NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

69 N° 10 1947

Le plus grand des commandements

Émile MERSCH (s.j.)

p. 1009 - 1026

https://www.nrt.be/es/articulos/le-plus-grand-des-commandements-2885

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE PLUS GRAND DES COMMANDEMENTS *

Primum omnium mandatum est : Diliges Dominum Deum tuum ; secundum autem simile est illi : Diliges proximum tuum. (*Mc.*, XII, 29-31).

La charité est le plus grand des commandements : elle est même l'unique commandement (1) : Jésus n'a-t-il pas dit que toute la loi et tous les prophètes se résument en elle ?

On voudrait, en ces pages, montrer combien elle est réclamée par la vie chrétienne, et cela aussi bien en tant qu'elle est amour de Dieu qu'en tant qu'elle est amour du prochain, réclamée par l'essence intrinsèque de cette vie, exactement comme est réclamé, par la vie naturelle de l'âme, l'amour de soi.

Il vaut la peine, pour mieux introduire les considérations qui vont suivre sur la place de la charité dans les âmes des fidèles, de considérer la place qu'occupe l'amour de soi dans l'activité de l'homme.

Il s'agit évidemment de l'amour de soi tel qu'il est dicté à l'hom-

---

* *N.d.l.R.* Comme nous l'avons dit en octobre 1946, le regretté P. Emile Mersch laissait en manuscrit, à sa mort, plusieurs articles prêts pour l'impression. Le plus important était un beau travail de synthèse, intitulé « Corps mystique et spiritualité », qui paraîtra dans le « Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique », pour lequel il fut écrit, au mot « Corps mystique ». Nous publions aujourd'hui une étude intitulée par l'auteur « Le plus grand des commandements » et qui fut rédigée en 1936.

(1) « Finis spiritualis vitae est, ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem ; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam », dit saint Thomas (*S. Th.*, II^a II^{ae}, q. XLIV, ad 1, c.). Aussi la charité, premier de tous les devoirs, est-elle le devoir unique : « Omnia praecepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi ; et ideo praecepta charitatis non fuerunt connumeranda inter praecepta decalogi, sed in omnibus includuntur » (*Ibid.*, ad 3). C'est pour cela que la perfection consiste dans la charité. « Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo coniungitur..., et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid » (*Ibid.*, q. CLXXXIV, a. 1, ad 2). Et cela se comprend, la charité, et la charité seule, a pour objet la fin dernière comme fin dernière (et comme totalement accessible) (*Ibid.*, q. XLIV, a. 5, c. ; q. XXIII, a. 4, ad 2, etc.). « Unde tota bonitas ipsius animae est ex charitate » (*In I sent.*, dist. XVII, a. 1, c.).

me par son essence et sa loi naturelle, non de l'amour de soi qui se renie lui-même et s'étrangle dans l'égoïsme. Cet amour n'exclut pas les autres amours et les autres bienveillances, il les suscite au contraire : l'homme est trop profondément relatif aux autres hommes, il est surtout trop totalement relatif à sa cause première, pour pouvoir s'aimer vraiment lui-même sans aimer ces autres par lesquels il est lui-même.

L'amour de soi est inévitable et nécessaire, d'une nécessité, même, si intrinsèque qu'on ne la remarque pas. De fait, cet amour n'est pas autre chose que l'adhérence à soi-même, que l'existence même en tant qu'elle se saisit elle-même, et se pose, et s'affirme, et s'enracine en elle-même. Quoi qu'on veuille, on le veut parce qu'on croit devenir meilleur et plus complet en l'obtenant, et ainsi, ce qu'on veut au fond, c'est soi-même, soi-même meilleur et plus complet. L'instinct de la conservation lui-même, si farouche qu'il soit, est moins inéluctable ; il peut par instants s'effacer, sans que l'amour de soi s'atténue.

Or, ce qu'est cet amour dans la vie naturelle, la charité l'est dans l'ordre surnaturel : elle est exigée du chrétien par cela même que le chrétien est ; elle est aussi impérieusement exigée que ce qu'il est s'impose impérieusement à lui.

I. LA CHARITÉ ENVERS DIEU

D'abord, la charité envers Dieu.

Pour mieux voir le problème que pose cette charité envers Dieu, la solution qu'elle réclame, il faut premièrement se rappeler ce qu'elle est.

Elle est un amour envers Dieu, et pas n'importe lequel. Elle prétend aimer Dieu en tant qu'il est bon en lui-même et non formellement en tant qu'il est bon pour nous, c'est-à-dire elle prétend l'aimer en tant qu'il est aimable pour lui, et non formellement en tant qu'il est aimable pour nous.

Voilà le problème : il ne s'agit pas d'aimer formellement la cause première de la nature ; à cela, la nature suffirait ; il s'agit d'aimer Dieu pour une excellence si transcendante qu'elle n'existe que pour lui, et que lui seul, en conséquence, est capable de l'aimer. Comment aimer Dieu d'un amour divin, quand on n'est qu'un homme ?

La réponse au problème, c'est que les chrétiens ne sont pas simplement des hommes. Autant le Christ est réellement Dieu, autant eux-mêmes sont réellement divinisés dans le Christ.

Dans le Christ, comme chrétiens, ils vivent, ils existent, ils sont par participation de la vie intérieure de Dieu. Si leur être est tel, tel doit être aussi leur amour pour celui qui est : un amour qui aille à l'intérieur de lui, un amour qui aime Dieu pour l'excellence qu'il

a en lui-même, relativement à lui-même et relativement à lui seul.

La charité est un mystère, c'est vrai ; mais les chrétiens sont un mystère, eux aussi, eux les divinisés dans le Verbe incarné. Le mystère de ce qu'ils sont doit faire le mystère de leur amour, pour que les deux se correspondent. De par leur régénération, leur être a son commencement avec le Christ en Dieu ; c'est donc en Dieu aussi que leur amour doit avoir le sien ; pour les faire aimer comme ils sont, il doit tout d'abord aimer Dieu.

Il doit même tout d'abord aimer Dieu seul ; Dieu, en eux est tout, *ut sit Deus omnia in omnibus,* comme il est tout dans le Christ, *in ratione personae, non in ratione naturae.* Toute leur vie surnaturelle, toute leur vie de divinisés est le résultat en eux de la présence de Dieu qui se donne. C'est donc en l'aimant, lui, et rien qu'en l'aimant, lui, qu'il leur faut l'aimer, elle, pour l'aimer exactement comme elle est. Comme ils existent, en tant que chrétiens, exclusivement par la grâce de Dieu, ils doivent s'aimer pour l'amour de lui. Ainsi ce que le Christ leur demande dans l'Evangile par sa parole : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur », il le leur demande aussi au fond d'eux-mêmes par l'existence surnaturelle qu'il leur donne.

