article : *Sailer* du *D.T.C.*

79. *Der christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Göttlichen Reiches in der Menschheit.* Cet ouvrage de pionnier, écrit au siècle morbide de l'« Aufklärung », ne manquait pas de défauts; du moins il marquait un tournant et un grand progrès dans l'enseignement de la morale et préparait un renouveau. Sur ce point cfr E. Hocedez, S. J., *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, t. I, pp. 221-226; ainsi que E. Mangenot, article : *Hirscher*, dans le *D.T.C.* Cfr F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, 1934, pp. 38-40.

de justice, car, dans sa perception même, il y a une expérience vécue, où « je m'éprouve moi-même » comme agissant et, dans le cas, comme me décidant à cet acte de justice, obligatoire ou « conseillé ». Cette épreuve vécue et subjective, elle se trouve enfermée et perçue dans mon concept objectif, bien qu'implicitement. Sans cet élément implicite, il n'y aurait pas de concept moral. Cette analyse ne nous fait pas sortir du thomisme : « L'intelligence connaît la vérité, dit en effet saint Thomas, dans la mesure où elle fait réflexion sur elle-même [80] » d'une réflexion totale où elle saisit son activité non par un nouveau concept mais d'une saisie directe.

On pourrait donc le montrer facilement et de façon plus technique, la perception claire et représentative de mon action est comme le découpage et le durcissement d'une plage spécialement éclairée, dans un flux de conscience bien plus ample qui s'apparente à une intuition dynamique de mon activité [81]. Cette intuition dynamique n'a point par elle-même ses déterminations claires et objectives dans le champ de conscience explicite. Ou plutôt le concept — et plus complètement le jugement — est le résultat de la « détermination », sans laquelle cette conscience globale de moi ne saurait passer à l'acte second.

D'une part donc, pour être pleinement intelligible, le concept de mon acte ne peut être séparé de sa référence à cette totalité; et d'autre part il confère à cette conscience totale son intelligibilité objective et exprimable. Ainsi *le concept est un « signe » qui renvoie à un au-delà de lui-même et qui rend cet au-delà présent au foyer clair de la conscience.*

b. Aspect de tendance.

Mais nous n'avons parlé du concept que pour mieux comprendre l'acte moral qu'il nous rend conscient. Ce dernier n'est pas seulement une « détermination » devant la conscience; il est en même temps et surtout une actuation de notre « *tendance* ».

Ici encore cette actuation n'est qu'un épisode particulier d'un drame qui se déroule au fond de nous-même depuis notre venue à la vie consciente jusqu'à notre finale consommation : chacun de nos actes humains n'est pleinement intelligible que si l'on y voit, implicitement voulu, l'assouvissement partiel et toujours insatisfait d'un fondamental besoin de communion à l'Etre et donc à Dieu. « Oportet ut quaecumque vult homo velit propter ultimum finem »..., c'est-à-dire « propter Deum cognoscendum et amandum [82] ».

Car l'étoffe de notre être, disions-nous tantôt, est un amour, étant

80. *De Veritate*, q. I, a. 9.
81. Cfr d'un autre point de vue : J. Rimaud, S. J., *Les psychologues contre la morale*, dans les *Etudes*, t. 263, 1949, pp. 3-22, où l'auteur étudie l'aspect psychologique du fait moral.
82. *Summa Theol.*, *I^a II^ae*, q. 1, a. 6 et 8.

une participation de l'être de Dieu. Si, en Dieu, être et agir sont identiques, en nous, l'amour-être s'épanouit et se réalise en un « amour-agir » distinct. Ce dernier seul nous intéresse immédiatement. Du moins il est sûr déjà que *notre agir est fondamentalement un amour.*

Or, que signifie l'amour? Il est une exigence de communion. Il tend à ne pas posséder seul l'être qu'il reçoit; son mouvement propre sera une sortie de soi et un don à « l'autre ». Mais parce qu'il est limité et indigent, son geste même qui le fait se communiquer à « l'autre » est pour lui-même un enrichissement, par une sorte de loi des « êtres communiquants » où l'amour aurait, lui aussi, horreur du vide. Au moment même où il est *don,* il est *appétit* et accroissement. Ces deux aspects complémentaires se retrouvent en tout amour créé.

