

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



École doctorale
de Théologie et Sciences religieuses

**LA PLACE DE LA NOTION DE CHARITÉ EN ÉTHIQUE
AU MOMENT DU CONCILE VATICAN II**

Thèse pour le doctorat en théologie catholique
présentée par

Frédéric TRAUTMANN

Jury :

Prof. Alberto BONDOLFI, Université de Genève
Prof. René HEYER, Université de Strasbourg
Prof. Marie-Jo THIEL, Directrice de la thèse, Université de Strasbourg
Prof. Henri WATTIAUX, Université catholique de Louvain

STRASBOURG
2011

À celles qui me hissèrent à bord
Des chemins menant à l'Archange
Et des sentiers de l'Immaculée,

Couverts d'obscurité par de noirs nuages,
Flot ténébreux de tempêtes au creux de la vie
Dont l'épais fracas résonne en tous les âges,
Immense clameur des confins qui terrifie,

Vers l'éclat céleste, l'étoile au grand large,
Lointaine étincelle de lumière infinie,
Verbe incarné, pierre angulaire des mages,
Dissipe l'ombre en nos cœurs fidèles et, confie

Pour guide le suprême trésor,
Amour tissé, divines franges,
Sûre boussole de charité.

Aux Guides et aux louvettes croisées au gré de nos pérégrinations,
dont le dévouement m'a rappelé que la voie évangélique de l'amour
est œuvre d'espérance patiente et de foi joyeuse.

REMERCIEMENTS

J'exprime ma gratitude au Prof. Marie-Jo Thiel qui a accepté de diriger et accompagner ce travail. Ses encouragements, en même temps que ses remarques critiques, ont stimulé ma réflexion et permis de mener à bien cette recherche.

Ma reconnaissance va à Mgr Jean-Pierre Grallet, archevêque de Strasbourg et aux membres de son conseil épiscopal, en particulier le P. Joseph Lachmann, à la demande desquels j'ai repris ce travail parallèlement à mes premières expériences paroissiales.

Je suis grandement redevable au P. Jérôme Hess et à la Communauté des Sœurs de la Croix du Mont Sainte Odile qui ont partagé au quotidien mes enthousiasmes et mes doutes.

Mes remerciements chaleureux vont aux nombreuses personnes ayant contribué à la réussite de ce travail : mes parents, ma famille et mes amis, les paroissiens de la Communauté de paroisses du Pays de Saint-Materne de Benfeld & environs, et ceux du Piémont du Bernstein, les pèlerins et les adorateurs du Mont Sainte Odile.

La révision de la traduction des textes conciliaires est due au Prof. Élodie Gayaud, que je remercie pour sa vélocité autant que pour sa précision. Les archives de l'Université de Louvain-la-Neuve m'ont été rendues accessibles grâce à la bienveillance du Prof. Claude Soetens.

Enfin, mes remerciements s'étendent à tous ceux et celles qui m'ont soutenu amicalement, intellectuellement et spirituellement dans ce travail au long cours.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

On trouvera ci-dessous les sigles et les abréviations utilisés dans ce travail. Ceux-ci correspondent à l'index établi par S. M. Schwertner, lorsqu'ils sont indiqués dans son ouvrage :

SCHWERTNER S. M., *IATG², Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1992.

Les titres de livres ou d'articles cités en abrégé dans les notes de bas de page ont leur signalement complet dans la bibliographie. Conformément à l'usage, les titres de revues sont donnés en italique et cela indépendamment du fait qu'il s'agisse du titre complet ou de l'abréviation.

Les références et les abréviations des livres bibliques sont le plus souvent faites à partir de la *Bible de Jérusalem*.

On distingue trois catégories dans les actes officiels du concile. La première recouvre la période antépréparatoire (*AAP*), la deuxième concerne la période préparatoire (*AP*) et la dernière regroupe les actes conciliaires à proprement parler (*AS*) :

AAP *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando,*

Series I : Antepreparatoria

AP *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando,*

Series II : Praeparatoria

AS *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*

Les textes promulgués par le concile Vatican II sont cités par la première lettre des deux premiers mots latins. Les documents les plus cités sont :

LG *Lumen gentium*

GS *Gaudium et spes*

La *Somme théologique* de Thomas d'Aquin est citée ainsi :

I^a *Prima pars*

I^a-II^{ae} *Prima secundae*

II^a-II^{ae} *Secunda secundae*

III^a *Tertia pars*

L'édition française retenue est celle des éditions du Cerf en quatre volumes : THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme théologique*, A. RAULIN (dir.), A.-M. ROGUET (trad.), Paris, Cerf, 1984-1986. Le texte latin de référence est celui de l'édition léonine : THOMAE AQUINATIS (sancti), *Opera omnia*, iussu edita Leonis XIII P. M., cura et studio fratrum praedicatorum apud sedem commissionis leoninae, Romae, 1882ss.

-A-

AGSE	Association des Guides et Scouts d'Europe.
<i>AmiCl</i>	<i>L'ami du clergé</i> , Langres.
AncB	The Anchor Bible, Garden City/New York/London.
<i>AnGr</i>	<i>Analecta Gregoriana</i> , Roma.

-B-

BAug	Bibliothèque augustinienne, Paris.
<i>Ben.</i>	<i>Benedictina. Fascicoli trimestrali di studi benedettini</i> , Roma.
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain.
BFCL	Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon, Lyon.
BFCTL	Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon, Lyon.
BiblThom	Bibliothèque thomiste, Paris.
BHCSR	Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris, Roma.
BHPH	Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris.
BT.M	Bibliothèque de théologie. 2 ^e série, Théologie morale 1, Paris.

-C-

CAR	Cahiers de l'actualité religieuse, Tournai.
<i>Cath.</i>	<i>Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain</i> , Paris. Aucune occurrence
<i>Cath(P)</i>	<i>Catholica. Revue bimestrielle</i> , Paris.
Cetedoc	Centre de Traitement Électronique des Documents de l'Université Catholique de Louvain, Louvain.
CETO	Collana etica teologica oggi, Bologna.
CEv	Cahiers Évangile, Paris.
CFi	Cogitatio Fidei, Paris.
ChEth	Le champ éthique, Genève.
<i>CIC.1983</i>	<i>Codex Iuris Canonici</i> , 1983. Cf. <i>Code de droit canonique. Édition bilingue et annotée</i> , E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, J. THORN (dir.), Université de Navarre/Université Saint-Paul, Montréal, Wilson & Lafleur, 1990.
<i>Com(F)</i>	<i>Communio</i> , édition française, Paris.
<i>Conc(F)</i>	<i>Concilium. Revue internationale de théologie</i> , édition française, Paris.
CRB	Cahiers de la Revue biblique, Paris.
CRTL	Cahiers de la Revue théologique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
CTHP	Collection de théologie héritage et projet, Montréal.

-D-

- DC *La Documentation catholique*, Paris.
DDB Desclée de Brouwer
DH DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Symboles et définitions de la foi catholique*, P. HÜNERMANN (ed.), Paris.
DSp *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, fondé par M. VILLER, F. CAVALLERA, J. de GUIBERT, Paris.
DThC *Dictionnaire de Théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, Paris.

-E-F-G

- EeV *Esprit et Vie*, Langres.
EtB Études bibliques, Paris.
FoiViv Foi Vivante, Paris.
FSE Fédération du Scoutisme Européen.
Gr *Gregorianum*.

-I-L-

- IT Instrumenta theologica, Leuven.
LeDiv Lectio Divina, Paris.
LiBi Lire la Bible, Paris.
LiTh Lieux théologiques, Genève.
LSV Lex spiritus vitae, Louvain.
LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-i.-Bg.
LV(L) *Lumière et Vie. Revue de formation et de réflexion théologiques*, Lyon.

-M-N-O-P-Q

- MCS Monumenta Christiana Selecta, Tournai.
MSR *Mélanges de science religieuse*, Lille.
NRTh *Nouvelle revue théologique*, Louvain.
OCA Orientalia Christiana Analecta, Roma.
PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris.
PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris.
Q SJ Que Sais-Je ?, Paris.

-R-

ReMo	Recherches morales, Paris.
RETM	Revue d'Éthique et de théologie morale, Paris.
RevSR	<i>Revue des sciences religieuses</i> , Strasbourg.
RFTP	Recherches. Facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus, Montréal/Paris.
RPL	<i>Revue philosophique de Louvain</i> , Louvain.
RSPHTh	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> , Paris.
RSR	<i>Recherches de science religieuse</i> , Paris.
RThom	<i>Revue thomiste</i> , Toulouse.
RTL	<i>Revue théologique de Louvain</i> , Louvain.

-S-

SBi	Sources bibliques, Paris.
SC	Sources chrétiennes, Paris.
<i>Seminarium</i>	<i>Seminarium. Commentarii pro seminariis, vocationibus ecclesiasticis, universitatibus</i> , Città del Vaticano.
SHCSR	<i>Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris</i> , Roma.
SMR	<i>Studia Montis Regii</i> , Montréal.
SSL	Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain.
SThE	Studien zur theologischen Ethik – Études d'éthique chrétienne, Fribourg.
StHell	<i>Studia Hellenistica</i> , Louvain.
StMor	<i>Studia moralia</i> , Academia Alfonsiana, Institutum theologiae moralis, Roma.
StPat	<i>Studia Patavina. Rivista di filosofia e teologia</i> , Padova.

-T-

TET	Textes et études théologiques, Brugge.
TRSR	Testi e ricerche di scienze religiose, Firenze.
TS	<i>Theological Studies. Theological Faculties of the Society of Jesus in the United States</i> , Woodstock.
TSTP	Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Mainz.

-U-V-

UIGSE	Union Internationale des Guides et Scouts d'Europe.
UnSa	Unam sanctam, Paris.
UOCF	Union des œuvres catholiques de France.
VieMon	Vie Monastique, Bégrolles-en-Mauges.
VS	<i>La vie spirituelle</i> , Paris.
VS.S	<i>La vie spirituelle, le Supplément</i> , Paris.
VThB	<i>Vocabulaire de théologie biblique</i> , X. LÉON-DUFOUR (ed.), Paris.

Abréviations typographiques

<i>art. cit.</i>	article cité
Bd.	Band
c.	chapitre
col.	colonne
dir.	édition dirigée par
ed.	texte édité par
ed. fra.	édition française dirigée par
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i>
intr.	introduction par
l.	ligne
n. s.	nouvelle série
<i>op. cit.</i>	œuvre citée
p.	page
préf.	préface
s.	et suivant
ss.	et suivants
t.	tome
trad.	texte traduit par
vol.	volume

INTRODUCTION

L'amour tient une place prépondérante aux yeux de nos contemporains. Les indicateurs statistiques sont révélateurs de ce plébiscite en faveur de l'amour, en particulier à travers l'importance accordée à certains de ses thèmes connexes que sont l'amitié et la charité : 75% des adolescents estiment avoir réussi quelque chose dans les trois derniers mois dans leurs relations amicales. C'est ce domaine qu'ils considèrent être le plus important dans leur vie et qu'ils notent le mieux avec 8,4/10, devant les relations avec la famille (8,1/10) et les loisirs (8/10). Enfin ce sondage nous apprend que c'est avant tout l'amour (76%) que les adolescents recherchent dans leur vie future, plus que la liberté (67%) ou que l'autonomie (63%)¹. Les adultes ne sont pas en reste puisque, pour 92% d'entre eux, trouver l'amour contribue à donner sens à leur vie².

¹ Le sondage internet sur les modèles de réussite des adolescents a été réalisé du 20 au 27 mars 2009 par l'institut Ipsos pour la Fondation Wyeth. Le panel portait sur 842 adolescents de 15 à 18 ans constituant un échantillon national représentatif, selon la méthode des quotas de sexe, âge, région, catégorie d'agglomération et niveau de diplôme. En outre, dans les éditions du 4 novembre 2010 et du 10 février 2011, le quotidien *La Croix* consacrait plusieurs pages à la question de l'amour, rendant compte de la publication de différents ouvrages sur le sujet de l'amour et de la conjugalité : cf. É. MAUROT, « L'amour dans tous ses états », in *La Croix*, 4 novembre 2010, p. 14-15 ; É. MAUROT, « Genèse de l'amour moderne », in *La Croix*, 10 février 2011, p. 11.

² L'enquête internet a été réalisée du 24 au 25 janvier 2011 par l'institut Harris Interactive pour l'association Alpha et *Le Parisien, Aujourd'hui en France*, sur un échantillon de 1 051 individus issus de

L'amour, dans les termes de charité, est également la première valeur défendue par l'Église catholique pour 77% des Français ; le pourcentage atteint même 90% auprès des jeunes entre 18 et 24 ans³.

La mise en perspective de ces deux sondages permet de dire que l'Église catholique est en phase avec le monde lorsqu'elle approfondit la question de l'amour. L'Église répond d'autant plus à l'une des principales aspirations des hommes de ce temps que l'affirmation « Dieu est amour » (1 Jn 4, 16) est un énoncé central de la foi chrétienne. Il n'est dès lors pas surprenant que le magistère propose une réflexion sur ce sujet. Dès le début de son pontificat, dans l'enseignement dispensé au cours des audiences générales, Jean-Paul II a développé une réflexion sur l'amour humain en ses dimensions conjugale et sexuelle comme un véritable chemin spirituel chrétien⁴. Benoît XVI a également mis un accent sur le thème de l'amour humain en lui consacrant sa première lettre encyclique *Deus caritas est*⁵.

Ces développements pontificaux sur l'amour ne font pas l'impasse sur les problèmes rencontrés par l'amour au cours de l'histoire et que nous posons en ces termes : un amour désintéressé est-il ou non possible, l'amour peut-il se passer du désir d'aimer, en-dehors de toute dimension appétitive, ou bien n'est-il qu'un oripeau acceptable du désir, une « construction imaginaire plaquée sur le désir sexuel »⁶ pour reprendre l'expression d'A. Badiou ? Dans le même opuscule, il affirme que dans le christianisme, l'amour est un avatar rejeté dans la transcendance, sous-entendant que l'immanence, la dimension charnelle et existentielle de l'amour ne serait pas prise en compte dans la religion chrétienne⁷. Or l'un des plus célèbres théologiens dit l'inverse. Pour Augustin, en effet,

l'access panel Harris Interactive, représentatifs de la population française âgée de 18 ans et plus, selon la méthode des quotas.

³ Le sondage téléphonique sur les Français et l'Église a été réalisé les 8 et 9 septembre 2004 par l'institut CSA pour l'hebdomadaire *La Vie* à partir d'un échantillon représentatif de 952 personnes âgées de 18 ans et plus, constitué d'après la méthode des quotas de sexe, âge profession du chef de ménage, après stratification par région et taille d'agglomération.

⁴ Cf. JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2005.

⁵ Cf. BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2006.

⁶ A. BADIOU, N. TRUONG, *Éloge de l'amour*, Champs Essais 993, Paris, Flammarion, 2009, p. 42-43.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 69-73.

« l'amour est désir »⁸ permettant de porter l'homme à un agir souvent compris de manière illimitée dans le fameux adage : « Aime et fais ce que tu veux »⁹. A. Nygren résout le problème de l'amour en l'excluant du champ du désir et affirme que l'*agapè* est celle dont Dieu fit preuve c'est-à-dire que « comme celle-ci, elle doit être spontanée, non motivée, libre de tout calcul, sans limites ni conditions. [...] Si l'amour pour Dieu était un *désir*, Dieu, bien que conçu comme bien *suprême*, serait, en définitive, un moyen de satisfaire le désir de l'homme »¹⁰.

Face à ces approches multiples de la question de l'amour, un enjeu important est de maintenir une certaine unité de l'amour, ainsi que le souligne J.-L. Marion, pour qui un « concept sérieux de l'amour se signale en principe par son unité, ou plutôt par sa puissance à maintenir ensemble des significations que la pensée non érotique découpe, étire et déchire à la mesure de ses préjugés »¹¹.

Cette tension qui s'exprime dans la recherche d'une juste approche de l'amour se ressent dans la difficulté à bien user des mots à notre disposition. La pluralité des termes de l'amour dans la langue française – qui se retrouve dans d'autres langues, notamment grecque et latine – ne favorise pas une compréhension unifiée de cette notion, pas plus qu'elle ne lève le voile sur ses ambiguïtés : faut-il parler d'amour ou de charité, de dilection ou d'amitié ? Peut-on dire que chaque terme renvoie à une réalité différente ou bien les mots de l'amour se rapportent-ils tous à la même réalité, éclairée différemment selon les mots employés ?

⁸ AUGUSTIN, *De div. Quaest.* 83, q. 35, 1 et 2 cité par H. ARENDT, *Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique* [1929], A.-S. ASTRUP (trad.), Paris, Deux Temps Tierce, 1991, p. 33.

⁹ AUGUSTIN, *Tractatus ad Epistolam Joannis*, VII, 8.

¹⁰ A. NYGREN, *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, 1944-1952, p. 93. Une relecture de cet ouvrage est proposée par G. OUTKA, *Agape. An Ethical Analysis*, New Haven/London, Yale University Press, 1972.

¹¹ J.-L. MARION, *Le phénomène érotique : six méditations*, Paris, Grasset, 2003, p. 14-15 ; cf. A. BADIOU, N. TRUONG, *Éloge de l'amour, op. cit.*, p. 19 : « Je crois que libéral et libertaire convergent vers l'idée que l'amour est un risque inutile. Et qu'on peut avoir d'un côté une espèce de conjugalité préparée qui se poursuivra dans la douceur de la consommation et de l'autre des arrangements sexuels plaisants et remplis de jouissance, en faisant l'économie de la passion. De ce point de vue, je pense réellement que l'amour, dans le monde tel qu'il est, est pris dans cette étreinte, dans cet encerclement, et qu'il est, à ce titre, menacé ».

L'amour et la charité

Le christianisme a une préférence certaine pour parler de l'amour avec le terme de charité, en référence à la particularité de l'*agapè* grecque (ἀγάπη¹²), au donné biblique, patristique et scolastique : ces quatre héritages ont progressivement marqué la charité qui est devenue un mot spécifique de la religion chrétienne réunissant à la fois l'énoncé divin « Dieu est amour » (1 Jn 4, 16) et le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Ces héritages ont cependant conduit la charité à être comprise d'une certaine manière. Aujourd'hui encore, il est difficile de parler de la charité en-dehors d'une référence aux vertus théologiques (foi-espérance-charité) ou en s'affranchissant des interprétations durcies de la charité que sont le laxisme ou le rigorisme moral. Suivant les cas, la charité est présentée comme un brûlot que l'on agite pour craindre la fin de l'ordre moral dont le Magistère est le garant ou pour revendiquer la libération de toute contrainte morale qui pèserait sur les personnes ; à l'inverse, la charité peut apparaître comme une obligation si difficile à vivre, qu'elle ne concernerait qu'une petite élite de la population. Ces difficultés liées à l'histoire ne favorisent pas une intégration harmonieuse de la charité au sein de la théologie morale.

Vers un renouveau de la morale

L'intégration de la charité est pourtant nécessaire pour bâtir une morale chrétienne cohérente. Concomitamment au mouvement de renouveau¹³ qui se développe en

¹² Dans la suite du travail, sauf exception, nous utiliserons la graphie latine *agapè* comme transcription du grec ἀγάπη.

¹³ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. DELHAYE et J. FUCHS*, BETHL CXIX, Leuven, University Press/Uitgeverij Peeters, p. 160-169. Sur le mouvement liturgique, sa genèse et son développement historique et théologique, voir : CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Renouveau liturgique. Documents fondateurs*, Paris, Cerf, 2004 ; J. MORTIAU, R. LOONBEEK, *Dom Lambert Beauduin visionnaire et précurseur (1873-1960). Un moine au cœur libre*, Paris, Cerf/Éditions de Chevetogne, 2005 ; A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra movimento liturgico e (post-) modernità*, Assisi, Citadella, 2003 ; F. WERNERT, *Vie liturgique et mouvement liturgique en Alsace de 1900 à nos jours*, thèse de doctorat en théologie catholique, Strasbourg, Ercal Publications, 1993.

Sur l'histoire du renouveau biblique et de la science exégétique, voir : P. GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique : de la lecture allégorique à l'exégèse critique*, Paris, Cerf, 1997 ; O.-Th. VENARD, « Naissance et développements d'une nouvelle compréhension de la Bible dans l'Église catholique au XX^e siècle », Première partie : la question biblique, in *Kephas* 24 (2007), p. 137-144 ; *ibid.*, Deuxième partie : la domination de la critique historique, in *Kephas* 25 (2008), p. 47-58 ; *ibid.*, Troisième partie : le

particulier dans les domaines liturgique, biblique et patristique, des théologiens moralistes se sont mis à la tâche afin de donner toute sa place à la charité, au sein de la théologie morale et de la vie chrétienne, en la purifiant de ses développements rigoristes ou laxistes et en la fondant sur la communion trinitaire. Autour des années 1950, des moralistes comme G. Gilleman, B. Häring et Ph. Delhaye considèrent que la morale de leur temps est trop formaliste, trop engoncée dans une casuistique technique fermée sur elle-même et enseignée pour former des confesseurs sans avoir le souci de former l'être moral de la personne humaine. Ces théologiens du renouveau de la morale pensent que l'attention exclusive accordée au permis et au défendu empêche de pratiquer la morale sans moralisme.

Ils tentent de proposer une morale plus théologique où les vertus ont une place privilégiée et où la vertu de charité est centrale. Leur réflexion n'est pas guidée par ce que l'on appelle alors couramment une « morale des manuels », réservée à l'usage des confesseurs, mais par le rôle accordé à la charité. Ces théologiens veulent remettre à l'honneur le primat de la charité qui avait tendance à être « oublié » en morale pour être rangé soit dans la mystique, soit dans le domaine de la justice sociale (« faire la charité aux indigents »). En effet, à la suite du concile de Trente et en particulier de la fin du XVII^e au début du XX^e siècle, la morale est progressivement devenue une discipline théologique réservée à des experts capables d'analyser dans le détail les actes humains en les séparant du dynamisme de la vie humaine, sans que la charité ait été considérée pour elle-même.

Le développement des sciences humaines

Ce mouvement de renouveau de la théologie morale sur la charité se produit à la période charnière de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle et bénéficie du

renouveau de l'approche littéraire, in *Kephas* 26 (2008), p. 33-46 ; B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, Paris, Cerf, 2008.

Sur la redécouverte des Pères de l'Église, voir : Cf. É. FOUILLOUX, *La collection « Sources chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1995, p. 13-24 ; R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, p. 186-196 ; J. WOLINSKI, « Le renouveau de la théologie patristique après Vatican II », in F. BOUSQUET, H.-J. GAGEY, G. MÉDEVIELLE, J.-L. SOULETIE, *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à J. DORÉ*, Paris, Desclée, 2002, p. 157-175 notamment p. 158-163.

développement et des apports des sciences humaines sur lesquels il s'ouvre. La naissance de la discipline psychanalytique a ouvert un champ de compréhension sur l'être humain jusqu'alors insoupçonné¹⁴. L'émergence de la sociologie au XIX^e siècle avec A. Comte, son essor au XX^e siècle avec E. Durkheim, fondateur de l'école française de sociologie (*Les règles de la méthode sociologique* publiées en 1895) et l'allemand M. Weber (*Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, article publié en 1901), cherche à étudier de manière scientifique les faits sociaux humains dans leur ensemble. Il est impossible de faire ici le détail de l'essor formidable de connaissances tant sur l'être humain que sur le monde physique et biologique. E. Morin a proposé une définition de cette évolution et de ses enjeux dans le paradigme de *pensée complexe*¹⁵ fondé sur la théorie systémique :

« Le paradigme de complexité viendra de l'ensemble de nouvelles conceptions, de nouvelles visions, de nouvelles découvertes et de nouvelles réflexions qui vont s'accorder et se rejoindre. [...] Le principe de la complexité, en quelque sorte, se fondera sur la prédominance de la conjonction complexe. Mais, là encore, je crois profondément que c'est une tâche culturelle, historique, profonde et multiple. »¹⁶

La complexité est d'autant plus grande que l'être humain est tombé de son piédestal de toute-puissance, ayant subi une triple blessure narcissique : la terre habitée par l'homme n'est plus le centre du monde depuis la théorie sur l'héliocentrisme de N. Copernic ; la théorie de l'évolution des espèces de Ch. Darwin a fait perdre à l'homme sa place privilégiée au sein de la création ; enfin, S. Freud avec l'essor de la science psychanalytique achève d'abattre le rêve humain de grandeur en dévoilant le champ de l'inconscient sur lequel l'homme n'a guère de prise.¹⁷ Ce que P. Ricoeur exprime dans la notion de *cogito blessé* par opposition à l'illusion du *cogito transparent* de R. Descartes ou aux prétentions d'un *cogito exalté* : pour se comprendre, le sujet passe « par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. Que

¹⁴ Cf. S. FREUD, *Cinq leçons sur la psychanalyse, (suivi de) Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Y. LE LAY, S. JANKÉLÉVITCH (trad.), Petite Bibliothèque Payot, Paris, Payot, 1966.

¹⁵ E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005, p. 29, 72-73, 98 ; cf. E. MORIN, *La méthode*, 6 tomes : t. 1. *La Nature de la Nature*, Paris, Seuil, 1977 ; t. 2. *La Vie de la Vie*, Paris, Seuil, 1980 ; t. 3. *La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil, 1986 ; t. 4. *Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991 ; t. 5. *L'Humanité de l'Humanité. L'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001 ; t. 6. *L'Éthique*, Paris, Seuil, 2004.

¹⁶ E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe, op. cit.*, p. 103-104.

¹⁷ Cf. S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, S. JANKÉLÉVITCH (trad.), Petite Bibliothèque Payot 16, Paris, Payot, 1989, p. 266-267.

[saurait-il] de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature »¹⁸ ?

La démarche de renouveau de la morale s'inscrit dans ce contexte sociétal afin de réarticuler le donné théologique sur la charité, issu des générations passées, et de le rendre intelligible pour nos contemporains, dans un monde complexe¹⁹. C'est le travail des théologiens du renouveau dont la fonction est « de circuler, comme les anges sur l'échelle de Jacob, entre l'éternité et le temps et de tisser entre eux des liaisons toujours neuves »²⁰. Cette nécessité impérieuse d'être au contact de la vie humaine est une tâche d'autant plus urgente pour les moralistes qui sont plus directement confrontés au terreau humain que d'autres théologiens : « Renouvelée aux sources profondes de la vie religieuse, vivifiée par son contact avec les courants de la pensée contemporaine, la théologie doit, pour être vivante, [...] tenir compte des besoins des âmes »²¹. Ce dynamisme vital avait été approché des décennies plus tôt par J. H. Newman, alors au début de son chemin de conversion vers le catholicisme : « Newman avait clairement compris ce qu'il y a de fondamental et de permanent dans le christianisme – en tant que réalité vivante, aussi bien divine qu'humaine –, qui de par sa nature même implique un développement et un renouveau constants »²².

Mais ce travail d'explicitation n'est pas réservé aux théologiens ; l'institution ecclésiale réalise la même œuvre, quoiqu'à un niveau différent, lorsqu'elle convoque le concile Vatican II. Cet événement majeur, rassemblant des évêques et des théologiens du monde entier, est une interface entre l'Église et le monde pour mieux expliciter les éléments de la foi dont la charité fait partie intégrante.

¹⁸ P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. II, Paris, Seuil, 1986, p. 116. Cf. M.-J. THIEL, X. THÉVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas. Examiner un texte*, ReMo, Paris, Cerf, 1999, p. 89-93.

¹⁹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *II^a-II^{ae}*, 1, 2 ; la question de la complexité a été étudiée en son temps par le Docteur commun : « L'intelligence humaine connaît, suivant une certaine complexité, des choses qui sont simples en elles-mêmes, de même qu'inversement l'intelligence divine connaît d'une manière incomplexes, des choses qui sont complexes en elles-mêmes. » Ainsi si l'on prend l'objet de foi du côté du croyant « à cet égard l'objet de foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé ».

²⁰ J. DANIELOU, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », in *Études* 249 (1946), p. 13.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² L. BOUYER, *Newman, Le mystère de la foi. Une théologie pour un temps d'apostasie*, Genève, Ad Solem, 2006, p. 20.

La charité et le concile Vatican II

Nous proposons d'interroger le renouveau de la théologie morale sur la question de la charité dans la manière dont il est pris en compte par le concile Vatican II. En effet, la consultation des actes du concile Vatican II nous permet de constater que les Pères conciliaires ont porté un souci particulier à la question de l'amour dans le terme de charité. La charité se trouve parmi les occurrences les plus fréquentes de l'ensemble des textes conciliaires²³. Le relevé exhaustif de l'occurrence *caritas* indique l'importance de ce terme dans le concile ; avec 261 occurrences²⁴, il est le 21^e mot le plus couramment utilisé après *Ecclesia* (1135 occurrences), *Deus* (954 occurrences), *Christus* (865 occurrences), *humanus* (420 occurrences), *episcopus* (410 occurrences), *sacer* (334 occurrences), *mundus* (271 occurrences), *res* (267 occurrences) ; cependant le terme *caritas* revient plus souvent que *ratio* (239 occurrences), *verbum* (234 occurrences), *laicus* (200 occurrences), *Pater* (200 occurrences), *filius* (196 occurrences), *corpus* (180 occurrences), *gratia* (151 occurrences) et *veritas* (151 occurrences). D'une manière inattendue, *caritas* est employé 68 fois dans *LG*, le document sur l'Église, et seulement 39 fois (soit presque deux fois moins) dans *GS*, qui traite précisément des questions morales.

La fréquence d'emploi du terme de charité dans les textes de Vatican II pose question, notamment quant à ses compléments : la charité se réfère-t-elle à Dieu, l'Église, les baptisés, les religieux ? En *LG* et *GS*, la charité si souvent citée est d'abord utilisée en lien avec Dieu ; elle définit l'être divin trinitaire et c'est par participation à la vie divine que l'être humain peut vivre de la charité ; c'est dans un deuxième temps que la charité concerne l'être humain, qu'il soit baptisé ou non. L'ecclésiologie, qui structure les textes de Vatican II, insiste sur la dimension d'une Église-communion fondée sur la communion trinitaire, et ouvre la voie à une intégration de la charité dans la vie des chrétiens, non plus sur un modèle vertueux comme celui qui avait longtemps dominé la réflexion théologique au cours de l'histoire, mais comme participation à la vie divine allant jusqu'à la sainteté et la perfection de l'amour. Par le truchement de l'ecclésiologie, la charité trouve sa place en morale comme moyen donné à chaque

²³ Cf. Ph. DELHAYE, M. GUERET, P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II, Concordance, index, Listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain, CETEDOC, 1974.

²⁴ Pour être tout à fait précis, *caritas* revient 261 fois et *caritativus* 7 fois.

homme de vivre la sainteté. Les difficultés au sujet de la charité, apparues dans l'histoire et liées au rigorisme ou au laxisme, se trouvent ainsi contournées par les Pères conciliaires qui ouvrent un nouveau champ de réflexion et d'application déployé à partir du dynamisme d'amour trinitaire. L'être humain participe pour sa part à cet amour divin dans une vie de charité qui le fait entrer en communion avec Dieu et les autres ; il reçoit pour horizon de vie, non plus l'obéissance seule à une loi extérieure, mais la vie même de Dieu qui est la sainteté et la perfection de l'amour dont traite le chapitre V de *LG*.

Plan du travail

Une première partie cherchera à mettre en évidence la richesse et la complexité de la signification de la charité en s'appuyant sur quatre grands héritages issus de la philosophie grecque, et des données bibliques, patristiques et scolastiques. Longtemps, la charité a été perçue en christianisme comme un moyen éminent de répondre à l'appel du Christ dans une structuration vertueuse de la vie morale en lien avec l'amitié parfaite jusqu'à envisager l'entrée de l'homme dans la vie divine elle-même. L'expression concrète de la charité se réalise cependant dans le double commandement de l'amour. L'amour de Dieu et du prochain se concrétise dans une implication sociale et communautaire de pratiques hospitalières ou éducatives alors même que la théologie limite l'influence de la charité restreinte au champ spirituel. La charité a connu une succession de hauts et de bas sans jamais être absente du domaine ecclésial et du champ social caritatif.

Une deuxième partie s'attachera à étudier les aspects de la charité développés par certains théologiens du renouveau moral du XX^e siècle. Après une réflexion sur le paradigme de renouveau comme éclairage renouvelé sur une réalité antérieurement existante, un panorama précisera la situation d'ensemble de la théologie morale à la veille de Vatican II. La morale est marquée par un intérêt massif et quasi-exclusif pour le péché à éviter et l'obéissance aux préceptes de Dieu et de l'Église dans une perspective absolue et extrinsèque. Les artisans du renouveau moral que nous retenons insistent sur la nécessité de fonder la morale à partir du donné biblique en sortant du carcan juridique dans lequel elle s'était progressivement enfermée afin d'envisager à frais nouveaux la vie morale comme une croissance vers le bonheur. Certains

théologiens s'appuient sur l'exemple de la communion trinitaire comme fondement possible d'une morale de charité et participation à la vie divine. La vertu de charité apparaît comme le moyen privilégié permettant de structurer la morale chrétienne en cohérence avec la révélation divine.

Une dernière partie analysera la prise en compte de la charité au moment du concile Vatican II. La démarche conciliaire voit émerger une ligne de fond quant à la place de la charité dans l'Église et dans le monde : c'est à partir de l'ecclésiologie et de la prise de conscience que l'Église est une communion fondée sur la communion trinitaire que le thème de la charité est intégré dans le chapitre V de *LG* sous l'angle de la vocation universelle à la sainteté comme moyen de déployer la vie morale des baptisés et les encourager, quel que soit leur état de vie, à vivre de la sainteté de Dieu et dans la perfection de l'amour. C'est la même sainteté qui vaut pour tous, mais selon des modalités pratiques variées, dont les conseils évangéliques sont un aspect. La réflexion se fait dans le domaine théologique de la question du bonheur et non plus dans le domaine juridique du permis-défendu. En *GS*, la charité concerne tous les hommes et constitue un moyen d'engagement dans la société visant une transformation sociale pour créer une civilisation de l'amour. Dans tous les cas, la charité structure la vie morale chrétienne sous une forme responsoriale : chacun est invité à répondre à sa vocation d'homme et de baptisé en aimant Dieu et son prochain. La vie selon le double commandement de l'amour introduit l'homme dans la perfection de la charité et la sainteté, et cela malgré de tous les obstacles et de toutes les faiblesses liées au péché. Le double commandement de l'amour rappelle en effet que la charité est en effet d'abord un don divin – par lequel l'homme peut aimer – et un précepte – qui oblige l'homme à aimer. Orienté par la charité vers la charité, l'homme peut pleinement répondre à l'appel de Dieu.

PREMIÈRE PARTIE :

QU'EST-CE QUE LA CHARITÉ ?

ÉVOLUTION DE LA SIGNIFICATION DE LA CHARITÉ

Introduction

La première difficulté est d'éclaircir la signification de la notion de *charité*. Celle-ci nous fait entrer dans la richesse de vocabulaire de l'amour sans être de prime abord facilement définissable. Le terme de charité est profondément polysémique et nous fait parcourir près de trois mille ans d'histoire à travers les cultures gréco-romaine et européenne.

La charité puise ses racines dans l'*agapè* et la *philia* grecque et elle est une donnée fondamentale pour comprendre les écrits néotestamentaires et la tradition théologique, alors même que sa signification contemporaine se trouve pervertie par la richesse même de son histoire. « Le mot [de charité] est tellement dévoyé, prostitué, sali (par deux mille ans de condescendance cléricale, aristocratique puis bourgeoise) »²⁵ y compris aux yeux de certains chrétiens qui suspectent que sa générosité active ne dissimule des intentions peu louables²⁶.

Cette première partie souhaite éclairer quelque peu la grande complexité qui règne autour des significations de la charité. Une première tâche sera de préciser le sens commun que nos contemporains accordent à la charité dont les synonymes sont nombreux dans la langue française.²⁷ Il s'agira ensuite de relever les grandes lignes

²⁵ A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Perspectives critiques, Paris, PUF, 1995, p. 355. Cf. J.-L. MARION, *Le phénomène érotique : six méditations*, Paris, Grasset, 2003, p. 13-14.

²⁶ Cf. J. GREEN, *Pamphlet contre les catholiques de France*, in *Œuvres complètes*, J. CABANIS (préf.), Bibliothèque de la Pléiade 137, Paris, Gallimard, 1972, p. 899 : « Le catholique est intéressé, il calcule, il suppute les chances de salut, il examine ce qui peut lui servir, ce qui lui nuira. [...] La générosité du catholique est un clairvoyant égoïsme, elle choque les natures faibles qui vivent dans le songe et ne comprennent pas la terrible réalité de l'enfer, du purgatoire et du ciel ».

²⁷ Cf. J. REY-DEBOVE, A. REY (dir.), « Charité », in *Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993 ; X. LACROIX, « Qu'est-ce que l'amour ? Tu aimeras ton prochain comme toi-même... », in *Fêtes et Saisons* 557 (2001), p. 51-55 ; A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, *op. cit.*, p. 355-357 : « ... cet amour au-delà de l'amour (au-delà de l'*érôs*, au-delà de la *philia*), cet amour sublime et peut-être impossible mérite au moins un nom. [...] Il vaut mieux remonter à la source, et continuer, après *érôs* et *philia*, de parler grec : cet amour qui n'est ni manque ni puissance, ni passion ni amitié, cet amour qui aime jusqu'aux ennemis, cet amour universel et désintéressé, c'est ce que le grec des Écritures (reprenant, sans doute parce qu'il était indisponible, un mot presque inconnu de la littérature profane, au moins sous la forme nominale,

permettant de définir la charité dans le contexte de la théologie catholique : pour y arriver nous dégagerons quatre grands héritages ayant contribué à donner un contour chrétien à cette valeur partagée par tous les membres de l'humanité. Il y a d'abord l'apport de la philosophie grecque qui met en exergue la dimension vertueuse de l'amitié humaine avec laquelle la charité est en connexion. Le deuxième héritage concerne le donné biblique dans lequel on distingue un champ distinct et complémentaire de celui esquissé par les grecs : la source de la charité est en Dieu et elle est la définition de son essence même. Les conséquences de cette origine divine de la charité seront approfondies au cours de l'histoire dans la réflexion de nombreux théologiens, notamment par Augustin et Thomas d'Aquin. Ce dernier parvient à réaliser une synthèse des éléments mis au jour jusqu'à lui. Après lui, la charité connaîtra une succession de heurs et de malheurs jusqu'à n'être plus qu'un thème formel de l'enseignement de la théologie morale. Ces aléas indiquent ainsi à quel point la charité est une notion qui s'est révélée progressivement à l'intelligence humaine comme une manière particulière de vivre selon l'amour.

I. La signification courante de la charité

La charité est une valeur fondamentale pour nos contemporains en étroite connexion avec l'amour ; chacun peut en faire l'expérience de manière passive ou de manière active. Sans référence religieuse explicite, la charité se trouve définie dans la sphère caritative et sociale traduite par l'expression des *actes de charité*, ou encore de *faire la charité aux pauvres*. Le bienfait envers les pauvres, par extension tout acte de bonté et de générosité envers quelqu'un, est la signification la plus courante de la charité qui se rapproche des termes de solidarité et de bienfaisance, d'aumône et d'assistance. La

mais dérivé du verbe *agapan*, accueillir avec amitié, aimer, chérir, lui-même attesté en grec classique, par exemple chez Homère ou Platon), c'est ce que le grec des Écritures, donc, depuis la Bible des Septante jusqu'aux épîtres apostoliques, appelle *agapè* [...], que la Vulgate traduisit le plus souvent par *caritas* (l'amour, l'affection, ce qui rend cher), qui donnera en effet, et indépendamment de ses perversions ultérieures, le français charité. [...] Si Dieu est amour, cet amour ne peut être manque, puisque Dieu ne manque de rien. Ni amitié, puisque Dieu ne se réjouit pas d'un être, qui serait cause de sa joie et le ferait exister davantage, mais l'engendre, mais le crée, quand bien même sa joie ne saurait en être augmentée, ni sa puissance, ni sa perfection, mais bien plutôt amputées, pour autant que ce soit possible, blessées, crucifiées ».

charité est ainsi perçue comme un don, souvent matériel – mais non exclusivement, et désigne le geste de quelqu'un qui donne à quelqu'un qui reçoit²⁸. La charité est opposée à l'avarice, à l'égoïsme, et par extension, à la misanthropie, trois termes qui n'envisagent pas une relation de don gratuit. La charité est fondamentalement un altruisme, une philanthropie ou une fraternité qui n'a pas besoin de référence religieuse aux yeux de nos contemporains.

C'est là également le sens obvie de la charité en histoire de l'art où l'iconographie traditionnelle représente cette double attitude d'accueil et de don sous la forme allégorique d'une femme portant des enfants (ou des vieillards) et les nourrissant à son propre sein²⁹.

Par ailleurs, en son origine, la charité est un mot noble : elle est la francisation du latin *caritas* et signifie littéralement *cherté, qui a du prix, celui qui m'est cher* et en même temps celui *auquel je suis cher*³⁰. Dans ce cas, nous notons une nuance par rapport à la charité de bienfaisance qui tient à son caractère de réciprocité. Cette réciprocité n'est pas seulement un lien formel, mais une relation et un échange qui tient en même temps à la valeur personnelle de celui qui donne et de celui qui reçoit. L'acte de charité rend manifeste la valeur réciproque des personnes mises en relation par cet acte de charité. Celui qui donne accorde de la valeur à celui qui reçoit ; réciproquement, celui qui reçoit reconnaît une certaine valeur à celui qui donne, indépendamment de la valeur de ce qui est donné. Cette valeur de la charité ne repose pas sur la matérialité du don ou bien sur un jugement de valeur qui serait à l'origine du don – qui serait de la pitié et de la condescendance ou du dédain voire du mépris. La charité vaut en tant qu'elle est une

²⁸ L'*Encyclopédie philosophique universelle* donne une définition très succincte de la charité en la cantonnant dès le départ dans le domaine religieux et social ; cf. R. TEXIER, « Charité », in *Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques Dictionnaire*, A. JACOB (dir.), t. I, S. AUROUX (dir.), Paris, PUF, 1990, p. 306 : « Du latin ecclésiastique *caritas*, de *carus*, cher. En un sens aujourd'hui quelque peu désuet, la charité désigne l'aumône, don fait à plus pauvre que soi, œuvre de bienfaisance. On dirait aujourd'hui *partage* (des biens temporels notamment). En tant que *praxis* (pratique) en effet, la charité consiste à mettre en œuvre ce qui est utile au prochain ».

²⁹ Cf. A. TAPIÉ (dir.), *L'allégorie dans la peinture. La représentation de la charité au XVII^e siècle*, Catalogue de l'exposition au Musée des Beaux-arts de Caen (27 juin - 13 octobre 1986), Caen, Musée des Beaux-arts, 1986. Cette allégorie se trouve également dans la Bible dans le sens de nourrir, et aussi de satisfaire, consoler, réjouir, reconforter et donner la paix (Is 66, 10-13 ; Ps 22, 10).

³⁰ Le sens propre est aujourd'hui peu répandu. Rares sont les personnes qui entendent parler ou parlent de la « cherté » de telle marchandise qu'ils achètent ; il s'agirait bien plutôt du *prix élevé* de celle-ci. Et pourtant cette expression contemporaine (synonyme lointain de *charité-cherté*) laisse transparaître la valeur de la charité en son sens propre : un *prix élevé* est un prix important pour une chose qui compte particulièrement pour moi, sans quoi je ne dépenserai pas cette somme.

reconnaissance de la valeur de l'autre exprimée dans le geste de charité. La charité est alors signe d'amitié ; une amitié fugitive, certes, mais néanmoins réelle qui dure aussi longtemps que la matérialité de son geste, et éventuellement le temps de son souvenir. La définition de la charité est dans ce cas proche de celle de l'amitié, entendue comme « inclinaison élective réciproque entre deux personnes morales »³¹. Cette proximité de sens n'est pourtant pas similitude puisque l'amitié suppose un engagement réciproque dans le temps que la charité n'exige pas. La charité est un premier geste concret qui peut éventuellement amener à l'amitié³².

En règle générale, le geste de charité est *vu* comme signe de générosité et d'altruisme, expression d'une certaine noblesse d'âme, et dans certains cas de magnanimité³³. Mais dans le même temps, le geste de charité est *jugé* de manière plus ambiguë : est-il véritablement généreux et altruiste, celui qui donne à quelqu'un qui lui devient redevable ? Le sens commun oublie la dimension de contre-don du don initial, de la valeur reconnue et échangée des deux partenaires du geste de charité. Quoi qu'il en soit, le jugement extérieur porté sur la charité est souvent négatif et les conclusions sans appel : si le geste est beau, l'intention le serait beaucoup moins. Le soupçon jeté sur la charité est à la hauteur de l'exigence de celle-ci. Il reflète le décalage potentiel entre l'intention réelle et le geste matériel, ainsi que, dans une certaine mesure, la culpabilité de chacun face à l'impossibilité d'avoir une intention de charité déliée d'intentions profondes moins avouables et finalement assez peu charitables. N'y aurait-il aucun intérêt à faire la charité ? En soupçonnant l'autre de n'être pas aussi charitable qu'il le paraît, l'on peut se dédouaner de ses propres gestes ambigus de charité.

L'attitude de soupçon envers les gestes de charité peut encore être révélatrice d'un sentiment d'égoïsme : l'on pense être plus généreux et plus charitable que d'autres qui font des œuvres de charité sans avoir les mêmes intentions honorables. Cette

³¹ A. LALANDE, « amitié », *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I : A-M, Quadrige, Paris, 1999, p. 43-44.

³² Cf. F. ALBERONI, *L'amitié*, N. DRUSI (trad.), Paris, Ramsay, 1985 ; J. MAISONNEUVE, *Psychologie de l'amitié*, QSJ 3707, Paris, PUF, 2004.

³³ L'art théâtral sait mettre en scène de tels personnages capables des sentiments les plus nobles malgré de terrifiantes circonstances. *La vie est un songe* de P. Calderon de la Barca, par exemple, présente le prince Sigismond, mis au secret par le roi son père dès sa naissance pour empêcher la réalisation de sa sombre destinée de cruel despote ; il parvient à déjouer le sort des astres jusqu'à pardonner et demander pardon pour les violences exercées, « car le pardon est bien le propre des cœurs nobles et généreux ». Cf. P. CALDERON DE LA BARCA, *La vie est un songe*, B. SESÉ (trad.), Paris, GF-Flammarion, 1996, troisième journée.

comparaison où *moi* supplante tout le reste, met l'accent sur la matérialité du don qui considère la charité comme un objet que l'on possède. Une telle possession instrumentale de la charité est cependant la négation même du geste de charité qui doit envisager l'autre avant *moi*.

En-dehors du domaine théologique, la synthèse faite par A. Lalande pose deux définitions de la charité dans sa relation antithétique avec la justice³⁴. Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* distingue d'abord « deux sortes d'actes » : d'une part « les devoirs de charité » qui sont « positifs », et d'autre part, « les devoirs de justice » encore appelés « négatifs ». Les devoirs de charité « ne sont pas exigibles » comme les devoirs de justice : « les premiers consistent à faire positivement du bien à autrui en donnant quelque chose de soi, les seconds se réduisent à éviter de faire du mal à autrui, d'empiéter sur autrui. » L'auteur suggère alors de parler de « bienfaisance ». La deuxième signification pensant la charité dans son opposition à la justice conduit l'auteur à lui préférer le terme de bonté³⁵.

Dans le langage courant, plutôt que la justice, la charité est associée au registre de l'amour dont elle constitue une dimension spécifique : ne faut-il pas être habité par un amour de l'humain, mû par un humanisme, même ténu pour faire la charité ? Les actes de charité sont animés par l'amour, entendu comme le « nom commun à toutes les tendances attractives, surtout quand elles n'ont pas pour objet *exclusif* la satisfaction d'un besoin matériel »³⁶. Mais il semble impossible de restreindre la charité au seul champ lexical de l'amour : l'amour est trop marqué dans la mentalité contemporaine qui

³⁴ Cf. A. LALANDE, « charité », *Vocabulaire technique, op. cit.*, p. 139.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 139 : « Ou bien on envisage l'antithèse de la charité et de la justice comme celle d'un principe général, subjectif, affectif et d'une règle pratique, objective, sociale de la moralité. La justice et la charité ne sont plus alors deux règles juxtaposées et complémentaires entre lesquelles se partage le champ de la moralité, puisqu'il est possible qu'un principe de dévouement et d'amour soit le *ressort* même des actions simplement justes ; puisque inversement, la *règle* de la justice peut s'étendre au domaine entier du devoir en déterminant dans quelles limites et dans quelles formes notre charité peut légitimement s'exercer. La charité est alors amour ».

³⁶ *Ibid.*, p. 46-49, où l'auteur distingue plusieurs types de tendances attractives qualifiant l'amour : « les inclinations domestiques (amour des parents pour les enfants) ; les inclinations corporatives (patriotisme, esprit de corps), les inclinations individuelles (amour du jeu, amour du luxe, amour du métier) ». Cf. A. BADIOU, N. TRUONG, *Éloge de l'amour*, Champs Essais 993, Paris, Flammarion, 2009, p. 28 : « Dans l'amour, [...] la médiation de l'autre vaut pour elle-même. C'est cela, la rencontre amoureuse : vous partez à l'assaut de l'autre, afin de le faire exister avec vous, tel qu'il est. Il s'agit d'une conception beaucoup plus profonde que la conception tout à fait banale selon laquelle l'amour ne serait qu'une peinture imaginaire sur le réel du sexe ».

le définit toujours, peu ou prou, en référence à sa dimension sexuelle. Ce qui n'est pas le cas pour la charité.

Il est ainsi possible de relever un trait caractéristique de la charité en son sens commun : elle est vécue par chacun dans une relation de don et d'échange altruiste constitutive de sa valeur. En connexion avec le champ lexical de l'amitié et de l'amour, la charité se déploie encore dans le domaine de l'aide sociale, de la bienfaisance et de la bonté humaines.

La charité est une valeur complexe à définir aux yeux de nos contemporains. Cette complexité se retrouve dans le domaine de la théologie que nous voulons étudier maintenant.

II. La charité en théologie catholique

A. Une définition chrétienne de la charité ?

Il peut être aisé de parler de *charité chrétienne* pour désigner le domaine spécifiquement *chrétien* de définition de la charité. Mais l'expression *charité chrétienne* nous renvoie à une question herméneutique : existerait-il plusieurs charités différentes ? La charité chrétienne est-elle fondamentalement différente d'une charité que l'on qualifierait de *non-chrétienne*, ou bien ne vaudrait-il pas mieux parler de *définition chrétienne de la charité* ? Cette dernière question distingue deux cas de figures qu'il nous faut détailler avant de pouvoir nous interroger sur la signification théologique de la charité.

Le premier cas de figure, qui consiste à parler d'une charité *chrétienne*, conduit à la distinguer d'une charité *humaine*, allant peut-être jusqu'à une séparation radicale entre les deux termes. Il y aurait d'une part la charité humaine avec son champ d'application dans l'organisation de la générosité des uns et des autres, et d'autre part une charité

chrétienne, qui vaudrait pour les seuls chrétiens et totalement indépendante de la charité humaine. On verrait par conséquent apparaître autant de charités que de croyances religieuses ou philosophiques, autant de charités que d'appartenances nationales ou de théories scientifiques, toutes indépendantes les unes des autres : il y aurait respectivement, par exemple, une charité bouddhiste, une charité kantienne, une charité française, une charité propre aux membres de la société de mathématiques appliquées et industrielles, etc. Le risque serait alors non négligeable de voir s'ériger ces charités les unes contre les autres, dans une course à l'efficacité d'une générosité que chacune prétendrait mieux défendre que ces voisines et concurrentes. Une telle perspective se place dans une opposition radicale entre le chrétien et l'humain : or, il n'y a pas antinomie entre ces deux termes. Envisager cette opposition entre l'humain et le chrétien, que ce soit au sujet de la charité ou d'une autre valeur, ce serait oublier que les chrétiens sont des êtres humains comme les autres et que rien de ce qui est humain n'est étranger aux chrétiens. Ce peut être une tentation de mépris de l'humain qui peut conduire à parler, en l'exaltant, de charité chrétienne. Or le chrétien ne peut mépriser l'humain sans mépriser Dieu lui-même : « le Verbe s'est fait chair et il a campé parmi nous » (Jn 1, 14 ; cf. He 2, 14-18).

Un second cas, celui qui cherche une définition chrétienne de la charité, intègre davantage la dimension humaine de la charité qui vaut pour tous, quoique différemment pour chacun, suivant que l'on croit en Jésus-Christ ou non, que l'on souhaite vivre de la charité en référence à Dieu ou non.

C'est cette perspective que le concile Vatican II fait sienne lorsqu'il dit partager la haute signification de la charité de nos contemporains quels qu'ils soient « dans le dynamisme social d'aujourd'hui, en particulier le mouvement vers l'unité, les progrès d'une saine socialisation et de la solidarité au plan civil et économique »³⁷. L'horizon de la charité n'est cependant pas le même dans le monde et au sein de l'Église. C'est là que réside la différence : selon l'Église, les moyens humains seuls ne suffisent pas à réaliser la

³⁷ GS 42, 3 : « *in dynamismo sociali hodierno invenitur: praesertim evolutionem versus unitatem, processum sanae socializationis et consociationis civilis et oeconomicae* ». Nous reviendrons sur la dimension sociale et caritative de la charité chrétienne.

meilleure cohésion sociale, et il est nécessaire de la fonder sur « l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité, [...] dans l'Esprit-Saint »³⁸.

L'Église reconnaît l'importance de la charité et de ses moyens humains nécessaires au progrès social ; néanmoins, l'Église ne considère pas d'abord la charité comme une relation privilégiée entre les hommes, mais elle l'envisage d'abord comme une relation intra-divine et une relation entre Dieu et les hommes. Ce qui n'enlève rien à la nécessité et à l'importance des modalités sociales de la charité, mais c'est de manière seconde que la charité s'applique aux relations entre les hommes, en raison de son origine divine. La charité bénéficie d'une définition spécifique en christianisme :

« Dans la langue de la théologie et de la morale chrétiennes, ce mot [de charité] désigne la plus grande des trois vertus théologiques (1 Co 13, 13). Cette vertu consiste dans l'amour de Dieu lui-même et du prochain en Dieu. Par suite, le mot présente un caractère religieux qui le distingue de toute forme de la philanthropie pure et simple. On voit en même temps qu'il ne désigne pas tant une catégorie d'actes, un mode de conduite, que le principe même de la vertu, l'inspiration d'où émane la moralité »³⁹.

Dans une perspective chrétienne, la charité se situe à un double croisement : à la fois entre la théologie (discours raisonné sur Dieu) et l'éthique (détermination de l'agir humain), et entre le divin et l'humain (en raison de l'incarnation). C'est cette position nodale qui contribue à la difficulté d'une définition claire de la charité.

Nous proposons de réfléchir à la complexité de cette définition de la charité en nous appuyant sur quatre héritages ayant façonné une certaine perception de la charité au cours des siècles :

Le premier héritage concerne l'apport de la philosophie grecque, notamment Aristote, qui a souligné le rôle primordial de l'amitié fondée sur la vertu comme étant la relation la plus haute entre les hommes. Cette dimension vertueuse constitue l'élément capital de la réflexion chrétienne postérieure définissant la charité comme une vertu.

³⁸ GS 42, 3 : « *ex unione mentium et cordium fluere, ex illa scilicet fide et caritate, quibus in Spiritu Sancto* ».

³⁹ A. LALANDE, « charité », in *Vocabulaire technique, op. cit.*, p. 138. L'auteur suggère de limiter l'usage du terme de charité à ce sens théologique précis.

Le deuxième héritage est celui du donné biblique que les scolastiques considéraient comme la *norma normans*, c'est-à-dire la norme normante et fondamentale pouvant mesurer toutes les autres normes⁴⁰. Le Christ se présente comme accomplissement de la loi de Moïse, à la fois dans un enseignement et par l'exemplarité de sa vie dont l'*agapè* est le cœur.

Le troisième héritage est celui de la réflexion patristique et notamment d'Augustin qui laisse une large place à la charité dans ses écrits. Cette importance augustinienne de la charité se révèle notamment dans l'adage « Aime et fais ce que tu veux » dont certaines des interprétations ont influencé la double perception ecclésiale et théologique de la charité. Ces interprétations constituent un arrière-fond non négligeable pour la discussion conciliaire autour de la charité.

Le dernier héritage précise la pensée de Thomas d'Aquin sur la charité dans la mesure où sa pensée a été revisitée durant la période préconciliaire dans le mouvement néothomiste et l'insistance sur l'expression de charité, forme et mère de toutes les vertus.

Tout au long des siècles, ces héritages conceptuels au sujet de la charité sont appliqués à la vie quotidienne de l'Église qui en vérifie ainsi sa juste compréhension en cohérence au message évangélique, dans sa mise en œuvre au niveau d'une pratique sociale de la charité auprès des pauvres et des nécessiteux qui se développe particulièrement au XIX^e et XX^e siècle.

B. L'héritage de la philosophie grecque

La philosophie grecque constitue le premier héritage que nous voulons étudier. La réflexion chrétienne sur la charité s'est inspirée de nombreux apports de la philosophie grecque non en tant que celle-ci considère la charité à proprement parler mais en raison

⁴⁰ Cf. P. RÉMY, *Foi chrétienne et morale*, Paris, Centurion, 1973, p. 116-118.

de son analyse détaillée de l'amour humain dans les relations d'amitié dont la charité est proche⁴¹.

La philosophie grecque connaît plusieurs termes pour exprimer les nuances de l'amour : *érôs*⁴², *storgè*, *philia*. Cet amour de *philia* – dont le corollaire français est *amitié* – est la variation de l'amour que les philosophes ont le plus approfondie⁴³. Il est une manière de vivre spécifique à l'amitié que chaque être humain expérimente au cours de sa vie (même si pour certains il s'agit d'une expérience en creux, d'une vie sans ami – ou d'une période de la vie dont l'absence d'ami fait sentir son besoin). Aucune formation préalable ni aucune méthode ne sont dispensées pour que l'amitié se construise entre les hommes.

La langue grecque connaît un autre terme pour exprimer un nuance de l'amour : il s'agit d'*ἀγάπη*. Le mot n'est cependant guère utilisé que ce soit dans la littérature ou bien en philosophie. Le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* nous apprend ainsi que le substantif tardif *ἀγάπη* est abstrait du verbe *ἀγαπάω* (ou *ἀγαπάζω*) et signifie *accueillir avec amitié, aimer*. La signification est donc positive, proche de *ἀγανός* (*aimable*) quoique les éléments de dérivation ne soient pas clairs. Certains auteurs définissent *ἀγάπη* de manière négative *devant supporter avec peine* à partir du préfixe *ἀγα-* (*très*) qu'ils rattachent à *μέγα* et *ἄγαν* (*trop*) et en référence à *ἀγασθῆναι* (*s'indigner*). L'étymologie est obscure. L'*agapè* dans le contexte grec antique n'a pas de signification technique précise⁴⁴.

C'est autour de la *philia* que se concentre la réflexion philosophique. On peut distinguer deux grandes étapes historiques : d'une part l'époque allant d'Homère à Pythagore

⁴¹ Cf. C. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, StHell 10, L. CERFAUX, W. PEREMANS (ed.), Louvain/Leiden, Nauwelaerts/Brill, 1955, p. 1-70.

⁴² Ce terme est pris par Platon. Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament, réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1991, p. 19 ; cf. B. MEUNIER cité par J.-P. LÉMONON, « L'*agapè* dans le Nouveau Testament », in B.-M. DUFFÉ, *Agapè, Sources et interprétation de la charité*, Lyon, Profac, 1999, note 7, p. 42.

⁴³ Pour une étude systématique et complète de l'évolution du sens de ce mot dans l'Antiquité, nous renvoyons à deux ouvrages majeurs dont nous sommes redevables : J.-C. FRAISSE, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974 ; A.-J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, BPh, Paris, Vrin, 1961.

⁴⁴ Cf. E. BOISACQ, « ἀγα- », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg/Paris, Winter/Klincksieck, 1938, p. 3-4 ; E. BOISACQ, « ἀγαπάω, ἀγαπάζω », in *ibid.*, p. 6.

durant laquelle la vie sociale est un bien commun qui fonctionne avec des règles justes. L'amitié est perçue « comme un correctif des injustices ou des aberrations possibles, et le souci de lui assigner des principes de jugement plus exacts que ceux ordinairement suivis »⁴⁵. Ici apparaît déjà une certaine conscience de devoir agir selon la vertu par une distanciation d'avec l'agir politique ordinaire, par une intervention personnelle dans le rapport avec autrui pour mieux le juger ; ce jugement plus humain supplée en quelque sorte aux principes établis comme une exception à la règle générale.

La seconde étape, du V^e au IV^e siècle avant Jésus-Christ, avec Empédocle, est une prise de conscience nouvelle : « l'homme a dans l'univers une place originale qui lui assigne l'invention de son ordre propre »⁴⁶. Cet ordre peut être en rapport avec la volonté des dieux, ou bien n'être que conventionnel. L'émergence de cette perception est en lien avec la découverte de la liberté nécessaire à cette *philia* qui se situe davantage dans la sphère privée que dans la sphère politique, cette dernière étant remise en question.

Platon emploie essentiellement le terme *érôs* pour parler de l'amour. Il ne fait aucune analyse systématique de *philia* et l'emploie dans un sens général désignant la bonne entente entre les citoyens⁴⁷. Pour Platon, le problème de l'amour s'inscrit dans celui des *fins humaines*, la destinée de l'âme et son aspiration au monde intelligible ; l'étude de l'amitié perd dès lors toute légitimité⁴⁸. Grâce à l'amitié, on s'attacherait au bien et au beau, à l'absolu transcendantal recherché : Platon distingue la *philia* de l'*érôs*. L'*érôs* est la signification métaphysique de la recherche du bien, de la meilleure relation amicale, c'est-à-dire la *relation amicale idéale* ; les conditions pédagogiques et concrètes de cette recherche, de cet idéal sont exprimées dans la *philia*, la *forme éthique de l'érôs*⁴⁹. Cette conception ne se retrouve cependant pas dans les œuvres de maturité de Platon. Dans le *Banquet*, il considère l'amitié comme l'expression d'un *manque*,

⁴⁵ J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 125-187 ; cf. A.-J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétiüs*, *op. cit.*, p. 21-27.

⁴⁸ J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 126-127 : l'auteur se demande si Platon ne considérerait l'amitié que comme un symbole, une simple image, ou si le symbole n'avait pas un lien de parenté même lointain avec ce qu'il symbolise, et qui conduirait finalement le symbole « à être presque associé à l'idéal que l'on cherche à exprimer à travers lui ».

⁴⁹ Nous comprenons ici éthique au sens de pratique ; autrement dit la *philia* est la mise en œuvre de l'*érôs* dans l'agir, au niveau de l'expérience. Cette thématique *philia/érôs* est une caractéristique des œuvres de jeunesse de Platon (*Lysis*). Pour l'étude détaillée de cette thématique dans le *Lysis*, cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 128-151 suivie par un commentaire philosophique, p. 152-167.

d'une *imperfection* de l'homme : l'homme a besoin d'amis, parce qu'il n'a pas tout pour être heureux.

C'est Aristote qui propose une analyse détaillée de la *philia* dont certains développements seront intégrés par la réflexion chrétienne sur la charité. Le point qui intéresse notre sujet est son développement de la *philia* selon la vertu qui est la seule amitié véritable selon lui. C'est cette dimension de vertu qui sera reprise dans la réflexion chrétienne sur la charité.

1. L'amitié selon la vertu est la seule qui soit parfaite

Qu'est-ce que la vertu ? La philosophie grecque connaît cette notion⁵⁰ : Platon distinguait déjà quatre vertus intellectuelles, formant selon lui les quatre vertus fondamentales nécessaires à l'État⁵¹ : la prudence, le courage, la tempérance et la justice qui expriment l'harmonie⁵² et la santé morale entre les hommes vivant en société.

La définition aristotélicienne de la vertu est « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent »⁵³. Il s'agit d'une « disposition par laquelle son œuvre est rendue bonne »⁵⁴. La vertu est une disposition qui vise un agir bon. Elle est de l'ordre de la raison pratique qui vise le bien de celui qui l'exerce. La vertu est fondamentalement un dynamisme habituel de la personne humaine.

À partir de cette définition générale, Aristote distingue entre les vertus intellectuelles⁵⁵ et les vertus morales. Toutes les vertus sont selon lui acquises et non pas innées⁵⁶, c'est-à-dire que l'homme peut perdre les vertus s'il ne les pratique pas. La vertu se développe

⁵⁰ Pour un aperçu du concept de vertu dans l'Antiquité, voir : M. F. FRESCO, « La conception de la vertu à travers l'Antiquité : du héros mythique à la constance du sage », in *Wijgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap* 22 (1981-1982), p. 122-128.

⁵¹ Cf. PLATON, *République*, IV, 427e : « Si notre État est bien constitué, il doit être parfait... Il est donc évident qu'il est prudent (sage), courageux, tempérant et juste ».

⁵² Cf. PLATON, *Phédon*, 67c-70a. Platon insiste sur l'unité des vertus qui harmonise l'être humain.

⁵³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, J. TRICOT (trad.), Paris, Vrin, 1997, II, 6, 1107a.

⁵⁴ *Ibid.*, II, 4, 1106a 22-23.

⁵⁵ *Ibid.*, VI, 3, 1139b 15. Les vertus intellectuelles ou dianoétiques sont au nombre de cinq : l'art, la science, la prudence, la sagesse et la raison intuitive.

⁵⁶ *Ibid.*, II, 1, 1103b 15.

pleinement par un exercice quotidien : « tout ce qui survient en nous par nature, nous le recevons d'abord à l'état de puissance, et c'est plus tard que nous le faisons passer à l'acte. » Dans un registre plus humoristique cela signifie que l'homme bon et l'homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil⁵⁷. La vertu est un *habitus* ; par *habitus* il ne faut pas entendre le terme courant d'habitude à tonalité passive (comme un automatisme du comportement dans lequel la volonté ne serait pas pleinement consciente). L'*habitus* relève de l'activité *responsable* et *libre* du sujet moral, caractérisée par la *stabilité*. Les actes vertueux expriment la maîtrise et la stabilité du choix accompli librement par l'homme. La vertu désigne ainsi l'excellence humaine, la perfection de l'être exprimée dans l'agir : en agissant de manière vertueuse, l'homme atteint le bonheur. La vertu, c'est-à-dire l'*excellence* (*arété*), se réalise pleinement dans l'exercice de la prudence de la théorie du juste milieu : l'homme peut ne pas agir selon les vertus qu'il a acquises, il peut se tromper ; les vertus sont une mesure (« une médiété relative à nous »), une moyenne entre deux extrêmes (par exemple le courage est la vertu, la moyenne entre les deux extrêmes que sont la témérité – extrême par excès – et la lâcheté – extrême par défaut). La vertu morale n'est pas le contraire d'un vice mais de deux⁵⁸. Cette mesure, ou ce juste milieu, n'a rien d'une moyenne statique ou statistique ; elle est une ligne de crête entre deux abîmes : « c'est dès lors ainsi que l'homme versé dans une discipline quelconque évite l'excès et le défaut ; c'est le moyen qu'il recherche et qu'il choisit, mais ce moyen n'est pas celui de la chose, c'est celui qui est relatif à nous »⁵⁹. Le juste milieu est difficile à atteindre parce qu'il nécessite d'abord une constante maîtrise de soi pour éviter l'excès ou le défaut et il dépend ensuite toujours des circonstances et de l'individu lui-même.

La règle qui détermine le juste milieu – et donc la vertu – est « celle que déterminerait l'homme prudent ». La prudence (*phronèsis*) n'est pas un savoir théorique ou formel, mais il s'agit d'une compétence, une « disposition accompagnée d'une règle exacte,

⁵⁷ Cf. *ibid.*, I, 9, 1099a 1.

⁵⁸ *Ibid.*, II, 7, 1107a 30 ; ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, V. DÉCARIE (trad.), Paris, 1997, II, 3, 1220b 38-1221a 12. Aristote donne la vertu médiane entre les deux excès possibles : par exemple la douceur entre l'irascibilité et l'impassibilité, le courage entre témérité et lâcheté, la pudeur entre impudence et embarras, la tempérance entre intempérance et insensibilité, l'indignation vertueuse entre l'envie ou la haine et l'anonymat, le juste entre le gain et la perte, la libéralité entre prodigalité et illibéralité, la vérité entre fanfaronnade et dissimulation, l'amitié entre flatterie et hostilité, la dignité entre complaisance et égoïsme, l'endurance entre mollesse et grossièreté, la magnanimité entre vanité et pusillanimité, la magnificence entre ostentation et mesquinerie, et enfin la sagesse entre fourberie et niaiserie.

⁵⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, II, 5, 1106b 5.

capable d'agir, dans la sphère des biens humains »⁶⁰. C'est une aptitude pratique qui intervient pour déterminer la solution juste, *hic et nunc*, lorsque les savoirs et les règles traditionnels ne suffisent plus. La prudence ne se démontre pas, elle découle du bon sens et de l'expérience. Elle n'est pas une peur d'agir mais bien un agir qui évite à l'homme de tomber dans la démesure (*hybris*), par excès ou par défaut, dans lequel Créon s'est enfoncé en refusant une sépulture à Polynice, le frère d'Antigone⁶¹.

Pour Aristote, la vertu est une qualification de l'agir humain en lui-même et en sa finalité : il s'agit d'un élan dynamique pour l'être humain qui recherche le souverain Bien. L'agir vertueux est en étroite connexion avec les vertus particulières qui participent à la construction de la personne, spécialement dans l'exercice de la vertu de prudence et plus encore dans celle de l'amitié parfaite.

Aristote applique en particulier sa réflexion sur la vertu au domaine de l'amitié. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, il définit l'amitié comme une disposition permanente et stable⁶². Suivant sa classification, l'amitié de *philia* est plus que la simple camaraderie ou qu'une bienveillance égoïste.

⁶⁰ *Ibid.*, VI, 5, 1140b 20. Voir également la traduction d'Aristote donnée par P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1993, p. 33-34 : la prudence est une « disposition pratique accompagnée de règle vraie concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme ».

⁶¹ Créon est la figure archétypale de celui qui a commis le délit d'*hybris* ; il tente de s'ingérer dans le monde divin en refusant le repos de l'âme à Polynice. Pour les grecs, le défunt ne trouve le repos de l'âme qu'après avoir été enseveli. Créon oublie qu'il n'est qu'un homme, il sort de la mesure. C'est parce que Créon a édicté une loi inique, démesurée qu'Antigone désobéit volontairement à la loi et elle sera condamnée pour cela. Le monde des morts dépend des dieux et non des hommes ; aucun homme ne peut avoir la prétention d'agir sur le monde régi par les dieux ; cela serait *démesure*.

⁶² Cf. l'étude détaillée sur le sens du mot *philia* chez Aristote : J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 193-202 ; p. 227-232 ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 30-59 ; Nous n'abordons pas la question de l'amitié entre les hommes et les objets ou les animaux dont Aristote traite également : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque, op. cit.*, VIII, 1, 1155a 18 ; VIII, 7, 1157b 28-31, ainsi que la note de J. Tricot ; J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 193-195 ; en ce qui concerne la *philèsis* avec les objets et les animaux : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque, op. cit.*, VIII, 1, 1155a 18 ; J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 220-226 : l'amitié parfaite peut s'accompagner d'utilité ou de plaisir « ... non seulement l'amitié vertueuse fait nécessairement sa place au plaisir parce qu'elle se réalise à travers des activités qui comportent elles-mêmes leur plaisir, ou parce que le semblable se retrouve dans son semblable et redouble ainsi la conscience qu'il a de lui-même agissant, mais toute amitié est en elle-même une activité que le plaisir vient couronner » (p. 223) ; l'amitié parfaite réalise encore l'union avec les amitiés imparfaites, cf. *ibid.*, p. 224 et p. 231 : « c'est seulement dans l'amitié vertueuse que l'amitié plaisante et l'amitié intéressée peuvent trouver leur unité ; c'est en elle que la perfection qualitative de l'amitié est atteinte ; c'est vers elle que doivent évoluer, sans espoir de progrès au-delà, des amitiés au départ accidentelles ».

L'amitié est le moyen par excellence qui permet à l'homme de chercher le bonheur. Les trois types principaux d'amitié que sont l'amitié agréable, l'amitié utile et l'amitié vertueuse, sont mêmes complétées par des sous-catégories complémentaires⁶³.

Le premier modèle d'amitié, qui est le plus courant, est l'amitié agréable fondée sur le plaisir procuré par l'autre. Cette amitié donne une sécurité affective et ne demande pas d'effort, puisque c'est l'amitié que l'autre porte au sujet qui le valorise. Il s'agit d'une amitié sans laquelle la solitude devient insupportable. Le cercle fermé d'amis, le cénacle clos formé par les amis sur une similitude et une complémentarité conduit à une certaine *captation* des amis dans la mesure où il y a jouissance de ce qui est recherché chez eux, pour ne pas être seul (combler le manque de la solitude).

Le deuxième type d'amitié est l'amitié utile fondée sur l'intérêt que l'autre apporte, en fonction de sa compétence (l'amitié pour son médecin ou pour son boucher) qui est utile à ma vie mais non forcément à celle de l'ami. Ces amitiés imparfaites « ont un caractère accidentel, puisque ce n'est pas en tant ce qu'elle est essentiellement que la personne aimée est aimée, mais en tant qu'elle procure quelque bien ou quelque plaisir »⁶⁴.

Le troisième type d'amitié est celui qu'Aristote nomme une amitié vertueuse ou bien une amitié parfaite dans laquelle l'ami est un bien en lui-même pour le sujet, et réciproquement le sujet est un bien en lui-même pour son ami, c'est-à-dire que l'autre a la certitude qu'il est aimé pour lui-même. Je deviens un bien pour mon ami : c'est un don qui n'attend rien en retour. Le bien que je suis pour mon ami augmente son propre désir de bien. Dans l'amitié vertueuse, l'ami qui est un bien pour l'autre doit lui donner un vrai bien, le faire se rapprocher de la perfection qu'il recherche. J'aime dans l'autre ce qu'il est, j'aime sa propre perfection, ce qu'il fait, ce qu'il désire, ce à quoi il se donne si c'est un vrai bien. Je lui donne pour son bonheur. La personne est aimée pour elle-même dans toutes les dimensions de son être et cet amour est réciproque dans l'amitié selon la vertu : il n'y a ni captation, ni domination de l'autre. Je l'aime pour lui ; Il m'aime pour moi, selon les limites de la personne et les exigences de son état de

⁶³ Aristote distingue encore des sous-catégories dans chacun de ces trois ensembles, par exemple l'amitié qui existe dans les relations familiales : cf. A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 52-57 ; J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 202-217.

⁶⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 3, 1156a 15-20.

vie, c'est-à-dire que cet amour n'est pas nécessairement d'ordre sexuel. En ce dernier cas, dont Aristote précise que lui seul devrait être qualifié d'amitié, seuls des hommes vertueux peuvent vivre dans cet état d'amitié parfaite : « Ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons par eux-mêmes »⁶⁵. C'est la personne elle-même qui prédomine dans l'amitié vertueuse, même si l'amitié vertueuse peut être utile et agréable de manière accidentelle. Il n'y a guère que les anges qui s'aiment d'une amitié parfaitement vertueuse sans utilité et sans captation.

2. L'amitié vertueuse est un bien propre à l'homme

Pour Platon, la sociabilité de l'homme est une conséquence de sa nature imparfaite qu'il comble par une vie en communauté. Tel n'est pas le cas pour Aristote : il considère que l'amitié est nécessaire à la vie de l'homme parce que celui-ci est un animal politique vivant naturellement en société⁶⁶ pour son propre bien, pour le bien de ceux qui vivent avec lui et pour le bien de la *polis*, de la cité. L'homme qui s'interroge sur son être, découvre la place vitale d'autrui dans sa propre vie : « Percevoir son ami, c'est nécessairement se percevoir soi-même de quelque façon et connaître son ami, se connaître soi-même de quelque façon »⁶⁷. La caractéristique propre à la cité, de vivre ensemble pour progresser dans la voie de la sagesse conduisant au bonheur, est transposée par analogie aux relations entre deux individus. Prendre conscience d'autrui⁶⁸ permet à l'homme de bien de parvenir à une meilleure conscience de soi-même, parce qu'autrui est comme un miroir⁶⁹ : « Il nous est plus facile de contempler nos proches que nous-mêmes, et leurs actions que les nôtres »⁷⁰.

⁶⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 4, 1156b 7.

⁶⁶ Cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 236-238 et p. 245-246 ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 32-37 ; l'auteur commente tous les aspects de la sociabilité de l'homme chez Aristote, insistant sur la nécessité de la conscience : « on ne peut aimer sans en avoir conscience et sans connaître celui que l'on aime, mais on peut être aimé et connu tout en l'ignorant. Or, entre connaître et être connu le rapport est le même qu'entre agir et pâtir, et il vaut toujours mieux être le sujet connaissant que l'objet connu ». ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, *op. cit.*, VII, 4, 1239a 31-40.

⁶⁷ ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, *op. cit.*, VII, 12, 1245a 35.

⁶⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, IX, 12, 1171b 34 ; IX, 9, 1170b 10.

⁶⁹ *Ibid.*, IX, 9, 1169b 30-1170a 4 ; cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 245 ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 36-37 : « L'homme de bien aura donc besoin d'amis semblables à lui-même pour pouvoir considérer des actions vertueuses qui soient en quelque sorte les siennes propres. Comme un ami est un *alter ego*, ses actions sont en effet les nôtres en même temps, et la conscience que nous en avons est au fond une conscience des nôtres. »

⁷⁰ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, IX, 9, 1169b 33.

Si Aristote parle de l'amitié en général, et de l'amitié parfaite en particulier, c'est justement parce que l'homme vit naturellement en société et noue des contacts avec ses semblables. Et c'est dans la vertu que la sociabilité développe pleinement toutes ses potentialités :

« D'une part, l'exercice parfait de notre fonction d'homme, en quoi consiste la vertu et qui seul nous donne accès au bonheur, ne peut s'accomplir que dans nos rapports avec autrui ; d'autre part la pleine conscience de cet accomplissement ne peut jaillir qu'au contact d'autrui. C'est donc avec autrui, avec des parents, des enfants, une femme, des amis, des concitoyens, que nous sommes naturellement appelés à vivre, et l'indépendance à laquelle nous devons aspirer n'est pas celle du solitaire. [...] Seul Dieu est si parfait qu'il ne saurait prendre d'autre objet de pensée que lui-même : il est à lui-même son propre bien et n'a pas besoin d'amis. Pour l'homme, au contraire, le bien n'apparaît jamais que sur fond d'altérité »⁷¹.

Seuls les rapports avec autrui dans l'exercice vertueux de la condition humaine donnent accès au bonheur⁷². Il vaut mieux des compagnons pour s'entraider que d'être seul⁷³. Toute forme d'amitié, parfaite ou imparfaite, repose sur le caractère sociable de l'homme comme animal politique. Aristote base sa réflexion sur l'amitié et assied sa politique sur cet état de fait. L'homme ne vit plus en société simplement pour effacer une incomplétude, mais parce que les autres lui permettent d'atteindre le bonheur, et réciproquement, ce que l'amitié selon la vertu opère de la façon la plus parfaite.

3. L'amitié vertueuse opère un choix fondé sur la vertu

Toute amitié implique un choix. L'amitié vertueuse n'utilise pas les mêmes critères de choix que les amitiés dites imparfaites. Ces dernières feront de l'utilité ou du plaisir les seuls critères de sélection dans le choix d'un ami. L'amitié parfaite se basera, quant à elle, exclusivement sur la vertu, dans la mesure où cette dernière fait agir l'homme en

⁷¹ A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 37 ; cf. ARISTOTE, *Politique*, I, 1, 1253a 3-4 : « Celui qui, par sa nature et sans qu'il puisse en accuser la fortune, n'appartient à aucune cité, est soit un être dégradé, soit un être supérieur à l'homme. » ; ou encore, *ibid.*, I, 1, 1253a 27-29 : « Celui qui ne peut vivre en société ou dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de la cité : c'est une bête ou un dieu. » Nous voyons apparaître ici le thème de l'amitié de Dieu. Dieu ne peut pas avoir d'amis parce qu'il est parfait en toutes choses. Ce point sera analysé lorsque nous parlerons de la charité chrétienne.

⁷² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, I, 7, 1097b 8-11.

⁷³ *Ibid.*, IX, 9, 1169b 17. La solitude est le plus terrible de tous les maux.

vue du bien et selon une disposition stable (*habitus*). Tant que les hommes sont vertueux et agissent selon la vertu, l'amitié parfaite existera entre eux. Et cette amitié persiste longtemps parce que la vertu est stable. De même, le choix dont il est question ici ne concerne que l'homme vertueux qui choisit un autre homme vertueux : les hommes non vertueux en sont exclus. L'amitié vertueuse existera donc entre des hommes vertueux : une amitié stable et épanouie dans la durée de l'existence. Un élément de temporalité qui est capital :

«Elles [les amitiés fondées sur la vertu] exigent comme condition supplémentaire, du temps et des habitudes communes, car selon le proverbe, il n'est pas possible de se connaître l'un l'autre avant d'avoir consommé ensemble la mesure de sel dont parle le dicton [...] : car si la volonté de contracter une amitié est prompte, l'amitié ne l'est pas »⁷⁴.