Certaines des formules que nous venons d'employer conviendraient en partie, nous le reconnaissons, à l'ordre naturel et à la nécessité que, dans cet ordre, Dieu a pour tout être fini. Par nature, en effet, tout être fini est par Dieu, rien que par Dieu, et par nature fait pour ne jamais bien s'aimer lui-même sans aimer Dieu, son principe premier, d'un amour de préférence.

Mais, on l'aura remarqué, les formules qui précèdent ont été employées dans un sens infiniment plus plein. Il ne s'agit pas des êtres finis en tant que Dieu les maintient hors de lui en eux-mêmes, mais de ces êtres en tant que Dieu les reprend en lui en se mettant en eux. Dans l'ordre naturel, Dieu n'est en aucune manière ces êtres finis ; dans l'ordre surnaturel, il est, en toute rigueur de terme, l'un d'eux, et, par cet un-là, il est, à l'intérieur de tous, l'unité par laquelle ils sont réunis en un seul corps vivant.

C'est sur ce point que nous insistons : lui seul, comme il caractérise le surnaturel, caractérise l'amour surnaturel. De par l'incarnation, l'humanité, incorporée au Christ, n'est pas complète, n'est pas pleinement elle-même sans Dieu tel qu'il est en lui-même, et c'est Dieu, et non plus elle, qui est le plus en elle et qui est la vie de sa vie, l'être de son être et donc — c'est tout ce que nous voulons dire ici — l'amabilité de son amabilité.

En tant qu'ils ont la grâce et qu'ils sont membres du Christ, les chrétiens existent dans un organisme et par un organisme qui, dans le Christ, a sa dernière subsistance en Dieu seul, et en Dieu tel que Dieu est en lui-même. Ainsi leur amour, pour être leur amour de chrétiens :

il doit avoir comme objet premier Dieu et Dieu seul et Dieu tel que Dieu est en lui-même. Le reste ne sera pas oublié pour autant ; puisque tout le reste, dans le Christ et dans le Christ seul, a son dernier fondement en Dieu et en Dieu seul. Mais le reste, comme il n'existe au point de vue surnaturel que par Dieu et par Dieu seul et par Dieu tel que Dieu est en lui-même, n'est aimable non plus qu'en Dieu et en Dieu seul et en Dieu tel que Dieu est en lui-même. Ainsi toujours la charité, sans exclure de son objet matériel rien de bon, s'affirme comme un amour qui a Dieu et Dieu seul comme objet formel. Cela ne veut pas dire qu'elle sépare Dieu du reste ; elle l'en distingue seulement, car, avec le reste, Dieu a daigné s'unir au point de s'en faire inséparable dans le Christ. C'est même cette union qui lui permet à elle d'exister dans les hommes.

Cette convenance qu'il y a, dans l'état surnaturel, pour l'être même de l'homme et pour l'amour radical que l'homme a envers lui-même, à aimer Dieu et Dieu seul et à cause de Dieu seul, nous voudrions la considérer un instant. Il y faudra quelques développements qui ne parleront pas exclusivement de la charité. Mais c'est le moment de les faire, et ils aideront à voir ce qu'est le surnaturel et ce qu'est la charité surnaturelle.

Le moi, donc, dans l'ordre naturel, a son centre en lui-même de par Dieu. C'est pour cela que tout l'amour qu'il émet est toujours, en quelque façon, un amour de lui-même.

Dans l'ordre surnaturel, le moi, divinisé, a, par le Christ, son centre en Dieu. C'est pour cela que tout l'amour qu'il émet à ce titre doit par le Christ être toujours en quelque façon un amour de Dieu.

Il n'en continuera pas moins à s'aimer lui-même et à s'aimer comme une fin dernière et non comme un moyen. Autrement, son amour pour lui serait contre nature. C'est sa nature, en effet, qui, en tant que spirituelle, a un aspect absolu et dès lors, réclame impérieusement de n'être référée, comme pur moyen, à rien. Et cette nature, la grâce ne l'a pas altérée ; en l'altérant, elle l'aurait détruite, et aurait supprimé ainsi le terrain même où elle doit germer. Elle a, au contraire, exalté la nature dans ce qu'elle a d'absolu ; elle l'a exaltée, donc, dans sa qualité même de fin dernière. Il est nécessaire que, dans l'acte même de charité, l'homme continue à s'aimer, et à s'aimer comme fin dernière.

Seulement, en tant qu'il a la charité, il est plus encore fin dernière — fin dernière, voulons-nous dire, en son ordre et relativement à lui —, parce qu'il est uni et assimilé à la fin dernière absolue, parce qu'il est divinisé en son être. Sa qualité de fin dernière interne, devenue inséparable de cette même qualité absolue qui est en Dieu, est reprise et comme assumée mystiquement dans le Christ, par celle de Dieu. C'est donc en celle de Dieu, désormais, qu'il lui faut la

chercher. Il devra donc aimer Dieu en tout, et par-dessus tout et plus que lui-même. Et ce sera encore s'aimer lui-même, mais s'aimer en Dieu, puisqu'il n'est pleinement lui-même qu'en Dieu.

Il y a là une caractéristique essentielle de l'action divine sur les créatures rationnelles : elle les prend comme elles sont ; elle respecte donc en elles ce qu'elles ont d'essentiel, et, partant, elle respecte ce je ne sais quoi de premier, de fier, d'indépendant en un certain sens, qu'elles ont par elles-mêmes.

Qu'on nous comprenne bien, il ne s'agit pas d'orgueil ici ni de redressement contre Dieu, il s'agit de l'abondante miséricorde qui s'est abaissée sur nous et de la bonté de Dieu qui nous élève jusqu'à lui. On obéira sans doute à toute la loi et même aux conseils ; on obéira même totalement ; on obéira à tout ce qui exprime le vouloir divin et à toute autorité légitime ; on obéira en mortifiant en soi un orgueil, une sensualité, un individualisme qui ne veulent pas mourir tant que dure cette vie-ci ; mais on obéira de toute sa volonté et non en brisant cette volonté. Et comment obéirait-on encore si l'on supprimait ce qui obéit ? Seulement cette obéissance totale ne sera pas capitulation, mais union ; en cédant de la sorte, l'homme ne reculera pas, il montera ; il fera encore sa volonté, il s'obéira encore à lui-même, il n'obéira même qu'à lui-même pourrait-on dire, tant il y mettra d'ardeur et de liberté — *qua libertate Christus nos liberavit,* écrit saint Paul (2) : *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore* (3). Mais ce sera à force d'amour pour Dieu et non par idolâtrie envers soi-même. C'est que, de fait, par la charité, sa volonté est unie à celle de Dieu, comme celle d'un fils est unie à celle de son père, par une union qui est basée — dans le Christ, dans celui qui est, au cœur de l'humanité, la source de toute charité — sur la consubstantialité du Fils et de son Père : *sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater* (4), écrit saint Paul, tout à la suite des mots que nous venons de citer. Effacement, obséquiosité d'esclave, anéantissement, ce sont des mots qu'on ne doit même plus prononcer. L'amour nivelle, l'amour égalise : la fin dernière, en se donnant à nous dans l'amour, nous fait fin dernière en elle et c'est tout. Il n'y a plus moyen, même pour Dieu, de faire passer à l'arrière-plan une volonté qu'il a ainsi enracinée dans la sienne : lui-même devrait y passer aussi.