Mais lorsqu'il s'agit de notre vie de grâce, l'amour qui est mis en œuvre n'est plus seulement humain; il est de plus, en nous, un écoulement direct de l'Agapè. Mêlée à notre amour qu'elle conforme à elle-même en le divinisant, la charité l'assume dans le mouvement de communion trinitaire. Ainsi par son aspect créé et fini, notre acte surnaturel est encore enrichissement et don humain; et, indivisément, par son aspect divin il est déjà, en pleine vie trinitaire, parfaite communion [83].

Tels sont les abîmes mystérieux sur lesquels ouvre notre acte moral. Nous disions qu'il n'est qu'un épisode du drame et un assouvissement très momentané d'une faim de communion à Dieu et aux hommes, car il est un *actus secundus* de notre être élevé, c'est-à-dire une étape dans un mûrissement ontologique où nous tendons vers plus d'être, c'est-à-dire plus d'amour. Il suppose donc une tendance profonde d'amour-charité et n'a de « sens » que s'il est emporté par son flux.

Mais il reste à faire le dernier pas en répondant à une objection. Soit, dira-t-on, ce qui vient d'être exposé vaut de nos actes de charité; mais comment le soutenir de toutes nos actions morales? Ou bien c'en est fait de la *spécification des vertus* si toute action bonne du juste est un acte de charité.

C'est cependant de tout acte bon du juste que nous avons parlé et cela n'empêche nullement un acte de pénitence ou de justice de rester tels tout en étant pourtant, plus profondément encore, un acte de charité.

En effet, l'homme est foncièrement la tendance d'amour que nous avons dite. Mais comme il est un esprit engagé dans une sensibilité et dans une communauté visible, son être n'est pas simple. Comment

83. *Pour une étude plus détaillée de la nature de cet amour-charité, nous nous permettons de renvoyer aux articles parus dans la N.R.Th.,* 1950, pp. 3-26 et 113-133.

son action le serait-elle? La tendance de communion qui fait son obligation fondamentale, il lui faudra la traduire en une activité complexe, comme la pleine lumière se « traduit » en une gamme de couleurs en traversant la structure d'un cristal. Les *vertus particulières* sont les réfractions variées d'une charité qui doit luire à travers la multiplicité de notre psychisme structuré et la diversité des situations où nous sommes engagés. Ces vertus sont des *participations de la charité* un peu à la façon dont nous sommes des participations de Dieu. Comme nous « réduisons » l'Etre par nos limites, ainsi elles restreignent et spécifient une tendance fondamentale qui, lorsqu'elle s'exprime en plénitude, est charité. Leur *rôle* est de faire pénétrer les exigences de charité et de communion dans les domaines de l'agir diversifiés tant par notre complexité subjective que par la complexité du monde sur lequel nous devons agir. Cette double complexité s'impose à nous : Dieu même en est l'auteur, comme il est la Fin qui s'impose à notre amour. La justice par exemple est la vertu qui établit et assure, dans le domaine de l'altérité (ius est ad alterum), de l'instinct de défense du moi et de la revendication, un minimum de relations nécessaires à une union de charité entre personnes; la chasteté est la vertu qui installe les exigences de la charité dans le domaine de l'instinct et de l'amour sexuels de façon que cet amour instinctif, loin de s'opposer à une communion spirituelle de charité avec Dieu et entre personnes, soit finalisé vers elle. Et ainsi des autres vertus morales : toutes sont les créations, les réalisations de la charité quand celle-ci pénètre dans la multiplicité de notre sensibilité et de nos tâches. C'est, dans chaque domaine, l'*ordo amoris* selon la définition augustinienne de la vertu. Un pur esprit n'a que faire de vertus morales, n'ayant pas de multiplicité à organiser. La charité lui suffit.

Ce que nous disons des vertus doit se dire de leurs *actes* : ils sont eux aussi des participations de la charité en acte; sans doute sont-ils produits par les vertus particulières, mais ils sont plus profondément encore des actes de charité. On doit cependant les qualifier d'actes de justice, de tempérance, etc., d'après les diverses vertus morales, car leurs règles spéciales sont dictées par leurs objets particuliers (species infima) et explicites, et cette dénomination est exigée par la charité elle-même, laquelle ne peut « informer » que des réalisations déterminées.

c. La vie morale, médiation de la charité.