Le choix est d'autant plus aisé si les personnes sont bien connues⁷⁵. Une trop grande précipitation dans la conclusion d'une relation avec autrui ne serait pas une amitié, mais de la simple bienveillance, et la bienveillance n'est pas une amitié⁷⁶. Non seulement le choix de l'ami demande du temps, mais il faut de plus une réciprocité de choix⁷⁷ : l'homme doit connaître l'élus qu'il choisit pour ami vertueux, et réciproquement, l'élus doit choisir en retour pour ami l'homme vertueux qui l'a choisi. En quelque sorte, on peut dire que la réciprocité se situe dans la connaissance du choix : l'aimé sait qu'il est aimé, et pour qu'il y ait une amitié, il faut qu'il fasse le choix d'aimer en retour. Cette réciprocité ne peut pas se limiter au seul choix de l'ami à un moment donné. Il importe que cette réciprocité s'actualise au quotidien et se manifeste dans la conduite morale vertueuse : les amis vertueux doivent rivaliser d'attention l'un envers l'autre⁷⁸. Ils

⁷⁴ *Ibid.*, VIII, 4, 1156b 27-32.

⁷⁵ *Ibid.*, VIII, 5, 1157a 20.

⁷⁶ *Ibid.*, VIII, 2, 1155b 33 ; cf. A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 43-45.

⁷⁷ Cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 232-237, p. 242-244, p. 247-250, notamment p. 248 : « l'acte d'amitié ne fait qu'accomplir une essence de l'amitié qui, déjà comme disposition, tend simultanément au bien et au plaisir. Il y a donc un désir d'aimer qui est déjà conscience de ce qu'apporte la vie commune, et marque la disposition originariaire de l'homme à un bonheur qui s'accomplit grâce à elle. » ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 44-45 : « La réciprocité désigne ordinairement chez Aristote le choix délibéré, l'intention morale portant sur une fin, la 'décision efficace' surgissant au point de jonction du souhait et du jugement. La psychologie aristotélicienne ne pose pas nettement le problème du libre-arbitre. Mais le choix délibéré est un 'principe d'action interne' présidant à un acte fait de plein gré, et l'idée d'un tel acte contient l'ébauche de ce qui constitue pour nous un acte libre. Dans la mesure où l'amitié parfaite repose sur un tel choix, elle est donc spontanée. Et si Aristote ne la considère pas expressément comme libre – faute de concepts suffisamment élaborés – c'est un trait qui paraît sous-jacent à sa théorie et qu'il importe de dégager, car, par là, l'amitié parfaite est une relation élective et non le fruit d'un déterminisme biologique ou social. »

⁷⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 13, 1162b 7.

avancent ensemble sur la voie du progrès moral. Ils se perfectionnent mutuellement, « si bien que leur amitié est un entraînement réciproque à la vertu »⁷⁹. Cette réciprocité toujours signifiée par leur agir vertueux est l'expression renouvelée du choix accompli à un moment : deux amis se sont choisis et ce choix se réitère constamment. La réciprocité du choix n'est pas un fait passé mais elle est inscrite dans leur existence commune : « elle s'étend aussi bien à la vie affective qu'à la connaissance, à la volonté qu'à l'action »⁸⁰.

4. L'amitié vertueuse s'exerce dans un échange amical

L'amitié suppose donc le choix mais aussi un échange. Pour effectuer son choix, il est en effet nécessaire de connaître autrui, ce qui suppose « d'avoir consommé ensemble la mesure de sel »⁸¹ et de ne pas s'éparpiller dans des relations amicales trop nombreuses⁸².

Aristote fonde l'amitié parfaite dans une communauté de vie où les amis échangent leurs expériences et ce qu'ils sont en eux-mêmes. Cela exige de se contenter d'un petit nombre d'amis. « On ne peut pas être un ami pour plusieurs personnes, dans l'amitié parfaite, pas plus qu'on ne peut être amoureux de plusieurs personnes en même temps »⁸³. Il fait ressortir les limites de la sagesse populaire qui pense que plus un homme a d'amis, plus il est bon, sans se demander si cela est possible. Il est impensable de donner toute son attention et tout son agir à un grand nombre de personnes. Quant à ceux qui croient avoir beaucoup d'amis, ils ne sont en réalité les amis de personne. Inscire l'amitié dans une communauté de vie, dans le cadre de l'amitié parfaite, est une

⁷⁹ *Ibid.*, VIII, 9, 1170a 11-12 ; IX, 12, 1172a 10-12.

⁸⁰ A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 45.

⁸¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 4, 1156b 28-29 ; cf. ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, *op. cit.*, VII, 2, 1238a 2.

⁸² Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, IX, 10, 1170b 20-1171a 20 ; VIII, 7, 1158a 10-13 ; J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 252 : « Lorsqu'il parle vite, Aristote nous dit que l'amour est une sorte d'amitié exagérée, et l'on pourrait croire que l'excès accuse, sans les transformer, les traits de ce qui reste mesuré. L'intimité de l'amour, en effet, demande à être aussi restreinte que possible, et de même que les amants sont nécessairement deux, les vrais amis vont par paires. Une activité vraiment commune, une volonté de passer totalement les journées ensemble ne peuvent guère s'accommoder d'un nombre plus élevé. On doit cependant remarquer qu'il s'agit plus là d'une nécessité de fait que d'un caractère profond de l'amitié » ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 45-46.

⁸³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 7, 1158a 10.

difficulté dont Aristote est conscient⁸⁴ : lorsque survient l'adversité, l'amitié demande-t-elle de partager le malheur ou non avec ses amis ? La réponse donnée n'arrive cependant pas à résoudre la question du malheur.

« ... s'apercevoir que l'ami ressent lui-même de l'affliction de notre propre infortune est quelque chose de pénible, car tout le monde évite d'être une cause de peine pour ses amis. [...] C'est pourquoi il peut sembler que notre devoir est de convier nos amis à partager notre heureux sort (puisque'il est noble de vouloir faire du bien), et dans la mauvaise fortune, au contraire, d'hésiter à faire appel à eux (puisque'on doit associer les autres le moins possible à nos maux) »⁸⁵.

La question du malheur et de la souffrance remet en cause la réflexion d'Aristote sur l'amitié parfaite, puisqu'il faudrait éviter de faire appel à ses amis dans les situations difficiles. Une contradiction surgit entre l'affirmation de l'entraide mutuelle et la perfection de l'amitié. Dans l'adversité, le caractère vertueux de l'amitié est mis entre parenthèses et c'est la réciprocité elle-même qui se trouve dès lors compromise. L'amitié qui n'entraîne pas les amis à tout partager y compris les situations humaines les plus difficiles, n'est pas une amitié parfaite. « Mais là où il nous faut principalement appeler à l'aide nos amis, c'est lorsqu'au prix d'un léger désagrément pour eux-mêmes, ils sont en situation de nous rendre de grands services »⁸⁶. Dans les situations d'infortune, la présence des amis n'est plus recherchée seulement pour elle-même, en fonction de la vertu, mais en raison d'une relation quasi-commerciale où le rapport entre les bénéfices et les pertes doit être équilibré entre les deux parties. Face au problème du mal, la réflexion d'Aristote montre ses limites quant à la capacité de vivre réellement l'amitié parfaite. L'amitié selon la vertu est un idéal exigeant pour des êtres humains, dont la vie est faite de bonheur et d'épreuves, de joie et de souffrance. La perspective du bonheur est l'horizon de la réflexion aristotélicienne qui tend à ne pas prendre en compte la complexité de la vie humaine en sa réalité. Le but de la vie humaine est le bonheur, et l'homme est en quête du bien ultime de sa vie, notamment dans les relations amicales qu'il bâtit sur la vertu. Cependant, sur le chemin du bonheur, il peut connaître des moments d'infortune durant lesquels l'amitié parfaite semble insatisfaisante à poursuivre sa quête de bonheur, soit que l'amitié selon la vertu n'existe plus dans les faits, soit qu'elle soit rendue inopérante.

⁸⁴ *Ibid.*, IX, 11, 1171a 21-b 28 ; ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, *op. cit.*, VII, 6, 1240a 33-b 3 ; VII, 12, 1245b 34-1246a 4.

⁸⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, IX, 11, 1171b 4-20.

⁸⁶ *Ibid.*, IX, 11, 1171b 18-19.

Il nous apparaît pourtant que le malheur n'est pas nécessairement un adversaire invincible d'une amitié selon la vertu : car, pour qu'une amitié parfaite dure dans le temps, après le choix initial, et pour que le choix s'actualise au quotidien, il faut encore que les amis se ressemblent. Or, le malheur ou la souffrance, aussi bien que les événements heureux, peuvent fonder cette ressemblance et ce rapprochement entre deux êtres : il ne s'agit pas d'avoir les mêmes habitudes, les mêmes pensées, les mêmes attentes ou désirs. Parler de ressemblance entre les amis, c'est insister sur un caractère commun que le malheur peut aussi manifester, le cas échéant. Ce caractère commun se situe à mi-chemin entre l'ipséité et l'altérité radicales. C'est-à-dire qu'il y a du *même* et du *différent* en chaque être humain, sans toutefois qu'autrui devienne pour lui un autre soi ou un tout-autre. La *mêmeté* de l'autre et son *altérité* ne sont pas absolues : chacune des personnes conserve un lien avec l'autre et le malheur ou la souffrance peuvent renforcer l'acceptation de cette différence. La ressemblance a son origine dans le caractère sociable de l'homme et dans le désir qu'il a de communiquer avec autrui. Cette communication dans l'amitié, avec autrui, demande une ressemblance : autrui est mon semblable, il n'est pas absolument le même que moi, ni absolument un autre que moi : la ressemblance est la conséquence d'une ipséité et d'une altérité non absolues mais radicales, entre l'autre et moi (cette radicalité étant fondée sur la nature humaine commune à tous les hommes)⁸⁷. Le choix réciproque a pour conséquence de faire d'autrui un autre moi-même, mais il n'est pas et ne sera jamais moi, de la même manière que je ne serai jamais l'autre. Ce caractère de ressemblance fonde l'échange et peut se réaliser dans toutes les circonstances de la vie humaine, y compris dans le malheur et la souffrance, qui ne seraient dès lors pas un obstacle à une telle amitié.

Puisque je ne suis pas l'autre, autrui a toujours quelque chose à me donner : dans les amitiés imparfaites, cette offre sera de l'ordre du plaisir ou de l'utilité. Dans les amitiés

⁸⁷ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 367-393, notamment p. 380-382 et p. 387-388 : « C'est ici que le transfert analogique de moi à autrui recroise le mouvement inverse d'autrui à moi. Il le recroise, mais ne l'abolit pas, si même il ne le présuppose. Ce mouvement d'autrui vers moi est celui qu'inlassablement dessine l'œuvre d'E. Lévinas. À l'origine de ce mouvement, une rupture. Et cette rupture survient au point d'articulation de la phénoménologie et de l'ontologie des 'grands genres', le Même et l'Autre. [...] Sous son angle critique, en effet, son œuvre [celle d'E. Lévinas] est dirigée contre une conception de l'identité du Même, à laquelle est polairement opposée l'altérité de l'Autre, mais cela à un plan de radicalité où la distinction que je propose entre deux sortes d'identités, celle de *l'ipse* et celle de *l'idem*, ne peut-être prise en compte. [...] Une prétention l'habite, [...] ; cette prétention exprime une volonté de fermeture, plus exactement un état de *séparation*, qui fait que l'altérité devra s'égaliser à l'*extériorité* radicale ».

parfaites, ce don concerne l'essence des personnes. La connaissance que je peux avoir d'autrui ne sera en effet jamais parfaite ; l'autre m'apprend toujours quelque chose ; la connaissance d'autrui ne se laisse jamais épuiser. Cela tient au caractère de ressemblance dont parle Aristote pour les amitiés parfaites⁸⁸ : les hommes vertueux s'aimeront pour ce qu'ils sont et non pour ce qu'ils peuvent mutuellement s'apporter. « La parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont *semblables en vertu* »⁸⁹.

5. *L'amitié vertueuse suppose une égalité*

Après le critère du choix et celui de l'échange, il reste à examiner le caractère d'égalité entre les amis⁹⁰. L'amitié suppose une égalité : Aristote entend l'égalité au sens où chacun des deux amis aime à la fois son propre bien et rend exactement à l'autre ce qu'il en reçoit⁹¹.

« Les amitiés dont nous avons parlé impliquent égalité : les deux parties retirent les mêmes avantages l'une de l'autre et se souhaitent réciproquement les mêmes biens, ou encore échangent une chose contre une autre »⁹².

Cette règle générale claire soulève des difficultés car des amitiés entre personnes inégales sont fréquentes, par exemple entre le père et son fils, entre le roi et ses sujets. Aristote distingue ici l'égalité sur le plan de la justice et l'égalité dans l'amitié.

« Mais l'égalité ne semble pas revêtir la même forme dans le domaine des actions justes, l'égal au sens premier est ce qui est proportionné au mérite, tandis que l'égal en quantité n'est qu'un sens dérivé ; au contraire, dans l'amitié l'égal en quantité est le sens premier, et l'égal proportionné au mérite, le sens secondaire. Ce que nous disons là saute aux yeux, quand une disparité considérable se produit sous le rapport de la vertu, ou du vice, ou des ressources matérielles, ou de quelque autre chose : les amis ne sont plus longtemps amis, et

⁸⁸ Cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 244 : « Mais ce que nous apprennent les arguments fondés sur la conscience de l'existence, c'est que la division des consciences ne s'abolit pas dans un rationalisme qui ferait du *logos* une réalité diffuse, identique chez tous ceux qui y participent. Il ne s'agit nullement de nier l'altérité de l'ami en tant qu'autre pour dire que cet autre est aussi bien moi. La prise de conscience que permet la *philia* est celle d'un 'nous', et non d'un 'on' qui retomberait dans l'indétermination. Ce 'nous' est perçu comme le sujet d'une activité qui a son lieu *hic et nunc* ».

⁸⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 4, 1156b 7, nous soulignons. L'utilité et le plaisir découleront certes d'une amitié selon la vertu, mais elles ne sont pas la cause de l'amitié ; c'est la vertu qui est la cause de l'amitié.

⁹⁰ *Ibid.*, VIII, 15, 1162a 30-1163a 22 ; VIII, 9, 1158b 30-1159a 32 ; cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 246 et p. 255 ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 43.

⁹¹ Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 7, 1157b 35.

⁹² *Ibid.*, VIII, 8, 1158b 1-4.

ils ne prétendent même pas à le rester. Mais le cas le plus frappant est celui des dieux, chez qui la supériorité en toute espèce de biens est la plus indiscutable. Mais on le voit aussi quand il s'agit des rois : en ce qui les concerne, les hommes d'une situation par trop inférieure ne peuvent non plus prétendre à leur amitié, pas plus d'ailleurs que les gens dépourvus de tout mérite ne songent à se lier avec les hommes les plus distingués par leur excellence ou leur sagesse. Il est vrai qu'en pareil cas on ne peut déterminer avec précision jusqu'à quel point des amis sont encore des amis »⁹³.

Sans entrer dans toutes les distinctions faites par Aristote concernant l'égalité et l'inégalité⁹⁴ dans les amitiés, nous retenons deux aspects. L'égalité est d'abord un critère fondamental permettant à l'amitié d'exister⁹⁵. Seuls des hommes ayant une certaine égalité peuvent se choisir pour amis. Dans le cas de l'amitié vertueuse, c'est la vertu elle-même qui établit la relation d'égalité entre les amis. L'égalité de vertu est cause de l'amitié ; l'égalité est autant conséquence de l'agir vertueux. L'égalité est un critère présumé et une condition incontournable favorisant le progrès commun des amis dans la voie de la vertu.

Pour Aristote, les dieux se situent en-dehors de la sphère de l'amitié, du fait de leur supériorité absolue, incompatible avec l'égalité supposée par l'amitié. Un homme ne sera jamais l'égal d'un dieu. L'amitié entre les dieux et les hommes est donc totalement impossible en raison de leur inégalité et de la distance qui les sépare⁹⁶.

« Il n'y a qu'avec un dieu qu'elle [une amitié] soit à la rigueur impossible, et l'on voit mal, de fait, quelle communauté d'existence il pourrait y avoir entre un homme et un dieu, au sens antique du terme, même s'il s'agit du 'Dieu des philosophes'. L'amitié n'a de sens qu'immanente à ce monde, et, qu'il y ait ou non lieu de choisir, il ne convient pas de confondre les conditions de sa possibilité et l'horizon de notre vie morale »⁹⁷.

Ce qui fait défaut aux dieux transcendants est la ressemblance avec les hommes et la ressemblance à leur être souffrant qui peut être révélateur, selon les cas, d'une amitié

⁹³ *Ibid.*, VIII, 9, 1158b 28-1159 a 3.

⁹⁴ A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 46-49.

⁹⁵ Thomas d'Aquin ne développe pas spécifiquement le thème de l'égalité en lien avec l'amitié. Il considère ce point comme acquis et ne le remet pas en cause : *II^a-II^{ae}*, 25, 4 : « *Praeterea, amicitia de sui ratione importat reamtionem et aequalitatem* ».

⁹⁶ Cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 241.

⁹⁷ J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 255 ; l'auteur poursuit en ces termes : « Si donc il y a infériorité et supériorité de certaines amitiés sur d'autres, ces inégalités ne peuvent venir de l'amitié en son essence, mais de l'amitié en tant que fin. On ne peut définir, et classer, plusieurs amitiés, mais on peut juger de la manière de vivre l'amitié et essayer de voir pourquoi la plus achevée vaut plus que les autres ».

selon la vertu, ainsi que nous l'avons souligné précédemment. Par rapport à l'humanité, les dieux manquent à cette relation de *mêmeté* et d'*altérité* qui se manifeste aussi dans le malheur et la souffrance.

6. Synthèse

On constate une évolution de sens entre la signification populaire de la *philia* et la définition platonicienne. Cette évolution prend un tournant herméneutique avec Aristote : l'amitié n'est plus considérée dans son rapport aux choses ; elle n'est pas non plus un absolu qui serait le seul véritable objet de la *philia*. La personne humaine vertueuse est l'objet d'une amitié *parfaite* envers un autre homme vertueux : c'est dans l'amitié parfaite, selon la vertu que l'homme peut trouver le bonheur suprême de sa vie.

L'exercice de la vertu par chacune des personnes concernée est une condition fondamentale posée par le Stagirite, en même temps qu'elle est le moyen d'exercice de cette amitié et son but. L'amitié parfaite dont la vertu est le socle en même temps que le moyen conduit les amis au bonheur, le seul bonheur d'être ensemble.

Le thème de l'amitié développé dans deux livres de *l'Éthique à Nicomaque* révèle l'importance de cette vertu dans la recherche du bien, « l'amitié [étant] ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens »⁹⁸. L'amitié dans sa forme vertueuse est une voie privilégiée pour l'homme de chercher le bien. Cette voie vertueuse sera reprise par la tradition chrétienne dans sa recherche d'une définition de l'amitié à la suite du Christ que la Bible nomme *agapè*.

⁹⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., VIII, 1.

C. L'héritage biblique : de l'amitié parfaite à la charité

L'amitié parfaite est la relation humaine la plus élevée, le bien le plus nécessaire pour vivre. La synthèse aristotélicienne autour de l'amitié selon la vertu va être relue par les générations suivantes jusqu'à aujourd'hui. Les chrétiens vont également relire cette vertu d'excellence et l'articuler à la foi en Jésus-Christ. Les chrétiens vivent de l'amitié, au moins autant que les païens. L'amitié parfaite n'est pourtant pas *suffisante*⁹⁹ pour ceux qui confessent la messianité de Jésus : la foi chrétienne entraîne l'homme à considérer une perspective plus large encore, dans l'ordre de l'amour, que celle de l'amitié vertueuse. Les chrétiens ne suppriment pas l'amitié pour la remplacer par la charité. La charité prend corps à partir de l'amitié vécue entre les hommes et entraîne leur regard au-delà.

À la suite de la révélation en Jésus-Christ, la charité apparaît comme une réalité nouvelle et plus grande que l'amitié humaine : de par son origine divine, la charité parachève l'amitié sur laquelle elle s'appuie *nécessairement*. L'introduction du vocable de charité n'est pas une coquetterie lexicale qui voudrait substituer un terme à un autre en laissant la réalité inchangée. La charité est pleinement de l'ordre de l'amour, comme l'amitié l'est également. L'utilisation du terme de *charité* permet d'approfondir la relation aimante entre Dieu et les hommes, que l'expression *amitié parfaite* est incapable de rendre.

L'héritage biblique dont nous voulons souligner l'importance pour tenter de donner une définition chrétienne de la charité se fait en lien avec la science exégétique moderne apparaissant à la fin du XIX^e siècle. Le parcours biblique que nous proposons, s'il n'est pas à strictement parler exégétique, se base néanmoins sur l'exégèse moderne pour esquisser trois aspects d'une théologie biblique de la charité :

1. L'enracinement vétérotestamentaire du thème de l'Alliance qui rattache la charité à la thématique de l'Alliance entre Dieu et les hommes.

⁹⁹ *Suffisant* pris dans un sens quantitatif (cf. *assez*) et non comme une qualité morale.

2. La relation de communion de la communauté chrétienne est intrinsèquement liée à l'*agapè*.
3. L'*agapè* est une qualification de la relation entre Dieu et les hommes.

L'un des critères fondamentaux pour trouver une cohérence d'ensemble au texte biblique est de le lire dans la perspective de la thématique de l'amour. Par delà la thématique de l'amour spécifique à certains livres bibliques, notamment le livre du *Cantiques des Cantiques*, l'amour est un thème archétypal permettant de comprendre le dessein divin pour l'humanité tout entière. Depuis la création du monde et jusqu'au retour du Christ pour le jugement précédent la fin du monde, la thématique de l'amour permet d'entre-apercevoir la signification religieuse du monde : Dieu veut le salut de chaque être humain, parce que chacun est aimé d'un amour aussi infini que l'amour qui est Dieu et qui est en Dieu. L'Alliance vétéro-testamentaire est la première image de cet amour qui unit Yahvé avec le peuple élu. L'Alliance avec Israël se trouve pleinement accomplie en contexte néo-testamentaire dans le don d'amour que le Christ fait de sa vie, pour sauver chaque être humain du péché et de la mort éternelle et pour introduire chacun dans la vie du divin amour.

L'amour est ainsi un thème éminemment biblique, et l'amitié l'est aussi dans la mesure où elle est une expression de l'amour entre les hommes. La Bible contient des exemples d'amitié restés célèbres pour leur intensité – que l'on songe en particulier à l'amitié entre David et Jonathan (1 S, 18, 1-5) ou bien entre Paul, Barnabé et Timothée (1 Co 4, 17). C'est Jésus qui apparaît cependant comme l'ami par excellence, lorsqu'il fait de ses disciples ses amis et qu'il leur commande d'aimer comme lui-même aime, allant jusqu'au don de la vie. Un amour qui aime sans limite ; un amour plus grand que la souffrance ; un amour plus fécond que le mal ; un amour plus intense que la mort ; un amour qui ouvre à la vie divine. Dans le Christ, le chemin de l'amitié entre Dieu et les hommes est scellé dans le sang versé par amour : de l'amitié parfaite et exemplaire, on entre dans l'*agapè* biblique.

1. Le thème de l'Alliance : expression de l'agapè divine

On ne trouve que très rarement les mots classiques de l'amour dans l'Ancien Testament. Mais *agapè* et ses dérivés s'y trouvent très fréquemment dans un sens très large religieux et profane, jusqu'à exprimer l'amitié entre David et Jonathan aussi bien que la prostitution (Jr 2, 33) ou l'amour pour les femmes (Ct 8, 6)¹⁰⁰. L'amour d'*agapè* remplace celui de *philia* dans les livres sapientiaux, et il est exprimé en terme de bonheur et de joie. Il y a un caractère irrésistible de l'*agapè* particulièrement marqué dans la thématique de l'Alliance.

L'Alliance sinaïtique entre Dieu et les hommes représente le fondement de la vie morale pour le peuple d'Israël. Cette Alliance révèle l'amour particulier que Dieu porte au peuple élu. Son amour se manifeste à l'ensemble de la création et notamment envers l'homme et la femme créés à l'image et à la ressemblance de Yahvé (Gn 1, 26-31). Cependant, l'amour de Yahvé pour Israël est un amour « jaloux » (Ex 20, 5) et exclusif : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi » (Ex 20, 3)¹⁰¹ en même temps qu'il fait grâce « pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements » (Ex 20, 6). C'est le contexte du premier usage religieux de l'*agapè*¹⁰².

L'Alliance entre Dieu et les hommes n'est pas simplement d'ordre stratégique, comme le serait une alliance entre des ennemis autour d'un intérêt commun. Le Dieu d'Israël n'a en ce sens aucun intérêt à défendre ou à rechercher, puisqu'il est tout-puissant.

¹⁰⁰ Cf. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, op. cit., p. 71-119 ; X. LÉON-DUFOUR, « Amour », in *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975 : « Le mot hébreu 'âhâbâ est traduit dans la Bible par le grec *agapè*. Le substantif est presque inconnu de la langue profane, mais non le verbe *agapaô* : 'accueillir avec affection', spécialement un enfant, un hôte. Ce terme tend à dire le caractère délibéré d'une 'tendre inclination vers' quelqu'un (grec *philêô*, *philia*). On ne trouve jamais le terme *érôs* ('amour passionnel') [dans le Nouveau Testament] » ; Ch. JOURDAN, *Foi, espérance, amour chez saint Paul. Aux sources de l'identité chrétienne*, LiBi 163, Paris, Cerf, 2010, p. 27-28.

¹⁰¹ Cf. P. BEAUCHAMP, « Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale », in *RSR* 58 (1970), p. 161-193 ; P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament, vol. 1 : Essai de lecture, vol. 2 : Accomplir les Écritures*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1976 ; P. GRELOT, *Problèmes de morale fondamentale, un éclairage biblique*, ReMo 6, Paris, Cerf, 1982 ; J. L'HOUE, *La morale de l'alliance*, Traditions chrétiennes, Paris, Cerf, 1985 ; P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre, La Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1990 ; F. GARCIA LOPEZ, *Le décalogue*, CEv 81, Paris, Cerf, 1992 ; A. WÉNIN, « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur », in *RTL* 25 (1994), p. 145-182 ; A. WÉNIN, « Le Décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie », in C. FOCANT (dir.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, LeDiv 168, Paris, Cerf, 1997, p. 9-43 ; ACFEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches*, LeDiv 151, Paris, Cerf, 1992.

¹⁰² SPICQ, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, op. cit., p. 87-88.

L'Alliance sinaïtique exprime l'amour de Dieu pour son peuple dans l'observance de la Loi de Moïse (Dt 5,1-22 ; Ex 20,1-17). Il convient de relever ici le lien entre deux termes importants de l'Alliance : le verbe *'âhab* (aimer) et le nom *hesed* (loyauté).

« 'Aimer', c'est respecter fidèlement les termes d'un contrat, ou, plus exactement, puisque l'objet du verbe est normalement une personne, c'est se comporter de façon absolument loyale vis-à-vis de son partenaire, en lui accordant priorité sur toute autre personne »¹⁰³.

L'Alliance n'est rien d'autre qu'un amour loyal entre Yahvé et Israël. Si Israël oubliait le rôle primordial de l'amour dans l'établissement de l'Alliance, il y aurait le risque de pervertir la Loi même. Le respect de la Loi par Israël apparaît ainsi comme la manière humaine et générale de répondre à l'amour de Yahvé pour son peuple que la prière du *Shema Israël* exprime en termes moins légalistes qu'un code législatif (Dt 6, 4-5). C'est pourtant cette prière qui rappelle Israël aux obligations contraignantes de l'Alliance.

« Si Yahvé s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples : car vous êtes le moins nombreux d'entre tous les peuples. Mais c'est par amour pour vous et pour garder le serment juré à vos Pères, que Yahvé vous a fait sortir à main forte et t'a délivré de la maison de servitude, du pouvoir de Pharaon, roi d'Égypte. Tu sauras donc que Yahvé ton Dieu est le vrai Dieu, le Dieu fidèle qui garde son alliance et son amour pour mille générations à ceux qui l'aiment et gardent ses commandements » (Dt 7, 7-9).

De la même manière que Yahvé fait le choix exclusif d'Israël, l'Alliance engage le peuple élu à un choix positif et exclusif¹⁰⁴. Au cours de l'histoire, l'Alliance connaîtra une succession de ruptures et de renouvellements (Ex 24, 12-18 ; 32, 1-20 ; 34, 10-35). La présence de Dieu auprès de son peuple, à travers ses messagers (au sens premier, ses *anges*) et ses prophètes, rappelle son amour qui est de toujours à toujours (Ps 88, 29-30). Le Seigneur redresse les torts de son peuple, lorsque celui-ci a été infidèle à l'alliance : la colère de Yahvé contre Israël n'est pas l'expression d'un pouvoir tyrannique de vengeance, ou bien une volonté de punir les péchés de son peuple ; il exprime l'exclusivité de son amour, puisqu'il aime tellement son peuple qu'il voudrait être aimé au moins en retour. Yahvé désire ardemment se faire aimer autant

¹⁰³ J. L'HOUR, *La morale de l'alliance*, op. cit., p. 33.

¹⁰⁴ Cf. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, vol. 1, *Essai de lecture*, op. cit., p. 235.

que lui aime son peuple. Cette réciprocité de l'amour est une caractéristique de l'Alliance, ainsi que le relève J. L'Hour :

« Yahvé et Israël *sont l'un pour l'autre* : ils *s'aiment* l'un et l'autre, sont *loyaux* l'un envers l'autre, *se connaissent* l'un l'autre (Am III, 2 et Os XIII, 4), se parlent l'un à l'autre à la deuxième personne, s'appellent respectivement 'mon peuple', 'Yahvé notre Dieu'. Cette réciprocité est sans doute la marque distinctive et la plus profonde de la religion et de la morale de l'Alliance »¹⁰⁵.

La Loi permet de faire entrer Israël dans la communion avec Yahvé dans la mesure où l'amour est le fondement de l'Alliance. L'amour en sa plénitude n'est cependant pas accessible par la seule Loi. Celle-ci est révélatrice de l'Alliance en même temps qu'elle fait écran à la plénitude de l'Alliance : « La Loi se présente comme un voile tendu sur l'amour dont elle occulte la plénitude »¹⁰⁶. La plénitude de l'amour n'est pas la Loi, mais Yahvé lui-même : la libération de l'esclavage en Égypte, antérieure à l'Alliance signifie l'antériorité de la volonté divine qui aime.

« D'après Ex 19, 3-6, ce n'est pas dans une terre fertile, mais 'vers Lui' que Dieu a conduit son peuple, en le portant vers l'altitude avec des ailes de vautour, et ceci est l'effet d'un don antérieur à la Loi. L'effet de la Loi sera le maintien de ce don déjà conféré, mais ce don est de nature immédiatement religieuse. Dieu a conduit le peuple à lui, pour qu'il soit à lui »¹⁰⁷.

La Loi révèle l'amour de Yahvé pour le peuple et donne les critères pour y répondre, mais elle ne constitue pas la totalité de l'amour, parce qu'il lui manque l'intériorité de l'amour. La Loi, générale et abstraite, n'invite pas en elle-même à la conversion intérieure et personnelle du cœur de chacun. Le respect de l'Alliance, tant en sa matérialité extérieure que dans la recherche d'une cohérence intérieure en vue de correspondre à l'amour de Dieu, est le but de la vie humaine dont la vie du juste est l'archétype vétéro-testamentaire (Sir 1, 10 ; Sg 6, 12)¹⁰⁸. Seule la venue du Messie rendra accessible ce chemin de justice à tous les hommes : un *advenir* possible pour chacun en raison de la volonté antécédente d'Alliance de Yahvé.

« La religion de l'Alliance pourra connaître des développements et des progrès, mais elle restera toujours essentiellement la même ; la communion gagnera en

¹⁰⁵ J. L'HOURL, *La morale de l'alliance*, op. cit., p. 39.

¹⁰⁶ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, vol. 2, *Accomplir les Écritures*, op. cit., p. 148.

¹⁰⁷ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, vol. 1, *Essai de lecture*, op. cit., p. 50.

¹⁰⁸ SPICQ, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, op. cit., p. 103-104.

intensité jusqu'au moment où elle sera parfaite dans le Christ en qui se concentrera tout le dialogue de l'Alliance : à la fois Dieu et Homme, il sera indissolublement l'invitation et la réponse. Telle sera la forme nouvelle et définitive annoncée par Jérémie (31, 31ss), de l'Alliance unique – *l'ê-ôlam* – déjà instaurée sous Moïse. Même parvenue au stade plénier de la communion trinitaire, l'Alliance restera 'inégaie', d'une inégalité qui grandit même en proportion des bienfaits reçus. 'Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu', dira s. Jean, 'c'est lui qui nous a aimés le premier' »¹⁰⁹.

Le progrès moral du peuple d'Israël est second par rapport à la recherche première qui est de marcher fidèlement dans les voies du Seigneur, jusqu'à ne faire plus qu'un avec lui (Jr 7, 23). Paul reprend la thématique de l'Alliance et de la Loi dans l'*épître aux Romains* où il s'interroge sur l'articulation entre la Loi de Moïse et la foi chrétienne et où il met en avant la place fondamentale de l'amour¹¹⁰ après avoir établi une relation entre la vérité et l'amour dans la *deuxième épître aux Thessaloniens*.

2. S. Paul : de l'amour de la Loi à la Loi d'amour

Les écrits de Paul et de ses disciples constituent un lieu privilégié pour approcher la manière dont a été intégrée la place primordiale de la Loi juive et son rapport au commandement d'amour laissé par le Christ. Dans la *deuxième épître aux Thessaloniens*, Paul fait un lien entre la charité et la vérité qui sont révélées toutes les deux par le Christ, mais c'est dans l'*épître aux Romains* que l'Apôtre des nations détaille l'articulation entre la Loi de Moïse et l'amour du Christ.

a. La deuxième épître aux Thessaloniens (2 Th 2, 10)

Dans la *deuxième épître aux Thessaloniens*, Paul développe le thème de la charité en lien avec la vérité « à l'adresse de ceux qui sont voués à la perdition pour n'avoir pas

¹⁰⁹ J. L'HOUE, *La morale de l'alliance, op. cit.*, p. 39-40.

¹¹⁰ Cf. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, LeDiv 19, Paris, Cerf, 1957 ; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament, analyse des textes*, 3 vol., EtB, Paris, Gabalda, 1958-1959 ; S. LYONNET, *Le message de l'épître aux Romains*, LiBi 28, Paris, Cerf, 1971, p. 153-159 ; S. LYONNET, « La charité plénitude de la loi (Rm 13, 8-10) », in L. de LORENZI (ed.), *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Ben. 4, Rome, Abbaye Saint Paul, 1979, p. 156-157 ; P. BEAUCHAMP, « Saint Paul et l'Ancien Testament : Loi et Foi », in C. FOCANT (dir.), *La Loi dans l'Un et l'Autre Testament, op. cit.*, p. 110-139.

accueilli l'amour de la vérité qui leur aurait valu d'être sauvés » (2 Th 2, 10). C. Spicq souligne le rôle clef de l'*agapè* dans l'épître :

« Lorsque saint Paul affirme que la foi-fidélité sauve, il l'entend de ce don total de soi qui engage autant le cœur que l'esprit ; et l'on ne parvient à cette identification de la vérité qui si d'abord on l'a aimée pour elle-même, comme un absolu qui n'admet aucune compromission. Le verbe 'aimer' ici employé est celui de l'*agapè* qui signifie fondamentalement : respecter, honorer, faire grand cas et accueillir. Dire par conséquent que l'on aime la vérité de charité, c'est dire qu'on la préfère à tout le reste, fût-ce à soi-même, et qu'on est prêt à tous les sacrifices pour la conquérir. Le salut et la vie chrétienne s'inaugurent à la *caritas veritatis* »¹¹¹.

Paul se situe dans la ligne vétéro-testamentaire qui invite le croyant à « marcher dans la vérité » dans le respect de l'Alliance sinaïtique (Tb 13, 6 ; Ps 85, 11). La figure du Christ, plein de grâce et de vérité (Jn 1, 14 ; Jn 1, 17 ; Jn 14, 6), est la charnière autour de laquelle l'*agapè* s'enracine : « professer la vérité dans la charité, c'est à la fois répondre par une fidélité aimante à l'amour que Dieu nous porte – la *veritas vitae* – et se soumettre à la loi de croissance qui fera de petits enfants imparfaits, des adultes vitalement incorporés au Christ »¹¹².

b. L'épître aux Romains (13, 8-10)

C'est dans l'*épître aux Romains* que Paul développe le thème de la Loi en relation avec la charité, notamment en Rm 13, 8-10, une péricope dans laquelle les commentateurs récents s'accordent à dire que le terme *nomos* fait référence à la Loi de Moïse¹¹³.

« N'ayez de dettes envers personne, sinon celle de l'amour mutuel. Car celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi. En effet, le précepte : *Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras, tu ne convoiteras pas*, et tous les autres se résument en cette formule : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. La charité ne fait point de tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude » (Rm 13, 8-10).

¹¹¹ C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, op. cit., p. 20.

¹¹² *Ibid.*, p. 21.

¹¹³ Cf. S. LYONNET, « La charité plénitude de la loi (Rm 13, 8-10) », art. cit., p. 153-154 ; T. R. SCHREINER, *Romans*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Book House, 1998, p. 694 ; S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul: The 'Lutheran' Paul and His Critics*, Grand Rapids, Eedermans, 2004, p. 297-298.

Aimer le prochain est le signe de l'accomplissement de la Loi en sa plénitude et, constituerait, d'après S. Westerholm, l'intention véritable du législateur¹¹⁴. Cette doctrine, qui paraît s'opposer à une tradition juive insistant sur une obéissance absolue à la Loi, se fonde pourtant sur de nombreuses assertions vétérotestamentaires. La nouveauté du discours de Paul – et aussi celui de Jésus, à qui est reproché son manque d'attachement à la Loi de Moïse, est en réalité inexacte¹¹⁵. Il est vrai, cependant, que sa présentation de l'Alliance à la lumière de la résurrection du Christ a de quoi surprendre le peuple juif : les exigences pratiques, le respect de la Loi en sa matérialité sont en lien avec le renouvellement intérieur du cœur : « Circoncisez votre cœur et ne raidissez plus votre nuque » (Dt 10, 16). La conversion du cœur est nécessaire à l'accomplissement plénier de l'Alliance afin que le peuple ne se contente pas d'une simple pratique extérieure séparée d'une volonté ferme d'aimer Yahvé : « Ce peuple est près de moi en paroles et me glorifie de ses lèvres, mais [...] son cœur est loin de moi et [...] sa crainte n'est qu'un commandement humain, une leçon apprise » (Is 29, 13)¹¹⁶.

Il ne s'agit plus seulement d'écouter la parole de Yahvé dans le souvenir de son amour pour son peuple, ni même de l'aimer totalement. Paul situe à la racine de l'amour la personne du Christ ressuscité. C'est Jésus qui est le lien de la charité et la mesure de la Loi (Eph 4, 15-16) : « Car l'amour du Christ nous presse, à la pensée que, si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts. Et il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5, 14-15).

Pour Paul, la vie morale du chrétien ne se fait pas d'abord en référence à une loi, fût-ce la Loi vétéro-testamentaire. C'est dans la communion au Christ que le chrétien reçoit la loi de sa vie. Il n'y a pas de remise en cause de l'Alliance sinaïtique : le Christ

¹¹⁴ Cf. S. WESTERHOLM, *op. cit.*, p. 436.

¹¹⁵ Cf. Ch. PERROT, *Jésus*, QSJ 3300, Paris, PUF, 1998, p. 52-61. L'auteur parle d'une « certaine ambiguïté dans l'attitude réelle de Jésus » qui est à la fois « intransigeant et laxiste en matière légale » (p. 59) et qui invite à un « déplacement du regard, où la Loi de Moïse perdait une part de son statut de référence première, à l'avantage d'une autre perception de Dieu et des hommes. Jésus n'est ni pour, ni contre la Loi. Il se situe autrement, avec un sens étonnant de la gratuité des dons de Dieu » (p. 60).

¹¹⁶ Cf. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, *op. cit.*, p. 24 : « Sans doute la Loi de Moïse avait été donnée pour guider les Israélites vers Dieu, préciser leur route, assurer leurs pas ; mais, multipliant les préceptes, sans donner la force de les accomplir, elle a aggravé la condition de ses sujets. Elle précise, certes, les déterminations du bien et du mal ; mais cette meilleure connaissance du devoir, si difficile à réaliser, n'a abouti qu'à augmenter les infractions qui, dès lors, deviennent rébellion contre Dieu ».

l'accomplit en tant qu'il est le Verbe coéternel et consubstantiel au Père. Le Christ est l'expression parfaite de la volonté du Père – qui n'est qu'amour. Suivre le Christ, c'est suivre la Loi parfaite de Dieu, telle qu'il la révèle en plénitude en son Fils unique. Dans la foi au Christ, la loi est un moyen de croissance irremplaçable mais transitoire – il n'est accordé à l'être humain que durant sa vie terrestre. La loi est nécessaire à la conversion du chrétien pour que celui-ci puisse se convertir à la suite du Christ. Elle est ainsi un moyen pédagogique afin que l'être humain se tourne davantage vers le Christ et marche à sa suite dans l'exercice de sa vie. Ce n'est pas la charité qui est le moyen pédagogique permettant de suivre la loi, car la loi n'est pas la finalité. « Il ne s'agit pas seulement de confesser un *credo*, mais de donner son cœur et de consacrer sa vie »¹¹⁷ et nous serions tentés de rajouter, de consacrer sa vie *au Vivant*. Le don d'amour personnel du Christ invite le chrétien à répondre à cet amour dans un engagement qui pour être vrai ne peut être que personnel et total puisque sans la charité, il n'est rien (cf. 1 Co 13, 2).

La résurrection du Christ engage Paul à approfondir la surabondance de la charité : « Qu'Il [Le Père] daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour » (Eph 3, 16-17). Le dessein de Dieu dans l'*épître aux Romains* se révèle comme une volonté de salut pour chaque créature humaine dont la misère issue du péché originel est reliée à l'infinie miséricorde de Dieu. La surabondance de la grâce déborde sur le péché jusqu'à le recouvrir (Rm 5, 20). « Le secret du plan divin, c'est en définitive la grâce, par quoi la langue biblique désigne tout l'ensemble prévenant et généreux de Dieu, son don purement gratuit »¹¹⁸ accordé par amour de manière excellente et parfaite dans le Christ. J.-H. Sautel indique que l'*agapè* chez Paul est « l'amour humain est désormais revêtu du sceau chrétien »¹¹⁹.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 26-27.

¹¹⁹ J.-H. SAUTEL, « De l'amour au sacrifice, la charité vécue par le Christ », in *Com(F)* XIX/6 (1994), p. 46.

3. Les écrits johanniques : la perfection de l'agapè

Le langage de l'amour dans une perspective chrétienne se retrouve encore dans les écrits johanniques¹²⁰ où l'usage de l'*agapè* (présente dix fois dans les épîtres johanniques) souligne « un sentiment qui, tout proche de la charité, est la clé de la vie chrétienne en commun »¹²¹ et c'est dans un sens plénier qu'il faut saisir l'expression de « bien-aimés ».

Les chrétiens johanniques connaissent le culte juif et le thème de l'Alliance mais ils se situent sur le thème du remplacement de l'Alliance, en raison de la perte de signification des pratiques rituelles vétéro-testamentaires pour ceux qui croient au Christ. La christologie de la communauté johannique est le cadre dans lequel la réflexion sur la charité se déploie¹²². En effet, d'après R. E. Brown, cette communauté johannique est d'abord une communauté de croyants qui ne se situe pas seulement en opposition avec les incroyants, contrairement à la thèse communément admise, qui s'appuie notamment sur l'utilisation fréquente de termes opposés comme eux-nous, lumière-ténèbres, croyants-incroyants, connaissance-ignorance, disciples-monde¹²³.

La thèse de cet auteur est différente : il considère que la communauté johannique est une communion (*koinōnia*) familiale dans laquelle les membres, qui croient tous au Christ, s'appellent frères et sœurs et sont des enfants de Dieu. L'opposition ne concernerait non d'abord les membres extérieurs à la communauté, mais bien certains membres de cette famille, ayant une christologie différente. « L'Évangile n'est pas un manifeste de groupe fermé voulant exprimer une victoire sur ceux du dehors ; son but est de provoquer la communauté johannique elle-même à comprendre Jésus de façon plus profonde (20, 31) »¹²⁴. Cette compréhension de Jésus a entraîné une scission au sein de la communauté : « Les deux parties ont connu la proclamation du christianisme

¹²⁰ Nous entendons par « écrits johanniques » le quatrième évangile et les trois épîtres de Jean, quoique notre propos concerne exclusivement le quatrième évangile et la première épître de Jean ; cf. R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, F. M. GODEFROID (trad.), LeDiv 115, Paris, Cerf, 1990, p. 8, note 5. Au sujet du ou des auteurs des écrits johanniques, cf. *ibid.*, p. 103-107.

¹²¹ É. DELEBECQUE, *Épîtres de Jean. Texte traduit et annoté*, C. SPICQ (préf.), CRB 25, Paris, Gabalda, 1988, p. 2 ; cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, AncB 29A, Garden City, New York, Doubleday, 1970 ; R. E. BROWN, *The Epistles of John*, AncB 30, London, Chapman, 1982.

¹²² R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, *op. cit.*, p. 52-55.

¹²³ Cf. *ibid.*, p. 146-147.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 68.

qui nous est accessible à travers le quatrième évangile, mais ils l'ont interprétée différemment »¹²⁵.

R. E. Brown pose la même hypothèse en éthique. Dans la première épître de Jean, il est d'abord question d'un appel lancé aux chrétiens johanniques dissidents à vivre dans la même *agapè*. « La maxime 'aimez-vous les uns les autres' est le principal commandement (Jn 13, 34 ; 15, 12) et cet amour est source de joie et de paix pour ceux qui partagent la même vision de Jésus (15, 11 ; 14, 27) »¹²⁶.

Le contexte invite à considérer autrement le commandement de l'amour : il ne s'agirait plus tant de montrer que les chrétiens doivent s'aimer en opposition aux non-chrétiens qui ne s'aimeraient pas, mais plutôt d'encourager tous les chrétiens à vivre dans l'*agapè* qui est le signe visible de la communion chrétienne dans la même foi, la même croyance en la vérité. Cette proximité entre charité et vérité est présente dans les épîtres johanniques afin « de maintenir les disciples, en union avec Jean, dans la communion du Père et du Fils (I, 1, 3), autour de l'*agapè* – car il existe des communautés où l'on ne s'aime pas entre soi (II, 5) – c'est-à-dire dans l'obéissance à 'la Vérité' »¹²⁷. Le schisme au sein de la communauté johannique est perçu par l'auteur de la première épître de Jean et ses frères, comme un manque d'amour des dissidents qui ont quitté la communauté de la *koinōnia*, et c'est réciproquement le sentiment des dissidents. L'*agapè* est le signe visible de l'effectivité de la *koinōnia* vécue par les frères. Sans elle, la communion est rompue.

« Le Jésus matthéen dit : 'Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs' (Mt 5, 44), mais on ne trouve aucune maxime de ce genre dans la tradition johannique. Le commandement de l'amour *ne s'exprime pas* en termes d'amour du prochain (comme en Mt 19, 19), mais en termes d'amour *mutuel* (Jn 13, 34-35 ; 15, 12.17) ; et Jean 15, 13-15 permet d'interpréter le terme 'mutuel' comme s'appliquant à ceux qui sont disciples du Christ et obéissent aux commandements »¹²⁸.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 117.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹²⁷ É. DELEBECQUE, *Épîtres de Jean. Texte traduit et annoté*, op. cit., p. 4 ; cf. R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, op. cit., p. 142-147 ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, op. cit., p. 613.

¹²⁸ R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, op. cit., p. 145.

Cette perspective nous invite à situer la réflexion sur la charité non plus seulement dans une opposition entre le monde et les disciples du Christ. L'*agapè* doit aussi être le but de la vie parmi les chrétiens, en raison de la spécificité de la nature divine.

La *première épître de Jean* contient deux fois la même formule grecque en 4, 8 et 4, 16. La définition donnée en 1 Jean 4, 8 signifie que toute activité de Dieu est une activité aimante¹²⁹. Tout amour vient de Dieu qui en la source, de même que la vérité, la lumière et la vie. L'amour ne se distingue pas de ces autres thèmes. Dieu est amour et ce qu'il engendre est marqué par l'amour et c'est en aimant que les fils connaissent leur Père. Ce raisonnement est l'application que l'être humain ressemble à Dieu, non dans l'ordre de la création, mais dans l'ordre de la foi et de l'amour. L'amour et la foi sont des principes de connaissance de Dieu au même titre que la lumière : dans le cas du thème de la lumière, on lit en 1, 5 : « Dieu vient de la lumière » et en 1, 6 : « Dieu est lumière » ; le même procédé est appliqué à l'amour, puisqu'on passe de « l'amour est de Dieu » en 4, 7, à « Dieu est amour » en 4, 8. R. E. Brown en conclut qu'il ne s'agit pas de définitions précises de Dieu, mais d'une description de Dieu dans sa relation avec l'être humain ; si Dieu est amour pour l'homme, c'est parce qu'il est amour en lui-même. S'il manifeste son amour envers l'homme en envoyant son Fils, il aime son Fils dès avant la création du monde¹³⁰. Cette relation divino-humaine particulière est renforcée par l'usage, en 4, 10, d'un « aoriste ἠγάπησεν [*ègapèsen*], signifiant que Dieu nous 'aima', car il s'agit alors du fait *unique* de l'acte d'amour accompli par Dieu lorsqu'il décida de donner son Fils pour le salut des hommes ; et cet aoriste est d'autant plus riche de sens que Jean écrit là *le seul* aoriste de ce verbe dont le Nouveau Testament offre près de cent-cinquante exemples »¹³¹.

La répétition de l'expression « Dieu est amour » en 4,16 est un signe d'un changement de niveau d'interprétation : la première citation en 4,8 concerne le don du Fils par le Père, le résultat de son amour pour le monde ; la deuxième citation concerne les chrétiens et leurs engagements à la suite de cet amour dans le respect des commandements et l'amour envers le prochain tout en acceptant (et en confessant) la messianité du Christ.

¹²⁹ R. E. BROWN, *The Epistles of John*, op. cit., p. 515.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 547-543.

¹³¹ É. DELEBECQUE, *Épîtres de Jean. Texte traduit et annoté*, op. cit., p. 9, 37.

La réflexion sur la perfection de l'amour couronne ce passage. Il s'agit en effet d'un *hapax*, seul usage johannique du terme « parfait » (*teleios*) au sujet de l'*agapè* dans la première épître en 4,18. Le « parfait amour » (*teleia agapè*) vient de la révélation divine¹³². L'amour parfait se trouve dans la relation d'amour entre Dieu et les hommes, dans cette interrelation où la vie des hommes selon l'amour fait écho et renvoie à l'amour venant de Dieu.

La question de la perfection de l'amour entraîne l'auteur de la première épître de Jean en 4, 16-18 considère la révélation définitive de Dieu-amour sous un triple aspect : Dieu-amour révèle son amour pour son Fils unique ; il offre son Fils bien-aimé, jusqu'à la mort ; il offre son Fils par amour pour les hommes. Cette dimension du don est présente dans l'évangile de Jean à travers le commandement de l'amour mutuel présent en 13, 34 et 15, 12 (répété en 15, 17)¹³³. Il ne s'agit pas seulement d'un commandement extérieur mais du don venant du Père par Jésus et adressé à tous ceux qui croient en lui. Cette *agapè* est effective et conduit au salut des croyants. Selon R. E. Brown, la nouveauté de ce commandement ne réside pas dans l'amour du prochain, mais dans l'origine divine de cet amour et dans la définition très large du prochain. La nouveauté vient du fait que les croyants doivent aimer comme le Christ les a aimés et non plus, comme dans l'Ancien Testament, d'aimer son prochain comme soi-même (cf. Lv 19, 18 repris en Lc 10, 27).

Le contexte de la dernière cène rend l'*agapè* particulièrement importante : à la nouvelle alliance scellée dans le sang du Christ partagé, correspond un commandement nouveau dont la marque distinctive est sa remise entre les mains d'hommes pécheurs et incapables d'amour par eux-mêmes. Il s'agit également de la grâce divine qui conduit des chrétiens au martyre et qui explique leur acceptation de ce témoignage jusqu'au don de leur vie, en raison de cet amour venant de Dieu et qui se manifeste en eux¹³⁴. Le chrétien est invité à donner sa vie en fidélité au Christ, que cela le conduise au martyre

¹³² *Teleios* se retrouve en Matthieu 5, 48 (*bis*) et 19, 21 ainsi que dans la lettre aux Hébreux, Éphésiens et dans Jacques ; cf. *ibid.*, p. 6 ; R. E. BROWN, *The Epistles of John*, *op. cit.*, p. 527, 530, 560-562.

¹³³ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, *op. cit.*, p. 612-614, 681-684.

¹³⁴ Cf. *ibid.*, p. 680 ; S.-Th. PINCKAERS, *La spiritualité du martyre... jusqu'au bout de l'Amour*, Versailles, Saint-Paul, 2000.

du sang ou non : c'est le degré d'amour qui donne sa valeur à une vie donnée, non la quantité de sang versé (cf. 1 Co 13, 3).

4. Synthèse biblique

Nous pouvons retenir les caractéristiques bibliques suivantes, au sujet de la charité chrétienne :

1. Dieu, source de l'amour, aime les hommes et leur communique son amour dans le Christ. L'expression « Dieu est amour » n'est pas tant une définition de l'être de Dieu qu'une double qualification dynamique de la relation de Dieu avec l'être humain – ce dernier étant appelé en retour à vivre ce dynamisme et qui est résumé dans le commandement de l'amour – et de la relation nouée entre le Père et le Fils dans l'Esprit qui donne l'Amour.

2. Au passage de l'ancienne à la nouvelle Alliance, on constate une évolution de la thématique de l'amour : le donné néotestamentaire invite le croyant à aimer son prochain, et cela dans une signification très large, puisque l'horizon de l'amour à la suite du Christ est un amour mutuel et fraternel, au sein de la communauté chrétienne.

3. L'amour mutuel entre les hommes, les entraîne à aimer Dieu en retour, en vertu de l'alliance qu'il a conclue avec eux, dans la personne de son Fils unique.

4. L'amour de Dieu commande aux hommes d'aimer leur prochain ; l'amour de Dieu s'accueille, se vit et se vérifie dans l'amour du prochain.

5. La charité peut aller jusqu'au don de la vie, à la suite du *Christ*.

Il existe d'autres caractéristiques bibliques de la charité chrétienne (les degrés de la charité¹³⁵, le rapport de charité entre Dieu et le Christ dans la relation filiale...), mais elles sont secondes par rapport à l'importance première de la figure du Christ, manifestation de la charité de Dieu et à ce titre, point de vérification de tout acte de

¹³⁵ Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament, analyse des textes, op. cit.*, t. I, p. 78-79.

charité pour les chrétiens. La charité n'est pas une attitude aisée : elle est un don radical qui engage toute la personne humaine. Cette radicalité n'est finalement possible que si le chrétien est véritablement configuré au Christ : cette incorporation au Christ par le baptême conduit progressivement le chrétien à la divinisation, en étant introduit dans le jeu de l'échange trinitaire : « *Dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu* » (1 Jn 3, 2)¹³⁶.

Le donné biblique ne connaît pas l'expression « vertu de charité », mais l'*agapè* est un dynamisme relationnel en Dieu, et par là entre Dieu et les hommes. La première épître de Jean est la plus explicite : Cette filiation divine est la conséquence de notre participation à la vie divine, par le Christ : chaque homme devient enfant de Dieu lors de son baptême, et croît dans cette filiation au moyen des différents sacrements institués par le Christ.

D. L'héritage patristique : l'éminence de la charité

L'héritage patristique permettant de contribuer à une définition de la charité se justifie en raison de la redécouverte des Pères de l'Église au seuil du XX^e siècle. Cet apport nourrit la réflexion des moralistes à la veille du concile Vatican II, notamment autour de l'affirmation augustinienne : « Aime et fais ce que tu veux » sur laquelle il nous faudra revenir.

Plusieurs Pères de l'Église ont développé la question de la charité. La tradition patristique développe abondamment l'importance de l'amitié humaine et de son étroite connexion avec la charité sans toutefois toujours user de la modalité vertueuse. Ainsi, pour Irénée de Lyon, la charité unie à la foi est l'accomplissement de la Loi de Moïse : « Les hommes seront sauvés, non par les prescriptions multiples de la loi mais par la foi

¹³⁶ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, p. 300 : « Ce salut trouve sa première origine dans le Père qui a envoyé son Fils comme rédempteur ; il est communiqué aux personnes humaines concrètes par l'infusion de l'Esprit et il réalise en elles une participation à la vie divine ».

et la charité unies »¹³⁷. Tandis que pour Cyprien de Carthage, « quand le Seigneur veut tracer dans l'évangile une voie pour notre espérance et notre foi »¹³⁸ il nous dit d'aimer Dieu et notre prochain. Les thèmes de l'unité et de l'amour lui permettent de faire référence au double commandement de l'amour de Dieu et du prochain.

Pour Augustin, la charité est la « voie excellente » (« *supereminetissima via* »¹³⁹) pour chercher Dieu. Il cite 58 fois « Dieu est amour » dans ses œuvres. En trois périodes différentes de sa vie, Augustin évolue dans le sens donné à la charité. Dans la première période, c'est l'Esprit Saint qui est l'amour du Père et du Fils. Au cours de la deuxième période de sa vie, Augustin développe la dimension de la charité fraternelle comme chemin vers Dieu. La dernière période avant le concile de Carthage (418) voit émerger le sens de la charité comme don de Dieu fait à l'homme en lien avec l'expression « l'amour est de Dieu » (1 Jn 4, 7)¹⁴⁰. Cette évolution de sens est-elle significative pour définir l'*agapè* ? Quelle importance cette évolution de sens a-t-elle dans la compréhension de l'affirmation « Aime et fais ce que tu veux » ?

Augustin approfondit le thème de la charité à partir des catégories humaines d'amour et d'amitié,¹⁴¹ aidé en cela par sa propre amitié avec Alypius : « si je fus ton maître par la parole, tu es devenu le mien par l'exemple »¹⁴². L'amitié entraîne un « renouvellement

¹³⁷ IRÉNÉE DE LYON, *La prédication des apôtres et ses preuves ou la foi chrétienne*, A. G. HAMMAN (intr.), J. BARTHOULOT (trad.), Les Pères dans la Foi, Paris, DDB, 1977, n°87.

¹³⁸ CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Église catholique*, V. SAXER (trad.), Les Pères dans la Foi, Paris, DDB, 1979, n°15.

¹³⁹ Cf. AUGUSTIN, *En. Ps. 103*, I, 9.

¹⁴⁰ Cf. D. DIDEBERG, « Esprit Saint et charité: l'exégèse augustinienne de 1 Jn 4, 8 et 16 », in *NRTh* 97 (1975), p. 97-109 et p. 229-250.

¹⁴¹ Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, SSL 22, Louvain, Université catholique, 1948, p. 91-95 ; J. FARGES, M. VILLER, « Charité : II. Chez les Pères de l'Église », in *DSp*, t. II, col. 523-570 ; M. HUFTIER, *La charité dans l'enseignement de saint Augustin*, MCS V, Tournai/Paris/Rome/New-York, Desclée, 1959 ; G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, BETHL 36, édition révisée, Leuven, University Press/Uitgeverij Peeters, 1989, p. 39-42 ; J. T. LIENHARD, « Amitié, amis », M.-A. VANNIER (trad.), in A. FITZGERALD (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 27-29 ; T. J. VAN BAVEL, « amour », M.-A. VANNIER (trad.), in A. FITZGERALD (dir.), *Saint Augustin, op. cit.*, p. 29-40 ; A. FITZGERALD, « Charité, œuvres de », C. BROU (trad.), in A. FITZGERALD (dir.), *Saint Augustin, op. cit.*, p. 213-220 ; M. MCNAMARA, *L'amitié selon saint Augustin*, Paris, Lethielleux, 1961 ; H. ARENDT, *Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique*, A.-S. ASTRUP (trad.), Paris, Deux Temps Tierce, 1991 ; T. J. VAN BAVEL, *La communauté selon Augustin. Une grâce pour notre temps*, M.-J. SCHWIND (trad.), La part-Dieu 5, Bruxelles, Lessius, 2003, p. 41-70 ; J.-F. PETIT, *Saint Augustin et l'amitié*, Paris, DDB, 2008.

¹⁴² AUGUSTIN, *De Ordine*, II, X, 28 : « *ut ego tibi verborum, tu mihi rerum magister effectus sis* ».

profond de l'attention aux choses et aux êtres »¹⁴³. Elle peut produire de bons fruits lorsqu'elle est mue par l'amour de Dieu, dans la confiance et la persévérance. Le lien de l'amitié est « un nœud doux et cher, à cause de l'unité qu'elle réalise entre plusieurs âmes »¹⁴⁴.

La postérité de la conception augustinienne de l'amour traverse le Moyen-âge. Les traités de théologie et de spiritualité au sujet de l'amour et de la charité se réfèrent à l'évêque d'Hippone. Un de ses disciples spirituels est A. de Rievaulx dont les deux ouvrages intitulés *Le miroir de la charité* et *L'Amitié spirituelle* constituent une synthèse destinée au progrès spirituel du chrétien, en particulier dans la vie religieuse¹⁴⁵. « Je n'hésite pas à appliquer à l'amitié ce qui est dit ensuite à propos de la charité : *Qui demeure dans l'amitié, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui* »¹⁴⁶. Bien qu'Augustin ne soit pas la seule source de l'auteur médiéval, il a cependant une place privilégiée à côté d'auteurs païens tels Cicéron et Sénèque, et d'auteurs chrétiens tels Ambroise de Milan et de Bernard de Clairvaux.

1. Le vocabulaire utilisé par Augustin

Augustin parle de l'amitié en tous les domaines de la vie humaine qu'elle soit privée ou publique, personnelle ou communautaire, au sein de la famille et de la vie politique ; l'amitié se porte aussi bien envers les pauvres, les pécheurs, les ennemis que chaque membre de la commune humanité. Pour parler de l'amour dans la multiplicité de ces domaines, plusieurs termes sont à sa disposition. Mais pour lui, ce ne sont pas les mots multiples (*amor*, *caritas* et *dilectio*) qui sont révélateurs d'une distinction de la réalité désignée par ces mots. C'est l'objet de l'amour qui peut définir et donner consistance aux mots, et non le mot qui fixe les limites de l'amour considéré. Il n'y a pas de raison *a*

¹⁴³ J.-F. PETIT, *Saint Augustin et l'amitié*, op. cit., p. 48-49. L'auteur poursuit, p. 55 : « Avec Augustin, nous ne pouvons guère en rester à la description de quelques belles amitiés. L'évêque d'Hippone est l'un des seuls Pères de l'Église à lui donner une consistance chrétienne véritable, tout en la laissant adossée à la conception antique de la *philia* ».

¹⁴⁴ AUGUSTIN, *Confessions*, II, 10 : « *Amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis* ».

¹⁴⁵ Cf. A. de RIEVAULX, *Le miroir de la charité*, C. DUMONT, G. de BRIEY (trad.), VieMon 27, Abbaye de Bellefontaine, 1992 ; A. de RIEVAULX, *L'Amitié spirituelle*, G. de BRIEY (trad.), VieMon 30, Abbaye de Bellefontaine, 1994.

¹⁴⁶ A. de RIEVAULX, *L'Amitié spirituelle*, op. cit., I, 70 ; cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, 5, 7 où est définie une relation profonde entre l'amitié humaine, la charité divine et la communion trinitaire.

priori pour user du terme de *caritas* plutôt qu'un autre dans l'amour envers Dieu et celui de *dilectio* dans une amitié humaine¹⁴⁷. L'objet de l'amour définit l'amour. Lorsqu'Augustin retient quatre objets sur lesquels l'amour peut se porter (Dieu, soi-même, le prochain et le corps), il n'oublie pas que tout amour, quel que soit le nom qu'on lui donne, à sa source dans l'être de Dieu. Cette origine explique le caractère interchangeable des mots de l'amour humain pour les appliquer à l'expression de la foi chrétienne¹⁴⁸. La Bible, dans le livre du *Cantique des Cantiques*, n'a pas de difficulté à user des termes de l'amour le plus humain, le plus sensuel et charnel pour exprimer l'amour de Dieu : « Dans ton élan tu ressembles au palmier, tes seins en sont les grappes. J'ai dit : Je monterai au palmier, j'en saisirai les régimes. Tes seins, qu'ils soient des grappes de raisin, le parfum de ton souffle, celui des pommes » (Ct 7, 8-9).

Les mystiques chrétiens par la suite feront preuve du même lyrisme pour exprimer les vifs sentiments de leur amour de Dieu. Catherine de Sienne, par exemple, multiplie les exclamations envers son Dieu : « ô aimable amour », « abîme de charité », « passion désirée », « mon amour », « ô amour inestimable », « ô Dieu doux et éternel, infinie sublimité »¹⁴⁹. Des expressions similaires se trouvent chez François de Sales : « *Amor meus furor meus !* Mon amour est toute ma fureur. Il me semble, en effect, que mon zele se soit changé en une fureur pour mon Bienaymé »¹⁵⁰. Ni crainte, ni pudibonderie chez les saints mais vérité d'un ardent dialogue entre amoureux, ton passionné que des

¹⁴⁷ Cf. J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Épiphanée, Paris, PUF, 2008, p. 378-380.

¹⁴⁸ Cf. D. DIDEBERG, « Esprit Saint et charité: l'exégèse augustinienne de 1 Jn 4, 8 et 16 », *art. cit.*, p. 99. Dans ses écrits de jeunesse, Augustin n'hésite pas à traduire *agapè* par *dilectio* et dans des écrits plus tardifs par *caritas*.

¹⁴⁹ CATHERINE DE SIENNE, *Les Oraisons*, L. PORTIER (trad.), Paris, Cerf, 2007, p. 58-62 ; Cf. CATHERINE DE SIENNE, *Le Dialogue*, L. PORTIER (trad.), Paris, Cerf, 2007, p. 366-367 : « « Ô Trinité éternelle, ô déité ! Déité, nature divine, qui as fait valoir le prix du sang de ton Fils. Toi, Trinité éternelle, tu es un océan profond, plus j'y entre et plus je trouve, et plus je trouve, plus je te cherche. Tu es inépuisable, car se rassasiant dans ton abîme l'âme ne se rassasie pas, parce que toujours elle permance dans la faim de toi, elle a soif de toi, Trinité éternelle, désirant te voir avec la lumière de ta lumière. Comme le cerf désire la fontaine d'eau vive, ainsi mon âme désire sortir de la prison de mon corps de ténèbres et te voir en vérité. Oh combien de temps sera cachée ta face à mes yeux ? Ô Trinité éternelle, feu et abîme de charité, dissous désormais le nuage de mon corps ! La connaissance de toi, que tu m'as donnée dans la vérité, me contraint à désirer laisser la lourdeur de mon corps et à donner ma vie pour la gloire et la louange de ton nom. Parce que j'ai goûté et vu, avec la lumière de l'intelligence, dans ta lumière, ton abîme, Trinité éternelle, et la beauté de ta créature. [...] Ô abîme, ô déité éternelle, ô océan profond ! Et que pouvais-tu davantage me donner que me donner toi-même ? »

¹⁵⁰ FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, édition complète, t. XXII, *Opuscules*, vol. I, Annecy, Monastère de la Visitation, 1925, p. 104-105 : « ... et je dois redire souvent ces petitz vers : Est-ce l'amour ou la fureur / Qui me presse, o divin Sauveur ? / Ouy, mon Dieu, ce sont tous les deux, / Car je brusle quand je vous veux ».

amants seuls peuvent échanger en vérité. Les faux-semblants n'apparaissent que lorsque l'objet de l'amour n'est plus rattaché à son origine divine. Les mots couramment appliqués à la vie la plus humaine, dans le secret de la chambre nuptiale, sont les mots de l'amour, dont Dieu est l'origine.

On comprend mieux ainsi le souci qui a animé Augustin tout au long de son œuvre. Il est surnommé le « Docteur de la charité », alors que le titre d'un seul traité concerne la charité¹⁵¹. C'est l'amour qui tient une place importante dans nombre de ses ouvrages et il n'est pas restreint au seul domaine de la charité telle que nous la comprenons couramment aujourd'hui, dans un sens trop exclusif soit de générosité envers les autres, soit d'amour spirituel. La charité a la place et l'importance de l'amour *in genere*, puisque la charité est amitié avec Dieu, amour *de* Dieu : « Tu vois la Trinité quand tu vois la charité »¹⁵².

« L'amour de Dieu qu'Augustin met ainsi au centre de toute sa doctrine, ce n'est pas un amour de philosophe, c'est cet amour même, unique en son double objet, que le Christ a enseigné aux hommes, devoir essentiel où l'évêque aime à voir résumé le décalogue de la Loi ancienne aussi bien que la charte de la Loi nouvelle »¹⁵³.

Augustin reprend le donné biblique autour du double commandement de l'amour en insistant sur l'amour comme signe et moyen de l'interaction entre le divin et l'humain. Il tire un principe général de cette interaction de la charité qui est « une certaine vie qui unit deux êtres ou tend à les unir : celui qui aime et l'être qui est aimé »¹⁵⁴.

2. Amour de soi et amour de Dieu

Une fois posée l'origine divine de l'amour, le véritable amour de soi ne peut être que celui qui porte à l'amour de Dieu. L'homme s'aime lui-même en aimant Dieu dans l'amour qu'il porte envers le prochain. Là où l'amour naturel peut constituer une

¹⁵¹ Cf. AUGUSTIN, *Enchiridion ad Laurentium seu de fide, ope et caritate liber*, PL 40, col. 231-290.

¹⁵² AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 8, 12 : « *Imo vero vides Trinitatem, si charitatem vides* ».

¹⁵³ H. PÉTRÉ, *Caritas*, *op. cit.*, p. 94.

¹⁵⁴ AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 10, 14 : « *Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur* » ?

barrière au plein développement de l'amour, par un enfermement égoïste sur soi, l'amour surnaturel qui a sa source en Dieu entraîne l'homme au-dehors de lui-même.

« Les chrétiens doivent aimer avec l'amour qui leur est donné par l'Esprit-Saint. Notre amour doit être inspiré par l'amour divin ou il devrait en être le reflet. En tant que don de Dieu, l'amour donne à la volonté humaine un nouveau désir, une orientation vers la vérité divine, la sagesse et la justice. Un tel amour exclut tout ce qui est teinté de péché, en particulier l'amour possessif et égoïste, la prétention, l'autosatisfaction et la recherche du profit personnel »¹⁵⁵.

L'homme s'aime véritablement soi-même en aimant Dieu, car Dieu l'origine et la fin de l'amour que l'homme a pour lui. Or Dieu aime l'homme dans un mouvement premier (par l'Esprit Saint versé en son cœur), c'est en le laissant l'aimer que par conséquent l'homme peut en retour aimer Dieu et s'aimer soi-même¹⁵⁶. Ce mouvement éloigné du risque d'égoïsme n'est pourtant pas synonyme de mépris de soi ou de destruction de la personne humaine par disparition de son être en Dieu. L'homme avance sur le chemin de sa vie : il cherche son bonheur et sa pérégrination terrestre l'invite à le trouver dans l'amour de Dieu vécu auprès de son prochain. Ses yeux doivent sans cesse fixer la ligne lointaine de l'horizon au risque de se perdre en cours de route :

« Nous sommes encore en route ; à quelque endroit que nous soyons arrivés, il nous faut encore passer outre, jusqu'à ce que nous parvenions à une certaine fin. 'Nous savons que lorsqu'il se manifestera nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est.' Telle est la fin : là est la louange perpétuelle, l'éternel Alléluia sans défaillance »¹⁵⁷.

3. Intériorité de l'amour et amour du prochain

Selon Augustin, l'amour est le désir de posséder le bien le plus élevé, Dieu en l'occurrence, l'amour du prochain sera de souhaiter que tous possèdent ce bien suprême¹⁵⁸. L'homme qui aime son prochain grandit peu à peu dans l'amour de Dieu. L'amour du prochain se manifeste dans les tâches quotidiennes visibles (notamment l'aumône) dont l'attitude intérieure guidant les gestes concrets est prioritaire sur le

¹⁵⁵ T. J. VAN BAVEL, « amour », *art. cit.*, p. 38.

¹⁵⁶ Cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 17, 27-31.

¹⁵⁷ AUGUSTIN, *Tractatus ad Epistolam Joannis X*, 6 : « *Adhuc ergo in via sumus; adhuc quocumque venerimus, transire debemus, usque quo perveniamus ad aliquem finem. 'Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.' Iste finis; ibi perpetua laudation, ibi semper Alleluia sine defectu* ».

¹⁵⁸ Cf. AUGUSTIN, *De Moribus Ecclesiae*, I, 26, 49.

résultat effectif. Plus que la matérialité (et par conséquent la quantité) de l'aumône, c'est l'esprit qui initie l'acte qui compte davantage. Avant même d'agir par amour, l'amour dispose l'homme à agir.

Le chrétien a la responsabilité d'agir avec une intention de charité. L'intention charitable n'a pas nécessairement pour conséquence la bonté de l'acte réalisé ; l'intention aimante est cependant le préalable fondamental pour l'agir humain qui vise le bien le plus élevé, Dieu lui-même. Il aime véritablement son ami, celui qui aime Dieu qui est en lui ou pour que Dieu soit en lui.

Le service de la charité pour le chrétien trouve sa source dans la prière, en particulier la prière du Seigneur. La récitation fréquente du *Notre Père* est le moyen de cultiver dans le cœur du chrétien, son intention profonde (inspirée par l'Esprit Saint) d'agir selon la charité du Christ, en demandant pardon. Sa prière le relie à la prière du Christ et constitue un signe invisible certes, mais réel de son amour pour son prochain. Un amour qui devient capable d'aimer chacun, y compris les ennemis, non en ce qu'ils sont, mais en ce qu'ils deviennent dans le Christ : « Si donc tu souhaites, en aimant ton ennemi, qu'il devienne ton frère : quand tu l'aimes, c'est un frère que tu aimes. Ce qu'en effet tu aimes en lui, ce n'est pas ce qu'il est, mais ce que tu veux qu'il soit »¹⁵⁹. Il n'y a guère que le pardon qui soit capable d'un amour plus grand, d'un don fait par-delà la souffrance imposée par autrui.

L'amour est un don que Dieu fait à l'homme, don suréminent de l'être même de Dieu qui met l'homme en relation intime avec son Créateur. Par le Christ, l'homme participe à la communion d'amour total. Si un homme n'est pas aimé de ses semblables, il est au moins aimé par Dieu.

« Avec mes amis, je l'avoue, j'ai l'habitude de me jeter tout entier dans le sein de leur affection et de leur charité, fatigué que je suis des scandales du siècle. Avec eux je trouve mon repos et ma tranquillité, parce que je sens que Dieu est là et que c'est à Lui que je me livre en toute sécurité, sans avoir à craindre les incertitudes de ce lendemain de la fragilité humaine dont je viens de te parler en gémissant. Si je vois qu'un homme est brûlant du feu de la charité chrétienne, je

¹⁵⁹ AUGUSTIN, *Tractatus ad Epistolam Joannis*, VIII, 10 : « *Si ergo hoc optas, diligendo inimicum, ut sit frater tuus ; cum eum diligis, fratrem diligis. Non enim amas in illo quod est ; sed quod vis ut sit* » ; cf. *ibid.*, X, 7.

lui confie volontiers tous mes projets, toutes mes pensées, parce que ce n'est pas à l'homme que je les confie, mais à Celui dans lequel il demeure et qui l'a fait tel qu'il est, car *Dieu est amour* »¹⁶⁰.

« Le véritable amour est participation à l'amour divin. Dieu 'est' amour, et nous, nous 'avons' l'amour. Par conséquent, quand aucun être humain ne nous aime, nous sommes néanmoins aimés par Dieu. Il est nécessaire de nuancer la thèse d'après laquelle nous pouvons aimer Dieu sans la médiation de l'amour humain. Pour Augustin, il est impossible d'aimer Dieu sans aimer son prochain »¹⁶¹.

Et pour aimer le prochain sans la limite de notre amour humain, le commandement de Jésus « Vous aimez les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15, 12) permet un amour mutuel où Dieu est tout en tous, tel un feu infini d'amour.

« La présence intérieure de l'Esprit-Saint en nous est décrite comme la racine (*radix*) ou comme la vigne (*vitis*) de l'amour, par comparaison avec les nouvelles branches. Le fruit du don divin de l'amour est l'amour les uns des autres, avec ses nombreux fruits : la joie, la paix, la patience, la douceur, la bonté, la fidélité, la gentillesse et la maîtrise de soi (Ga 5, 22). La racine est invisible, alors que les fruits, à savoir les œuvres, sont visibles. Le Saint-Esprit nous inspire ce que notre amour doit faire (*Jo. ev. tr. LXXXVII, 1 ; En. Ps. 51, 12*). Tout comme la foi n'est rien si elle n'agit pas (Ga 5-6), l'amour n'est pas vrai s'il ne produit pas de fruits. À cette lumière, nous pouvons lire les textes suivants qui font souvent l'objet de contresens. Ils ne sont pas là pour ouvrir la voie à une liberté sans limites, la liberté de faire tout ce qui nous plaît. Au contraire, toute la loi chrétienne avec ses demandes se résume à la loi de l'amour. [...] Rien de mauvais ne peut venir d'un amour authentique, car ce serait une contradiction dans les termes. D'où ce paradoxe : seul l'esclave de l'amour est véritablement libre, car il a été radicalement libéré de l'égoïsme, de l'arrogance, de l'arbitraire et de l'injustice (*Jo. ev. tr. XLI, 8 ; De vera rel. 46, 87*) »¹⁶².

« Aime, et il ne se peut faire que tu ne fasses le bien. [...] Il arrive en quelque sorte que les effets sont comme opposés et contraires aux causes : ainsi parfois la haine flatte, et la charité sévit. Voici par exemple un homme qui hait son ennemi et qui feint pour lui de l'amitié. [...] Ne regarde pas les paroles de celui qui flatte et l'apparente sévérité de celui qui réprimande : vois la source, cherche la racine d'où procèdent ces attitudes »¹⁶³.

¹⁶⁰ AUGUSTIN, *Lettres*, 73, III, 10, cité par T. J. VAN BAVEL, *La communauté selon Augustin, op. cit.*, p. 68.

¹⁶¹ T. J. VAN BAVEL, « amour », *art. cit.*, p. 36.

¹⁶² *Ibid.*, p. 39 ; cf. M. NEUSCH, *Saint Augustin. L'amour sans mesure*, Paris, Parole et Silence, 2001, p. 137-154.

¹⁶³ AUGUSTIN, *Tractatus ad Epistolam Joannis*, X, 7 : « Dilige, non potest fieri nisi bene facias. [...] Et sit quodammodo quasi diversus fructus et contrarius, ut aliquando odium blandiatur, et caritas saeviat. Nescio quis odit inimicum suum, et fingit illi amicitiam. [...] Noli attendere verba blandientis, et quasi saevitiam objurgantis ; venam inspice, radicem unde procedant quaere ».

Nous saisissons une clef de compréhension de la formule augustinienne devenue traditionnelle au sujet de l'amour : « Aime et fais ce que tu veux. » L'expression latine « Dilige et quod vis fac », mais les mots de l'amour sont interchangeable, puisqu'ils concernent la même réalité. Si l'homme aime réellement, si cet amour est l'acte intérieur de son être profond, alors tout acte extérieur qu'il fera, sera nécessairement bon. Les actes extérieurs qui se ressemblent sont distingués en fonction de la charité qui les anime ou non de l'intérieur. Lorsqu'Augustin exhorte à aimer, il entend « aimer » comme Dieu aime et cet amour dans la foi¹⁶⁴ ne peut vouloir que le bien¹⁶⁵. Si l'amour est véritablement à la racine de l'agir humain, les actions humaines seront resplendissantes de charité.

« Une fois pour toutes t'est donné ce court précepte : Aime et fais ce que tu veux ; si tu te tais, tais-toi par amour ; si tu parles, parle par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu pardonnes, pardonne par amour ; aie au fond

¹⁶⁴ Cf. AUGUSTIN, *Sermons sur l'Église unie*, V. SAXER (trad.), Les Pères dans la Foi, Paris, DDB, 1979, n°4 : « Une vie conforme au bien est inspirée par la charité. Quelqu'un qui possède la charité ne peut mener une vie mauvaise. Car vivre selon le bien n'est rien d'autre qu'être rempli par la charité. [...] Les apôtres confessent le fils de Dieu ; les démons aussi confessent le fils de Dieu. La confession est la même, la dilection n'est pas la même. Ceux-là croient et ils aiment ; ceux-ci croient et ils craignent. L'amour attend la récompense, la crainte le châtement. [...] Aussi, que personne ne se vante d'avoir quelque don dans l'Église [...] ; qu'il voie plutôt s'il a la charité ».