Mais, s'il est possible et bon désormais de faire sans cesse sa propre volonté, tant on est uni au Tout-Puissant ; réciproquement, il est possible et essentiel aussi de n'admettre d'autre volonté propre que la volonté de Dieu, de se réjouir, par une abnégation totale mais que sa totalité même rend bienheureuse dès ici-bas, de se réjouir de

(2) *Gal.*, IV, 31.
(3) *Rom.*, VIII, 15.
(4) *Ibid.*

tout ce que Dieu veut et en tout ce qu'il veut nous faire vouloir. Pas de simple acceptation, pas de résignation plus ou moins chagrine ; au contraire un « vouloir avec », une coopération. Comme le Sauveur, on trouvera dans la volonté du Père une perpétuelle allégresse, une perpétuelle nourriture et une perpétuelle occupation : *meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me* (5) ; *quae placita sunt ei facio semper* (6).

Les cadres de la simple morale naturelle, on le voit, sont débordés ici : ils subsistent sans doute, comme subsistent aux grandes inondations les limites du lit inférieur des fleuves ; ils subsistent, mais dépassés et non plus à l'état de bornes auxquelles la liberté se heurte. Dieu est toujours le législateur suprême de la loi naturelle, mais il revêt pour nous des entrailles de Père, et la paternité prime tout. Sa loi naturelle ne tombe pas ; ce serait deux fois impossible, et à cause de son immobilité à lui et à cause de notre nature à nous. Mais toute la nature et tout ce qu'elle comportait, y compris sa loi naturelle, est repris dans l'immense mystère de l'ordre surnaturel, et, dans cet ordre, pour ceux qui ont la charité et tant qu'ils veulent l'avoir, cette loi naturelle est insérée dans une demande qui va bien plus loin sans doute, mais qui met infiniment plus au large : la demande d'un amour qui soit total et réciproque.

L'appareil juridique s'efface, non qu'il soit trop exigeant, mais parce qu'il l'est trop peu et trop mal. Comment exprimerait-il, avec son système de relations et de contrats, le mystère d'unité qui s'accomplit dans le Christ. Les rapports de créature à Créateur, de serviteur à maître disparaissent en quelque sorte sous la transfiguration qu'ils reçoivent, il ne doit plus y avoir que l'insertion des membres dans le corps et l'intimité de l'ami avec l'ami : *Iam non dicam vos servos, sed amicos* (7), dit le Seigneur ; imitez Dieu, dit le Très-Haut dans l'Ecriture, comme ses enfants bien-aimés (8). Tous les préceptes demeurent sans doute, et même à observer plus ardemment, et le fond même de la morale, qui est l'amour nécessairement requis envers le bien absolu, continue à être requis, et même plus fervent. On aimera Dieu avec des forces empruntées à Dieu même, et la nécessité de cet amour sera faite par la nécessité même de Dieu (9). Seulement — c'est toujours la même chose qu'il faut redire — cette nécessité, dans la mesure où l'on vivra en Dieu par la charité, ne s'imposera pas du dehors, elle nous viendra de l'intérieur de nous, dans le Christ, et elle ne sera donc en aucune manière une contrainte, mais une dilatation surnaturelle de l'âme. Le vouloir — nous y voilà revenu — dans

(5) Joh., IV, 34 ; cfr Mt., IV, 4.
(6) Joh., VIII, 20.
(7) Joh., XV, 15.
(8) *Eph.*, V, 1.
(9) S. Thomas, *In Librum Boetii de Trinitate*, prooemium, q. 1, a. 2, ad 1.

cet amour divin, continuera à vouloir à sa manière à lui, et à être sa fin dernière, mais en Dieu et par Dieu qui est la seule fin dernière absolue.

Ce qui vient d'être dit au sujet de la charité peut s'appliquer à ce qui concerne la foi et l'espérance. La foi, pour commencer par elle, demande sans doute à la raison de professer les vérités révélées à cause de l'autorité dernière de Dieu et de Dieu seul. Mais elle n'en réclame pas moins que cette profession, la raison ne la fasse pas sans voir qu'il faut la faire, et sans voir cela par ses propres lumières et par sa propre et dernière autorité. Cette vision, assurément, la grâce peut et doit l'aider, la soutenir, l'élever, mais elle ne peut la suppléer. La raison demeure vraiment dernière en elle-même quand elle s'incorpore dans la connaissance nouvelle que communique la grâce et dans laquelle le fondement dernier est pourtant Dieu et Dieu seul.

Ainsi encore l'espérance. On espère Dieu, sans doute, et rien après Dieu. Et cependant, on espère soi aussi, puisqu'on espère être plus heureux et plus parfait en possédant Dieu. Il faut même dire davantage : on est soi-même le terme dernier de l'attente, car pourquoi resterait-on soi-même à attendre encore, si, soi-même, on n'y avait plus poussée et intérêt ? Et pourtant, Dieu seul est le terme dernier, car ce qu'on attend, c'est Dieu en lui-même et qu'y a-t-il après Dieu ?