Chacune des étapes précédentes devrait être établie de façon plus technique; nous nous permettons de renvoyer pour cela au livre que nous ne faisons que résumer et introduire. Du moins serait-il bon de rappeler que cet exposé se déroule dans la ligne de saint Thomas. Dès le premier début de sa *Secunda Pars*, — sa Théologie Morale —, il nous jette dans une perspective de finalité qui explique tout le

mécanisme de l'acte moral [84]. Pour lui, la faculté surnaturelle de la fin est la charité [85] et nul acte de vertu n'atteint cette fin ultime que s'il est assumé et emporté dans le mouvement de la charité [86]; aussi cette dernière seule est-elle, par excellence, *forma virtutum* [87], non pas une cause formelle, en ce sens que la charité déterminerait *toute* l'essence des actes des diverses vertus [88]; mais la « forme de la forme, *forma formae* », comme il s'exprime dans le *De Caritate*, au sens où l'ordination à la fin dernière confère à l'acte, déterminé par sa forme particulière, sa valeur morale concrète; au point que la vertu « formée » est une participation de la charité [89]. Or cette influence de l'amour-charité sur tout objet moral, d'implicite qu'elle est, peut et doit être explicitée [90]. Car l'orientation vers la Fin dernière donne bien son sens à l'acte moral. Faute d'exploiter cette doctrine, notre enseignement moral ne sauvegardera pas *dans sa formulation* la transparence de nos actes, transparence que la vie chrétienne et les spirituels ont toujours revendiquée.

Ce terme de « participation » pourrait sans doute être adopté dans le présent essai méthodologique pour qualifier la dépendance réelle de l'activité et des vertus par rapport à la charité. Il fait percevoir en elle l'universelle présence animatrice de l'Amour.

On lui a cependant préféré le terme et la notion de « *médiation* » qui exprime mieux, semble-t-il, la dépendance fonctionnelle de l'acte moral par rapport à la charité et le rôle actif et actuel de celle-ci.

Dans notre rapide analyse, l'acte moral est apparu, sous son aspect de *conscience*, comme un « *signe* » qui met au contact direct et actuel d'un au-delà de lui-même, en conférant à ce dernier une intelligibilité explicite et claire; et cet au-delà, l'analyse de l'aspect *tendanciel* nous l'a révélé comme une foncière tendance d'amour-charité, dont l'acte moral est une manifestation, intrinsèquement limitée et spécifiée, dans tel et tel domaine particulier de la vie morale.

L'acte moral est donc un intermédiaire mettant l'agent en contact actuel avec ces profondeurs de charité, soit en l'aidant à en prendre conscience claire (et à ce titre il est une *médiation de connaissance*); soit en lui permettant de mettre en œuvre cette charité dans la diversité des tâches de la vie morale (et à ce second titre il est une *médiation d'action ou d'efficience*). Par ces deux fonctions il répond à

---

84. *Summa Theol.*, I° II°°, q. 1, a. 1.
85. *Ibid.*, II° II°°, q. 23, a. 8.
86. *Ibid.*, ad 1 et 3; cfr aussi q. 23, a. 4, ad 2.
87. *Ibid.*, I° II°°, q. 23, a. 8.
88. II° II°°, q. 24, a. 8, ad 1.
89. *De Caritate*, a. 13, ad 10; *De Veritate*, q. 14, a. 5, ad 3; cfr *In III Sentent.*, d. 27, q. 2, a. 4, ad 3.
90. Nous ne disons nullement que la charité doit être explicitement présente dans l'intention pour qu'il y ait mérite surnaturel.

l'idée de médiation[91]. Ce rôle d'intermédiaire et de manifestation donne à l'activité morale déterminée un certain caractère d'extériorité par rapport à la tendance de charité, d'une façon analogue à la propriété du corps qui extériorise l'âme. La vie morale, pourrait-on dire, incarne la vie de charité, l'étendant ou l'extériorisant dans l'espace et le temps. Or cette double fonction médiatrice de l'acte moral peut apparaître dans la formulation de la morale.