¹⁶⁵ Cf. J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, op. cit., p. 251-260, 375-377. L'auteur procède à une fine analyse de la pensée d'Augustin : « Si la volonté ne s'accomplit qu'en tant qu'elle va jusqu'à l'amour, il faut en conclure que l'amour me détermine plus originellement que la volonté » (p. 253). Le principe théologique énoncé par Augustin : « Donne ce que tu commandes, et commande ce que tu veux » (*Confessions*, X, 29) signifie : « Je n'aime pas ce que je veux, ou du moins ce que je crois vouloir ; ce que je veux vraiment, je le reconnais après coup comme ce que j'aimais ; et ce que j'aime, je l'identifie après coup, lorsque je jouis de l'avoir atteint. Ainsi me faut-il jouir de ce que j'aime pour savoir que je l'aimais et qu'en fait, le sachant ou ne le sachant pas, d'avance je le désirais. Je suis toujours en retard sur l'événement et le dernier à savoir ce que j'aime. La volonté suit donc ce que j'aime, et ce que j'aime précède ma volonté » (p. 254). C'est finalement Dieu qui permet à ma volonté de vouloir, même ce qui est impossible à ma volonté, si toutefois Dieu me *donne* de le vouloir : « Dieu peut ordonner toutes les impossibilités possibles à l'impuissance de ma volonté, pourvu qu'il lui *donne* aussi de pouvoir ces impossibilités mêmes » (p. 255). Ce don de Dieu concerne l'amour : « 'Donne ce que tu commandes' suppose en fait qu'on me donne d'*aimer* et *ce que* je peux aimer – à savoir, *ce qui peut me faire aimer*. Ce que formule littéralement un deuxième principe et paradoxe, qui rend seul intelligible le premier. [...] 'Donne-moi ce que j'aime' : car j'aime et cela même [que j'aime ce que tu donnes à aimer] tu [me] l'as [aussi] donné.' Ainsi la volonté devient *valentior* et s'accomplit *ex toto* en se faisant amour ; mais même cela, elle le reçoit comme ce qu'elle ne peut ni se vouloir ni se donner. Vouloir vraiment n'advient à la volonté que dans l'avance, comme un don à aimer – ce qui se nomme aussi une grâce » (p. 256). Ce qui est résumé plus loin ainsi : « Dieu ne dispense pas la grâce pour nous dispenser de vouloir [...], mais pour nous permettre de vouloir. [...] Et il nous permet de vouloir en nous donnant de vouloir de la seule manière efficace, *en aimant* » (p. 259-260). Le raisonnement s'applique de la même manière lorsqu'Augustin énonce : « Aime et fais ce que tu veux. » Cette phrase ne s'applique pas à une morale de l'intention, pas plus qu'elle ne tente de légitimer les comportements humains couverts de la bonne intention d'aimer : « Il faut entendre : agis pourvu que ce soit par dilection ou par charité » (p. 377).

du cœur la racine de l'amour : de cette racine il ne peut rien sortir que de bon »¹⁶⁶.

On comprend l'intention de l'auteur dans l'idéal de la vie humaine : la perspective de l'amour est celle recherchée par chacun car l'amour en plénitude remplirait la vie. Cette vision se heurte cependant à la réalité et l'on peut penser qu'Augustin est emporté par son élan mystique légitime, certes, mais sa vision semble inadéquate face à la vie humaine profondément complexe. Son court précepte sur l'amour est inopérant dans une vie réelle, marquée par la finitude et le péché originel. La réalité impose des règles et la loi nouvelle dans le Christ ne supprime pas l'ancienne. Sur la terre, l'homme reste sous le régime de l'ancienne loi en raison de son péché.

Avant le développement thomasiens sur l'importance de la vertu de charité, les Pères de l'Église avaient déjà exprimé sans toutefois déployer la même envergure spéculative que le docteur angélique. Thomas d'Aquin reprend et ordonne le donné concernant la charité : c'est cette synthèse théologique que nous voulons analyser.

E. L'héritage de la théologie classique : la vertu théologale de charité

Notre propos se concentrera sur l'œuvre de Thomas d'Aquin, en particulier dans la *Somme théologique*. Pour notre sujet, l'intérêt envers cet auteur est double, d'abord parce qu'il a réalisé une synthèse du matériau antérieur (le donné aristotélicien, biblique et patristique) ; ensuite, parce la période charnière du XIX^e au XX^e siècle a connu un renouveau thomiste dont la théologie a été marquée jusqu'au concile Vatican II. Nous allons donc nous attacher à étudier son exposé sur la vertu, avant de voir en quoi la charité est une vertu dont l'horizon en fait une vertu théologale.

¹⁶⁶ AUGUSTIN, *Tractatus ad Epistolam Joannis*, VII, 8: « *Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur : Dilige, et quod vis fac : sive taceas, dilectione taceas ; sive clames, dilectione clames ; sive emendes, dilectione emendes ; sive parcas, dilectione parcas : radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere* ». Cf. AUGUSTIN, *Commentaire de la Première épître de S. Jean*, P. AGAËSSE (trad.), SC 75, Paris, Cerf, 1961, p. 328-329 ; M. NEUSCH, *Saint Augustin, op. cit.*, p. 148-149.

1. La vertu selon Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin consacre treize questions à l'étude de la vertu dans la *Somme théologique* (I^a-II^{ae}, 55-67)¹⁶⁷. La question 55 est une analyse de la notion de vertu pour en formuler la définition complète :

- a. 1. La vertu est un habitus
- a. 2. La vertu est un habitus opératif
- a. 3. La vertu est un habitus opératif bon
- a. 4. La définition proprement dite de la vertu

Vertu, du latin *virtus* vient de *vir* et signifie l'homme à la différence de la femme et induit les qualités spécifiques de l'homme, notamment le courage militaire. La vertu est une force, une vigueur morale¹⁶⁸.

Thomas parle des vertus comme étant des *habitus*¹⁶⁹. Le mot latin *habitus* est la traduction du grec *hexis*, et signifie quelque chose que l'on a (*habere* signifie avoir), une qualité du corps ou de l'âme, une capacité de la nature humaine, susceptible de se développer par l'usage même qu'on en fait¹⁷⁰. L'*habitus* structure la vie morale de l'homme : l'homme est un *être en devenir*, appelé à se développer par ses actes libres, dans la voie d'une plus grande maîtrise de soi. Il éprouve le besoin de progresser, il se trouve constamment face à de nouvelles possibilités ; il peut se tromper mais l'erreur est le danger inhérent à la liberté humaine. Il y a une tension permanente entre la potentialité de choix qui se présente à l'homme et la nécessité qu'il a de choisir pour être l'artisan de son devenir : l'homme doit se prendre en charge lui-même et assumer la responsabilité de ses actes. C'est l'exigence de la liberté humaine. Le *métier d'homme* consiste à rester fidèle au chemin éthique choisi librement : la fin ultime est la béatitude.

¹⁶⁷ Ce développement reprend l'argumentation du commentaire de la *Somme théologique* de M.-M. LABOURDETTE, *Cours de Théologie morale. Les principes des actes humains. I^a-II^{ae}*, 49-70. *Habitus et vertus*, script du cours 1961-1962 donné à Toulouse, non publié. Pour une étude des transformations des concepts de vertus et d'habitus, cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, CFi 177, Paris, Cerf, 1994, p. 289-320 notamment p. 296-305 ; E. GILSON, *Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, p. 313-351 surtout p. 319-328.

¹⁶⁸ Cf. « Vertu », in *Le Nouveau Petit Robert, op. cit.*

¹⁶⁹ Cf. I^a-II^{ae}, 49, 4.

¹⁷⁰ Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1996, p. 349-351.

« En s'appliquant à rectifier son agir, et notamment dans le domaine instinctif des passions dont les poussées divergentes risquent de le détruire, l'homme reprend ainsi en lui l'œuvre de Dieu pour achever de mener à terme l'humanisation aussi parfaite que possible de son être par le jeu de sa liberté. La nature humaine n'est pleinement elle-même qu'à l'état de culture et cela est précisément obtenu par la mise en œuvre des habitus bons que nous appelons les vertus »¹⁷¹.

L'*habitus* perfectionne finalement l'être tout entier et perfectionne son œuvre¹⁷². La définition complète qu'il donne à l'article 4 reprend celle d'Augustin¹⁷³ : « La vertu est une bonne qualité de l'esprit¹⁷⁴, par laquelle on vit droitement, dont personne n'abuse¹⁷⁵ et que Dieu opère en nous sans nous »¹⁷⁶.

Nous remarquons que la vertu ne peut servir qu'au bien : « La vertu implique la perfection de la puissance. [...] Mais il faut bien que le point ultime auquel atteint le pouvoir d'une puissance soit bon, car tout mal implique un défaut »¹⁷⁷. Pour Thomas d'Aquin, la vertu et le vice sont ensuite des réalités psychologiques contraires et

¹⁷¹ J.-P. TORRELL, *op. cit.*, p. 352.

¹⁷² On distingue traditionnellement les habitus *entitatifs*, qui affectent l'être humain dans sa totalité, son entité, et les habitus *opératifs*, qui affectent une des puissances d'agir de l'être humain. C'est cette dernière dénomination dont il est question ici ; les vertus sont des habitus opératifs ; cf. A. LÉONARD, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, ReMo, Paris, Cerf, 1991, p. 317-320 ; J.-P. TORRELL, *op. cit.*, p. 352-353 : « ... la vertu a cette singularité de rendre bon celui qui l'exerce. Cette dernière caractéristique est essentielle pour distinguer la vertu de tout autre type d'*habitus* opératif. On saisira cela au mieux si l'on établit un parallèle entre l'art et la vertu de prudence ; l'un et l'autre sont des vertus de l'intellect pratique et visent à poser quelque chose dans l'existence. L'art est nécessaire à l'artisan pour faire une belle œuvre selon les normes de l'art, la prudence est nécessaire à l'homme vertueux pour faire une belle action selon la norme de l'Évangile. Aussi leur définition est-elle presque semblable : l'art est la droite raison, la juste règle des *œuvres à fabriquer* (*recta ratio factibilium*), la prudence la droite raison, la juste règle des *actes humains à poser* (*recta ratio agibilium*). » Malgré ces ressemblances, la différence est énorme puisque l'artisan peut 'bien vivre' sans l'art, mais l'homme a besoin de la prudence pour devenir bon et pour continuer à 'bien vivre' ; *I^a-II^{ae}*, 57, 5 : « *Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artificis; sed solum ad faciendum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum. Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus* ».

¹⁷³ *I^a-II^{ae}*, 55, 4 : « *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatu.* ». Cette citation est un regroupement de plusieurs propositions réparties dans l'œuvre d'Augustin, comme cela est précisé dans les notes ci-après.

¹⁷⁴ Cf. AUGUSTIN, *Contra Julian.*, IV, 3.

¹⁷⁵ Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio.*, II, 19.

¹⁷⁶ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 105 ; cf. AUGUSTIN, *Ps* 118, 26. Cette dernière proposition introduit les vertus surnaturelles infusées par Dieu. Le thème est développé dans *I^a-II^{ae}*, 63, 3-4. La fin directe ou indirecte de ces vertus infuses est l'union à Dieu, par opposition aux vertus acquises dont la fin est la réalisation du bien tel que la raison le discerne. Nous en parlerons ultérieurement lorsque nous étudierons la vertu théologale de la charité.

¹⁷⁷ *I^a-II^{ae}*, 55, 3 : « *virtus importat perfectionem potentiae ; [...] Ultimum autem in quod una quaeque potentia potest, oportet quod sit bonum. Nam omne malum defectum quemdam importat* » ; cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 297-298. Une autre définition de la vertu existe au Moyen-Âge, qui est celle d'Aristote : « La vertu rend bon celui qui la possède et rend bonne son œuvre », cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque, op. cit.*, II, 5, 1106 a 15-23.

incompatibles qui peuvent se succéder, non comme de simples relations mais comme deux *habitus* qui affectent réellement la puissance : de même que c'est dans sa spécification, dans son être que l'acte humain est bon ou mauvais¹⁷⁸, c'est également dans son être que l'*habitus* est bon ou mauvais¹⁷⁹. Par la vertu, l'homme devient pleinement ce qu'il est, ce qu'il doit être. C'est la conquête de la liberté d'autonomie en assumant les déterminismes extérieurs à la volonté ; cette liberté est en même temps affermie dans le vrai bien de l'homme, son ordination à Dieu, sa fin dernière¹⁸⁰.

Cette perspective distingue la personne humaine de son agir, son être de ses actes. La personne est toujours bonne, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26-27). Cette ressemblance a été perdue au moment du péché originel, mais l'image demeure. L'agir humain, qu'il soit bon ou mauvais, ne peut pas remettre en question le donné fondamental de la création à l'image de Dieu. L'agir humain est un moyen permettant à l'être humain d'accomplir sa mission de parvenir au bonheur dans la liberté de son état.

Thomas d'Aquin reprend les données aristotélien et augustinien pour considérer l'amitié parfaite comme une haute vertu humaine dont les spécificités aident le chrétien à mener sa vie morale vers le bonheur.¹⁸¹ Les trois premières modalités de la définition de la vertu sont proches de la définition donnée par Aristote. La différence surgit avec la dernière modalité lorsque Thomas d'Aquin énonce que Dieu est l'origine de la vertu : clairement, il se place dans une perspective chrétienne tout en reconnaissant la dimension profondément humaine de la charité puisqu'il se base sur l'amitié humaine

¹⁷⁸ Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1995, p. 33-43.

¹⁷⁹ Cf. M.-M. LABOURDETTE, *op. cit.*, p. 58. La perspective thomiste s'oppose à celle de J. Duns Scot, pour lequel la vertu morale n'est pas essentiellement un *habitus* mais une relation. L'*habitus* serait une réalité psychologique indifférente qui devient vertu ou vice selon la relation qu'il a avec la règle des mœurs. Intrinsèquement, l'*habitus* ne pourrait plus être qualifié de bon ou mauvais. Sur cette question, nous renvoyons à : J. DUNS SCOT, *La cause du vouloir*, suivi de *L'objet de la jouissance*, F. LOIRET (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2009.

¹⁸⁰ Cf. M.-M. LABOURDETTE, *op. cit.*, p. 54 ; E. GILSON, *op. cit.*, 1965, p. 429-435.

¹⁸¹ Sur la question souvent débattue des relations entre Aristote et Thomas d'Aquin au sujet de l'éthique, il est mal-aisé de parvenir à une solution concluante : cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne, son œuvre*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1993, p. 331-353 ; cf. R.-A. GAUTHIER, *Sententia libri Ethicorum*, édition léonine, t. 47/1 et 47/2, Rome, 1969, préface ; cf. *ibid.*, « Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque », t. 48, p. I-XXV. Sans entrer dans les querelles de datation et de style d'écriture, nous retenons que Thomas a écrit la *Sententia libri Ethicorum* vers 1270-1271 à Paris. C'est « une *sententia*, c'est-à-dire une explication sommaire et plutôt doctrinale, et non pas d'une *expositio*, commentaire approfondi avec discussions textuelles. [...] Il n'a pas voulu faire un commentaire critique » (cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 332-333).

parfaite pour l'introduire. L'amitié humaine telle qu'elle est définie par Aristote et les critères de choix, d'échange et d'égalité, sont intégrés par Thomas d'Aquin comme fondement humain de la charité¹⁸².

Dans la *Somme théologique*, l'Aquinate situe d'abord sa réflexion dans la perspective large de l'amour en général et non de l'amitié en particulier¹⁸³. Il utilise un vocabulaire technique avec les termes d'*aimant* (celui qui aime, le sujet de l'acte d'amour) et d'*aimé* (celui qui est aimé, l'objet sur lequel se porte l'acte d'amour). L'expression *acte d'amour* est elle-même riche d'un sens dynamique, d'un élan ou d'un mouvement qui porte l'aimant vers l'aimé et dispose l'aimé à l'aimant en retour. Cette précision lexicale peut être complétée par l'exemple de deux aimants qui s'attirent lorsqu'ils sont correctement polarisés, c'est-à-dire lorsqu'ils sont en relation avec leur opposé (+ attire – et réciproquement, alors que ++ ou – – se repoussent). Cette analogie d'ordre physique n'épuise pas la relation humaine entre l'aimant et l'aimé, mais indique le caractère mouvant de l'un et l'autre, où chacun se dispose envers l'autre. De l'aimant ou de l'aimé, dans l'acte d'amour, il n'y rien de statique ou de figé, rien de l'un qui n'interagisse pas avec l'autre¹⁸⁴.

¹⁸² Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 333-334 : « À côté de la *Sententia libri Ethicorum*, s. Thomas commença la rédaction de la *Tabula libri Ethicorum*, une table des matières inachevée, un index des thèmes principaux de l'*Éthique à Nicomaque* et du commentaire qu'en avait fait auparavant s. Albert le Grand. La question s'est posée de savoir quelle était réellement la pensée de s. Thomas d'Aquin face à Aristote. Et il y a eu trois manières différentes de résoudre la question : la première souligne l'objectivité absolue et la fidélité du commentateur dont la pensée personnelle reste toujours en retrait ; la seconde insiste sur les ajouts de s. Thomas, qui ne s'empêche pas de donner son point de vue personnel, rectifiant et amplifiant Aristote lorsqu'il l'estime nécessaire ; la dernière est une position intermédiaire qui maintient une fidélité objective de base dans l'interprétation, mais où s. Thomas exprime aussi son point de vue ».

¹⁸³ Cf. *I^a-II^{ae}*, 26, 3 : Thomas distingue les mots *amor*, *dilectio*, *caritas* et *amicitia* qui sont « quatre mots plus ou moins relatifs à la même réalité » sans approfondir davantage. Quel terme préférer alors, si chacun des quatre termes se rapporte peu ou prou à la même réalité ? *Amor* est le mot le plus commun, désignant la notion la plus simple et la plus large, celle qui embrasse toutes les autres : il est le terme générique auquel se rapportent tous les autres plus précis ; mais chacun des autres termes ne peut pas à lui seul rendre compte de tout l'*amor*. *Dilectio* ne désigne qu'un type d'amour, incluant l'idée d'élection et de choix. Il est du domaine de l'agir volontaire : l'amour de *dilection* est consciemment voulu et exercé. *Caritas* pris dans un sens large et encore préchrétien, ajoute à l'amour et à la dilection, l'idée que la personne aimée est appréciée, qu'elle a du prix à ses yeux, qu'elle lui est 'chère'. *Amicitia* se distingue des trois termes précédents, d'abord en ce qu'il exprime non pas un acte mais un état, une certaine situation affective *stable*. Une amitié n'est pas un acte ou une succession d'actes ; elle veut durer. C'est un lien permanent, une réalité habituelle qui appelle des actes et des expressions affectives particulières, mais elle ne se résume pas à un agir ; Thomas d'Aquin reprend les trois éléments aristotéliens de l'amitié : il s'agit d'un amour de bienveillance qui implique la réciprocité et une certaine *communicatio*.

¹⁸⁴ Cf. L.-M. ANTONIOTTI, *Le Mystère de Dieu Un et Trine*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 116-117.

2. Du bonheur à la béatitude : l'horizon chrétien de la vertu

La reprise et l'intégration du propos aristotélicien sur la vertu par Thomas d'Aquin sont à comprendre au regard d'un glissement contextuel de la problématique lié à la foi chrétienne elle-même. Des similitudes existent bien entre les deux auteurs, mais l'une des sources de leur raisonnement est radicalement différente : Aristote ne connaît pas le christianisme qui lui est postérieur, Thomas d'Aquin croit en Dieu-Trinité.

L'un et l'autre placent ainsi l'horizon de la vie morale de l'être humain dans la perspective du bonheur. La vertu est le moyen de parvenir à la finalité spécifique de l'homme, en même temps que la vertu est cette finalité, dans la mesure où elle configure l'homme au bien : la vertu dispose l'homme à *bien* agir et en agissant *bien* il parvient à ce *bien* auquel il a été disposé. Dans la vertu, il y a une double dimension : à la fois une force donnée de l'extérieur et une capacité résultant d'un effort, d'un exercice de l'homme, sans qu'il soit aisé de distinguer les deux¹⁸⁵. La vertu se situe dans la sphère de l'agir humain libre et volontaire ; elle occupe une position de juste milieu (le sommet de la perfection entre deux abîmes) atteinte dans l'exercice de la vertu de prudence. En ce sens, l'exercice de la vertu par l'être humain est source de stabilité dans la recherche de sa finalité ultime. La vertu est toujours ordonnée au bien : par l'usage de la vertu, l'homme vise la perfection morale, l'œuvre bonne ou la béatitude, selon le nom donné à la fin ultime.

La morale d'Aristote est en constante tension entre ces deux objectifs que sont l'inscription de la pratique des vertus morales dans l'existence concrète de l'homme et l'atteinte de la perfection de la pure contemplation, en quelque sorte être sur terre comme Dieu. Cette éthique est remarquable par le souci qu'elle manifeste de partir de la réalité concrète pour comprendre pourquoi et comment l'homme vit. C'est une morale optimiste où la vertu peut devenir chez le sage un *habitus*, une règle naturelle d'agir pour l'homme qui le place en harmonie avec le monde cosmique ordonné par le souverain Bien. Cette morale est au service d'une finalité qui la dépasse¹⁸⁶, mais elle reste fragile :

¹⁸⁵ Cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 297.

¹⁸⁶ Cf. M.-J. THIEL, « La vertu au défi du pluralisme », in *LV(L)* 246 (2000), p. 11 : « Ainsi elle [la vertu] n'est pas un état que l'on posséderait, mais un devenir d'excellence par déploiement des attributs propres

« On ne sait pas comment la pratique des vertus morales conduit ou assure le bonheur ni comment le bonheur, en tant que contemplation, intervient comme facteur normatif ou critique dans la morale concrète. Vie active et vie contemplative restent dissociées, et la morale reste un peu incertaine entre ces deux tâches contradictoires qui lui sont fixées »¹⁸⁷.

Thomas d'Aquin approfondit la réflexion aristotélicienne sur les vertus et l'inscrit dans le mystère chrétien. Dans une perspective chrétienne, la finalité humaine se réalise dans l'union à Dieu, qu'il nomme *béatitude* : et c'est le rôle des *vertus théologiques*¹⁸⁸ qui élèvent la nature humaine pour parvenir à cette béatitude. La spécificité de la morale chrétienne réside en ce qu'elle place les vertus morales sous la mouvance des vertus théologiques et surtout de la charité, la forme de toutes les vertus¹⁸⁹. De plus, les vertus ne sont plus acquises par l'homme seul, comme Aristote l'indique ; la grâce de Dieu intervient aussi¹⁹⁰. La réflexion thomasiennne sur les vertus s'enracine dans une anthropologie globale qui fait droit à toutes les facultés de la personne humaine (intelligence, volonté, émotions, désirs). Elle n'instaure ni une séparation entre l'esprit et le corps, ni entre la nature humaine et la grâce, mais laisse un espace possible au repentir et insiste sur le rôle fondamental des *habitus* dans la construction de la personne humaine et sur le rôle particulier des vertus infuses dans leur fonction charnière entre l'humain et le divin¹⁹¹.

du sujet agissant au cœur d'un cosmos finalisé où tout a une fin, un *telos*. Plus précisément, elle est la réalisation du *telos* inscrit en tout homme, actualisation de son essence. Vivre bien, c'est déployer une vie sensée, c'est-à-dire conforme au sens (direction et signification) du *telos* ».

¹⁸⁷ E. FUCHS, *Comment faire pour bien faire, Introduction à l'éthique*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 138.

¹⁸⁸ Les vertus théologiques ont directement Dieu pour objet ; Dieu est la seule cause de ces vertus, c'est-à-dire, selon le terme technique, qu'elles sont 'infusées' en l'homme par lui seul ; l'homme ne connaît l'existence de ces vertus que par la Révélation divine dans l'Écriture. Ces vertus infuses sont ce par quoi l'homme peut atteindre la fin surnaturelle, cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.*, p. 357-359. Si toute vertu théologique est une vertu infuse, la réciproque n'est pas vraie. Dieu infuse en l'homme les vertus théologiques qui l'ordonnent à son bien ultime (Dieu lui-même), mais il infuse certaines vertus intellectuelles et morales. Ces dernières ne perdent rien de leurs objets spécifiques. Elles sont sur-élevées dans leur mode d'exercice : prudence, justice, tempérance et force restent des vertus morales, et la recherche de la vérité, par exemple, demeure une vertu intellectuelle mais lorsqu'elles sont des vertus morales ou intellectuelles infuses, l'horizon de leur application est plus large, cf. *I^a-II^{ae}*, 63, 3 ; *I^a-II^{ae}*, 63, 4 : « Les vertus morales infuses diffèrent spécifiquement des autres. Par elles, les hommes sont bien ordonnés à être 'concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu' (Eph 2,19) ; par les autres vertus acquises, l'homme est bien ordonné aux affaires humaines ».

¹⁸⁹ Cf. *II^a-II^{ae}*, q. 23, a. 8.

¹⁹⁰ Cf. O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 306-309.

¹⁹¹ Cf. M.-J. THIEL, « La vertu au défi du pluralisme », in *LV(L)* 246 (2000), p. 7-25, notamment p. 15-18 ; C. DUQUOC, « De l'actualité de saint Thomas », in *Interpréter. Mélanges offerts à Claude GEFFRÉ*, Études réunies par J.-P. JOSSUA et N.-J. SÉD, Paris, Cerf, 1992, p. 20-21 : « ... la morale de saint Thomas emprunte beaucoup au pragmatisme de l'éthique aristotélicienne. Celle-ci ne traite en rien de l'agir

Le développement théologique de Thomas d'Aquin s'appuie sur la vertu pour articuler l'agir humain à l'action de Dieu. Par la vertu, l'homme est mis en *disposition* par rapport à Dieu : la vertu instaure un mode particulier de relation entre l'humain et le divin ou l'un se *positionne* par rapport à l'autre et réciproquement. En distinguant entre les vertus intellectuelles et les vertus morales d'une part, et les vertus théologiques d'autre part, il réalise une synthèse riche qui intègre toutes les composantes de l'agir humain¹⁹².

« La vertu perfectionne l'homme pour les actes par lesquels il s'achemine vers la béatitude, nous l'avons montré antérieurement. Or il y a pour l'homme, avons-nous dit, une double béatitude ou félicité. L'une est proportionnée à la nature humaine, c'est-à-dire que l'homme peut y parvenir par les principes mêmes de sa nature. L'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme; il ne peut y parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation de la divinité, conformément à ce qui est dit dans la deuxième épître de S. Pierre (2 P 1,4), que par le Christ nous avons été faits 'participants de la nature divine'. Et parce que c'est là une béatitude qui dépasse les capacités de la nature humaine, les principes naturels, à partir desquels l'homme réussit à bien agir selon sa mesure, ne suffisent pas à l'ordonner à cette autre béatitude »¹⁹³.

humain comme s'il s'agissait de le soumettre à une quelconque loi de nature. Elle montre au contraire, en opposition à la quasi déduction platonicienne et à son idéalisme, que le champ de l'agir humain, ce qui est précisément l'objet de l'éthique, puisqu'il n'est pas déterminé a priori, relève du contingent parce que l'éthique s'occupe du singulier. Entre les principes objectifs, tel celui de faire le bien et d'accomplir la justice, qui sont des principes universels, et la décision nécessaire dans l'épaisseur du singulier, il n'existe pas de continuité. Le passage risqué du principe universel au singulier de l'action revient à la *phronèsis* (traduit en français par le terme trop ambigu de 'prudence') : celle-ci est l'acte d'une intelligence pratique, essayant dans les différentes potentialités de l'action singulière de décider en un sens estimé correspondre au principe général. Entendu en ce sens, la décision éthique ne saurait être la soumission à des déterminations objectives posées par une autorité extérieure : nul ne peut suppléer au jugement pratique de la conscience personnelle, puisque nul ne saurait parcourir la totalité du singulier. La décision demeure risquée quels que soient les conseils objectifs dont elle est entourée, et quelles que soient les lois. La morale de saint Thomas, dans sa structure et sa visée générale, s'organise autour de ce schéma, même si elle y insère un élément tragique que ne soupçonnait pas Aristote : la perversion toujours possible du péché ».

¹⁹² Des habitus mauvais existent. Si les vertus sont des habitus opératifs bons, on peut qualifier de vices, les habitus opératifs mauvais, cf. *I^a-II^{ae}*, 71-89.

¹⁹³ *I^a-II^{ae}*, 62, 1 : « *Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam* ».

Dans la révélation chrétienne, l'homme se trouve appelé à une béatitude inatteignable par ses seules forces. La nature humaine rendue participante de la nature divine par le sacrifice du Christ bénéficie de moyens adaptés pour permettre à l'homme d'atteindre cette fin surnaturelle. Ces vertus théologiques sont infusées par Dieu.

« Aussi faut-il que Dieu surajoute à l'homme des principes par lesquels il soit ordonné à la béatitude surnaturelle, de même qu'il est ordonné vers sa fin connaturelle au moyen de principes naturels qui n'excluent pas les secours divins. Ces principes surajoutés sont appelés vertus théologiques, d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens que nous sommes grâce à elles bien ordonnés à lui, et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par lui seul, et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Écriture »¹⁹⁴.

Il convient de remarquer la transformation opérée ici par Thomas d'Aquin par rapport à Aristote. Le Stagirite a défini la vertu de manière stricte et exigeante : seul l'homme *juste* peut vivre selon la vertu. Le Docteur commun renverse radicalement la perspective et celle-ci peut apparaître plus exigeante encore¹⁹⁵ : les vertus théologiques sont inaccessibles à l'agir humain, sous l'angle du seul exercice vertueux de l'homme. L'effort de l'homme n'a pas de prise sur le don de Dieu infusé en lui sans lui¹⁹⁶. Les vertus théologiques seraient inaccessibles à l'homme sans la médiation du Christ. C'est la figure christique qui réalise le lien entre l'agir humain et le don divin. L'homme qui agit selon les vertus morales se dispose à accueillir la grâce des vertus théologiques, par la médiation du *Pontifex Maximus*, le Christ grand prêtre par *excellence* qui récapitule toutes choses en lui (He 7,20-28 ; He 10,11-14). Ce titre donné naguère à l'empereur et appliqué aujourd'hui au pape est une image réaliste de la fonction sacerdotale plénière du Christ. Jésus est le *pont* entre le ciel et la terre, l'unique Médiateur qui réalise la jonction entre les hommes et le Père céleste.

¹⁹⁴ *I^a-II^{ae}*, 62, 1 : « Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra scriptura, huiusmodi virtutes traduntur ».

¹⁹⁵ Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, *op. cit.*, p. 358 : « ... son intention dans la *Prima Secundae* n'a jamais été de reprendre pour elles-mêmes les structures d'une morale héritée de l'antiquité païenne, comme on lui en fait parfois le reproche. Comme partout ailleurs, tout ce qu'il doit à Aristote ou à divers penseurs, stoïciens ou autres, est radicalement transformé, pour ne pas dire subverti de l'intérieur, par le simple fait de l'identification au Dieu de Jésus-Christ du Bien que tout homme poursuit sans même le connaître ».

¹⁹⁶ Pour Thomas d'Aquin, la grâce n'infuse pas seulement les vertus théologiques, mais aussi les vertus morales et toutes celles qui leur sont rattachées en tant que *vertus de la vie chrétienne* ; cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 308.

« Tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. [...] Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, (il fallait qu'il obtînt en tout la primauté), car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col 1, 1-20).

La fonction de médiation de l'exemple du Christ est double puisqu'elle prend corps à la fois dans des paroles et dans des actes, dans l'enseignement donné aux disciples et dans le don de sa vie. Le *Sermon sur la montagne* est le texte majeur qui présente le chemin à suivre pour imiter le Christ et parvenir au bonheur. Les vertus y sont présentées de manière concrète et imagée, en contraste avec la loi mosaïque dans la mesure où le Christ ne la supprime pas mais qu'il accomplit celle-ci en sa personne¹⁹⁷.

La perspective thomasienne de la morale, fondée sur la loi évangélique et sur la vie vertueuse¹⁹⁸, est à la fois harmonieuse, équilibrée et dynamique. La faiblesse des efforts de l'homme est sans comparaison face à l'immensité de la grâce de Dieu. La construction de la vie vertueuse par l'homme a un caractère sous-proportionné vis-à-vis des vertus infusées par Dieu, à tel point que « seules les vertus infuses sont vraiment parfaites et doivent seules être appelées vertus, parce qu'elles ordonnent bien l'homme à la fin absolument ultime »¹⁹⁹. Cependant cet écart irréductible n'entraîne pas l'homme à mener une vie morale impossible. S'appuyant sur l'adage classique de la grâce qui suppose la nature et la perfectionne, Thomas d'Aquin a soin de placer chaque vertu morale humaine en connexion avec une vertu infuse « dont le rôle est d'en épouser le mouvement de l'intérieur pour le conduire à toute la perfection atteignable ici-bas »²⁰⁰. La vertu infusée par l'Esprit Saint ne détruit ni ne remplace la vertu humaine acquise. La grâce de Dieu prend sa place dans la nature humaine en fonction de l'affectivité

¹⁹⁷ Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1985, p. 148-179 ; cf. X.-L. DUFOUR, « vertu », in X.-L. DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris, 1975, p. 538-539.

¹⁹⁸ Voir l'apport de S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne, op. cit.*, p. 180-200. L'auteur renouvelle l'approche thomiste de la morale. Il développe la dimension évangélique de la morale de Thomas d'Aquin fondée sur la Parole de Dieu où le Sermon sur la montagne est un signe réel et concret d'une vie à la suite du Christ : « L'œuvre décisive n'est-elle pas plutôt de retrouver l'endroit, au cœur de la morale et de la personnalité chrétienne, où réside la source secrète de l'Esprit, et de travailler à en dégager le terrain pour qu'elle puisse jaillir de nouveau avec abondance ? [...] Or que veut accomplir en nous l'Écriture ? N'a-t-elle pas été donnée au peuple croyant pour l'abreuver avec l'eau de l'Esprit Saint, le nourrir du pain de la Parole ? » (*Ibid.*, p. 9).

¹⁹⁹ *I^a-II^{ae}*, 65, 2, cité par J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.*, p. 359.

²⁰⁰ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.*, p. 359 ; cf. S. PINCKAERS, *Plaidoyer pour la vertu*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 56-59.

humaine et de son équilibre (ou son absence d'équilibre) entre le concupiscible et l'irascible. La grâce divine ne s'oppose pas à la nature humaine, ni la vie divine à la vie humaine. C'est ainsi que l'on peut saisir, après avoir indiqué le rôle structurant de l'agir vertueux dans l'édifice moral, le détail des fonctions de chacune des vertus, en particulier celle de la charité qui prend corps sur l'amitié humaine. La question primordiale de la réflexion morale et de l'agir humain est celle du bonheur, dont le socle philosophique de la vertu prélude à l'analyse approfondie de chaque vertu en tant qu'application pratique dans la recherche de la béatitude. Chez l'Aquinat, ce souci du bonheur se retrouve dans la structure même de la *Somme théologique*, organisée non en fonction des préceptes et des obligations à remplir par l'homme mais en fonction de la béatitude à atteindre au moyen des vertus humaines et par le don des vertus infuses²⁰¹. L'agir moral fondé sur la vertu morale humaine et théologique infuse ne donne pas la première place à l'obligation mais à la question du bonheur, qui n'est pas réservée aux seuls chrétiens.

« À qui veut bien ouvrir les yeux, un fait majeur apparaît dans l'histoire de la morale : pour les anciens, chrétiens comme païens, la question du bonheur était première en morale. [...] Ce fait historique massif prend un relief particulier quand on le rapproche de la conception moderne de la morale, chez les philosophes comme chez les théologiens : la concentration de la matière sur l'obligation a pour conséquence directe l'expulsion de la question du bonheur hors du domaine de la morale »²⁰².

Pour Aristote et Thomas d'Aquin, la clef de compréhension de la morale se trouve insérée dans l'élan vertueux qui pousse l'homme à rechercher la source du bonheur. Cette dynamique de la vie morale orientée vers la béatitude laisse entrevoir une relation particulière entre la vertu et ce bien qu'elle fait rechercher. Précisons maintenant ce point.

²⁰¹ Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, op. cit., p. 230-240.

²⁰² *Ibid.*, p. 29-30.

3. De l'union amicale intime à l'inhabitation mutuelle

a. Le choix réciproque des amis et leur échange amical peut les conduire jusqu'à une union intime

C'est une ressemblance entre l'aimé et l'aimant qui leur permet de se choisir réciproquement les entraîne à créer une union en laquelle l'un devient la moitié de l'autre.

« La ressemblance est à proprement parler cause de l'amour. Mais il faut remarquer qu'elle peut se vérifier à un double titre. D'abord du fait que les deux termes de la ressemblance possèdent en acte une même réalité, comme on dit semblables deux êtres qui ont une même blancheur. Ensuite parce que l'un possède en acte ce que l'autre possède en puissance et par une sorte d'inclination ; en ce sens nous dirions qu'un corps lourd situé hors de son lieu naturel a de la ressemblance avec un corps lourd qui se trouve dans le sien. Ou encore selon que la puissance a une ressemblance avec l'acte lui-même ; car dans la puissance elle-même l'acte existe d'une certaine façon. Le premier genre de ressemblance est cause de l'amour d'amitié ou de bienveillance. Deux êtres étant semblables, et n'ayant pour ainsi dire qu'une seule forme, ils sont un, en quelque manière, dans cette forme ; deux hommes ne font qu'un dans l'espèce humaine, et deux êtres blancs dans la même blancheur. De sorte que l'affectivité de l'un tend vers l'autre comme vers un même être que soi, et lui veut le même bien qu'à soi »²⁰³.

Une certaine ressemblance fonde ainsi l'échange dans les rapports d'amitié et a pour conséquences une nécessaire vie commune et un nombre restreint d'amis²⁰⁴. « La vie en

²⁰³ *I^a-II^{ae}*, 27, 3 : « Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi » ; cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 5, 1157 b 33 – 35 : « Et en aimant leur ami, ils aiment ce qui est bon pour eux-mêmes, puisque l'homme bon, en devenant un ami, devient un bien pour celui qui est son ami. Ainsi chacun des deux amis, à la fois aime son propre bien et rend exactement à l'autre ce qu'il en reçoit, en souhait et en plaisir ».

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, IX, 10, 1170 b 20 – 1171 a 20 ; VIII, 7, 1158 a 10 – 13 ; cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 252 : « Lorsqu'il parle vite, Aristote nous dit que l'amour est une sorte d'amitié exagérée, et l'on pourrait croire que l'excès accuse, sans les transformer, les traits de ce qui reste mesuré. L'intimité de l'amour, en effet, demande à être aussi restreinte que possible, et de même que les amants sont nécessairement deux, les vrais amis vont par paires. Une activité vraiment commune, une volonté de passer totalement les journées ensemble ne peuvent guère s'accommoder d'un nombre plus élevé. On doit cependant remarquer qu'il

commun est d'ordinaire regardée comme ce qui caractérise le mieux l'amitié »²⁰⁵. Les véritables amis aspirent à cette vie en commun afin de partager tous les moments de l'existence, des plus simples²⁰⁶ comme se voir, partager les sentiments, au plus grands, c'est-à-dire la contemplation en commun, par le langage, l'échange de réflexions, voire la communion de l'âme raisonnable qui supplante les simples sentiments et les plaisirs vulgaires de la table.

« Par l'importance de la communion au niveau de l'âme raisonnable la relation amicale parfaite se distingue à la fois de la communauté vitale, telle qu'on la voit réalisée chez des bêtes paissant dans le même pâturage, et de la relation amoureuse, qui, pour Aristote, semble se déployer uniquement sur le plan de la sensation »²⁰⁷.

Cette perspective est reprise par Thomas d'Aquin :

« Puisque, comme nous l'avons dit la vertu est ordonnée au bien, là où se présente une raison spéciale de bien, il doit y avoir une raison spéciale de vertu. Et l'ordre est un des éléments du bien, nous l'avons rappelé au même endroit. Or, il faut que les relations de la vie humaine soit harmonieusement ordonnées, aussi bien en actions qu'en paroles, c'est-à-dire que chacun se conduise envers tous les autres de la façon qui est juste. C'est pourquoi il faut une vertu spéciale qui maintienne cet ordre harmonieux. C'est elle qu'on appelle amitié ou affabilité »²⁰⁸.

Et à l'article 2 de la même question, il parle de la vie commune supposée par cette vertu, sans toutefois développer cet aspect. Il considère que l'amitié demande une vie communautaire : « Notre vertu s'applique aux plaisirs de la *vie commune*, qui ont une

s'agit plus là d'une nécessité de fait que d'un caractère profond de l'amitié » ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 45-46.

²⁰⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, IX, 10, 1171 a 2 ; IX, 12, 1171 b 29 – 1172 a 13 : par exemple, « l'amitié, en effet, est une communauté ». Cf. J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 249 : « Si donc Aristote distingue *philia* et *eunoia*, c'est pour écarter toute idée d'une amitié qui tiendrait à la seule personne de celui qui est *eunous*, d'une amitié qui, n'ayant dès le départ aucun horizon de vie commune, serait plus une virtualité qu'une disposition, d'une amitié qui, en bref, aurait une ouverture universelle, mais serait vide de tout contenu » ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 42-43.

²⁰⁶ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 5, 1157 b 20 ; IX, 11, 1171 a 35 ; ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, *op. cit.*, VII, 12, 1245 a 11.

²⁰⁷ A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 43 ; cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, IX, 9, 1170 b 12 – 14 ; ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, *op. cit.*, VII, 12, 1245 a 26.

²⁰⁸ *II^a-II^{ae}*, 114, 1 : « *Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quae hanc convenientiam ordinis observet. Et haec vocatur amicitia sive affabilitas* ».

justification raisonnable, en tant que chacun se conduit comme il se doit envers autrui »²⁰⁹.

La ressemblance entre les amis leur permet de se choisir réciproquement. La distinction entre les amitiés parfaites ou imparfaites ne repose pas sur la réciprocité de l'élection mais sur la causalité du choix : dans les amitiés imparfaites, le choix (réciproque) d'un ami ne se fait qu'en fonction du plaisir ou de l'utilité qu'on en retirera – causalité efficiente ; dans les amitiés parfaites, le choix (réciproque) se fait en fonction de la vertu, c'est-à-dire que l'aimé et l'aimant se seront réciproquement choisis à cause de leur caractère vertueux, indépendamment du plaisir ou de l'utilité qu'ils auront – causalité formelle où l'amour vertueux est lui-même le lien²¹⁰. Thomas d'Aquin insiste également sur cet aspect de réciprocité du choix dont l'un des effets est l'union entre les amis.

b. Union effective et union affective

La distinction entre union effective et union affective est posée pour chaque type d'amour, que celui-ci soit un amour d'amitié ou un amour de convoitise. Nous retenons ici le cas de l'amour d'amitié qui rejoint l'amour d'amitié selon la vertu d'Aristote. La ressemblance entre les amis est le principe de leur élection réciproque qui les conduit à une union intime. De quoi s'agit-il ?

L'union intime réalisée par et dans l'amour peut être soit effective (c'est-à-dire concrète, voire charnelle), soit affective. L'union effective entre les amis ne substitue pas l'aimé à l'aimant, et réciproquement. Cette union se réalise par l'intermédiaire d'une vie commune où l'homme recherche la présence de son ami pour lui-même²¹¹. L'échange fondé sur la ressemblance entre les amis est, dans ce cas-là, l'expression concrète de l'amitié.

²⁰⁹ *II^a-II^{ae}*, 114, 2, ad 2, nous soulignons : « *Haec virtus consistit circa delectationes in convictu, quae ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet* ».

²¹⁰ Ce qui fait dire à Aristote : « Il est naturel que les amitiés de cette espèce soient rares, car de tels hommes sont en petit nombre. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, VIII, 4, 1156 b 24 – 25.

²¹¹ Cf. *ibid.*, VIII, 4, 1156 b 21.

« La première [forme d'union] se fait dans la réalité, lorsque l'aimé est présent à l'aimant. [...] La première espèce d'union, l'amour la produit par manière de cause efficiente, car il pousse à désirer et à rechercher la présence de l'aimé en tant qu'il lui convient et lui appartient »²¹².

Le second type d'union intime est qualifié d'union affective, c'est-à-dire que cette union est : « analysée en fonction de la connaissance antécédente, car tout mouvement de l'appétit fait suite à une connaissance. Les deux amours, celui de convoitise et celui d'amitié, procèdent l'un et l'autre *d'une certaine connaissance de l'unité* entre l'aimé et l'aimant »²¹³. Il n'y a pas fusion entre l'aimé et l'aimant : chacune des parties garde une place qui n'est pas celle de l'autre.

« Lorsqu'on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut du bien comme on en veut à soi-même; c'est donc qu'on l'appréhende comme un autre soi-même, en tant qu'on lui veut du bien comme à soi. C'est pourquoi on appelle l'ami 'un autre soi-même'. Et S. Augustin écrit : 'Il a bien parlé de son ami, celui qui l'a appelé la moitié de son âme' »²¹⁴.

Dans l'amitié parfaite, l'autre est aimé par rapport à *soi* : « C'est pourquoi on appelle l'ami 'un autre *soi-même*' »²¹⁵. Pour des amis, l'objectif est d'avoir le même vouloir²¹⁶,

²¹² *I^a-II^{ae}*, 28, 1 : « *Una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. [...] Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis* ».

²¹³ *Ibid.*, 28, 1, nous soulignons : « *Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem* ».

²¹⁴ *Ibid.*, 28, 1 : « [...] *Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, et Augustinus dicit, in IV confess., bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae* » ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 45 : « Avec elle [la réciprocité], nous atteignons sans doute le caractère le plus profond de l'amitié parfaite, celui qui nous permet de lever définitivement l'opposition entre l'égoïsme et l'altruisme. Cette alternative ne se pose plus si on a affaire à une relation où les deux êtres ne sont plus fondamentalement séparés, mais sont unis par des rapports tels qu'à eux deux ils n'ont qu'une âme et ont tout en commun, selon des proverbes qu'Aristote se plaît à rappeler » ; cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque, op. cit.*, IX, 8, 1168 b 7.

²¹⁵ *I^a-II^{ae}*, 28, 1 : « *Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse,* » ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 45 : « Avec elle [la réciprocité], nous atteignons sans doute le caractère le plus profond de l'amitié parfaite, celui qui nous permet de lever définitivement l'opposition entre l'égoïsme et l'altruisme. Cette alternative ne se pose plus si on a affaire à une relation où les deux êtres ne sont plus fondamentalement séparés, mais sont unis par des rapports tels qu'à eux deux ils n'ont qu'une âme et ont tout en commun, selon des proverbes qu'Aristote se plaît à rappeler » ; cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque, op. cit.*, IX, 8, 1168 b 7 ; cf. J. McEVOY, « Amitié, attirance et amour chez s. Thomas d'Aquin », in *RPL* 91 (1993), p. 389-390.

²¹⁶ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, V. AUBIN, C. MICHON, D. MOREAU (trad.), Paris, GF-Flammarion, 1999, IV, 15 : « quand je songe à l'amitié qui nous liait, j'éprouve un tel plaisir que je pense avoir vécu heureux, puisque j'ai vécu avec Scipion. Avec lui j'ai partagé préoccupations politiques et soucis personnels ; avec lui j'ai vécu en temps de paix comme à la guerre ; enfin, - essence même de l'amitié -, nos préférences, nos goûts, nos principes s'accordaient parfaitement ».

de ne faire plus qu'un : « Ce que nous faisons par nos amis, c'est par nous-mêmes que nous semblons le faire : car l'amitié fait que deux soient un par l'attachement, surtout si c'est un amour de charité »²¹⁷. L'union intime, qui résulte de cette volonté et de cet agir où l'aimant et l'aimé se trouvent en étroite connexion, est réalisée soit par le plaisir dans l'amour de convoitise, soit par la vertu elle-même dans l'amour d'amitié. Cette union est une conséquence du choix réciproque et de l'échange mutuel sans toutefois dissoudre l'un dans l'autre. Si l'aimé peut devenir une partie de l'âme de l'aimant, il n'en devient au mieux que la moitié.

L'union affective est distincte de l'union effective. L'union affective peut certes exister sans l'union effective, dans le cas où l'aimé et l'aimant se trouvent séparés. Pour Aristote, l'amitié même vertueuse ne peut subsister dans ce dernier exemple. Dans l'union effective, c'est par le regard, les gestes et les paroles, par une connaissance issue de l'expérience sensible ou corporelle que l'aimant se saisit de l'aimé. Dans l'union affective, l'aimant se saisit directement de l'aimé par l'amour lui-même. Cela est étudié dans la *Synthèse dogmatique* de J.-H. Nicolas lorsqu'il tente d'éclaircir le rôle de l'union affective produisant, de manière inattendue, un terme dans la volonté. La production d'un terme dans l'activité volitive « est parfaitement superflu. Le terme de l'acte d'amour, en effet, est la chose en sa réalité existentielle »²¹⁸. Si donc un terme est produit dans la volonté, il n'aura pas le même rôle qu'un concept par rapport à l'intelligence chargé. « L'amour est, en effet, une tendance et une union : une union tendancielle. Cette union, affective, doit être distinguée avec soin de la saisie effective »²¹⁹ car elle peut exister sans les éléments extérieurs effectifs et ne les suppose pas. L'union affective est ainsi réalisée à la manière d'un acte intérieur qui peut, selon

²¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, op. cit., III, 158, 7 : « *Quae autem per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur: quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis* » ; cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., III, 1112 b 27-28.

²¹⁸ J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Beauchesne, 1991, p. 103.

²¹⁹ J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, op. cit., p. 104. L'auteur poursuit : « L'objet de l'amour étant la chose en sa réalité existentielle, il est tout à fait inutile que cette chose soit rendue présente à la volonté par autre chose qu'elle-même : car la présence réelle de la chose, n'est ni requise pour l'amour, ni ne suffit à l'expliquer. Puisque l'union affective est formellement autre que l'union effective, il faut qu'elle soit assurée autrement. [...] Quand il s'agit d'une opération transitive (qui s'exerce dans le monde extérieur à l'agent, le monde réel) il faut la présence réelle : aucun sculpteur ne peut sculpter sans avoir présente la matière sur laquelle il agit, le bois ou la cire qu'il sculpte ! Quand il s'agit d'une opération immanente, qui s'accomplit dans le monde intérieur à l'agent, l'univers intentionnel, il faut pareillement que l'objet (connu, aimé) soit présent à l'agent, mais d'une présence intérieure, spirituelle, intentionnelle. On voit alors qu'il est nécessaire, pour assurer l'union affective en quoi consiste l'amour, que la volonté produise à l'intérieur d'elle-même une suppléance *affective* de la chose ou de l'être aimé ».

les cas et sans aucune nécessité, avoir des manifestations extérieures. L'acte intérieur d'amour est distinct de sa visibilité extérieure et existentielle.

L'intérêt de cette distinction entre union affective et union effective semble résider dans l'ouverture de la réflexion sur l'acte d'amour intérieur qui est proche de l'union réalisée par l'amitié vertueuse, où l'amour en sa qualité vertueuse est le lien entre les amis. Cet approfondissement de la théorie de l'amitié parfaite est en fait une certaine prise de distance par rapport à Aristote qui s'amplifie à l'article suivant de la *Somme théologique*. Thomas d'Aquin ne s'appuie plus seulement sur l'amitié entre les hommes. En posant la question « L'inhabitation mutuelle est-elle un effet de l'amour ? » il place la question de l'amitié sous l'angle de l'être divin. Les catégories formalisées par Aristote au sujet de l'amitié parfaite s'estompent progressivement : l'amitié selon la vertu est le socle de la pensée de Thomas d'Aquin. « Le modèle typique de l'amour »²²⁰ qu'est l'amitié est comme un marchepied pour accéder à un autre niveau d'intelligence de la réalité ancrée non plus seulement dans les capacités humaines révélées et accompagnées par la vertu, mais en Dieu lui-même.

c. L'inhabitation mutuelle

La définition de cette notion est donnée dès la première objection de l'article 2 de la question 28 : « l'inhabitation mutuelle, par laquelle l'aimé serait dans l'aimant et réciproquement »²²¹. Cette définition a été reprise sous une forme plus poétique par M. de Montaigne pour souligner la profondeur de son amitié avec É. de la Boétie.

Dans sa réflexion sur l'amour, Thomas d'Aquin introduit avec *l'inhabitation* une notion particulière, distincte de l'union affective entre l'aimant et l'aimé, d'abord en raison de l'argument scripturaire qui la fonde : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. » (1 Jn 4, 16) L'inhabitation mutuelle dans les relations d'amour

²²⁰ S. PINCKAERS, *Plaidoyer pour la vertu*, op. cit., p. 50.

²²¹ *I^a-II^{ae}*, 28, 2, objection 1. La formule littéraire de Michel de Montaigne pour exprimer son amitié avec Étienne de La Boétie est proche de cette définition. Cf. MONTAIGNE, *Les Essais*, I, XXVII, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2007, p. 194-195 : « Ce que nous appelons ordinairement amis et amitez, ce ne sont qu'accointances et familiaritez [...]. En l'amitié dequoy je parle, [nos âmes] se meslent et confondent l'une en l'autre, d'un meslange si universel qu'elles effacent, et ne retrouvent plus la cousture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoy je l'aymoys, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en respondant : Par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moy ».

entre l'aimant et l'aimé est définie sur un mode d'analogie avec l'inhabitation trinitaire en l'âme humaine et non plus en fonction d'une analyse philosophique et existentielle centrée sur l'activité de l'homme²²².

« Que l'aimant soit dans l'aimé, et réciproquement, cela peut s'entendre au double point de vue de la connaissance et de l'appétit. Au premier point de vue, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il demeure dans la connaissance de celui-ci, selon ces mots de l'Apôtre (Ph 1, 17) : 'je vous porte dans mon cœur.' - Mais on dit que l'aimant est dans l'aimé par la connaissance en tant qu'il ne se satisfait pas d'une connaissance superficielle de l'aimé *mais s'efforce d'explorer à fond tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité. C'est le sens de ces mots appliqués à l'Esprit Saint, qui est l'Amour de Dieu : 'Il scrute même les profondeurs de Dieu'* (1Co 2,10) »²²³.

La définition donnée à l'Esprit Saint est ici significative d'un changement de perspective. L'étude sur l'amour humain et la perspective morale de cette étude est mise en étroite relation avec des éléments fondamentaux de théologie trinitaire. Ce n'est plus seulement en fonction d'une connaissance humaine, d'efforts humains que l'acte d'amour se réalise, comme cela est le cas chez Aristote à travers les critères de choix, d'échange et d'égalité vécus dans l'ordre de la seule vertu morale. Un nouvel horizon s'ouvre pour les amis : de même que l'Esprit Saint est l'Amour de Dieu qui scrute les profondeurs de Dieu jusqu'au plus intime de son être tout-puissant, on peut dire par analogie chez l'homme que l'aimant est habité au plus profond par l'acte d'amour envers l'aimé. Ce qui est vrai en Dieu, est vrai en l'homme en raison d'une certaine *ressemblance* entre eux.

Il convient de distinguer trois niveaux dans la réflexion : le premier plan étudie les relations d'amour et d'amitié en Dieu, le second s'attache à l'habitation de Dieu en

²²² Le développement s'appuie sur les références suivantes : G. DUMEIGE, *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la Foi catholique*, Paris, Orante, 1993, p. 114 ainsi que les renvois indiqués vers les textes magistériels concernant la personne divine de l'Esprit Saint et sa procession ; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1995, p. 336-361 ; L. BOUYER, *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Paris, Cerf, 1980, p. 259-265 ; L.-M. ANTONIOTTI, *Le Mystère de Dieu Un et Trine*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 112-120 ; J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.*, p. 118-123 ; J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique, op. cit.*, p. 104 ; G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 263-320.

²²³ *I^a-II^{ae}*, 28, 2, nous soulignons : « *Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, eo quod habeam vos in corde. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod scrutatur etiam profunda Dei* ».

l'homme et l'amitié entre Dieu et l'homme, le troisième concerne les relations d'amitié entre les hommes. Le deuxième et le troisième plan sont fondés par analogie aux relations intra-trinitaires. Même si les relations en Dieu ne sont pas celles dont l'homme a une pleine et entière connaissance et, que de manière existentielle, ce sont les relations d'amitié humaines qui sont premières et principales à ses yeux, le principe de l'acte d'amour se situe en Dieu. Les expériences d'amitié concrètes permettent à l'homme de remonter, dans un second temps, vers la source réelle et substantielle de l'amour en Dieu.

Le fondement de l'analogie de l'inhabitation est la deuxième procession intra-trinitaire : l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils. Sans entrer dans le détail de la pneumatologie développée par Thomas d'Aquin²²⁴, retenons avec Y. Congar que la procession éternelle du Saint-Esprit en Dieu se fait par mode de volonté ou d'amour :

« Celui-ci [le Saint-Esprit] est donc hypostatiquement l'Amour. Or qui dit amour dit impulsion, mouvement vers un bien. Chez nous, c'est d'abord par indigence, pour acquérir ce que nous n'avons pas, sauf dans l'amitié, qui est communication à l'autre et avec l'autre. En Dieu, c'est par surabondance, par générosité. Il *est* Agapè, c'est-à-dire Amour-source, Amour qui donne gracieusement. Son amour ne cherche pas à assouvir une faim, mais à susciter et communiquer de l'être »²²⁵.

Le Saint-Esprit est « amor unitivus duorum »²²⁶ entre le Père et le Fils, l'amour mutuel de l'un et de l'autre. L'inhabitation dont parle Thomas d'Aquin est un mode particulier de la présence de Dieu en l'homme qui communique l'amour. Ce mode particulier est à saisir en référence à la procession éternelle du Saint-Esprit, de ce qu'il est l'amour mutuel du Père et du Fils. Les relations d'amitié apparaissent comme des traces divines dans le cœur de l'homme qui lui permettent de remonter à la source de cet amour.

« Dieu dit : 'Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre.' Dieu

²²⁴ Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, op. cit., p. 676-689.

²²⁵ Cf. *ibid.*, p. 685.

²²⁶ Cf. *1^{er}*, 36, 4, ad. 1 ; 37, 1, ad 3 ; 39, 8 sont les références données dans : Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, op. cit., p. 686, note 32. L'auteur analyse l'histoire du thème du Saint-Esprit, amour mutuel du Père et du Fils chez Anselme, Achard, Richard de Saint-Victor, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Chez ce dernier, cette thématique ne présente pas « une valeur décisive d'organisation intellectuelle du traité de la Trinité », cf. *ibid.*, p. 126.

créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » (Gn 1, 26-27)

La création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu permet le lien entre le Créateur et la créature humaine et rend celle-ci *capax Dei*. Si la ressemblance est perdue avec le péché originel, l'image divine dans le cœur de l'homme demeure et fonde l'analogie de l'inhabitation.

« Pour mériter le nom d'image il faut représenter de quelque façon les traits spécifiques du modèle. Donc, si l'on doit trouver l'image de la Trinité dans l'âme, il faut la prendre principalement de ce qui s'approche davantage, autant que c'est possible, d'une représentation spécifique des Personnes divines. Or celles-ci se distinguent selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et selon celle de l'Amour qui unit l'un et l'autre. D'autre part, le verbe, dit S. Augustin, ne peut exister dans notre âme " sans une pensée en acte ". Ainsi donc, en premier lieu et à titre principal, l'image de Dieu dans l'âme apparaît au plan des actes. Autrement dit, à partir de la connaissance que nous possédons, nous formons par la pensée un verbe intérieur et, à partir de là, *jaillit en nous l'amour* »²²⁷.

La théologie trinitaire de Thomas d'Aquin est développée à partir du Fils et de l'Esprit. Le Fils est le Verbe, ce par quoi Dieu connu réside en Dieu qui connaît. De même, l'Esprit Saint (l'Amour) est ce par quoi Dieu aimé réside en Dieu aimant. Lorsque je connais, la chose que je connais est présente dans mon esprit. De même, l'amour n'entraîne pas seulement une relation de la personne qui aime à la personne aimée, mais également une présence de cette aimée dans la volonté de l'aimante. Cette présence est appelée par Thomas d'Aquin : impression, impulsion, affection, attraction d'amour, ou à la suite d'Augustin, un poids d'amour qui entraîne vers l'être aimé. La traduction du verbe *prorumpere* exprime en effet une pression intérieure irrésistible : « Pour respecter cette nuance et le sujet il faudrait pouvoir traduire : *Prorumpimus in amorem*, par *nous fondons en amour* [pour Dieu ainsi connu] »²²⁸ Ce verbe est utilisé également dans un autre passage, ainsi que le remarque J.-P. Torrell :

²²⁷ I^a, 93, 7, nous soulignons : « *Respondeo dicendum quod ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV de Trin.. Et ideo primo et principaliter attenditur imago trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus* ».

²²⁸ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, op. cit., p. 119.

« La grâce rend l'âme conforme à Dieu. Aussi pour qu'il y ait mission d'une Personne divine à l'âme par la grâce, il faut que l'âme soit conforme ou assimilée à cette personne par quelque don de grâce. Or le Saint-Esprit est l'Amour; c'est donc le don de la charité qui assimile l'âme au Saint-Esprit, et c'est en raison de la charité que l'on considère une mission du Saint-Esprit. Le Fils, lui, est le Verbe et non pas un verbe quelconque, mais *celui qui inspire l'Amour*. 'Le Verbe que nous cherchons à faire entendre, dit S. Augustin, est une connaissance pleine d'amour.' Il n'y a donc pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais seulement quand l'intellect est doté et enrichi de telle sorte qu'il en vienne à *déborder dans un élan d'amour*, selon qu'il est écrit en S. Jean (*Jn 6,45*): 'Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à moi', ou dans le Psaume (*Ps 39,4*): 'Dans ma méditation, un feu s'embrasera' »²²⁹.

L'inhabitation est fondée sur des éléments scripturaires nombreux et significatifs relevés par Y. Congar, notamment dans l'Ancien Testament : « Je demeurerai au milieu des Israélites et je serai leur Dieu, et ils sauront que je suis Yahvé, leur Dieu, qui les ai fait sortir du pays d'Égypte pour demeurer parmi eux, moi Yahvé, leur Dieu. » (*Ex 29, 45-46*) Ou encore dans le Nouveau Testament : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (*1 Co 3, 16*) De même, dans les évangiles, l'utilisation fréquente chez Jean du verbe *menein*, « demeurer », l'expression présente chez Luc *plérès pneumatos*, « rempli de l'Esprit » invitent à considérer le thème de l'habitation où « ce qui domine, c'est l'idée de stabilité, de fermeté indestructible »²³⁰.

En Dieu, la procession de l'Esprit Saint est le lien de l'amour mutuel et éternel du Père et du Fils, *périchorèse* et *circumincersion*. Sur le plan humain, et par analogie à Dieu-Amour, c'est l'inhabitation de l'Esprit en l'homme, en raison de sa création à l'image de Dieu, qui lui donne d'entrer et de participer à l'amour. L'inhabitation est plus que la simple présence de Dieu²³¹. Il ne suffit pas à deux personnes d'être réunies en un même endroit pour créer une relation d'amitié vertueuse, ou bien pour que l'une habite

²²⁹ *I^a*, 43, 5, ad 2, nous soulignons : « *Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia spiritus sanctus est amor, per donum caritatis anima spiritui sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio spiritus sancti. Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in ix libro de Trin., verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me; et in psalm., in meditatione mea exardescet ignis* ».

²³⁰ Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, op. cit., p. 108.

²³¹ Cf. *ibid.*, p. 110 ; J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, op. cit., p. 122-123.

nécessairement et intérieurement en l'autre. Le caractère *intérieur* de l'acte d'amour, tel que Thomas d'Aquin le définit, permet à la fois de lever les obstacles à une amitié où les amis se trouvent séparés et de combler l'inégalité entre eux. L'acte d'amour intérieur est un mouvement entre l'aimant et l'aimé qui subsiste malgré la distance de lieu ou de qualité. L'amour est une volonté dont le principe est intérieur, ce que l'expression « entrailles de la charité » exprime de manière concrète.

« Ce n'est pas pour quelque motif extrinsèque comme lorsque l'on désire une chose à cause d'une autre, ou que l'on veut du bien à quelqu'un en vue d'autre chose, mais à cause de la complaisance pour l'aimé enracinée dans le cœur. C'est pour cela que l'on situe l'amour au fond du cœur et que l'on parle des 'entrailles de la charité' »²³².

Le vocabulaire anthropomorphique utilisé par le Docteur angélique peut déranger. Y. Congar le signale²³³. S'il a l'inconvénient de ne pas exprimer tout le mystère, il a pourtant l'avantage de l'approcher en usant d'images fortes et signifiantes : la complaisance *enracinée*, l'amour *au fond du cœur* et les *entrailles* de la charité sont trois expressions imagées, théologiquement incomplètes pour déterminer avec précision le principe intérieur de l'amour. Il n'est cependant pas inexact sur un plan physique ou même théologique de dire que la source de l'amour se situe à l'intérieur de l'être humain. Thomas d'Aquin reprend une image patristique : « Il y a une évidence pratique de la présence et de l'action de Dieu en nos vies. '*Interroga viscera tua : si plena sunt caritate, habes Spiritum Dei*. Interroge tes entrailles : si elles sont remplies par la charité, tu as l'Esprit de Dieu', dit S. Augustin »²³⁴.

Le lien est explicite : l'acte intérieur d'amour est la charité. C'est vrai en Dieu lorsqu'on considère l'Esprit Saint spiré de toute éternité par le Père et le Fils, tout autant qu'en l'homme habité en son être intime par ce même Esprit en raison du don de la grâce

²³² *I^a-II^{ae}*, 28, 2 : « *Non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interiorius radicatum. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis* ».

²³³ Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit.*, p. 686, note 32. L'auteur précise que ces expressions anthropomorphiques sont adaptées pour une compréhension aisée et fervente du mystère, tout en étant à la limite de l'exactitude du contenu doctrinal.

²³⁴ *Ibid.*, p. 341. Il cite à ce moment AUGUSTIN, *In Epist. Ioan. Tr.* VIII. 12, et poursuit sa réflexion, p. 341-342 : « Puisque *nos corps* eux-mêmes sont le temple du Saint-Esprit, et qu'ils forment une unité substantielle avec notre âme ou notre 'cœur', on devra prendre très au sérieux les affirmations selon lesquelles ils peuvent connaître une transfiguration, reflétant à leur manière la gloire de Dieu, la paix et la joie de l'Esprit ».

divine, ou bien dans l'amitié nouée selon la vertu qui est « une noblesse excellente de l'amour »²³⁵.

L'acte intérieur d'amour n'a pas besoin de manifestations extérieures de son être ; acte propre de la volonté, il se situe au tréfonds du cœur de l'homme. Tout ce qui est en l'aimant n'est pas nécessairement intérieur à lui dans le sens où tout ce qui se trouve en lui ne vient pas nécessairement de lui, mais peut être extérieur à lui. C'est particulièrement le cas de l'inhabitation où la grâce de Dieu, extérieure à l'homme, lui est donnée pour le faire communiquer avec la vie divine à laquelle il est disposé à participer. Le don fait à l'homme qui vient de l'extérieur produit un acte intérieur d'amour, dont les manifestations extérieures sont contingentes. D'où la définition précise de l'inhabitation :

« [Il s'agit d'] un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable: on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple »²³⁶.

L'analogie de l'inhabitation révèle que l'acte d'amour est principe (et non terme) intérieur. Il est perçu comme terme dans l'esprit humain *a posteriori* parce que pour l'être humain, l'amour apparaît au terme de l'acte d'aimer dans des manifestations extérieures. Terme *a posteriori* également parce que le caractère intérieur lui apparaît après qu'il en ait fait une expérience extérieure.

²³⁵ L.-M. ANTONIOTTI, *Le Mystère de Dieu Un et Trine*, op. cit., p. 118.

²³⁶ *I^a*, 43, 3 : « *Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo* » ; cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, op. cit., p. 122 : « Cette présence particulière redouble, si l'on peut dire, l'intensité de la présence de Dieu puisque, à l'action par laquelle il donne l'être et d'où résulte la présence d'immensité, s'ajoute l'action par laquelle il donne la grâce. Et, du même coup, il donne à la personne humaine la capacité de le rejoindre au niveau de cette nouvelle présence. Il n'y a pas là deux actes différents : pour Dieu, donner la grâce c'est se donner à connaître et à aimer. [...] Dieu ne vient pas seulement à la rencontre de l'homme, il lui donne encore et en même temps la possibilité de le rencontrer. C'est donc cela que rend possible le don de la grâce sanctifiante ; ce n'est que par un acte des vertus théologales de foi (connaissance) et de charité (amour) que Dieu est ainsi rejoint en lui-même » ; L. BOUYER, *Le Consolateur*, op. cit., p. 259-263 notamment p. 262 : « Dans la vie de la grâce, en d'autres termes, notre relation à Dieu, si continue qu'elle doive être, ne peut se réduire au plan des habitus, qui ne sont que des dispositions permanentes à agir qu'il entretient lui-même en nous ».

« En effet, l'amour de convoitise ne se repose dans aucune possession ou jouissance extérieure et superficielle de l'aimé, mais cherche à le posséder parfaitement et à le joindre, pour ainsi dire, en son plus intime. Dans l'amour d'amitié, au contraire, l'aimant est dans l'aimé en ce sens qu'il considère les biens ou les maux de son ami comme les siens, et la volonté de son ami comme la sienne propre, de telle sorte qu'il paraît recevoir et éprouver lui-même en son ami les biens et les maux. C'est pour cela que, d'après Aristote, le trait caractéristique des amis est de 'vouloir les mêmes choses, avoir les mêmes peines et les mêmes joies'. Ainsi donc, en tant qu'il considère comme sien ce qui est à son ami, l'aimant semble exister en celui qu'il aime et être comme identifié à lui. Au contraire, en tant qu'il veut et agit pour son ami comme pour soi-même, le considérant comme un avec soi, c'est l'aimé qui est dans l'aimant. Il y a une troisième manière d'entendre cette mutuelle inhabitation par l'amour d'amitié; c'est celle de l'amour qui répond à l'amour : les amis s'aiment l'un l'autre, se veulent et se font mutuellement du bien »²³⁷.

Cette troisième manière d'entendre l'inhabitation mutuelle est celle que la vertu comme disposition opère dans l'amitié parfaite.

Il convient de noter un glissement de la réflexion : contrairement à ce qui est affirmé par Thomas, Aristote ne donne pas pour trait caractéristique de l'amitié parfaite *la volonté d'avoir les mêmes peines*. Tout au plus Aristote conçoit-il l'amitié dans des situations de souffrance seulement au prix « d'un léger désagrément » qui est d'autant plus léger que de grands services peuvent être rendus en contrepartie²³⁸. Thomas ne se situe plus dans une perspective strictement humaine. Dans l'amitié parfaite, les amis sont unis en ce qu'ils sont vertueux chez Aristote ; chez Thomas, ce n'est pas seulement de vertu qu'il s'agit, mais d'un amour *vertueux* et *divin* auquel l'homme peut prendre part du fait de l'incarnation. L'union entre les amis se fait par l'amour réciproque qu'ils se portent dans les joies et dans les peines. Ainsi, ils n'ont pas nécessairement besoin de se voir, ou de ne pas être dans la peine, pour être amis : pour Thomas, l'amitié avec Dieu est donc possible. C'est l'amour, dont Dieu est la source, qui réalise l'union entre les amis :

²³⁷ *I^a-II^{ae}*, 28, 2, : « *E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum Philosophum, in ix ethic. Et in II rhetoric.. Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. In quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur ».*

²³⁸ Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., IX, 11, 1171 b 18 – 19.

cet amour est situé au fond du cœur, au plus intime de l'homme. L'homme est mis en relation d'amitié permanente avec Dieu qui lui donne la grâce habituelle (*habitus* entitatif infus) que l'homme n'acquiert pas par ses efforts et qui l'invite à vivre en communion avec Dieu.

« La grâce habituelle, grâce sanctifiante en ce sens qu'elle nous consacre effectivement en vue d'une vie divine, se prolongera suivant les différentes puissances de l'âme par des *habitus* opératifs, des vertus, également surnaturelles et infuses. Ce sont la foi, l'espérance et la charité »²³⁹.

De manière suréminente, non en raison des traces du péché mais en vue de la divinisation de l'être humain, Dieu communique pour chaque acte particulier de foi, d'espérance et de charité, une grâce actuelle, prolongée par les vertus morales infuses d'une part, et les dons de l'Esprit Saint d'autre part :

« [Une grâce] non seulement surnaturelle, en ce sens relatif qu'elle dépasse ce que peuvent des forces simplement humaines, mais dans un sens absolu : divinisant [...] puisqu'il s'agit de faire agir l'homme d'une manière qui adapte sa vie à la propre vie de Dieu, cela ne saurait se faire sans que Dieu se trouve actuellement présent et actif à la source immédiate de tout acte où nous nous unissons à lui »²⁴⁰.

La réflexion d'Aristote sur l'amitié parfaite est reprise par Thomas d'Aquin. Toutefois, ce dernier développe considérablement tout un pan inexistant chez le Stagirite. L'amitié vertueuse se révèle d'un poids considérable à porter sur les seules épaules de l'homme juste : le principal inconvénient de l'amitié parfaite est qu'elle représente une tâche lourde et difficile à réaliser par l'homme. L'être humain faible et limité, physiquement fragile, doit avoir l'âme d'un héros pour accomplir tout au long de sa vie l'exploit d'exercer sans cesse la vertu et de grandir dans l'amitié parfaite. Car l'agir personnel de l'homme joue un rôle primordial dans la construction de l'amitié selon la vertu. Face à la souffrance, l'ambiguïté de la vertu surgit : Aristote ne la résout pas²⁴¹.

²³⁹ L. BOUYER, *Le Consolateur*, *op. cit.*, p. 260.

²⁴⁰ L. BOUYER, *Le Consolateur*, *op. cit.*, p. 262. ; cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 307 : « Étant donné que les processus chrétiens fondamentaux ne sont pas donnés avec la nature, comme par exemple l'aspiration à la béatitude, leur solidité ne peut être assurée que par un acte particulier de Dieu. C'est ainsi que naît l'idée de l'*habitus infusus*, de l'*habitus* 'infus', et c'est en ce sens seulement que la foi, l'espérance et l'amour constituent un *habitus*, c'est-à-dire une vertu » ; G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, *op. cit.*, p. 160-162. Sur les dons du Saint-Esprit, cf L. BOUYER, *Le Consolateur*, *op. cit.*, p. 263 ; J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, *op. cit.*, p. 123.

²⁴¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, IX, 11, 1171 a 21 – b 28 ; ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, *op. cit.*, VII, 6, 1240 a 33 – b 3 ; VII, 12, 1245 b 34 – 1246 a 4.

Thomas d'Aquin, quant à lui, assume le problème du malheur et de la souffrance. L'amitié entre Dieu et l'homme, fondée sur la création de l'homme à l'image de Dieu : puis l'incarnation où Dieu se fait homme en son Fils unique, prenant la nature humaine. C'est ainsi que la question du malheur se résout d'elle-même : le malheur est totalement assumé par le Christ crucifié et il est subordonné au bonheur en Dieu. La perspective change radicalement : pour Aristote, le malheur est une source de rupture entre deux amis, et il n'a pas tort en cela, car le malheur introduit une distorsion telle dans la relation, que celle-ci peut légitimement en *souffrir* jusqu'à disparaître complètement. Avec un regard différent, peut-être plus optimiste (ou naïf ?), Thomas considère davantage le malheur comme une source d'une communion plus profonde dans la personne du Christ. Encore ne considère-t-il alors dans ce cas que la position possible pour des chrétiens. C'est le rôle opéré par la grâce infuse. Dieu est l'amour au principe et communique cet amour à l'homme qu'il dispose à pouvoir accueillir par les vertus morales. La relation entre les vertus morales et théologiques à l'avantage de ne pas écraser l'homme dans la seule responsabilité de son agir pour vivre selon la vertu de charité qui est le don le plus excellent de Dieu, puisqu'il est la communication de son être. C'est le mystère de la Nativité : Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit uni à la divinité de celui qui a pris son humanité.

Les reproches formulés à l'encontre de la place accordée à la vertu par Thomas d'Aquin sont nombreux. Le premier type de reproche énonce que « la vertu comprise comme *habitus* fait de la vie dans la foi une affaire d'exercice »²⁴². Or, on ne peut pas reprocher à Thomas de situer sa morale des vertus dans le seul domaine de l'exercice, dans la mesure même où la source de toute vertu se trouve en Dieu. L'*habitus* théologal infusé par Dieu place l'ensemble de l'agir humain dans une perspective théologique et non moralisatrice dans laquelle l'amour est primordial.

Le deuxième type de reproche regrette que « si la vie dans la foi est une affaire d'exercice, la grâce de Dieu n'est alors nécessaire que pour *soutenir* les forces naturelles de l'homme, et non pour rendre possible et fonder la foi et la vie chrétienne purement et

²⁴² O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 294.

simplement »²⁴³. La grâce de Dieu n'est pas seulement un soutien pour l'agir humain mais elle le structure et le cadre. La grâce parachève, selon son ordre, l'agir humain disposé à la recevoir. La grâce élève l'homme vertueux et le place sous la mouvance de la vie divine par l'Esprit Saint répandu en son cœur. L'amour qui vient de Dieu ne vient pas se surajouter à un amour que l'on dirait humain. Car chaque homme cherche la béatitude dans une vie d'amour. La béatitude et la recherche du bonheur ne sont pas spécifiques aux chrétiens. Tout amour humain est reflet de l'amour de Dieu. Dans l'ordre de la foi et de la vie chrétienne, le don de la grâce infusée par Dieu est néanmoins nécessaire pour permettre aux chrétiens de vivre en communion personnelle avec Dieu : une communion personnelle qui est une vie dans l'amour trinitaire, dont l'homme est rendu participant par le baptême²⁴⁴.

Le troisième type de reproche dit que « la doctrine des vertus et de *l'habitus* conduit nécessairement à comprendre la grâce comme une réalité que l'on possède, que l'on 'a', même s'il s'agit d'un don reçu. [...] Elle méconnaît par conséquent le caractère personnel de la grâce de Dieu et du salut »²⁴⁵. Le don de Dieu n'est cependant pas automatique. Le terme d'inhabitation comprend l'idée de présence stable et immuable, mais le don de la grâce n'est pas un objet que l'homme possède, un instrument dont il peut user à sa guise et selon ses désirs. L'amour qui vient de Dieu est en lui-même aussi insaisissable par l'homme que l'air qu'il respire, invisible à son regard, sur quoi il n'a aucune prise. Tout au plus est-il assuré de sa présence sans quoi, dans le cas de l'air, la mort de l'homme serait inéluctable.

Le dernier domaine critique « la doctrine des vertus et de l'*habitus* [qui] méconnaît la réalité permanente du péché, parce qu'elle part forcément de la supposition que le péché est 'écarté' »²⁴⁶. L'inhabitation de l'homme par l'Esprit Saint est la prise en compte de la dimension peccamineuse de la condition humaine en son agir. C'est précisément parce que l'être humain est pécheur, qu'il a besoin de la grâce divine (habituelle et actuelle). Le péché n'est pas écarté, mais ne reçoit pas pour autant une place surdimensionnée qui n'est pas la sienne dans l'édifice moral. Dans l'ordre de la grâce, le

²⁴³ *Ibid.*, p. 294.

²⁴⁴ Cf. M.-J. THIEL, X. THÉVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique*, op. cit., p. 276-280.

²⁴⁵ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 295.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 295.

péché n'est plus ce qui empêche nécessairement et totalement l'homme de parvenir à vivre dans l'amour. Sans le don de Dieu, la question du mal et du péché, de la souffrance humaine est un mur infranchissable pour l'agir humain. Comptant sur ses seules forces, l'être humain, à un moment ou à un autre de sa vie, se heurte à ses limites humaines, existentielles et morales. Or le péché n'est pas la finalité de la vie humaine : par le don de l'Esprit Saint et l'inhabitation de son amour dans l'âme humaine, l'homme pécheur est pardonné dans le sang du Christ, c'est-à-dire qu'il est toujours capable de se perfectionner davantage sur le plan moral, étant d'abord relevé de la chute de son péché par grâce.

La réflexion déployée autour de l'inhabitation, du don de l'amour divin dans le cœur de l'homme, rend ces critiques inopérantes : la réflexion de Thomas d'Aquin, contrairement à celle d'Aristote, fait de la vertu une partie de sa morale, une manière concrète pour l'agir humain de parvenir au but de sa vie. La vertu n'est pas un en-soi mais elle est placée en subordination par rapport à la question de la recherche du bonheur par une vie dans l'amour dont l'origine est Dieu²⁴⁷.

Ce fondement trinitaire de l'Amour est un des thèmes que *LG* a retrouvé et approfondi. En traitant de l'amour à partir des relations trinitaires, *LG* se place dans une autre perspective que celle mise en avant par les héritiers de Thomas d'Aquin qui est plus fidèle au donné thomasien. L'amour est un terme générique dont la source principale est Dieu lui-même dans la procession de l'Esprit Saint²⁴⁸. L'amitié vertueuse est un état et

²⁴⁷ Cf. J.-P. TORRELL, *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1998, p. 60-71. La deuxième partie de la *Summa theologiae* (I^a-II^{ae} et II^a-II^{ae}) consacrée à la morale se structure autour de l'étude des vertus : « si le fait de placer la béatitude au point de départ imprimait déjà à toute la réflexion morale une polarisation vers le Bien en soi, il est évident par la suite que sera aussi première la considération de tout ce qui favorise la poursuite de ce Bien. Quels que soient dans le concret les obstacles qui se dressent sur cette voie et dont il faudra aussi parler, ils ne seront jamais au premier plan de l'attention, pas plus dans le discours que dans l'exécution : commandée par la béatitude, la morale des vertus de Thomas d'Aquin engendre une vie chrétienne résolument orientée de façon positive » (p. 60) ; Th.-M. HAMONIC, « Dieu peut-il être légitimement convoité ? Quelques aspects de la théologie thomiste de l'amour selon le P. », in *RThom* 92 (1992), p. 239-266 : l'auteur présente la réponse thomiste à l'objection du pur amour qui affirme l'existence d'un amour de Dieu en lui-même et non parce qu'il comblerait l'homme. L'origine divine de l'amour permet un tel amour de convoitise sans qu'il y ait amour de soi chez la créature humaine : dans ce cas, l'amour de soi n'est pas égoïsme parce qu'il se fonde et se déploie – *secundum quid* – à partir de Dieu, seul objet de l'amour qui est aimé *simpliciter* ; II^a-II^{ae}, 26, 3, ad 3.