Ainsi encore, pourrait-on continuer, la liberté et la grâce. Dieu fait en nous à titre premier tout ce que nous faisons de surnaturel ; sans cela ce ne serait pas surnaturel ; sans cela Dieu ne serait pas la cause première qui est vraiment venue elle-même se faire un dans le Christ avec les hommes et avec leurs opérations. Et pourtant, ce que nous faisons, nous le faisons vraiment à titre de cause première, nous aussi, mais de cause première intérieure, par une causalité libre, qui vraiment commence son acte, sans l'avoir reçu tout fait de personne. Ces deux primautés ne se gênent pas ni ne se limitent : l'une consacre l'autre, l'autre est renforcée par la première. Dieu, en se faisant un avec l'humanité dans le Christ, exalte l'humanité ; son respect pour elle, ses égards et, en même temps, son intériorité en elle et son union sont des mystères de magnificence : ils sont la continuation, dans les membres, du mystère de magnificence qu'est le mystère de l'incarnation. Par l'incarnation les deux natures du Sauveur demeurent parfaitement distinctes, chacune bien totale, et le manque même de personnalité dans la nature humaine n'est pas la privation d'une chose quelconque, c'est le pur fait de ne faire qu'un avec le Verbe, si fort que, à supposer l'union hypostatique supprimée, il n'y aurait rien à ajouter à cette humanité pour qu'elle soit une personne. Et néanmoins, ces deux natures sont unies par la plus grande unité qui soit ; car c'est l'unité d'une des person-

nes divines. De la même façon faut-il parler, toutes proportions gardées, au sujet de la nature et de la grâce. La nature garde la maîtrise de soi, l'appréciation de soi, la valeur en soi qu'elle avait ; Dieu, en l'élevant, laisse cela intact, comme reste intacte dans le Christ la nature humaine. Il fait seulement que tout cela est plus définitif, plus dernier, plus total, parce que tout cela est pénétré, exalté, achevé par la maîtrise de soi, l'appréciation de soi, la valeur en soi (si l'on peut ainsi dire) qui sont en lui.

En venant en nous, Dieu ne nous relègue pas à la seconde place, ni en notre charité, ni en rien ; ce serait à la fois trop peu pour lui et trop peu pour nous. Ce serait trop peu pour lui, car cette seconde place, il ne l'aurait pas, lui, et il n'aurait donc pas toute la place : « tout notre cœur, toute notre âme, toutes nos forces ». Ce serait trop peu pour nous, car, perdant la commande de nous, nous ne serions plus des personnes, nous ne serions plus nous-mêmes. Il nous laisse où nous sommes, mais, nous prenant tout entiers en s'unissant à nous, il fait que, dans l'acte même où nous avons la première place, il l'a aussi et plus que nous : il est devenu, dans le Christ, le fondement dernier sur lequel s'appuie — et, dans le Christ, subsiste — toute la nature humaine.

C'est l'art suprême et nécessaire de toute pédagogie, de prendre complètement celui qu'il faut former, sans le froisser ou le diminuer en rien. La grâce aussi, en ce que l'on peut appeler sa divine pédagogie, a, de façon transcendante, dans des exigences infiniment totales, des attentions infiniment respectueuses. Comme il vient d'être dit, cela même qu'elle réclame est ce qui nous constitue le plus : la liberté, l'amour, la pensée. Si elle l'altérait, c'est nous, en notre fond, qu'elle dévasterait. Mais, au contraire, elle le perfectionne. Seulement, en le respectant ainsi, elle ne l'en saisit que plus fort.

Aussi la divine proposition, si merveilleusement humaine, n'en est pas moins exigeante et crucifiante. Qu'on nous laisse le redire, tant c'est essentiel. Cette œuvre n'est délicate que pour qui s'y prête complètement, ou plutôt — car Dieu nous veut tout entiers et surtout ce qui nous est le plus essentiel : notre activité, notre spontanéité — elle n'est délicate que pour qui y coopère de toute son âme.

Il faut aller à Dieu de toute son humilité, de toute son obéissance, de tout son amour, de toute son aspiration à le servir dans tous ses enfants ; il faut se mettre, par l'abnégation aussi totale que possible, dans le sens exact de son action, pour qu'elle puisse tout emporter en elle sans rien briser en nous. Il faut consentir à vouloir avec lui, à penser avec lui, il faut être décidé à faire rentrer en lui à tout instant une intelligence et une volonté qui sont toujours portées à s'échapper, pour que la misère de notre être puisse participer à la plénitude du sien. Nous sommes pécheurs, en effet, nous la lourde

pâte qu'il faut diviniser. Ce n'est pas sans un douloureux retournement que nous serons aptes à être unis au Saint des Saints. Et ce retournement est celui que le Christ, sur la croix, a commencé en lui, et que, par la messe, il veut continuer en nous et nous donner la force de continuer nous-mêmes avec lui.

Cela devait être dit, à cause de son importance pour la morale ; mais, il faut bien le remarquer, cela ne fait qu'adapter exactement à ce que nous sommes l'offre et le commandement divin d'une exaltation absolue, d'une exaltation qui unit, dès ici-bas, à la fin dernière, au bien infini et au législateur suprême.

La possibilité, la nécessité, la connaturalité même de la charité théologale dans l'ordre surnaturel, comme elles se démontrent par l'étude de l'être surnaturel, se démontrent aussi par l'examen de la connaissance surnaturelle. La manière dont on aime, en effet, dépend de la manière dont on connaît.

Dans l'ordre naturel, pour reprendre la formule de saint Thomas, Dieu est connu comme inconnu : *cognoscitur tanquam ignotus,* il est connu dans un effort qu'on fait pour le connaître, mais un effort qui se déclare impuissant. De la même manière, dans cet ordre il est aimé : *amatur tanquam non amatus,* pourrait-on dire ; il est aimé par un amour qui se proclame impuissant à l'atteindre, et qui se réjouit de le voir si inaccessible, parce qu'il le voit, par là, transcendant.

Dans l'ordre naturel encore, Dieu est connu par la connaissance que l'on a des objets qui ne sont pas lui, mais qui sont son œuvre, par la connaissance que l'on a de soi-même et du reste. Aussi, dans cet ordre, n'est-il aimé efficacement que de l'amour que l'on a pour soi et pour le reste. On s'aimera, on aimera le reste, mais en tant que tout cela est son œuvre, d'un amour qui se réjouira d'être commandé et dirigé par lui. Mais lui-même, en lui-même, on n'arrivera pas à l'aimer d'un amour efficace, d'un amour qui lui donne ou lui fasse quelque chose.

Dans l'ordre surnaturel, tout cela est changé. Une nouvelle connaissance de Dieu est infusée dans l'âme : la connaissance de Dieu même tel qu'il s'apparaît à lui-même. Qui voit le Fils voit le Père, il voit toute la Trinité, il voit tout, et pour lui les splendeurs les plus mystérieuses, les amabilités les plus intrinsèques et les plus secrètes de Dieu sont de notoriété publique : *palam de Patre annuntiabit vobis.*

Dans cet ordre, par conséquent, un nouvel amour est répandu dans le cœur, un amour qui entre en Dieu aussi loin que la connaissance y pénètre : jusqu'au fond. C'est dans ce fond de Dieu, dans ces *profunda Dei,* que la connaissance surnaturelle montre le plus beau, **le plus divin de ce qu'elle montre de Dieu et c'est là qu'elle entraîne**

l'amour. Et ce fond, elle le montre au fond de l'âme où elle réside, elle le montre qui réside lui-même en ce fond de l'âme ; c'est là qu'elle implante l'amour. Dès lors, pour atteindre Dieu en plein cœur, si l'on peut ainsi dire, il suffira de rentrer en soi-même.