2. *Quelques conséquences.*

Si telle est la fonction de l'acte moral envers la charité, à son tour, la charité joue dans toute notre activité un rôle d'*âme* et d'animation. Comme le corps n'a de sens que par son âme, sans laquelle il est un cadavre, ainsi l'activité morale chrétienne ne reçoit son vrai *sens* que par l'amour-charité. Une morale qui réussirait tout à fait — et certes cela nous paraît impossible pour une morale chrétienne — à séparer l'acte qu'elle étudie de sa relation implicite à la Fin dernière (surnaturelle dans notre perspective), et donc à le considérer sans aucune référence actuelle à l'amour-charité, serait plus comparable à une autopsie qu'à une science du vivant.

Cette façon de voir la vie morale par transparence, aide à mieux comprendre l'évolution normale d'une *vie spirituelle*. Celle-ci est une *intériorisation progressive*, en ce sens que, d'une multiplicité d'actes plus ou moins extérieurs, de vertus distinctes, elle tend vers une *simplification* qui consiste surtout en une intensification de la charité. C'est très justement qu'on l'appelle une spiritualisation et une « vie intérieure », s'il est vrai que la charité est l'intériorité spirituelle de la vie morale. D'autre part on évite cette grossière illusion du quiétisme qui dispensait les parfaits de produire des actes « vertueux » particuliers. Il est trop clair en effet que l'âme, sur cette terre, pour spirituelle qu'elle soit, ne perd jamais son corps. Cela n'est pas moins vrai de l'âme théologale de notre agir ; elle reste, jusqu'à la mort, engagée dans un organisme moral qui a sa structure et qui, par définition, est un instrument d'action. Et la charité ne serait pas sincère ni humaine si elle ne se traduisait visiblement dans la diversité de nos situations humaines. Ce qui se déplace vers l'intériorité et la simplification, c'est le centre de gravité et d'attraction de notre vie spirituelle.

Il est évident aussi que la vie morale envisagée ici ne peut se séparer de la vie de *perfection*. Sans doute ce sera à la théologie spirituelle de fournir une étude plus technique des moyens de perfection ;

91. La « médiation » est ainsi définie par le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande : « Action de servir d'intermédiaire entre un terme ou un être duquel on part, et un terme ou un être auquel on aboutit, cette action étant productrice du second, ou du moins condition de sa production... C. La chose même qui exerce ou qui constitue une médiation, surtout au sens B (précité) » (5e édit., pp. 588-589).

mais la théologie morale devra lui donner ses principes et son sens profond. L'*unité* organique entre l'*ascétique* et la *mystique* apparaît mieux aussi et s'impose même, si l'activité humaine est médiation ou extériorisation d'une activité théologale de charité qui est de nature mystique.

De plus, la théologie morale en elle-même est travaillée d'une exigence interne de *dépassement* et donc de perfection, car les actes déterminés n'incarnent pas seulement un amour humain déjà insatiable par son propre mouvement, mais une charité de Dieu. Or nous voyions tantôt que toute manifestation limitée est impuissante à traduire et à contenir l'urgence de cette « Agapè » qui fait éclater toutes les bornes humaines et qui va vers le don de la vie même, comme l'affirme le Christ de son propre amour.

Il resterait à passer en revue les conséquences pratiques de cette présence animatrice de la charité dans les principaux traités de la *morale générale* (loi, obligation et amour; péché et charité; charité et vertus morales); et de la *morale spéciale* (religion, charité fraternelle, valeurs corporelles, chasteté, justice et charité) et à suggérer comment cette façon d'envisager la formulation de notre théologie morale ne serait pas tant une surcharge de la matière à enseigner qu'une atmosphère imprégnant l'enseignement. Ce qui supposerait peut-être un plan de cours plus organiquement centré. Il est impossible de dire tout cela dans les limites de ces quelques pages d'introduction.

Du moins cet effort montrerait combien il est souhaitable et urgent d'attirer l'attention sur la « transparence » de la morale catholique. Comme les plus belles verrières d'une église sont une grisaille pour qui les voit du dehors, mais deviennent flamboyantes et somptueuses lorsque, le soir, une lumière s'allume dans le chœur; ainsi la morale chrétienne, qui apparaît peut-être à plusieurs dans l'austérité grise d'une contrainte, aura-t-elle l'attirance d'un visage transparent de lumière quand surgit, derrière ses découpages multicolores, non pas seulement un amour mais une personne qui incarne l'amour, s'il est vrai que toute notre charité découle de Jésus-Christ.

Kurséong (Inde). G. GILLEMAN, S. J.