²⁴⁸ Cf. V. CARRAUD, « Apparuit caritas. L'image de Dieu : banalité et originalité d'une encyclique », in *Com(F)* XXXIV/5 (2009), p. 89 : « ... pour saint Thomas, l'amour est le nom propre du Saint-Esprit : son étude relève donc fondamentalement de la distinction des personnes, beaucoup plus que de la considération de l'essence de Dieu comme telle ».

une impulsion, comme l'Esprit Saint est un poids d'amour et un jaillissement d'amour. L'expression *vertu de charité* réunit en elle cette double dimension d'habitation intérieure amoureuse de l'aimé dans l'aimant et l'élan de l'un vers l'autre et réciproquement. En même temps la vertu de charité articule le champ de l'agir humain à celui de l'être divin.

F. Une synthèse : la nouveauté de la charité chrétienne

Les quatre héritages retenus pour tenter de définir la vertu de charité sur un plan théologique, nous permettent de mettre en avant les caractéristiques suivantes :

1. La charité est un mot de l'amour ;
2. Elle a une dimension vertueuse humaine et divine dont la visée est le bonheur ;
3. Elle est une relation d'alliance particulière en Dieu-Trinité et entre Dieu et les hommes scellée dans la personne du Christ ;
4. Elle est un don divin qui ouvre l'homme à la divinisation et lui donne l'horizon de la perfection de son agir moral.

Au cours de ce parcours, la pluralité des mots de l'amour en présence a accompagné notre réflexion. Il faut reconnaître que le christianisme laisse une place assez large à cette diversité du langage de l'amour. La vertu de charité a certes les faveurs du langage théologique pour définir la dimension spécifique de l'amour divin révélé en Jésus-Christ ; la théologie n'hésite cependant pas à recourir aux autres mots qui apparaissent presque nécessaires pour approcher la profondeur d'une réalité insondable.

La pluralité des mots de l'amour est une richesse pour celui qui veut définir une réalité aussi complexe. Chaque terme éclaire un aspect de cette réalité, en même temps qu'il passe sous silence tous les autres. Ces mots multiples sont autant des vecteurs de connaissance de ce qu'est l'amour que des obstacles à sa pleine compréhension. Ils agissent comme des écrans qui filtrent la pleine lumière de l'amour pour que les hommes puissent peu-à-peu regarder cette réalité sans se brûler les yeux ; ainsi,

progressivement, le filtre linguistique multiforme s'atténuera et les hommes pourront contempler cet amour infini qui remplit le désir de leur cœur.

La réalité est la même pour tous ; la perception de cette réalité varie cependant en fonction de chacun. Parce que la vision de cette réalité est soumise à la condition humaine, elle est nécessairement partielle et imparfaite. Dieu est cet amour sans limite que l'homme ne peut saisir que partiellement, comme un objet en partie voilé. La réalité de l'amour est perçue à travers ses images que sont les termes employés et qui agissent chacun comme un écran qui laisse passer un rayon de lumière de cette réalité. Chaque terme révèle une dimension de la réalité en même temps qu'il en cache d'autres. Ainsi c'est l'usage de la pluralité des mots qui permettrait de soulever la plus grande partie du voile sur cette réalité d'amour qui est Dieu lui-même. Et cela sans perdre de vue que la totalité de la réalité échappera toujours à l'humain.

« Si brillant que soit le soleil, si beaux que soient souvent le ciel et les nuages, si vertes que soient les feuilles et l'herbe des prés, si doux, si mélodieux que soit le chant des oiseaux, nous sentons bien qu'ils ne sont qu'une partie d'un ensemble infiniment vaste et nous ne voulons pas prendre la partie pour le tout. Ils émanent d'un foyer d'amour et de bonté qui est Dieu lui-même. Mais ils ne sont pas sa plénitude. Ils nous parlent du ciel, mais ils ne sont pas le ciel. Ils ne sont que les rayons épars et les pâles reflets de Son image. Ils ne sont que les miettes tombées de la table »²⁴⁹.

L'*agapè* présente des avantages indéniables permettant d'approcher l'amour de Dieu à condition de ne pas oublier les autres termes. Plus que les mots, c'est la réalité définie

²⁴⁹ J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, IV, 13, London, Longmans, Green & Co, 1834-1843, p. 201, cité par J. HONORÉ, *Les aphorismes de Newman*, Paris, Cerf, 2007, p. 236-237. Cf. AUGUSTIN (saint), *Les Confessions*, X, XXVII, 38, in *Œuvres*, 2^e série : *Dieu et son œuvre. Les Confessions, livres VIII-XIII*, Texte de l'édition de M. SKUTELLA, Introduction et notes par A. SOLIGNAC, É. TRÉHOREL, G. BOUISSOU (trad.), BAUG 14, Paris, DDB, 1962 ; H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, I : Apparition*, R. GIVORD (trad.), Théologie 61, Paris, Aubier, 1965, p. 386-387 : « En Jésus-Christ, la visibilité de Dieu s'achève dans l'obscurité. Et cela, non pas seulement dans la passion, mais dès l'incarnation. [...] Mais incarnation du Verbe, cela veut dire, avant toute considération particulière, visibilité suprême dans l'obscurité la plus profonde. Visibilité, parce que, ici, Dieu s'explicité devant l'homme par rien de moins que par l'homme lui-même, non par un simple enseignement verbal mais par l'être propre et la vie de l'homme ; ce que celui-ci a de plus intime devient pour lui parole et enseignement de Dieu : comment ne comprendrait-il pas ? Obscurité, parce que traduire l'être de Dieu, son unicité absolue et infinie, dans le quotidien le plus dissemblable, et donc presque interchangeable, dans la relativité désespérante d'un individu perdu dans la masse, semble une entreprise vouée d'emblée à l'échec : car si 'l'homme' devient vraiment le langage de Dieu, ce n'est pas en forçant sa nature à tendre au surhumain, en cherchant à surprendre, à être plus grand, plus éclatant, plus célèbre et plus étonnant que tous les autres ; c'est en devenant homme comme tout le monde, parce qu'il doit être pour tout le monde, et se caractériser justement dans sa banalité, comme l'Unique : 'Il ne crie pas, il n'élève pas le ton, il ne fait pas entendre sa voix dans les rues' (Is 42, 2 – Mt 12, 19). Ce qui est sans apparence doit être l'apparition de ce qui est le plus apparent ».

qui change en christianisme. La perfection de l'amour en christianisme réside davantage en son origine et son terme – qui sont divins – que dans une forme purement extérieure et la seule matérialité d'un acte²⁵⁰.

L'utilisation de l'expression des *entrailles de la charité* révèle un tournant chrétien de la réflexion sur l'amitié faite par Thomas. Aristote se contente, ce qui n'est pas peu de choses, d'étudier les relations d'amitié entre les hommes (amitiés parfaites et imparfaites, relations familiales, amitié et justice, etc.) pour montrer l'importance de l'amitié dans la recherche du bonheur pour la vie de chaque homme. Pour l'Aquinat, la réflexion sur l'amour et l'amitié est enracinée dans le mystère trinitaire ; il articule l'effort vertueux de l'homme orienté vers son bonheur et les actions de l'agir de l'homme chrétien avec le principe de la grâce divine à laquelle il est rendu participant. Un amour qui est fondé sur un socle existentiel essentiellement défini par Aristote qui est tendue vers l'amitié divine, envisageable par don gratuit de Dieu. L'amitié avec Dieu devient possible du fait de l'incarnation et de la résurrection : dès lors, l'*amitié* devient *charité* non seulement, entre Dieu et les hommes mais aussi entre les hommes eux-mêmes. Le Docteur commun assume pleinement la réflexion d'Aristote tout en ouvrant une perspective capable d'intégrer le « langage de la croix [qui] est folie » (1 Co 1, 18).

Le mot d'amitié est trop marqué par les relations singulières entre les hommes pour laisser entrevoir une relation nouvelle et d'un autre ordre entre Dieu et les hommes dans la religion chrétienne. L'amitié à la suite de Jésus ne correspond pas exactement à la même réalité que l'amitié parfaite aristotélicienne. Cette amitié est de l'ordre de l'amour, mais un nouveau type d'amour qui déplace les relations humaines, une amitié nouvelle renouvelée par l'intérieur en raison de son objet divin. Dans la perspective chrétienne, le point de départ n'est plus la personne humaine vertueuse. L'origine de cette amitié est Dieu lui-même en tant qu'il est amour et le Christ, la révélation de l'amour divin aux hommes par le don de sa vie sur la croix. Le Messie de Dieu accomplit en sa chair l'alliance nouvelle : c'est la vie donnée de l'unique et éternel médiateur qui donne à l'être humain la capacité de vivre cet amour jusqu'au bout, à l'exemple du Christ. La perspective se trouve déplacée ; on peut parler d'une « véritable

²⁵⁰ Cf. Ph. DELHAYE, « S. Thomas, témoin de la morale chrétienne », in *RTL* 5 (1974), p. 161-162.

transfiguration »²⁵¹ de l'amour d'amitié en christianisme, si bien qu'un mot nouveau s'impose en même temps que l'immensité de la réalité de cet amour : désormais l'*agapè* sera toujours directement ou non, rattaché à la nature même de Dieu.

Agapè est un mot qui exprime l'irruption de l'amitié divine avec les hommes, que même Aristote n'osait concevoir, c'est-à-dire la nouveauté d'un amour dont l'origine est Dieu lui-même. Le terme grec *agapè* est celui de *caritas* en latin dont la traduction française est *charité*²⁵². Le Christ est le médiateur de cette relation unique d'amour-amitié appelée charité, il réalise par excellence la jonction de cet amour si bien que nous pourrions le nommer *caritatis Pontifex*.

²⁵¹ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.*, p. 368 ; cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, op. cit.*, t. II, Paris, 1959, p. 377-378 : « l'*agapè* est l'écho de la théologie proprement chrétienne ; son excellence et son primat sont absolument ignorés de toute la documentation connue. *Cuique suum*. Ni l'hellénisme ni le judaïsme n'ont inspiré saint Paul dans la 'détermination' de ce point fondamental de doctrine » ; C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament, op. cit.*, p. 18-19 ; A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 185-188 : « L'*agapè* obéit à un mouvement auquel toutes ces doctrines [les philosophies de l'antiquité grecque, étudiées par l'auteur] restent fermées. L'*agapè* pardonne, tandis que la sagesse antique n'encourage guère à le faire, et pour cause : la faute est une perversion de l'être. [...] L'*agapè* compatit, or le sage ne se laisse que rarement toucher par la pitié. [...] Le philosophe grec ne se conduit pas en prochain, au sens biblique du mot, car il ignore ce don de soi total par lequel le chrétien se met au service du premier venu, pour répandre sur lui un peu de cet amour dont Dieu est la source et qui ne fait acception de personne » ; J. PIEPER, *De l'amour*, J. GRANIER (trad.), P. IDE (préf.), Paris, Ad Solem, p. 64-65 : « Certes, tout amour humain est une reprise qui répète l'approbation divine originelle, créatrice, grâce à laquelle tout ce qui est, et donc aussi ce que nous aimons *in concreto*, a reçu en même temps que l'existence la bonté ontologique. Mais, quand tout suit son cours normal, heureux, il se produit alors, dans l'amour humain aussi, *plus* qu'une simple répétition et répétition ; il se produit un prolongement, et même, en un certain sens, un parachèvement de ce qui a été initié dans la création ».

²⁵² H. PÉTRÉ, *Caritas, op. cit.*, p. 15-16, 353-354 : « *Caritas* est appelé à traduire le grec *αγάπη*. Ce vieux mot latin qui désignait des sentiments assez variés : affections de famille, amitié, quelquefois patriotisme, se spécialise pour les chrétiens dans le sens de 'amour de Dieu, amour du prochain'. Mais en même temps, il s'accroît d'un contenu religieux et moral extrêmement riche ; car les emplois très nombreux de ce mot dans la Sainte Écriture l'ont associé à une quantité de notions spécialement chrétiennes. *Caritas*, mot qui exprime le moins imparfaitement possible la nature même de Dieu dont l'attribut essentiel est l'amour ; mot qui traduit le bienveillance incompréhensible de Dieu pour les hommes ; mot qui résume toute la morale chrétienne, la loi et les prophètes, car une seule chose est demandée au chrétien, c'est d'aimer, et les deux amours, amour de dieu, amour des hommes, n'en font qu'un. *Caritas*, l'amour compatissant et bienfaisant pour les pauvres ; *caritas*, la patience, la douceur, le désintéressement ; *caritas*, l'humble dévouement qui fait du chrétien le serviteur de ses frères ; *caritas*, le support mutuel ; *caritas*, le don total de la vie, qui configure la charité de l'homme à la charité de Dieu même. [...] La *caritas* n'est plus un sentiment simplement humain, c'est une vertu, la plus haute des vertus, celle qui configure l'homme à Dieu. L'*unitas* n'est pas seulement le fait d'être un, réalisé entre les chrétiens, elle est une ressemblance avec Dieu, mieux encore une participation à l'unité des personnes divines ».

III. La charité perdue et retrouvée ?

La réflexion théologique sur la vertu de charité ouvre la vie humaine à la perspective du bonheur. Le donné thomasien qui s'est construit à partir d'un apport biblique et augustinien réel est devenu classique en théologie, à tel point qu'un chercheur a qualifié la *Somme théologique* de chef d'œuvre parmi les « Sommes des vertus »²⁵³. Pourquoi la théologie morale postérieure à Thomas d'Aquin a-t-elle « oublié » l'importance des vertus ? Cet oubli concerne-t-il la vertu de charité ? Quelles conséquences cela a-t-il pour la place de la vertu de charité en morale fondamentale et en théologie de manière générale ? Comment expliquer cette éclipse de la vertu de charité ? La charité a-t-elle été mise entre parenthèses, ou bien a-t-elle rejoint d'autres champs théologiques, d'autres domaines de la vie ecclésiale ?

Nous retenons deux facteurs concomitants dans la perte de la signification de la charité en morale. Il y a, d'une part le développement de la philosophie nominaliste et, d'autre part, le juridisme croissant au sein de la morale notamment à partir du concile de Trente et du mouvement de la Contre-réforme catholique. Cette éclipse de la place de charité en théologie ne doit cependant pas nous faire oublier qu'elle reste présente et se développe massivement dans le domaine caritatif et social. Jusqu'à présent nous avons limité notre réflexion au strict champ de la théologie. La charité n'est cependant pas une notion vague et lointaine de la sphère chrétienne ; une définition chrétienne de la charité doit nécessairement s'appuyer sur les pratiques de charité mises en œuvre à partir des raisonnements théologiques.

A. Le nominalisme : vers une morale de l'obligation

S.-Th. Pinckaers a dévoilé les causes et les conséquences d'un changement de lecture et d'interprétation de la *Somme théologique*. Dans son ouvrage intitulé *Les sources de la*

²⁵³ L. E. BOYLE, *The Setting of the Summa theologiae of saint Thomas*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982, p. 23, cité par S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, op. cit., p. 240.

morale chrétienne, il détaille les étapes successives qui ont conduit les moralistes à s'éloigner de la morale thomasiennne. Il s'agirait d'un acte manqué de la part des moralistes modernes : presque sans le vouloir, ils auraient fait l'impasse sur ce qui est la structure d'ensemble de composition de l'œuvre du docteur angélique :

« On aurait pu croire, dès lors, à un grand renouveau de la morale de saint Thomas ; mais la lecture et l'interprétation se firent suivant les idées, les catégories et les préoccupations de l'époque [moderne], très différente du Moyen-âge. [...] Les moralistes modernes se sont séparés de lui, sans le dire d'habitude et apparemment sans presque s'en apercevoir »²⁵⁴.

Un des infléchissements conduisant aux « infidélités dans l'interprétation »²⁵⁵ a été la mise à l'écart du traité de la béatitude auquel est substituée la question de la loi et de l'obligation dont les fondements philosophiques reposent sur le nominalisme²⁵⁶. La réflexion sur le bonheur a été évacuée après avoir été la question primordiale en éthique depuis les philosophes grecs.

« La morale d'Ockham est la première morale de l'obligation, disions-nous ; jusque-là, tant chez les philosophes que chez les Pères et les théologiens, la question morale première était celle du bonheur, la recherche du vrai bonheur. La réponse s'ordonnait autour des vertus morales pour les philosophes, autour des vertus théologales et morales avec la charité comme centre pour les théologiens. La question de l'obligation morale n'était certes pas absente de la théologie classique, mais elle venait en ordre second et n'était pas du tout conçue avec la même rigueur. [...] On peut dire que la théologie morale jusqu'au début du XIV^e siècle était une morale du bonheur et des vertus ordonnées autour de la charité »²⁵⁷.

²⁵⁴ S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne, op. cit.*, p. 240.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 241. Les raisons ayant conduit à un éloignement de la pensée de Thomas d'Aquin sont multiples. L'une d'entre elles est certainement la condamnation de 219 thèses naturalistes prononcée le 7 mars 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris et chancelier de l'Université de Paris.

²⁵⁶ Cf. B. HÄRING, L. VEREECKE, « La théologie morale de saint Thomas d'Aquin à saint Alphonse de Liguori », in *NRTh* 77 (1955), p. 673-692 ; L. VEREECKE, « Loi et Évangile selon Guillaume d'Ockham », in S. PINCKAERS L. RUMPF, *Loi et Évangile*, ChEth 5, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 81-90 : l'article a été repris dans L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, BHCSR XII, Romae, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1986, p. 149-203 ; S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne, op. cit.*, p. 250-263 ; J. BIARD, *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Philosophies, Paris, PUF, 1997, p. 86-102 ; O. BOULNOIS, « Duns Scot Jean (v. 1265-1308) », in Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 1997, p. 354-357 ; HOENEN M., « Nominalisme », in Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 1997, p. 807-812 ; J. BIARD, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Initiations au Moyen Âge, Paris, Cerf, 1999 ; S. MÜLLER, *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*, TSTP 18, Tübingen, Francke Verlag, 2000, notamment p. 23-41 ; WILHELM VON OCKHAM, *Texte zu Theologie und Ethik, Lateinisch/Deutsch*, V. LEPPIN, S. MÜLLER (ed.), Stuttgart, Philipp Reclam, 2000.

²⁵⁷ S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne, op. cit.*, p. 260-261. L'auteur poursuit : « Sur le point de l'obligation, l'influence d'Ockham sera décisive pour la théologie morale postérieure. Sans

La philosophie et la théologie de G. d'Ockham se situent dans le prolongement de celles de J. Duns Scot, en dépit de certaines prises de positions divergentes, mais dans les deux cas, la pensée de ces auteurs a entraîné un déplacement progressif du fondement de la morale, en substituant l'obligation morale à la quête du bonheur.

L'être est équivoque pour Thomas d'Aquin à la suite d'Aristote. La distinction analogique de l'être se fait dans les catégories de substance et d'accidents sauf en ce qui concerne l'être divin²⁵⁸. En revanche, pour J. Duns Scot, l'être est univoque et se dit à la fois de Dieu et des hommes. Il divise l'être en un être fini, qui ne convient qu'aux créatures, et un être infini qui ne convient qu'à Dieu. Il y a par conséquent, au-dessus de Dieu, une notion d'être qui n'est ni finie, ni infinie, et qui se divise en être fini et être infini. Ce qui revient à introduire de la multiplicité en Dieu et distingue formellement en Dieu son vouloir de son intelligence. Le docteur subtil glisse vers une contingence ontologique entre le vouloir divin et l'intelligence divine qui peuvent être séparées l'une de l'autre. Dieu n'est pas lié par son intelligence ; son vouloir est absolument libre. Ce vouloir reçoit une sorte de puissance appelée la *potentia absoluta Dei* distinguée de la *potentia ordinata Dei*. Il n'y aurait pas de nécessité en ce monde et ce monde-ci (issus de la *potentia ordinata Dei*) ne serait pas le meilleur qui eût pu être puisqu'un autre monde eût été possible selon la *potentia absoluta Dei*, la volonté divine toute-puissante, indépendamment de son intelligence. Dès lors, dans le monde, tout est contingent, y compris le monde et la charité pour être sauvé. Dans cette perspective, le salut dépend entièrement du pouvoir absolu de Dieu, sans aucune nécessité de se sentir et d'être aimé de Dieu. Ce sont-là des racines philosophiques d'une morale de l'obligation.

En effet, selon J. Duns Scot, l'être infini dit une modalité de l'être selon un mode infini ; l'être fini dit une autre modalité d'être selon un mode fini. La distinction entre les différents modes est formelle. L'existence de Dieu se fonde dans l'instant et dans

doute beaucoup de théologiens, entre autres thomistes, feront-ils la critique du nominalisme, rejetant ces outrances – logiques cependant – comme, par exemple, la relativité de la morale devant Dieu et le refus de la fonder sur la nature de l'homme et des êtres. Néanmoins une quasi-unanimité va se faire parmi les moralistes, surtout à partir du XVII^e siècle, pour placer l'obligation au centre de la morale, quelles que soient les divergences qui se feront jour entre eux sur la question du fondement de l'obligation morale ».

²⁵⁸ Dieu n'est pas créé, il est la propre cause de son existence et il n'y a pas de composition en lui. Son essence est son existence, sa réalité profonde est d'exister. En l'homme, l'existence de Pierre (« Pierre est ») n'est pas son essence (« Pierre est un homme »).

une succession d'instants, chaque modalité ayant son instant d'existence. Puisque l'intelligence et la volonté sont formellement différentes, l'ordre du vrai ne nécessite pas l'ordre du bien et la volonté de Dieu devient absolue. Le vrai et le bien ne sont que des modes d'être ayant leur instant d'existence soumis à la volonté divine ; de même pour la loi positive – ecclésiastique ou politique – et la loi naturelle qui sont soumises absolument à la loi divine éternelle. Dieu est souverainement libre et n'a aucune nécessité par rapport à ce qui se trouve en-dehors de son essence. L'ordre des choses est absolument contingent et la source unique du permis-défendu est la volonté divine. Ce qui est permis par Dieu est ce qui est bon ; ce qui est interdit par lui est ce qui est mauvais, indépendamment d'une nature des choses qui n'existe pas. C'est en ce sens que J. Duns Scot considère les trois premiers commandements du décalogue comme impératifs ; les sept autres commandements, s'ils sont en harmonie avec les premiers, n'obligent cependant pas l'homme parce qu'ils sont contingents et modifiables selon la volonté divine. Il y a une contingence absolue entre les principes moraux et l'ordre métaphysique des choses.

Les conséquences du nominalisme dans la structuration d'une morale sont nombreuses. Il y a d'abord la perte de la notion de finalité : tout agir part d'une nécessité logique et la recherche du bien et du vrai n'entre pas nécessairement dans cette logique formelle. Cet agir fragmenté n'a plus qu'une cohérence extrinsèque et ne suppose plus l'exercice de la vertu de prudence (rattachée à la raison et non au vouloir). Il ne s'agit plus de déterminer si l'agir est bon ou mauvais, ni même s'il doit être accompli, dans l'ordre du réel. Enfin, dans le champ politique, la problématique du bien commun se trouve vidée de son contenu puisque la loi positive est le fait de la volonté du prince, dans une organisation logique de la société. Toute loi est finalement contingente, y compris la loi morale et le double commandement de l'amour. Une conséquence ultime est de concevoir la volonté divine toute-puissante et autonome à l'instar de la volonté propre du sujet, ce qui reviendrait à soumettre toute loi à la volonté de chaque sujet. L'agir atomisé ne se réalise plus que dans l'instant d'un acte librement voulu par le sujet, sans aucune autre considération. Seule importe la cohérence d'un agir contingent : le vrai devient ce qui est cohérent et le bien disparaît au profit de la liberté.

Selon nous, une interprétation de Thomas d'Aquin dans une veine nominaliste conduit à trop isoler les unes des autres chacune des parties morales de la *Somme théologique* : la

théologie morale thomasienne n'est alors plus considérée à partir de son fondement unificateur, qui était constitué par l'interrogation primordiale sur le bonheur. La notion de finalité est remplacée par une nécessité logique où la question du bien n'entre pas en ligne de compte. La volonté divine libre et par la suite la volonté du sujet deviennent le principe et le terme du questionnement moral, d'autant plus fortement qu'émerge progressivement l'idée de l'être humain comme individu, atome libre et responsable de son agir. La réflexion morale ne se réalise plus dans un ensemble architectonique harmonieux où chaque dimension de la morale s'adapte aux autres sans jamais perdre de vue le but béatifique. La morale se conçoit dans la confrontation de termes perçus comme opposés et non plus complémentaires et connexes : la loi divine face à la conscience humaine, la grâce face à la liberté, une morale des commandements face à une morale théologique²⁵⁹.

Dans ce contexte, la perfection morale n'est plus de parvenir au bonheur en Dieu, mais d'obéir à la loi. Le bien n'est plus le bon pour l'homme mais se trouve restreint à la seule obéissance légaliste : l'obéissance devient garante du bien agir, sans plus de réflexion sur cet agir. Cette obéissance peut s'entendre de deux manières : soit elle interdit de désobéir à la loi, soit elle enjoint de lui obéir. Ce n'est pas la même chose de ne pas désobéir (fut-ce en vue d'un bien quelconque) ou d'obéir en vue de son bonheur, car dans le premier cas on peut agir par défaut, mais non dans le second.

Si l'obéissance n'est qu'une *interdiction à désobéir*, il suffit que la personne ne désobéisse en rien pour ne pas faire de mal, qu'elle ne franchisse pas la ligne jaune minimale qui la ferait tomber dans le péché. Ainsi, la désobéissance est vue comme la voie royale conduisant au péché, jusqu'à identifier la désobéissance au péché. Ne pas désobéir est-il une attitude construisant l'être moral d'une personne autrement qu'en creux ? Peut-on légitimement restreindre la vie morale à l'énoncé : « Évite le péché » ? Il semble moralement peu motivant d'avoir pour but de ne pas faire de mal ; il est plus exaltant de chercher le bien.

²⁵⁹ Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne, op. cit.*, p. 252 : « Avec Ockham, la liberté, par la revendication de l'autonomie radicale qui la définit, se sépare de tout ce qui n'est pas elle, de la raison et de la sensibilité, des inclinations naturelles et de tout facteur extérieur. Il s'ensuivra de multiples séparations : entre la liberté, d'un côté, la nature, la loi, la grâce, de l'autre, entre la morale et la mystique, la raison et la foi, l'individu et la société, etc. ».

Dans le second cas, où la personne est invitée à *obéir* (le cas échéant avec force vigueur), il faut distinguer l'obéissance positive (filiale) de l'obéissance négative (aveugle). Par son obéissance, la personne tend vers le bien et ne veut pas seulement éviter le péché. Elle le fait d'une manière éclairée ou non, ayant connaissance ou non du chemin à parcourir pour atteindre le bonheur et l'obéissance lui apparaît alors comme un moyen nécessaire et proportionné au but poursuivi.

Cette morale de l'obéissance a l'avantage de la précision et de la clarté. Elle est d'application plus aisée qu'une morale des vertus, parce qu'elle relève de critères juridiques, extérieurs et objectivement mesurables. À l'inverse, elle ne peut que difficilement prendre en compte la dimension intérieure d'un acte, son intention profonde pour se focaliser quasi-exclusivement sur la matérialité extérieure de l'acte.

Par ailleurs, l'émergence d'une morale de l'obéissance est favorisée par l'enracinement biblique de cette thématique. L'Ancien Testament recèle quantité de règles et de préceptes à suivre, permettant au croyant israélite de marcher dans les pas de son Dieu. L'obéissance requise dans le respect du Décalogue, par exemple, n'est pas l'injonction d'une obéissance aveugle à une loi non fondée²⁶⁰. Le but de Yahvé est de restaurer l'homme déchu : le don du décalogue apparaît comme une béquille nécessaire lui permettant de progresser pour retrouver l'harmonie originelle perdue. Ce chemin de progrès se vit dans une relation d'Alliance avec le Seigneur qui désire le bonheur de l'homme, sa vie plutôt que sa mort. « Choisis la vie, ou bien la mort » (Dt 30, 19). L'obéissance aux préceptes révélés par Yahvé est une voie que l'homme peut suivre, ou ne pas suivre, restant sauve sa liberté de marcher vers le Seigneur ou non.

La désobéissance envers les préceptes divins a pour conséquence directe la mort. L'homme a néanmoins connaissance de la croisée des chemins où il se trouve placé pour faire le plein exercice de son humanité. L'exigence biblique de l'obéissance n'est donc pas un impératif qui s'impose à l'homme d'une manière extérieure à lui. Il s'agit d'une obéissance soumise à l'horizon du bonheur humain voulu par Dieu pour chaque homme. La question *première* n'est pas l'obéissance et le respect de l'interdit, mais bien la question de l'Alliance avec Yahvé (et donc de la vie et du bonheur pour l'homme) qui

²⁶⁰ Sur la question exégétique de l'Alliance et de la Loi dans l'Ancien Testament, voir notamment : A. WÉNIN, « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin du bonheur », in *RTL* 25 (1994), p. 145-182.

s'accomplit d'autant plus fermement que l'homme suit les préceptes. Le respect du décalogue est *second* par rapport au but de la vie morale, même s'il est un passage obligé. Sur la voie du bonheur en Dieu, l'obéissance au décalogue est un moyen certes fondamental, mais un moyen au service du but qui est la réponse de l'homme à l'Alliance voulue par Yahvé.

En soulignant ainsi le rôle de la philosophie nominaliste qui a profondément marqué la réflexion morale à partir de la fin du XIII^e siècle, nous ne jugeons pas de la valeur d'une telle morale par rapport au modèle des siècles précédents davantage orienté sur la vie vertueuse. Il ne s'agit pas d'opposer une morale des vertus à une morale d'obligation, mais de souligner que l'obligation, perçue à l'origine comme moyen – fort pratique au demeurant – de rechercher le bien, est devenue la finalité formelle et extrinsèque de la vie morale.

Cette évolution s'est faite au détriment de la question du bonheur qui prévalait jusque-là et du rôle des vertus. L'atomisation de l'agir moral nominaliste entraîne la vertu de charité et l'ensemble des vertus en-dehors du champ de la morale fondamentale. Les vertus ne sont plus des moyens possibles mais non-nécessaires, dont l'homme peut user. Les vertus théologiques se retrouvent placées en morale spéciale. La charité n'est plus au cœur du questionnement moral comme forme des vertus. C'est la théologie spirituelle et mystique désormais séparée de la morale qui récupère le thème des vertus en général et celui de la charité en particulier.

Une morale de l'obéissance n'est pas à exclure *a priori* comme moyen de croissance de la vie morale : elle a un fondement scripturaire et pratique qui la rend certainement plus facilement applicable puisqu'elle qu'elle est extérieure et objective. Une des difficultés est de ne pas confondre, comme cela s'est produit dans l'histoire, l'obéissance comme moyen de progrès moral en vue des biens éternels avec un agir moral extrinsèque. C'est cette confusion qui a progressivement contribué au développement d'un légalisme moral favorisé par l'arrière-fond nominaliste et aussi par le contexte ecclésial du XVI^e siècle.

B. La charité face à la casuistique : le refuge mystique

Si l'intégration du nominalisme dans le champ théologique explique pour une part la perte du donné thomasiens concernant la vertu de charité et son remplacement par une morale de l'obligation, il nous faut encore tenir compte d'un second phénomène massif. Sous l'impulsion du concile de Trente et du mouvement de Contre-Réforme mené par l'Église catholique pour lutter contre l'expansion de la Réforme protestante, des séminaires ont été créés pour former les prêtres. La formation dispensée dans ces séminaires se devait d'avoir une finalité concrète : lutter contre l'hérésie réformée, certes, mais aussi donner aux prêtres des outils pratiques pour bien conduire les fidèles dont ils avaient la charge d'âme.

Cet enseignement à visée pratique et non spéculative donne des moyens pour répondre aux cas de conscience des fidèles. À la fin du XVI^e siècle, les Jésuites rédigent les premiers ouvrages de ce type qui sont intitulés les *Institutiones morales* et qui précèdent les manuels de théologie morale florissant au XVII^e et au XVIII^e siècle et l'avènement de la casuistique²⁶¹.

Les manuels de morale sont rédigés avec ce souci d'aider les pasteurs à répondre aux demandes de leurs fidèles, notamment par le biais de la confession. Toutes les situations possibles, tous les cas sont envisagés, même les plus improbables pour que le confesseur puisse éclairer le pénitent et juger exactement du degré de gravité du péché et lui appliquer la pénitence adaptée.

Les actes de la vie humaine sont relevés, détaillés et classifiés. Les intentions du sujet, les circonstances de l'acte, le but recherché, la matérialité de l'acte sont analysés, évalués et jugés pour déterminer leur valeur. En fonction de l'ensemble de ses critères, le confesseur peut déterminer la nature et l'importance du péché et y apporter le remède adapté : une pénitence adaptée et voici que le pénitent ayant reçu l'absolution se retrouve en état de grâce et gagne son ciel.

²⁶¹ Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne, op. cit.*, p. 268-285.

L'influence du jansénisme a indéniablement favorisé la casuistique. Puisqu'il faut, dans la perspective janséniste, que tout acte soit animé par un désir actuel de charité, sans manquer de pécher gravement (et risquer d'aller en enfer, par une mort imprévue), il était nécessaire d'analyser tous les actes de la vie en profondeur.

Quelles conséquences pouvons-nous établir pour la place de la vertu de charité en morale ? Dans le contexte de la casuistique, les vertus en général et la vertu de charité en particulier ne font plus partie de la problématique morale puisque celle-ci a un souci plus pragmatique que spéculatif. Ce n'est plus l'horizon de la vie éternelle qui est pris en compte mais bien davantage l'horizon de la vie quotidienne et les événements du quotidien en ce qu'ils aident à gagner le ciel. Cet infléchissement fort en ce domaine pratique a en quelque sorte éclipsé l'horizon proprement surnaturel de la vie chrétienne.

Ce que l'on peut considérer d'une certaine manière comme un changement de paradigme moral, est corroboré par la rupture entre la morale et la mystique : la morale s'intéressant aux actes des gens ordinaires dans le but de leur permettre de faire leur salut par leur agir ; la mystique s'adressant, quant à elle, aux religieux et consacrés entièrement voués à la recherche de la perfection et de la sainteté²⁶².

Au cours du temps, cet infléchissement de perspective a conduit à considérer que la sainteté – et *a fortiori* la vie selon la charité – concernait les seuls religieux, les simples fidèles étant invités au respect de la loi morale, ne fût-ce qu'au minimum : d'un côté la morale, d'un autre la mystique.

C'est dans le domaine de l'ascétique et de la mystique que la vertu de charité est étudiée, sans oublier le domaine artistique qui la représente massivement²⁶³. L. Vereecke relève ce point dans son ample panorama de l'histoire de la théologie morale lorsqu'il considère les « classiques de la spiritualité française [et les] maîtres de

²⁶² Cf. *ibid.*, p. 264-266 ; M. HUOT DE LONGCHAMP, *Oraison I : Qu'est-ce que l'oraison ?*, Mers-sur-Indre, Paroisse & Famille/Centre Saint-Jean-de-la-Croix, 2000 ; M. HUOT DE LONGCHAMP, *Oraison II : Direction spirituelle*, Mers-sur-Indre, Paroisse & Famille/Centre Saint-Jean-de-la-Croix, 2002. L'auteur développe, dans ces deux derniers ouvrages, la place de la charité dans les ouvrages de spiritualité.

²⁶³ Cf. A. TAPIÉ, C. JOUBERT (dir.), *L'allégorie dans la peinture. La représentation de la charité au XVII^e siècle*, Catalogue de l'exposition au Musée des Beaux-arts de Caen (27 juin - 13 octobre 1986), Caen, Musée des Beaux-arts, 1986.

l'ascèse ou de la mystique [...]. Ces doctrines sont la fleur et le couronnement de la morale chrétienne, elles ne sont pas de la *théologie morale* »²⁶⁴.

La charité est utilisée dans une perspective de croissance de la vie chrétienne, mais elle n'est pas développée dans le cadre d'une réflexion de théologie spéculative en morale : elle est prise en compte en tant que vertu, élan dynamique qui oriente l'homme à sa finalité, dans le domaine de la théologie spirituelle d'alors qui correspond, peu ou prou, à l'actuelle théologie pratique²⁶⁵. Mais le paradoxe n'est qu'apparent : il n'y a pas antinomie entre les deux parce que la théologie spirituelle et une mystique chrétienne ne peuvent être un spiritualisme éthéré qui ne concernerait que la vie de l'esprit. Les auteurs de l'époque qui traitent de la charité en théologie spirituelle s'appuient sur la création de l'être humain à l'image et à la ressemblance de Dieu ; ils prennent en compte l'unité fondamentale de corps et d'âme de l'homme pour encourager la vie spirituelle.

« Le roy des abeilles ne se met point aux champs qu'il ne soit environné de tout son petit peuple, et la charité n'entre jamais dans un cœur qu'elle n'y loge avec soy le train des autres vertus, les exerçant et mettant en besogne ainsy qu'un capitaine fait ses soldatz »²⁶⁶.

Les opuscules de spiritualité contiennent des trésors pratiques de charité. Ils indiquent les moyens de vivre l'amour envers le prochain, qu'il soit un ami ou un ennemi, un inconnu ou un membre de la famille, un homme ou une femme, sans oublier les dangers de telles amitiés qualifiées dans certains cas de « mouvement bestial »²⁶⁷.

« Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même »²⁶⁸.

²⁶⁴ L. VEREECKE, « Préface à l'histoire de la théologie morale moderne », in *StMor* 1 (1963), p. 114. Considérant la période de la Renaissance, l'auteur relève déjà un mouvement de retour aux sources de la théologie morale, alors même que le nominalisme se développe. Des humanistes, comme Érasme par exemple, définissent en effet la morale comme une morale qui devrait se fonder à la suite du Christ.

²⁶⁵ Cf. Ch.-A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Théologies, Paris, Cerf, 1986, p. 24-25.

²⁶⁶ FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, édition complète, *op. cit.*, t. III, *Introduction à la vie dévote*, p. 123.

²⁶⁷ Cf. G. VANSTEENBERGHE, « Amitié », in *DSp*, t. I, col. 508 ; J. MCEVOY, « Amitié, attirance et amour chez s. Thomas d'Aquin », *art. cit.*, p. 400.

²⁶⁸ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, Paris, PUF, 1997, p. 267.

La remarque faite par H. Bergson rappelle l'origine divine de la charité et la nécessité pour l'homme d'en vivre s'il veut être une créature fidèle à son Créateur, malgré les difficultés et les dévoiements possibles de l'amour de charité. La vie spirituelle fait progresser l'homme dans la quête infinie de l'amour insondable de Dieu.

C. Une charité sociale et collective

Face à l'influence du nominalisme et au développement de la casuistique et de la morale des manuels, la charité devient un thème privilégié de la mystique et de la spiritualité mais conserve également un rôle fondamental dans la sphère sociale et collective où se déploie son action la plus visible et la plus concrète.

Le sens courant de la charité met en avant la générosité et la bienfaisance de celui qui agit avec charité. Cette dimension est constitutive également de la charité chrétienne. La dimension sociale de la charité en contexte chrétien existe depuis les origines : le donné biblique relate la générosité des chrétiens envers les plus pauvres (Ac 2, 44-45 ; 4, 34-35). L'instauration du ministère diaconal dans le christianisme naissant répond à cette exigence (Ac 6, 1-6). La charité s'institutionnalise rapidement autour de la communauté chrétienne qui donne à chacun selon ses besoins et gère progressivement tout un pan de la société civile : les veuves, les malades et les personnes âgées, l'assistance auprès des prisonniers et l'inhumation des indigents²⁶⁹. Progressivement dans l'histoire, la fonction diaconale est restreinte au champ liturgique ; la charité est progressivement dévolue à l'autorité épiscopale et aux monastères au sein d'hospices, suivant les recommandations de la règle bénédictine quant à l'accueil des hôtes : « C'est surtout en recevant des pauvres et des pèlerins qu'on montrera un soin tout particulier, car, en eux, plus qu'en d'autres, c'est le Christ qu'on reçoit »²⁷⁰. Guidé par l'amour du

²⁶⁹ Cf. N. METTE, « Caritas/Charité, B. Point de vue de la théologie pratique », A. VAN HOA (trad.), in P. EICHER (dir.), *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, B. LAURET (ed. fra.), Paris, Cerf, 1996, p. 89-108.

²⁷⁰ *La règle de Saint Benoît*, Texte latin selon le manuscrit S. Gall, Version française par H. ROCHAIS, Paris, DDB, 1997, chap. 53, 15. Les ordres hospitaliers et chevaliers (chevaliers teutoniques, chevaliers du Temple ou encore de l'ordre de Malte, ont été fondés pour venir en aide aux pèlerins de Terre Sainte à l'époque des croisades et répondent à la même exigence de charité envers les pauvres. Cf. Th. BARBEAU, « L'actualité de la règle de saint Benoît : une invitation à ne rien préférer à l'amour du Christ », in

Christ, le moine exprime son amour fervent envers ses frères de communauté et tous les hôtes sans exception.

Au XIII^e siècle, on assiste à l'élaboration théologique progressive du droit des pauvres à disposer du superflu des riches en cas de nécessité et qui se trouve résumé dans l'axiome proposé par Huguccio : « Tout est commun de droit naturel, le jugement de la raison approuve cette proposition : tout est commun, c'est-à-dire que toutes choses doivent être communiquées au temps de la nécessité »²⁷¹.

Au cours du XVI^e siècle, dans un contexte ecclésial de Réforme et de Contre-Réforme, la charité institutionnelle se développe en relation avec une mission spirituelle. En Italie, bouleversé par l'incurie des hôpitaux de son époque et après avoir soigné les premiers malades chez lui, Jean de Dieu (1495-1550) fonde l'ordre des *fatebenefratelli* (les Frères de la Miséricorde), suivi dans sa tâche par Camille de Lellis (1550-1614) et l'Ordre des Serviteurs des malades (les Camilliens). En France, c'est la figure de Vincent de Paul (1581-1660) qui s'impose comme celle qui a instauré de manière systématique le service de la charité dans le Royaume Très-Chrétien. Il a fondé notamment la Congrégation de la Mission, dont les membres seront appelés Lazaristes en référence au pauvre Lazare de la parabole biblique (Lc 16, 19-31), et la Compagnie des Filles de la Charité, connues comme les Sœurs de Saint-Vincent-de-Paul.

« Je ne dois pas considérer un pauvre paysan ou une pauvre femme selon leur extérieur, ni selon ce qui paraît de la portée de leur esprit ; d'autant que bien souvent ils n'ont pas presque la figure, ni l'esprit de personnes raisonnables, tant ils sont grossiers et terrestres. Mais tournez la médaille, et vous verrez par les

Kephas 33 (2010), p. 47-48. Au IV^e siècle déjà, Eustathe de Sébaste et Basile de Césarée ont fondé une institution caritative appelée « Basiliade » pour offrir l'hospitalité aux voyageurs et des soins aux pauvres, cf. B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, OCA 225, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1985, p. 277-287.

²⁷¹ HUGUCCIO, *Summa, ad Pr. Decreti*, texte inédit cité et traduit in G. COUVREUR, *Les pauvres ont-ils des droits ?*, *Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (†1231)*, *AnGr* 111, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1961, p. 142, 291 : « *Iure naturali, id est iudicio rationis approbante, omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda* ». Selon cette doctrine, G. Couvreur rappelle que « le droit de propriété [...] apparaît comme une maîtrise du propriétaire sur sa chose, mais comme une maîtrise qui n'est pas illimitée, toute entourée qu'elle est par le réseau des règles du droit naturel qui prescrivent la communauté des biens en temps de nécessité » (p. 282).

lumières de la foi que le Fils de Dieu, qui a voulu être pauvre, nous est représenté par ces pauvres »²⁷².

Vincent de Paul fonde des ordres religieux dont la mission principale est la présence et l'aide aux pauvres qui sont l'image du Christ pauvre ; selon lui, la détresse spirituelle est liée à la détresse sociale et réciproquement et il envisage de combattre les deux détresses ensemble.

Les structures mises en place au XVI^e siècle préparent pour ainsi dire le terrain aux institutions caritatives du XIX^e siècle, notamment en France et en Allemagne²⁷³. Dans une étude historique sur le *Caritasverband* allemand, C. Maurer souligne le lien entre le fondement théologique sur la vertu de charité et son expression concrète s'appuyant sur une forme d'apostolat des laïcs²⁷⁴. En même temps que le souci spirituel, la charité concrète possède une visée sociale forte de réconciliation et d'apaisement entre les classes : « la charité est la vapeur qui actionne la machine sociale »²⁷⁵. Ce parallèle entre la paix sociale et la pratique de charité se trouve exposé dans la doctrine sociale de l'Église, dont les jalons ont été posés dans la lettre encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII en 1891²⁷⁶. Il s'agit d'un humanisme intégral qui révèle la solidarité de tous les hommes dans leur recherche de justice et de développement humain²⁷⁷.

²⁷² VINCENT DE PAUL, « Sur l'esprit de foi », in *Entretiens spirituels aux missionnaires*, A. RODIN (ed.), Paris, Seuil, 1960, p. 895-896 ; cf. G.TOSCANI, *La mystique des pauvres. Le charisme de la charité*, B. PEYROUS (préf.), Versailles, Saint-Paul, 1998.

²⁷³ Cf. M. LEHNER, *Caritas. Die soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte*, Freiburg-i.-Bg., Lambertus, 1997 ; I. von BUELTZINGSLOEWEN, D. PELLETIER (dir.), *La charité en pratique. Chrétiens français et allemands sur le terrain social : XIX^e-XX^e siècles*, Strasbourg, Presses universitaires, 1999 ; C. MAURER, *Le modèle allemand de la charité. La « Caritas » de Guillaume II à Hitler*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1999 ; C. MAURER, *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik*, Freiburg-i.-Bg., Lambertus, 2008 ; M. BREJON DE LAVERGNÉE, *La société de Saint-Vincent-de-Paul au XIX^e siècle : 1833-1871. Un fleuron du catholicisme social*, Histoire religieuse de la France, Paris, Cerf, 2008.

²⁷⁴ Cf. C. MAURER, *Le modèle allemand de la charité*, op. cit., p. 89-96.

²⁷⁵ L. WERTHMANN, « Die soziale Bedeutung der Caritas und die Ziele des Caritasverbandes », in *Charitas* 4 (1899), p. 211 cité par C. MAURER, *Le modèle allemand de la charité*, op. cit., p. 96.

²⁷⁶ Au sujet de la doctrine sociale de l'Église catholique et du catholicisme social, la littérature est abondante. Cf. A.F. UTZ (dir.), *La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XV^e au XX^e siècle, textes originaux et traductions*, 4 vol., Bâle/Rome/Paris, Herder/Beauchesne, 1970 ; D. MAUGENEST (dir.), *Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II. Les grands textes de l'enseignement social de l'Église catholique rassemblés et présentés, accompagnés d'un index thématique*, Centre de Recherche et d'Action Sociales, Église et Société, Paris, Le Centurion, 1985 ; D. MAUGENEST (dir.), *Le Mouvement social catholique en France au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1990 ; W. KERBER, H. ERTL, M. HAINZ, *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt-a.-Main, J. Knecht, 1991 ; P. BAIROCH, *Victoires et déboires : histoire économique et sociale du monde du XVI^e siècle à nos jours*, 3 t., Paris, Gallimard, 1997 ; J.-Y. CALVEZ, *L'Église et l'économie : la doctrine sociale de l'Église*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; Ch.E. CURRAN, *Catholic social teaching, 1891-present : a historical, theological, and ethical analysis*,

En Allemagne, le positionnement de la pratique de la charité évolue au cours des années 1920-1930 et subit des tensions lorsqu'il s'agit de préciser les contours de l'action sociale par rapport à l'action caritative. L'action sociale est davantage considérée comme étant du ressort de l'État qui la place dans une action à long terme pour améliorer la situation sociale, tandis que l'action caritative est un soutien d'urgence assuré par le *Caritasverband*²⁷⁸. L'articulation entre ces deux types d'action interroge directement le rôle du *Caritasverband* (et par conséquent celui de l'Église catholique) dans la gestion d'établissements scolaires (écoles, orphelinats) ou d'hôpitaux car il ne s'agit pas pour lui d'aider seulement les miséreux dans une situation critique ; sa démarche veut être intégrale et concerner tout l'humain, dans la vaine de l'Action catholique²⁷⁹.

La fondation du *Caritasverband* a ainsi renouvelé la pratique ancienne de la charité dans le contexte d'émergence du catholicisme social de l'époque. Les difficultés de départ furent considérables, tant du côté de l'épiscopat et de ses réticences primitives envers un organisme ne dépendant pas (dans un premier temps) de la hiérarchie ecclésiastique traditionnelle, que du manque de coopération des congrégations religieuses. L'image spécifique du *Caritasverband* s'est peu à peu imposée grâce à un approfondissement scientifique sur les origines théologiques de la charité, sa nature par rapport à d'autres formes d'assistance et une approche de son histoire alors qu'en même temps sa présence active l'ancre durablement dans la société allemande²⁸⁰.

« L'affirmation confessionnelle se manifeste toujours par le rappel de la dimension fondatrice de la vertu de charité, l'intérêt pour l'apostolat des laïcs et la promotion des formes de piété particulières telles que le culte de sainte Élisabeth de Hongrie. L'exigence scientifique connaît un approfondissement théorique et, surtout, renforce ses applications pratiques grâce au développement

Moral traditions series, Washington D.C., Georgetown University Press, 2002 ; CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005.

²⁷⁷ Cf. D. MAUGENEST (dir.), *Le discours social de l'Église catholique*, op. cit., p. 13 : « Ce n'est donc pas d'abord au niveau d'une 'doctrine' sociale de l'Église au sens strict, qu'il faut chercher l'unité entre les discours sociaux de l'Église, tenus, chacun, en des moments historiques particuliers et caractérisés. Sauf à évacuer leur véritable originalité, force est de prendre en compte les dimensions politique et historique de chacun d'eux » ; CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, op. cit., n°4.

²⁷⁸ Cf. C. MAURER, *Le modèle allemand de la charité*, op. cit., p. 173-188.

²⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 182-183.

²⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 186-188.

de la formation professionnelle au sein du milieu caritatif, aux reconnaissances universitaires et à l'enracinement d'un milieu international de la charité catholique »²⁸¹.

L'historiographie a longtemps admis que la charité confessionnelle était synonyme de conservatisme et de frein au développement social, alors que la charité non-confessionnelle était synonyme de progrès social²⁸². Cette perspective a été remise en question par la recherche historique récente qui situe les mouvements caritatifs issus du catholicisme en étroite connexion avec les organes étatiques et les milieux associatifs²⁸³. Des ruptures, pour certaines radicales, se sont néanmoins produites entre les partisans d'une action caritative fondées religieusement et les militants d'une charité strictement non-confessionnelle, à l'instar du Québec où « le terme « charité », encore employé au sens de l'*agapè* jusque dans les années 1970, ne désigne ensuite que les actions caritatives privées, contestées au profit de la politique d'assistance publique »²⁸⁴. Malgré des oppositions inscrites dans l'histoire des sociétés, il existe une double fécondité à situer la charité pratique comme l'un des points d'interaction entre la communauté chrétienne et la communauté sociale et politique. C'est ce que souligne C. Fino :

« Les œuvres de charité peuvent être convoquées au profit d'un prophétisme extrinsèque à la société libérale, dont la quête de justice est disqualifiée. À l'inverse, l'ecclésiologie du concile Vatican II et plus largement la doctrine sociale de l'Église nous invitent à inscrire les figures sociales de la charité dans une démarche ecclésiale de service du bien commun. Maintenir que l'éthique est tributaire de la charité jusque dans sa dimension sociopolitique permet de susciter la participation des croyants, animés par la charité, au redimensionnement (à la moralisation) du social et du politique »²⁸⁵.

²⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 202.

²⁸² Cf. J.-C. KAISER, « Le rôle du facteur religieux dans le travail social aux XIX^e et XX^e siècles en Allemagne. Bilan de la recherche », in I. von BUELTZINGSLOEWEN, D. PELLETIER (dir.), *La charité en pratique, op. cit.*, p. 19-30 ; D. PELLETIER, « Les pratiques charitables françaises entre 'histoire sociale' et 'histoire religieuse'. Essai d'historiographie critique », in *ibid.*, p. 39-44.

²⁸³ Cf. J.-M. MAYEUR, « Autour de l'œuvre d'Émile Poulat », in *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986, p. 43, cité par D. PELLETIER, « Les pratiques charitables françaises entre 'histoire sociale' et 'histoire religieuse'. Essai d'historiographie critique », in I. von BUELTZINGSLOEWEN, D. PELLETIER (dir.), *La charité en pratique, op. cit.*, p. 40 : « 'Un système d'idées ne constitue jamais un monde clos. Il réclame d'être situé dans l'histoire générale et par rapport aux autres idéologies'. Appliquée au champ de l'engagement social et charitable, la remarque nuance l'opposition entre sphère laïque et 'contre-société' catholique en suggérant des processus de concurrence, d'émulation et d'interdépendance entre l'une et l'autre ».

²⁸⁴ C. FINO, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec*, Théologie à l'Université 16, Paris, DDB, 2010, p. 19.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 398.

D. Trois exemples de charité appliquée à la sphère sociale

Afin d'illustrer la place et le rôle de la charité dans l'édifice social du début du XX^e siècle, nous retenons trois exemples : d'abord, à un niveau institutionnel, la fondation du Secours catholique français qui se situe dans le prolongement du mouvement de charité initié en Allemagne ; ensuite, dans le domaine éducatif, la naissance et l'essor du scoutisme comme moyen d'éducation cherchant à développer les qualités et les vertus de ses membres dans une réelle vie de fraternité et de charité ; enfin, dans le domaine spirituel et pratique, la mise en place d'un mouvement de spiritualité conjugale, dans la vaine de l'Action catholique, ayant le souci de répondre aux aspirations des couples de vivre concrètement selon la charité du Christ.

1. Mgr Jean Rodhain et le Secours catholique

Au XX^e siècle, la création en France du Secours catholique par J. Rodhain constitue un exemple de la place importante d'une charité concrète qui se conçoit au niveau institutionnel de l'Église afin de mettre en œuvre une aide sociale et une gestion de l'assistance envers les pauvres²⁸⁶.

Dans un contexte de sécularisation de la charité, J. Rodhain met en place une structure sociale de la charité qui se situe en continuité avec l'enseignement de Pie XI et qui se comprend comme un engagement intégral visant :

« Réaliser le programme intégral du Cœur divin : la fondation, l'extension, la stabilisation du Règne du Christ dans les âmes, dans les familles, dans la société, dans toute son expansion possible, dans toutes ses ramifications, dans toutes les profondeurs que peut atteindre l'activité humaine, aidée de la grâce de Dieu »²⁸⁷.

L'œuvre est considérée comme une matrice spirituelle qui englobe le temporel afin de restaurer un ordre chrétien dans l'application d'une pédagogie dite des quatre « R » :

²⁸⁶ Cf. L. DUBRULLE, *Mgr Rodhain et le Secours catholique. Une figure sociale de la charité*, G. MÉDEVIELLE (préf.), Paris, DDB, 2008, en particulier le chapitre 3, « Le raidissement intransigeant de Mgr Rodhain au tournant de 1950 », p. 225-347.

²⁸⁷ PIE XI, « Discours aux Associations catholiques de Rome », 19 avril 1931, in E. GUERRY, *L'action catholique. Textes pontificaux classés et commentés*, Paris, DDB, 1936, p. 39.

1. Regarder la misère ; 2. Révéler la charité ; 3. Réaliser contre la misère ; 4. Réunir les charitables²⁸⁸.

Dans ce contexte de lutte contre la pauvreté et de partage des richesses, J. Rodhain forge l'expression « chômeur de la charité » pour signifier que chacun est en puissance capable de vivre la charité envers le prochain à partir d'un simple déclic²⁸⁹. Une fois découverte la potentialité de charité qui est présente en chaque « chômeur » de manière latente, il devient possible d'envisager une action commune et de fédérer les forces vives caritatives. Cette prise de conscience initiale est l'un des aspects les plus difficiles à accomplir parce qu'il s'agit d'éduquer à une vie selon la charité. « Notre souci n'est pas l'outillage, qui est facile, mais l'éducation qui est difficile. Notre travail n'est pas la technique du secours, qui s'apprend vite, mais la pédagogie de la charité, qui est aventure illimitée »²⁹⁰.

Cette aventure exigeante est une dimension de la mission vitale de l'Église au service de la construction de la société humaine : « L'avenir de la société, c'est l'Église comme cathédrale de la charité »²⁹¹.

L'Église joue un rôle important dans l'exercice de la charité. Ce rôle se trouve rappelé lors de la conférence de J. Folliet au Congrès national de Lyon en 1950 qui constitue l'un des grands textes permettant de saisir les enjeux du mouvement français de charité. L'auteur invite à un « vent de renouveau »²⁹² de la charité chrétienne qui doit prendre ses distances vis-à-vis de deux tentations extrêmes qui défigurent la véritable charité : « La pensée bourgeoise transforme la charité en 'un humanitarisme sentimental et pleurnichard'. La pensée socialiste refuse la charité comme 'dangereuse pour le corps

²⁸⁸ Cf. L. DUBRULLE, *Mgr Rodhain et le Secours catholique*, op. cit., p. 153-168.

²⁸⁹ Cf. R. GUICHARDAN, *Le père Guichardan interroge Mgr Rodhain : une charité inventive*, p. 110 cité par L. DUBRULLE, *Mgr Rodhain et le Secours catholique*, op. cit. p. 157.

²⁹⁰ J. RODHAIN, « Entre mammouths et frelons (dialogue autour d'une quête) », in *La France catholique*, 18 novembre 1966, cité par L. DUBRULLE, *Mgr Rodhain et le Secours catholique*, op. cit., p. 164.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 222. L'auteur poursuit : « La charité de l'Église et la charité du Christ, c'est tout un » ; cf. J. RODHAIN, « Charité à l'heure d'aujourd'hui », *Documents-Secours*, n°14, janvier 1966, p. 3-4 ; H. de LUBAC, *Catholicisme*, Œuvres Complètes VII, Paris, Cerf, 2003, p. 40 où l'auteur exprime une pensée similaire dans une formule aussi lapidaire que percutante : « L'Église est le corps de la Charité sur terre ».

²⁹² Cf. J. FOLLIET, « Monde moderne et charité », in UOCF, *L'Église éducatrice de la charité, Congrès national de Lyon 1950*, Paris, UOCF, 1951, p. 13-29 ; L. DUBRULLE, *Mgr Rodhain et le Secours catholique*, op. cit., p. 257-260.

social, dans la mesure où elle recule un avènement de la justice' »²⁹³. Selon l'auteur, les déformations subies par la charité sont en effet telles que « le chrétien même n'ose plus prononcer le mot de charité en public, de peur de n'être point compris et de jeter aux chiens aboyants de l'opinion le pain sacré »²⁹⁴. Selon lui, il faut tenir ensemble la charité et la justice sociale, pour que les deux soient réellement appliquées d'une manière adaptée aux circonstances.

« N'avons-nous pas, bourgeoisement toujours, considéré la justice et la charité comme deux belles-sœurs rivales qui s'opposent et qui, pour ne pas se disputer un terrain litigieux, le délimitent avec les méthodes du géomètre-arpenreur ? Nous n'avons pas compris que, loin d'entrer en lutte, la justice et la charité vont de pair ; que la charité, si elle ne commence pas par une exigence aiguë de la justice et, notamment, de la justice sociale, n'est qu'un mensonge, et la justice, si elle ne se fonde pas sur l'amour, qu'une vaine promesse. Nous avons trop souvent paru nous réfugier dans une charité nébuleuse pour échapper aux précises rigidités de la justice et pour conserver, par-delà les règles sûres, notre droit à l'arbitraire. Comment s'étonner que ceux qui réclamaient la justice et qui en avaient quelques bonnes raisons aient vu dans cette charité, que nous avons toujours à la bouche, une échappatoire et une manière d'escroquerie »²⁹⁵.

L'action de J. Rodhain est destinée à réhabiliter la charité comme action concrète et adaptée des chrétiens envers le monde contemporain, à partir de ses fondements bibliques et théologiques et non de considérations politiques, sociales ou philosophiques vagues et indistinctes, ce qui contribue à l'élargissement du fossé entre catholiques sociaux d'une part (qui ont intégré la justice dans la charité faisant de cette dernière une charité avec une dimension proprement sociale)²⁹⁶ et le mouvement du Secours

²⁹³ J. FOLLIET, « Monde moderne et charité », *art. cit.*, p. 20, cité par L. DUBRULLE, *Mgr Rodhain et le Secours catholique, op. cit.*, p. 258.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 258.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 258-259.

²⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 315-316 : « Ainsi l'on voit mieux l'itinéraire théologique et social qu'ont suivi les catholiques sociaux. C'est en développant les exigences d'une vraie charité dans les nouveaux contextes politiques et sociaux, qu'ils ont été amenés à donner de plus en plus de consistance à la justice sociale, d'abord comme un engagement pratique, ensuite comme une recherche théorique. À mesure que la pratique de la justice sociale les amenait à travailler au coude à coude avec des partenaires n'ayant pas les mêmes fondations originelles, ils étaient conduits à développer une intelligence de la justice sociale dans son autonomie. [...] Au sortir de la seconde guerre, les catholiques sociaux se sont progressivement émancipés de la matrice de la charité dont ils étaient issus. En cherchant de nouveaux fondements à leur pratique, ils se sont rendus compte qu'il y avait une certaine autonomie de la justice, qu'on pouvait la travailler comme telle, la justifier sans la charité. Le travail avec les non-chrétiens amène d'abord à chercher des idées communes. C'est seulement bien après qu'on cherche une spécificité dans l'ordre du fondement. Les catholiques sociaux ; poursuivant ce mouvement théologique et social qui les avait conduits à considérer la justice comme part de la charité, en sont finalement venus à sortir la justice de la charité, jusqu'à rechercher de nouveaux fondements idéologiques hors de la sphère religieuse. En ce sens, la mise en œuvre de l'intégralité de la foi dans une société sécularisée porte en elle, comme une nécessité historique, la possibilité d'une sortie de l'intégralité. Ainsi les militants de la charité vont devenir des

catholique d'autre part²⁹⁷ à tel point que « Mgr Rodhain, en ne considérant dans la charité que ce qui légitimait le caritatif, a été conduit à vider la charité de sa dimension sociale, c'est-à-dire à renier le mouvement historique du catholicisme social »²⁹⁸. Cette tension entre action sociale et action caritative est une ligne de fracture qui remonte à l'année 1950 et qui n'a pas été surmontée.

« Cet éclatement résulte de la mise en question de la véritable intégralité du Secours catholique. C'est parce qu'il n'est pas suffisamment intégral qu'il est contesté. De fait, on ne reproche jamais au Secours ses interventions d'urgence. On lui reproche que sa charité ne soit pas totale, notamment dans sa dimension sociale »²⁹⁹.

Le passage de l'intégralisme de l'œuvre de charité à l'intransigeance de Mgr Rodhain n'est pas seulement une réaction face à l'État providence qui développe progressivement une aide sociale et généralisée au lendemain de la Deuxième guerre mondiale. Concurrencé par l'État, Mgr Rodhain conteste une aide purement sociale qui ne peut résoudre selon lui les problèmes de l'être humain. Le raidissement doctrinal de Mgr Rodhain provient également de certaines causes ecclésiales (politisation progressive de l'action caritative, usage problématique d'une caisse de péréquation finançant l'épiscopat français par le biais du Secrétariat catholique des œuvres charitables et sociales³⁰⁰) sans jamais affaiblir la capacité opérationnelle et technique de l'action caritative résolument tournée vers les moyens les plus modernes.

militants de la justice sociale. Ils vont progressivement faire le silence sur la charité sociale, laissant le champ libre à tous les avatars de la charité ou de ses réductions ».

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 268-282, notamment p. 276-277 où l'on trouve le compte-rendu de la première session de la commission de *Caritas internationalis* à Lourdes les 11 et 12 mars, 16 avril 1956 : « Une œuvre de caritas qui, dans le concret, rencontre chez les fidèles et même chez certains clercs des réticences vis-à-vis des œuvres de miséricorde, peut souhaiter une réhabilitation de la notion de charité. Elle exprimera ce souhait avec déférence et respect, mais avec aussi la véhémence de l'ouvrier qui est à l'ouvrage. [...] Définition de la charité : Le rôle de la charité, transcendant par rapport aux vertus et aux activités morales, qu'elle doit toutes et entièrement pénétrer, animer, inspirer... vaut à la charité, dans le langage, un emploi très large et mal surveillé, où l'on passe facilement de l'analogie à l'équivoque... La doctrine ici n'a pas à être construite, mais bien à être affirmée et développée : il faut qu'on voie clairement comment la charité doit être distinguée des vertus particulières et qu'elle ne peut en être séparée. En particulier la *caritas* se doit de discerner avec soin son domaine propre et précis, qui est celui des 'œuvres de miséricorde' et relève de cette vertu déterminée mais adaptée aux dimensions internationales et actuelles ».

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 345.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 344.

³⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 276-278 : Mgr Rodhain préserve la place de la *Caritas internationalis* et lutte contre la tentative de création d'un centre international d'études sur la charité que voulaient créer les jésuites Massari et Marco à Rome en 1958. En outre, Mgr Rodhain exprime ses positions de manière virulente et acerbe. Il critique très fortement *Économie et Humanisme* du P. Lebreton et le primat donné à l'Action catholique au détriment de l'action caritative (p. 318-328).

2. Lord Robert Baden-Powell et le scoutisme

Le mouvement scout est profondément polymorphe³⁰¹. Depuis sa fondation par R. Baden-Powell au seuil du XX^e siècle, de nombreuses associations nationales et internationales ont vu le jour et se réclament ses héritiers dans la mise en œuvre d'une pédagogie innovante basée sur la confiance accordée aux jeunes dans la réalisation de projets précis et d'une vie fraternelle. Ce compagnonnage fait naître une amitié profondément religieuse qui se bâtit et se cimente au gré d'une communion de vie et de partage du même idéal scout. Celui-ci est une expression particulière de la charité chrétienne vécue en acte.

Dans un esprit chrétien, l'intuition du fondateur est de faire naître plus de fraternité et d'amitié car ces relations établissent plus solidement la paix et la bonne volonté entre les hommes³⁰². Le jésuite français J. Sevin, qui s'intéresse au scoutisme dès 1907, a introduit la pédagogie scout en France en 1920. Il doit combattre les préjugés qui circulent, notamment ceux qui présentent la pédagogie scout comme dangereuse pour la foi catholique, puisqu'issue de la Grande-Bretagne anglicane. Une autre critique reproche au scoutisme un certain naturalisme. Certains objectent en effet l'absence de dimension surnaturelle et religieuse lorsque le jeune fait sa promesse « sur mon honneur ». Les critiques estiment que Dieu se trouve évacué de cette pédagogie réduite à n'être plus qu'un panthéisme. J. Sevin explique longuement qu'il n'en est rien et que la dimension religieuse est fondamentale pour s'engager à vivre la pédagogie scout³⁰³. Il n'est question dans le scoutisme ni de panthéisme, ni d'athéisme, car la « vision de l'idéal scout s'absorbe en la personne du Sauveur, et c'est sur lui que le garçon déverse tout ce qu'il contient d'amour et d'admiration »³⁰⁴.

³⁰¹ Par souci de concision, en-dehors de références à R. Baden-Powell, nous restreignons le champ d'étude à la pédagogie du scoutisme français telle qu'elle est appliquée par l'AGSE.

³⁰² Cf. J. SEVIN, *Le scoutisme. Étude documentaire et applications*, Paris, Presses d'Île de France, 1999 ; AGSE, *Le scoutisme a marqué son siècle. Et demain ?*, Actes du colloque des 4 et 5 octobre 2007, Paris, Scouteuropresse, 1997.

³⁰³ Cf. J. SEVIN, *Le scoutisme. Étude documentaire et applications*, *op. cit.*, p. 54-61. Le texte complet et actuel de la promesse est le suivant : « Sur mon honneur, avec la grâce de Dieu, je m'engage à servir de mon mieux : Dieu, l'Église, ma Patrie et l'Europe ; à aider mon prochain en toutes circonstances ; à observer la loi scout [ou guide, selon le cas] ».

³⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 60 ; G. CHOLVY, « Le scoutisme devant l'histoire : comment et pourquoi ce succès ? », in AGSE, *Le scoutisme a marqué son siècle*, *op. cit.*, p. 23-31.

L'analyse de la loi scout et de la promesse permet de comprendre la portée de l'engagement scout. Ces textes apparaissent comme des textes formels et contraignants. Il est juste de le reconnaître car les exigences de la vie scout sont bien réelles, mais ces exigences sont intimement liées à une croissance intégrale de la personne humaine. La pédagogie scout est basée sur cinq piliers – la santé et le développement physique, la formation du caractère, le sens du concret, le don de soi et enfin le sens de Dieu – qui permet un épanouissement harmonieux du caractère de chacun dans toutes les composantes de sa personnalité. Il ne s'agit pas de vivre l'amitié pour soi, de manière intéressée, mais dans la perspective du prochain, ainsi que l'énonce les articles troisième et quatrième de la loi : « Le scout est fait pour servir et sauver son prochain » et « le scout est l'ami de tous et le frère de tout autre scout »³⁰⁵. La vie scout est une vie dans laquelle l'amour est mis en acte auprès du prochain le plus immédiat et envers des inconnus au moyen de la *bonne action quotidienne* (« good turn »)³⁰⁶.

« Le but de l'éducation scout, c'est de remplacer les préoccupations du moi par celles du service, de rendre les jeunes vraiment forts, au moral comme au physique, et de leur donner l'ambition de mettre leurs forces au service de la communauté. Je n'entends pas par là seulement les services de l'armée et de la marine. Nous n'avons dans notre mouvement aucune visée militaire. On n'y fait pas l'exercice. J'entends l'idéal de servir nos semblables. En d'autres termes, nous visons à mettre le christianisme en pratique dans la vie et les actes de chaque jour, et pas seulement à en professer les doctrines le dimanche »³⁰⁷.

La fraternité scout est effective et apparaît comme la mise en œuvre de la charité chrétienne dont la bonne action est l'élément le plus visible tout en restant anonyme : c'est un service concret qui est rendu au prochain, sans que l'on puisse en tirer une quelconque gloire, puisque la bonne action réalisée ne met pas en avant celui qui l'a accomplie ; la charité effective se mesure également à la manière dont le mouvement scout vit : l'accueil d'enfants handicapés dans des unités scout rappelle que chaque jeune, quelles que soient ses compétences physiques et intellectuelles, peut contribuer à la vie de la patrouille ; par ailleurs, la mise en œuvre d'une pédagogie des conseils

³⁰⁵ La version guide de cet article est moins précis : « La guide est bonne pour tous et sœur de toute autre guide » ; cf. J. SEVIN, *Le scoutisme. Étude documentaire et applications*, op. cit., p. 64-66 ; UIGSE, *Directoire religieux de la Fédération du Scoutisme Européen*, Château-Landon, Scouteuropresse, 1999, article 3 : « La FSE se situe au sein de la grande famille des scouts et des guides et travaille à édifier avec eux, dans l'esprit de Baden-Powell et dans le cadre de son projet éducatif original, une société plus juste et plus fraternelle ».

³⁰⁶ Cf. J. SEVIN, *Le scoutisme. Étude documentaire et applications*, op. cit., p. 62-71.

³⁰⁷ R. BADEN-POWELL, *Éclaireurs*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, Préface à la 14^e édition anglaise.

développe le sens de la responsabilité, de l'écoute et de la décision puisque chacun peut exprimer son opinion en conseil restreint, et cela à chaque niveau du mouvement.

La confiance réciproque permet à l'enfant de grandir humainement et spirituellement. La recherche du bonheur est celle de la sainteté. La fraternité scoute est le moyen de vivre l'amitié et de poursuivre cette quête du bonheur. La charité mise en œuvre fait croître la vie intérieure du jeune en même temps qu'elle oriente sa vie extérieure.

« La FSE donne le primat à la vocation de tout chrétien à la sainteté. Un scout ou une guide doit vivre sa promesse, les principes et la loi selon les exigences du sermon sur la Montagne, véritable charte de toute vie chrétienne. En ce sens, la FSE est appelé à être, toujours davantage, un moyen de sanctification dans l'Église, un moyen qui favorise et encourage une union plus intime entre la vie concrète de ses membres et leur foi »³⁰⁸.

À l'occasion du centenaire du scoutisme, le pape Benoît XVI a rappelé le chemin de sainteté et de fraternité que constitue le scoutisme : « Le sens des responsabilités qu'éveille la pédagogie scoute conduit à une vie dans la charité et au désir de se mettre au service de son prochain, à l'image du Christ serviteur »³⁰⁹.

En complément à l'éducation familiale, le cadre du scoutisme donne des moyens pour que chaque jeune puisse grandir lui-même de manière équilibrée, à la fois dans sa relation à Dieu et envers son prochain. Dans cette double relation privilégiée par la méthode scoute, le jeune fait l'expérience d'une amitié simple et chaleureuse, mais aussi fidèle et durable, quoique non dénuée de questionnements, de doutes et de tensions. Cette amitié fraternelle, grandie au fil du temps, éprouvée par la vie dans la nature, purifiée par les imprévus, est le reflet sensible de la charité divine.

³⁰⁸ UIGSE, *Directoire religieux de la Fédération du Scoutisme Européen*, op. cit., article 3 ; cf. AGSE, *Le Livre blanc des Guides et Scouts d'Europe*, Château-Landon, Scouteuropresse, 2002, article 2.2.3 : « L'AGSE entend bien par son action éducative participer à la formation d'hommes et de femmes qui s'impliqueront activement au mieux de leurs possibilités, avec honnêteté et droiture, dans la vie de la société et de l'Église. L'élite qu'elle espère voir sortir de ses rangs est donc une élite de service et de sainteté. En cela, l'AGSE ne réfute pas un tel idéal, sachant qu'il ne s'agit pas de promotion sociale, mais de promotion de la personne humaine ».

³⁰⁹ BENOÎT XVI, *Lettre du 22 juin 2007 à l'occasion du centenaire du scoutisme*, adressée à Monsieur le cardinal J.-P. Ricard, Archevêque de Bordeaux, Président de la Conférence des Évêques de France.

3. Le Père Henri Caffarel et les Équipes Notre-Dame

Un dernier exemple de l'intégration de la charité dans la vie concrète des chrétiens est celui du mouvement des Équipes Notre-Dame. Le mouvement fondé à Paris le 25 février 1939 par l'abbé H. Caffarel permet à des couples chrétiens de découvrir le dessein de Dieu dans leur couple par le moyen du sacrement du mariage. Les rencontres mensuelles encouragent les couples accompagnés par un conseiller spirituel à progresser dans leur union à Dieu, leur union entre époux et entre foyers, et l'ouverture aux autres. Il s'agit d'un mouvement de spiritualité conjugale qui veut faire de l'Évangile la charte concrète de la vie du couple par la prière et l'entraide vécue avec d'autres couples³¹⁰.

La revue *l'Anneau d'Or, cahier de spiritualité conjugale*, créée en 1945, et la rédaction de la charte des Équipes Notre-Dame en 1947, précisent les buts essentiels poursuivis par les membres du mouvement : vivre sa vocation de baptisé dans le mariage chrétien et approfondir la foi. Afin d'adapter au mieux leur vie aux exigences du Christ, la charte encourage l'amitié et l'entraide spirituelle et matérielle au sein de l'équipe.

« Il faut que la charité fraternelle se développe sans cesse dans vos équipes. Quand les foyers s'exercent à l'entraide et à l'amour fraternel, peu à peu leur cœur s'élargit. Et de proche en proche leur amour gagne la maison, le quartier, le pays... Jusqu'à toucher les plus lointains rivages. [...] L'amour fraternel est d'une exceptionnelle fécondité. [...] Rien ne glorifie Dieu davantage que des chrétiens unis. C'est le grand chef-d'œuvre de la grâce divine. Dieu y prend ses complaisances, y découvrant un reflet de sa vie trinitaire. 'Les cieux chantent la gloire de Dieu', l'amour fraternel chante l'Amour éternel. Que ce soit donc votre hantise : faire de votre équipe UNE RÉUSSITE DE CHARITÉ »³¹¹.

Dès la fin des années 1940, l'expansion des Équipes Notre-Dame à travers le monde a contribué à la prise de conscience de l'importance de l'amour humain auprès des couples chrétiens. Avec la collaboration du dominicain A.-M. Carré, l'amour humain au sein du couple est considéré en lui-même de manière positive, et non plus seulement comme un remède à la concupiscence. Le sacrement du mariage est vécu à l'aune du

³¹⁰ Cf. ÉQUIPES NOTRE-DAME, *La charte. 1947-2007. 60^e anniversaire*, Paris, Équipes Notre-Dame, France/Luxembourg/Suisse, 2007. Les moyens concrets proposés sont : la prière personnelle, conjugale et familiale, la fréquentation quotidienne de la Parole de Dieu, un dialogue régulier et vrai entre les époux (« devoir de s'asseoir »), une réunion mensuelle des membres de l'équipe (de 4 à 6 couples et un prêtre), une règle personnelle de vie.

³¹¹ H. CAFFAREL, « Lettre mensuelle à destination des Équipes nouvelles n°1 », in *Lettre des Équipes Notre-Dame* 176 (2008), p. 34.

primat de la charité divine, sans pour autant devenir l'objet de réflexions théologiques³¹². Le point de départ de ce mouvement est la réalité des couples eux-mêmes, leur volonté de progresser dans leur amour mutuel et dans toutes les dimensions de cet amour. Ce sont les joies et les difficultés des couples chrétiens sur lesquelles se fonde la spiritualité spécifique du mouvement. Ces couples, guidés par leur foi en Jésus-Christ, tentent de concilier leur amour humain avec l'Amour de Dieu, la charité fraternelle avec la charité divine révélée. Ils recherchent une cohésion entre ces amours, parce qu'ils ont l'intuition d'un enjeu, issue de leur expérience : l'enjeu de leur vocation baptismale. L'Église ressent également cette cohésion entre l'amour humain et l'amour divin, puisque définit le mariage comme un *sacrement*, signe sensible qui communique la grâce divine. Il faut cependant constater qu'à l'époque de la fondation du mouvement, la théologie du mariage proprement dite se résume à quelques articles dans le code de droit canonique publié en 1917. Sentant cette opposition au sein de l'amour et rencontrant des couples qui l'interpellent à ce sujet, H. Caffarel fonde le mouvement :

« J'avais en face de moi des ménages qui étaient habités par deux amours : l'amour de leur conjoint et l'amour du Christ. À première vue, on peut penser que l'amour conjugal comme l'amour du Christ sont des amours totalitaires, intransigeants, et eux-mêmes faisaient cette curieuse expérience que, ces deux amours qui sont absolus, se conciliaient parfaitement dans leur vie spirituelle sans qu'ils puissent vraiment comprendre cette conciliation de l'amour du conjoint et de l'amour du Christ, c'est pourquoi, ils étaient très avides de découvrir comment progresser vers la sainteté avec ces deux amours au cœur »³¹³.

Il y a une découverte progressive que la foi chrétienne peut être vécue par des époux chrétiens dans toutes les dimensions de leur couple, y compris la dimension charnelle, et pas exclusivement de manière spirituelle et désincarnée.

³¹² Cf. A.-M. CARRÉ, *Ces maîtres que Dieu m'a donnés*, Paris, Cerf, 2003, p. 112-115 ; A.-M. CARRÉ, *Compagnons d'éternité*, FoiViv 10, Paris, Cerf, 1978, p. 39-42 ; p. 59-71 ; p. 92-97, en particulier p. 96 : « Il faut donc se référer au primat de la Charité, si l'on veut situer dans une exacte lumière les vicissitudes de l'existence conjugale ».

³¹³ H. CAFFAREL, « Le charisme fondateur », in *Lettre des Équipes Notre-Dame* 172 (2007), p. 32.

IV. Synthèse sur la charité sociale et collective

L'étude sur la vertu de charité en théologie a fait apparaître quatre grands héritages qui ont contribué à façonner une définition de la vertu de charité en contexte catholique. En parallèle, la vertu de charité se déploie dans le vaste domaine de la pratique chrétienne. La charité sociale et collective qui existe dans l'Église depuis les origines a connu un développement massif à partir du XVI^e siècle, alors même que sa présence en théologie diminuait d'importance. Les trois exemples retenus indiquent qu'au début du XX^e siècle, les chrétiens ont soif de vivre la charité en vérité et en profondeur. Elle se développe ainsi sur un plan institutionnel, éducatif et spirituel. Dans le même temps où la charité est vécue par des chrétiens d'horizons divers, la théologie commence à s'intéresser à frais nouveaux à cette vertu. Des théologiens envisagent de présenter la morale catholique d'une manière plus adaptée à la société contemporaine grâce à la redécouverte des vertus et de la prise en compte de la vertu de charité au cœur de l'enseignement moral de l'Église. L'éclosion de ce mouvement de renouveau moral ne se fait pas sans difficultés ni sans heurs, mais il répond à l'aspiration profonde des fidèles.

Au sujet de la charité, la formule énoncée par A. de Liguori semble se vérifier : « La Morale est un chaos qui ne finit jamais. Pour moi, je lis toujours et toujours je trouve des choses nouvelles »³¹⁴. La complexité de la réalité en même temps que la polysémie des mots de l'amour amplifient ce chaos de la vie morale chrétienne. Un chaos, certes, mais non un néant. Au sujet de la charité, le chrétien est confronté à ce chaos primordial informe à son esprit, comme une première étape fondatrice d'un parcours qui peut progressivement le conduire à une compréhension plus grande et plus profonde de la charité, quoique toujours incomplète et insuffisante. Le chrétien se heurte à cette réalité incommensurable, avant de tenter de la circonscrire. Cette dépossession fondamentale amène le chrétien au plus près de la réalité de charité telle que le Christ l'a vécue dans la déréliction de sa passion et l'événement kénotique de sa crucifixion : « Le Fils de

³¹⁴ A. de LIGUORI, *Lettere*, Parte IIa, vol. unico, Roma, p. 144-145 : « 27 gennaio 1762 : ... La Morale è un caos che non finisce mai. Io all'incontro sempre leggo e sempre trovo cose nuove... », cité par L. VEREECKE, « Préface à l'histoire de la théologie morale moderne », in *StMor* 1 (1963), p. 119-120.

l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (Mc 10,45).