C'est comme un renversement de ce que serait toujours demeuré l'amour naturel pour Dieu. Par nature, l'homme aime Dieu en remontant des créatures vers le créateur. Dans l'ordre de la grâce, il aimera la créature à cause du créateur. Car, par nature, il ne connaissait Dieu que par l'intermédiaire des créatures. Dans l'ordre surnaturel, il connaît les créatures par ce que Dieu même lui en apprend. Dieu, en se révélant lui-même, lui révèle ce qu'est l'univers créé : l'œuvre d'un éternel amour, le paradis d'une race élue, le domaine d'une Providence, le champ d'un combat et d'une rédemption, le tabernacle où a vécu et où vit encore le Verbe incarné. Ce chemin que suit la connaissance, l'amour surnaturel le suivra également, et, c'est de Dieu que, en Dieu et dans le Christ, il descendra vers le monde humain, *eum in omnibus creaturis amando et omnes in eo, iuxta sanctissimam ac divinam ipsius voluntatem* (10).

Ce que fait voir l'examen de l'être surnaturel et de sa connaissance, l'examen de la volonté, ou, plus précisément, de la finalité surnaturelle le montre aussi. Aussi bien, tout cela est-il connexe ; de tous ces côtés ce qui apparaît, c'est la même exigence, toujours également intrinsèque, de la même charité.

Notre finalité naturelle était de tendre vers Dieu, mais évidemment à notre manière à nous, et de l'imiter, mais en étant homme et rien qu'en étant homme, mais en l'étant toujours mieux.

Notre finalité surnaturelle est de tendre à lui, mais à sa manière à lui, et de l'imiter en étant, en son Fils unique, ses vrais fils adoptifs, parfaits comme le Père céleste est parfait.

La finalité matérielle (*finis qui*) demeure la même, comme on le voit ; mais la finalité formelle (*finis quo*), la possession de la fin matérielle, est toute différente. On la possède plus profondément en soi, cette fin qu'est Dieu, en ce sens que, plus intrinsèquement uni à elle, on est, en elle divinisé ; on la possède plus profondément en elle, en ce sens que ce qui est donné d'elle, c'est ce qu'elle a de plus intrinsèque : la Trinité entière vient habiter l'esprit. Aussi ne sera-t-on plus réalisable à titre d'homme seulement, mais à titre d'enfant de Dieu, et Dieu ne sera plus seulement le but de la vie en tant qu'archétype de l'humanité, mais en tant qu'il vit en lui-même, qu'il est Dieu en Dieu.

Dès lors, pour tendre à notre perfection — et c'est là toute notre loi naturelle —, il nous faut tendre à lui tel qu'il est en lui, et, en

(10) S. Ignace de Loyola, *Constitutiones Societatis Iesu*, III, 1, 26.

lui, il est premier, dernier, total. Aussi notre loi naturelle, une fois que la grâce est donnée, s'unit-elle à cette grâce pour réclamer de nous un amour qui aime Dieu en lui-même et qui l'aime de charité. Cela ne signifie pas seulement que Dieu soulèvera nos actes de volonté pour qu'ils dépassent leur portée propre et l'atteignent lui ; cela signifie avant tout qu'il les divinise, eux et leurs forces et leur portée, pour que, tout en restant humains, ils puissent aller jusqu'en lui.

Nous l'atteignons, parce que lui-même s'est fait vulnérable : ainsi doit-il en être quand l'amour est réciproque, et, entre Dieu et ceux dont il a fait ses enfants, l'amour est réciproque. Il est réciproque avec une priorité absolue de son côté : c'est lui le premier qui nous a aimés en son Fils incarné, et c'est lui le premier qui, en ce Fils incarné, s'est donné à lui-même le singulier besoin d'être aimé par les hommes. Alors, son amour est tombé sur nous pour s'emparer du nôtre ; quand il l'a pris, quand il l'a suscité, il l'emporte avec lui jusqu'en son mystère intérieur, jusqu'en son cœur de Dieu.

La charité, on le voit, est essentiellement extatique, au sens étymologique du mot, en ce sens qu'elle jette l'homme hors de lui-même jusque dans le pur transcendant. Cela explique son intransigeance : tout le cœur, toute l'âme, toutes les forces ; cela explique ses « excès » : obéissance totale, abnégation rigoureuse, « folie » même, folie de la croix. Cela fait voir qu'elle réclame une sorte de transfiguration totale : désormais, on aimera Dieu avant tout et même exclusivement, et l'on n'aimera le reste et soi-même que pour lui et selon l'ordre qu'il fixe. C'est ainsi qu'il aime ce reste, c'est donc ainsi qu'on l'aimera... comme si on était lui.

Mais, de fait, en Jésus-Christ — mais en Jésus-Christ seulement bien entendu — n'est-on pas lui ? *Ego dixi : dii estis.* Ne sommes-nous pas mystiquement le Christ, et le Christ n'est-il pas rigoureusement, hypostatiquement Dieu ?

La charité, par là, tout en étant essentiellement « extatique », dans le sens expliqué plus haut, est strictement immanente à celui qui la possède, immanente, même, à ce qu'il a de plus immanent, « sur-immanente », si l'on peut ainsi dire. Toute vie n'est-elle pas immanente ; la vie surnaturelle ne doit-elle pas être « sur-immanente », et l'amour n'est-il pas l'expression de la vie ?

« Sur-immanente » disons-nous, car cette immanence de la vie surnaturelle, en nous, est un reflet, une participation, un prolongement de l'acte par lequel Dieu est immanent à lui-même en s'aimant (11).

(11) « Denique, cum dixisset (Apostolus) *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, ne putaret quisque a se sibi esse quod diligat Deum continuo addidit, *per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* » (*Rom.*, V, 5). « Ut ergo ames Deum, habitet in te Deus et amet se de te, id est ad amorem suum

Pour formuler la même chose en d'autres termes, on dirait que la charité est à la fois souverainement désintéressée et souverainement intéressée. Elle est souverainement désintéressée, parce qu'elle aime Dieu pour lui-même, pour ce qui fait son amabilité même, qui est l'amabilité absolue. A une telle excellence, aucun des avantages que nous pourrions escompter pour nous ne peut ajouter absolument rien. Rien que de les prendre en considération serait la profaner et la nier. Désintéressement absolu, oui, théocentrisme jaloux ; et pourtant intérêt suprême et véritable anthropocentrisme. Dieu en effet, et précisément dans l'acte qui a rendu la charité possible aux hommes, s'est fait un avec eux. En l'aimant lui, c'est encore eux qu'ils aiment : eux en lui, certes, rien qu'en lui ; mais ils ne sont nulle part autant eux-mêmes qu'en lui ; ils le sont, là, divinement.

Ainsi, on le voit une fois de plus, dans la réalité des choses, dans l'unité divine qui rassemble en elle l'activité de l'homme, la charité et l'espérance, quand on les pousse jusqu'au bout, se rejoignent. Aimer Dieu pour lui-même — ce qui est la charité — est pour les chrétiens la seule façon de l'aimer qui soit bonne pour eux, ce qui est l'espérance ; et réciproquement, l'aimer de la façon qui est bonne pour eux, de la façon qui les exalte au maximum et les béatifie le plus — ce qui est l'espérance — c'est l'aimer pour lui-même et pour lui seul — ce qui est la charité. Tant les chrétiens, étant un avec lui, sont un en lui.

Mais cette unité qu'ils ont en lui montre ainsi qu'ils sont, les uns pour les autres comme chacun pour eux-mêmes, des objets qui s'imposent à l'amour qui aime Dieu, c'est-à-dire, à la charité. C'est ce qu'il faut considérer à présent.

II. LA CHARITE ENVERS LE PROCHAIN

L'amour envers le prochain est aussi essentiel à la charité que l'amour envers Dieu ; dans le Christ, en effet, les hommes sont inséparables de Dieu (12).

C'est toujours le même mystère, le mystère de la divinisation et de la charité. Seulement, il se présente ici, en quelque sorte, dans l'autre sens. Dans le paragraphe précédent, on disait que Dieu, dans les chrétiens, est plus eux qu'eux-mêmes, et qu'en conséquence c'est lui, d'abord et comme raison dernière exclusive, qu'il faut aimer, à moins de ne pas les aimer eux. A présent, il n'y a qu'à retourner l'énoncé : si Dieu est dans les chrétiens plus qu'eux-mêmes, c'est eux aussi qu'il

moveat te, accendat te, illuminet te, excitet te ». S. Augustin, *Sermo* CXXVIII, *P.L.*, XXXVIII, 715.

(12) « Hoc holocaustis, hoc sacrificiis omnibus maius est, unum atque idem sibi meminisse cum alio corpus esse, qui Christi est, et ut corpus suum, id est, ut seipsum amare qui proximus sit ». S. Hilaire, *In ps.* CVIII, 6, *P.L.*, IX, 637, C.V., 538.

faut aimer pour l'aimer lui, et qu'il faut aimer de l'amour même qui aime Dieu (13).

Le Christ a fait cette unité : comme il est un, hypostatiquement, avec Dieu et avec l'amabilité de Dieu, il est un avec les chrétiens et il fait ainsi que, désormais, l'amabilité même de Dieu est ce qu'ils ont de plus personnel et de plus précieux. Désormais donc, comme, pour aimer Dieu tout entier, il faut que l'on aime l'Homme-Dieu, ainsi, pour aimer l'Homme-Dieu tout entier, il faut que l'on aime les membres de cet Homme-Dieu. Depuis que Dieu même s'est répandu, dans le Christ, jusqu'au bout de l'humanité, il faut, sous peine de le renier, que la charité aille, dans le Christ, aussi loin (14).

Aussi loin, et bien dans deux sens, deux sens qui paraissent opposés, mais qui n'en font qu'un dans le Christ ; deux sens aussi qu'il faut bien considérer, car sans cela, facilement, on se ferait illusion sur l'essence même de la charité.

D'abord, il faut aller, dans le prochain que l'on aime, jusqu'à Dieu lui-même qui le fait aimable.

Aimer les hommes exclusivement à cause de ce qu'ils sont par eux-mêmes, à cause de leur nature raisonnable ou à cause de l'affinité qu'ils ont avec nous, c'est un amour strictement obligatoire assurément, mais il ne relève que de la philanthropie naturelle, et non pas de la charité théologale. Il en va de même, toutes proportions gardées, et c'est cela qu'il faut bien remarquer, d'un amour qui les aimerait exclusivement à cause des dons surnaturels qu'ils ont reçus de Dieu, fût-ce à cause de la grâce elle-même et de la qualité d'enfant adoptif de Dieu, en tant que cette grâce et cette qualité seraient considérées seulement comme une noblesse qui réside en eux seuls et qui se limite à eux. Ce dernier amour, sans doute, serait surnaturel ; on pourrait même à bon droit l'envisager comme un accompagnement de la charité ; mais un accompagnement secondaire seulement. Son grand défaut, essentiel, rédhibitoire, qui l'empêcherait absolument d'être la charité théologale, serait d'avoir pour objet for-

(13) Les chrétiens s'aimeront donc entre eux d'un amour qui comme eux, dans le Christ, vient de Dieu et qui, comme eux, retourne à Dieu dans le Christ : « *Exivi a Patre et veni in mundum, iterum relinquo mundum et vado ad Patrem* ». Joh., XVI, 28. Ils s'aimeront : « non sicut se diligunt qui corrumpunt, nec sicut se diligunt homines quoniam homines sunt ; *sed sicut se diligunt quoniam dii sunt et filii Altissimi omnes*, ut sint Filio eius unico fratres, ea dilectione invicem diligentes qua ipse dilexit eos, perducturus eos ad eum finem qui sufficiat eis, ubi satietur in bonis desiderium eorum ». S. Augustin, *In Joh.*, LXV, *P.L.*, XXXV, 1808. C'est nous qui soulignons. Tout ce passage de S. Augustin serait à transcrire ici intégralement, vu son grand intérêt.

(14) On peut voir à ce sujet un long et magnifique passage de saint Augustin, dans le *Tractatus in epistolam ad Parthos*, X, *P.L.*, XXXV, 2055-2056.

mel des grandeurs qui sont dans l'homme, et donc qui sont humaines comme l'homme, et non pas la grandeur même de Dieu.

De cet amour qui serait surnaturel et non théologal, la théologie a peu parlé ([15]). Et cela peut sembler, à première vue, singulier. Car enfin ne semblerait-il pas, toujours à première vue, qu'il doive être l'activité caractéristique de tout l'ordre de la grâce ? Il est précisément l'amour que doit avoir un homme qui a la grâce pour un autre homme qui a la grâce, rien que parce qu'ils ont la grâce. Il ne s'adresse pas formellement à Dieu même, c'est entendu ; il laisse donc de la place pour un amour plus sublime et plus divin. Mais peut-il y avoir un amour plus humain, plus adapté au surnaturel en tant que le surnaturel est dans l'homme, et dès lors, plus tonifiant et plus salutaire pour l'homme ?