En christianisme, la charité n'est plus seulement un moyen éminent de vivre entre les hommes. Elle est à considérer à partir de trois points de vue distincts et complémentaires : du point de vue de Dieu (tel qu'il se révèle aux hommes), la charité est le mouvement de la vie intratrinitaire, la vie divine en la perfection de son être ; du point de vue de l'homme, la charité est un moyen à double finalité, de répondre principalement à « l'amour de Dieu qui a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné » (Rm 5, 5) dans l'exercice d'une charité concrète envers le prochain, quelles que soient les diverses expressions historiques personnelles et communautaires que cette charité peut prendre ; un troisième point de vue est celui de la finalité, c'est-à-dire la béatitude, le bonheur de l'homme qui arrive à la perfection de la charité, couronnement ultime et plénier de sa vie.

La mise en relation de ces trois points de vue permet de mieux cerner la réalité complexe de la charité à partir du noyau central et non de représentations périphériques beaucoup plus floues, ainsi que le remarque E. Morin, en prenant lui-même l'exemple de l'amour et de l'amitié :

« Je veux conclure sur quelques principes qui peuvent nous aider à penser la complexité du réel. Tout d'abord, je crois que nous avons besoin de macro-concepts. De même qu'un atome est une constellation de particules, que le système solaire est une constellation autour d'un astre, de même nous avons besoin de penser par constellation et solidarité de concepts. Par ailleurs, nous devons savoir que, dans les choses les plus importantes, les concepts ne se définissent jamais par leurs frontières mais à partir du noyau. [...] Prenons l'amour et l'amitié. On peut reconnaître nettement en leur noyau l'amour et l'amitié, mais il y a aussi de l'amitié amoureuse, des amours amicales. Il y a donc des intermédiaires, des mixtes entre l'amour et l'amitié ; il n'y a pas une frontière nette. Il ne faut jamais chercher à définir par des frontières les choses importantes. Les frontières sont toujours floues, sont toujours interférentes »³¹⁵.

³¹⁵ E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, op. cit., p. 98 ; cf. F. HADJADI, *La foi des démons ou l'athéisme dépassé*, Paris, Salvator, 2009, p. 157-158 : « Parvenir à la vérité sur un sujet (je ne parle pas de la saisir confusément) réclame du temps et de l'étude, et ne peut qu'être réfractaire, à l'instantanéité du slogan. Aussi l'énoncé d'une vérité simple en soi est pour nous toujours complexe, et d'autant plus complexe que cette vérité est plus simple, puisqu'elle n'est pas faite d'éléments divers que notre intelligence pourrait composer ou diviser selon son habitude. Cette complexité correspond à une tension entre des extrêmes. [...] Les énoncés de la foi catholique sont là pour faire adhérer à la Vérité simplissime de Dieu (comme divers traits sont là pour nous faire connaître l'unique et indécomposable visage d'une personne). Mais ils sont en eux-mêmes multiples et tendus au maximum : Dieu est un et trine, le Christ

La vie de charité dans la perspective chrétienne se comprend comme une filiation et une fraternité. Les hommes deviennent fils du Père éternel par adoption dans le sang de la croix et la résurrection du Christ, le Fils unique, la parfaite image du Père (Hb 1, 3) ; par conséquent, les hommes sont introduits dans la fraternité avec le Fils unique qui les rend tous frères, appelés à la même perfection de l'amour qui vient du Père dans l'Esprit (1 Jn 4, 17-5, 12).

Après avoir relevé les principales caractéristiques concernant la vertu de charité jusqu'au début du XX^e siècle, il convient de préciser maintenant la manière spécifique dont certains théologiens l'ont intégrée dans leur démarche plus globale de renouveau de l'enseignement de la théologie morale.

DEUXIÈME PARTIE :

**LE RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE MORALE
AVANT LE CONCILE VATICAN II**

Introduction

La première partie nous a permis de distinguer les principaux termes de l'amour et les nuances de la charité. Celle-ci est une notion fondamentale à la fois pour nos contemporains et pour l'Église catholique qui parle volontiers de vertu de charité pour souligner le caractère dynamique de la charité : un dynamisme qui trouve son origine en Dieu et qui permet de parler de vertu théologale de charité. Au cours de l'histoire, la charité n'a pas toujours eu une place éminente dans l'Église. Dans la première moitié du XX^e siècle, face à un malaise croissant dans la manière dont la morale est enseignée, des théologiens souhaitent un renouvellement de cette matière en s'appuyant sur la vertu de charité. La morale en était venue jusque-là à ne plus être fondée que sur la notion de péché et articulée autour de l'obéissance à la loi morale. Ces théologiens promeuvent le renouvellement de la morale en insistant sur le fondement biblique de la morale chrétienne et sur le donné patristique et théologique. La réflexion se situe dans le prolongement de la pratique sociale et communautaire de la charité qui a toujours existé au sein de l'Église. Les références à Augustin et Thomas d'Aquin laissent tout autant apparaître la place fondamentale de la charité en morale qui en est venue à être occultée au cours des siècles, mais que la pratique concrète de l'Église a su préserver. Après une tentative de définition ce qu'est un renouveau en théologie et une rapide présentation de certains de ses précurseurs dans la théologie morale de la première moitié du XX^e siècle, nous analyserons davantage la réflexion théologique de Ph. Delhaye.

I. Le paradigme de renouveau

En proposant un renouveau de la théologie morale, que ce soit autour d'une prise en compte du donné biblique ou encore de la charité, ses artisans se sont heurtés bien vite à l'accusation de modernisme. Pesaient sur eux des soupçons les accusant de *nouvelle*

*théologie*³¹⁶ si fermement condamnée par Pie XII en 1950 dans l'encyclique *Humani Generis* : s'agit-il de faire du neuf en faisant table rase de ce qui a été, ou bien le renouveau moral peut-il être acceptable et accepté comme principe herméneutique guidant la recherche théologique morale ? C'est ce point que nous voulons approfondir maintenant.

Le renouveau est un principe herméneutique qui est plus vaste qu'un retour en arrière car ce dernier n'implique aucune interprétation, en-dehors d'une certaine vision de ce passé – une vision qui est souvent idéalisée mais toujours irréaliste, puisque par définition le passé n'est pas le présent ; une démarche de retour en arrière est une projection pervertie sur le passé car cette projection part nécessairement du présent et ne peut considérer le passé qu'à partir du présent. Ce décalage face à la réalité peut tout au plus laisser la place à l'archéologisme théologique, mais non à la théologie qui suppose l'usage de la raison.

On peut ainsi exiger de retrouver une conception passée de la charité, jugée plus parfaite ou plus adéquate que celle d'aujourd'hui. Mais cette exigence est irréaliste et déraisonnable en ce sens qu'elle ne s'appuie pas sur la réalité présente. Dans un autre exemple, on pourrait considérer que le contenu de la *Summula* de 1523 du cardinal Cajetan destinée aux confesseurs correspond aux problématiques actuelles de bioéthique et en proposer une nouvelle édition : une telle attitude serait tout simplement fautive puisqu'aujourd'hui les questions de bioéthique ne se posent pas dans les mêmes termes qu'en 1523, si l'on ne considère les choses que sous l'angle des connaissances scientifiques du génome humain. En revanche, il peut être utile de connaître les principes utilisés au XVI^e siècle pour réfléchir sur les débuts de la vie afin d'enrichir la méthodologie morale contemporaine.

Le principe de renouveau ne peut pas faire l'économie d'un certain retour en arrière pour redécouvrir les sources scripturaires et théologiques et pour tenter de retrouver ses fondements, mais il le fait pour en tirer une compréhension renouvelée pour la théologie contemporaine et non pas pour appliquer une définition du passé à une situation présente. Aller puiser aux sources de la vertu de charité dans l'histoire de la théologie

³¹⁶ Cf. R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, p. 186-196.

afin d'en tirer une intelligence théologique actuelle est tout le contraire d'un archéologisme théologique. Les propos de J. Pieper dans l'opuscule intitulé *Le concept de tradition* sont, à ce titre, éclairants :

« Tant que la volonté de conservation est dirigée de toute son énergie sur ce qui est à sauvegarder absolument, on peut supporter et digérer un maximum de changements extérieurs sans qu'il y ait véritablement rupture dans la tradition. C'est pour cette raison qu'une conscience authentique de la tradition nous rend libres et indépendants vis-à-vis du conservatisme de ceux qui s'en prétendent 'les gardiens'. Il peut arriver que ces fameux 'tenants de la tradition', du fait qu'ils s'en tiennent à des formes historiques, entravent la véritable et nécessaire transmission (qui ne peut s'opérer qu'à travers des formes historiques changeantes) »³¹⁷.

Mutatis mutantis, le renouveau autour de la vertu de charité veut adapter le donné de tradition sur la charité, sans juger ou appliquer les formes théologiques du passé – quelques larges ou étroites elles aient pu être.

Un renouveau en morale n'est pas synonyme de nouveauté comme s'il envisageait la suppression de ce qui précédait ; il se définit plus comme une intégration intelligente opérée par la raison d'éléments hérités du passé afin de déterminer une attitude morale actuelle adéquate.

Notre définition pourrait être appliquée par extension à toute la science théologique qui doit sans cesse se renouveler en puisant à ses sources pour s'adresser à ses contemporains de la meilleure manière. J. Ratzinger énonce cette idée d'une manière similaire en parlant de « vraie Réforme, c'est-à-dire un renouveau qui mène en avant, justement parce qu'il enseigne à vivre d'une façon nouvelle les valeurs permanentes, compte tenu de la totalité du fait chrétien et de la totalité de l'homme »³¹⁸.

La théologie comme science vivante qui cherche à adapter la formulation du discours de foi de l'Église, est située dans une tension permanente entre la fidélité à l'essence du message qu'elle transmet, et la nécessaire adaptation dynamique aux hommes de ce

³¹⁷ Cf. J. PIEPER, *Le concept de Tradition*, Genève, Ad Solem, 2008, p. 73.

³¹⁸ J. RATZINGER, V. MESSORI, *Entretien sur la foi*, E. GAGNON (trad.), Paris, Fayard, 1985, p. 40, note de bas de page.

temps auxquels elle s'adresse. L'essence du message suppose cette fidélité autant que l'expression renouvelée, l'un et l'autre³¹⁹.

II. La situation d'ensemble de la théologie morale avant le concile

Après avoir précisé ce que recouvrait le concept herméneutique de renouveau en théologie morale, il convient de préciser le contexte général de la morale dans lequel le renouveau s'est développé. Jusque dans les années 1950, la morale catholique était une morale des manuels « centrée sur les péchés véniels ou mortels à confesser, et écrite pour des confesseurs auxquels on demandait de se situer en juges »³²⁰. Dans cette théologie, on en venait à croire davantage au péché qu'au salut³²¹. Trois traits la caractérisent :

³¹⁹ Cf. J. H. NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, M. LACROIX (trad.), L. BOUYER (intr.), Genève, Ad Solem, 2007, p. 53-56 ; J. RATZINGER, V. MESSORI, *Entretien sur la foi*, *op. cit.*, p. 40 : « Si, par restauration, l'on entend un retour en arrière, alors aucune restauration n'est possible. L'Église marche vers l'accomplissement de l'histoire, elle regarde en avant vers le Seigneur qui vient. Non, on ne retourne pas en arrière et on ne peut y retourner : aucune restauration donc, en ce sens-là. Mais si, par restauration, on entend la recherche d'un nouvel équilibre après les exagérations d'une ouverture sans discernement au monde, après les interprétations trop positives d'un monde agnostique et athée, eh bien, alors, une restauration entendue en ce sens-là, c'est-à-dire un équilibre renouvelé des orientations et des valeurs à l'intérieur de la catholicité tout entière, serait tout à fait souhaitable et est du reste déjà amorcée dans l'Église » ; BENOÎT XVI, *Discours à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël*, 22 décembre 2005, où le pape distingue deux herméneutiques contraires dans la manière de recevoir le concile Vatican II. La première herméneutique est appelée « herméneutique de la discontinuité et de la rupture » ; il définit la seconde, qui a sa préférence, comme « 'herméneutique de la réforme', du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, que le Seigneur nous a donné ; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche ».

³²⁰ B. HÄRING, *La théologie morale. Idées maîtresses*, ReMo, Paris, Cerf, 1992, p. 58 : dans le même ouvrage, l'auteur distingue deux manières de considérer les confesseurs, soit comme des juges « se donnant 'grande importance' en vue de contrôler les consciences dans la ligne de 'l'ordre de la loi' », soit des « assistants du Christ, médecin-humano-divin » (p. 31). L'insistance chrétienne sur le péché remonterait au VI^e siècle, cf. J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology : A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1987 ; J. F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century, From Confessing Sins to Liberating Consciences*, London/New-York, Continuum, 2010, p. 29 : « Manualists operated out of a very legalistic world in which the principles themselves were safeguarded by their very interpreters. These principles were indelibly linked to a vision of moral truth that was fairly certain, universal, ahistorical, and remote ».

³²¹ Cf. J. F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century, From Confessing Sins to Liberating Consciences*, London/New-York, Continuum, 2010, p. 5 : « From the sixteenth to the twentieth centuries the morally upright stance was fairly minimal : avoid sin ».

1. D'abord, l'analyse du péché à laquelle elle procédait était exclusivement centrée sur l'acte singulier. Celui-ci est envisagé hors de son contexte global et aucune attention n'est accordée à la dynamique du développement de la personne en vue du bien ou de sa régression.

2. En outre, la morale des manuels est marquée par son extrinsécisme, lequel n'est pas sans avoir été influencé par un nominalisme diffus. L'agir moral d'un individu est régi par une loi qui lui est extérieure ; le péché est alors défini comme la désobéissance à cette loi.

3. Enfin, la morale des manuels développe une conception tellement objectivée de l'agir moral, que celui-ci en venait à se réduire à un catalogue de prescriptions que la conscience devait appliquer de façon quasi-mécanique. Ce qui fait dire à P. Gaudette : « Le péché apparaît simplement comme la transgression d'un précepte objectif et a ainsi tendance à s'identifier à ce que les moralistes vont appeler le 'péché matériel' »³²².

De manière paradoxale, cette morale des manuels, en insistant si fortement sur le péché, a grandement contribué à ce qu'on a appelé la perte du sens du péché. B. Häring le souligne : « ce sont [...] les doctrines, les structures antérieures qui écartaient de l'Évangile et provoquaient de dangereux complexes de culpabilité ainsi qu'un grave abandon du sacrement de la paix et de la réconciliation, et un éloignement par rapport aux structures de l'Église »³²³.

En identifiant de manière trop étroite le péché à la matière sur laquelle va porter un acte concret, la morale des manuels a conduit à banaliser le péché, et plus particulièrement le péché grave et mortel. On en arrivait à penser que l'on pouvait commettre un péché mortel par accident. Devant une telle banalisation, le péché perdait de sa crédibilité et de sa force dissuasive : il en va de la morale comme de la monnaie, avec l'inflation, elle se déprécie. De plus, en identifiant le péché à des matières, on donnait une image

³²² P. GAUDETTE, « La densité anthropologique du péché grave. Éléments d'une réflexion pour une pastorale du péché », in SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Culpabilité et péché*, Montréal, Fides, 1986, p. 198.

³²³ B. HÄRING, *La théologie morale. Idées maîtresses*, op. cit., p. 84.

superficielle et pharisaïque, en contradiction avec la profondeur biblique du péché. Enfin, aucune vision positive de la morale ne venait soutenir l'éducation de la personne vers un bien. La charité faisait cruellement défaut. Elle était certes présente, mais comme une vertu parmi d'autres puisqu'il était impossible de ne pas parler d'elle en raison de son importance biblique. Mais la charité se trouvait réservée à ses manifestations extérieures (les actes de charité) et n'était pas considérée en sa dimension intérieure. En ce sens, la morale des manuels était cohérente : il s'agissait d'une obéissance extérieure à la loi. La charité étant soumise à la loi.

Certains théologiens expriment leur malaise face au déséquilibre croissant dans l'enseignement de la théologie morale et l'insistance autour de la notion de péché. Ils en viennent à poser la question d'un renouveau de la théologie morale qu'ils estiment nécessaire au moins pour trois raisons :

1. La morale doit être fondée sur le donné scripturaire.
2. Si la morale traite de l'humain, elle ne peut pas être limitée à des catégories juridiques et légalistes. Ce qui est humain dépasse le strict cadre juridique.
3. L'être humain recherche le bien : la croissance vers le bonheur ne peut se faire à partir de seules catégories de l'obéissance extérieure à la loi et d'une application extrinsèque des commandements.

Ces raisons forment en partie le socle du travail de renouveau que certains théologiens ont initié autour de la charité. Parmi une sélection de ces théologiens, notre attention se portera en particulier sur Ph. Delhaye.

III. Des artisans du renouveau moral

Dans la première moitié du XX^e siècle, la question de la charité préoccupe des théologiens toujours plus nombreux³²⁴. Dès 1933, F. Tillmann consacre un tome de son traité de morale dont l'axe majeur est l'imitation du Christ (*die Nachfolge Christi*)³²⁵. L'auteur de cet ouvrage est souvent considéré comme le précurseur du renouveau biblique de la morale. C'est à partir de ce thème de l'imitation du Christ que l'auteur propose un développement de cette morale de l'amour qui s'adresse à tous les chrétiens³²⁶ : le quatrième tome développe les vertus théologales et les vertus morales sans arriver cependant à une réflexion systématique sur la vertu de charité.

À la suite de F. Tillmann, d'autres théologiens vont s'atteler à la tâche de repenser l'enseignement de la morale contemporaine. Nous voulons retenir en particulier les travaux de G. Thils, Y. de Montcheuil, J. Leclerc, O. Lottin et la thèse présentée par G. Gilleman cherchant à présenter une morale actuelle à partir de la charité. Nous reviendrons encore sur la *Théologie morale* de B. Häring et les nombreux articles de Ph. Delhay.

A. Gustave Thils

En 1940, G. Thils consacre une partie de son ouvrage sur les *Tendances actuelles en théologie morale* sur l'importance des vertus morales et théologales et notamment de la vertu de charité³²⁷. Il précise ainsi :

³²⁴ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, op. cit., p. 157-158.

³²⁵ Cf. F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Bd. III : *Die Idee der Nachfolge Christi*, Bd. VI-1 : *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen Gott*, Bd. IV-2 : *Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1933-1936 ; Ph. BORDEYNE, « Le renouveau biblique de la théologie morale : une fausse simplicité », in Ph. BORDEYNE (dir.), *Bible et Morale*, hors-série LeDiv, Paris, Cerf, 2003, p. 33-36 ; J. DESCLOS, *Libérer la morale. Christocentrisme et dynamique filiale de la morale chrétienne à l'époque de Vatican II*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1991, p. 20-26 ; É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, op. cit., p. 158-159 ; J. F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century*, op. cit., p. 60-69.

³²⁶ D'autres théologiens développent cette perspective : cf. R. EGENTER, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsburg, Benno Filser Verlag, 1928.

³²⁷ G. THILS, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, Duculot, 1940, p. 40-52.

« La charité peut remplacer toutes les vertus. [...] S'il en est ainsi nous trouverions là un moyen de rendre toute la vie chrétienne plus simple et plus théologale : plus simple, car portant son effort sur cette vertu qui, bien comprise, les résume toutes ; plus théologale, parce que cette vertu est précisément génératrice d'union directe avec la Trinité »³²⁸.

D'emblée, l'auteur situe sa réflexion sur la vertu de charité au cœur de la foi chrétienne en la Trinité et dans la perspective de la recherche de bonheur par l'être humain : « Considérée plus spécialement du côté du sujet, la charité est la rectification parfaite de nous-mêmes à l'égard de notre fin dernière »³²⁹. Cette *rectification parfaite* n'est pas autre chose que la *disposition opérée par la vertu* par rapport au bien visé. G. Thils est conscient du double danger d'illusion et d'inconsistance d'une morale théologale centrée sur la charité parce que les diverses formes concrètes de la charité peuvent être identifiées – et par voie de conséquence, substituées à la charité « ordre *ad finem*, rectification foncière, complète et radicale »³³⁰ ou bien parce que la disposition inaugurée par l'irruption de la vertu de charité « complète par le champ qu'elle embrasse, [est] bien faible dans l'intensité qu'elle représente »³³¹.

B. Yves de Montcheuil

Le renouveau de la morale bénéficie également du concours de théologiens extérieurs à ce domaine de recherche. C'est le cas du jésuite Y. de Montcheuil qui publie, le 10 juin 1942, un article intitulé *La Loi d'amour* dans lequel il affirme dès la première ligne : « Ce qui est au cœur du Christianisme, c'est la vie de charité, l'amour dans ce qu'il a de

³²⁸ *Ibid.*, p. 43. L'auteur développe la relation particulière entre la charité et le Christ : « La charité ne doit pas se présenter à notre esprit comme une seconde valeur essentielle de la morale, la première étant le Christ lui-même. Ce sont, si l'on peut s'exprimer de la sorte, deux aspects d'une même réalité. [...] Fondés sur le Christ, nous devons vivre de la vie même de l'Esprit qui nous relie au Père. En faisant irruption en nous, la Trinité sainte insère en nos personnes la fin ultime elle-même, leur communique la possibilité ontologique et psychologique d'y tendre, de la saisir et de la posséder. [...] Les deux valeurs n'ont même pas entre elles un lien qu'on appellerait organique ; elles coïncident concrètement et simplement » (p. 50-51).

³²⁹ *Ibid.*, p. 45.

³³⁰ *Ibid.*, p. 48.

³³¹ *Ibid.*, p. 48.

plus élevé et de plus pur »³³². Il trace les contours d'une théologie vivifiée par la charité dont le contenu est d'autant plus intéressant que son auteur laissera sa vie dans les geôles nazies. Il poursuit sa réflexion sur un ton d'emphase :

« [L'amour est au cœur du Christianisme], non pas *sous* les dogmes et les rites à la manière d'une source cachée qu'on découvre en la débarrassant des feuilles mortes qui la dissimulent, mais *en leur centre*, comme ce qui en fait l'âme et la vie. Il y est, non comme un élément – fût-ce le plus important, – ou comme un aspect – fût-ce le plus intime, – mais comme ce qui en fait l'être véritable »³³³.

Un autre passage éclaire les enjeux de la morale à cette époque que l'on peut résumer dans la question : la vie chrétienne consiste-t-elle seulement à ne point pécher, ou bien est-elle autre chose ? Autrement dit, le respect *a minima* de lois et de préceptes est-il la plénitude de la vie chrétienne ? La vie morale se résume-t-elle ainsi à des interdits, sans aucune perspective dynamique positive ?

« Quoi ? La vie chrétienne est une participation à la Vie de l'ineffable Trinité, et vous osez la promettre à qui, délibérément, cherche à réduire au minimum ses obligations et ses gênes, à qui se propose de tourner la loi autant qu'il lui sera possible sans la violer ! Encore une fois, cela est inévitable, tant que vous restez au niveau du légal pour juger de ce qui constitue la vie chrétienne, déclarant que le reste est du surplus. Mais il faut au contraire se mettre au point de vue supérieur et dire : c'est ce qu'on appelle le surplus qui est, je ne dis pas la règle, mais le normal »³³⁴.

La vie morale du chrétien se fonde dans la vie divine et elle ne peut donc pas se résumer à un respect minimum de lois extérieures. Il s'agit pour le chrétien de vivre non en éviter le péché mais de vivre comme un enfant de Dieu ayant le bonheur éternel en vue. L'auteur présente l'Église comme un lieu de participation à la Trinité et un lieu où la vie chrétienne est invitée à se vivre selon la vie divine trinitaire. On perçoit une relation particulière entre une perception de l'Église à partir de la Trinité et la vie chrétienne en Église qui se réalise selon la charité, un peu comme si la perception de la vie trinitaire comme fondement de la vie ecclésiale rejaillissait sur la manière de concevoir et de vivre la charité.

³³² Y. de MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Théologie 9, Paris, Aubier, 1946, p. 353. L'article est originairement paru dans *Cité nouvelle* le 10 juin 1942. D'après la note explicative dans l'édition des *Mélanges théologiques* (p. 365), la rédaction de l'article remonterait aux environs de 1925 mais, les horreurs de la guerre (les bombardements, l'arrestation de l'auteur par la Gestapo et son exécution) auraient empêché la poursuite du travail théologique sur la question de l'amour.

³³³ *Ibid.*, p. 353.

³³⁴ *Ibid.*, p. 354-355.

C. Jacques Leclerc

En 1944, J. Leclerc publie un traité sur l'Église où la vie de chaque baptisé devrait être entraînée par la folie de la charité du Christ : « L'esprit du Christ est un esprit surnaturel. La charité chrétienne substitue à la prudence humaine une autre prudence plus haute, qui est, s'il faut en croire saint Paul, folie aux yeux du monde »³³⁵. L'auteur relève néanmoins que ce fol excès de charité est souvent absent parmi les chrétiens :

« [La foi des chrétiens] se concilie souvent avec une absence de goût pour ce qui est le plus proprement chrétien dans le christianisme, c'est-à-dire précisément pour ce qui est proprement surnaturel, et pour l'héroïsme de la charité. [...] Ils ne nient pas la loi de charité, mais comme ils s'intéressent aux biens de la terre plus qu'à la charité du Christ, ils insistent sur la légitimité de tous les droits humains, ils portent toute leur réflexion sur cet humain, et, à force de raisonner, ils arrivent, pratiquement, à saper tout ce qui, dans le christianisme, dépasse la sagesse humaine. Ils se croient chrétiens, parce qu'ils revêtent leur vie d'un manteau chrétien. [...] Mais ils ne voient pas que professer la foi dans le Christ entraîne certaines conséquences pratiques qui doivent se faire sentir dans nos rapports avec les autres hommes, *tous* les hommes, de quelque peuple ou de quelque classe sociale qu'ils soient, - ou encore dans l'usage de nos biens »³³⁶.

Selon lui, l'Église a besoin de héros dont la mission est de porter la charité. Des hommes et des femmes agissant avec l'abnégation, le courage et l'audace des héros mythologiques, capables d'accomplir les plus hauts faits. On ne peut s'empêcher de considérer que cette typologie de l'héroïsme relève d'un certain élitisme car le héros est par définition rare. Or une vie selon la charité ne s'adresse pas à quelques uns triés sur le volet, mais à chaque être humain, quelle que soit sa foi, par ailleurs.

« Le mobile qui domine toute la vie de l'Église n'est pas le goût de la science ou le désir d'une organisation parfaite, mais la charité, un amour dévorant pour les âmes, qui est l'amour même que le Christ leur porte. Et il ne faut pas chercher d'autre motif à ce primat de l'action sur la spéculation »³³⁷.

³³⁵ J. LECLERC, *La vie du Christ en son Église*, UnSa12, Paris, Cerf, 1944, p. 82.

³³⁶ *Ibid.*, p. 83.

³³⁷ *Ibid.*, p. 80.

Au tournant de la deuxième guerre mondiale, des théologiens commencent à esquisser une théologie dans laquelle la charité n'est plus seulement une sous-catégorie de moyens permettant à l'homme d'aimer Dieu et le prochain, mais où la charité est le cœur de la foi et de la vie chrétienne. Ces théologiens relèvent d'abord la nécessité de faire de la théologie en référence au Christ et à l'amour du Christ envers les êtres humains dont la charité chrétienne vécue en acte est l'expression concrète et historique. Peu à peu se dessine une morale théocentrique et christocentrique qui ne se fonde pas en premier lieu sur des préceptes légaux, mais sur la dimension théologique de la vie chrétienne. Il n'y a pas de remise en cause du rôle des préceptes moraux en tant que tels. Il s'agit de déterminer un ordre d'importance. Qu'est-ce qui est premier ? Qu'est-ce qui est second (sans pour autant être secondaire) ? La réponse apportée par ces théologiens est clairement le primat de la vie théologique. La vie morale de l'être humain s'ancre sur la vie divine avant d'être une succession de prescriptions juridiques.

Cette importance donnée à la vie théologique et notamment au rôle de la vertu de charité, qui en est l'expression concrète, conduit à un écueil entre ces théologiens et le contenu de l'enseignement moral de l'Église pour le moins insatisfaisant à l'égard de la charité. Le problème n'est pas un décalage entre l'enseignement de l'Église et la vie humaine à laquelle il s'adresse. L'écueil est en réalité plus vaste puisque le discours moral de l'Église strictement limité à un respect extérieur de lois, n'est plus (ou presque) en relation avec les sources que sont l'Écriture Sainte et l'enseignement de la Tradition. Le seul respect des lois (fussent-elles énoncées par le Christ) ne suppose ni n'exige la foi chrétienne ou la recherche de la perfection à la suite du Christ.

D. Odon Lottin

Une morale fondée sur la vertu de charité semble bien être la seule capable de présenter la morale chrétienne en sa plénitude. Dans l'introduction à sa *Morale fondamentale*, O. Lottin s'interroge sur les différentes organisations possibles pour structurer la morale

chrétienne et lui permettre de sortir de son « caractère tronqué »³³⁸ en raison d'une pénurie de spéculation philosophique dans les manuels, la séparation progressive d'avec la dogmatique et l'importance grandissante du droit canonique.

« Ce caractère tronqué a été accentué encore par l'introduction, tout à fait nécessaire d'ailleurs, du droit canonique au sein des exposés de théologie morale. Nombre des devoirs moraux sont traités en droit canon et en théologie morale. Mais le point de vue est différent : la théologie morale a en vue le for interne et le bien privé ; le droit canon le for externe et le bien commun. Visant le for interne, la théologie morale a donc un champ d'action plus vaste que le droit canon : le moraliste dictera aux religieux des devoirs d'état qui dépasse la stricte observance de leurs vœux. D'autre part, visant le bien privé, le salut de l'âme, le moraliste se fera parfois plus condescendant que le canoniste, hésitant à imposer sous peine de péché un devoir qui risque fort d'être souvent violé, tandis que le canoniste ne craindra pas de l'exiger au nom du bien commun. Et en sens contraire, quand il s'agit d'actes délictueux que sanctionne une peine ecclésiastique, le canoniste exigera que toutes les conditions soient strictement observées, tandis que, au point de vue moral, l'acte peut être péché sans que toutes ces conditions soient remplies. En un mot, les manuels de théologie morale sont tentés de s'en tenir trop exclusivement à l'enseignement des canonistes et laissent l'impression d'une doctrine morale trop étriquée »³³⁹.

Face à ce caractère tronqué, l'auteur propose un rapprochement de la morale avec l'être trinitaire pour dépasser le cadre d'une morale juridique. Il est conscient de l'importance pour la morale de situer l'homme en relation avec l'être divin et trinitaire. Il s'agit d'ouvrir une perspective dont Dieu lui-même devient la limite sans limites, c'est-à-dire que les catégories juridiques étroites se fondent dans une exigence plus profonde qu'une contrainte seulement juridique. Le commandement de l'amour que Jésus laisse aux Apôtres est une exigence supérieure, une contrainte plus haute qu'aucune loi positive ne pourrait édicter.

C'est ce primat de la charité dans les textes du Nouveau Testament qui encourage les moralistes à redécouvrir le rôle éminent de cette vertu dans l'ensemble de la vie chrétienne. C'est le travail réalisé en particulier par G. Gillemann.

³³⁸ O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Bibliothèque de Théologie, série II, Ph. DELHAYE, J.-C. DIDIER, P. ANCIAUX (dir.), *Théologie morale I*, Tournai, Desclée, 1954, p. 24 ; cf. J. F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century*, *op. cit.*, p. 36-43.

³³⁹ O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, *op. cit.*, p. 24-25.

E. Gérard Gilleman

G. Gilleman rédige ce que nous pourrions appeler un véritable *Traité moral de charité* dans lequel la charité est considérée comme la substance de morale révélée et la perfection de la vie chrétienne. L'auteur contribue à sa manière au renouveau de la théologie qu'il envisage sous deux aspects complémentaires. Le premier aspect, selon lui, serait de rapprocher la morale et le dogme suivant l'exemple de Thomas d'Aquin pour bâtir « une morale proprement théologique, surnaturelle, positive, d'ailleurs largement ouverte aux exigences actuelles »³⁴⁰. Le second effort, bien plus long à réaliser, serait de retrouver ce qu'il appelle « la *vie* de cette tradition chrétienne »³⁴¹ : « Cette morale s'est-elle mise à chanter le 'thème dominant' de la *charité*, au point d'être ce qu'elle est par vocation, la '*Schola charitatis Christi*' »³⁴² ? À cette question posée, l'auteur ne peut que difficilement apporter une réponse positive.

1. *La charité, une question de méthodologie*

Le travail théologique de G. Gilleman est avant tout d'ordre méthodologique, ainsi qu'il le dit lui-même :

« Cet effort voudrait tenter d'établir théologiquement une *méthode de formulation*, qui permette à l'enseignement moral de se mouler si fidèlement sur la révélation et sur la vie chrétienne, qu'il découvre sous chaque réalité morale du juste cette présence intime et universelle de la charité »³⁴³.

Il reste évident qu'un essai de méthodologie n'a d'intérêt que dans la mesure où il devient une règle de vie. Une méthodologie non appliquée ne sert pas à grand-chose, sinon à construire un raisonnement purement abstrait. Exposer les fondements d'une morale de la charité où celle-ci est le dynamisme intégral du chrétien n'est réellement

³⁴⁰ G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, Museum Lessianum – Section théologique 50, Louvain/Bruxelles/Paris, E. Nauwelaerts/Édition universelle/Desclée de Brouwer, 1952, p. 7. Un commentaire de cet ouvrage et une analyse des enjeux de la théologie morale se trouvent dans : R. CARPENTIER, « Vers une morale de la charité », in *Gr 34* (1953), p. 32-55 ; cf. J. DESCLOS, *Libérer la morale*, *op. cit.*, p. 43-48 ; J. F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century*, *op. cit.*, p. 69-75.

³⁴¹ G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale*, *op. cit.*, p. 8.

³⁴² *Ibid.*, p. 8.

³⁴³ *Ibid.*, p. 8 ; cf. Ph. DELHAYE, « Les tendances actuelles de la Morale en France », in *AmiCl* 68 (1958), p. 23.

pertinent que si des chrétiens tentent d'appliquer cette méthodologie pour conduire leur vie. Quoiqu'il en soit, dans le contexte de l'époque, il est judicieux de poser des principes méthodologiques qui renouvellent la manière de faire de la théologie morale dans une perspective globale de la vie humaine.

« Le malaise actuel vient beaucoup moins d'une insatisfaction devant les solutions classiques que d'un sentiment d'inadéquation dans la présentation de la morale. On s'en alarmera d'autant moins qu'il est évidemment un facteur de progrès s'il reste dans la soumission à l'autorité doctrinale de l'Église »³⁴⁴.

Pour G. Gilleman, la question de la charité semble avant tout une question de méthode. Mais ne peut-on pas penser que la vertu de charité en morale n'est pas seulement une question méthodologique ? L'effort des théologiens est-il seulement de reformuler la matière morale ou bien d'ouvrir son contenu même à de nouvelles perspectives ? Cette question difficile se pose d'autant plus que la précision apportée d'une recherche « dans la soumission à l'autorité doctrinale de l'Église » laisse apparaître un sous-entendu dans la définition du « malaise actuel ». La volonté de restreindre la place éminente de la vertu de charité à une question de méthodologie n'est-elle pas une manière de ne pas se confronter au problème de fond, celui de l'opposition entre une morale de la théonomie et une morale de l'autonomie ? N'est-ce pas là que résident en partie les difficultés à parler pleinement de la charité en morale ? Car, par-delà la méthode, la charité n'interroge-t-elle pas le contenu même de la morale ?

2. La charité, un danger de contenu

R. Carpentier revient sur la thèse de G. Gilleman et développe une double difficulté quant à l'usage de la charité en morale : « Le péril est des deux côtés : rigorisme et quiétisme. Il suffit d'interroger l'histoire de l'Église. Pour le rigorisme, le devoir d'aimer rend toutes les obligations particulières illimitées comme lui-même ; pour le

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 21. Les difficultés soulevées par un travail théologique de reformulation actualisée de la morale sont réelles. Cf. Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », in *VS.S* 41 (1957), p. 137 : « Pour tout dire, on a confondu une formulation nouvelle de la morale éternelle avec la morale nouvelle, c'est-à-dire concrètement, avec la morale des situations qui a été réprochée. Ou bien encore le désir d'un ressourcement biblique a été interprété comme une entreprise dirigée contre l'éthique ou le droit canon, comme si à côté de la morale 'éthico-juridique' il n'y avait pas de place pour une présentation plus théologique ».

quiétisme, il les remplace et les fait oublier »³⁴⁵. L'accusation est grave dans les deux cas. Elle utilise la charité pour susciter opposition et conflit, alors même que la charité devrait être l'expression de la communion humaine bâtie sur l'exemple de la communion trinitaire.

Dans le quiétisme, la question est de savoir si « la charité, la bonne intention peuvent [...] faire qu'une faute ne soit plus faute »³⁴⁶ ? Derrière cette question se trouve en filigrane l'affirmation si souvent usée d'Augustin d'Hippone « Aime et fais ce que tu veux » et son interprétation hors de tout contexte : puisque j'aime, je ne peux faire que des actions d'amour, donc je peux faire ce que je veux, puisque ma volonté, source de mon agir, est régie par l'amour. Mais suffit-il d'une intention de charité pour admettre qu'il n'y ait plus ni faute, ni péché ? L'acte humain se réduit-il à sa seule intention lorsque la charité la gouverne ? Pourrait-on tout justifier, y compris des actes contraires à la loi humaine ou divine, au nom de la charité ? Y aurait-il encore une objectivité de la morale si l'intention de charité se substituait à la responsabilité morale du sujet ? Plus encore, la charité, dans ce cas, n'est-elle pas une excuse permettant à l'être humain de ne pas s'acquitter concrètement de ses obligations particulières de charité envers Dieu ou envers son prochain. Que l'on songe ici à la justification donnée par les Carmes de Salamanque qu'il suffirait de poser un acte d'amour envers Dieu tous les cinq ans³⁴⁷.

Le quiétisme fausse la charité et la réduit à n'être en pratique qu'une « bonne intention ». Distinguons ici le *quiétisme* de la *quiétude*, la thématique de cette dernière traversant la théologie spirituelle. Là où le quiétiste ne fait rien, convaincu que Dieu fait les choses à sa place, l'homme dans un état de quiétude, dont l'âme est unie à Dieu, laisse Dieu agir en lui. Vu de l'extérieur, on pourrait confondre *quiétude* et *quiétisme*, harmonie et oisiveté, parce que l'amour atteint une telle transparence qu'il finit par ressembler à de l'indifférence aux yeux de ceux qui n'ont jamais aimé en vérité. La distinction entre les deux est pourtant capitale mais elle ne se mesure qu'à l'aune de

³⁴⁵ R. CARPENTIER, « Vers une morale de la charité », *art. cit.*, p. 41.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 41.

³⁴⁷ Ph. DELHAYE, « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale », in *BFCL* 20 (1956), p. 19. L'auteur cite un exemple de R. Bonal : « Je dis qu'il est plus probable que le commandement d'aimer Dieu n'oblige pas directement, sinon [...] quelque fois et de tems en tems en sa vie, selon le jugement des personnes prudentes, comme serait par exemple, de 5 en 5 ans, selon l'opinion de plusieurs, comme de Suarez, Fillucius et autres ».

l'intériorité et à la manière dont la grâce de Dieu est accueillie ou non en l'âme humaine.

Alors que l'homme en état de quiétude est entraîné à vivre concrètement de la charité divine qui habite en lui, dans le quiétisme, à l'inverse, la charité en reste au stade de principe d'action qui ne rend pas l'agir de l'homme opérant.

L'intention est au point de départ de l'agir humain, sans que celui-ci puisse être défini seulement en fonction de l'intention. Être rempli d'une intention de charité n'est qu'un préliminaire important mais non opérant en lui-même ; les bonnes intentions n'entraînent pas nécessairement la réalisation d'actions présentes ou à venir, ni le cas échéant, que ces actions puissent être nécessairement qualifiées de bonnes. D'où la précision de R. Carpentier : « Chaque devoir garde sa valeur *objective*, qui *s'impose* à l'homme ; même désireux sincèrement de perfection, il reste responsable, quand il a consenti à une action défendue »³⁴⁸.

Le rigorisme pose le problème de manière inverse :

« La charité est illimitée. Érigée en 'précepte général', ne va-t-elle pas exiger partout la perfection et non seulement comme tendance, mais dans l'exécution pratique ? Et si on déclare qu'elle ne l'exige pas, [...] ne sera-t-on pas amené à supprimer pratiquement celui-ci, à en minimiser l'importance »³⁴⁹ ?

La réponse à la difficulté vient de la distinction entre les « préceptes » et les « conseils » et l'amour considéré dans son double caractère à la fois illimité et limité :

« Dans l'obligation à la perfection, qui est certaine et affirmée par tous, il faut distinguer, pour les synthétiser exactement, deux aspects : l'aspect illimitation et l'aspect limite. L'amour est et doit rester illimité dans sa tendance, mais il se traduit dans des actes, et ces actes sont ceux d'un être matériel, limité, progressif »³⁵⁰.

L'amour-limite est une limite inférieure (et non supérieure) réglée par les préceptes, les devoirs déterminés qui obligent l'homme. L'amour-illimité est la limite supérieure,

³⁴⁸ R. CARPENTIER, « Vers une morale de la charité », *art. cit.*, p. 41.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 42.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 43.

quoiqu'illimitée, réglée par la voie des conseils que l'homme peut librement choisir d'appliquer.

« Vivre en bonne santé morale, c'est pour tout chrétien la perfection de son état. Elle est limitée par en bas. Elle doit être illimitée par en haut, mais le chrétien ne nuit pas à cet amour illimité, il ne pèche donc pas, il reste dans l'amour de Dieu, il aime Dieu, en ne choisissant pas les *actes* d'un amour sans limite : il serait sans cela 'obligé' au plus parfait. Il peut et doit garder en même temps la conscience de son amour volontairement illimité pour Dieu et celle des 'moyens', les uns strictement obligatoires, les autres de libre choix, dans lesquels cet amour doit s'incarner. *Caritas forma* »³⁵¹.

Cette distinction entre une morale des conseils et une morale des préceptes nous semble intéressante pour distinguer les différents plans concernant l'amour : certes, l'amour est une même réalité (dont Dieu est la source) mais les modalités de déploiement de cet amour ne seront pas les mêmes selon que l'on considère Dieu ou l'être humain. L'amour est totalement illimité en Dieu ; en revanche, il est, par définition, limité dans la créature humaine. L'homme est en effet radicalement différent de Dieu, quoique créé à son image et rendu participant de la vie divine dans le sacrifice du Christ : cependant l'homme n'est pas Dieu. Ainsi, l'homme a la potentialité d'amour illimitée qui lui vient de Dieu lui-même, mais ce potentiel illimité est actualisé de manière nécessairement limitée en raison de sa condition terrestre. Liberté étant faite à ceux qui le souhaitent de tendre vers l'horizon illimité de la charité dans le cadre d'une vie morale basée sur les conseils évangéliques.

Cette distinction entre morale des conseils et morale des préceptes introduit à notre avis une difficulté quant aux conditions concrètes d'exercice de la morale : à qui s'adresse une telle morale ? La distinction ouvre la porte à une classification des chrétiens en deux catégories : les chrétiens *ordinaires* d'une part et les *parfaits* de l'autre. Une classification qui semble être restrictive comme un moyen de devenir soit l'un soit l'autre de ces chrétiens.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 44. L'auteur développe sa pensée plus loin (p. 47) : « Pour échapper au double danger qu'entraîne l'enseignement de la morale de perfection, laxisme ou rigorisme, c'est donc d'exacte synthèse qu'il est besoin : il nous faudra non juxtaposer seulement, mais accorder l'illimitation de l'amour avec l'*objectivité déterminée et limitée des devoirs et des conseils*, avec une morale *objective* ; la recherche de la perfection en sera précisée, et gardera cependant son nécessaire caractère de charité illimitée ».

Les chrétiens dits *ordinaires*, auraient pour critère de vie morale, l'amour-limite réglé par les préceptes et structuré autour d'une vie sacramentelle ordinaire. Les chrétiens dits *parfaits* vivant quant à eux selon les conseils évangéliques et non selon les préceptes. Deux types de chrétiens, deux catégories de vie chrétienne qui nous feraient progressivement passer d'une distinction formelle (bien compréhensible au niveau rationnel) à une opposition pratique : les religieux en route vers la perfection de la vie chrétienne et les simples fidèles ne la recherchant pas, puisque tous ne peuvent pas s'engager sur la voie des conseils.

Ainsi, la perfection de la vie chrétienne ne serait accessible qu'à ceux qui s'engagent dans la voie des conseils, c'est-à-dire les religieux. Ce qui ne concerne que très peu de chrétiens. Faudrait-il en conclure que la perfection de la vie chrétienne n'est pas pour chaque disciple du Christ ? Y aurait-il une élite de la perfection chrétienne, en raison d'un choix de vie ? Les fidèles baptisés qui ne s'engagent pas sur le chemin de la vie consacrée seraient-ils exclus de la perfection de la sainteté ? Quelle serait alors le sens du baptême et de la confirmation ?

En reprenant aujourd'hui la réflexion de G. Gilleman, il nous faut éviter un contresens au sujet de la vie religieuse et de l'état de perfection qui ne sont pas définis de la même manière dans les années 1950. Le Droit canon de cette époque (remontant à 1917) considérait la *vie religieuse* comme un *état de perfection* se vivant à l'intérieur d'*instituts de perfection*. « Cela engendrait [...] une certaine discrimination envers les autres fidèles, appelés eux-aussi à la perfection »³⁵². Aux religieux étaient dévolues la perfection de la charité et la sainteté au moyen des conseils évangéliques, les fidèles se contentant de l'état d'imperfection. La révision du Code de droit canonique dans le sillage du concile Vatican II, et sa publication en 1983, fait disparaître du langage juridique les instituts de perfection et la vie religieuse comprise comme état de perfection. On parle dès lors de *vie consacrée* (et d'*instituts de vie consacrée*) définie comme suit :

« La vie consacrée par la profession des conseils évangéliques est la forme de vie stable par laquelle les fidèles, suivant le Christ de plus près sous l'action de l'Esprit Saint, se donnent totalement à Dieu aimé par-dessus tout, pour que,

³⁵² T. RINCÓN, « Les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique », in *CIC.1983, Commentaire à l'introduction de la troisième partie*, p. 361.

dédiés à un titre nouveau et particulier pour l'honneur de Dieu, pour la construction de l'Église et le salut du monde, ils parviennent à la perfection de la charité dans le service du Royaume de Dieu »³⁵³.

Les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, et grâce à « la charité à laquelle ceux-ci conduisent »³⁵⁴ sont les moyens permettant aux fidèles qui le souhaitent librement de s'engager dans la vie consacrée. La vie consacrée apparaît cependant comme une voie particulière et élitiste choisie par certains pour vivre de la charité du Christ, sans rien enlever aux exigences du baptême de chaque chrétien.

La perfection de la charité n'est pas conférée par l'engagement de vivre les conseils évangéliques. Ces derniers ne rendent pas *plus parfaits* que les préceptes. L'inverse est d'ailleurs tout aussi vrai. La consécration religieuse d'une personne signifie la primauté de Dieu sur toutes les autres choses de sa vie. La voie des conseils n'est pas la seule recherche d'une vie selon la charité, car c'est par le baptême que le chrétien reçoit la vie divine et l'aptitude de rechercher la sainteté. Le don de la grâce divine baptismale permet à tout baptisé de tendre à la perfection de l'amour.

La prise en compte du sacrement du baptême est une des raisons qui pousse des moralistes à reconsidérer l'enseignement de la morale autour du Christ et de sa charité pour les hommes. « Le Christ est au centre de l'enseignement de la morale chrétienne : mais le devoir fondamental, qui anime tous les autres, c'est de l'aimer »³⁵⁵. Nous pourrions reformuler ainsi cette affirmation : lorsque la charité est intégrée au cœur de la méthodologie morale, l'homme acquiert une compréhension renouvelée des enjeux

³⁵³ CIC.1983, c. 573, § 1 : « *Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem est stabilis vivendi forma qua fideles, Christum sub actione Spiritus Sancti pressius sequentes, Deo summe dilecto totaliter dedicantur, ut, in Eius honorem atque Ecclesiae aedificationem mundique salutem novo et peculiari titulo dediti, caritatis perfectionem in servitio Regni Dei consequantur...* » ; cf. CONCILE VATICAN II, Décret *Perfectae caritatis*, sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, 28 octobre 1965, n°5 : « Les membres de tout institut se rappelleront principalement que par la profession des conseils évangéliques ils ont répondu à une vocation divine de sorte que, non seulement morts au péché (cf. Rm 6, 11) mais encore renonçant au monde, ils ne vivent que pour Dieu seul. Ils ont en effet dédié entièrement leur vie à son service ; et ceci constitue précisément une consécration particulière qui s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude ».

³⁵⁴ CIC.1983, c. 573, § 2 : « *... et per caritatem, ad quam ducunt...* » ; cf. CONCILE VATICAN II, Décret *Perfectae caritatis*, sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, 28 octobre 1965, n°6, nous soulignons : « Que ceux qui professent les conseils évangéliques cherchent Dieu et l'aiment avant tout, lui qui nous a aimés le premier (cf. 1 Jn 4, 10) et qu'en toutes circonstances ils s'appliquent à entretenir dans la vie cachée en Dieu avec le Christ (cf. Col 3, 3), d'où s'épanche et se fait pressant l'amour du prochain pour le salut du monde et l'édification de l'Église. *Par cette charité aussi est vivifiée et régie la pratique elle-même des conseils évangéliques* ».

³⁵⁵ R. CARPENTIER, « Vers une morale de la charité », *art. cit.*, p. 55.

moraux de la vie chrétienne ; en raison de la grâce de son baptême, il est un acteur essentiel dans la conduite de sa vie en réponse au don d'amour du Christ.

Une morale dont l'agir est ancré sur le sacrement du baptême n'enlève rien aux préceptes moraux, mais leur apporte consistance et profondeur. L'homme contemporain n'est plus écrasé sous le joug de l'altérité d'un commandement extérieur à lui ; il gagne quelque peu la compréhension de son être au sein de la création et de son rôle au cœur du dessein divin. L'homme passe du statut passif d'acteur obéissant aveuglément au metteur en scène divin, au statut de collaborateur du projet divin, ce pour quoi il a d'ailleurs été créé. La création de l'homme à l'image de Dieu fait de l'être humain le sommet de la création. Il est appelé à coopérer comme intendant à l'œuvre créatrice divine. Dès lors, ce n'est plus seulement parce que la loi divine l'impose qu'il faut faire quelque chose (ou ne pas le faire), c'est aussi parce que cela construit l'humanité. L'homme acquiert en quelque sorte l'intelligence de son agir proprement humain.

Cette intelligence peut être d'ordre naturel ou surnaturel. Dans l'exemple de l'interdit du meurtre, toute vie dans une même société humaine ne serait pas envisageable sans cet interdit fondateur. Chaque être humain peut le comprendre en fonction de sa propre vie. Cet interdit fondateur peut se comprendre aussi de manière surnaturelle, dans l'ordre de la foi : la foi en Dieu créateur considère l'être humain comme le sommet de la création puisqu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Tuer un être humain, c'est ainsi détruire un frère en humanité qui est une image divine.

L'intelligence de l'agir, comme l'intelligence de la foi par ailleurs, n'est pas totale. Reconnaître l'importance de la compréhension par l'intelligence de ce que l'homme doit faire, ce n'est pas lier l'agir humain à une compréhension purement rationnelle. Il n'est pas nécessaire de toujours comprendre un commandement pour le respecter : certaines situations complexes de la vie humaine ne permettent pas de comprendre les commandements divins. Ces situations humaines douloureuses ne devraient pas suffire à oublier ou à relativiser les exigences divines. Si l'intelligence humaine peut comprendre de nombreuses choses, il en est toujours qui lui échappent en leur sens profond. « Il y a plus de choses au ciel et sur la terre, Horatio, / Que n'en peut rêver

votre philosophie »³⁵⁶. La part de mystère qui existe dans l'ordre de la foi, existe aussi dans l'ordre de l'agir moral. Ce mystère n'est pas une abdication de la raison, mais la reconnaissance que Dieu sera toujours plus grand que ce que la raison humaine pourra approcher.

Dans l'élan de charité qui lui est communiquée par le baptême, l'homme connaît la loi et l'applique, non en tant qu'énoncé sec de la volonté toute-puissante de Dieu, mais en tant qu'expression de la substance aimante divine suivant l'énoncé de s. Jean : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8). La loi morale, guidée et vivifiée par la charité, est une rencontre avec Dieu par la médiation unique du Christ venu manifesté l'amour divin.

Poursuivons cet aperçu du renouveau de la morale autour de la vertu de charité en nous intéressant maintenant à B. Häring, issu du monde germanophone dont le maître-ouvrage *La Loi du Christ* a été un best-seller qui a soulevé un vent d'enthousiasme dans les années 1950³⁵⁷.

F. Bernhard Häring

B. Häring est l'un des artisans du renouveau de la théologie morale à la veille du concile Vatican II. Son ouvrage majeur, dont l'édition originale allemande est publiée en 1954 et traduite en douze langues³⁵⁸, présente l'ensemble de la théologie morale comme une

³⁵⁶ W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, J.-M. DÉPRATS (trad.), in *Tragédies I, Oeuvres complètes I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2002, acte I, scène 5 : « There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy ».

³⁵⁷ L'édition allemande, dont la première édition remonte à décembre 1954, bénéficie de huit éditions successives jusqu'en 1967, à un rythme annuel pour les quatre premières. L'édition française dont la première édition est de 1955 bénéficie, quant à elle, de sept éditions jusqu'en 1966. Chacune des rééditions françaises ne concernent cependant pas toujours les trois tomes de l'ouvrage : par exemple, la sixième (1964) ou la septième (1966) n'éditionnent que le tome I. Les ouvrages en français que nous avons utilisés, à l'exception du t. I, ne sont pas la première édition : B. HÄRING, *La Loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, Mgr GARRONE (préf.), F. BOURDEAU, A. DANET, L. VEREECKE (trad.), Tournai, Desclée, t. I : *Théologie morale générale, L'appel du Christ. La réponse de l'homme*, 1955 ; t. II : *Théologie morale spéciale, La vie en communion avec Dieu*, 1966 ; t. III : *Théologie morale spéciale, La vie en communion fraternelle*, 1963.

³⁵⁸ Les éditions chinoise (1968-1970) et coréenne (1973) précèdent l'édition hongroise (1997-1998).

dynamique de la vie chrétienne elle-même³⁵⁹. Le titre déjà l'indique : les destinataires ne sont pas les seuls clercs qui pourraient y chercher une mine d'indications pour évaluer le degré contemporain de gravité de tel cas, mais les prêtres et les laïcs, c'est-à-dire l'ensemble du peuple de Dieu. Le livre est écrit à l'intention de chaque membre de l'Église et propose une théologie morale d'envergure qui est la loi même du Christ : *La Loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*.

« Il y a là un 'livre de maître' dont on pourra bien discuter sans doute telle ou telle page, critiquer le plan et l'usage pédagogique, mais qui s'imposera à l'attention de tous comme le résultat de la volonté de dépasser les critiques stériles lancées contre certains manuels classiques et de réaliser une œuvre positive »³⁶⁰.

1. Une morale de la responsabilité

Un des objectifs de l'entreprise éditoriale est de proposer une morale de la responsabilité. Pour ce faire, B. Häring prend comme point de départ les trois vertus théologiques et notamment la vertu de charité. Il insère sa réflexion dans le renouveau de la théologie morale : « Les trois vertus théologiques sous-tendent tout l'ensemble, la charité envers Dieu polarisant la première partie, la charité envers le prochain, la seconde »³⁶¹. L'auteur bâtit ainsi son œuvre morale autour de l'appel de Dieu et de la réponse de l'homme, qu'il appelle « une morale de la responsabilité dans le Christ »³⁶². Le don de l'amour du Christ fonde son attachement aux hommes. Puisque les hommes, qui sont dans le Christ font partie de son Royaume, ils sont également responsables envers Dieu et le prochain. Cette responsabilité filiale et fraternelle engage leur existence et leur salut. Dans le Royaume, le commandement et la loi sont des paroles de

³⁵⁹ Cf. Ph. BORDEYNE, « Le renouveau biblique de la théologie morale : une fausse simplicité », *art. cit.*, p. 36-39 ; J. DESCLOS, *Libérer la morale*, *op. cit.*, p. 26-30 ; J. F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century*, *op. cit.*, p. 83-110.

³⁶⁰ Ph. DELHAYE, « Les tendances actuelles de la Morale en France », *art. cit.*, p. 24. Quelques mois avant la publication de l'édition française, la *NRTh* publie un extrait de l'ouvrage, cf. B. HÄRING, L. VERECKE, « La théologie morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori », in *NRTh* 77 (1955), p. 673-692. Cet article développe le passage de la morale de Thomas d'Aquin basée sur les vertus à celle d'Alphonse de Liguori qui suit la série des commandements.

³⁶¹ B. HÄRING, *La Loi du Christ*, *op. cit.*, t. I, p. 19. Il cite ensuite la demande faite par F.-M. Braun : « On a souvent parlé des lacunes que présente l'enseignement de la morale par rapport à la charité... Sans doute est-il plus facile de les dénoncer que d'y remédier. Car restituer à la charité la place d'honneur qui lui est faite dans la théologie johannique exigerait une refonte fondamentale. Reconstituée en des cadres nouveaux suivant son caractère spécifiquement évangélique, une telle morale, sans doute, risquerait de passer pour folie ».

³⁶² *Ibid.*, t. I, p. 45.

vie adressées par le Christ « qui rendent chacun responsable de l'accomplissement de son grand commandement, selon la mesure de la grâce qu'Il nous a donnée, bien supérieure à la mesure minimale des commandements du Sinaï, infiniment supérieure à la mesure de la Loi naturelle »³⁶³. L'horizon de la morale ne consiste pas en des valeurs qui permettent d'atteindre les promesses du maître, mais « le disciple [...] apprend peu à peu à la suite du Christ à s'aimer nouvellement lui-même, à partir de l'amour que le Maître lui porte »³⁶⁴.

« La Morale chrétienne ne se présente donc pas comme un anthropocentrisme, mais pas davantage comme un théocentrisme étranger au monde. Elle s'origine essentiellement dans une communion de grâce entre Dieu et l'homme, un dialogue Parole et Réponse, engendrant notre 'responsabilité'. Et ce n'est que dans le Christ que notre vie morale prend valeur de réponse à Dieu, car le Christ est la Parole, le Verbe, en lequel le Père nous cherche et nous appelle. Notre engagement d'amour à la suite du Christ fait de notre vie un écho, une image, une participation à la vie trinitaire, au colloque éternel en Parole et Réponse d'Amour »³⁶⁵.

B. Häring n'hésite pas à parler de société d'amour, de communauté d'amour et de communion avec Dieu à l'instar de la Trinité pour signifier l'origine de la vie morale du chrétien. La réponse de l'homme et sa responsabilité envers Dieu et son prochain comme envers lui-même est à la mesure de la grâce reçue.

« Par sa Parole, Verbe éternel, notre Dieu Créateur se penche vers nous. Par le Christ, Parole divine faite homme, nous avons société avec Dieu. C'est à la lumière de ces relations 'dialogales' qu'il faut comprendre les *vertus théologiques*. Foi, espérance et charité ne s'en tiennent à tourner l'homme vers Dieu, mais en elles l'homme est assuré que Dieu s'incline vers l'homme, en vérité, en promesses et en amour »³⁶⁶.

Cette relation dialogale trouve son origine dans l'être trinitaire. Elle constitue une tâche pour chaque homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. « *Dieu nous parle parce qu'Il veut faire société avec nous et cette volonté s'enracine ultimement dans le mystère de la société trinitaire*. Chacune de nos réponses concerne cette union avec Lui, hâte ou compromet l'achèvement en nous de son Image »³⁶⁷.

³⁶³ *Ibid.*, t. I, p. 46.

³⁶⁴ *Ibid.*, t. I, p. 46.

³⁶⁵ *Ibid.*, t. I, p. 46.

³⁶⁶ *Ibid.*, t. I, p. 40.

³⁶⁷ *Ibid.*, t. I, p. 31 ; cf. *ibid.*, t. I, p. 32 : « En un mot, il n'y a de vrai personnalisme que dans la communion avec Dieu. La personne humaine ne se laisse comprendre qu'à partir de sa ressemblance

Le salut de l'âme est le but de la vie humaine, mais non comme but premier : « *Tant que consciemment ou non il gardera cette attitude [la mise en sécurité de son salut], il se fermera vers Dieu l'accès le meilleur et le plus profond* »³⁶⁸. C'est la communauté d'amour avec Dieu qui devrait être pour chaque homme le but de sa vie : « la sainteté de Dieu qui n'est le 'moyen' de rien [...] qui béatifie dès qu'on la cherche pour elle-même »³⁶⁹.

2. Le rôle des commandements et de la loi divine

Les commandements et la loi ont un rôle important à jouer dans une telle vie morale. « Les commandements de Dieu sont les paroles que le divin Amour nous adresse. Ils débouchent dans le grand commandement de charité, et l'accomplissement bien compris des commandements est une réponse obéissante de l'amour »³⁷⁰. B. Häring reprend ici la définition augustinienne de la Loi en tant qu' « expression de l'Essence et de la Volonté très saintes de Dieu »³⁷¹.

Cette compréhension des commandements divins se heurte à la conception nominaliste qui fonde le commandement sur la volonté de Dieu et non sur son essence. Dès lors le respect du commandement se trouve réduit à l'obéissance extérieure à une volonté supérieure, divine en l'occurrence. L'homme donne certes une réponse à l'appel lancé par Dieu, mais il ne s'agit pas d'un dialogue dans lequel la parole de l'un est reçue, comprise, acceptée et à laquelle une réponse est apportée à l'autre. La communion d'amour avec Dieu sur un mode dialogal n'existe pas dans ce cas. « L'éthique de l'intention doit être unie intimement à l'éthique du commandement. Alors l'une et l'autre sauvegardent l'authenticité du dialogue avec Dieu »³⁷².

divine. Plus l'homme se tient en relations de Parole et réponse avec Dieu, et plus il prend conscience de sa propre personnalité : il est l'image de Dieu ».

³⁶⁸ *Ibid.*, t. I, p. 35.

³⁶⁹ *Ibid.*, t. I, p. 35.

³⁷⁰ *Ibid.*, t. I, p. 36.

³⁷¹ *Ibid.*, t. I, p. 36-37.

³⁷² *Ibid.*, t. I, p. 38.

La définition kantienne de la Loi ne permet pas non plus de concevoir une telle relation dialogale et responsoriale entre Dieu et l'homme. La Loi ayant une valeur universelle, elle « s'interpose comme une *force impersonnelle* entre Dieu et la conscience humaine »³⁷³ réduite à une fonction logique pour appliquer la loi du général au particulier.

Un retour sur l'histoire de la théologie morale permet à B. Häring de reprendre la question de la casuistique et du juridisme moral. D'après lui, il y a une ligne de crête pour la vie morale afin d'éviter de tomber dans ces déformations :

« La Théologie morale catholique s'égare et s'appauvrit lorsque la *fascination de la casuistique* ou la *séduction du juridisme* la rendent esclave du seul minimum légal, ou quand l'attrait d'une systématisation philosophique risque de l'emprisonner peu à peu dans un *eudémonisme naturaliste*. Elle s'épanouit au contraire lorsqu'elle reconnaît comme source essentielle des obligations qu'elle définit : *la grâce, la charité, la vie dans le Christ, les sacrements*. Et pourtant, elle ne peut négliger de *scruter la nature*, elle ne doit méconnaître ni l'*intérêt du Droit*, ni la *nécessité des déterminations concrètes*. Une morale essentiellement religieuse et donc 'dialogale et responsoriale' peut assumer tout cela »³⁷⁴.

Un exemple d'équilibre moral en ces questions est donné par A. de Liguori, alors même que ce dernier est un casuiste célèbre. Mais, en raison de sa vie missionnaire rédemptoriste, de son ministère de prédication et d'évangélisation dans les campagnes, « il ne tarde pas à s'orienter vers un probabilisme modéré qui se précise enfin en une série de règles originales auxquelles il donne lui-même le nom d'*équiprobabilisme* : solution de sagesse également opposée à la morale large et à la morale rigide »³⁷⁵ dont la particularité ne réside pas tant dans des distinctions juridiques que dans le rôle de la grâce.

« Dans l'ensemble de la Morale alphonstienne, l'étude des circonstances concrètes de l'action morale l'emporte toujours sur l'application mécanique d'un système, si juste soit-il. Saint Alphonse reste un casuiste, mais au meilleur sens

³⁷³ *Ibid.*, t. I, p. 39 ; cf. E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, in *Métaphysique des mœurs I*, Deuxième section, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 123-124 : « L'autonomie de la volonté est la propriété que possède la volonté d'être pour elle-même une loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). [...] Car il se trouve ainsi que le principe de la moralité doit être un impératif catégorique, mais que celui-ci ne commande rien de plus ni rien de moins que justement cette autonomie ».

³⁷⁴ B. HÄRING, *La Loi du Christ*, op. cit., t. I, p. 90-91.

³⁷⁵ *Ibid.*, t. I, p. 76.

du terme : un homme doué d'une grande prudence dans le discernement des cas »³⁷⁶.

3. *Vivre de la vertu à l'instar du Christ*

La dimension dialogale de la vie morale fondée sur la création de l'homme à l'image de Dieu permet à l'homme de le situer dans une relation personnelle face à Dieu : il est responsable de son agir. Cette réponse de l'homme est vivifiée de l'intérieur par les vertus théologales données par la médiation du Christ. « De même que Dieu ne se laisse pas voir face à face, mais seulement dans son Verbe, ainsi est-ce dans le Christ, 'in Christo', que nous pouvons élaborer notre réponse et entrer par elle, par Lui, en communion avec Dieu »³⁷⁷.

Le chrétien est invité à vivre en communion avec Dieu dans la charité en laquelle réside « le nœud de notre union au Christ »³⁷⁸. Le Christ est l'archétype parfait de la vertu en raison de sa nature divine et humaine, puisque la plénitude de la charité qui est en Dieu nous est révélée en sa personne. Dans la personne du Christ, en sa divinité, réside la plénitude de charité, comme en chacune des autres personnes divines, dans la mesure (sans mesure) où le Père aime son Fils dans l'Esprit. Cette plénitude de charité est révélée aux hommes par la personne du Christ, en son humanité, dans le don total de sa vie, consenti librement par amour. « Pour le chrétien, la source, la mesure et la fin de la vertu, c'est *l'Amour de Dieu pour nous* ; la vertu elle-même : l'abandon à cet Amour qui se donne, et qui attend de nous, veut susciter en nous une libre réponse de gratitude »³⁷⁹.

Cet amour du Christ est vertueux en son dynamisme propre et également en ce qu'il engage l'homme à répondre de manière dynamique à cet appel amoureux. Pour que l'élan de charité se déploie chez l'homme, il lui convient de prime abord d'accueillir la charité sans limite du Christ.

³⁷⁶ *Ibid.*, t. I, p. 77.

³⁷⁷ *Ibid.*, t. I, p. 40. La thématique de la vie de communion avec Dieu est développée au t. II, p. 102-125.

³⁷⁸ *Ibid.*, t. II, p. 106.

³⁷⁹ *Ibid.*, t. I, p. 272.

« La charité, c'est-à-dire se laisser posséder par l'amour de Dieu, imiter la charité du Christ, renoncer héroïquement à son propre 'moi', servir Dieu et le prochain par amour, cette charité que les païens regardaient comme une folie, voilà aux yeux du chrétien, illuminés par l'amour, la vraie sagesse, le vrai devoir, la vraie prudence ! Le rôle primordial de la prudence chrétienne sera de *discerner, à la lumière de la foi et moyennant les dons de l'Esprit-Saint, la route où doit s'engager l'amour* »³⁸⁰.

La vie morale se déroule suivant l'analogie d'un chemin à parcourir au cours de la vie humaine à partir de l'exemplarité de la charité du Christ vécue par et dans l'Esprit Saint, dans une perspective trinitaire. C'est la thématique prisée en théologie spirituelle de l'imitation du Christ. La première vertu n'est donc plus la vertu de prudence, comme pour les Grecs. L'équilibre prudentiel du juste milieu se trouve surélevé par la grâce divine. En continuité avec Augustin, B. Häring peut ainsi parler d'un ordre de la vertu :

« La vertu dans son sens plénier est [...] celle qui met de l'ordre dans la vie de l'âme, celle par conséquent qui ordonne l'amour, qui instaure l'ordre véritable de l'amour [...]. Seul l'amour de Dieu, avec la série des vertus qu'il gouverne, peut établir en nous cet ordre »³⁸¹.

Pour B. Häring, la vertu est un moyen qui permet d'ordonner l'âme humaine en fonction de l'amour trinitaire. Il établit une distinction entre un sens plénier de la vertu (d'ordre théologique), où la valeur et la perfection de la vertu viennent de l'origine divine qui ordonne l'homme à sa fin surnaturelle, et un sens commun de la vertu qui une orientation simple vers le bien. La vertu en son sens plénier est davantage un « *amour enthousiaste du bien* »³⁸² qui habite le cœur de l'homme, et une orientation gracieuse (opérée par la grâce) de l'agir humain pour lui permettre d'avancer sur le chemin de la béatitude. « Toute vertu culmine ainsi dans la libre orientation de l'homme vers Dieu. Partant de Dieu et tendant vers Lui, cet 'ordo amoris' ne peut avoir en nous qu'une source : l'amour même que Dieu nous porte, sa faveur à notre égard »³⁸³. L'ordre de l'amour en l'homme contrevient autant à la suffisance qu'à une fausse modestie. Le don de Dieu est gratuit, libre et suréminent à la nature humaine. L'homme ne peut en tirer ni orgueil, ni scrupule ; il est invité avec toute l'insistance de la grâce en lui à un don total de sa personne.

³⁸⁰ *Ibid.*, t. I, p. 272.

³⁸¹ *Ibid.*, t. I, p. 273.

³⁸² *Ibid.*, t. I, p. 278.

³⁸³ *Ibid.*, t. I, p. 273.

« Celui-là possède une vertu authentique qui est prêt intérieurement, totalement prêt à remplir le grand commandement de l'amour. Celui-là est vertueux qui se sait gratifié par Dieu de cet amour et dès lors ne s'attribue pas orgueilleusement le bien qui est en lui »³⁸⁴.

Tel est le rôle des vertus infuses. Infusées par Dieu dans le cœur de l'homme, elles ne transforment pas la valeur des actes posés. C'est l'être même de l'homme (et par conséquent ses facultés et ses actes) qui est mis en relation unique avec la vie divine.

« Dieu ne confère pas seulement une valeur surnaturelle à nos différents actes de vertu au moyen de grâces actuelles, mais, *par l'infusion des vertus surnaturelles, Il sanctifie la racine même de ces actes*. C'est le clair enseignement de l'Église qu'avec la grâce sanctifiante les vertus surnaturelles *de foi, d'espérance* et de *charité* sont infusées dans l'âme »³⁸⁵.

Ce don de la grâce rend l'homme participant de la vie divine dont la charité est l'expression manifeste suivant le témoignage de l'Écriture. Jésus est le Chemin, la Vérité et la Vie. C'est par lui et en lui que le dialogue entre Dieu et l'homme se noue au moyen de ces vertus théologales. La foi est l'enseignement de la vérité (cf. Mt 11, 27 ; 16, 5) ; l'espérance est le chemin qui conduit l'homme à la béatitude (1 P 1, 3 ; Ac 4, 12) ; la charité enfin « fait du Christ notre Vie »³⁸⁶.

L'homme sur le chemin à la suite du Christ peut entrer dans une démarche d'imitation parce qu'il reçoit la grâce d'y arriver. Ce don ordonne l'homme à l'amour dans un mystère de communion nuptiale : « [Le chrétien] se tient *face à la Personne infiniment parfaite du Christ* en qui la vertu, au sens plénier du mot, s'incarne. Primat de la charité divine où c'est Dieu en vérité, son Amour et sa Vertu, qui épousent notre humanité... »³⁸⁷. Mis en étroite relation avec le Christ, le chrétien est rendu capable de le suivre, de l'imiter à chaque instant de sa vie.

³⁸⁴ *Ibid.*, t. I, p. 273.

³⁸⁵ *Ibid.*, t. I, p. 276.

³⁸⁶ *Ibid.*, t. I, p. 347.

³⁸⁷ *Ibid.*, t. I, p. 280. L'auteur poursuit ainsi, p. 281 : « La vertu chrétienne procède de la richesse de la charité et elle augmente en même temps cette richesse. Par son origine et sa fin, elle est 'religion' : liaison de nous-mêmes à Dieu, réalisée par Dieu Lui-même ; hommage que l'homme rend à Dieu ; hommage, en vérité, que Dieu rend à l'homme ! De par son origine, sa route et sa fin, elle est 'béatitude' : don de la Trinité bienheureuse, elle jaillit en nous des joyeuses richesses de la grâce et elle prépare la suprême plénitude de la Pâque éternelle... *Sur la route, il est vrai, se dresse la Croix du Christ* ».

« L'enseignement des vertus infuses nous révèle avec clarté la source et la fin de la vertu chrétienne : *la source est en l'Esprit avec sa grâce renovatrice ; la fin en est le Christ et le Père*. Pour la conscience chrétienne la vie vertueuse est beaucoup plus qu'une tension vers la Loi ou quelque idéal abstrait. C'est une vie *informée par l'Esprit personnel du Christ*, saisie par l'amour et l'exemple du Christ, une imitation active des vertus du Christ, à partir des forces surnaturelles qui lient l'homme au Christ par grâce, bref une 'suite' du Christ dans l'ardeur *même de son Esprit* »³⁸⁸.

Le travail réalisé par B. Häring pour un renouveau de l'enseignement de la morale dans lequel la vertu de charité est fondamentale est poursuivi par Ph. Delhaye. Celui-ci retourne aux sources bibliques, patristiques et scolastiques pour considérer la vertu de charité au cœur de la morale.

G. Philippe Delhaye.

Si l'on considère le travail de Ph. Delhaye et ses travaux rédigés avant le concile Vatican II, il convient de constater que sa recherche ne concerne pas directement la vertu de charité. Oserait-on dire pour autant que c'est par hasard qu'il développe cette thématique ? Quelles sont ses sources ? Quels sont les postulats de départ de sa recherche théologique ?

C'est par le truchement de l'histoire de la théologie morale que Ph. Delhaye dégage progressivement l'importance de la vertu de charité pour la théologie morale contemporaine. Nous pouvons retenir trois sources principales sur lesquelles il appuie sa réflexion théologique. Il y a d'une part le corpus biblique en lui-même et d'autre part les textes de la Tradition de l'Église où il convient de distinguer les auteurs scolastiques (autour de la figure centrale de Thomas d'Aquin) et le tournant de la modernité à la période charnière du XVI^e siècle avec la confrontation entre les Réformateurs protestants et catholiques (concile de Trente).

³⁸⁸ *Ibid.*, t. I, p. 276. Au soir de sa vie, l'auteur revient sur ce qu'il nomme le « caractère central de la charité » : B. HÄRING, *La théologie morale. Idées maîtresses*, op. cit., p. 40.

Fondée sur ces trois grandes sources, la recherche théologique de Ph. Delhaye est également habitée par une double préoccupation : une volonté d'articuler l'ancien et le nouveau dans la discipline morale et – ce qui constitue son corollaire – l'attention permanente à la profonde unité de la science théologique.

1. Les prémisses de sa recherche

a. Articuler l'ancien et le nouveau

Celui qui tente de maintenir une articulation à la fois solide et souple entre l'ancien et le nouveau dans le domaine moral, est rapidement confronté à une tension extrême. Le travail du moraliste doit être situé le plus justement possible entre la Tradition et « un effort qui, dans le respect de la tradition, cherche à la fois un ressourcement et une adaptation »³⁸⁹. Cette démarche veut être celle de Ph. Delhaye : « Il [le théologien moraliste] se voit alors, en quelque sorte, au point de convergence entre une tradition qui le nourrit et d'un effort de renouvellement qui le stimule »³⁹⁰. Selon lui, en effet « chaque génération a sa tâche à remplir. Elle ne peut consister à répéter servilement ce qui fut dit car il lui faut, à la fois répondre aux besoins d'une mentalité qui évolue et envisager les problèmes nouveaux »³⁹¹.

L'articulation entre l'ancien et le nouveau est complexe. Le moraliste, entre Charybde et Scylla, encourt le risque d'être trop proche d'un extrême ou d'un autre, soit trop proche de la Tradition pour être un théologien novateur, capable de se confronter aux questions actuelles, comme si la nouveauté devait nécessairement se bâtir contre la Tradition ; soit partisan d'une théologie trop nouvelle pour être catholique, c'est-à-dire pour être acceptable (et acceptée) par l'Église dont la foi traditionnelle repose sur celle des Apôtres.

³⁸⁹ Ph. DELHAYE, « Les tendances actuelles de la Morale en France », *art. cit.*, p. 25.

³⁹⁰ Ph. DELHAYE, « La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui », in *RevSR* 27 (1953), p. 112.

³⁹¹ Ph. DELHAYE, « Les tendances actuelles de la Morale en France », *art. cit.*, p. 26.

b. Pour une théologie unifiée

Ph. Delhaye prend également en compte la profonde unité de la science théologique. Au cours de l'histoire, la théologie morale s'est peu à peu détournée de la relation mutuelle et féconde qu'elle entretenait avec les autres disciplines théologiques, pour finir par se retrouver sinon en opposition, du moins indépendante. Ph. Delhaye rappelle souvent que la théologie est une et que les différentes disciplines à l'intérieur de la théologie sont distinctes les unes des autres sans être séparées pour autant. Sa recherche est animée par ce souci d'unité. La théologie morale est une discipline théologique en lien avec les autres. Les séparations qui ont pu conduire à des oppositions théologiques sont pour lui révélatrices des difficultés de la morale : laxisme d'un côté, rigorisme de l'autre. La théologie, en particulier morale, n'est-elle qu'un champ de disputes savantes ou bien devrait-elle essayer de permettre aux hommes de grandir sur le chemin du bonheur qui se trouve en Dieu ?

La distinction entre les différents domaines théologiques (droit canonique, dogme, morale, spiritualité...) a conduit à leur séparation et à un morcellement dommageable de l'agir chrétien qui ne peut se limiter à un domaine théologique particulier. La vie humaine est une vie complexe et unifiée – cette unité de la vie se traduit traditionnellement par ce que l'on appelle *l'union de l'âme et du corps* – et il est difficile d'en réduire l'approche à un seul domaine, juridique ou canonique par exemple, sans que cette approche ne devienne inexacte.

Il est vrai que la morale s'est progressivement édifiée sur des oppositions : une distinction entre les problèmes moraux et le dogme et la pratique sacramentaire, entre morale et droit canon. Ces oppositions concernent les domaines distincts de la théologie, mais au sein même de la morale, différentes écoles s'affrontent entre les laxistes et les rigoristes³⁹². Les théologiens sont occupés à des disputes stériles, et « s'intéressent uniquement au côté négatif de la morale. Ils semblent moins vouloir favoriser la pratique des vertus chrétiennes que préciser jusqu'où l'on peut aller dans le péché sans risquer l'enfer »³⁹³.

³⁹² Cf. Ph. DELHAYE, « La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 119.

³⁹³ *Ibid.*, p. 119.

« Personne ne songera un instant que la morale catholique a cessé un beau jour d'enseigner la primauté de la charité. C'est seulement dans l'organisation des traités que nous constatons un recul. Tout se passe comme si certains auteurs avaient voulu laisser cette thèse essentielle aux professeurs de dogme ou aux auteurs de spiritualité »³⁹⁴.

La proximité du droit et de la morale a certes eu un effet positif³⁹⁵ quant au développement de l'intérêt suscité pour la morale par le biais du droit. Les conséquences sont néanmoins fâcheuses en ce qui concerne la place de la vertu de charité, fort difficilement classifiable dans une morale énoncée dans des catégories juridiques, d'autant plus que la charité est traitée par ailleurs en théologie.

« Pour ce qui est des vertus théologiques, la situation est particulièrement curieuse. Le cours de dogme [...] étudie les théologiques au long et au large, tandis que la morale ne leur consacre que quelques pages. [...] Comment s'étonner alors que, pour les moralistes, la charité reine des vertus soit autre chose qu'un thème purement verbal »³⁹⁶ ?

Quoi qu'il en soit, « l'attention se porte vers la pénitence plus que vers la faute »³⁹⁷, la « prédominance [est logiquement] donnée à la lutte contre le péché sur la recherche de la vertu »³⁹⁸. Face à cette évolution de la morale, Ph. Delhaye exprime « comme un mouvement de déception »³⁹⁹ mais il réaffirme également sa volonté d'œuvrer en faveur d'une morale renouvelée de l'intérieur par la vertu de charité donnant une solide formation doctrinale sur les devoirs de la vie⁴⁰⁰. « Enfin une dernière note de notre théologie morale sera d'être kérygmatisée. Elle ne doit pas se contenter de censurer et de guérir. Elle doit encore éclairer et enseigner »⁴⁰¹.

³⁹⁴ Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique, *art. cit.*, p. 136.

³⁹⁵ Cf. Ph. DELHAYE, « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale », *art. cit.*, p. 13 : « Cette conjonction de la morale et du droit – fait historique en ce sens qu'il commande encore nos manuels de morale – paraissait d'autant plus justifiée aux yeux des réformateurs catholiques qu'ils cherchaient à répandre les études théologiques trop souvent dédaignées et qu'ils n'étaient pas fâchés de lui donner quelque chose du prestige du droit, si prisé alors par ceux qui aspiraient à occuper un rôle social dans l'Église ou dans l'Etat. »

³⁹⁶ Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 162.

³⁹⁷ Ph. DELHAYE, « La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 116.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 116.

³⁹⁹ Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 169-170.

⁴⁰⁰ Cf. Ph. DELHAYE, « La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 128.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 127.

On peut retenir trois thèmes principaux dans lesquels la vertu de charité trouve une place éminente. Le premier thème dominant est le fondement biblique de la théologie morale. Le deuxième thème est la relation entre la foi et la charité. Un dernier thème concerne le rapport entre la loi et l'amour.

2. Le fondement biblique de la morale

Ph. Delhaye est guidé par une perspective globale de la théologie morale. Dans ce contexte, il relève la place primordiale de la charité au cœur de la morale non pas comme un îlot indépendant, mais comme une source d'une vie chrétienne authentique.

« Une impression se dégage : la prédominance accordée presque unanimement au problème de la charité. Ce n'est évidemment pas un hasard. Dans la mesure où les chercheurs sont fidèles au donné révélé ou traditionnel, il leur apparaît que la charité est vraiment le nœud et le centre de la morale chrétienne »⁴⁰².

En réfléchissant sur la place de la morale au sein de la théologie et de son apport pour la société, en étudiant les différentes étapes de son histoire, Ph. Delhaye arrive à la conclusion, qui est un axe de recherche premier, que l'apport biblique est fondamental pour déployer une morale en adéquation avec notre temps. Et l'intérêt porté à la théologie biblique le conduit nécessairement à prendre en haute considération la vertu de charité. Le double commandement de l'amour n'est-il pas le condensé de tout l'enseignement de Jésus à ses Apôtres ?

a. La Bible, source d'une morale vivante

« Dans les traités récents, la charité occupe une place désuète qui contraste singulièrement avec l'importance que lui donnent les sources révélées »⁴⁰³. Ce constat précise le rôle moteur joué par le développement des études bibliques dès la fin du XIX^e siècle dans la mise en œuvre ultérieure d'un renouveau de la théologie morale.

« Il est trop clair que les moralistes se sont laissés acculer à une impasse et qu'ils n'en sortiront qu'en retournant aux sources comme l'ont fait avant eux les

⁴⁰² Ph. DELHAYE, « Les tendances actuelles de la Morale en France », *art. cit.*, p. 23.

⁴⁰³ Ph. DELHAYE, « La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 121.

professeurs de dogme. C'est déjà un gros progrès que de revenir à S. Thomas, comme on l'a fait ces dernières années. Mais cela ne suffit pas, car S. Thomas, en morale, ce n'est pas seulement la *Secunda pars*, c'est aussi les commentaires de l'Écriture et l'Écriture elle-même *sine glossa* »⁴⁰⁴.

L'élaboration d'une théologie biblique repose sur une connaissance approfondie du texte biblique lui-même, des étapes de sa rédaction et de ses thématiques les plus importantes. « Un premier impératif nous enjoint de construire une morale positive, c'est-à-dire basée sur l'Écriture et sur la Tradition »⁴⁰⁵. Et « dans la mesure où la morale se formule en continuité avec la Sainte Écriture, elle rend justice à la primauté de la charité »⁴⁰⁶. La charité apparaît dès lors nécessairement comme une thématique majeure pour les biblistes et pour les moralistes. Ces derniers s'appuient aisément sur la théologie biblique pour fonder une théologie morale biblique et renouer avec une période où « la vraie théologie s'exposait au cours des commentaires bibliques. [...] L'enseignement du XII^e siècle est centré sur l'Écriture Sainte. C'est là que l'on cherche avant tout les doctrines du dogme ou de la morale, les 'sacrements de la foi' »⁴⁰⁷. Il ne s'agit pas pour ces théologiens de faire œuvre archéologique ou de rechercher un pseudo âge d'or en éthique. Cette démarche théologique remonte certes jusqu'au Moyen-âge ; elle s'appuie avant lui sur la période patristique. Son intérêt réel est de considérer le donné scripturaire comme un donné fondamental à partir duquel la réflexion éthique peut se déployer. La théologie scolastique parle de la Bible comme de la *norma normans*, la *norme normante* : si elle ne dit pas tout en matière morale, l'Écriture est la norme première à l'aune de laquelle se mesurent les autres normes⁴⁰⁸. Dès 1958, Ph. Delhaye relève les signes d'un enracinement possible de la théologie morale fondée sur les études bibliques et signale particulièrement le travail de C. Spicq sur la charité et l'amour⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ Ph. DELHAYE, « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale », *art. cit.*, p. 22.

⁴⁰⁵ Ph. DELHAYE, « La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 122.

⁴⁰⁶ Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 155.

⁴⁰⁷ Ph. DELHAYE, « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale », in *BFCL* 19 (1955), p. 12-13.

⁴⁰⁸ Cf. J.-L. BRUGUÈS, *Précis de Théologie morale générale*, t. I : *Méthodologie*, Paris, Mame, 1995, p. 88.

⁴⁰⁹ Cf. Ph. DELHAYE, « Les tendances actuelles de la Morale en France », *art. cit.*, p. 22-23.

b. Le kérygme biblique et ses conséquences morales

« La ‘requête’ actuelle pour une morale des vertus théologiques et notamment de la charité, n’est qu’un signe d’un phénomène plus vaste : le souci de ramener la morale à sa source biblique et de lui redonner ses dimensions christologiques »⁴¹⁰. Une morale biblique permet aussi de retrouver le sens moral du kérygme ou pour le dire plus pleinement : les exigences morales en christianisme ne se fondent pas seulement sur des commandements, mais encore sur un acte de foi.

« La participation à la résurrection du Christ est le fondement même des exigences morales de la vie nouvelle du chrétien. Ainsi donc l’épître aux Romains – un des textes les plus riches de l’Apôtre – me paraît apporter l’explication nécessaire du *kérygme*. L’homme entend la parole de Dieu et prend conscience à la fois de son péché et de son incapacité à se sauver par ses propres forces, même avec une loi comme celle de Moïse. C’est le sentiment de pénitence, la *metanoïa*, la *kénose* de l’orgueil et de la souffrance. En même temps, l’homme apprend qu’il peut trouver son salut dans le Christ »⁴¹¹.

Le kérygme, qui est l’expression de ce double aspect du péché de l’homme et du salut offert par Dieu, se manifeste dans la charité du Christ. Saint Paul s’en fait l’écho : « Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m’a aimé et s’est livré pour moi » (Ga 2, 20) ; ou encore : « Suivez la voie de l’amour, à l’exemple du Christ qui vous a aimés et s’est livré pour nous » (Eph 5, 2). Croire en Jésus mort et ressuscité, c’est croire en l’amour du Christ pour chacun en particulier, « pour moi ». « [Paul] a abandonné ce péché le jour où l’*agapè* du Christ l’a sorti de son orgueil et où, dans la foi, il a accepté d’être sauvé par la grâce »⁴¹². Les exigences morales ne se trouvent pas seulement énoncées dans un texte normatif, comme la Bible l’est pour les croyants. Pour les croyants, la Bible est plus qu’un texte normatif ; elle est une Parole de vie qui exprime le témoignage de foi des premiers chrétiens. C’est ce témoignage que le croyant contemporain fait sien et c’est ce témoignage de foi qui fonde sa foi personnelle au Christ et sa vie chrétienne concrète, c’est-à-dire sa vie morale à la suite du Christ.

Le lien entre le kérygme et les exigences morales dans la Bible permet de ne pas succomber à la double tentation soit d’insister trop sur les consignes morales, soit de ne

⁴¹⁰ Ph. DELHAYE, « La morale à l’heure du Concile. Tour d’horizon », in *AmiCl* 72 (1962), p. 531.

⁴¹¹ Ph. DELHAYE, « Morale et moralisme », in *VS.S* 70 (1964), p. 11.

⁴¹² *Ibid.*, p. 9.

les considérer que comme préalables à la conversion et à la foi. Cet aspect est longuement analysé par Delhaye à partir de l'épître aux Romains de saint Paul : « Que votre charité soit sans feinte, détestant le mal, solidement attachés au bien » (Rm 12, 9).

« On entend surtout parler d'amour fraternel, d'égards mutuels, d'hospitalité, de bienfaisance, de charité envers les ennemis et envers tous les hommes. Le bien triomphe du mal non par la violence mais par amour (10-21). Plus caractéristique encore est la promulgation nouvelle du décalogue comme une expression de la charité. Les préceptes de l'Exode (20, 13-17) et du Deutéronome (5, 17-21) sont repris et approfondis par un rattachement très significatif avec la charité (13, 8-10). Deux fois il nous est dit que la charité est une loi et même la loi dans sa plénitude (v. 8, 10). Cette emprise de la charité est si forte qu'au chapitre 14 elle apparaît comme la vertu première qui juge les observances. L'essentiel est d'agir pour le Seigneur (14, 8) et de 'poursuivre ce qui favorise la paix et l'édification mutuelle' (14, 19) »⁴¹³.

C'est autour de la charité que les autres vertus s'organisent et que l'ensemble de la vie morale se construit. Dans la Bible, il ne s'agit pas seulement d'une idée directrice ou d'un principe abstrait. Les devoirs du chrétien sont réellement précisés et détaillés en fonction de la loi nouvelle de la charité pour constituer une « catéchèse morale primitive [...] à la fois précise et structurée »⁴¹⁴ autour de la loi de charité (Col 3, 11-17). L'articulation entre loi et charité n'est pas aisée. Le donné scripturaire révèle un lien complexe entre ces deux réalités.

3. La relation entre loi et charité

L'articulation entre la loi et la charité est délicate, tant les difficultés sont nombreuses au cours de l'histoire.

a. Par delà le jansénisme et le formalisme

Le jansénisme est une première déformation de la charité opposée à la loi, dont le rigorisme moral a fait des ravages : « C'est un fait bien connu dans l'histoire, le rigorisme engendre le laxisme par le biais des faux-fuyants »⁴¹⁵. La vision pessimiste du

⁴¹³ *Ibid.*, p. 13.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁴¹⁵ Ph. DELHAYE, « La morale à l'heure du Concile. Tour d'horizon », *art. cit.*, p. 530.

jansénisme considère que l'être humain, depuis la chute originelle, tend vers le mal. L'indignité de l'homme est telle que celui-ci n'est pas en mesure de progresser dans sa vie morale vers la béatitude. Seule la grâce efficace, donnée par Dieu aux hommes qu'il a choisis, peut les guérir et les sauver. Entre l'être humain et Dieu, il y a un abîme où l'homme ne s'accoutume pas aux mystères divins et moins encore à la vie divine. La recommandation faite par A. Arnauld de ne pas communier trop fréquemment se situe dans cette ligne de pensée. C'est l'articulation entre la nature humaine, son libre-arbitre et la grâce divine qui est au cœur de la condamnation du jansénisme.

Le formalisme est une autre déformation de la charité dans la vie morale du chrétien qui s'attache seulement aux « actes extérieurs et qui [oublie] le dynamisme des intentions profondes du christianisme. [...] Qu'on ne vienne pas l'ennuyer avec ces devoirs imprécis de charité ou de justice. Pour lui, il n'y a de règle morale que là où il y a une formule claire »⁴¹⁶.

Est-il possible d'articuler la loi et la charité par delà le jansénisme et le formalisme ? Leur opposition n'est-elle pas irréductible ? L'auteur revenant sur le début de sa recherche théologique sur la charité et l'amour et son lien avec une morale de la loi voit que le cours de l'histoire s'est accéléré pour lui donner raison :

« La loi chrétienne s'intériorisait pour nous en un sentiment d'amour qui engendre la liberté. Le Décalogue nous paraissait une valeur permanente, rattaché qu'il était aux deux préceptes de l'*agapè* par Notre Seigneur, saint Paul, saint Augustin. Ainsi donc, pour nous, *agapè* et loi ne s'opposaient en rien. Nous n'allions guère plus loin, il est vrai, empêtrés que nous étions par l'effort de redressement fourni sous l'œil réprobateur de ceux qui nous avaient précédés et nous traitaient toujours en pupilles »⁴¹⁷.

Ph. Delhaye résume l'opposition en ces termes : « Qui a raison ? Faut-il enseigner la morale de la loi ou promouvoir le dynamisme de l'*agapè* ? Formulerons-nous l'idéal chrétien en termes de devoirs, de préceptes ou dans ceux de la générosité et du dynamisme de la grâce »⁴¹⁸ ?

⁴¹⁶ Ph. DELHAYE, « Morale et moralisme », *art. cit.*, p. 25.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 5.

D'après lui, la solution se trouve dans l'*agapè* divine. La loi n'est ni supprimée, ni niée, elle est relevée et réorientée jusque dans son expression concrète par l'*agapè*. « Il faut que la loi chrétienne, en sa matérialité, en sa littéralité, soit reprise au plan de l'*agapè* divine qui lui donne une qualité et une direction nouvelles »⁴¹⁹. Ou encore : « C'est dans la mesure où cet amour de Dieu et des autres anime les vertus que celles-ci trouvent leur place dans l'économie du salut. Pour réaliser les conditions de la morale chrétienne, il faut pratiquer les vertus et obéir aux lois dans l'amour de Dieu »⁴²⁰.

Cette qualité et cette direction nouvelles devraient se traduire par un vocabulaire plus adapté : « On aimerait voir s'acclimater en morale le terme 'd'exigence' qui implique beaucoup plus une intériorité, [...] que les termes extrinsécistes de loi ou de précepte »⁴²¹.

Dans une étude sur *l'orientation religieuse des actes moraux*, Ph. Delhaye relève dans les Évangiles et le corpus paulinien, les textes qui concernent la pratique de la charité : il s'agit à chaque fois d'un amour conscient du disciple qui ne doit pas perdre de vue que c'est le Seigneur qui est présent, ce qu'il nomme une « intention religieuse consciente dans la pratique de la charité »⁴²². Paul est encore plus exigeant et demande aux chrétiens « de tout faire par un amour conscient de Dieu, dans le désir de manifester au Seigneur leur charité et l'attention de leurs pensées »⁴²³ (Cf. Rom 12, 1 ; 1 Co 13, 1-7). Il faut la charité pour être quelqu'un aux yeux de Dieu. « C'est dans la mesure où cet amour conscient de Dieu anime les vertus que celles-ci trouvent leur place dans le royaume de Dieu. Pour réaliser les conditions de la morale chrétienne, il faut poser ces actions par amour de Dieu »⁴²⁴. C'est la charité qui rend la foi vivante.

L'apport de Thomas d'Aquin est aussi pris en compte au double niveau de la psychologie et de l'ontologie. Au niveau psychologique : « les vertus et les préceptes ont une double densité : celle de leur matérialité, celle de l'intention de charité qui doit

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 20-21.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 28.

⁴²² Ph. DELHAYE, « L'orientation religieuse des actes moraux d'après la Sainte Écriture et la théologie », in *À la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, BFCTL 8, Le Puy/Lyon/Paris, 1961, p. 417.

⁴²³ *Ibid.*, p. 417.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 418.

les inspirer »⁴²⁵. Le niveau ontologique s'entend de la loi nouvelle : « la loi nouvelle et les préceptes émanant d'elle ne sont que la transcription extérieure de la vie pascale de l'âme »⁴²⁶. Donc, « sous son aspect principal, la loi nouvelle est la grâce de l'Esprit-Saint qui se manifeste dans la foi qui agit par la charité »⁴²⁷.

L'intériorité de la loi est vivifiée par la charité. L'intention de charité qui ne suffit certes pas à réaliser un acte moralement bon est pourtant nécessaire.

b. La loi de charité dans l'Écriture

Les thèmes bibliques développés dans les travaux de Ph. Delhaye sont l'obéissance à la loi, les perspectives eschatologiques et le souci des sanctions, l'imitation de Dieu et du Christ et la participation à la vie divine.

« Dépassons le juridisme et reconnaissons avec saint Paul que la 'loi du Christ' est une loi d'amour. Mais l'amour n'est-il pas réciprocité ? Saint Jean ne nous enseigne-t-il pas que Dieu nous a aimés le premier (1 Jn 4, 10) et qu'aimer Dieu, c'est observer ses commandements (Jn 14, 15) »⁴²⁸ ?

Ph. Delhaye s'appuie sur le commentaire de 1 Co 10, 31 par Thomas d'Aquin, qui est en fait celui de Pierre de Tarentaise⁴²⁹ : « Faites tout à la gloire de Dieu. » S'il est possible de comprendre cette demande dans un sens négatif enjoignant de ne rien faire contre Dieu, il est encore possible de l'interpréter dans un sens positif dirigeant toutes les actions vers Dieu. Dans ces deux cas, il s'agit d'un précepte. Il est aussi possible de saisir la phrase en un sens affirmatif et actuel : orienter son action vers Dieu est possible et souhaitable, mais non dans tous les cas. La phrase de saint Paul est, dès lors, de l'ordre du conseil. Un dernier sens est affirmatif, actuel et collectif : « Faites toutes vos œuvres en songeant à Dieu de telle manière qu'aucune d'entre elles ne soit faite sans

⁴²⁵ Ph. DELHAYE, « Morale et moralisme », *art. cit.*, p. 21.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁴²⁷ *I^a-II^{ae}*, q. 108, a. 1 cité par Ph. DELHAYE, « Morale et moralisme », *art. cit.*, p. 22.

⁴²⁸ Ph. DELHAYE, « L'orientation religieuse des actes moraux d'après la Sainte Écriture et la théologie », *art. cit.*, p. 420.

⁴²⁹ Cf. THOMAS d'AQUIN, *Commentaire de la Première épître aux corinthiens*, complété par P. de TARENTEISE, *La postille sur la première épître aux corinthiens (chap. 7, 10b au chap. 10, 33)*, G. DAHAN (intr.), J.-E. STROOBANT de SAINT-ÉLOY (trad.), Paris, Cerf, 2002, p. XII-XV.

une référence actuelle et explicite à Dieu »⁴³⁰. Cela est seulement possible dans la communion céleste. La demande de l'apôtre des nations est alors l'idéal vers lequel nous tendons.

Thomas d'Aquin utilise trois termes distincts : *actualiter*, *habitualiter* et *virtualiter*.

« Saint Thomas veut que l'influence de la charité s'exerce sur chaque acte, en raison d'une action directe ou indirecte, d'une disposition volontaire actuelle ou antérieure. Sinon l'acte sera peccamineux, au moins véniellement. Pratiquement, pour saint Thomas, le devoir de diriger ses actes vers Dieu est coextensible au devoir d'aimer Dieu. Le chrétien doit aimer Dieu affectivement et effectivement. Il doit poser des actes intentionnels d'amour de Dieu et des actes pratiques inspirés par l'amour de Dieu ; Les deux préceptes s'emboîtent. C'est par l'intention renouvelée, par l'orientation de la volonté que ces actes de la vie pratique se rangeront sous la mouvance de la charité »⁴³¹.

On est bien loin de la question de savoir combien de fois il faut poser un acte d'amour envers Dieu. Non seulement la question ne pose pas pour Thomas d'Aquin, mais il n'aboutit pas non plus à des réponses opposées au contenu évangéliques, peut-être parce que l'Évangile sous-tend sa réflexion et que l'horizon dans lequel il se situe n'est pas le respect de la règle pour elle-même, mais le progrès moral de l'homme en vue de la béatitude.

« L'orientation religieuse de la vie morale sera assurée si toutes nos paroles, nos actes, nos attitudes se fondent sur la charité envers Dieu ; C'est là aimer Dieu de toutes ses forces et se conformer à ce que dit saint Paul aux Corinthiens (1 Co 16, 14) : *Omnia enim vestra in caritate fiant* »⁴³².

Et Ph. Delhaye de conclure : « Il y a une véritable continuité entre l'enseignement scripturaire et les leçons de la théologie scolastique »⁴³³. La charité est la substance de la vie divine et humaine pour les auteurs scolastiques : « la charité, comme l'aigle, monte vers le ciel. Elle est pour l'homme le seul moyen de s'élever, car les vertus que l'on pourrait acquérir sans elle, ne sont d'aucune valeur dans le domaine de la grâce »⁴³⁴.

⁴³⁰ Ph. DELHAYE, « L'orientation religieuse des actes moraux d'après la Sainte Écriture et la théologie », *art. cit.*, p. 423.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 424-425. Dans la citation, nous avons corrigé la typographie du terme « mouvance ».

⁴³² *Ibid.*, p. 427.

⁴³³ *Ibid.*, p. 427.

⁴³⁴ Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 140.

Ph. Delhaye réalise une analyse détaillée et rigoureuse des scolastiques pour justifier son propos. Pierre Abélard, Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre s'appuient sur le donné augustinien de la charité comme reine des vertus.

Abélard développe l'idée de l'universelle régence de la charité fraternelle en s'appuyant sur les textes de Paul : « chaque faute contre un commandement [est] une déviance de la charité »⁴³⁵. Dans le commentaire de la lettre de Paul aux Éphésiens (3, 17), Abélard fait le rappel suivant :

« [Les dimensions de la charité] sont rigoureusement extensives à la vie morale. La largeur de la charité est telle qu'elle s'étend à tous, ennemis comme amis. Sa longueur est celle de l'éternité, car elle ne cessera pas comme les charismes qui n'ont qu'un temps. Par sa hauteur, elle dépasse toute vertu en dignité [...] au point que c'est à elle seule qu'est due la vie éternelle. Elle ne s'enorgueillit pas pour autant et c'est pourquoi, malgré sa noblesse, elle a toute la profondeur de l'humilité »⁴³⁶.

La charité est par conséquent coextensive à ses vertus connexes auxquelles elle s'identifie. Le seul but de la charité est la recherche de la sainteté :

« La miséricorde, l'humilité et la bienveillance ne sont pas prises ici comme des vertus séparées, mais comme l'effet de la charité qui s'identifie avec chacune d'elles. Celle-ci est d'ailleurs le lien de la perfection en ce sens qu'elle nous entrave et nous conduit à la sainteté »⁴³⁷.

Abélard reprend l'apport d'Augustin : toute vertu est charité. « Au sens fort, on dira avec l'évêque d'Hippone que toute vertu s'identifie avec la charité : quand la charité nous rend courageux, elle s'appelle la force ; quand elle nous fait humble, elle apparaît sous les traits de l'humilité »⁴³⁸. Dans une interprétation moins littérale, il y a « à côté des vertus qui ne sont que la manifestation de la charité, [la vertu] reconnaît l'existence de traits de caractère, de dispositions morales (nous dirions : des vertus naturelles) qui conservent leur consistance. Elles ne sont pas 'la charité', mais 'de la charité' »⁴³⁹.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 143-144.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 145.

Pierre Lombard s'appuie sur la définition de la vertu d'Augustin. Il développe davantage la connexion entre la grâce et les vertus théologiques et la dimension surnaturelle de ces vertus. La grâce divine et l'effort humain s'articulent ensemble autour de la vertu.

Pour Guillaume d'Auxerre, toute vertu découle de la charité, peu ou prou : « La charité se retrouve dans toute vertu chrétienne sans pour autant nier la spécificité de chacune d'entre elles »⁴⁴⁰. À tel point que toute « vertu qui n'est pas inspirée par la charité risque de tourner à l'exaltation de soi ou à l'égoïsme ; elle a quelque chance d'être un sport, un élément de 'culture psychologique' plutôt que la pratique du service de Dieu »⁴⁴¹.

F. Suarez ne se situe pas dans cette perspective : selon lui la charité ne contient pas toutes les vertus et elle n'est pas la reine des vertus. Il sépare plus qu'il ne distingue la grâce habituelle de la charité.

« La charité, dit-il, ne dispose pas l'homme d'une manière adéquate à sa fin surnaturelle. En effet pour qu'il y ait proportion entre l'homme et sa fin, il faut que celle-ci soit devenue en quelque sorte connaturelle à l'homme. Or, cette élévation n'est pas l'œuvre de la charité, mais de la grâce habituelle. D'autre part, la charité ne donne pas au chrétien des moyens adéquats pour parvenir au ciel ; elle ne les contient pas éminemment car elle n'a pas la force de produire ou de commander les actes de ces vertus. On ne peut dire que la charité soit la forme des vertus ; ce terme ne peut être attribué qu'à la grâce »⁴⁴².

c. Philippe Delhaye et la casuistique

Ph. Delhaye ne critique pas la casuistique. À plusieurs reprises il rappelle son rôle et son importance, sans toutefois la surévaluer, car il n'y a pas que cette discipline au sein de la théologie morale.

« L'introduction des cours de cas de conscience marqua un progrès en préparant beaucoup mieux les étudiants ecclésiastiques aux tâches du ministère ou aux charges. Cependant, on voit poindre à l'horizon un danger que les réformateurs catholiques ne pouvaient pas prévoir : avec le temps le cours des cas de

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 164-165.

conscience deviendra le seul enseignement de la morale et, parce que les sources scripturaires et patristiques n'y étaient pas mentionnées, elles disparaîtront de cette partie de la théologie. Cette évolution sera en grande partie due aux circonstances dans lesquelles les séminaires devront dispenser l'enseignement de la morale »⁴⁴³.

Il peut arriver que les sujets qui vont de soi, les domaines clairement établis ne soient plus repris, puisque selon l'adage populaire « cela va sans dire ». Ainsi, il va sans dire que les sources scripturaires et patristiques de la morale sont tellement bien établies que les théologiens les passent sous silence pour passer plus rapidement à l'étude concrète des cas de conscience. Mais avec le temps, la connaissance silencieuse de ce sujet est devenue une ignorance criarde. C'est une déformation progressive cohérente mais fort dommageable pour les fondements de la morale et donc également pour la vie morale des chrétiens. « Dans ce laminage du point de vue utilitaire, la morale en arrive à ne plus être que l'étude des cas de conscience »⁴⁴⁴. Ce qui y domine est l'idée de péché bien plus que la visée du bien. Cette attitude est compréhensible d'un point de vue pastoral puisque « le confesseur a pour mission première d'écouter l'aveu des péchés, d'en supputer la gravité et de les absoudre si le pénitent est bien disposé. Le confessionnal n'est pas la chaire professorale où l'on disserte ni la chaire de prédication où l'on enseigne »⁴⁴⁵.

« La charité reine des vertus joue donc perdant dans une morale des actes et dans une morale des péchés. Car elle est affaire d'intention profonde, sous-jacente même parfois au but explicite de l'action. Si on veut la valoriser, il faut, dans la pratique même de la confession, mettre au premier plan l'importance de l'intention, des dispositions profondes de la vie morale. Mais là, on se heurte aisément à l'incompréhension des pénitents. Ils veulent des directives précises. Il leur faut savoir, et sans trop de nuances, si tel acte est permis ou interdit. Ils ont raison, certes, pour une bonne part. Mais il faut bien dire que leurs vues sont souvent fort courtes. Car ils ne semblent pas soupçonner qu'un acte intrinsèquement bon peut être vicié par son intention ou par son contexte. Et surtout ils ne comprennent pas que la charité est un dynamisme qui, pour devoir

⁴⁴³ Ph. DELHAYE, « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale », in *BFCL* 20, *art. cit.*, p. 14 ; cf. Ph. DELHAYE, « Les tendances actuelles de la Morale en France », *art. cit.*, p. 21.

⁴⁴⁴ Ph. DELHAYE, « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale », in *BFCL* 20, *art. cit.*, p. 15 ; cf. Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 161.

⁴⁴⁵ Ph. DELHAYE, « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale », in *BFCL* 20, *art. cit.*, p. 17.

être bridé, surveillé, éclairé, n'en porte pas moins en lui le sens même du progrès moral jusqu'à découvrir parfois, par sa générosité même, la voie du devoir »⁴⁴⁶.

L'analyse est fine : l'hypertrophie de la casuistique en morale n'est pas le seul fait de la formation des confesseurs. On peut penser que, dans les séminaires, les professeurs aient eu tout loisir de resituer les cas moraux en lien avec les exigences scripturaires notamment. La casuistique s'est d'autant plus imposée qu'elle a l'avantage de sa praticité : technique, précise, claire et concrète, la casuistique permet de répondre simplement à des questions de morale pratique que se pose le commun des mortels. Elle devient comme une science exacte, dont la seule connaissance des formules suffit à garantir de ne pas pécher. C'est une solution miracle pour être en règle *a minima*, avec Dieu et avec l'Église.

Mais l'analyse de Ph. Delhaye à la veille du concile nous semble désormais caduque, puisqu'aujourd'hui, la confession n'est plus guère pratiquée que par une minorité de croyants voire de pratiquants, suivant la définition qu'on leur donne. Dans l'ensemble, les fidèles ne se confessent plus ou très peu. Nous pensons qu'il s'agit-là d'une conséquence logique de ce qui précède : l'obéissance à la loi devient d'autant plus aveugle que la recherche de la béatitude s'estompe progressivement jusqu'à disparaître totalement ; l'être humain ayant perdu le sens de son action en arrive à ne plus vouloir obéir à une loi dont il ne sait plus à quoi elle sert ; il n'obéit plus, non pour désobéir, mais parce qu'il ne sait pas pourquoi il obéirait à une loi qui ne mène nulle part. Car à quoi bon obéir à des règles qui n'ont pas de sens, à des lois morales qui ne mènent nulle part ? C'est la conscience même du péché qui fait défaut et, davantage même son corollaire, la conscience du salut. Si le péché n'existe plus, pourquoi l'humanité aurait-elle besoin d'être sauvée ? De quoi faudrait-il donc bien la sauver ? L'horizon du salut s'estompe jusqu'à disparaître progressivement de la conscience.

D'une certaine manière, on peut dire que le développement massif de la casuistique et sa rupture avec le donné scripturaire et patristique ont entraîné les fidèles à se dispenser d'une réflexion morale sur le sens de leur vie. Il nous semble que cette absence de réflexion morale fondée sur l'Écriture existe autant chez les pénitents qu'auprès des

⁴⁴⁶ Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 159.

confesseurs. La casuistique est un moyen qui ordonne les choses de manière analytique. La difficulté n'est pas d'établir ce genre de listes de cas types. Jésus lui-même procédait de la sorte lorsqu'il parlait en paraboles. L'usage d'exemples imagés est toujours un moyen pédagogique pour faire saisir aux auditeurs les enjeux de la vie chrétienne. Mais des difficultés peuvent apparaître quand la casuistique se sépare de sa finalité qui devrait être de favoriser la croissance de l'être humain vers la béatitude. Pour cela, le pénitent éclairé par le confesseur a besoin de faire usage de sa raison réflexive : en quoi puis-je atteindre la béatitude dans l'exercice de ma vie ? Qu'est-ce qui m'empêche d'y parvenir, dans mes actions, en fonction de mes intentions et du poids des circonstances ? Que faire pour progresser en vue du bien, du beau et du vrai ? Poser les questions ainsi, c'est reconnaître implicitement que les cas types ne pourront jamais y répondre seuls avec pertinence, même si ils constituent un atout et un éclairage précieux pour grandir dans la vie morale.

« C'est qu'en pratique on ne raisonne plus, on ne recourt plus aux sources, on demande l'avis des doctes [...]. Dans ce déluge d'opinions il reste au malheureux confesseur à chercher le probable, à compter les auteurs... puisqu'il ne songe ni à se référer à l'enseignement de l'Église ni à raisonner. Dans ces conditions, on comprend que, bien souvent, les auteurs aient adopté le point de vue du minimum »⁴⁴⁷.

Si le confesseur applique les listes qu'il a en sa possession, celles-ci sont rédigées avec dévouement par les théologiens, jusqu'à arriver à des conclusions inopérantes. Et, « à force de raffiner sur ce qui est permis et à faire de la surenchère de docteur plus probable en docteur probable puis en docteur moins probable, on arrive à des conséquences effarantes »⁴⁴⁸. La question de la charité se trouve cantonnée à des cas

⁴⁴⁷ Ph. DELHAYE, « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale », in *BFCL* 20, *art. cit.*, p. 18.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 19. L'auteur cite alors un exemple *assurément* stupéfiant de R. Bonal : « Je dis qu'il est plus probable que le commandement d'aimer Dieu n'oblige pas directement, sinon en ces trois cas : 1. Si l'on sentoit de violentes tentations de haine contre Dieu, et si l'on se voïoit en danger d'y consentir (ce qui n'est presque jamais de pratique). La raison est, parce qu'en ce cas on seroit en l'occasion prochaine de pécher mortellement. Or on est obligé d'éviter aussi bien le danger prochain du péché que le péché même. 2. À l'article de la mort ; car si on y est jamais obligé, c'est à cette heure et en cette nécessité. Et 3. quelque fois et de tems en tems en sa vie, selon le jugement des personnes prudentes, comme serait par exemple, de 5 en 5 ans, selon l'opinion de plusieurs, comme de Suarez, Fillucius et autres ». Cf. Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 167. La question des actes de charité envers Dieu est récurrente, les réponses n'en demeurent pas moins lancinantes de stupéfaction : cf. *ibid.*, p. 168, note 62, citant J. PONTAS, *Dictionnaire des cas de conscience ou décision des plus considérables difficultés concernant la morale et la discipline ecclésiastique*, Paris, 1724 : « On est obligé de former un acte d'amour de Dieu : 1° dès qu'on commence à connaître qu'il est le souverain bien ; 2° à l'article de la mort et même fréquemment pendant le cours de

particuliers. Peu importe, dès lors, que la charité soit le fondement de l'édifice moral ? Non : la charité ne peut plus être le fondement de la vie morale car, si elle l'était, elle remettrait en cause l'enseignement moral (puisque celui-ci est restreint à l'analyse casuistique).

« Depuis le XVII^e siècle, toute une série de moralistes se sont exprimés comme si la charité était l'ennemie de la morale chrétienne. Que parle-t-on aux chrétiens d'aimer Dieu d'une manière désintéressée ? On sait bien que c'est impossible. La charité, affirme toute la tradition, est forme des vertus ? Entendons-nous ! C'est une forme toute extérieure. On dit que le mérite est basé sur la charité qui inspire les actes du chrétien ? C'est très exagéré. Il suffit d'un motif religieux quelconque : la foi ou la crainte par exemple, enseigne Vasquez. Il faut une intention de charité dans la vie ? Oui mais il suffit qu'elle existe interprétativement, c'est-à-dire que l'acte puisse être interprété dans la perspective de la charité si on le voulait. On n'est obligé d'aimer Dieu ni au début ni au cours de sa vie. [...] Les vertus théologiques ont une place minime, et tout spécialement la charité »⁴⁴⁹.

Une décennie plus tôt, Ph. Delhaye relève déjà le paradoxe autour de la charité. Son existence est irréfutable mais son importance est restreinte jusqu'à n'être plus guère que symbolique voire formelle.

« La charité doit nous inspirer en tout et animer chacune des vertus. Mais cela laisse peu de place à la casuistique qui impose partout son critère. Par comble, le peu de pages qu'on lui consacre est traversé par ce leitmotiv : *caritas non obligat cum tanto incommodo*, la charité n'oblige pas avec un tel inconvénient. C'est peut-être vrai en certains cas et cela permet de jauger des responsabilités ou des culpabilités. Mais vraiment Notre Seigneur a-t-il vu les choses sous cet angle-là ? Ne nous a-t-il pas plutôt enjoint de donner notre vie pour nos frères ? Ce qui, après tout, est un certain inconvénient... »⁴⁵⁰.

Des auteurs n'hésitent pas à affirmer que « les vertus théologiques ne sont pas de la morale. Elles relèvent du dogme ou de la spiritualité »⁴⁵¹. Une vie morale centrée sur la charité n'a dès lors plus beaucoup de signification car elle se trouve vidée de son contenu. La recherche de la perfection morale n'est plus qu'une catégorie secondaire et juridique ne concernant guère que les religieux, non dans une perspective de croissance mais seulement comme un état de perfection. C'est pourquoi, Ph. Delhaye affirme

la vie ; 3° quand on se trouve tenté de le haïr et qu'on est en danger de consentir à la tentation ; 4° et quand on est dans l'obligation de faire un acte de contrition ».

⁴⁴⁹ Ph. DELHAYE, « La morale à l'heure du Concile. Tour d'horizon », *art. cit.*, p. 530-531.

⁴⁵⁰ Ph. DELHAYE, « La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 121.

⁴⁵¹ Ph. DELHAYE, « La morale à l'heure du Concile. Tour d'horizon », *art. cit.*, p. 531.

qu'« il fut difficile de faire réadmettre l'idée que chaque chrétien est appelé à la perfection, en dehors même des états canoniques de perfection, et que d'autre part, il n'est qu'une perfection chrétienne : la charité »⁴⁵².

4. La relation foi et charité

a. Don et effort

Dans un article, Ph. Delhaye revient sur la distinction entre morale et moralisme. Au sujet de ce dernier terme, il dresse un constat intéressant :

« Le moralisme est une tendance de l'esprit qui nie toutes les valeurs autres que la vertu de manière à assurer le triomphe de celle-ci. C'est le point de vue de Socrate qui identifie, sans plus de nuance que de délai, bonheur et vertu ou encore celui du stoïcien qui, muré dans sa vertu, veut ignorer le malheur. Du moment qu'on est vertueux, on est heureux »⁴⁵³.

Il rejette le moralisme qu'il considère trop comme une affaire humaine, d'effort pour l'effort. L'effort humain peut devenir une impasse lorsqu'il recherche la vertu pour elle-même.

« Nous savons très bien que la vie chrétienne ne réside pas dans le verbalisme ou dans de pures intentions qu'on n'exécute jamais. Il y a là une illusion ! Mais nous nous refusons à négliger, dans notre morale, tout l'aspect surnaturel du don divin, des avances du Christ, de la transformation par la grâce et de la divinisation. Notre effort ne sera pas moins grand ; il sera peut-être même plus exigeant car devant l'amour de Dieu, on n'est jamais 'en règle', on n'en a jamais assez fait. Mais notre tension morale comme notre ascèse seront avant tout une collaboration à la grâce, une réponse de foi et de charité »⁴⁵⁴.

L'enseignement de Guillaume d'Auxerre replace la question de la charité en connexion avec la vertu de foi :

« La charité est reine parce qu'elle régit et dirige toutes les vertus à sa propre fin après leur avoir donné une valeur. Mais on peut aussi dire que la foi est impératrice parce qu'elle commande aux autres vertus et que la charité agit selon

⁴⁵² *Ibid.*, p. 531.

⁴⁵³ Ph. DELHAYE, « Morale et moralisme », *art. cit.*, p. 23.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 24.

ses suggestions. La charité engendre toutes les vertus et leur communique quelque chose de la douceur et de la joie engendrées par la foi »⁴⁵⁵.

Pour Bonaventure, « celui qui reçoit le baptême, sans s'être converti, n'est pas incorporé au Christ par la charité. [...] La foi unit donc au Christ quoique imparfaitement »⁴⁵⁶. La foi est le fondement de la vie chrétienne « parce qu'elle réalise l'union avec le Christ dans la ligne de l'intelligence, tandis que la charité mérite le même nom parce qu'elle réalise la communion avec le Seigneur par la volonté »⁴⁵⁷.

Nous retrouvons à nouveau le lien entre la foi et la charité qui apparaît primordial dans l'édifice de la vie chrétienne afin de ne pas considérer la charité dans sa seule dimension de vertu humaine. C'est la relation de la foi à la charité qui fait de cette dernière une vertu proprement théologique, c'est-à-dire qui gouverne les autres vertus en fonction de l'objet cru dans la foi, par grâce.

b. La foi sans la charité

Ph. Delhaye développe une thématique intéressante, quoique surprenante. Il prend le cas du chrétien qui a la foi sans la charité. Peut-on avoir la foi sans la charité ? La réponse est aussi claire que la question posée : la foi et la charité vont de pair et l'une ne saurait aller sans l'autre. « C'est la charité qui importe mais elle n'a pu naître que parce que la foi lui a ouvert la route et elle ne peut vivre que parce que la foi l'alimente »⁴⁵⁸ (cf. Rom 3, 25).

Pour Bonaventure, comme pour Augustin et Pierre Lombard, la foi et la charité sont profondément unies :

« Foi et charité s'unissent pour permettre au chrétien de manger spirituellement le corps du Christ. [...] Pour manger, il faut mastiquer. C'est ce qui se fait lorsque, à la messe, le chrétien songe par la foi à l'amour du Christ qui s'est

⁴⁵⁵ Cité par Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 148.

⁴⁵⁶ Cité par Ph. DELHAYE, « L'emprise de la foi sur la vie morale », in *VS.S* 55 (1960), p. 406.

⁴⁵⁷ Cité par *ibid.*, p. 407.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 410.

immolé et s'est livré pour nous. Ensuite vient la digestion : le chrétien s'assimile au Christ et vit d'une charité semblable à la sienne »⁴⁵⁹.

On peut avoir la foi sans la charité. Lorsque nous croyons en Dieu, notre foi ne supprime pas les difficultés à croire et il y a un décalage entre les exigences de la foi et l'exercice concret de la foi. L'ajustement entre l'acte de foi et la vie de foi ne se réalise pas de manière automatique. L'Évangile donne plusieurs exemples, dont celui de l'homme riche qui repart tout triste de sa rencontre avec Jésus, ne pouvant pas vendre tous ses biens pour avoir en héritage la vie éternelle alors même que Jésus l'a regardé et aimé (Mc 10, 17-22). La vie chrétienne actuelle comporte tout autant ce genre de personnes dans le slogan si couramment utilisé « Je suis croyant mais non pratiquant ». Cette phrase exprime l'essentiel de ce que Ph. Delhaye relève chez Bonaventure. Paul est quant à lui intransigeant avec ces personnes : « Dans le Christ Jésus, ni circoncision ni incirconcision ne comptent, mais seulement la foi opérant par la charité » (Ga 5,6).

« L'hiatus entre la foi et la charité n'est pas dû à un manque de dynamisme de la foi, mais au fait que ce dynamisme de l'idée religieuse ou de l'orientation de la personne vers Dieu par la foi n'est pas aussi fort que la concupiscence. Ce n'est pas logique mais c'est humain. Les passions interviennent, le bien suprême paraît trop lointain, trop abstrait. Les biens immédiats sont très tentants »⁴⁶⁰.

La conclusion de Ph. Delhaye se place sur le terrain pratique : « Vaincu sur le domaine de la charité, ces chrétiens veulent prendre une revanche sur le terrain de la foi, d'une foi qui se fait volontiers agressive »⁴⁶¹. Face à ces attitudes extrêmes, il ne faut pas oublier que la vie morale est homogène.

« C'est tout l'homme qui se tourne vers Dieu dans son intelligence et sa volonté. Son intelligence s'immisce dans la volonté et la volonté est déjà quelque chose dans l'intelligence. Dès lors il ne faut pas séparer foi et charité, la foi à l'état normal s'épanouit en charité »⁴⁶².

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 411.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 412-413.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 413.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 414. La foi normale qui s'épanouit dans la charité s'oppose à la foi des démons qui est une foi absolument sans charité. Les démons en tant que créatures angéliques ont la parfaite intelligence naturelle de tout ce qui concerne Dieu. Mais ils ne l'aiment pas. Ils n'en ont pas une connaissance amoureuse ; cf. AUGUSTIN, *Sermons sur l'Église unie*, V. SAXER (trad.), Les Pères dans la Foi, Paris, DDB, 1979, n°4 ; F. HADJADI, *La foi des démons ou l'athéisme dépassé*, *op. cit.*, p. 86-87 : « Dieu est amour, à la bonne heure ! Le diable aussi, mais il est amour-propre. Sa haine ne correspond qu'à cet amour-là et à son désir de le répandre. Cela lui confère comme une vigilance maternelle pour ce mal qui est son bien, ainsi que l'instinct de ce surnaturel dont il veut être vierge. Le surnaturel s'approche-t-il qu'il le reconnait par tous les pores de sa substance et s'exclame subitement : *Qu'y a-t-il entre moi et toi, Fils de Dieu ? Es-tu*

La connaissance de la loi ne suffit pas à son application ; il faut qu'il y ait l'adhésion de la volonté à la loi, sans laquelle la connaissance ne mène à rien et n'est que pur savoir théorique sans conséquence pratique. C'est également une intuition de M. Luther lorsqu'il dit :

« Les préceptes enseignent ce qu'il est bon de faire. Mais l'exécution ne suit pas aussitôt le commandement ! Les préceptes nous montrent ce que nous avons à faire, mais ils ne donnent pas le pouvoir de le faire. Ils sont destinés à révéler l'homme à lui-même »⁴⁶³.

Certes, il en tire une conclusion opposée à celle du catholicisme : selon lui, l'homme une fois informé de son impossibilité de vivre les préceptes et désespéré de cet état de fait, en viendra à laisser toute la place à la foi, qui seule justifie. Pour M. Luther, « les œuvres véritablement bonnes sont les fruits de l'esprit et de la foi. L'éthique ne s'accomplit que dans la foi »⁴⁶⁴. Une connaissance de la loi sans une compréhension de cette loi par l'intelligence humaine éclairée par la lumière de la foi ne permet pas d'appliquer la loi de manière adéquate, dans des situations différentes.

c. Le pélagianisme

La relation entre la foi et la charité rejoint la question du pélagianisme dans la mesure où celui-ci apparaît comme une conséquence de la coupure entre la morale et ses sources.

« Il y a peu d'époques dans l'histoire de l'Église [le XIX^e siècle] où l'on a si peu parlé de la grâce sanctifiante. L'atmosphère commune était celle d'un pélagianisme larvé, bien inconscient d'ailleurs. Pour être un bon chrétien, il fallait 'vouloir', faire effort et accomplir son devoir d'état. [...] La grâce était *utile* plutôt que *nécessaire* »⁴⁶⁵.

venu pour nous tourmenter avant le temps ? (Mc 5, 7 ; Lc 8, 28). Ce qu'il redoute ici n'est pas la réclusion de l'enfer, puisque c'est le lieu que de toute sa force il a élu pour domicile. Ce qui le fait trembler, ce qui le tourmente, c'est l'approche de la joie, cette joie que Jésus vient par sa croix donner gratuitement. [...] Ceux qui croient que le démon méconnaît la radicalité de l'amour divin, commettent à son sujet la plus grave erreur, puisque c'est cette radicalité qui le révolte ».

⁴⁶³ M. LUTHER, *Le Traité de la liberté chrétienne*, in *Œuvres*, t. II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 279.

⁴⁶⁴ H. D. KITSTEINER, *La naissance de la conscience morale*, J.-L. EVARD, J. MORSEL (trad.), Passage, Paris, Cerf, 1997, p. 129.

⁴⁶⁵ Ph. DELHAYE, « La morale à l'heure du Concile. Tour d'horizon », *art. cit.*, p. 529.

On peut cependant s'interroger si le pélagianisme n'est pas au fond du problème : le salut de l'Évangile vient de Dieu et il donne part au don gratuit de la grâce. En Église, le chrétien reçoit la grâce divine dans la vie sacramentelle et il est incorporé au corps ecclésial dont le Christ est la tête. Mais quelle est l'incidence pratique de cette conviction ? Dans un commentaire de l'aphorisme de J. H. Newman « Je ne demande pas si Dieu me regarde, mais ce qu'il voit quand il me regarde »⁴⁶⁶ J. Honoré souligne la difficulté d'une morale dont le seul objectif serait une imitation du Christ :

« N'est-il pas à craindre, en effet, que la résolution de témoigner et d'agir dans le monde enferme le chrétien dans une sorte de nouveau moralisme ? La conformité au commandement de l'amour n'aurait d'autre motif que d'imiter le Christ. Il s'agirait plus de suivre son exemple que de vivre le mystère de sa présence et de sa grâce en nous. S'appliquerait le reproche adressé en son temps par Augustin au moine Pélage : 'Ce que tu vois dans le Christ, c'est un modèle, ce n'est pas le don' »⁴⁶⁷.

Face à la critique de mysticisme encourue, il faut nous rappeler l'énoncé vigoureux de Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). Le baptisé se trouve renouvelé, pardonné et justifié jusqu'au plus profond de son être à tel point que c'est le Christ en lui qui parle et agit, annonce et réalise. « La charité se trouve assurée d'une place de choix lorsqu'elle est mise en relation avec le Christ, dont elle découle, ou avec la grâce, qui la vivifie »⁴⁶⁸.

La question de la grâce est importante en théologie morale. Dans un article, Ph. Delhaye développe cette question débattue durant le concile de Trente⁴⁶⁹. La théologie post-tridentine est centrée sur les questions de la grâce et s'interroge sur l'articulation entre l'agir humain et le don divin. Dans quelle mesure peut-on parler d'un agir libre pour l'homme face à la grâce divine ? Quel espace de liberté est-il laissé ?

« À partir de cette rédemption, s'organisera la vie chrétienne dans la foi, l'espérance et la charité, réponses de l'homme au mystère du salut. Des vertus théologiques découlera l'observation du décalogue et en général la vie morale des

⁴⁶⁶ J. H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, London, Longmans, Green & Co, 1838, p. 148, traduit par J. HONORÉ, *Les aphorismes de Newman*, op. cit., p. 109.

⁴⁶⁷ J. HONORÉ, *Les aphorismes de Newman*, op. cit., p. 117-118.

⁴⁶⁸ Ph. DELHAYE, « La charité, reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », *art. cit.*, p. 156.

⁴⁶⁹ Ph. DELHAYE, « Les leçons morales du décret tridentin sur la justification (session VI) », in R. TREMBLAY, D. J. BILLY (dir.), *Historia : Memoria futuri. Mélanges Louis Vereecke (70^e anniversaire de naissance)*, Questiones morales 5, Roma, Editiones Academiae Alphonsonianae, 1991, p. 181-198.

chrétiens. On peut le dire, l'ensemble de la vie morale trouve son centre et son point de départ dans le dogme de la justification et de la grâce »⁴⁷⁰.

« La primauté de Dieu dans le processus de la justification est donc bien réaffirmée dans la ligne de l'augustinisme. Mais la part de l'homme n'est pas négligeable non plus et là Trente s'oppose aux vues de Luther comme le préciseront les canons 4-9. Mais devant Dieu, l'homme n'est pas inerte. Il peut refuser l'appel de Dieu. Mais il peut coopérer librement à cette grâce. L'homme n'est nullement inactif en recevant cette inspiration qu'il pourrait tout aussi bien refuser »⁴⁷¹.

La foi ne suffit cependant pas. L'espérance et la charité sont nécessaires pour unir parfaitement l'homme au corps du Christ. La foi doit être agissante par la charité du Christ et orientée en espérance vers les biens célestes.

« 'Justification' est, au XVI^e siècle, un mot commun, habituellement utilisé ; Les controverses des Réformateurs l'ont remis à la mode si besoin en était. Pour nous autres, hommes du XX^e siècle, nous parlerons plutôt de justice devant Dieu, de correction morale, d'état de grâce. De toute façon, après quelques hésitations, Trente définit nettement la chose et la décrit en termes précis au chapitre 7 de cette session 6. C'est une grâce stable de soi et inhérente qui marque un état de correspondance à Dieu et qui, comme telle, s'entoure de connotations relationnelles qui sont essentiellement la foi, l'espérance et la charité, tout comme elle implique une vie digne régie par des règles morales précises, notamment celles du Décalogue. On le voit, il s'agit bien de la structure de la vie morale. Elle a un fondement : la justice de Dieu infusée dans les personnes humaines, elle a son premier épanouissement dans la foi, l'espérance et la charité. Elle a ses exigences et ses conséquences morales : l'obéissance aux commandements de Dieu »⁴⁷².

H. Synthèse

Les théologiens du renouveau de la morale s'appuient en premier lieu sur le donné scripturaire et scolastique pour rappeler que la charité en tant que vertu constitue un fondement solide de la vie morale. Ils ne critiquent pas la casuistique ou d'autres formes

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 188.

d'enseignement ou de présentation de la morale, mais cherchent avant tout à revenir aux fondamentaux de la morale.

La charité est une vertu. La caractéristique vertueuse de la charité réside dans son caractère d'engagement de Dieu envers l'homme, de l'homme envers Dieu et son prochain. Cet engagement s'ancre dans la réalité concrète et persévérante de la vie humaine. Dans la mouvance néothomiste qui caractérise l'époque, la charité peut être dite reine et mère des autres vertus qui découlent d'elle, peu ou prou, *Dieu-amour étant principe et fin.* C'est le Christ, *Alpha* et *Oméga* de toutes choses, qui révèle parfaitement l'amour de Dieu dans la charité qu'il manifeste aux hommes.

La charité concerne l'être humain dans sa recherche de Dieu dans une perspective trinitaire. L'homme vit dans l'amour selon la mesure de l'amour divin qui lui est communiqué par le Christ dans l'Esprit Saint. Ainsi l'homme vit de l'amour trinitaire lorsqu'il vit la charité. D'où la place éminente de la charité en théologie morale. Une morale qui, n'est pas seulement une gestion des actes humains, mais qui, en tant que théologie, est la science de l'homme en quête du bonheur de toute sa vie.

Si la charité est bien une vertu, il ne s'agit pas de sa caractéristique première. La charité est avant tout participation de l'homme à la vie trinitaire. C'est une raison qui explique le déplacement de vocabulaire entre charité et amour au moment du concile : ce n'est pas la vertu de charité en tant que vertu qui va être intégrée, notamment en *LG*, mais la charité en tant qu'expression de l'amour trinitaire auquel l'homme est invité à se conformer. La vertu de charité n'est pas un thème conciliaire ; en revanche, la charité participation à l'amour divin est un thème particulièrement déployé en *LG* qui culmine dans les numéros consacrés à l'appel universel à la sainteté (*LG* 39-42).

L'amour devient la règle de vie du disciple du Christ parce que l'amour est le premier et le dernier *mot* de Dieu tel qu'il se révèle en Jésus-Christ, le *Logos* divin. L'homme est un pèlerin sur la terre cherchant à grandir à partir de l'amour, dans l'amour et ayant comme but l'amour.

Un effort particulier est fait par les théologiens du renouveau pour se confronter aux difficultés historiques apparues avec des déviations de la charité dans le jansénisme, la

querelle autour du pur amour, le formalisme, l'extrinsécisme. Mais cet effort ne permet pas de construire une théologie morale d'ensemble fondée sur la charité. L'inachèvement de leur réflexion théologique en un ensemble cohérent et approfondi va se faire sentir au moment de l'événement conciliaire où vont surgir de vives oppositions à présenter la vie morale sous le prisme d'une morale de l'amour à l'instar de la vie trinitaire.

Malgré ses déformations au cours de l'histoire, la charité est une manière de parler de l'amour en contexte chrétien, à condition de tenir conjointement l'ensemble de ses significations et de ne pas la considérer seulement comme une vertu. Oublier le sens primordial de la charité qui est amour trinitaire, revient à se couper d'un fondement essentiel pour construire une morale authentiquement chrétienne où la charité n'est pas un accessoire mais le cœur de l'agir chrétien. La charité est le pivot dynamique de l'amour qui relie la vie divine et la vie humaine par le Christ et dans l'Esprit Saint.

Il s'agit maintenant d'étudier comment les recherches de ces théologiens ont été prises en compte durant l'événement conciliaire de Vatican II, non seulement par leurs ouvrages publiés mais aussi dans la mesure où certains ont participé personnellement aux débats : après une période antépréparatoire d'où émane une volonté réelle de voir traiter la question de la charité et une période préparatoire où la rédaction des schémas se heurte à une opposition forte à ce sujet, les Pères conciliaires vont progressivement établir un schéma fondamental de la vie morale dans lequel la charité constitue le pivot autour duquel s'articule l'agir humain dans le double commandement de l'amour.

TROISIÈME PARTIE :

**LA QUESTION DE LA CHARITÉ
DURANT LE CONCILE VATICAN II**

Introduction

La charité est l'un des thèmes de la théologie morale à avoir bénéficié d'un réel renouveau grâce aux études de nombreux théologiens, convaincus de la nécessité de revenir aux sources bibliques et patristiques de la morale. Comment ce renouveau de la vertu de charité est-il intégré par les acteurs du concile Vatican II ? En posant la question ainsi, nous sommes conscients d'interroger la manière dont le renouveau de la charité a quitté le cercle des théologiens spécialisés pour entrer dans le domaine magistériel proposé au peuple croyant et à tout homme de bonne volonté. L'étude de l'intégration de la charité dans les débats et les textes conciliaires nous amène à considérer avec attention les présupposés théologiques mis en avant par les théologiens et les évêques sans pour autant oublier la visée pastorale du concile énoncée dès les débuts par Jean XXIII lui-même⁴⁷³.

Le pape Jean XXIII annonce le 25 janvier 1959 la tenue d'un concile œcuménique pour lutter contre ce qu'il appelle « la décadence spirituelle et morale »⁴⁷⁴. Il est clair que les questions morales font partie de l'événement conciliaire qui s'ouvre alors.

Par *événement conciliaire*, nous comprenons les trois phases de la démarche initiée par le pape Jean XXIII à partir de l'annonce solennelle du 25 janvier 1959. La première période, qui se déroule du 17 mai 1959 au 5 juin 1960, est la *phase antépréparatoire*, dite de consultation. La deuxième période, du 5 juin 1960 au 10 octobre 1962, est la

⁴⁷³ Pour une étude historique, nous renvoyons à : G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, t. I : *Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation (janvier 1959-octobre 1962)*, E. FOUILLOUX (ed. fra.), Paris, Cerf, 1997 ; t. II : *La formation de la conscience conciliaire. La première session et la première intersession (octobre 1962-septembre 1963)*, E. FOUILLOUX (ed. fra.), J. MIGNON (trad.) Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 1998 ; t. III : *Le concile adulte. La deuxième session et la deuxième intersession (septembre 1963-septembre 1964)*, E. FOUILLOUX, (ed. fra.), J. MIGNON, V. LIARD-BRANDVER (trad.), Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 2000 ; t. IV : *L'Église en tant que communion. La troisième session et la troisième intersession (septembre 1964-septembre 1965)*, E. FOUILLOUX (ed. fra.), J. MIGNON (trad.), Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 2003 ; t. V : *Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du concile (septembre-décembre 1965)*, E. FOUILLOUX (ed. fra.), B. LAURET, J. MIGNON (trad.), Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 2005.

⁴⁷⁴ JEAN XXIII, « Annonce solennelle du Synode romain, du Concile œcuménique et de la mise à jour du droit canon », in *DC* 56 (1959), col. 387.

phase préparatoire qui aboutit à la rédaction des schémas à discuter au sein de l'aula conciliaire. Enfin, la troisième période, du 11 octobre 1962 au 8 décembre 1965, est la *phase conciliaire* à proprement parler qui se compose elle-même de quatre sessions plénières et de trois intersessions. Cette dernière phase est de loin la plus longue en temps. Si elle est habituellement dénommée comme *le* concile Vatican II, il nous faut préciser que les deux phases précédentes font partie intégrante de l'ensemble de l'événement conciliaire : dès l'annonce de la tenue d'un concile, c'est toute une organisation qui va se mettre en place, tant sur le fond du contenu doctrinal que sur la forme, de l'organisation pratique et économique de ce moment ecclésial d'exception. L'organisation d'une consultation internationale des évêques, des facultés, la gestion du retour des réponses et l'élaboration des schémas est un travail titanesque quant à la quantité d'informations recueillies à traiter et de délicate diplomatie dans les relations humaines entre cardinaux, théologiens romains, théologiens invités et entre les évêques qui n'ont pas l'habitude de l'exercice conciliaire.

Un autre aspect peut être considéré, dans une perspective ecclésiale plus globale : l'événement conciliaire concerne la vie de l'Église et chacun de ses membres, quel que soit leur état de vie. Qu'il s'agisse des évêques, des théologiens catholiques ou non, des membres de la curie romaine, des religieux dans leurs monastères ou des fidèles baptisés, chacun porte ce moment conciliaire en lui, ne serait-ce que dans la prière. C'est enfin l'humanité tout entière qui est concernée, dans la mesure où l'Église, réunie en concile, cherche à faire entendre la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ de manière adéquate aux hommes de bonne volonté.

La démarche suivie dans cette deuxième partie est chronologique⁴⁷⁵. Nous suivrons ainsi les trois périodes de l'événement conciliaire pris dans son ensemble. Un premier point s'occupe de la période antépréparatoire par un relevé des contributions rédigées par les évêques du monde entier, par les facultés romaines et par le Saint-Office. La charité est présente dans la consultation internationale auprès des évêques. Comment la

⁴⁷⁵ Cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté, Que dis-tu de toi-même ? Une lecture des travaux du Concile Vatican II, 25 janvier 1959 – 8 décembre 1965*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1999. Nous soulignons le travail d'ampleur réalisé par l'auteur et renvoyons à cette étude – qui vise une certaine exhaustivité – dans le relevé des mentions conciliaires relatives à la morale chrétienne fondamentale, en particulier autour du thème de la liberté. L'ouvrage propose un panorama moral intéressant à double titre : outre qu'il étudie l'évolution de la problématique morale en se basant sur les actes officiels du concile, il intègre très largement les archives personnelles de certains experts au concile.

charité est-elle présente dans ces propositions ? La théologie fondant ces propositions reflète-t-elle le renouveau moral de la première moitié du XX^e siècle ? Peut-on parler de continuité entre les théologiens du renouveau et les artisans du concile ?

Nous nous intéresserons dans un deuxième temps aux discussions et aux apports théologiques introduits lors de la période préparatoire par les consultants, notamment à travers les propositions de Ph. Delhaye. L'intégration de la charité dans le corpus conciliaire a entraîné de vives discussions. Au final, la rédaction d'un schéma conciliaire sur la morale ne laisse guère de place à la charité. Un fort sentiment d'insatisfaction est perceptible auprès des théologiens invités à y prendre part.

Dans un troisième temps, nous suivrons la manière dont les Pères conciliaires traitent de la charité. Menacée au début du concile, comme d'autres schémas proposés, la charité gagnera progressivement une place spécifique dans le chapitre V de *LG*, ainsi qu'en *GS*. Que ce soit au sein de l'Église ou dans l'humanité, la charité constitue un point d'achoppement dynamique structurant la vie morale de manière responsoriale. L'homme est pressé par la charité de répondre à sa vocation à la sainteté et de rejoindre le Créateur dans tous les actes de sa vie, ce qui implique, au-delà de la conversion personnelle, une transformation sociale radicale. Cette réponse s'envisage dans l'exercice du double commandement de l'amour qui est un diptyque d'engagement total configurant l'homme à accueillir la grâce de Dieu et à la chercher de toute son énergie⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ Cf. F. GIL HELLIN, *Lumen Gentium. Constitutio dogmatica de Ecclesia Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995. Nous utilisons cet ouvrage en complément des *Acta Synodalia (AS)* en raison de la présentation synoptique des différentes versions du schéma *De Ecclesia* et de la publication conjointe des amendements inscrits par les Pères. Par ailleurs, sans oublier leur dimension subjective et immédiate, nous citons des journaux personnels tenus par des participants au concile comme autant de témoins complémentaires pour éclairer les débats, en particulier : Y. CONGAR, *Mon journal du concile*, 2 t. présentés et annotés par E. MAHIEU (ed.), B. DUPUY (préf.), Paris, Cerf, 2002.

La procédure d'élaboration des documents conciliaires a pu différer selon les textes. C'est ainsi que le projet initial *De Ecclesia* a été purement et simplement rejeté par les Pères qui ont demandé que soit proposé un schéma totalement refondu. Pour *Sacrosanctum concilium*, au contraire, le projet initial a été retenu et normalement discuté et amendé. Pour *LG*, on distingue entre le *textus primitivus* (projet initial rejeté, cf. AS I/4, p. 12s.), le *textus prior* (schéma totalement refondu à partir duquel les Pères ont discuté, cf. AS II/1, p. 215s.), le *textus emendatus* (schéma précédent amendé, cf. AS III/1, p. 158s.), et le *textus approbatus* (schéma voté après les dernières modifications).

I. L'émergence de la question de la charité durant la période antépréparatoire

La *Commission antépréparatoire* est nommée le 17 mai 1959 en vue de l'organisation concrète du concile⁴⁷⁷. La deuxième réunion de cette commission présidée par Jean XXIII, le 30 juin 1959, décide la mise en œuvre d'une consultation auprès des évêques du monde entier et, parallèlement, auprès des facultés de théologie et des organes de la curie romaine. En ce qui concerne les évêques, ils sont invités à faire parvenir en « toute liberté et sincérité » les sujets qu'ils estiment nécessaire de traiter au concile⁴⁷⁸.

La consultation épiscopale rencontre un succès réel puisque 76,4% de réponses parviennent auprès du secrétariat de la Commission antépréparatoire présidée par le cardinal D. Tardini. Une recherche dans ce corpus de près de 2000 documents regroupant près de 9000 propositions et publié dès la fin du dépouillement nous permet de relever une place spécifique accordée à la vertu de charité par les évêques qui constitueront la future assemblée conciliaire.

Les réponses apportées par les évêques font de nombreuses références à l'amour, soit sous l'angle de la charité comme vertu, soit sous l'angle du commandement de l'amour qui caractérise la vie chrétienne. La préoccupation première n'est cependant pas la morale. Les demandes (près de 3000 propositions) concernent avant tout le clergé, séculier ou régulier. L'œcuménisme est présent de manière significative avec près de 300 mentions. Les propositions dans le domaine moral se font souvent par le truchement de demandes de condamnations formelles, notamment en ce qui concerne la morale de situation.

Le thème de l'amour apparaît ainsi de manière diffuse. Les propositions à son sujet n'en sont pas moins réelles et significatives quant à leur contenu. Il est intéressant de noter la manière dont la charité est traitée sous la plume des évêques. Certaines facultés de théologie développent également plus longuement la place de la vertu de charité.

⁴⁷⁷ Pour une étude historique de la période antépréparatoire, cf. G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, op. cit., t. I, p. 69-183.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 109. La lettre signée par le cardinal D. Tardini est citée en sa totalité.

L'apport de la curie romaine, à travers notamment celui du Saint-Office, est également significatif, quoique cela soit davantage en creux, comparativement aux deux groupes précédents.

Nous pouvons ainsi regrouper les propositions en trois catégories :

1. *In genere* : La première catégorie de propositions contient les demandes pour redécouvrir le rôle des vertus en général.
2. *In specie* : La seconde catégorie rassemble les propositions sur la charité en particulier autour de deux axes : d'une part, les relations entre la charité chrétienne et l'action sociale (*ad extra*) et, d'autre part, le rôle de la charité au sein de la morale chrétienne (*ad intra*).
3. *De ordine morali* : cette dernière catégorie regroupant les propositions du Saint-Office concernant l'ordre moral.

Cette présentation synthétique ne doit pas entraîner à tirer de conclusion trop rapide en raison de la nature de la consultation antépréparatoire : les réponses devaient en effet apporter une liste de thèmes que les Pères voulaient voir abordés durant le concile, et non un traité de morale rédigé par chacun de ces Pères. Si certains évêques apportent une réponse plus détaillée que d'autres, ils ont globalement le souci réel que la morale soit renouvelée dans une perspective plus théologique en lien avec la charité et plus adaptée aux hommes de ce temps.

A. Pour une redécouverte des vertus *in genere*

Cette première catégorie regroupe les propositions demandant une redécouverte de la place des vertus en général dans l'enseignement de la morale. Elles sont faites principalement par des évêques, rejoints notamment par la faculté de théologie du Salésianum. Il s'agit de remettre à l'honneur les vertus théologiques et cardinales dans l'exposé de la vie de grâce du chrétien.

Voici des exemples de ce type de propositions :

« Dans les livres de morale qui seront publiés, et aussi dans la prédication, on devrait surtout exposer les vertus *théologiques* et *cardinales*, ainsi que les trois premiers commandements du Décalogue, *la vie dans la grâce de Dieu*, et la pratique des sacrements »⁴⁷⁹.

« Dans une vie chrétienne, on doit nécessairement tourner son esprit en grande partie vers les vertus théologiques, de foi, d'espérance et de charité »⁴⁸⁰.

Plusieurs constats expriment la dimension esthétique de la vie morale et relient beauté et vertu. Signalons par exemple : « La beauté spirituelle des vertus doit être très fermement affirmée et louée, surtout celle de la chasteté, selon les préceptes et les conseils de l'Évangile »⁴⁸¹. Ou bien cette demande pour « que l'on se situe plus dans la beauté de la vertu qui est à exalter que dans la débauche du vice qui est à décrire »⁴⁸² qui est développée ainsi :

« S. Thomas procède toujours ainsi : il expose la nature, la nécessité et aussi la beauté de la vertu et ensuite, il montre les vices et les péchés qui naissent de la défaillance de la vertu. Un très grand nombre de manuels de théologie morale doivent être corrigés, parce qu'ils utilisent peu de mots pour l'explication des vertus, mais beaucoup de mots au sujet des péchés et des vices. Ceci semble être d'une grande importance pour les prêtres qui s'appliquent à la proclamation de la parole et à la catéchèse »⁴⁸³.

Ces demandes révèlent l'attention des Pères pour parler de la morale sous un jour favorable et engageant : « La présentation de la doctrine morale dans ses principes

⁴⁷⁹ AAP II/III, p. 274, cardinal E. Dalla Costa, archevêque de Florence : « *In libris edendis de re morali, necnon in praedicatione, praeprimis de virtutibus theologalibus et cardinalibus disserendum esset, item de prioribus tribus Decalogi praeceptis, de vita in gratia Dei, deque usu sacramentorum* ».

⁴⁸⁰ AAP II/I, p. 253, Mgr E. Guerry, évêque de Cambrai : « *Necessario animadvertenda est magna pars theologalium virtutum fidei, spei et caritatis in christiana vita* ».

⁴⁸¹ AAP II/III, p. 548, Mgr F. Pezzullo, évêque de Policastro : « *Firmissime asseveranda et laudanda spiritualis virtutum pulchritudo, praesertim castitatis, secundum praecepta et consilia Evangelii* ».

⁴⁸² AAP II/III, p. 662, cardinal M. Fossati, archevêque de Turin, partie rédigée par J. Lardone : « *Ut magis sistatur in exaltanda pulchritudine virtutis quam in describenda vitii nequitia* ».

⁴⁸³ AAP II/II, p. 43, Mgr J. Hasler, évêque de Saint-Gall : « *S. Thomas semper sic procedit : Demonstrat essentiam, necessitatem necnon pulchritudinem virtutis et postea vitia et peccata ex defectu virtutis provenientia. Permulta Manualia theologiae moralis sunt corrigenda, quia pauca verba inveniunt pro explanatione virtutum, sed permulta de peccatis et vitiis. Hoc magni momenti esse videtur pro sacerdotibus promulgationi verbi et catechesi incumbentibus* ».

fondamentaux, surtout de manière positive, de telle sorte qu'un chrétien, membre vivant du Christ, puisse acquérir des vertus au moyen de la théologie morale »⁴⁸⁴.

La proposition de la faculté de théologie du Salesianum est davantage détaillée, autant par son fondement scripturaire que dans l'énoncé des vertus nécessaires pour vivre comme chrétien dans un double mouvement de supporter les souffrances et de viser la perfection. La charité est ici énumérée à la première place, parmi les autres vertus :

« Cependant sans ces vertus, dites 'passives', que le Christ Rédempteur a prêchées dans son Sermon sur la Montagne (Mt 5, 1-2 ; 7, 13-14), qu'il a recommandées à diverses reprises à ses disciples comme étant les fondements de la vie chrétienne, et que tous les apôtres ont enseignées, – et il s'agit-là de vraie charité, de foi et d'espérance, de tempérance, de force, de justice, d'obéissance envers l'autorité légitime de l'Église, de la famille, de la religion, de l'État, de la chasteté conjugale et extraconjugale, et les autres vertus – on ne peut pas respecter les préceptes de Dieu et de l'Église, on ne peut pas supporter les vicissitudes de la vie et il est impossible de parvenir à la perfection chrétienne »⁴⁸⁵.

Dans l'ensemble, ces propositions sont d'ordre formel. Il s'agit de demandes qui manifestent que les Pères conciliaires ont conscience de devoir traiter en morale le thème de la vertu, *in genere et in specie*. Malheureusement ces demandes ne fournissent guère de justification théologique *minimum* sur une telle nécessité. Il est difficile de tirer d'autres conclusions sur ces propositions vantant l'esthétisme moral ou affirmant la nécessité des vertus théologiques puisqu'elles ne sont accompagnées par aucune explication théologique complémentaire.

⁴⁸⁴ AAP II/III, p. 238, Mgr Pl.-M. Cambiagli, évêque de Crema : « *Praesentatio doctrinae moralis in suis principiis, praesertim sub aspectu positivo, ita ut theologia moralis medium evadere possit ad virtutes acquirendas a christiano, tamquam membro vivo Christi totius* ».

⁴⁸⁵ AAP IV/I-2, p. 126 : « *Attamen sine illis virtutibus, quae 'passivae' dicuntur, quas Christus Redemptor in sermone montano praedicavit (Mt 5, 1-2 ; 7, 13-14), quasque discipulis iterum atque iterum commendavit veluti fundamenta vitae christianae et omnes apostoli inculcaverunt, actum est de vera caritate, fide et spe, de temperantia, fortitudine, iustitia, de oboedientia erga legitimam auctoritatem ecclesiasticam, familiarem, religiosam, civilem, de castitate coniugali et extraconiugali deque aliis virtutibus fere omnibus : praecepta Dei et Ecclesiae observari, vitae vicissitudines sustineri non possunt et ad perfectionem christianam perveniri nequit* ».

B. Pour une redécouverte de la vertu de charité *in specie*

Une deuxième catégorie de propositions se dégage de la consultation antépréparatoire. Elle rassemble les demandes qui soulignent la trop grande absence de la charité dans l'enseignement de la morale. Des évêques souhaitent que la primauté de la charité soit rappelée. C'est également le cas de certaines facultés de théologie comme celles du Latran et de Münster. Ces demandes sont à la fois plus nombreuses, plus détaillées et davantage fondées sur un plan théologique que celles faites au sujet des vertus en général. Les propositions spécifiques à la charité se déploient autour de deux axes :

A) *Ad extra*, la charité chrétienne et l'action sociale.

B) *Ad intra*, pour une morale habitée par la charité : de l'extrinsécisme à l'intrinsécisme.

1. Charité chrétienne et action sociale

Le premier axe concerne les propositions relatives à la charité chrétienne dans la société humaine. La vie morale chrétienne révèle la manière dont le chrétien se situe dans la société humaine ; il est cohérent que des évêques demandent qu'il faille « exposer abondamment les principes moraux à l'homme fait pour la société, et lui inculquer les vertus sociales, surtout la charité »⁴⁸⁶.

Mais, dans l'ensemble, les demandes semblent inspirées par une certaine crainte face à un détournement de la véritable charité chrétienne dans son application concrète dans une société en voie de sécularisation. Cette crainte est perceptible dans plusieurs énoncés, assortie par un vigoureux rappel aux fondements de la charité chrétienne.

« Que l'on affirme au sujet de la charité qu'elle est souvent confondue avec une certaine signification qui provient non pas de la foi mais de la chair. [...] On néglige très fréquemment l'ordre de la charité. Les infidèles prennent le pas sur les catholiques. L'amour mutuel entre les catholiques n'a pas assez de force. L'épître de Paul aux Galates (6, 10) est passée sous silence. Craignons que la Chrétienté ainsi déchirée, aux yeux de laquelle les infidèles semblent être d'une

⁴⁸⁶ AAP II/III, p. 485, Mgr R. Calabria, évêque d'Otranto : « *Principia moralia sociali fuse oportet exponere, et virtutes sociales inculcare, maxime vero caritatem* ».

plus grande valeur que les fidèles, ne fasse connaître la lumière du véritable amour ni à ceux-ci ni à ceux-là »⁴⁸⁷.

La crainte sous-jacente est la perte de la spécificité de la charité chrétienne dans un contexte où le christianisme n'est plus vécu avec suffisamment de force, ce qui équivaut finalement avec une perte de la foi chrétienne elle-même. Il y a une conscience réelle de la nécessité de vivre la charité au sein de la communauté chrétienne pour montrer qu'elle ne se réduit pas à la vision laïque d'une simple aumône.

« La charité, à notre époque, est tenue en piètre estime et sa signification est pervertie. Ceux qui n'ont pas la foi exaltent volontiers la solidarité, l'altruisme, la bienfaisance. Toutes ces choses diffèrent de l'authentique conception de la charité non seulement par leur nom, mais encore par leur référent. D'où la nécessité de mieux expliquer l'excellence d'une telle vertu. Le laïcisme restreint l'acceptation de ce terme de telle sorte qu'il exprime la seule charité relative à l'aumône »⁴⁸⁸.

Dans la société des années 1960, en voie de sécularisation, la charité chrétienne est confrontée à l'action sociale non confessionnelle. Il est nécessaire de réfléchir à leurs relations mutuelles pour ne pas diluer l'une dans l'autre ou oublier l'une au profit de l'autre. C'est le sens de l'écho apporté par les représentants de *Caritas Internationalis*. L'association propose une réflexion théologique approfondie à partir des fondements scripturaires de l'amour avant de poursuivre sur le mystère de l'Église comme communauté du divin amour pour arriver à définir la nécessité des œuvres de charité. Il y a « sur le plan doctrinal, la nécessité de rétablir le vrai concept de la Charité comme vertu théologique dans l'enseignement de la doctrine de l'Église »⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ AAP II/I, p. 484, Mgr J. Rupp, évêque auxiliaire de Paris : « *De caritate ponatur : quod saepe cum sensibilitate quadam quae non ex fide sed ex carne procedit confunditur. [...] ordo caritatis saepissime praetermittitur. Infideles catholicis praeferuntur. Amor mutuus inter catholicos parum viget. Verba Pauli ad Gal VI, 10 silentio praetereuntur. Timeamus ne Christianitas sic dilaniata cui infideles maioris quam fideles pretii esse videntur, nec his nec istis lumen proferat veri amoris* ».

⁴⁸⁸ AAP II/I, p. 170, Mgr C. Mathieu, évêque d'Aire : « *Caritas, saeculo nostro, parvipenditur et eius notio pervertitur. Libenter increduli exaltant solidaritatem, altruismum, beneficentiam. Quae omnia, non solum nomine, sed etiam re, differunt a genuina notione caritatis. Unde necessitas melius explanandi excellentiam talis virtutis. Laicismus restringit significationem huius vocabuli ad exprimendam solam caritatem eleemosynariam* ».

⁴⁸⁹ AAP II/III, p. 784, Mgr F. Baldelli, évêque titulaire d'Aperle : « *Sul piano dottrinale, la necessità di ristabilire il vero concetto della Carità come virtù teologale nell'insegnamento della dottrina della Chiesa* ». Faisant suite à ce courrier, le texte concernant la fondation d'un nouveau bureau *Caritas* permettant au sein de l'Église une meilleure assistance caritative au niveau international.

Les propositions souhaitent que l'on « fasse clairement voir de quelle manière chacun fait corps avec le Christ et l'Église par ses actes de foi, d'espérance et de charité, et combien la morale chrétienne est éloignée de l'honnêteté humaine *naturelle* »⁴⁹⁰.

« En second lieu, ce qui est compris par tous, il y a la charité, qui est très fréquemment interprétée de nos jours au sens de l'aide pénible d'un proche. Quoiqu'elle soit altérée par de nombreuses dépravations, la véritable charité ne manque pas, elle qui témoigne encore et encore du lien entre les hommes. L'opinion selon laquelle la charité est plus grande que tout n'a jamais disparu, même si les hommes en ont perdu la certitude, parce que la vraie grandeur de la charité provient seulement de la charité de Dieu. Persuader les hommes de cette vérité me semble être la plus importante fonction de la communauté des croyants de notre époque. Il faut que l'Église s'efforce continuellement de montrer l'exemple de la charité du Christ dans toutes ses œuvres, tous ses décrets, tous ses conseils, toutes ses décisions, et dans les relations mutuelles des fonctions d'ecclésiastiques et d'officiels, parce que d'après le Christ, le monde doit apprendre que nous sommes ses disciples. Dépasser la vaine gloire, le désir d'avoir du pouvoir sur les autres, l'impatience personnelle, la fausse sagesse du siècle, la fourberie, les basses flatteries, de telle sorte que, depuis la Curie romaine jusqu'à la maison paroissiale la plus reculée, chacun soit dévoué à chacun dans la charité – cela, considéré à la lumière naturelle, semble être au-dessus des forces humaines. Cependant Dieu n'a pas ignoré pourquoi il préférerait le précepte de la charité aux autres préceptes »⁴⁹¹.

Malgré les « dépravations » subies par la charité et le regard sévère voire pessimiste porté par certains, on a le sentiment à la lecture de ces propositions d'une forte attente pour envisager la morale sans un angle plus dynamique et positif, « la vraie grandeur de la charité » ancrée sur ses fondements, afin d'être capable de répondre aux défis lancés par la société depuis la « Curie romaine jusqu'à la maison paroissiale la plus reculée ». La vie selon la charité constitue en filigrane un moyen de répondre aux défis que la

⁴⁹⁰ AAP III, p. 666, Mgr M. Wehr, évêque de Trèves : « *Declaratur, quomodo singuli actibus fidei, spei, caritatis cum Christo et Ecclesia coniungantur et quantum ethica christiana distet ab honestate naturali humana* ».