Non, faut-il répondre, un tel amour n'est qu'une abstraction, et, s'il prétendait être un amour réel et concret, il serait un non-sens. La grâce, en effet, n'est pas une chose isolée et qu'on puisse aimer seule ; elle n'est que l'effet, l'effet formel et connaturel en quelque sorte, dans la substance même de l'âme, de la donation de Dieu qui se communique à cette substance. Pour l'aimer comme elle est, il faut l'aimer comme une chose intrinsèque à l'homme, assurément, mais surtout comme une chose qui est toute dirigée vers le transcendant dont elle vient. La direction qu'elle a doit se communiquer à l'amour qui veut s'unir à elle, et celui-ci, en conséquence, pour aimer la grâce comme elle est, devra l'aimer pour l'amour de Dieu, car elle n'est grâce que par la communication de la bonté de Dieu.

On conçoit dès lors que les théologiens n'aient pas été portés à examiner longuement quelle sorte d'amour la grâce mérite, abstraction faite de Dieu. Abstraction faite de Dieu, la grâce n'est pas la grâce, et la charité n'est pas la charité.

Caritas, in diligendo proximum, habet Deum ut rationem formalem obiecti, et non solum ut finem ultimum, déclare saint Thomas, ut ex supra dictis patet. Sed aliae virtutes habent Deum non ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem ; et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud propter denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem ([16]).

Inutile de faire remarquer combien une telle doctrine va loin. La charité, dans le prochain, voit Dieu même.

---

(15) L'exposé le plus complet se trouve dans le *De virtute charitatis* du Card. van Roey, 1929, p. 271 suiv., 298-299 ; il cite entre autres Suarez, Billuart, Lehmkuhl, Prümmer. — Voir en outre Amicus, *Cursus theologiae dogmaticae et moralis*, t. I, disp. XXIV, sect. 3, Anvers, 1650, p. 228 ; Ripalda, *Brevis expositio litterae Magistri Sententiarum*, Venise, 1737, p. 426 ; Nazarius, *Commentaria et controversiae in tertiam partem divi Thomae Aquinatis*, q. XXV, a. 5, Boulogne, 1619-1627, t. II, p. 298. — *Aliqui hoc dicunt* (qu'il suffirait, pour avoir la charité, d'aimer son prochain pour les dons surnaturels qui sont en lui) dit Daelman, *Theologia seu observationes theologicae in Summam sancti Thomae*, Louvain, 1759-1761, t. III, p. 280.

(16) *Quaestio disputata de caritate*, q. unica, a. 5, ad 2.

Quodammodo Deum diligit in omnibus proximis ; sic enim proximus diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus (17).

Elle l'y aime, parce qu'elle l'y trouve.

Dilige Dominum tuum ; hoc enim totum est. Qui enim Deum diligit, ubique diligit. Si vere diligitur, diligitur ubicumque invenitur : in seipso, in proximo, intus et foris, sursum et deorsum, longe et prope. Si mel dulce est, dulcis est et favus. Sed, cum mel diligitur, ideo diligitur quia ipse dulcis est... favus autem diligitur propter mel... Ita dilige Dominum Deum tuum quia dulcedo est ipse et bonitas et veritas. Proximum autem dilige quia receptaculum est dulcedinis, bonitatis et veritatis (18).

La charité trouve Dieu dans le prochain, parce qu'il y est, et il y est, non comme en un temple seulement, mais comme le divinisant est dans le divinisé, comme l'unité est dans ceux qu'elle fait un en elle.

Sans doute pourrait-on concevoir les choses d'une façon moins réaliste. Et voici qui va montrer comment la charité envers les hommes, de même qu'elle va en eux aussi loin que Dieu va en lui-même, si l'on peut ainsi dire, va aussi en eux aussi loin qu'eux-mêmes vont en eux-mêmes.

On pourrait donc concevoir que Dieu est l'objet formel de la charité envers le prochain, exclusivement parce qu'il lui a plu d'exiger cette charité comme marque d'amour envers lui. Cela suffit pour que le refus d'aimer ses frères soit un grave manquement à l'amour envers Dieu. Au reste, puisque Dieu daigne traiter les hommes comme ses enfants, n'est-il pas naturel qu'il prenne pour lui ce qu'on leur fait à eux et qu'on ne puisse leur refuser son amour sans le lui refuser à lui ? Ne voit-on pas chez les hommes de ces substitutions, et n'est-ce pas une des formes les plus délicates et les plus touchantes de l'amour que d'aimer, par exemple, un enfant à cause de ses parents ?

Assurément, ces explications contiennent une grande somme de vérité et elles sont d'autant meilleures que certains esprits ont de la sympathie pour elles, qui ne goûtent guère le réalisme et le je ne sais quoi de mystique et de vague qu'il y a dans la conception que nous exposons ici. Aussi sont-elles très admissibles, à condition qu'elles ne refusent pas la place au reste.

Car, sans ce reste, on le voit vite, elles sont bien extrinsécistes pour une religion aussi intérieure que le christianisme, et bien riches en fictions juridiques pour un amour qui veut s'adresser au Dieu de vérité.

Dieu, disent-elles, Dieu fait comme si nous étions ses enfants,

(17) *Ibid.*, a. 4, c. — *De veritate*, q. XIV, a. 8, ad 10.
(18) Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis christianae fidei*, II, 13, 6, *P.L.*, CLXXVI, 530.

et nous devons traiter les autres comme s'ils étaient quelque chose de Dieu, car, ce qu'on leur fait, c'est comme si on le lui faisait. « Comme si », toujours « comme si »... mais n'est-ce pas sur la réalité même qu'il faut mesurer son acte, et Dieu, dont la connaissance est la cause des choses, nous dirige-t-il vers la lumière et vers le bien, en nous enseignant à prendre les choses comme elles ne sont pas ?

Non, vraiment, il nous a habitués à plus de franchise, et à plus de respect devant les hommes. Car enfin, cette façon de les considérer en ne voulant voir que lui en eux consiste à ne pas vouloir les regarder eux-mêmes. Bizarre amour en vérité. Et pourtant l'homme est une fin en soi, une valeur absolue et dernière, et la simple philanthropie naturelle parvient à l'aimer à cause de sa grandeur intrinsèque. Se pourrait-il que la charité du Christ fût moins humaine, alors qu'il y a plus de grandeur à voir, et qu'elle ne parvînt à découvrir dans l'homme qu'un moyen, un simple moyen, pour aimer Dieu : on l'aimera — la chose a été dite (19) — comme on aime un remède, à cause d'autre chose. Les hommes prendront-ils pour une attention affectueuse qu'on les mette sur le même rayon que la teinture d'iode ou l'huile de foie de morue ? Un enfant, sans doute, est heureux et fier d'être aimé à cause de ses parents. Mais c'est parce qu'il est eux en quelque manière, parce qu'il les prolonge, et que l'amour qui les cherche en lui l'atteint intrinsèquement lui. Encore ne faudrait-il pas que cet amour fût le seul, absolument le seul, qu'il rencontrât : il aurait bien vite l'impression d'être négligé et non pas aimé. Même un fils — pour prendre le cas le plus favorable cependant — même un fils souffrirait fort si sa mère, veuve, ne voulait voir et chérir en lui que le portrait vivant de son mari défunt.

La charité y va avec plus de respect et plus de droiture. Dans l'homme, elle s'adresse à l'homme, vraiment à l'homme. Elle ne le traverse pas pour aller plus loin : qu'irait-elle chercher plus loin ? Depuis que le Verbe s'est fait chair, et qu'il s'est fait un, *unus,* avec nous (20), ce n'est plus dans le lointain du ciel qu'il faut chercher Dieu, c'est aussi dans l'intérieur de l'homme, et il y est, non simplement comme y serait une autre personne et un être distant mais comme le principe intérieur de vie et de divinisation.

Humaine comme elle est divine, la charité théologale, en ne visant que Dieu, vise aussi le plus profond et le plus personnel de l'homme : n'est-ce pas Dieu qui, dans le Christ, est en chacun ce qu'il y a de plus intime et ce qui referme la vie de l'âme sur elle-même ?

(19) Perrin, *Tractatus de virtutibus, de charitate,* Louvain, 1792, p. 245.
(20) *Gal.*, III, 28.

Humaine aussi comme elle l'est, la charité théologale s'unit à tous les amours humains légitimes, sans les étouffer, mais en les affinant. Et l'explication, encore toujours, c'est le Christ. Lui, en effet, est Dieu qui assume une humanité complète, parfaitement complète, et qui la divinise toute. Ainsi, en lui, l'amour que Dieu suscite dans les hommes assume en lui, en quelque sorte, l'amour humain complet. La charité, qu'on nous laisse le redire, n'est pas un amour tout fait qui descendrait du ciel se superposer à l'amour humain, en écrasant celui-ci ou en l'éclipsant. Elle est quelque chose de l'amour humain, le changement accidentel par lequel cet amour, tel qu'il existe au concret, est intrinsèquement uni à l'amour divin et transfiguré par celui-ci, dans l'unité du Christ total. Cet amour humain lui est donc comme sa matière, elle lui est comme la forme : elle doit l'informer, l'ennoblir, l'élever. Aussi ne demande-t-elle pas la suppression des différents éléments qui l'intègrent, de l'altruisme, par exemple, ou du patriotisme, ou de l'amour conjugal, ni même de l'amour pour la nature ou de l'intérêt pour la science. Au contraire, de soi, elle intensifie tout cela, en transposant tout cela sur un mode divin.

Ainsi la charité va-t-elle et jusqu'au fond de tout l'humain et jusqu'au fond de toute la divinité. Elle y va, d'un cheminement unique, car elle est une vertu unique et qui ne connaît qu'un seul objet formel. La voie, en effet, est unique, qui est le Christ. Le Christ, en elle, comme dans la foi, comme dans l'espérance, fait l'unité.

Faisant son unité, il fait son intériorité en elle-même, son immanence et, en quelque sorte, sa personnalité propre et sa physionomie. Elle est elle-même et rien qu'elle-même. Qu'on ne la prenne pas pour un amour semblable aux amours simplement humains, ou pour une augmentation, même considérable, de ces amours. Elle est autre chose ; elle est humaine et divine, et cela en perfection, comme l'Homme-Dieu et dans l'Homme-Dieu. Divine par son principe, par son excellence, par son objet dernier et même unique, par sa portée et son efficience, elle est humaine par la faculté qui l'émet, par les délicatesses et les héroïsmes qu'elle suscite, par la splendeur qu'elle met dans la nature humaine. Le Christ l'a apportée au monde, toute nouvelle, en venant ici-bas, lui, l'homme nouveau. Mais en même temps, il l'a fait sortir de l'homme et comme des possibilités les plus profondes de l'âme, et elle demeure, comme lui et en lui, le plus beau fleuron de l'humanité. Aussi, pour la caractériser, suffit-il de dire qu'elle est du Christ, qu'elle est chrétienne.

Elle est chrétienne, cela explique ses exigences totales dans sa générosité sans limite ; cela explique qu'elle réclame tant d'abnégation, de mortification, tant de pauvreté, de chasteté, d'obéissance. Le Christ et la croix vont ensemble, et l'on n'est sien qu'en étant dans son renoncement. Autrement, en pensant monter vers Dieu, on ne fait que dilater, dans son propre moi, la misère de ce moi. Cela doit être dit, et dit forte-

ment, mais non pour qu'on se resserre dans une attitude chagrine ; au contraire, pour qu'on prenne les vraies béatitudes. Sans cela, on n'aurait pas la vraie morale chrétienne.

Elle est chrétienne, c'est pour cela qu'en tout, et spécialement en ce qui semble message de mort et de restriction, elle est appel à la divinisation. Elle est assez forte, en celui qui est le créateur de tout, pour changer en bien les suites mêmes du mal et faire des accroissements de vie divine avec les souffrances, les humiliations, les renoncements, qui ont en fait leur origine dans le péché.

Elle est chrétienne, et, rappelons-le, elle est trinitaire. Causée en nous par notre union avec celui qui est le Spirateur de la Charité éternelle, elle est en notre âme une adaptation intrinsèque à ce rapport qui nous est donné, dans le Christ et dans le Christ seul, avec l'Esprit lui-même.

L'Esprit n'est pas dans la Trinité principe d'une procession. Mais c'est à lui qu'est attribuée toute l'œuvre de sanctification que la Trinité opère en dehors d'elle-même. Dans l'âme où il vient résider, il suscite la charité pour qu'elle coopère avec lui. Comme l'Esprit, en unissant toute l'humanité au Verbe incarné, la rapporte toute au Père, la charité, aussi, fait que l'humanité, par l'Esprit, dans le Fils, retourne au Père.

Elle a rapport essentiel à la Trinité, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit moins chrétienne, moins exclusivement chrétienne, cela veut dire qu'elle l'est pleinement. Le Christ n'est-il pas exclusivement et essentiellement *unus de Trinitate*, celui qui est le Verbe, le Fils du Père, le Co-principe de l'Esprit ?

Si donc le Christ est, pour tous ses membres, le maître unique de leur action et de leur connaissance, c'est qu'il est la Parole. En lui, la règle dernière de leur vie surnaturelle c'est la vie éternelle.

Mais en lui, rien qu'en lui.

Rédigé à Louvain en 1936. † Emile MERSCH, S. I.