⁴⁹¹ AAP III, p. 66, Mgr J. Schoiswohl, évêque de Seckau : « *Secundum, quod ab omnibus intelligitur, est caritas, hodie saepissime sensu operosi auxilii proximi acceptum. Quamvis multis depravationibus deformata, vera caritas non deest, quae iterum atque iterum vinculum inter homines testificatur. Opinio, quod caritas omnium maior est, numquam cessavit, etsi homines certitudinem amiserunt, quod eius vera magnitudo non nisi ex caritate Dei venit. Hanc veritatem hominibus persuadere maximum munus fidelium communitatis istorum temporum mihi esse videtur. Ecclesiam assidue contendere oportet, ut in omnibus suis operibus, ordinationibus, consiliis, decisionibus, in mutuo ecclesiasticorum officiorum et officialium commercio exemplum caritatis Christi praebeat, quia ex eo mundus cognoscere debet, quod eius discipuli sumus. Vanam gloriam, potentiam super alios cupiditatem, intolerantiam personalem, saeculi falsam prudentiam, astutiam, adulationem ita superare, ut a Romana Curia usque ad ultimam domum paroecialem omnes omnibus in caritate serviant – hoc, lumine naturali consideratum, supra humanas vires esse videtur. Attamen Dominus non ignoravit, cur praeceptum caritatis aliis praeceptis praeponeret* ».

société pose à l'Église pour annoncer l'Évangile non par des paroles creuses ou convenues, mais des paroles ayant des conséquences concrètes, qui portent un fruit visible au niveau de l'engagement social au-delà de l'exigence légitime de justice. « Le précepte de la charité implique et en même temps dépasse toutes les choses qui sont demandées par la justice commutative et la justice sociale »⁴⁹².

2. Pour une morale habitée par la charité : de l'extrinsécisme à l'intrinsécisme

De manière complémentaire au rôle de la charité *ad extra*, des propositions développent le rôle de la charité *ad intra*, au sein de l'Église, notamment dans la manière de l'enseigner en morale. Des demandes réaffirment non seulement que la charité est plus importante que d'autres principes théologiques, mais qu'elle est la vertu la plus grande. Certes, nous relevons l'une ou l'autre demande très précise, pour favoriser la charité en morale par rapport à une autre question comme, par exemple, d'insister « plus sur la charité que sur la chasteté dans les études de Théologie Morale »⁴⁹³ ou de ne pas manquer de charité au quotidien car « on néglige souvent la charité chrétienne dans la familiarité habituelle auprès des personnes proches »⁴⁹⁴. Ce qui frappe davantage dans les réponses est la fréquence des remarques invitant à une refonte globale de la présentation de la morale autour de la vertu de charité. Les évêques ne souhaitent pas que l'on parle seulement de la charité en morale chrétienne comme un moyen de vivre parmi d'autres, mais que la morale en elle-même soit articulée autour de la charité qui est centrale dans la foi chrétienne.

« Que dans les études théologiques, la prédication religieuse, l'enseignement catéchétique, et les autres disciplines à exposer, chacun ait toujours devant lui la vérité principale et essentielle : Dieu est charité. Que la vertu principale de ceux qui se disposent à louer l'œuvre de Dieu ou qui représentent déjà Dieu lui-même par leur fonction, soit la charité retrouvée elle-même »⁴⁹⁵.

⁴⁹² AAP II/II, p. 742, Mgr K. Wojtyła, évêque auxiliaire de Cracovie : « *Praeceptum caritatis implicat et simul exsuperat ea omnia, quae ab iustitia commutativa et sociali postulantur* ».

⁴⁹³ AAP II/IV, p. 152, Mgr M. Polanamuzhi, évêque de Kothamangalam aux Indes : « *In studiis Theologiae Moralis magis insistencia fiat de caritate quam de castitate* ».

⁴⁹⁴ AAP II/I, p. 81, Appendix I, cardinal F. König, archevêque de Vienne : « *f) Caritas christiana in familiaritate cotidiana cum vicinis saepe negligitur* ».

⁴⁹⁵ AAP II/V, p. 27, Mgr R. de Lamoureyre, évêque de Mouila en Afrique équatoriale : « *Ut in theologicis studiis, divina praedicatione, catechetica instructione, et ceteris disciplinis exponendis, omnes semper ante se habeant principalem et essentialem veritatem : Deus caritas est. Ut virtus principalis eorum qui*

L'arrière-fond théologique de ces propositions et leur enjeu sont d'envisager une sortie de l'ère de la casuistique et d'une morale des manuels qui privilégiaient la dimension juridique à la dimension théologique de la morale fondée en premier lieu sur la foi au Dieu vivant.

« On devrait peut-être aussi recommander par un Concile que ceux qui enseignent la théologie morale ne s'écartent pas de la vraie et authentique nature de cette discipline, de telle sorte que dans nos écoles, la Théologie Morale arrive à être une éthique non pas purement naturelle, mais strictement et spécifiquement chrétienne, du fait de la prééminence de la charité en Dieu et l'homme ; de telle sorte qu'elle arrive à être une science morale concernant non seulement les péchés, mais surtout la perfection et l'imitation du Christ ; de telle sorte qu'elle arrive à être non pas une simple casuistique, mais une véritable théologie des vertus »⁴⁹⁶.

La critique de la casuistique est en même temps la critique d'une morale extrinsèque et naturelle. Selon les Pères qui abordent la question, l'enjeu d'un tel renouvellement est de retrouver une morale de l'intériorité. En ce sens, il est aisé de s'appuyer sur une théologie morale des vertus car celles-ci contribuent à une éducation et une croissance de l'être humain, non à partir du seul aspect extérieur de l'obéissance à la loi, mais en raison d'un dynamisme intérieur. Pour la faculté de théologie de Münster, la mise en application de ce principe premier qu'est la charité se fait par l'intermédiaire d'une démarche éducative ayant intégré cette vertu : « Que le Concile grave dans les esprits que la charité envers Dieu et son prochain est le principe fondamental ou plutôt prédominant de la morale chrétienne et le devoir premier d'une éducation chrétienne »⁴⁹⁷.

se disponunt ad munus Dei praeconum vel qui iam actu ipsum Deum repraesentant, sit reversa ipsa caritas ».

⁴⁹⁶ AAP II/II, p. 120, Mgr P. D. A. Tabera Araoz, évêque d'Albacete : « A Concilio forsan etiam commendandum esset ne magistri theologiae moralis a vera et genuina natura huius disciplinae deviant, ita ut Th. Moralibus in nostris scholis non ethica mere naturalis evadat, sed stricte et specificè christiana, ob primatum caritatis in Deum et hominem tamquam centrum universae tractationis ; non scientia moralis tantum peccatorum, sed perfectionis praecipue et Christi imitationis ; non mera casuistica, sed vera theologia virtutum ».

⁴⁹⁷ AAP IV/II, p. 802 : « Caritatem erga Deum et proximum esse principium fundamentale seu dominans christianae moralitatis et praecipuum christianae educationis munus Concilium inculcet ».

La faculté de philosophie de l'université du Latran suit une démarche similaire : la croissance et l'éducation morales envisagent un agir humain orienté par l'amour du bien, celui-ci étant bien plus qu'un simple catalogue d'interdictions négatives⁴⁹⁸.

Un moyen de lutter contre l'extrinsécisme de l'enseignement de la morale et de son application se ferait par ce que l'on pourrait appeler une *éducation des consciences*. Cette expression n'est pas utilisée dans le rapport réalisé par cette université mais semble correspondre à ce que la faculté nomme « la vraie personnalité humaine » dans le passage suivant :

« Que l'éducation chrétienne des fidèles, surtout en ce qui concerne la morale, ne se limite pas à la proclamation d'interdits purement négatifs et dans l'imposition de préceptes purement extérieurs, mais qu'elle atteigne profondément la vraie personnalité humaine puisque celle-ci est elle-même dirigée et destinée à Dieu, le Souverain et Unique Bien »⁴⁹⁹.

Ce qui est envisagé est une profonde évolution de perspective : désormais, il ne s'agit plus de considérer la morale comme un en-soi qui régirait tous les aspects de la vie, mais de la situer en référence à la Révélation chrétienne et la foi en Christ dont la charité est le trait éminent et central.

« En ce qui concerne les préceptes de la morale chrétienne devant être mis en avant, il semble que la hiérarchie de l'importance de chaque précepte doit être plus observée, comme la révélation divine nous le conseille : en effet qu'il me soit permis de dire que n'importe quel commandement de la loi divine ne peut être observé que si ceux qui sont les plus importants sont observés, avant tout en vérité le commandement de la charité de Dieu, commandement le plus grand et le plus important, et le second commandement, celui de l'amour de son prochain »⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ Cf. AAP IV/I-1, p. 437 : « c) *Multo minus ethica obiectiva debet tamquam formalistica, i. e. consistens in meris observantiis exterioribus, reiici. Si enim moralitas consistit essentialiter in amore boni et praesertim Summi Boni clare apparet quomodo actio externa, ut sit honesta, debet semper a tali intentione, saltem habitualiter, informari et dirigi. Sic etiam nullo modo ethica classica – ut adversarii autumant – tamquam aridus elenchus prohibitionum negativarum consideranda est, sed potius contrarium. Ipsa enim a positivo amore Valoris Supremi est dominata et perfusa* ».

⁴⁹⁹ AAP IV/I-1, p. 438-439 : « *Educatio christiana fidelium, praesertim de re morali, non sistat in proclamandis prohibitionibus mere negativis et in imponendis praeceptis mere externis sed profunde attingat veram personalitatem humanam quatenus ipsa ad Deum, Summum et Unicum Bonum dirigitur et destinatur* ».

⁵⁰⁰ AAP II/III, p. 395, Mgr C. Ferrari, évêque de Monopoli : « *In moralis christianae praeceptis proponendis, videtur magis hierarchia uniuscuiusque praecepti momenti servanda esse, ita ut divina revelatio nobis suadet : liceat enim mihi dicere quodcumque divinae legis mandatum tantum servari posse si illa servantur quae prima sunt, imprimis vero maximum et primum Dei charitatis mandatum et alterum proximi dilectionis* ».

Certains évêques voient dans le renouvellement de l'enseignement de la morale un véritable art de vivre et ne le considère pas sous le seul angle du respect de règles juridiques : « En outre il y a des gens qui, dit-on, trouvent bon de voir la théologie morale sous un angle moins juridique et plus ascétique, de la voir changée en une manière de vivre, et de la voir formée et animée par la charité »⁵⁰¹.

Le thème à traiter par le concile est donc celui de « *la Morale surnaturelle*, surtout au sujet de la charité théologique, qui est le caractère distinctif d'un chrétien »⁵⁰². Ce qu'un autre Père énonce ainsi : « Que l'on fasse clairement voir la valeur primordiale des vertus théologiques, qui sont intrinsèquement surnaturelles, et surtout la signification authentique de la Charité »⁵⁰³.

Le rapport donné par H. J. Paulissen apparaît comme une synthèse remarquable eu égard à la période antépréparatoire durant laquelle il est rédigé : fondant son propos sur de nombreux fondements scripturaires, il tient ensemble et de manière équilibrée comment le chrétien vit dans la charité, dans l'Église et dans le monde, vis-à-vis de Dieu, de lui-même et de son prochain :

« Par Jésus Christ, premier-né d'entre les morts, nous devons tous être frères et sœurs. Notre Père nous a donné une charité telle que nous sommes tous appelés fils de Dieu et que nous sommes tous fils de Dieu (1 Jn 3, 1). Nous devons par-dessus tout aimer Dieu dans la charité et aimer notre prochain comme nous nous aimons nous-mêmes (Mt 22, 34-40 ; Rm 13, 8-10). La charité du Christ nous pousse (2 Co 5, 14) en premier lieu vers les serviteurs de la foi (Ga 6, 10) mais encore vers les autres chrétiens et tous les infidèles. La charité, qui ne cherche pas son intérêt (1 Co 13, 15), n'admet pas d'exception ; que l'on embrasse les pauvres, les malades et les pécheurs plus que les autres. Grâce à la charité qui a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit (Rm 5, 5), que le Souverain Pontife, les évêques et tous leurs subalternes ne fassent qu'un, de même que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font qu'un (Jn 17, 11, 1-23). Grâce à cette

⁵⁰¹ AAP II/VI, p. 281, cardinal R. Cushing, archevêque de Boston : « *Sunt praeterea quibus placet theologiam moralem minus iuridicam, uti aiunt, videre, maius asceticam et in modum vivendi conversam, caritate formatam et animatam* ».

⁵⁰² AAP II/III, p. 355, Mgr J. Stella, évêque de La Spezia, Sarzana, Brugnato : « *De Morali supernaturali, praesertim de caritate theologali, quae est christiani character distinctivus* ».

⁵⁰³ AAP III/I, p. 293, Mgr X. Morilleau, évêque de La Rochelle et Saintes : « *Declaretur valor primarius virtutum theologalium quae sunt intrinsece supernaturales, et praesertim Caritatis notio authentica* ».

charité difficile, que le monde entier reconnaisse le Christ, l'envoyé de Dieu (Jn 17, 21. 25) et la véritable Église Catholique, Corps Mystique du Christ »⁵⁰⁴.

Après l'étude des demandes épiscopales et universitaires au sujet des vertus en général et de la charité en particulier, il convient de préciser la position des organes de la curie romaine, notamment du Saint-Office, sur ce sujet.

C. Le Saint-Office

La dernière catégorie regroupe les propositions de la seule congrégation romaine à s'être exprimée sur la charité. Le Saint-Office donne une liste des erreurs qu'il voudrait voir condamnées :

« De l'ordre ascétique et mystique. Les dangers sont :

- a) La *sainteté* est réduite à une observance extérieure des préceptes ;
- b) On met en avant la *charité* au mépris des autres vertus et des autres lois ;
- c) De la doctrine du Corps Mystique est déduite une spiritualité communautaire qui condamne la piété individuelle et la vie intérieure.
- d) *L'activisme* qui se fait au détriment de la pratique de la prière et des vertus ;
- e) La *mortification* doit être rejetée vu qu'elle entrave le développement de la personnalité ;
- f) Le *faux mysticisme* est opposé au 'juridisme' de l'Église (cf. le *Charismatisme antique* !) »⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ AAP II/II, p. 516, Mgr H. J. Paulissen, évêque titulaire de Jonopolis, résidant en Hollande : « *Per Iesum Christum, primogenitum, fratres et sorores omnes esse debemus. Talem charitatem nobis dedit Pater, ut filii Dei nominemur et simus omnes (I Io 3, 1). Caritate Deum amare debemus super omnia et proximum sicut nosmetipsos (Mt 22, 34-40 ; R 13, 8-10). Caritas Christi urgeat nos (II Cor 5, 14) primo loco erga domesticos fidei (G 6, 10) sed etiam erga christianos dissidentes, erga fideles omnes atque infideles. Caritas, quae non quaerit quae sua sunt (I Cor 13, 5) exceptionem non admittit ; prae aliis pauperes, aegrotos atque peccatores complectatur. Caritas, quae in cordibus nostris diffusa est per Spiritum Sanctum (R 5, 5), Summum Pontificem, Episcopos atque subditos omnes unum faciat sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum sunt (Io 17, 11, 1-23). Hac caritate operosa totus mundus agnoscat Christum, a Patre missum (Io 17, 21 et 25) atque veram Ecclesiam Catholicam, quae est Corpus Christi Mysticum* ».

⁵⁰⁵ AAP III, p. 16 : « *De ordine ascetico-mystico. Pericula in actu : a) Sanctitas ad exteriorem observantiam praeceptorum reducitur ; b) Proponitur caritas in despectum aliarum virtutum ac legum ; c) Ex doctrina de Corpore Mystica deducitur spiritualitas communitaria in damnum pietatis individualis ac vitae interioris ; d) Activismus in damnum orationis ac virtutum exercitii ; e) Mortificatio reiicienda utpote quae personalitatis evolutionem impedit ; f) Falsus mysticismus opponitur 'iuridismo' Ecclesiae (cf. Charismatismum antiquum !)* ».

En guise de commentaire, soulignons d'abord la forme utilisée : pour le Saint-Office, la rédaction d'une liste de propositions à condamner comme dangereuses est la manière habituelle de travailler. Cette forme nous semble néanmoins assez peu adaptée à une démarche conciliaire dont « le but principal [...] consistera à promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et méthodes de notre temps »⁵⁰⁶, pour reprendre les mots du pape, d'autant plus que la lecture des réponses apportées par les évêques indique que ceux-ci n'ont pas usé de cette manière de procéder. Par ailleurs, il nous semble assez difficile d'engager une réflexion intellectuelle au début d'un concile à partir d'une liste seulement de condamnations. On peut le concevoir au terme d'un concile – et cela a été le cas, par exemple pour le concile de Vatican I ou de Trente, ainsi que pour les conciles antérieurs, dont les textes finaux contiennent des anathèmes – mais envisager de poser des anathèmes avant même une discussion théologique, avant même que les évêques ne soient rassemblés, conduit inévitablement à une aporie de la pensée humaine. Il se trouve que la consultation antépréparatoire n'a pas valeur d'affirmation dogmatique conciliaire ; elle est un relevé des questions à aborder et, en ce sens, le Saint-Office a rempli sa mission. Quoiqu'il en soit, la manière spécifique de présenter les sujets, est déjà significative d'une manière de les comprendre et de les traiter.

Sur le fond, remarquons l'opposition de principe entre la loi morale et la charité. L'absence de nuance dans le propos semble en effet indiquer que la charité se ferait nécessairement au détriment de la loi morale. Si le texte est une condamnation explicite de la doctrine du pur amour, on regrettera qu'il ne soit fait aucune allusion au « danger » que représente une morale chrétienne dans laquelle la charité est absente ou ne bénéficie que d'une place subalterne. On constate finalement une sorte de catalogage des différents aspects de la vie morale (respect de la loi, vie de prière, piété et exercice des vertus), sans établir de relation entre eux et sans les considérer dans une perspective d'ensemble d'une vie morale unifiée.

« 'L'observation des préceptes constitue la perfection morale qui peut être atteinte par l'héroïsme' et du point de vue de l'ordre ascétique-mystique, l'erreur à condamner est la réduction de la sainteté à une observance purement extérieure

⁵⁰⁶ JEAN XXIII, « Lettre encyclique *Ad Petri Cathedram* du 29 juin 1959 », in *DC* 56 (1959), col. 907.

des préceptes. Le danger d'extrinsécisme en moral est latent ; la manière de l'éviter n'est pas indiquée. Pourtant, l'harmonie entre l'ordre moral et l'ordre ascétique-mystique aurait conduit à l'introduction de la vertu à l'intérieur de l'observation des préceptes. Telle est de fait la réclamation des évêques »⁵⁰⁷.

L'équilibre entre la prise en compte de la dimension vertueuse de l'agir humain et le respect de règles morales est difficile à atteindre. Il est possible de tenir ensemble ces deux éléments en les distinguant : d'une part, l'agir de l'homme devrait toujours être inspiré par le dynamisme intérieur des vertus, dont la charité est le principe intérieur le plus excellent. D'autre part, l'agir intérieur mû par la charité se réalise dans un agir extérieur qui s'enracine dans un contexte structuré par des règles et des normes morales. Au début de la démarche conciliaire, il y a un décalage réel entre les demandes des évêques et la proposition du Saint-Office.

D. Synthèse

Les réponses à la consultation lancée pour l'organisation du concile permettent de dresser un panorama d'ensemble sur la charité. L'analyse effectuée révèle un nombre significatif de contributions faisant état de la vertu de charité. Le Saint-Office n'envisage pas de donner une place particulière à la charité, autrement que par le truchement d'une condamnation formelle d'une partie seulement des excès d'une théologie de la charité. À l'inverse, les évêques et les facultés soulignent l'intérêt qu'il y aurait à user de la charité dans le discours moral de l'Église, non seulement pour que celui-ci puisse être entendu par la société humaine, mais aussi pour un rééquilibrage de l'enseignement de la morale à l'intérieur même de l'Église.

Les réponses ont été faites dans une grande liberté. Il faut le souligner, malgré une grande ressemblance de plans entre les contributions et les questions soulevées.

« On est frappé d'abord par l'envergure de l'éventail des suggestions proposées. Tous les problèmes s'y trouvent agités, pas toujours avec un égal bonheur ni

⁵⁰⁷ P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 76.

dans un sens identique. Pourtant il y a des mélodies qui reviennent avec une certaine insistance »⁵⁰⁸.

Parmi ces mélodies, on trouve la charité dont la thématique a émergé de la consultation et dont les propositions sont riches d'espérance pour les débats conciliaires ultérieurs. C'est autour d'une place éminente de la charité que devrait s'articuler le schéma moral du concile. L'apport des évêques et des facultés se situe davantage dans la ligne des théologiens du renouveau que celui des membres du Saint-Office et porte aussi la marque de son temps. Malgré cela, un sentiment d'insatisfaction peut être ressenti :

« Aucune proposition ne présente une morale des vertus. Pourtant les évêques pressentent qu'il est nécessaire de fonder l'agir humain sur la vertu pour sortir la morale d'une simple soumission à une obligation extrinsèque et pour en dévoiler la beauté. Mais, manifestement, on ne sait guère comment s'y prendre ; le renouveau moral n'indique guère d'orientation »⁵⁰⁹.

Ce manque d'orientation par le mouvement de renouveau de la morale ne se limite peut-être pas seulement à la phase antépréparatoire comme le remarque Ph. Bordeyne à propos de *GS*, car ce n'est qu'après le concile que la morale s'est intéressée au texte conciliaire en se le réappropriant pour répondre aux défis actuels de la théologie morale tant dans son nécessaire ressourcement biblique, que pour définir les rapports entre foi et morale ou s'interroger sur les relations entre l'éthique et la question de Dieu et l'athéisme.

« Parmi les limites de Vatican II on doit à coup sûr noter celle-ci : il n'a pas abordé les questions de l'éthique, et donc ne les a pas renouvelées comme il a fait pour [...] l'ecclésiologie, le laïcat ou l'œcuménisme. Or il y a là un domaine qui exige de nouvelles élaborations »⁵¹⁰.

Ph. Bordeyne revient sur ce manque d'orientation donnée par le renouveau moral dans son étude⁵¹¹. Au moment du concile, la question morale est présente dans les esprits et

⁵⁰⁸ D. STIERNON, « Les Actes et documents de la phase antépréparatoire du Concile », in *DC* 58 (1961), col. 661, note 1.

⁵⁰⁹ P. d'ORNELLAS, *Liberté*, op. cit., p. 91.

⁵¹⁰ Y. Congar, « L'appel de Dieu », in *Actes du 3^e Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs (Rome, 11-18 octobre 1967)*, t. I : *Le Peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes*, Rome, Comité Permanent des Congrès internationaux pour l'Apostolat des Laïcs, 1968, p. 103-122, cité par Ph. Bordeyne, « La réappropriation de Vatican II en théologie morale : une redécouverte de la particularité chrétienne », in Ph. BORDEYNE, L. VILLEMEN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, CFI 254, Paris, Cerf, 2006, p. 153.

⁵¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 153-176.

se trouve bien traitée, mais elle sera reprise et approfondie par la suite. Elle n'est pas aussi développée que d'autres domaines théologiques qui ont bénéficié des apports de leurs renouvellements respectifs de manière plus solide.

En effet, les archives nous indiquent à quel point la question morale de la charité est présente dans les esprits lors de la phase antépréparatoire pour les évêques qui en traitent, mais de manière diffuse et peu construite. À cela se rajoute un décalage théologique entre les différents acteurs du concile, notamment entre les évêques et les théologiens du Saint-Office qui va s'accroître lors de la phase préparatoire de rédaction des schémas conciliaires qui ne constituent pas des conditions idéales pour traiter la vertu de charité en éthique.

II. La difficile intégration de la charité

La période antépréparatoire achevée, la consultation des évêques, des théologiens et des dicastères de la curie réalisée, il faut rédiger les schémas sur lesquels porteront les discussions conciliaires. C'est la période préparatoire qui se subdivise elle-même en deux sous-périodes : la première allant de juillet 1960 à juin 1961 est le moment de la rédaction initiale des projets conciliaires⁵¹² ; la seconde (de juin 1961 à juin 1962) durant laquelle les textes sont amendés, corrigés et réécrits avant leur acceptation par la Commission centrale.

Des organes sont créés afin de favoriser le travail théologique et la collaboration entre les théologiens choisis comme consultants. Une Commission centrale à laquelle sont rattachées dix Commissions préparatoires spécialisées et deux Secrétariats. Pour le sujet de morale fondamentale qui nous concerne, c'est la Commission théologique préparatoire qui est compétente. En son sein, la quatrième sous-commission élabore progressivement un schéma. Ce schéma est critiqué par des théologiens invités à participer à la Commission théologique préparatoire par le cardinal A. Ottaviani à la

⁵¹² L'ouverture officielle de la période préparatoire a lieu le 14 novembre 1960, mais les travaux ont débuté dès le mois de juillet de la même année.

demande du pape Jean XXIII. Parmi les théologiens invités qui donnent un avis critique sur le travail de la sous-commission, notre attention se portera en particulier sur Ph. Delhaye.

La morale fondamentale est présente dès le 2 juillet 1960, plus de quatre mois avant l'ouverture officielle de la période préparatoire lors de la rencontre entre le pape Jean XXIII et le cardinal P. Felici. Ce dernier rédige une note destinée à la Commission théologique préparatoire et précise que la morale fait explicitement partie de son domaine de rédaction d'un schéma conciliaire. Le troisième thème retenu est : « L'ordre surnaturel, particulièrement en matière morale. La doctrine catholique sera exposée intégralement en désapprouvant les erreurs principales d'aujourd'hui, c'est-à-dire le naturalisme, le matérialisme, le communisme, le laïcisme »⁵¹³.

Parmi les membres, il y a des théologiens rattachés au Saint-Office et des théologiens du renouveau. Les débats sont âpres et laissent un arrière-goût d'amertume. Les remarques faites par Ph. Delhaye ne sont pas les seules, mais les plus amples parmi les consultants à considérer la charité au cœur de la morale afin de lutter contre le danger de l'extrinsécisme. Nous allons suivre l'évolution de l'approche de la charité à cette période par l'étude des apports théologiques de certains consultants en développant plus particulièrement ceux de Ph. Delhaye. Le donné recueilli auprès des évêques au sujet de la charité ne trouve pas un écho favorable. Thomas d'Aquin et Augustin se trouvent appelés à l'aide. Cette période voit s'affronter au niveau des arguments théologiques les moralistes en particulier autour de la place de la charité dans la réflexion morale : la question est de savoir si la charité est un moyen parmi d'autres permettant à l'homme d'obéir à la loi divine, ou bien si elle a un statut particulier dans l'ordre moral⁵¹⁴.

La Commission théologique préparatoire se réunit pour la première fois le 27 octobre 1960. Au cours de cette réunion, cinq sous-commissions sont constituées : la quatrième sous-commission travaille sur le schéma *De re morali individuali et familiari* dans

⁵¹³ AP II/I, p. 408 ; « *De ordine supernaturali praesertim in re morali. Doctrina catholica integre exponatur, praecipuis erroribus hodiernis reprobatis, nempe naturalismo, materialismo, comunismo, laicismo* » ; cf. DC 58 (1961), col. 828. Le Secrétariat pour la Presse écrite et les Spectacles rédige le schéma *Inter mirifica* ayant trait également à la matière morale. Mais ce projet ne traitant pas de la charité, nous ne l'étudierons pas dans le détail, cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 183-191.

⁵¹⁴ Cf. G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), op. cit.*, t. I, p. 274-280 ; P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 101-193.

lequel la charité trouve sa place. D'abord très discrète, la place de la charité gagne en importance grâce à l'apport théologique de certains théologiens, dont Ph. Delhayé. Finalement, le rôle de la charité est plus clairement établi grâce à ce travail de reprise et d'approfondissement entre théologiens du concile.

A. Le plan de travail de juillet 1960

Le premier plan, rédigé par S. Tromp le 13 juillet et révisé par F. Hürth le 20 juillet, insiste sur l'ordre moral autour duquel le schéma se déploie⁵¹⁵. Le premier chapitre définit les fondements de l'ordre moral de manière absolue, intangible et objectif. Le deuxième chapitre concerne l'ordre moral individuel et le troisième chapitre l'ordre social. C'est le deuxième chapitre qui comprend une référence à la charité en des termes assez surprenants eu égard aux conclusions issues de la consultation de la période antépréparatoire. Il est question au point 4 de ce premier plan de « l'amour critère de la moralité : rectitude et danger du principe ».

La charité peut être considérée comme un critère de moralité mais elle peut tout aussi bien détourner de la moralité si elle est mal comprise et par conséquent devenir un danger pour la moralité. Il y a une continuité entre la demande de condamnation du Saint-Office issu de la consultation et ce premier plan : la charité est un principe dangereux lorsqu'elle en vient à mépriser la loi et les autres vertus.

Le plan tient compte de la consultation : une place réelle est faite à la charité, mais elle est mise en perspective d'un ordre moral objectif et considérée sous le seul angle de ses limites voire de sa dangerosité.

Les interventions des consultants de la sous-commission chargée de parvenir à un schéma conciliaire sur la morale se font à partir de ce premier plan.

⁵¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 107-151.

B. La réponse de Ph. Delhaye : vers une morale plus évangélique

Ph. Delhaye intervient en tant que consultant sur ce premier plan de juillet ; il fait parvenir une lettre au cardinal A. Ottaviani, le 15 août 1960 dans laquelle il propose différents thèmes d'étude à la Commission théologique préparatoire. Parmi les dix-huit points relevés, il insiste sur les vertus et la charité :

« Primauté de la vertu théologique de charité, mère et forme des vertus et son influence dans l'acte humain relatif à Dieu, rendu ainsi méritoire. On souhaite que la valeur religieuse des vertus théologiques dans une bonne conduite de la vie chrétienne soit de nouveau proclamée »⁵¹⁶.

L'auteur souligne la nécessité d'intégrer l'agir intérieur avec l'agir extérieur : les actes humains ne sont pas seulement des réalités extérieures séparées d'une intention et d'un agir intérieurs. Les actes extérieurs sont mus par l'intention intérieure dont la charité est la mère et la forme. La charité, inscrite dans le cœur de l'homme oriente ainsi les prescriptions extérieures de la Loi vers sa finalité divine. Du fait de sa condition de fils de Dieu, l'homme se rappelle que tout son être et son agir sont appelés à tendre vers ce Dieu, précisément dans la mise en œuvre des vertus dont la charité est la règle et la mesure.

La première réunion de la Commission théologique préparatoire qui se déroule le 27 octobre 1960 entérine la constitution officielle de cinq sous-commissions. Le cardinal A. Ottaviani définit en particulier la tâche de la quatrième sous-commission chargée de la rédaction du *De re morali individuali et familiari* dans lequel est inséré la charité⁵¹⁷. Mais la rédaction finale du texte n'est pas acquise. Avant sa discussion au cours de la troisième réunion de la Commission centrale en janvier 1962, le texte de cette sous-commission fait l'objet de discussions et de demandes d'amendements tant au sein de la Commission théologique préparatoire que de la Commission centrale. On aboutit finalement au *De ordine morali christiano* qui fait l'objet de la discussion conciliaire à proprement parler.

⁵¹⁶ Archives du Fonds Delhaye, n°88 : « *Principatus virtutis theologicae caritatis, matris et formae virtutum, et influxus ejus in actu humano relato ad Deum et sic meritorio. Optatur ut valor religiosus virtutum theologiarum in vita christiana recte ducenda denuo proclametur* ».

⁵¹⁷ Cf. AP III/I, p. 132.

C. La note théologique de F. Hürth

F. Hürth fait parvenir une *relatio* datée du 11 janvier 1961 et intitulée *Schema IV. De ordine morali, individuali et sociali, (Christiano)*⁵¹⁸. Cette note théologique prépare la rédaction de l'avant-projet dont F. Hürth sera l'un des principaux rédacteurs. Il est dit que : « La 'volonté de Dieu', déposée par Dieu dans l'ordre moral, est la direction que les hommes doivent suivre pour parvenir à leur fin ultime »⁵¹⁹.

Distinguant ensuite l'ordre moral qui relève selon lui à la fois de la loi naturelle et de la loi surnaturelle, il parle de la perfection chrétienne :

« L'ordre moral comprend la *loi surnaturelle* avec toutes les richesses de foi et de grâce, avec la personne du Christ et ses magnifiques cadeaux, étant lui-même le chef de l'ordre moral. L'ordre et la loi surnaturelle s'embrassent l'un l'autre dans les prescriptions, les interdictions et les choses libres. Pour certains, la prérogative spécifique est 'la perfection du chrétien', qui consiste en l'observation des conseils évangéliques »⁵²⁰.

Au cours de l'exposé de sa pensée (12 pages), l'auteur énonce une définition de la vérité catholique dans une perspective de restauration de la Chrétienté :

« La vérité catholique exposée est : l'Ordre Moral existe, il comprend la loi naturelle et la loi surnaturelle ; il a pour auteur et juge Dieu qui intime un ordre aux mœurs humaines par la lumière de la raison et par la lumière de la révélation ; cet ordre peut être connu avec certitude par les hommes ; il ne leur est pas impossible de l'accomplir ; de l'observation de l'ordre moral ou de sa non-observation dépend le sort éternel de l'homme »⁵²¹.

⁵¹⁸ Cf. Archives du fonds Delhaye, n°47, F. Hürth, *Schema IV. De ordine morali, individuali et sociali, (Christiano), Relatio*.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 4-5 : « *Haec hominis per Deum directio in finem ultimum, significatur 'Dei voluntate', in Ordine Morali deposita* ».

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 5 : « *Ordinem Moralem comprehendere legem supernaturalem cum omnibus divitiis fidei et gratiae, cum ipsa persona Christi et tantis donis ex ipso manantibus, statim exponetur in capite de Christificatione Ordinis Moralis. Etiam Ordo et lex supernaturalis amplectitur : praescripta, vetita, libera. Aliqua eius specifica praerogativa est 'perfectio christiana', consistens in consiliorum evangelicorum observatione* ».

⁵²¹ *Ibid.*, p. 7 : « *Veritas catholica exposita est (addito brevi argumento) scilicet : existit Ordo Moralis, amplectitur legem naturalem et legem supernaturalem ; habet sui auctorem et iudicem Deum qui ordinem morum hominibus intimavit luce rationis et luce revelationis ; hic ordo ab hominibus certo cognosci potest ; eis non est adimpletu impossibilis ; ab ordinis moralis observatione vel nonobservatione pendet hominis sors aeterna* ».

P. d'Ornellas est étonné par l'absence de la grâce dans l'exposé de la vérité catholique⁵²². En effet, l'angle sous lequel se situent ces énoncés est celui de l'obéissance à la loi morale comme expression de la volonté divine immuable et éternelle telle qu'elle est édictée par le Magistère, seul interprète. Il s'agit d'une perspective juridique et extrinsèque au sein de laquelle la grâce n'a pas sa place : il suffit d'obéir pour être sauvé ; dès lors, la grâce divine ne sert qu'à déterminer le sort éternel de l'homme. Le rôle de la charité est aussi négligeable et en reste à un exercice de la volonté : « Le Christ enseigne, veut et presse les hommes d'avoir un sincère *amour de Dieu et du prochain à cause de Dieu* »⁵²³.

À notre sens, il est regrettable de limiter l'existence morale de l'être humain à la stricte obéissance de l'ordre moral. Dire cela n'est pas le nier ou l'amoindrir, mais le resituer dans un ensemble plus vaste qui est le dessein salvifique de Dieu envers l'homme, qu'il a créé à son image et à sa ressemblance. Dieu fait tout pour sauver sa créature, déjà dans l'Ancien Testament et davantage encore dans le Nouveau Testament avec la venue de son Fils unique. Si la plénitude de la vie morale se limitait au seul respect des lois morales divines, on devrait en conclure que la venue du Christ n'a rien changé rien pour les hommes, les lois morales existant avant sa venue sur la terre. Quelle importance donnerait-on alors à son enseignement moral ? Et quelle serait la signification de son oblation pascalle et de son offrande d'amour envers le Père (cf. Jn 10, 18) ? Il nous semble que la venue du Christ n'a pas supprimé l'ordre moral, pas plus que celui-ci s'en est trouvé modifié. Mais la personne du Christ, dans tous les aspects de son enseignement et de sa vie (y compris sa mort et sa résurrection), élève l'être humain à la plénitude de la vie divine dans laquelle l'ordre moral seul ne suffit plus à conduire l'homme vers sa finalité. Le double commandement de l'amour, culminant dans l'événement pascal, parachève l'ordre moral en soumettant celui-ci à l'autorité et à la seigneurie du Christ (cf. Ph 1, 9-10 ; Hb 4, 16).

F. Hürth souligne également cette dimension. Les normes morales signalées par l'Évangile (Mt 5, 29 ; Mt 7, 13) « sont perfectionnées par le Christ, par sa doctrine, sa

⁵²² P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 119-120.

⁵²³ Archives du fonds Delhaye, n°48, *Addenda relationi patris Huerth*, p. 2 : « *Christus docet, vult et urget hominis sincerum amorem Dei et proximi propter Deum* ».

vie et sa mort, par sa grâce »⁵²⁴. La règle d'or des cultures antiques, citée dans l'Ancien Testament (Tb 4, 15 ; Si 31, 18) et le Nouveau Testament (Mt 7, 12), est menée à sa perfection par le Christ sous différents aspects :

« Par le Christ, elle est mise en étroite relation avec *Dieu* ; par le Christ, elle acquiert une forme claire, une certitude infaillible, et comme telle est connue de tous, non d'un petit nombre. Elle reçoit un sens beaucoup plus profond par la doctrine du Christ lui-même, par sa vie, sa passion et sa mort »⁵²⁵.

L'auteur donne également une définition de la sainteté qui est une compréhension étroite de Thomas d'Aquin :

« La sanctification se fait ensuite, selon l'Aquinate, par l'exercice des vertus ; est saint en effet, celui qui agit constamment et sincèrement selon la vertu correspondant à la fin. Mais l'homme ne peut recevoir que du Christ ce qui rend son action interne et externe proportionnée à la fin. 'Sans moi, vous ne pouvez rien faire' (Jn 15, 5) »⁵²⁶.

Une telle vision est certes christocentrée, mais on ressent des accents jansénistes dans la constance et la sincérité dont il faudrait faire preuve pour être saint : qu'en serait-il de l'homme qui n'agirait pas constamment et sincèrement selon la vertu ? Ne serait-il pas saint ? Puisque l'homme est marqué par le péché et ses conséquences, il semble par conséquent que la sainteté soit impossible à poursuivre. Par ailleurs, la vertu apparaît comme une imitation du Christ sur un mode proportionné. Or, la finalité divine à laquelle l'homme est appelé est, par définition, disproportionnée par rapport à l'agir humain. La charité infinie du Christ presse l'homme à faire preuve de la même charité totale : la charité divine invite à un agir humain disproportionné par rapport à une finalité humaine.

« L'action est d'autant plus sainte, que le *motif poussant* à l'action est plus saint. Le Christ, par sa doctrine et surtout par sa vie, sa passion, sa mort, montre à l'homme quels motifs poussant à l'action il doit et peut assumer, tel *qu'il a été*

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 2 : « *At etiam omnia haec (sublimia) 'naturalia' perficiuntur per Christum : per eius doctrinam, eius vitam et mortem, eius 'gratiam' ».*

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 2 : « *Per Christum enim ponitur in relatione eaque intime cum Deo, per Christum habet formam claram, habet certitudinem infallibilem, per Christum nunc, ut talis, innotescit omnibus, non tantum paucis. Accipit sensum multo profundiore per ipsius Christi doctrinam, vitam, passionem et mortem ».*

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 3 : « *'Sanctificatio' dein fit secundum Aquinatem per exercitium virtutum ; sanctus enim est, qui secundum virtutem, fini correspondentem, sincere et constanter agit. Sed non nisi ex Christo homo habet, quoa sua virtuosa activitas sit fini, interne et externe proportionata. 'Sine me nihil potestis facere' (Io 15, 5) ».*

sanctifié par le Christ ; ces motifs sont en effet : tout faire pour Dieu, tout souffrir pour Dieu, espérer en toute chose l'aide de Dieu par laquelle il aura voulu imposer la fin portant les douleurs et la dérélition, et en assumant la mort »⁵²⁷.

L'orientation de ce texte de F. Hürth se situe dans la ligne de Suarez et de celle de la majorité des manuels de morale utilisés alors. Il est conforme à l'expression d'un ordre moral objectif et absolu qui aboutit à une morale extrinsèque où prédomine l'obéissance et où la grâce issue de la vie divine n'a pas de place. L'auteur n'a pas pris en compte le résultat de la consultation des évêques et les demandes explicites de se référer à l'Écriture Sainte, à la Patristique. Le double commandement de l'amour est ainsi considéré comme une aide à perfectionner la loi naturelle par l'intermédiaire du Christ.

D. Le danger du thème de la charité dans l'avant-projet

La Commission théologique préparatoire tient sa deuxième assemblée plénière du 13 au 16 février 1961. Le compte-rendu de la discussion sur le projet *De ordine morali individuali* ne reprend pas les questions théologiques qui y ont été débattues.

C'est au cours de la réunion du 27 avril 1961 que le *De ordine morali* est réparti en sept chapitres ; cette réunion, préparée par une note de S. Tromp (datée du 25 avril 1961)⁵²⁸ précise que le troisième chapitre concerne le subjectivisme et le relativisme éthique et l'amour comme critère de moralité. La répartition du schéma dans cette note est la suivante :

« Chapitre 1 : le fondement de l'ordre moral.
Chapitre 2 : la conscience chrétienne.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 3 : « *Eo sanctor est actio, quo sanctor est ratio movens ad actionem. Christus doctrina sua, multo magis sua vita, passione, morte, ostendit homini, quas moventes agendi ratione assumere queat et debeat, ut 'sanctificetur' ex Christo ; hae autem sunt : omnia agere propter Deum, omnia pati propter Deum, in omnibus exspectare momentum Dei, quo finem imponere voluerit derelictioni et doloribus ferendis, et morti subeundae* ».

⁵²⁸ Cf. Archives du fonds Delhaye, n°13, *Relatio de Laboribus factis et faciendis in subcommissione. De ordine Morali*, p. 11-12.

Chapitre 3 : le subjectivisme et le relativisme éthique et l'amour comme critère de la moralité.
Chapitre 4 : la dignité naturelle et surnaturelle de la personne humaine.
Chapitre 5 : le péché.
Chapitre 6 : l'éthique sexuelle.
Chapitre 7 : le mariage chrétien »⁵²⁹.

Les rédacteurs principaux des différents chapitres seront F. Hürth (chapitres 1 et 2), L. Gillon (chapitres 3, 4 et 5) et H. Lio (chapitres 6 et 7). Les titres des chapitres de l'avant-projet reprennent ceux qui avaient été utilisés pour la classification des réponses lors de la consultation antépréparatoire. Ces titres ne diffèrent guère des plans des manuels classiques de théologie morale et recouvrent quatre domaines : les actes humains, la loi, la conscience et le péché.

L'amour est considéré à partir des dangers qu'il représente et de ses fausses conceptions, sans qu'à aucun moment il soit dit l'avantage ou la nécessité de recourir à la charité de manière positive pour exposer la morale chrétienne en son ensemble. La charité n'apparaît que sous la forme d'erreurs à condamner. La proposition de titre de ce troisième chapitre est significative du danger que représente le thème de la charité : la juxtaposition de l'amour comme critère de la moralité avec le subjectivisme et le relativisme éthique entretient un amalgame fâcheux et faux au sujet de la charité. Cette juxtaposition laisse sous-entendre que tout amour considéré comme critère de moralité se situerait sur le même plan que le subjectivisme et le relativisme et serait donc à condamner. Il y a un décalage réel avec les demandes issues de la consultation antépréparatoire. Ce décalage peut prêter à confusion lors d'une lecture superficielle parce que des éléments apparus lors de la consultation antépréparatoire ont bien été pris en considération : les propositions suggéraient, pour un grand nombre d'entre elles, la condamnation du subjectivisme et du relativisme et une place accrue donnée à la charité. L'avant-projet se fait ainsi l'écho fidèle de la consultation, au moins si l'on se base sur l'intitulé des chapitres. Mais il convient de souligner le caractère malheureux, sur le plan théologique et pédagogique, de l'amalgame créé entre le subjectivisme et le relativisme d'une part, et l'amour d'autre part. Insérer trois sujets théologiques dans un

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 11 : « *Cap. 1 : de fundamento ordinis moralis, cap. 2 : de conscientia christiana, cap. 3 : de subiectivismo et relativismo ethico, et de amore criterio moralitatis, cap. 4 : de naturali et supernaturli dignitate personae humanae, cap. 5 : de peccato, cap. 6 : de ethica sexuali, cap. 7 : de matrimonio christiano* ».

même chapitre, dont les deux premiers sont considérés comme néfastes et dangereux pour la foi de l'Église, c'est au mieux induire que le troisième n'est pas des plus honorables.

La sous-commission rédige un avant-projet dénommé *Constitutio de ordine morali*. Cet avant-projet comporte les sept chapitres annoncés. Le titre du chapitre III qui nous intéresse particulièrement ne reprend pas l'intitulé de la note de S. Tromp et indique sobrement : *De subiectivismo et relativismo ethico*. C'est le paragraphe 15 *De amore criterio moralitatis* de ce même chapitre qui traite de la question de la charité. Cela semble peu conforme aux résultats émanant de la consultation antépréparatoire ni des premières discussions de la sous-commission.

Le paragraphe 15 rappelle le double commandement de l'amour à partir de l'Écriture (1 Co 13, 13 ; 16, 14). Tout en insistant particulièrement sur les déformations de sens concernant la charité. La référence à la constitution *Unigenitus* de Clément XI rappelle que Dieu couronne les actions de gloire et de grâce mais non sans la charité. À l'inverse, la référence à l'adage augustinien *Ama et fac quod vis* soulève la difficulté de ceux qui négligent les commandements au profit de l'amour.

« Il y a ceux qui font de l'amour le seul critère de la moralité et son unique norme. La véritable charité divine, qui est d'aimer Dieu au-dessus de toutes choses et notre prochain à cause de Dieu, est 'plus grande' que la foi, l'espérance et toutes les autres vertus (1 Co 13, 13). L'amour ne détruit ni celles-ci ni celles-là mais les nourrit et les promeut afin que nous parvenions 'dans la force de l'âge à la plénitude du Christ' (Eph 4, 13). Le Saint Concile exhorte les fidèles, de sorte que toutes leurs actions se fassent 'dans la charité' (1 Co 16, 14) [...] Il faut se méfier afin que cet adage: 'Aime et fais ce que tu veux' ne soit mal compris, et que l'on ne croit à tort que la vie chrétienne se résume à un seul commandement qui serait : 'Aime'. Car, face à ceux qui, dans leur vie, réduisent l'amour à une affection jusqu'à négliger l'observance de tous les préceptes, il y a l'exigence du Seigneur : 'Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements' (Mt 19, 17) »⁵³⁰.

⁵³⁰ Archives du fonds Delhaye, n°1, *Constitutio de Ordine morali C.T.8/61* : 28, caput 3, p. 14-15 : « 15. [De amore criterio moralitatis]. Sunt qui amorem faciunt unicum criterium moralitatis normamque eius unicam. Reapse divina caritas, qua iusti Deum super omnia diligunt et proximum propter Deum, fidei, spei ceterarumque virtutum 'maior' est [1 Cor 13, 13] : attamen nec has nec illas tollit, sed ita nutrit et fovet, ut perveniamus 'in mensuram aetatis plenitudinis Christi' [Eph 4, 13]. Exhortatur igitur S. Concilium fideles, ut omnes eorum actiones 'in caritate fiant' [1 Co 16, 14]. [...] nec minus cavendum est, ne simplices, adagio illo : 'Ama et fac quod vis' male intellecto, falso credant nonnisi unum praeceptum, videlicet : Diliges, in christiana vita esse retinendum. Talis enim vita ad incertum quemdam

En-dehors du paragraphe 15, l'avant-projet ne dit rien de plus sur la charité, à l'exception d'une référence, explicite mais brève, dans le chapitre V sur le péché (paragraphe 26) : la morale n'est pas une « éthique d'interdits mais une croissance dans la charité » en référence à Eph 4, 15. Une note manuscrite de Ph. Delhaye précise à ce sujet qu'ils « citent mal l'Écriture »⁵³¹.

La manière dont l'avant-projet articule ces éléments apparaît néanmoins assez malheureuse : l'amour n'y est pas présenté de manière positive ; il ne fait l'objet que de mises en garde et de condamnations ; le donné biblique n'est guère pris en compte pour fonder la place de la charité. À défaut d'un discours positif sur la charité, on aurait pu attendre dans cet avant-projet, une clarification sur l'amour *in genere* et une distinction *a minima* entre l'amour de convoitise et l'amour de charité. Au cours de la session de septembre 1961, par l'intervention des théologiens invités, la Commission théologique préparatoire va discuter cet avant-projet et suggérer des amendements à y porter.

E. Les propositions d'amendements au sujet de la charité

La Commission théologique préparatoire au concile se réunit en septembre 1961 au cours de sa troisième session plénière. L'étude de l'avant-projet *De ordine morali* est prévue. Le compte-rendu de la discussion entre les membres et les consultants permet de dégager les points importants au sujet de la charité. La charité fait l'objet de demandes d'amendements⁵³².

Les remarques d'ordre général faites par G. Philips et C. Colombo soulignent la nécessité de présenter positivement la doctrine morale de l'Église et d'éviter les

amoris affectum reduceretur, neglecta omnino praeceptorum observantia, contradicente ipso Domino : 'Si vis vitam ingredi, serva mandata' [Mt 19, 17] ».

⁵³¹ Archives du fonds Delhaye, n°1, *Constitutio de Ordine morali C.T.8/61* : 28, caput 5, p. 22.

⁵³² Le document comporte 52 pages d'amendements. Cf. Archives du fonds Delhaye, n°53, *Animadversiones membrorum et consultorum, in constit. de Ordine morali (C.T.8/61 : 28), C.T.8/61 : 30, S/C De Ord. Mor. Animadversiones, 12 sept. 1961* ; G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), op. cit., t. I, p. 277-280.*

jugements négatifs⁵³³. C'est particulièrement vrai pour la charité : « en condamnant l'erreur ou l'excès, nous tombons dans l'excès contraire » (R. Laurentin)⁵³⁴. Il est fortement souligné au cours de la discussion le trop faible rôle accordé à la charité. L'argumentation se fonde sur de nombreuses références bibliques.

Les premières critiques porte sur la méthode utilisée. Pour J. Lecuyer, ce schéma est gravement imparfait. Il y perçoit « une méfiance à l'égard de la doctrine selon laquelle toute la vie morale chrétienne dépend de la charité et qui pourtant est tout à fait scripturaire et traditionnelle »⁵³⁵. Il est également animé par un souci de pédagogie car, « si cette doctrine est mal comprise par certains, il vaut mieux en expliquer le vrai sens plutôt que de se taire à ce sujet »⁵³⁶. Ph. de la Trinité souhaite que l'on évoque le « primat de la charité » plutôt que de réfuter les erreurs à son sujet⁵³⁷. R. Laurentin explique qu'il faudrait présenter la vraie notion de charité qui ne détruit ni n'abolit la loi mais l'intègre et la soutient faisant référence à Mt 5, 17⁵³⁸. G. Jouassard revient plus longuement sur la question de la charité et des difficultés qu'elle soulève :

« Seule la charité nous permet de réaliser le premier précepte de la morale chrétienne : 'Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait' (Mt 5, 48). Telle est la doctrine des Pères de l'Église, notamment de s. Augustin, que l'on trouve dans le *Tractatus in Ioannis Evangelium* et *Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos*. Nous y lisons (PL 35, 2033) 'Aime et ce que tu veux, fais-le', et non l'adage mal compris, comme indiqué expressément dans ce chapitre III : 'Aime et fais ce que tu veux', tel que démontré récemment par J. GALLAY, in *RSR* 43 (1955), p. 545-555 et P. AGAËSSE, in *Saint Augustin, Commentaire de la Première épître de S. Jean*, SC 75, Paris, 1961, p. 80-81 et p. 328-329, cf. p. 31-102. Il serait du plus grand intérêt non seulement d'exclure l'amour comme 'unique critère de la moralité et son unique norme', mais d'exposer l'importance et la vraie notion théologique de la charité qui a été la racine de toutes les vertus dans le Christ et qui le sera en nous par le Christ »⁵³⁹.

⁵³³ Cf. Archives du fonds Delhaye, n°53, *Animadversiones membrorum et consultorum, in constit. de Ordine morali (C.T.8/61 : 28)*, p. 1.

⁵³⁴ Cf. *ibid.*, p. 14 : « *Caveamus ne, damnando errorem vel excessum in contrarium excessum cadamus* ».

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 1-2 : « *Tota res exponitur ita ut caritas quasi taceatur, imo ita ut quaedam diffidentia manifestetur circa doctrinam secundum quam tota vita moralis christiana a caritate pendet, quae tamen doctrina est omnino scripturistica et traditionalis* ».

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 2 : « *Quae si male intellecta fuit a quibusdam, explicetur eius verus sensus, non tamen taceatur* ».

⁵³⁷ Cf. *ibid.*, p. 7 : « *b) Primatus caritatis sic opportune evocatur eo vel magis quod postea, iure meritoque, errores refelluntur qui circa hunc primatum versantur* ».

⁵³⁸ Cf. *ibid.*, p. 13-14.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 16 : « *Immo vero nobis permittit, et illa sola, primum moralitatis christianae praeceptum implere : 'Estote ergo perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est' [Mt 5, 48]. Talis est Ecclesiae Patrum doctrina, S. Augustini inter alios, sicut imprimis manifestant Tractatus in Ioannis Evangelium et Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos. Hic legitur certe [PL 35, 2033] : 'Dilige et quod vis fac', sed*

Les références indiquées précisent que la citation d'Augustin se situe dans le contexte de la charité fraternelle :

« Dans le développement où elle s'insère, il n'est pas directement question de l'amour de Dieu, mais uniquement de l'amour fraternel. Sans doute les deux amours s'impliquent et sont indissociables. Mais le but d'Augustin est précisément de montrer que l'amour fraternel est le principe du discernement »⁵⁴⁰.

Par ailleurs, la citation célèbre n'encourage pas au laxisme, mais il « met plutôt l'accent sur les rigueurs et les exigences de la charité »⁵⁴¹. Car le but du double commandement de la charité est de permettre à l'homme d'être parfaitement ordonné à Dieu :

« Toute la Loi se trouve résumée dans le double précepte de la charité, non parce que la charité dispense de pratiquer les autres commandements, mais parce qu'elle en est la plénitude et qu'elle en assure l'accomplissement. La vraie liberté ne consiste pas à suivre ses caprices et ses instincts, mais à être affranchi par la grâce de la tyrannie des passions et ne dépendre que de Dieu »⁵⁴².

La référence à J. Gallay rappelle que la charité est une loi qui se situe au-delà de la loi. « La charité n'a pas de loi, parce qu'elle permet à la fois d'accomplir la lettre de la loi et de la dépasser »⁵⁴³. La racine de l'agir du chrétien est toujours la charité. « Celui qui aime reçoit de l'Esprit-Saint sa charité ; il communie à l'amour même de Dieu. En lui, c'est Dieu qui habite [...] Dans ses actions, c'est Dieu qui opère »⁵⁴⁴. Mais l'extériorité de cet agir peut apparaître extrêmement dur, notamment dans l'exemple de la crise donatiste. La charité peut être rigoureuse et dure parce qu'elle doit « aimer en lui

nullo modo in adagii sensu male intellecti, ut expresse dicitur in hoc cap. 3 : 'Ama et fac quod vis' ; quod recenter monstraverunt J. GALLAY, in RSR 43 (1955), p. 545-555 et P. AGAËSSE, in SAINT AUGUSTIN, Commentaire de la Première Épître de S. Jean (SC 75), Paris, 1961, p. 80-81 et p. 328-329, cf. p. 31-102. Maxime ergo hodie interesset non solum amorem excludere ut 'unicum criterium moralitatis normamque eius unicam' sed caritatis veram notionem theologicam exponere et momentum, in quantum caritas et in Christo omnium virtutum radix fuit et in nobis per Christum erit ».

⁵⁴⁰ SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la Première épître de S. Jean, op. cit.*, p. 80.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 80. P. Agaësse poursuit : « Que vient de dire en effet Augustin ? Que l'amour véritable peut se présenter sous les apparences de la sévérité, qu'au contraire une attitude complaisante peut cacher des intentions douteuses, des vues intéressées qui sont aux antipodes de la charité. [...] L'amour s'adresse à ce qu'il y a de plus profond dans l'homme : ce qui en lui est œuvre de Dieu et risque d'être défiguré par le péché. Pour libérer l'homme du mal, il n'y a pas de gestes préformés, de méthodes infaillibles : il faut aimer. Selon les circonstances, on devra se taire ou parler, reprendre ou pardonner, user de rigueur ou de patience. C'est précisément la charité qui inspirera l'attitude à adopter » (p.80-81).

⁵⁴² *Ibid.*, p. 328-329, note 1.

⁵⁴³ J. GALLAY, « *Dilige et quod vis fac*. Notes d'exégèse augustiniennne », in *RSR* 43 (1955), p. 545.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 548.

[l'homme] l'œuvre de Dieu et haïr ce qu'il s'est fait lui-même »⁵⁴⁵. Ainsi de même que la trahison de Judas ressemble à la charité du Père livrant son Fils à la mort et que la foi des démons ressemble à la foi des hommes, quoique sans la charité, « la charité n'a pas d'autre but, dans ses rigueurs, que le salut de ceux qu'elle frappe »⁵⁴⁶.

F. La proposition de Ph. Delhaye

Après une intervention sur la question du mérite des actes humains, Ph. Delhaye fait parvenir un *votum* concernant la place de la charité. Dans ce texte non daté de 14 pages dactylographiées, l'auteur propose à la discussion un chapitre III *bis*, intitulé *De la prééminence de la charité dans l'ordre moral chrétien*, composé de 4 paragraphes : 1. Les erreurs sur la charité ; 2. Le premier commandement de la loi nouvelle ; 3. La réalité des autres commandements sous l'influence de la charité ; 4. L'intention de charité dans la vie chrétienne⁵⁴⁷.

Dès l'introduction, il souhaite que des changements soient effectués dans le numéro 15 du chapitre III de la constitution *De ordine morali*. Il précise toutefois que sa proposition n'est pas un texte de schéma, mais une matière à discussion pour le préparer. Selon lui, les raisons justifiant d'apporter des modifications à l'avant-projet concernent la vertu de charité ; il distingue d'une part des raisons d'ordre formel, et de l'autre, des raisons théologiques. C'est d'abord dans un souci de rééquilibrage formel du schéma que s'inscrit sa demande :

« La charité est la vertu principale de l'ordre moral chrétien. C'est pourquoi dans un schéma aussi complet et exhaustif, il est nécessaire que cette vertu soit traitée

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 550.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 550. L'auteur poursuit plus loin : « Si la charité se fait sévère, ce n'est pas seulement pour des motifs étrangers au pécheur lui-même, à cause du danger social et religieux qu'il constitue pour les autres chrétiens. C'est dans l'intérêt de celui-ci. Elle le châtit, non pas *malgré* sa charité pour lui, mais *à cause* de cette charité même. Elle aime trop en lui l'œuvre de Dieu pour consentir à ce que celle-ci soit bafouée et reniée. Il y a là une irrépressible exigence de la charité » (p. 551).

⁵⁴⁷ Cf. Archives du fonds Delhaye, n°71, *Constitutio de Ordine morali, Votum Canonici Philippe Delhaye, Insulensis* : « *Caput 3 Bis : Praestantia caritatis in ordine morali christiano, 1. Errores de caritate, 2. Primum Mandatum Legis Novae, 3. Realitas aliorum mandatorum sub influxu caritatis, 4. Intentio charitativa in vita christiana* ». Ce *votum* se trouve reproduit en appendice dans le compte-rendu des amendements, cf. Archives du fonds Delhaye, n°53, *op. cit.*, p. 17-21.

non seulement en 16 lignes mais au moins aussi largement que la conscience (64 lignes) ou le péché (83 lignes) »⁵⁴⁸.

Les raisons théologiques sont cependant les plus significatives de ce nécessaire rééquilibrage :

« D'autre part, on souhaite que la doctrine sur la charité ne soit pas seulement présentée pour condamner les erreurs des jansénistes qui donnent trop de place à cette vertu au point d'ignorer les autres vertus chrétiennes, mais aussi pour répondre aux erreurs des laxistes qui ont minimisé la prééminence de la charité »⁵⁴⁹.

Afin que la charité ne soit pas cantonnée à son expression minimale, Ph. Delhaye n'hésite pas à multiplier les citations de l'Écriture, de Thomas d'Aquin et de textes magistériels et curiaux. Il met dos-à-dos les deux tendances erronées au sujet de la charité que sont le maximalisme et le minimalisme. Selon lui, il est possible de traiter avec justesse de la charité sans tomber dans ces deux erreurs.

Ph. Delhaye détaille les erreurs qui circulent au sujet de la charité : d'abord de ceux « qui font de l'amour l'unique critère de la moralité et sa norme unique »⁵⁵⁰. Le donné scripturaire de Mt 23, 3 et Mt 7, 21 vient éclairer sa pensée. Il détaille en particulier une fausse interprétation de l'adage augustinien « Aime et fais ce que tu veux » :

« Il faut également prendre garde que les simples, comprenant mal cet adage 'Aime et ce que tu veux, fais-le' ne croient à tort qu'il n'est qu'un seul précepte à retenir dans la vie chrétienne, à savoir 'Tu aimeras', et n'oublient ces paroles du Seigneur : 'Si vous m'aimez, gardez mes commandements' »⁵⁵¹.

À propos de cet adage, Ph. De la Trinité propose la formulation suivante : « L'adage 'Aime et fais ce que tu veux' a une grande valeur, mais la corruption du meilleur est la

⁵⁴⁸ Archives du fonds Delhaye, n°71, *op. cit.*, p. 1 : « *Caritas est virtus praecipua ordinis moralis christiani. Ideo in schemate tam completo et perfecto necesse est ut haec virtus tractetur non tantum in 16 lineis sed ad minus tam large ac conscientia (64 lineae) aut peccatum (83 lineae)* ».

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 1 : « *Ex altera parte, optatur ut doctrina de caritate non tantum praesentetur ad damnandas errores jansenistarum quae nimis dant huic virtute ita ut ignorent alias virtutes christianas sed etiam attingat errores laxistarum quae minuerunt praestantiam caritatis* ».

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 4 : « *Sunt qui amorem faciunt unicum criterium moralitatis* ».

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 4 : « *Nec minus cavendum est ne simplices, adagio illo 'Diliges et quod vis fac' male intellecto, falso credant nonnisi unum praeceptum, videlicet : Diliges, in christiana vita esse retinendum, obliviscentes verba Domini : 'Si diligitis me, mandata mea servate'* ». Cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté*, *op. cit.*, p. 150-151.

pire ; il ne faut pas craindre que cet adage soit mal compris, mais qu'il soit faussement cru »⁵⁵².

Les autres erreurs au sujet de la charité sont celles « qui négligèrent le commandement de la charité (Denzinger 1101, 1155, 1157, 1289) »⁵⁵³.

Entre ces deux positions extrêmes, Ph. Delhaye détermine quelle devrait être la position du concile :

« De là, le concile enseigne que la charité est le premier commandement du Seigneur et la vertu primordiale, racine de toutes les autres, de telle manière cependant que les autres commandements et les autres vertus sont nécessaires sous l'inspiration de la charité »⁵⁵⁴.

Pour notre auteur, les deux catégories d'erreurs relevées amputent pour chacune d'entre elle un aspect fondamental de la charité chrétienne, soit par excès, soit par défaut. Il développe son argumentaire sur la charité comme *mère* et *forme* des vertus. Son exposé s'appuie largement sur le donné scripturaire. La charité peut être dite *mère* des vertus puisque la loi nouvelle qui régit la vie chrétienne est une loi de charité. La charité peut aussi être appelée *forme* des vertus en raison de son influence sur les autres vertus et les

⁵⁵² Cf. Archives du fonds Delhaye, n°53, *op. cit.*, p. 15 : « *Certo valet adagium : 'Ama et fac quod vis' [...] attamen corruptio optimi pessima : cavendum est ne simplices adagio illo male intellecto, falso credant* ».

⁵⁵³ Archives du fonds Delhaye, n°71, *op. cit.*, p. 4 : « *Ex alia parte, fuerunt qui mandatum caritatis neglexerunt (Denzinger 1101, 1155, 1157, 1289)* ». Pour éviter toute méprise, il faut signaler que la numérotation dans le *Denzinger* a été modifiée à partir de la trente-deuxième édition imprimée en 1963, cf. H. DENZINGER., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXVII, *Symboles et définitions de la foi catholique*, P. HÜNERMANN (ed.), J. HOFFMANN (trad.), Paris, Cerf, 1996, p. 1278-1283. Ainsi les numéros 1101, 1155, 1157 et 1289 cités dans les archives de Ph. Delhaye correspondent respectivement aux numéros 2021, 2105, 2107 et 2290 des éditions postérieures. L'auteur fait référence aux propositions jansénistes suivantes, condamnées par décret du Saint-Office le 24 septembre 1665 (sous le pontificat d'Alexandre VII), le 2 mars 1679 et le 24 août 1690 (sous le pontificat d'Innocent XI) :

« [2021] À aucun moment de sa vie l'homme n'est tenu de susciter un acte de foi, d'espérance et de charité en vertu des préceptes divins ayant trait à ces vertus.

« [2105] Nous n'osons pas définir s'il pèche mortellement, celui qui ne ferait un acte d'amour de Dieu qu'une seule fois dans sa vie ».

« [2107] Il [Le précepte de la charité envers Dieu] oblige seulement quand nous sommes tenus d'être justifiés et que n'avons pas d'autre voie par laquelle nous puissions être justifiés ».

« [2290] La bonté objective consiste dans la conformité de l'objet avec la nature rationnelle ; la bonté formelle en revanche consiste dans la conformité de l'acte avec la règle des mœurs. Pour cela il suffit que l'acte moral tende à la fin dernière de manière interprétative, et cette fin, l'homme n'est pas tenu de l'aimer ni au début, ni au cours de sa vie morale ».

⁵⁵⁴ Archives du fonds Delhaye, n°71, *op. cit.*, p. 4 : « *Hinc S. Synodus docet caritatem esse primum mandatum Domini et primordiale virtutem, radicem omnium aliorum ita tamen ut alia mandata et aliae virtutes necessaria sint sub inspiratione caritatis* ».

autres commandements. « En beaucoup d'endroits du Nouveau Testament, la primauté de la charité montrée de telle manière que la loi du Nouveau Testament pourrait se récapituler en elle et pourrait trouver en elle sa source, sa racine et sa forme »⁵⁵⁵. Il faut souligner l'abondance des citations bibliques à l'appui de son raisonnement théologique. Au sujet de la charité, Ph. Delhaye n'affirme rien qui ne puisse trouver sa source dans le donné scripturaire. Sa méthode est une illustration concrète du renouveau biblique en théologie. Il récapitule les passages scripturaires faisant référence à la charité (Mt 22, 35-40 ; Lc 10, 25-28 ; Jn 14, 15.21.23.24) et en particulier chez l'apôtre Paul, en 1 Co 13, 8-10 :

« Dans les lettres de saint Paul, la charité occupe la première place et englobe toute l'éthique chrétienne. [...] Que l'on songe surtout à cet hymne splendide à la charité en 1 Co 13 où l'Apôtre des gentils enseigne que les dons supérieurs et les vertus même héroïques ne sont rien et ne servent de rien sans la charité. Bien plus, il n'hésite pas à ramener à elle toutes les vertus et les bonnes actions »⁵⁵⁶.

Il reprend la position de Clément XI, à l'encontre de la position des jansénistes et de Baïus : « Si seule la charité constituait le devoir chrétien envers le bien, le Seigneur n'aurait pas pu dire : 'si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements' (Mt 19, 17) »⁵⁵⁷. Pour Ph. Delhaye, la charité n'exclut donc pas les commandements, ni les autres vertus et les devoirs de l'ordre moral. Ceux-ci doivent être observés à partir de (*ex*) l'amour de Dieu et du prochain ou à cause de (*ob*) lui. Il interprète ainsi l'enseignement paulinien des commandements *récapitulés* dans la charité et celui de Jésus disant qu'ils *dépendent* de la charité⁵⁵⁸. Ainsi, « accomplis avec la charité comme principe et comme fin, les commandements sous-tendent la charité, ils sont réglés par

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 4-5 : « *In multis locis Novi Testamenti praestantia et praeementia caritatis ostenditur ita ut lex Novi Testamenti in ea recapitulari possit et in ea inveneri suam fontem, radicem, formam* ».

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 5 : « *Praesertim recolatur splendidum illud charitatis encomium in I Cor XIII ubi docet Apostolus Gentium eximia dona atque virtutes licet heroicas nihil esse nihilque prodesse sine charitate, imo non dubitat omnes virtutes et bona opera ad ipsam aliquo modo reducere* ». Il est fait mention à de nombreux versets annexes : 1 Jn 2, 4-11 ; 3, 14-24 ; 4, 19-21 ; 5, 2ss ; 2 Jn 6 ; Jc 1, 12 ; 2, 5.8.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 6 : « *Si sola charitas bonum officium christiani esset, Dominus non potuisset dicere, non explicitè memorata caritate : 'Si vis ad vitam ingredi, serva mandata' (Math XIX, 17)* ».

⁵⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 6 : « *Doctrina N.T. non est ut evacuentur mandata et virtutes sed ut observentur et impleantur ex dilectione Dei vel proximi sive ob eam. Itaque apprime intelligitur doctrinam S. Pauli dicentis cetera mandata 'recapitulari in' caritate, tum Christi Domini dicentis ea 'pendere in' caritate* » ; P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 147-148.

elle et ils sont réunis à elle comme à la tête, ou se rattachent à elle comme à un support »⁵⁵⁹.

Cela ne signifie pas pour autant que la charité soit seulement une exigence absolue de précepte ; le donné scripturaire (Mt 10, 39 ; 19, 29 ; 10, 42 ; 18, 5 ; Col 3, 17-25 ; 1 Co 10, 31 ; 1 Co 16, 14) confirme que la charité envers Dieu qui sous-tend toute action est excellente lorsqu'elle est de l'ordre du conseil⁵⁶⁰. La charité envers Dieu s'impose plusieurs fois au cours de la vie et même assez souvent, non de manière interprétative (cf. DH 2290).

« L'intention virtuelle suffit, à savoir l'intention précédente qui, même si l'esprit n'en a gardé aucun souvenir comme intention explicite, a laissé quelques dispositions à la charité ordonnant à Dieu les œuvres morales qui pourront éventuellement être faites »⁵⁶¹.

Ph. Delhaye situe également l'acte d'amour envers Dieu en relation avec la perfection personnelle : la vie chrétienne constitue le lieu de vérification d'une vie de charité équilibrée. La vie du chrétien est un lieu théologique privilégié pour tenter une synthèse harmonieuse des exigences évangéliques de la charité envers Dieu et le prochain.

« En fait, comme le reconnaît assez l'expérience des pasteurs, il est impossible à quelqu'un d'omettre absolument pendant un long temps un quelconque acte de charité et en même temps de vivre en état de grâce sanctifiante et accomplir tous les préceptes d'une vie chrétienne. D'autre part, il est certain que ceux qui vivent chrétiennement [...] ordonnent assez souvent leurs actes à Dieu, explicitement ou implicitement, si bien que l'on peut dire qu'ils agissent par charité »⁵⁶².

Il affirme que la charité est la racine des vertus, qui ordonne chaque vertu à sa fin et les rassemble toutes dans l'unité dont la vie chrétienne est le lieu de vérification et

⁵⁵⁹ Archives du fonds Delhaye, n°71, *op. cit.*, p. 6 : « *Cum enim mandata implentur ex caritate vel ob charitatem, cum intentione scilicet charitativa, omnia reguntur ac ordinantur caritate, omnia in ea continentur ut in capite vel in ea pendent ut in sustentaculo* ».

⁵⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 7.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 8 : « *Sufficit ergo intentio virtualis videlicet praecedens intentio quae, etsi a mente evanuerit ut explicita intentio, relinquit aliquam dispositionem charitativam ordinantem in Deum opera moralia quae factura erint* ».

⁵⁶² *Ibid.*, p. 8 : « *De facto, ut experientia pastorum satis constat, impossibile est aliquem per longum tempus quemvis actum charitatis prorsus omittere et simul in gratia sanctificante vivere omniaque vitae christianae praecepta adimplere. Ex alia parte, constat illos qui christiane vivunt, [...] sat saepe sua sive explicita sive implicite in Deum ordinant ut dici possint ex caritate agere* ».

d'exercice pratique : « Celui qui sincèrement dit : 'Notre Père [...] ' celui-là, assurément, réalise des actes de charité »⁵⁶³.

L'apport de Ph. Delhaye tente de déminer les erreurs se rattachant à la charité : d'autres membres de la Commission théologique préparatoire rejoignent notre auteur au sujet de la charité⁵⁶⁴. Pour quel résultat ? En étudiant maintenant la place de la charité dans le projet final de la Commission théologique, nous allons voir que ses efforts ne sont pas vains, même si ils ne sont pas à la hauteur de ses espérances.

G. Les modifications minimales apportées par la Commission théologique préparatoire

À l'issue de la discussion des demandes d'amendements par la Commission théologique préparatoire sur le *De ordine morali*, la quatrième sous-commission retravaille l'avant-projet avant de le soumettre à l'approbation de la Commission centrale. Mais en règle générale, les changements ne sont pas significatifs. Au sujet de la charité, les modifications sont minimales⁵⁶⁵. Le premier ajout est fait au paragraphe 5 : « les préceptes, les interdictions, les permissions et les conseils, que le Christ Seigneur a lui-même récapitulés en deux grands commandements : l'amour de Dieu et l'amour du prochain (Mt 22, 34-40 ; Mc 12, 28-34 ; Lc 10, 25-28) »⁵⁶⁶. Le second ajout porte sur le paragraphe 15 : « et ailleurs 'Celui qui a mes commandements et les observe, c'est celui-là qui m'aime' (Jn 14, 21 ; cf. 15, 10 ; 1 Jn 5, 3) »⁵⁶⁷. Le titre de ce paragraphe devient : « Faux adage sur l'amour »⁵⁶⁸.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 9 : « *Qui sincere dicit : 'Pater noster...' ille profecto actus charitatis elicit* ».

⁵⁶⁴ Cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 148-151.

⁵⁶⁵ Cf. Archives du fonds Delhaye, n°54, *Emendationes in capita 1-3 Constitutionis de ordine morali ab ipsa subcommissione propositae* ; Archives du fonds Delhaye, n°55, *Emendationes in capita 4-5 Constitutionis de ordine morali ab ipsa subcommissione propositae* ; P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 154-155.

⁵⁶⁶ Archives du fonds Delhaye, n°54, *op. cit.* : « *praescripta, vetita, permissa, consilia : quae quidem ipse Christus Dominus recapitulavit ad duo magna mandata : amorem Dei et amorem proximi (Mt 22, 34-40 ; Mc 12, 28-34 ; Lc 10, 25-28)* ».

⁵⁶⁷ *Ibid.* : « *et alibi : 'Qui habet mandata et servet ea, ille est, qui diligit me' (Io 14, 21 ; coll. 14, 21 ; 15, 10 et I Jo 5, 3)* ».

⁵⁶⁸ *Ibid.* : « *Inscriptio n. 15 mutetur in 'Falsum adagium de amore'* ».

On peut parler d'un saupoudrage de références bibliques au sujet de la charité, dans un sens légaliste et sans prise en compte des nombreuses suggestions émanant des théologiens de la Commission théologique préparatoire.

Le résumé de cette réunion permet de conclure que le projet ne reflète pas le nouveau moral de la vie chrétienne. Ph. Delhaye fait part de la difficulté des discussions dans un courrier adressé au cardinal A. Liénart :

« Quant à la doctrine elle-même, j'ai le regret de le dire, elle ne correspond pas du tout au 'renouveau moral de la vie chrétienne' dont parle la Note. J'en prends deux exemples. Dans l'exposé de la morale, il est dit que Notre Seigneur est venu pour renouveler et confirmer le Droit Naturel. Nous avons protesté en disant que N. S. [Notre Seigneur] avait confirmé les principes moraux de l'Ancienne Loi et qu'il avait surtout apporté le commandement nouveau de la charité. Le R. P. Huerth s. j. a répondu que toute la morale de l'Évangile s'expliquait par les préceptes et non par la charité. Quand nous avons cité les textes, le R. P. a répondu que la charité se trouvait citée dans un texte où N. S. se défend contre un légiste et que cet enseignement est purement occasionnel. Quant au R. P. Gillon, il nous a dit qu'on ne savait pas très bien en quoi ce commandement était nouveau. [...] Un autre exemple est celui du chapitre sur le relativisme moral. C'est là qu'on trouve enfin quelques lignes sur la charité. Mais celle-ci est traitée en ennemie. En effet, elle risque d'être mal comprise de même que l'adage *ama et fac quod vis*. Nous avons acquiescé à ce point de vue, mais nous avons demandé qu'il y ait un chapitre spécial sur la charité, dont la doctrine serait rédigée en un sens positif. On ne nous a pas écoutés »⁵⁶⁹.

Dans ce même courrier, Ph. Delhaye est conscient d'un malaise profond, qu'il exprime ainsi : « sans parvenir peut-être à me défaire totalement de l'émotion très pénible qu'avec d'autres, je rapporte de Rome ». Il garde une « impression amère » car il a « été trop catastrophé ». Y. Congar souligne également combien Ph. Delhaye est affecté par le résultat de ces discussions⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ Archives du fonds Delhaye, n°139 ; cf. Ph. DELHAYE, « Les points forts de la théologie morale à Vatican II », in *StMor* 24 (1986), p. 11-12 ; G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, op. cit., t. I, p. 287 : « Le premier souci des sous-commissions de la Commission théologique sur les questions morales était la défense d'un ordre moral objectif contre ce qu'elles considéraient comme les effets relativisants et débilissants du subjectivisme. Chaque fois qu'un effort fut fait pour introduire les dimensions légitimes de la subjectivité – dans les débats sur la conscience, la charité, la liberté, la sexualité, l'amour conjugal – il fallut mettre des feux rouges. La morale devait rester une question d'interdits et de commandements objectivement fondés. » ; P. d'ORNELLAS, *Liberté*, op. cit., p. 156.

⁵⁷⁰ Cf. Y. CONGAR, *Mon journal du concile*, op. cit., t. I, p. 66, 73-74, relatives aux journées du 22 et 25 septembre 1961, où l'auteur souligne que Ph. Delhaye est « extrêmement déçu et aigri » en raison de l'attitude de S. Tromp et F. Hürth, et relève « dans ses réactions, un facteur personnel et passionné vraiment gênant. » ; Ph. DELHAYE, « Les points forts de la morale à Vatican II », art. cit., p. 9-12.

Les débats sont dirigés par les théologiens du Saint-Office qui se retranchent dans une posture défensive vis-à-vis de la charité en usant d'arguments insuffisants et partiaux. Le souci de bénéficier d'une morale pratique pour les confesseurs, le danger d'une éthique de situation et l'objectivité de la morale sont des arguments mis en avant par L. Gillon et F. Hürth pour ne rien changer à l'enseignement de la morale. Ces arguments ne justifient cependant pas à eux seuls la non-prise en compte les demandes des théologiens du renouveau moral aussi bien concernant l'enracinement biblique de la morale que leurs critiques envers le légalisme étroit et la casuistique.

La discussion au sein de la Commission centrale en février 1962 porte sur le *De ordine morali*. Le cardinal A. Ottaviani présente le schéma moral en étant particulièrement « attentif aux erreurs ravageant aujourd'hui l'ordre moral individuel, familial et social, des questions qui doivent être rassemblées pour extirper par la saine doctrine les erreurs diffuses »⁵⁷¹.

Les cardinaux font ensuite leurs commentaires. L'intervention du cardinal A. Liénart semble porter la trace de l'influence de Ph. Delhaye tant sur la forme que sur le fond. Sur la forme, le cardinal A. Liénart demande que l'on ne se focalise pas exclusivement sur l'aspect négatif de la loi morale ; il s'agit également pour lui de prendre en considération et d'exprimer les obligations positives, dont la justice et la charité font partie.

« Il n'apparaît pas suffisamment que le commandement de charité donné par le Seigneur aux disciples soit un vrai précepte, ajouté à la loi morale antérieure et distinct des conseils évangéliques. En effet, le Seigneur a voulu ajouter quelque chose de nouveau à la loi antérieure quand il dit dans l'Évangile 'je vous donne un précepte nouveau afin que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés'. Il ne donna pas un conseil mais un précepte, ajoutant que la charité serait le signe distinctif de ses disciples alors même qu'ils ne vivent pas selon les conseils. Lui-même a veillé pour fortifier ses disciples dans l'observation de ce commandement et a donné l'Esprit Saint par lequel la charité de Dieu est diffusée dans le cœur des chrétiens. Il est donc opportun de faire mention dans l'objet de l'ordre moral, après les préceptes de l'Ancienne Loi et avant les conseils évangéliques, du précepte de la charité dicté par le Seigneur, comme un

⁵⁷¹ AP II/II, p. 57 : « *attentis erroribus qui vastant hodie ordinem moralem individualem, familiarem et socialem, sunt aggreienda ut per sanam doctrinam expungantur errores grassantes* ».

vrai et nouveau précepte, devant être observé par tous les chrétiens ; c'est le précepte fondamental de la Loi Nouvelle du Fils de Dieu »⁵⁷².

Si plusieurs cardinaux expriment leur accord avec l'intervention du cardinal A. Liénart, et demandent des modifications, celui-ci est le seul à voter contre le texte.

Le cardinal J. Döpfner rappelle au sujet du paragraphe 5 que la perfection chrétienne ne réside pas dans la pratique des conseils évangéliques, sans quoi seuls les religieux chercheraient la perfection. Il précise que la charité est le chemin de la perfection pour l'ensemble des baptisés. Son intervention s'appuie sur le donné scripturaire déjà indiqué par la Commission théologique préparatoire⁵⁷³.

À propos du paragraphe 15, il fait référence à l'adage d'Augustin pour demander une formulation positive du thème de l'amour et propose une rédaction fondée sur Gal 5, 6.13.14.16 et Rm 13, 8 et regrette que le concile ne parle pas en premier lieu de la charité et de l'amour de manière positive, et qu'il s'exprime en fonction de la peur du danger que se répande une fausse conception de l'amour⁵⁷⁴.

D'autres remarques sont faites au sujet de la charité par des membres de la Commission centrale mais, en dépit de la discussion et des souhaits formulés par des cardinaux, l'état final du projet *De ordine morali* correspond globalement au texte présenté par la Commission théologique préparatoire.

⁵⁷² AP II/II, p.62-63 : « non satis apparet quod praeceptum caritatis discipulis a Domino traditum, verum sit praeceptum, legi morali anteriori additum et a consiliis evangelicis distinctum. Christus enim aliquid novi addere voluit legi anteriori quando dixit in Evangelio : 'praeceptum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos'. Non consilium dedit sed praeceptum, adeo ut caritas signum distinctivum fieret omnium discipulorum suorum, etsi non essent in consiliis versati. Ipse curavit ut, ad observandum istud praeceptum discipulos suos muniret, et donavit illis Spiritum Sanctum ut per Eum caritas Dei diffusa sit in cordibus christianis. Numerare ergo oportet in contentu ordinis moralis post praecepta Veteris Legis et ante consilia Evangelii praeceptum caritatis a Domino edictum, tanquam verum et novum praeceptum, ab omnibus christianis observandum ; fundamentale praeceptum Legis Novae Filii Dei » ; cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté*, op. cit., p. 159.

⁵⁷³ AP II/II, p. 67.

⁵⁷⁴ AP II/II, p. 70 : « Dolendum esset, si impressio oriretur, ac si Concilium de caritate et dilectione primarie non positive loqueretur, sed magis in anxietate de periculis cogitaret, quae cum faslo amoris conceptu excitari possunt. In fine huius numri additur solummodo, quod caritas probari debet in observatione mandatorum – et recte quidem ; sed fine difficultate posset adiici positiva orientatio ab ipso S. Augustino in tali adagio data : 'dilige et quod vis fac' (In ep. Iohannis ad Parthos tr. VII, 8 ; PL 35, col. 2033) : quod nempe caritas cum fide est vere radix et mater conscientiae purae et fidelis » ; cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté*, op. cit., p. 164.

Ainsi, dans la dernière version du schéma, il est question de la charité en lien avec l'ordre moral. Le paragraphe 5 intègre le commandement nouveau comme « la voie royale et prééminente par laquelle tous les baptisés doivent atteindre la perfection ». Ceux, qui appelés par le Seigneur à vivre les conseils évangéliques « un témoignage particulier de louange à la loi de grâce et de charité. » Le paragraphe 15, quant à lui, n'est guère modifié et a pour titre : « Une fausse proposition de l'amour comme unique critère de la moralité ».

Au terme de la période préparatoire, les réactions des Pères conciliaires et des experts sont significatives des problèmes rencontrés au sujet de la charité. Ils en viennent à se demander si les échanges au sein de la Commission centrale ont servi à quelque chose⁵⁷⁵. Par exemple, le 5 septembre 1962, Ph. Delhaye écrit à R. Laurentin : « j'ai pu voir les nouveaux schémas du Concile chez mon évêque. En ce qui concerne la morale, le progrès est sensationnel. Reste cependant ce lamentable paragraphe 15. Pourriez-vous suggérer un remaniement »⁵⁷⁶ ? La réponse de R. Laurentin le 8 septembre va dans le même sens : « Oui, bien sûr, j'ai pu vérifier près de plusieurs évêques que le paragraphe 15 déplâit. Mais il est coriace. Il faudrait bien qu'une cinquantaine au moins se manifestent par écrit pour ébranler ce chicot »⁵⁷⁷.

Plus largement, c'est « tout ce chapitre [qui] me semble défectueux, tant dans la forme que dans le contenu le texte »⁵⁷⁸. Et les demandes restent, pour certaines, identiques à celles de la période antépréparatoire : que le texte soit « davantage biblique » et que « la personne du Christ soit davantage au centre »⁵⁷⁹. Au terme du processus préparatoire, l'évêque de Versailles résume la situation ainsi : « Le chapitre sur la Morale chrétienne ne la situe pas suffisamment en pleine Lumière de Foi, en l'originalité du message du Seigneur »⁵⁸⁰.

⁵⁷⁵ Le schéma est envoyé aux Pères conciliaires le 13 juillet 1962. Ceux-ci devaient faire parvenir leurs remarques pour le 15 septembre. Cf. AS, *Appendix*, p. 69 ; G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, op. cit., t. I, p. 464-474.

⁵⁷⁶ Cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté*, op. cit., p. 178.

⁵⁷⁷ Archives du fonds Delhaye, n°128, *lettre de R. Laurentin à Ph. Delhaye, 8 septembre 1962*.

⁵⁷⁸ AS, *Appendix*, p. 115, Mgr A. C. Borroméo, évêque de Pise : « *Totum hoc caput 'De fundamento Ordinis moralis Christiani' vitiosum mihi videtur, tum quoad formam tum quoad conceptus* ».

⁵⁷⁹ AS, *Appendix*, p. 266, Mgr P. I. A. Moors, évêque de Roermond : « *In schematibus praesertim de ordine morali christiano [...] compositio desideratur magis biblica, quae personam Christi magis in centro proponat* » ; cf. AS, *Appendix*, p. 232, Mgr V. Kampe, évêque auxiliaire de Limburg.

⁵⁸⁰ AS, *Appendix*, p. 289, Mgr A. C. Renard, évêque de Versailles.

III. Vers une prise en compte ambiguë de la charité

La thématique de la charité qui a émergé lors de la phase antépréparatoire et qui a été difficilement intégrée durant l'élaboration des schémas de la période préparatoire va être prise en compte par les Pères au cours des différentes sessions conciliaires, mais de manière ambiguë. Le manque de clarté quant à la définition de la charité et l'orientation de la problématique vers la perfection chrétienne et la pratique des conseils évangéliques, entretiennent un certain flou sur la fonction essentielle de la charité considérée comme identique et interchangeable avec les termes de sainteté et de perfection.

Les rédactions successives des schémas conciliaires révèlent également ces difficultés à parler de la charité. Lors de la première session, la charité est présentée dans le schéma *De ordine morali* qui est rejeté dans son ensemble. Dans le schéma *De Ecclesia*, il n'est pas question d'une vocation universelle à la sainteté mais le chapitre V considère la perfection sous l'angle exclusif de l'engagement dans la vie religieuse.

Une esquisse d'approfondissement de la place de la charité est donnée dans les derniers jours de la première session du concile par A. Kozłowiecki. Au terme d'une longue intervention, il évoque l'importance de la loi de charité qui n'est pas comparable à un sentimentalisme vague et nébuleux parce que, pour celui qui suit le Christ, la loi suprême est la loi de charité et non les conseils évangéliques⁵⁸¹.

C'est autour de cette loi suprême que la réflexion sera construite par la suite. Certes, la question des états de perfection concernant les religieux n'est pas évacuée pour autant. Cette problématique est élargie à celle de la perfection chrétienne : la perfection chrétienne est une vocation à laquelle tous les hommes sont appelés à répondre dans la charité, selon des modes variés dont les conseils évangéliques constituent une manière d'engagement pour celles et ceux ayant choisi la vie religieuse. Chaque baptisé, membre de l'Église, Peuple saint de Dieu, vise la sainteté et la perfection de son être selon la loi de charité qui est vécue selon l'état de vie propre à chacun.

⁵⁸¹ Cf. AS I/4, p. 210 ; Y. CONGAR, *Mon journal du concile, op. cit.*, t. I, p. 292 : « [Lundi 3 décembre 1962] Finit sur un hymne à la *LEX caritatis* (pas simple conseil). Mettre en tête de tout l'amour éternel de Dieu. Mettre toute la morale sous le signe de la charité ».

A. Un schéma moral structuré autour de la charité

Durant la première intersession, la Commission de coordination travaille à proposer des schémas plus cohérents. Sur la liste de vingt schémas établie, le cardinal L.-J. Suenens est chargé de superviser les travaux concernant le *De Ecclesia* et le *De ordine morali*⁵⁸². Il s'appuie sur un constat sévère pour justifier la refonte de ces deux schémas :

- Lors de la réunion du 23 janvier 1963 (session I, congrégation III), il insiste sur le caractère chaotique et trop peu universel de l'ensemble du *De Ecclesia* qui ressemble davantage à un traité de théologie qu'à une constitution doctrinale conciliaire. L'intention œcuménique n'apparaît pas et le schéma ne traduit pas l'intégralité de la doctrine catholique⁵⁸³.
- De la même manière, le 26 janvier (session I du 21-27 janvier 63, congrégation VI), il considère que le *De ordine morali* est insuffisamment dogmatique, trop polémique, trop soumis aux éléments psychologiques dont la science est récente : il y a un danger en ce domaine à s'engager de manière définitive, notamment en ce qui concerne le péché⁵⁸⁴.

Au sujet du premier chapitre qui pose les fondements de l'ordre moral, il regrette l'extrinsécisme des énoncés théologiques et la présentation trop statique faite de la loi naturelle. En outre, le chapitre exclut bien le relativisme moral et le subjectivisme : « La situation de chacun étant fondamentalement la même pour tous, les mêmes normes morales fondamentales objectives et absolues valent ainsi pour tous. Ce chapitre exclut tout relativisme et subjectivisme éthique »⁵⁸⁵. Il rappelle enfin que, dans la condition humaine fondamentalement identique pour tous, chacun se trouve dans une situation singulière et personnelle. Dans l'ordre surnaturel, Dieu communique ses dons variés pour bâtir un seul corps du Christ, c'est-à-dire l'Église dans la diversité de ses membres.

⁵⁸² Cf. AS V/1, p. 40-42.

⁵⁸³ Cf. *ibid.*, p. 91-92.

⁵⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 144.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 146 : « *Cum situatio omnium sit fundamentaliter eadem, pro omnibus ipso facto valent eadem normae morales fundamentales, obiectivae et absolutae. Iam ex hoc capite prorsus excluditur omnis relativismus et subiectivismus ethicus* ».

À partir de ce fondement et de cette singularité, profondément humaine, l'homme peut parvenir à la perfection morale grâce à l'aide de sa raison et de l'Esprit Saint⁵⁸⁶.

La question de l'engagement religieux est certes importante, mais avant même de traiter du rôle des conseils évangéliques, il s'agissait pour les auteurs du schéma de redéfinir le fondement baptismal de toute vie chrétienne. Cela ne pouvait pas être réalisé de manière satisfaisante par une modification formelle du texte. Ce dernier devait être repensé à partir « de nouvelles perspectives en mettant à l'avant-plan la vocation universelle à la sainteté d'où découlent des formes particulières de spiritualité toutes également valables »⁵⁸⁷. G. Philips, secrétaire-adjoint de la Commission théologique, confirme ce changement de cap lorsqu'il écrit dans ses *Carnets conciliaires* en date du 21 mai 1963 :

« Rien n'est décidé pour le chapitre IV, *De Consiliis Evangelicis*. La sous-commission concernée, présidée par l'archevêque Šeper, n'a aucune directive. Comme la Commission de coordination veut étendre le projet aux voies de sanctification en général, ce chapitre est entièrement remis en question »⁵⁸⁸.

Les idées de vocation dans l'Église et de vocation à la sainteté deviennent progressivement des thématiques assumées par l'assemblée conciliaire et permettent de saisir une articulation d'ensemble du schéma *De Ecclesia*⁵⁸⁹. Certes, des oppositions sont faites à l'encontre d'une conception large de la sainteté, notamment par des théologiens comme S. Tromp⁵⁹⁰. Nonobstant ces critiques, l'émergence de la

⁵⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 146.

⁵⁸⁷ G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, op. cit., t. II, p. 484.

⁵⁸⁸ K. SCHELKENS (ed.), *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, Texte néerlandais avec traduction française et commentaires, L. DECLERCK (intr.), IT XXIX, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek Faculteit Godgeleerdheid/Uitgeverij Peeters, 2006, p. 109.

⁵⁸⁹ G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, op. cit., t. IV, p. 291 : « D'abord, il [le schéma *De apostolatu laicorum*] avait été revu en étroite connexion avec le chapitre IV de la constitution *De Ecclesia*. La Commission doctrinale avait décidé depuis avril 1963 que ni le chapitre sur les laïcs ni celui sur les religieux du *De Ecclesia*, ne seraient juxtaposés, en tant que préambules doctrinaux, aux schémas disciplinaires correspondants, tant pour éviter de compromettre l'autonomie des commissions que de confondre des textes ayant des finalités différentes, l'une doctrinale et les autres disciplinaires ». Mais le travail sur le *De Ecclesia* se fait en même temps que celui sur le schéma XVII.

⁵⁹⁰ K. SCHELKENS (ed.), *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips*, op. cit., p. 111 : « Le lundi 27 mai dans l'après-midi, débute à Santa Marta, et uniquement pour la Commission théologique, la discussion du *De Ecclesia* IV au sujet des conseils évangéliques. Cela commence très mal. Le P. Tromp, qui enlève pratiquement la direction des mains du président, le cardinal Browne, commence par une déclaration fracassante selon laquelle le texte présenté doit être accepté tel quel, comme encouragement pour les religieux. La Commission théologique seule ne peut pas prendre de nouvelles décisions. D'ailleurs le texte présenté a été approuvé auparavant sans aucune modification par la Commission centrale. Au fond, la réunion d'aujourd'hui n'a d'après lui aucun sens. Ou bien on doit tout laisser tomber. L'assemblée (où sont présents onze Pères de la *Theologica*) ne partage pas cet avis. Pratiquement tous les Pères veulent étendre le projet à 'la vocation à la sainteté dans l'Église', comme les coordinateurs l'ont à tout le moins

thématique de la sainteté devient une réalité tangible et partagée par un nombre croissant de Pères puisqu'une sous-commission spéciale est chargée de « situer le texte dans un contexte plus large »⁵⁹¹ prenant comme base de travail un document rédigé par G. Thils sur la vocation à la sainteté, *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*. Dès l'origine, l'auteur de ce texte consensuel consacre une deuxième section de sa réflexion aux instituts de perfection évangélique⁵⁹². Hormis quelques points de détails sur la première section, « le projet corrigé de la section II ne provoque aucune difficulté »⁵⁹³. Les chapitres III *De populo Dei et de speciatim de laicis*⁵⁹⁴ et IV *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*⁵⁹⁵ du *De Ecclesia* sont achevés le 4 juillet 1963. Pour le chapitre IV, le cardinal L.-J. Suenens donne la *relatio* suivante :

« Ce texte présente de manière positive et sereine l'ensemble de la véritable doctrine tout en répondant aux exigences pastorales de notre temps. En exposant la vraie vocation à la sainteté, nous souhaitons souligner le caractère pascal de la vie et de la sainteté chrétienne »⁵⁹⁶.

C'est donc le texte rédigé par G. Thils au cours de la première intersession qui est présenté au Pères conciliaires.

B. La vocation universelle à la sainteté

Lors du discours d'ouverture de la deuxième session le 29 septembre 1963, Paul VI place cette session « sous le signe de l'amour *universel du Christ* »⁵⁹⁷. Cet amour

'recommandé'. Cette thèse est partagée aussi par les évêques-religieux (comme Barbado) et l'abbé général Gut, ainsi que par le général des dominicains. De même pratiquement par tous les experts ».

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁹² Cf. *ibid.*, p. 112-113.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 112. G. Philips poursuit : « Les participants sont heureux que l'affaire plus ou moins 'terminée'. Le P. Gagnebet qui a tenu le cardinal Browne continuellement au courant, va informer la *Commissio de Religiosis* et recommander notre texte final. Il est certain de recevoir un bon accueil, grâce surtout à l'assentiment de Mgr Philippe op ».

⁵⁹⁴ Cf. AS V/1, p. 574-583.

⁵⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 583-594. Remarquons au passage que les notes et le commentaire sont plus développés que le corps du chapitre.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 594 : « *Textus exponit doctrinam veram et tutam, praescindendo a quaestionibus controversis, et procedit modo positivo et sereno, apto quoque ad respondendum exigentiis pastoralibus nostri temporis* ».

⁵⁹⁷ Y. CONGAR, *Mon journal du concile, op. cit.*, t. I, p. 403. L'auteur commente longuement le discours d'ouverture de la deuxième session, p. 402-404.

universel se trouve énoncé dans le schéma *De Ecclesia* qui sert de base à la discussion conciliaire, en particulier au chapitre IV *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*⁵⁹⁸.

Ce chapitre IV se décompose en une introduction (n°28) suivie de deux parties : la première partie (n°29-31) traite de la vocation universelle à la sainteté pour tous les membres de l'Église ; la deuxième partie (n°32-36) traite quant à elle des différents états de perfection dans l'Église.

« 29. [...] Donc pour tous et pour chacun, de quelque état ou ordre qu'ils soient, qu'ils vivent dans le siècle ou en religion, il n'y a qu'une sainteté chrétienne, qui commencée dans la foi et le baptême, la grâce de Dieu étant un adjuvant et un excitant qui ne sont pas dus, croît en une abondance de fruits, comme le démontrent lumineusement l'histoire de l'Église et la vie des saints. Par conséquent, que tous les chrétiens tendent vers une charité parfaite les forces reçues selon la mesure du don du Christ, afin qu'en suivant Ses traces, ils se vouent de toute leur âme à la gloire de Dieu et au service du prochain »⁵⁹⁹.

La compréhension sur l'Église comme Peuple de Dieu « qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint » (*LG* 4) entraîne le *De ordine morali* à sortir de l'extrinsécisme. La charité ne devient pas la base d'un traité de théologie morale mais elle est la conséquence d'une ecclésiologie fondée en Dieu Trinité d'Amour ; la charité est un principe de vie chrétienne qui réalise la même communion entre les hommes que la communion trinitaire.

Dans le texte cité ci-dessus, la première partie définit le fondement de la notion de vocation universelle à la sainteté et fait explicitement le lien entre le commandement de

⁵⁹⁸ Quant à la démarche conciliaire, Y. Congar souligne l'évolution du travail épiscopal par rapport à la première session. Cf. *ibid.*, p. 431 : « Cette année les évêques ont organisé eux-mêmes leur travail. Au lieu d'être un peu mené par les experts, ils s'organisent eux-mêmes en petites équipes et appellent les experts pour les seconder. Ils semblent être plus à leur affaire et plus actifs que l'an dernier ». Les difficultés du travail en grand groupe subsistent, notamment autour de la discussion sur la vocation à la sainteté, p. 499 : « Malheureusement on n'a pas suivi mon conseil, dix fois répété, de faire précéder la discussion d'une explication sur le sens, la composition, du chapitre. Faute de quoi je crains que la discussion divague plus d'une fois ».

⁵⁹⁹ AS V/1, p. 584, au sujet du n°29 : « [...] *Proinde pro omnibus et singulis, cuiuscumque status vel ordinis, sive in saeculo sive in religione degentibus, una est christiana sanctitas, quae in fide et baptismate seminata, gratuita excitante et adiuvante Dei gratia, in abundantes fructus excrescit, sicut Ecclesiae historia et album sanctorum luculenter commonstrant. Omnes ergo christifideles ad caritatem perfectam vires secundum mensuram donationis Christi acceptas extendat, ut Eius vestigia sequentes sese gloriae Dei et servitio proximi toto animo devoveant* ». Ce projet de texte est adressé aux Pères le 19 juillet 1963 ; cf. G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, op. cit., t. II, p. 484, note 1.

l'amour et la sainteté (n° 29)⁶⁰⁰. C'est en réponse à l'appel du Seigneur d'être « parfaits comme votre Père céleste est parfait (Mt 5, 48) que tous les disciples du Christ sont appelés à la sainteté, plénitude de la vie chrétienne. La sainteté consiste à rechercher la perfection de la charité vécue dans le double commandement de la charité selon la mesure du don du Christ. La vocation à la sainteté peut être dite universelle parce que tous les hommes sont invités à suivre le Christ et, que pour ceux qui sont ses disciples, cet appel constitue une charte de vie. Cette vie dans l'unique sainteté s'exerce de manière multiforme dans la vie des baptisés (n°30) ; à côté des évêques, prêtres, diacres, religieux et des fidèles baptisés, le texte présente le mariage comme un chemin de sainteté : « On parlera ensuite de la sainteté *des époux et des parents* chrétiens et de *tous* les progrès à réaliser dans la sainteté pour la gloire de la Très Sainte Trinité et la manifestation du mystère de l'Église »⁶⁰¹. La recherche de la sainteté est variable selon l'état de vie de chaque baptisé mais cette recherche se résume toujours dans le commandement de l'amour qui contient toutes les vertus et les conseils évangéliques (n°31). Ce commandement ordonne à la perfection de la charité. Concernant les conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance, il est rappelé que tous les chrétiens ne sont pas appelés à leur pratique effective, mais que tous doivent y tendre, en usant des moyens temporels que donne la charité. C'est la joie de l'Église que le plus grand nombre de fidèles se consacrent à la pratique des conseils⁶⁰².

La deuxième partie développe la pratique des conseils évangéliques dans la vie religieuse (n°32)⁶⁰³. Ces états de perfection (n°33) sont déterminés par des règles énoncées et approuvées sous l'autorité de l'Église (n°34) qui tient en grande estime l'état religieux et la consécration perpétuelle qui ne minimisent jamais mais promeuvent la personnalité de ceux qui s'engage sur cette voie (n°35). Enfin, le concile loue la vie religieuse et tout fidèle qui s'engage dans cette voie de sainteté (n°36).

⁶⁰⁰ Cf. AS V/1, p. 592 : « *Perfectio sanctitatis, per mandatum caritatis prosequenda, omnibus patet, et eadem sanctitas quibuscumque statibus et ordinibus proponitur* ».

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 592 : « *Deinde speciatim agit de sanctitate coniugum et parentum christianorum. Denique universis progressum in sanctitate commendat ad gloriam SS. Trinitatis et manifestationem mysterii Ecclesiae* ».

⁶⁰² Cf. *ibid.*, p. 592.

⁶⁰³ C'est cette deuxième partie (n°32-36) qui deviendra plus tard le chapitre VI *De religiosis*.

Le chapitre IV est également accompagné de notes détaillées⁶⁰⁴ qui appellent plusieurs remarques de notre part :

1. Au sujet d'une définition de la perfection

Une note s'attache à mieux définir le terme de perfection en complément à Mt 5, 48 cité dans le corps du texte. Les références sont issues du donné scripturaire et patristique (Jc 1, 4 ; 3, 2 ; *Didachè* 1, 4 ; 3, 2 ; Ignace d'Antioche aux Éphésiens, Origène et le Pseudo-Macaire) et du donné de la tradition théologique (*II^a-II^{ae}*, 184, 3). La perfection consiste dans la charité et, en plénitude, elle est de précepte. La perfection est le propre de Dieu en plénitude ; elle est similaire au Christ et signifie la pleine et absolue pureté de l'affection du mal par participation (*per participationem*). D'après la lecture des textes que nous avons menée, à ce stade du travail conciliaire, c'est la première fois qu'est précisée une relation perfection-sainteté-charité, signe de la complexité d'une question où il vaut mieux être sûr de parler d'une même réalité malgré une multitude de termes. Ce souci de clarté affleure dans cette note.

2. Au sujet du fondement biblique de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain

Les références sont presque exclusivement bibliques et néo-testamentaires. L'affirmation de certains théologiens du Saint-Office lors de la période préparatoire, sur le caractère non contraignant du commandement de l'amour dans la bouche de Jésus, ne tient donc pas au regard d'un donné biblique solide et étayé⁶⁰⁵. La note rappelle Dt 6, 4-5 et Lév 19, 18 repris en Mt 22, 37.40 et Lc 10, 27. L'homme doit choisir d'aimer Dieu et s'y tenir (Mt 6, 24). Le véritable amour du prochain est proposé dans la règle d'or (Mt 7, 12) et étendu aux ennemis (Mt 5, 43 ; Lc 6, 28). Cette charité ne passe jamais (Rm 13, 8), et se vit en actes et en vérité (1 Jn 3, 18). Le commandement nouveau est fondé dans l'amour du Christ (Jn 13, 34) qui rénove toutes choses (2 Co 5, 17) dans la vraie sainteté et justice (Eph 4, 24). La charité du Christ dans le

⁶⁰⁴ Cf. AS V/1, p. 587-592.

⁶⁰⁵ Cf. Ph. DELHAYE, « L'utilisation des textes de Vatican II en théologie morale », in *RTL* 2 (1971), p. 426-427.

commandement nouveau est illimitée dans son application, elle assimile le chrétien au Christ et le fait vivre de l'Esprit du Christ (Jn 13, 34 ; 1 Jn 3, 16 ; Jn 17, 21 ; Mt 25, 40 ; Rm 5, 5)⁶⁰⁶.

3. Au sujet de la vocation universelle à la sainteté

Le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain explique que tous les hommes soient appelés à la même et unique sainteté. « Le premier et le principal moyen de parvenir à la sainteté réside dans *l'amour de Dieu et l'amour du prochain*, qui est à la fois la *forme* et la *fin* de la sainteté »⁶⁰⁷ selon les références bibliques (1 Tm 1, 5) et théologique (*II^a-II^{ae}*, 44, 2 ; 184, 1)⁶⁰⁸. Ce commandement de la charité se réalise en des actes propres et dans l'exercice de toutes les vertus (Mt 7, 12 ; 22, 40 ; Jn 14, 21 ; Rm 13, 10 ; 1 Co 13, 4 ; Col 3, 15). Enfin, cette vocation universelle à la sainteté, recherchée par chacun selon la diversité des états de vie, se trouve encore énoncée dans la littérature spirituelle :

« Dieu ne veut pas qu'un chacun observe tous les conseils, ainsi seulement ceux qui sont convenables selon la diversité des personnes, des temps, des occasions et des formes, ainsi que la charité le requiert... Les conseils sont tous donnés pour la perfection du peuple chrétien, mais non pour celle de chaque chrétien en particulier »⁶⁰⁹.

Les conseils évangéliques ne constituent pas l'unique moyen de parvenir à la perfection de l'amour qui serait réservé aux religieux. La sainteté est l'affaire de chacun car, « où que nous soyons, nous pouvons et devons aspirer à la vie parfaite »⁶¹⁰. Cette problématique se retrouve dans le choix du titre du chapitre IV. Alors que le cardinal J. Döpfner souhaite modifier le titre du chapitre⁶¹¹ en *Status imitationis Christi secundum consilia evangelica* (de l'état d'imitation du Christ par les conseils évangéliques) pour éviter toute mauvaise compréhension des états de perfection, le cardinal L.-J. Suenens souligne l'intérêt à développer plus largement le chapitre IV sur

⁶⁰⁶ Cf. AS V/1, p. 580.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 588 : « *Primum et principale medium ad sanctitatem est amor Dei et proximi, qui amor est simul forma et finis sanctitatis* ».

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 588-589.

⁶⁰⁹ FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, VIII, 6, cité par AS V/1, p. 590. Cf. *I^a-II^{ae}*, 184, 7, ad 1 ; 44, 4, ad 3.

⁶¹⁰ FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, I, 3, cité par AS V/1, p. 587-588.

⁶¹¹ Cf. AS V/1, p. 192-193.

les états de perfection et de ne pas s'en tenir aux seuls religieux. Pour élargir le champ, le 28 mars 1963, il propose *De Sanctitate in Ecclesia* (la sainteté dans l'Église). Ce chapitre décrirait ainsi la vocation à la sainteté de tous les chrétiens⁶¹². Cette modification rendrait superflue la mention de la sainteté du peuple de Dieu au chapitre III du *De laicis*.

C. Les réactions face au texte proposé

Les interventions des Pères conciliaires au sujet de la vocation à la sainteté⁶¹³ soulignent certaines insuffisances du texte concernant la charité notamment sur un manque de clarté et de précision. Certes, il n'est pas suffisamment dit que la charité ne s'adresse pas aux religieux seuls mais que chaque chrétien, en raison de son baptême, est appelé à la sainteté et qu'il contribue à la sainteté de toute l'Église. Cependant, une satisfaction est perceptible auprès de plusieurs Pères qui sont heureux que soit traitée la vocation de chaque baptisé à la sainteté.

Des réserves sont faites sur « la façon dont [le chapitre] présente les fondements de la sainteté, et une certaine confusion entre éléments théologiques et éléments juridiques »⁶¹⁴. Le cardinal F. Quiroga y Palacios regrette que le chapitre « semble réserver aux religieux la pratique des conseils évangéliques [et] n'analyse pas suffisamment de quelle façon ces conseils touchent à l'essence intime de la sainteté [en se limitant] simplement à exalter leur valeur et leur témoignage »⁶¹⁵. Pour le cardinal

⁶¹² Cf. *ibid.*, p. 463 : « *Hoc caput describeret vocationem ad sanctitatem quae dirigitur ad omnes christianos ; sic id quod, sub hoc respectu, commune est omnibus fidelibus posset exponi et sublineari et, postea, id quod proprium et specificum est status perfectionis. Haec nova ordinatio supprimeret impressionem quod perfectio et sanctitas sunt quasi monopolium reservatum religiosis, et bene ac gratulanter acciperetur ab omnibus fidelibus.* »

⁶¹³ Cf. AS II/3, p. 368-389, 632-670. Les interventions se déroulent de la 56^e à la 59^e congrégation générale, c'est-à-dire du 25 au 31 octobre 1963.

⁶¹⁴ Cardinal J. De Barros Camara, in DC 60 (1963), col. 1585-1586 ; cf. AS II/3, p. 592-593.

⁶¹⁵ Cardinal F. Quiroga y Palacios, in DC 60 (1963), col. 1586 ; cf. AS II/3, p. 600-602. Son jugement est cependant quelque peu exagéré lorsqu'il dit que « [Le chapitre] offre une conception presque exclusivement moralisatrice et éthique de la sainteté sans en montrer le fondement biblique et dogmatique. » Il est vrai qu'un texte est toujours perfectible, mais les améliorations apportées depuis la période préparatoire sont réelles en particulier dans le souci de présenter les fondements bibliques de la question de la charité.

P.-E. Léger, « le texte est ambigu en ce qu'il laisse planer un doute sur l'appel de tous les chrétiens à la pratique des conseils évangéliques [et] incomplet parce qu'il ne fait mention que d'une pratique générale de la charité et des trois conseils évangéliques »⁶¹⁶. Le texte est trop axé autour de la question des religieux et des conseils évangéliques et « ne traite qu'indirectement de la charité envers Dieu et envers le prochain ; or, celle-ci constitue l'essence de la sainteté »⁶¹⁷.

En dépit de ces réserves et demandes de précision, le texte est, dans son ensemble, apprécié. Le cardinal R. Silva Henriquez exprime doublement sa satisfaction, à la fois parce que le document traite de la vocation à la sainteté de chaque baptisé et parce que les conseils évangéliques sont considérés comme un moyen de vivre la sainteté en Église :

« Le chapitre sur la vocation à la sainteté, a-t-on fait remarquer, est particulièrement opportun en notre temps, où les hommes oublient si facilement l'appel à la perfection chrétienne, comme si cet appel ne s'adressait qu'aux religieux. L'effort vers la sainteté est un témoignage solennel de la signification eschatologique de la communauté chrétienne. La pratique des conseils évangéliques mérite d'être considérée non seulement comme un engagement personnel ou communautaire, mais aussi comme une vivante démonstration de la sainteté de l'Église »⁶¹⁸.

D'autres interventions vont dans le même sens pour souhaiter que le texte soit relayé auprès d'un large public comme « un appel pressant adressé aux fidèles, soulignant que la sainteté est la vocation de tous et non seulement des évêques, prêtres et religieux »⁶¹⁹ ou se féliciter de « ce chapitre sur la sainteté [qui] était nécessaire parce que trop de fidèles croient encore que la sainteté n'est pas faite pour eux »⁶²⁰. Mgr A.-M. Charue

⁶¹⁶ Cardinal P.-E. Léger, in *DC* 60 (1963), col. 1593 ; cf. *AS* II/3, p. 633 : « *Media ad sanctitatem proponit modo ambiguo et partiali. Ambiguitas habetur quia dubium innuitur de vera et reali vocatione christifidelium omnium ad consilia evangelica. Partialis autem est mediorum expositio, nam expressa mentio non fit nisi de generali observatione caritatis et de praxi trium traditionalium consiliorum* ».

⁶¹⁷ Mgr F. Lopez de Moura, in *DC* 60 (1963), col. 1597 ; cf. *AS* II/4, p. 53-54.

⁶¹⁸ Cardinal R. Silva Henriquez, in *DC* 60 (1963), col. 1583 traduisant *AS* II/3, p. 370 : « *Nam viget quandoque apud nonnullos fideles persuasio sanctitatem esse reservatam solis religiosiis vel sacerdotibus ; quod quidem non est sine pravis consecrariis pro vita christiana fidelium. Ad veram doctrinam positive inculcandam multum iuvabit et de vocatione omnium fidelium ad sanctitatem et de professione consiliorum simul id est in isto capite tractare. Etenim de via consiliorum agendo una cum communi vocatione ad sanctitatem pro utraque parte emolumenta exsurgunt non spernenda. Sic vita consiliorum melius apparet ut charisma ad perhibendum testimonium eschatologicum pro communitate christiana, unde facilius ista transcendere potest opacitatem rerum mundanarum* ».

⁶¹⁹ Mgr L. Morstabilini, in *DC* 60 (1963), col. 1584 ; cf. *AS* II/3, p. 380-382.

⁶²⁰ Cardinal M.-G. Cerejeira, in *DC* 60 (1963), col. 1585 ; cf. *AS* II/3, p. 590-592.

intervient dans le cadre général du *De Ecclesia* pour justifier la structure du schéma et la place de la vocation à la sainteté davantage théologique que juridique :

« On a estimé que la structure du chapitre devait être conservée ; en particulier, la première partie, qui traite de la vocation générale de tous les chrétiens à la sainteté, ne devrait pas être intégrée dans le chapitre consacré au Peuple de Dieu, ainsi que certains le voudraient. En effet la distinction entre clercs et laïcs relève de la structure essentielle de l'Église, tandis que la distinction entre religieux et non-religieux repose sur la diversité des moyens de rechercher la sainteté, institués par l'Église »⁶²¹.

D'autres interventions insistent davantage sur les améliorations possibles du texte en ce qui concerne le dynamisme de la vie morale et les progrès qu'il est toujours possible de faire sur le chemin de la vie chrétienne. La proposition du cardinal A. Béa de considérer la sainteté à partir du Nouveau Testament non pas d'abord d'un point de vue moral mais dans un sens ontologique, de l'état qui produit quelque chose, est reprise par d'autres⁶²² :

« On a cependant demandé que la sainteté soit mieux définie : non dans un sens moraliste et statique, mais comme un don de Dieu, caractéristique objective du peuple de Dieu, qui n'atteint sa plénitude qu'au ciel. Les chrétiens les plus saints, en fait, ne sont que des pécheurs qui se laissent continuellement sanctifier par Dieu. Il ne suffit pas de montrer que la sainteté consiste dans la charité, il faut aussi montrer qu'elle se fonde sur la foi et l'espérance, qui sont des vertus spécifiques du chrétien en ce monde. Au lieu de parler d'état de perfection à acquérir, il faudrait dire état d'[imitation] du Christ selon les conseils évangéliques »⁶²³.

La sainteté est davantage à saisir comme une sanctification progressive et perpétuelle du chrétien qui est en route vers la plénitude de grâce et d'amour du Père et qu'il essaye de

⁶²¹ Mgr A.-M. Charue, in *DC* 60 (1963), col. 1584 traduisant *AS* II/3, p. 382-384, notamment p. 382 : « *Postquam sermo fuit de populo Dei ac de eius structura essentialiter constitutiva, nempe de hierarchia et de laicis, tractatur nunc de modis et de viis quibus christiani ad finem Ecclesiae tendunt, scil. Ad sanctitatem et caritatis perfectionem, sive in saeculo remaneant, sive in aliquem coetum religiosum ingrediantur* ».

⁶²² Cf. cardinal A. Béa, in *AS* II/3, p. 640 : « *Sanctitas de qua in Novo Testamento sermo est, ab ipsis non adeo sensu morali intelligitur, sed sensu ontico, i. e., de statu qui illa imputatione producitur* ».

⁶²³ Mgr W. A. Schoemaker, in *DC* 60 (1963), col. 1583 traduisant *AS* II/3, p. 373 : « *Accedit hoc vocabulum hic praesertim adhiberi in sensu potius moralistico et statico. [...] 'Sanctitas' primarie est proprietas 'populi Dei' et membrorum eius, quae a Deo ipso sibi consecrantur. Sanctitas ergo imprimis est 'donum Dei' [...] Christiani vocantur, ut paradoxo dicam, non tam ut sancti sint, quam ut se, peccatores cum sint, continuo sanctificent..., immo continuo a Deo sanctificari se sinant. [...] Textus noster ita premit dilectionem, ut vix mentionem faciat fidei et spei. Hae tamen virtutes theologales vitam christianam viatoris profunde characterizant. [...] Conferre videtur, si non loquimur de 'statu perfectionis acquirendae', sed potius de 'statu imitationis Christi, secundum consilia evangelica' ».*

vivre dans les vertus de foi, d'espérance et de charité. Il s'agit de préciser le texte pour mettre « en relief les vertus spéciales qui doivent être pratiquées dans la vie laïque, et les diverses formes de sainteté dans le monde »⁶²⁴. C'est ainsi que la sainteté est perfection dans une vie selon la charité : « La perfection, donc la sainteté dans cette vie est une perfection relative qui n'est pas statique et complète mais qui est dynamique et perfectible. Tous les chrétiens peuvent progresser dans la sainteté »⁶²⁵.

La question de la charité est traitée par le prisme de la sainteté et de la perfection à partir de la fonction des conseils évangéliques et de la place des religieux dans l'Église. Jusque-là, les religieux étaient considérés comme les privilégiés de la charité, la vie religieuse étant la voie de recherche de la sainteté dans l'Église. La prise en compte de la vocation baptismale du chrétien jusque dans sa finalité la plus profonde, la plus spirituelle et la plus mystique par le concile a entraîné des difficultés avec les religieux qui craignaient un amoindrissement de leur place dans l'Église et un affaiblissement de leur vocation⁶²⁶. Au contraire, il en est résulté un approfondissement de leur vocation spécifique ; les religieux usent de ces moyens particuliers de sanctification et de perfection que sont les conseils évangéliques. Ces moyens de sanctification ne sont pas exclusifs mais propres à la vie consacrée que chacun peut s'engager à suivre en raison de son baptême. Les conseils évangéliques sont des moyens de salut qui ne sont pas réservés à certaines personnes : les laïcs aussi bien que les clercs sont appelés à les suivre les conseils évangéliques⁶²⁷.

⁶²⁴ Cardinal M.-G. Cerejeira, in *DC* 60 (1963), col. 1585 ; cf. *AS* II/3, p. 590-592.

⁶²⁵ J. Russell, in *AS* II/3, p. 655 : « *Perfectio, ergo, sanctitatis in hac vita est perfectio relativa, i. e. aliquid non staticum et iam completum sed dynamicum et perfectibile. Cum sit relativa, incrementum habere potest. Omnes christifideles in sanctitate progredi possunt et immo debent* ».

⁶²⁶ Les difficultés avec les religieux concernant la vocation universelle à la sainteté rejoignent celles liées aux exemptions des communautés religieuses (*vexata quaestio*) et à la collégialité épiscopale. La médiation de G. Philips a permis de parvenir à un consensus. Cf. K. SCHELKENS (ed.), *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips, op. cit.*, p. 118 : « Jusqu'au lundi 27 janvier [1964], tout se passait à peu près normalement et, ce jour-là, j'ai pu faire accepter par la sous-commission VII la division du chapitre V (auparavant IV) en deux parties (sections ou chapitres) ; le premier sur l'appel universel à la sainteté, le second sur les religieux. Mais on n'interviendrait pas les chapitres : cela est pratiquement irréalisable sans devoir plus ou moins réécrire tout le texte précédent. L'assemblée s'est montrée d'accord avec cette proposition » ; G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), op. cit.*, t. III, p. 104-106 ; Ph. DELHAYE, « L'élaboration de la constitution *Lumen gentium* et la *Synopsis historica* de G. Alberigo », in *RTL* 7 (1976), p. 365 : « Les religieux supportaient mal que l'on parlât de la vie consacrée dans la perspective de la vocation universelle chrétienne à la sainteté ».

⁶²⁷ Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican, Histoire, texte et commentaire de la Constitution « Lumen Gentium »*, t. I, Paris, Desclée, 1967, p. 40-45.

« La sainteté n'est pas un état, mais une force stimulante (Card. A. Bea). Elle est la marque de la véritable Église, quelles que soient la faiblesse et les défaillances de ses membres pécheurs. Pour arriver au sommet, ceux qui sont appelés à la sainteté doivent user des moyens généreusement mis à leur disposition, [...] en un mot, la charité universelle »⁶²⁸.

Les grandes problématiques du schéma *De Ecclesia* se concentrent davantage autour de l'épiscopat, de la collégialité et du diaconat. La vocation à la sainteté dans l'Église n'est pas la question fondamentale étudiée par le concile⁶²⁹. L'intégration de la problématique de la sainteté est cependant révélatrice d'une prise de conscience que l'Église ne peut pas seulement être présentée en des catégories de fidèles ou approchée par des thèmes et des images comme celle de Peuple de Dieu, temple de l'Esprit, Corps du Christ. L'Église fondée sur le Christ suppose une vie ecclésiale dont l'origine est la charité et dont la charité est la règle d'existence visant la sainteté et la perfection de Dieu. Le texte de G. Thils est donc une première synthèse acceptable, quoiqu'incomplète, dans la mesure où, « partant de la vocation universelle à la sainteté, le nouveau texte décrit l'exercice multiforme de cette sainteté, les moyens mis en œuvre et l'importance de cette vocation pour la vie de l'Église, dont l'autorité doit être respectée »⁶³⁰.

D. Sainteté du baptisé et sainteté du religieux

Les modifications ultérieures apportées au texte sur la vocation à la sainteté sont faites en lien étroit avec la question d'une distinction formelle entre la sainteté des baptisés et la vie religieuse en deux chapitres séparés ou bien si les deux thématiques peuvent être traitées dans un seul et même chapitre. La question de la vie religieuse au sein de la vie de l'Église et au sein du schéma conciliaire sur l'Église va orienter de manière significative le propos sur la charité comme moyen de perfection. L'un des problèmes majeurs et de traiter de la vocation universelle des baptisés à la sainteté sans léser le rôle des religieux : en *LG*, la ligne de partage distinguant les deux manières de poursuivre la sainteté sera trouvée en considérant, d'une part, l'exigence qu'il y a à répondre à la

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 41 ; cf. *DC* 60 (1963), col. 1590 : « La sainteté de l'Église sur la terre est dynamique, et non statique ».

⁶²⁹ G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, *op. cit.*, t. III, p. 122-131.

⁶³⁰ *Ibid.*, t. II, p. 485.

vocation à la perfection de la charité qui vaut pour chacun, en raison du baptême reçu, y compris les religieux, et en précisant, d'autre part, que la vie religieuse est une manière particulière et non obligatoire de répondre à la vocation à la sainteté qui est certes un engagement radical pour les religieux mais qui peut également s'adresser à tout autre baptisé qui souhaite suivre les conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance.

À ce sujet, les propositions de modifications sont nombreuses avec plus de 500 pages d'*emendationes*⁶³¹. Les plus significatives sont celles émanant du cardinal J. Döpfner avec 74 autres Pères allemands et scandinaves [E1108]⁶³² et de 679 Pères qui ont fait parvenir une postulation [E2054]⁶³³ demandant de prendre en considération l'importance du travail de révision sur le sujet de la sainteté et des conseils évangéliques.

Dans le texte transmis par le cardinal J. Döpfner, le titre du chapitre est transformé en : *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia et speciatim de professione consiliorum evangelicorum* (De la vocation à la sainteté dans l'Église, spécialement des conseils évangéliques). Ce texte expose la vocation à la sainteté et distingue les différents chemins de sanctification que sont d'abord la grâce et l'exemple du Christ. La sainteté chrétienne est moins une perfection morale qu'une participation à la sainteté du Christ. Les moyens de sanctification – la Parole de Dieu dans les Saintes Écritures, les sacrements du Christ, l'Eucharistie – sont énumérés et il est rappelé que la réponse de l'homme à la vocation divine ne peut se faire que dans la foi, l'espérance et la charité. Le texte insiste enfin pour que les conseils évangéliques soient approfondis de manière christologique, ecclésiologique et eschatologique car ils ne peuvent pas être considérés dans une perspective seulement ascétique : la vie religieuse est l'engagement réalisé qui souhaite témoigner de la vie du Royaume à venir⁶³⁴.

⁶³¹ F. GIL HELLIN, *Lumen gentium*, op. cit., p. 400-409.

⁶³² Cf. AS II/3, p. 603-616 ; F. GIL HELLIN, *Lumen gentium*, op. cit., p. 1620-1633.

⁶³³ Cf. AS II/4, p. 355-359 ; F. GIL HELLIN, *Lumen gentium*, op. cit., p. 1878-1882.

⁶³⁴ Cf. AS II/3, p. 604-605 : « *In exponenda vocatione ad sanctitatem et in delineanda via sanctificationis distinctius exhibeatur primatus gratiae et indoles christologica. Patefiat sanctitatem christianam minus esse perfectionem moralem, quam participatam sanctitatem Christi, nostri redemptoris et capitis. Inter media sanctificationis afferenda praeprimis nominentur media fundamentalia – certe non longa expositione, sed clara indicatione – : Verbum divinum, in Sacra Scriptura contentum, et Christi sacramenta, maxime Eucharistica, quibus Deus per Filium in Spiritu Sancto immediate cor credentium et regnum Dei sincere desiderantium convertit. In explicatione responsi humani ad divinam vocationem primum locum teneat fides viva, quae spem excitat et per caritatem operatur* ».

La postulation des 679 Pères revient sur le chapitre de la vocation à la sainteté et de la place des conseils évangéliques. Il est souligné que la vocation à la sainteté n'est pas réservée aux religieux. Lorsqu'on considère la sainteté en elle-même, on constate son unité substantielle dans le Christ : elle est à la fois ontologique et morale. La participation à l'une et unique sainteté se réalise selon des modes et des degrés divers, selon la vocation de chacun et selon la mesure du don du Christ et la coopération personnelle à la grâce.

Les auteurs souhaitent que soit développée une définition de ce que l'on entend par vocation à la perfection et à la sainteté dans l'épiscopat, dans le presbytérat et pour ceux qui sont spécialement consacrés au Christ, de manière différente que l'état laïc. Par ailleurs, il s'agit de préciser ce qu'est la perfection dans le couple, la perfection de ceux qui sont appelés au sacrement du mariage. Il est encore rappelé la beauté de la virginité et du célibat en lien avec l'Écriture Sainte et la tradition permanente de l'Église selon la définition donnée par le concile de Trente (cf. *DH* 1810).

Au sujet des religieux, la postulation envisage de traiter la question dans un chapitre et un sous-titre particuliers : les conseils évangéliques ont une origine divine et leur pratique constitue pour ceux qui les suivent, une manière de perfectionner leur état d'imitation du Christ afin d'être davantage en conformité profonde avec lui. Pour permettre une rédaction adéquate, le texte demande que ce chapitre sur les religieux soit rédigé par une commission mixte composée de membres de la commission *De fide et moribus* et de membres de la commission *De religiosis*⁶³⁵.

Ces amendements ont été pris en compte, quoiqu'à des degrés divers, dans le travail d'amélioration du chapitre sur la vocation à la sainteté⁶³⁶. D'autres amendements traitent plus précisément des trois vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité⁶³⁷. 200 Pères demandent une définition biblique de la nature de la sainteté et un groupe de

⁶³⁵ Sur la question de savoir s'il faut diviser le traitement du sujet de la sainteté en deux chapitres, cf. F. GIL HELLIN, *Lumen gentium, op. cit.*, p. 404-406. Le 28 janvier 1964, une solution médiane envisage de présenter soit deux chapitres (numérotés V et VI) ou en deux sections du même chapitre (numérotées V.A et V.B). Le choix ultime revient cependant à l'assemblée conciliaire. L'accord est général pour traiter à cet endroit de la sainteté dans son ensemble et d'y déplacer ce qui a trait à la sainteté et qui se trouvait exprimer dans le chapitre de *Populo Dei*.

⁶³⁶ Cf. *ibid.*, p. 407.

⁶³⁷ Cf. *ibid.*, p. 408.

100 Pères souhaitent que soit abordée la question de la nature de la charité dans sa relation avec la sainteté, la foi et l'espérance, et les autres préceptes et vertus, sans se contenter d'une description scolastique. L'insertion des vertus théologiques se fait notamment au n° 41 et au n° 42 où le chrétien doit « s'appliquer à pratiquer constamment *toutes les vertus* »⁶³⁸ qui ont « nécessairement pour corollaire les préceptes et les conseils »⁶³⁹.

Si l'on considère l'articulation de l'ensemble du schéma *De Ecclesia*, il faut souligner le caractère pivot du chapitre V. Venant après l'exposition de la constitution hiérarchique de l'Église et des fins de l'Église, le chapitre V *De universorum vocatione ad sanctitatem et perfectionem* présente sous forme doctrinale et non d'abord disciplinaire ou juridique que la vie de chaque baptisé se trouve placée sous la motion de l'amour divin. Les formes et les catégories, les voies et les moyens sont variés pour répondre à cet appel divin à vivre l'amour de manière radicale et exigeante. Les modes sont variés ; le but est le même, à savoir participer à la sainteté du Père, parvenir à la perfection de la charité qui est le commandement nouveau vécu jusqu'au bout par le Fils et le nom nouveau de Dieu qu'il révèle par sa parole et ses actes. Les conseils évangéliques sont une manière spécifique à la vie religieuse de répondre à l'appel à la sainteté dont traite le chapitre VI *De religiosis* : ceux qui font profession des conseils évangéliques et, par conséquent consacrés à Dieu, sont conduits à l'imitation du Christ dans une double dimension ecclésiale et eschatologique⁶⁴⁰.

E. La perfection de la charité est pour tous

Les résultats des votes des Pères conciliaires du 30 septembre 1964 indiquent l'avancée réalisée depuis le début. Après la consultation, sur 2210 votants, 1505 sont favorables (*placet*) à un chapitre particulier pour les religieux (contre 698 *non placet*, et 7 votes nuls). Par ailleurs, le chapitre V, composé du n° 39 au n° 42, est approuvé à une large

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 408 : « *Omnium virtutum exercitationi constanter applicare* ».

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 408 : « *Virtus habet necessario correlativa, nempe praecepta et consilia* ».

⁶⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 407.

majorité : sur 2177 votants, il y a 1856 *placet*, 17 *non placet*, 302 *placet iuxta modum* et 2 votes nuls. Dans les *Modi generales*, il est souligné que la vocation à la sainteté est *universelle* :

« *Absolument tous* sont appelés à la sainteté en Église ainsi qu'il est *explicitement* dit dans l'introduction du chapitre V page 139, lin 10-14 et ainsi qui est dit au n° 40 'De la vocation *universelle* à la sainteté'. Cette vocation n'apparaît pas seulement réservée aux religieux »⁶⁴¹.

D'ultimes modifications sont demandées par des Pères et examinées au sein d'une commission technique : seules de légères précisions seront apportées au texte avant le vote d'approbation finale du 19 novembre 1964 et la promulgation du 21 novembre. Parmi les modifications acceptées, deux d'entre elles sont plus significatives et ont trait à la charité : la première concerne le n° 39, et la seconde le n°42 du chapitre V.

Au sujet du n° 39, plusieurs Pères demandent le retrait de cette partie introductive pour trois motifs : a) l'introduction est trop dépendante des divisions antérieures ; b) l'idée directrice selon laquelle la sainteté est la perfection de la charité est clairement exprimée ; c) tout le développement de ce numéro est trop axé sur les conseils évangéliques.

La commission technique ne répond pas favorablement à cette demande. Elle fait d'abord savoir que l'introduction est une description dans la sainteté en général ; ensuite, le texte au n° 39, 28-31 est ainsi précisé : « sous toutes sortes de formes [la sainteté de l'Église] s'exprime en chacun de ceux qui *tendent* à la charité *parfaite*, dans leur ligne propre de vie, en édifiant les autres »⁶⁴² ; enfin, il est dit que les conseils évangéliques peuvent être observés par des non-religieux.

Au sujet du n° 42, la péricope des lignes 25 à 30 précise que la charité est « le lien de la perfection et *la plénitude de la loi* (cf. Col 3, 14 ; Rom 13, 10), dirige tous les moyens

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 409 ; cf. G. ALBERIGO, F. MAGISTRETTI (ed.), *Constitutionis Dogmaticae « Lumen Gentium » Synopsis historica*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975, p. 545 : « Absolute omnes in Ecclesia ad sanctitatem vocari, explicite dicitur in Prooemio huius Capituli V, nempe p. 139, l. 10-14, et deinde ex professo docetur in num. 40 : 'De universali ad sanctitatem vocatione'. Haec vocatio igitur apparere nequit quasi reservata Religiosis ».

⁶⁴² F. GIL HELLIN, *Lumen gentium*, *op. cit.*, p. 411 ; G. ALBERIGO, F. MAGISTRETTI (ed.), *Constitutionis Dogmaticae « Lumen Gentium » Synopsis historica*, *op. cit.*, p. 545 : « (Ecclesiae sanctitas) multiformiter exprimitur apud singulos, qui in suo vitae ordine, ad perfectionem caritatis, aedificantes alios, tendunt ».

de sanctification, leur donne leur âme et les conduit à leur fin. *C'est donc la charité envers Dieu et envers le prochain qui marque le véritable disciple du Christ* »⁶⁴³.

Avant les derniers votes d'approbation de l'assemblée conciliaire, ces précisions révèlent l'intégration du donné relatif à la charité suivant le travail effectué par des théologiens du renouveau, des experts et des Pères durant le concile, à savoir que la vie du baptisé est une orientation vers la charité parfaite du Père, qu'il communique aux hommes par son Fils ; l'orientation des actes humains vers la charité se réalise dans la pratique du double commandement biblique, de la loi de charité envers Dieu et envers le prochain⁶⁴⁴. Le chemin vers la perfection de l'amour est une voie qui est ouverte à chaque baptisé, qui ne dépend pas de l'ordre de la vertu ; il est de l'ordre du possible que chacun y avance, non seulement en raison d'une obéissance aux commandements, mais surtout dans une réponse à l'appel divin rendu vivant et actualisé par l'Esprit Saint.

Le résultat des débats conciliaires sur la question de la vocation à la sainteté a permis de trouver un consensus avec les religieux sans pour autant négliger la question de la charité chrétienne en ne la considérant pas exclusivement sous l'angle de la vie religieuse et des conseils évangéliques. Comme le remarque J. Desclos :

« Le primat de la charité ainsi comprise permet de dépasser toute tentation de bâtir une éthique à deux degrés, celle des commandements et celle des conseils. La charité est source, âme et fin de la sainteté à laquelle tous sont appelés (LG 42 ; AA 4). La distinction des vocations et des charismes dans le peuple de Dieu n'est pas liée à la diversité des efforts personnels des croyants pour être saints »⁶⁴⁵.

⁶⁴³ F. GIL HELLIN, *Lumen gentium*, op. cit., p. 438-439 ; G. ALBERIGO, F. MAGISTRETTI (ed.), *Constitutionis Dogmaticae « Lumen Gentium » Synopsis historica*, op. cit., p. 547 : « Caritas enim, ut vinculum perfectionis et plenitudo legis (cf. Col 3, 14 ; Rom 13, 10), omnia sanctificationis media regit, informat ad finemque perducit. Unde caritate tum in Deum tum in proximum signatur verus Christi discipulus ».

⁶⁴⁴ Ainsi, le vote final d'approbation du 19 novembre 1964 voit le texte accepté par 2134 *placet* sur 2145 votants, 10 *non placet* et 1 vote nul. Le vote réalisé le 21 novembre 1964, lors de la promulgation solennelle de LG aboutit au résultat quasi-unanime de 2151 *placet* et 5 *non placet*.

⁶⁴⁵ J. DESCLOS, *Libérer la morale*, op. cit., p. 127 ; cf. F. WULF, « Kommentar zum V. Kapitel », in H. BRECHTER (ed.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch Kommentare, I: Constitutio de Sacra liturgia. Decretum de Instrumentis communicationis socialis. Constitutio dogmatica de Ecclesia. Decretum de Ecclesiis orientalibus catholicis*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1966, p. 284-302 ; J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, Tournai, Desclée, 1968, p. 72-97 ; G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, op. cit., t. II, p. 63-116 ; Ph. DELHAYE, « Le kérygme de la charité à Vatican II », in *RTL 1* (1970), p. 144-174 ; P. d'ORNELLAS, *Liberté*, op. cit., p. 459-463 ; P. HÜNERMANN, B. J. HILBERATH (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2: Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen gentium*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2004, p. 482-495.

La vie chrétienne morale possède une unité fondamentale garantie par l'origine divine de la charité. Cette unité se manifeste au monde dans les actes moraux de chaque chrétien qui sont appelés à croître en nombre et en intensité sous l'impulsion de l'Esprit Saint. « En parlant de l'appel de tous les fidèles à la perfection, le Concile pense réellement que ceux qui se laissent saisir par le Christ doivent croître sans cesse et inlassablement pour devenir conformes à l'image de la personne du Christ »⁶⁴⁶. Ces actes ne sont pas seulement ceux d'une obéissance à la loi divine (ou ecclésiale), mais une attitude responsoriale qui engage fermement et radicalement le baptisé à vivre la charité dans tous les éléments concrets de son existence, selon le double commandement de l'amour. G. Philips le relève dans son commentaire du chapitre V :

« La définition de la sainteté comme vocation de tous est sans aucun doute un exposé dogmatique important qui de plus fait preuve d'une profonde inspiration spirituelle, parfaitement sensibilisée aux circonstances concrètes de l'existence chrétienne dans le monde. Le levain est réellement mis dans la pâte »⁶⁴⁷.

Cet horizon de croissance morale ne constitue pas une morale surhumaine inatteignable ; c'est dans les actes concrets que l'homme progresse à son rythme, porté par l'élan de sa volonté malgré l'inconstance existentielle de son désir, poussé par son désir de conversion en dépit de son péché, parce qu'originellement il bénéficie du dynamisme de la grâce parachevant sa nature⁶⁴⁸.

L'équilibre entre transcendance et immanence de la charité naît d'une tension permanente ici-bas qui tient ensemble les deux aspects de la charité – amour de Dieu et amour du prochain – exprimant la perfection de l'amour. Ces deux amours pourraient entraîner une déchirure, si on ne les considérait que d'une manière existentielle où l'amour infini de Dieu serait inaccessible à l'amour fini de l'homme. Le désespoir serait le seul remède disponible pour l'homme écrasé par une vocation impossible à réaliser,

Sur la question du rôle des conseils évangéliques, cf. FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres, op. cit.*, t. V, *Traité de l'amour de Dieu*, vol. II, p. 75-76 : « Dieu ne veut pas qu'un chacun observe tous les conseilz, ains seulement ceux qui sont convenables, selon la diversité des personnes, des tems, des occasions et des forces, ainsy que la charité le requiert [...] Les conseilz sont tous donnés pour la perfection du peuple chrestien, mais non pour celle de chasque Chrestien en particulier ».

⁶⁴⁶ J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II, op. cit.*, p. 80.

⁶⁴⁷ G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican, op. cit.*, t. I, p. 56.

⁶⁴⁸ Cf. *ibid.*, t. II, p. 85 : « « La sainteté qui au demeurant n'est rien d'autre que l'Amour, ne tolère aucune opposition entre la charité envers Dieu et la bienveillance active envers le prochain ».

car radicalement séparée de sa condition mortelle. C'est seulement dans le Christ que la tension peut être non seulement supportée mais aussi devenir chemin de perfection et ligne de crête de sainteté ; le Christ, à la fois homme et Dieu, maintient en lui la tension d'amour. Sur la croix et au matin de Pâques, c'est lui qui est l'équilibre d'une folie d'amour parce qu'il exprime l'amour du Père pour les hommes, en même temps qu'il répond à l'amour du Père en s'offrant jusqu'au bout. La vocation universelle des baptisés et de tous les hommes à la sainteté est initiée dans l'offrande d'amour du Christ ; il engage chacun à faire de sa vie une offrande d'amour au Père à sa suite.

Cet équilibre issu d'une tension n'est pas un état précaire ou médiocre de celui qui n'entreprendrait aucune action ; à la suite du Christ, il s'agit du dynamisme oblatif de la charité qui pousse l'homme à mener toute sa vie en conformité avec le double commandement de l'amour. La tension devient féconde parce que le Christ l'assume pleinement comme un acte d'amour à la fois intérieur et extérieur. L'homme qui souhaite répondre à cette vocation devra nécessairement viser la même plénitude, dépassant largement les exigences des préceptes tenues comme limites inférieures minimales dans l'ordonnement de la vie morale⁶⁴⁹.

« Directement et essentiellement, la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, amours auxquels se rapportent les préceptes principaux de la loi divine, on l'a dit. Or l'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte suivant une mesure limitée seulement, si bien que le surplus serait réservé au conseil »⁶⁵⁰.

Cette citation de l'Aquinat rappelle que la charité est une totalité englobante, une plénitude qui permet à l'homme de parvenir à Dieu par le Christ, selon la mesure sans mesure de l'immensité et de la radicalité de son amour pour chaque homme. « Le commandement couvre toute l'extension de la vertu. Impossible donc de prétendre que

⁶⁴⁹ Cf. J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, op. cit., p. 113 : « Si l'action intérieure de la grâce et la charité que Dieu suscite en nous ne nous détournent pas des commandements et des préceptes, de même, réciproquement, la fidélité aux commandements et aux préceptes ne doit pas compromettre la fidélité à la grâce intérieure qui nous conduit à accomplir les commandements et les préceptes de la manière, dans l'esprit et suivant le degré d'intensité qui sont destinés à chacun, et qui nous mène vers des exigences qui nous appellent à dépasser l'ordre général et les préceptes communs ».

⁶⁵⁰ *II^a-II^{ae}*, 184, 3 : « *Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis, ut dictum est. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat* ».

la faiblesse humaine ne serait tenue qu'à un certain degré de charité, et non pas à l'amour total, impliquant la perfection »⁶⁵¹.

En tant que totalité, la charité est à même d'articuler les deux dimensions de la vie chrétienne à la fois intérieure et extérieure. Le concile reprend le donné théologique selon lequel la charité est une vertu infuse donnée par Dieu pour orienter les actes intérieurs de l'homme à sa finalité, *en même temps* que la charité est le commandement qui oblige l'homme à un agir extérieur qui se matérialise dans l'usage des autres vertus.

La *relatio* de LG 42 le souligne :

« La *charité* est la voie principale et nécessaire, dans laquelle toutes les autres voies sont incluses. Le texte part de la rédaction précédente, p. 143, l. 27ss., mais selon un autre ordre et avec quelques modifications afin qu'apparaisse clairement que la charité est une *vertu infuse* (c'est pourquoi elle est un don divin), et un *commandement* (c'est pourquoi elle presse à aimer Dieu et le prochain par l'exercice de toutes les autres vertus et moyens) »⁶⁵².

C'est un signe indiquant que le donné théologique remis à l'honneur par les théologiens du renouveau est finalement intégré dans le document conciliaire. La relation reprend même les expressions typiques pour parler de la « charité comme *lien de la perfection, forme et fin des vertus* »⁶⁵³.

Au final, « la charité apparaît en dernier ressort comme l'essence même de la sainteté »⁶⁵⁴ où la charité envers Dieu appelle la charité envers le prochain, et inversement, selon l'image donnée par Bernard de Clairvaux :

« La charité ne saurait rester inactive... Le feu allumé par la contemplation est si fort que l'ardent désir de faire aimer Dieu éclate en dehors et jette le moine sur

⁶⁵¹ G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, op. cit., t. II, p. 73.

⁶⁵² AS III/1, p. 306 : « ... agit de principali et necessaria via ad sanctitatem, quae est caritas, in qua omnes aliae viae includuntur et superantur. Textus desumitur ex redactione priori, p. 143, l. 27 ss., sed alio ordine et cum quibusdam immutationibus, ut clarius appareat caritas tum ut virtus infusa, ideo ut donum divinum, tum ut mandatum, ideo ut urgens ad diligendum Deum et proximum per exercitium etiam omnium aliarum virtutum et mediorum » ; cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté*, op. cit., p. 461-462.

⁶⁵³ AS III/1, p. 306 : « In fine periodi caritas dicitur vinculum perfectionis et forma ac finis virtutum, secundum Mt 7, 12 ; 22, 40 ; Io 14, 7 ; Rm 13, 10 ; 1 Co 13, 4 ss. ; Col 3, 14 ; 1 Tm 1, 5 ».

⁶⁵⁴ G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, op. cit., t. II, p. 69 ; cf. J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, op. cit., p. 78 : « ... cette charité, née de la foi qui est, au sens le plus spécifique, la vie chrétienne. L'amour qui consiste à aimer comme le Christ aime le Père, est d'une nature essentiellement différente de toutes les autres vertus et bonnes œuvres. Dans les autres vertus, il donne toujours 'quelque chose' [...] ; dans l'amour, par contre, il ne dispose pas de ceci ou de cela, mais de lui-même en tant que totalité, en tant que personne, pour se donner ».

les routes de la prédication... Mais bien vite celui-ci se replongera dans le silence fécond de la méditation, afin d'y renouveler ses forces »⁶⁵⁵.

Notre enquête sur le chapitre V de *LG* indique que l'objet de l'appel universel à la sainteté est d'ordre plus doctrinal que disciplinaire et se fonde sur la charité comme élément structurant la vie chrétienne. Les interventions et les amendements proposés par les Pères conciliaires ont renforcé la dimension universelle de la charité chrétienne et le rôle indispensable du double commandement de l'amour pour saisir la charité dans sa complexité. L'argumentation a été faite de manière théologique et non canonique, illustrant une tendance de fond de Vatican II de passer du domaine juridique au domaine théologique, de la volonté (« il faut ») à l'intelligence (« pourquoi faut-il faire ainsi ? »). Tout cela n'enlève pas une certaine ambiguïté dans l'usage de la notion de charité. En effet, traiter de la charité à travers les notions de sainteté et de perfection a pour avantage de recentrer la réflexion sur la doctrine théologique, ancrée sur l'Écriture Sainte et le donné de Tradition. On quitte la sphère juridique et casuistique qui a très longtemps prévalu dans la structuration de la vie morale. Le travail des théologiens du renouveau est intégré : la vie chrétienne n'est plus strictement un catalogue d'interdits à éviter et de préceptes à suivre.

Néanmoins, cela ne semble pas suffisant pour laisser toute sa place à la charité au sein de la vie morale de chaque être humain. En réfléchissant à la sainteté, et en la distinguant, dans sa forme, de l'engagement à la vie religieuse, le concile n'évite pas l'écueil qui laisse penser que la sainteté est un chemin trop exigeant qui suppose certaines qualités humaines ou intellectuelles que le bon sens de chacun sait être rarement présentes. Cet écueil se trouve d'ailleurs renforcé dans le contexte d'une société sécularisée où nos contemporains ont tant de mal à se poser la question de Dieu qu'ils n'imaginent guère pouvoir vivre de sa vie. Ne faut-il pas être un super-chrétien pour parvenir à la perfection de Dieu ? Ne faut-il pas être parfait et sans reproche, pur et sans péché ? Il n'est pas possible de modifier l'histoire et faire comme si la sainteté n'avait pas été un domaine réservé à une élite (religieuse) durant de longs siècles ; il est cependant possible de dire que la croissance de la sainteté en l'homme est certes freinée par le péché, mais en aucun cas annihilée par lui. Le retournement de l'homme vers

⁶⁵⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Cantique*, 57, 9 ; *PL* 183, 1054 A-B, cité par G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, *op. cit.*, t. II, p. 89.

Dieu, sa conversion intime et véritable, intérieure et extérieure, en dépit des difficultés de la vie et du poids du péché, est le signe d'une charité parfaite qui sait traverser les épreuves les plus sombres pour ne chercher qu'en Dieu la lumière de la vérité. La sainteté des saints, la perfection de leur charité, ne leur vient pas de ce qu'ils ont été des chrétiens hors-normes, mais de leur constant désir à porter le regard vers le Christ et à supplier sa miséricorde pour leurs propres péchés et pour l'humanité entière, suivant les cas et les états de vie, dans la prière contemplative ou dans l'action proprement caritative. La charité structure la vie morale de chacun en étant à la fois une grâce et un commandement, un don divin et une loi divine inscrits dans le cœur de l'homme comme un chemin de conversion permanent. Il s'agit d'entrer dans « la découverte de la grâce, la découverte de l'amour qui nous aime gratuitement, qui nous aime quoique pécheurs, qui nous aime dans notre péché, mais qui nous conduira seul, par des voies obscures que lui seul connaît, du péché à la sainteté »⁶⁵⁶.

C'est la capacité à opérer ce retournement vers Dieu qui rend la sainteté possible à chacun dans le double mouvement qui consiste à aimer Dieu et le prochain, dans un accueil bienveillant de cette vocation à la sainteté et la volonté d'y répondre du mieux possible avec la grâce du Christ.

Une autre ambiguïté concerne la notion de vocation *universelle*. Qu'en est-il des non-baptisés et des non-croyants ? La vocation à la sainteté n'a-t-elle d'*universelle* que le nom et ne vaudrait-elle que pour les membres de l'Église ? Le chapitre V de *LG* qui s'intéresse à la sainteté *au sein de l'Église* (et non la sainteté de l'Église) ne lève pas l'ambiguïté sur ce point ; la constitution dogmatique n'a certes pas à le faire, puisqu'elle concerne avant tout l'Église en elle-même. Il y a cependant un risque d'incompréhension sur cet appel à la sainteté auprès des personnes qui ne sont pas dans l'Église (et même pour celles qui sont dans l'Église) auxquelles le concile souhaite également s'adresser. Ainsi, il convient de lire *GS* en lien avec *LG* pour rétablir un équilibre nécessaire et éviter une nouvelle déformation et mauvaise compréhension de la charité.

⁶⁵⁶ L. BOUYER, *Le Sens de la vie monastique*, Turnhout/Paris, Brepols, 1950, p. 42.

En *LG*, la charité est analysée sous l'angle de l'Église elle-même, à partir de ses membres, suivant les différents états de vie et la structure ecclésiale. En *GS*, la charité est traitée à partir du monde et de la société humaine, comme moyen divin donné à tout homme pour accomplir sa vocation. Dans les deux cas le double commandement de l'amour est indiqué comme moyen de répondre à la vocation de l'homme et du baptisé, et de participer à l'amour qui vient de Dieu. La loi de l'amour vaut pour tous. La manière d'en vivre varie.

« Cette vocation de tous les fidèles doit être entendue au sens strict, comme un appel personnel adressé à chacun par Dieu. Pour chaque fidèle, il s'agit d'un appel à la sainteté parfaite (n° 11), à la perfection de la charité (n° 39), à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité (n° 40). [...] On dit enfin que non seulement les fidèles mais *tous les hommes* sont appelés au salut ; cela n'exprime pas seulement la fin objective à laquelle tous sont destinés, mais l'appel individuel et existentiel de chacun par la grâce »⁶⁵⁷.

Ainsi, nous portons notre attention sur la manière complémentaire dont le concile en parle en *GS* dans une perspective extra-ecclésiale plus large que celle envisagée en *LG*, même si le double commandement de l'amour reste la colonne vertébrale de la réflexion.

F. *Gaudium et Spes* : l'homme et sa vocation

L'élaboration du schéma *De Ecclesia* intègre la question de la charité d'un point de vue doctrinal et théologique comme moyen de remplir la vocation du fidèle baptisé. C'est une perspective intra-ecclésiale qui doit être confrontée à la question d'une vie de charité dans la société contemporaine au concile. Ce point de vue différent et complémentaire est traité par les rédacteurs du schéma XIII qui deviendra la constitution *GS*⁶⁵⁸. En effet, la constitution dogmatique *LG* se situe dans l'horizon de la vie ecclésiale pour tracer les contours de la charité, alors que la constitution pastorale *GS* place son propos dans le contexte de l'humanité en son ensemble. Dans les deux cas,

⁶⁵⁷ J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, op. cit., p. 16-17.

⁶⁵⁸ Cf. Ph. DELHAYE, « Premier chapitre du schéma XVII », in *Études et documents* 16 (1963), Paris, p. 1-8.

la description porte sur la charité comme une réalité unique et complexe, approchée et éclairée de deux manières distinctes⁶⁵⁹.

La constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps s'articule autour du rapport Église-monde qui constitue une clef d'interprétation majeure du document conciliaire. La constitution situe la communauté qu'est l'Église au sein de la société humaine particulière à laquelle elle appartient et avec laquelle elle entretient des relations spécifiques. *GS* s'attache à approfondir notamment les questions morales dans le domaine de la morale familiale, économique, politique et géopolitique. Pour mener à bien sa démarche, le concile prend comme point de départ la vocation de la personne humaine, de sa dignité, de ses craintes et ses angoisses, de ses espoirs et ses aspirations⁶⁶⁰.

Certes, la théologie morale ne peut rendre compte seule de la richesse et de la complexité du rapport Église-monde, d'autant plus que ce ne fut pas une démarche initiale pour elle, car, comme le souligne L. Dubrulle, « l'herméneutique de la Constitution pastorale d'un point de vue de théologie morale fondamentale est un

⁶⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 3 : « Il semble, en effet, qu'un malentendu persévère quant à l'usage du mot de charité. Les auteurs du nouveau schéma le prennent au sens de l'*agapè* scripturaire : volonté de service de Dieu et des frères poussée jusqu'au sacrifice. Mais les auteurs du schéma primitif semblent voir dans la charité une pure velléité verbale ou un esprit de concession et de relâchement ». La difficulté de parler de la charité affleure dans l'élaboration de *GS*, cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 541-542 : « Un évêque estime nécessaire de supprimer la phrase : 'un commandement comprend tous les autres : aime !' car, rappelant que l'amour 'substantivé' est une perversion du christianisme, il se demande où, dans l'Écriture, ce commandement n'a pas de complément ».

⁶⁶⁰ Le schéma XVII, devenu le schéma XIII (à partir du 26 juin 1964), est l'un des documents les plus discutés, amendés et refondus à plusieurs reprises. Cf. K. RAHNER, H. de RIEDMATTEN, M.-D. CHENU, E. SCHILLEBEECKX (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps, Constitution « Gaudium et spes »*. *Commentaires du schéma XIII*, Paris, Mame, 1967 ; G. BARAUNA (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps : études et commentaires autour de la Constitution pastorale "Gaudium et spes" du Vatican II, avec une étude sur l'encyclique "Populorum Progressio"*, 2 vol., H. CROUZEL (ed. fra.), TET, Paris, Desclée, 1967-1968 ; Ph. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de « Gaudium et spes »*, CFI 240, Paris, Cerf, 2004 ; G. ROUTHIER, *Vatican II : herméneutique et réception*, CTHP 69, Montréal, Fides, 2006 ; D. ERAZMUS, *Genèse et réception de Gaudium et spes. « Ab hominibus ad Hominem »*, Thèse de doctorat en théologie catholique, Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006 ; N. TANNER, « *Ecclesia ad extra* », in G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, *op. cit.*, t. IV, p. 327-404 ; G. ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée. L'éprouvante expérience de la quatrième période », in G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, *op. cit.*, t. V., p. 158-226 ; P. HÜNERMANN, « les dernières semaines du concile », in G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, *op. cit.*, t. V, p. 469-520 ; G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, TRSR n. s. 24, Bologna, Il Mulino, 2000 ; A. GLORIEUX, « Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* », in *NRTh* 108 (1986), p. 388-403.

chantier beaucoup plus contemporain »⁶⁶¹. Par ailleurs, la substitution d'une constitution pastorale au *De ordine morali* constitue, selon Ph. Bordeyne, « une blessure pour la théologie morale en tant que discipline constituée, avec ses propres problématiques »⁶⁶².

Il n'en reste pas moins vrai que la question de la charité est présente dans *GS* sous un angle sensiblement différent que dans *LG*. La constitution dogmatique sur l'Église s'intéressait à la charité sous l'angle de la participation à la vie divine pour les baptisés, chacun selon la grâce et l'état de vie qui sont les siens ; la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps traite de la question de la charité dans sa relation privilégiée permettant à l'homme de répondre à sa vocation. La charité, exercée dans une pratique sociale et communautaire est un moyen d'accomplir la vocation humaine.

1. La vocation de l'homme dans l'histoire du salut

GS commence par replacer la vocation de l'homme dans l'histoire du salut. L'homme est appelé « à une seule et même fin, qui est Dieu Lui-même »⁶⁶³ parce qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. La créature humaine, qui advient au monde par la volonté aimante du Père éternel, a une origine divine qui fonde le respect infini dû à la personne humaine, où chacun est invité à considérer « son prochain, sans aucune exception, comme 'un autre lui-même' »⁶⁶⁴. Ainsi, « la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine »⁶⁶⁵ dans un mouvement de retour vers le Père aimant par le Fils aimé dans l'Esprit-amour.

⁶⁶¹ L. DUBRULLE, *Mgr Rodhain et le Secours catholique, op. cit.*, p. 294-295. Cf. C. FINO, *L'hospitalité, figure sociale de la charité, op. cit.*, p. 18-19 : « Après Vatican II, la recherche théologique s'est focalisée ensuite sur d'autres questionnements, et l'impact social de la charité n'a plus été envisagé. Ce n'est que récemment que de nouvelles recherches, envisagées à partir du contraste entre la pertinence de la pratique des organismes caritatifs et leur difficulté à rendre compte de leur fondement théologique, relancent un questionnement de la morale fondamentale sur la charité pratique ». Cf. A. MCCORMICK, *Moral Theology from 1940 to 1989 : An Overview, in Corrective Vision, Explorations in Moral Theology*, Lanham, Sheed & Ward, 1994, p. 1-22 ; L. SOWLE CAHILL, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; R. STARK, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, San Francisco, Harper Collins, 1997 ; C. FINO, « L'autorité des pratiques chrétiennes de la charité en contexte de pluralisme. L'impulsion de Vatican II et le travail à poursuivre », in G. ROUTHIER et G. JOBIN, *L'autorité et les autorités, l'herméneutique théologique de Vatican II*, UnSa n. s. 3, Paris, Cerf, 2010, p. 209-225.

⁶⁶² Ph. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse, op. cit.*, p. 15.

⁶⁶³ *GS* 24, 1 : « *ad unum eundemque finem, id est ad Deum ipsum, vocantur* ».

⁶⁶⁴ *GS* 27, 1 : « *ita ut singuli proximum, nullo excepto, tamquam 'alterum seipsum'* ».

⁶⁶⁵ *GS* 22, 5 : « *vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina* ».

« Homme parfait, Il [le Verbe de Dieu] est entré dans l'histoire du monde, l'assumant et le récapitulant en Lui. C'est Lui qui nous révèle que 'Dieu est charité' (1 Jn 4, 8) et qui nous enseigne en même temps que la loi fondamentale de la perfection humaine, et donc de la transformation du monde, est le commandement nouveau de l'amour »⁶⁶⁶.

Sortis du Père, les hommes sont appelés à retourner à Lui, par l'offrande d'amour du Fils. « Tous les hommes [...] jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc, toujours et davantage, reconnaître leur égalité fondamentale »⁶⁶⁷. L'égalité fondamentale que l'on peut nommer respect de la personne, ou encore dignité humaine, repose sur ce socle divin, origine et finalité de la vocation humaine aussi immuables et inébranlables que la glaise et le limon terrestres constituant les fils d'Adam et les filles d'Ève sont insignifiants et poussiéreux.

C'est l'esprit, insufflé par le Père, qui donne la vie à ce pauvre corps malhabile ; c'est l'esprit insufflé par le Père qui constitue l'unité de l'homme dans son corps et dans son âme, comme « un résumé de l'univers des choses »⁶⁶⁸, et qui fait de l'homme cette créature à laquelle sont soumises toutes les autres créatures. Créature fragile et faible, invitée à répondre à l'appel de son Créateur. Paradoxe incommensurable d'une vocation humaine sans nulle autre pareille, pétrie dès le premier instant par l'amour aussi incommensurable du Créateur. L'amour est la clef de la vocation de l'homme et de « la sublimité de sa vocation »⁶⁶⁹, comme une manière de sésame où, le Christ « révélation [...] du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même »⁶⁷⁰.

En contrepoint de la grandeur de la vocation humaine, le péché révèle l'exigence de la réponse à l'appel divin et la profonde interpénétration entre vocation personnelle et communautaire :

⁶⁶⁶ GS 38, 1 : « *Verbum enim Dei, perfectus homo in historiam mundi intravit, eam in Se assumens et recapitulans. Ipse nobis revelat, 'quoniam Deus caritas est' (1 Io 4, 8), simulque nos docet legem fundamentalem perfectionis humanae, ac proinde transformationis mundi, novum dilectionis esse mandatum* ». Cf. J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, op. cit., p. 24-36.

⁶⁶⁷ GS 29, 1 : « *Cum omnes homines [...] eadem vocatione et destinatione divina fruuntur, fundamentalis aequalitas inter omnes magis magisque agnoscenda est* ».

⁶⁶⁸ GS 14, 1 : « *elementa mundi materialis in se colligit* ».

⁶⁶⁹ GS 22, 1 : « *altissimam eius vocationem* ».

⁶⁷⁰ GS 22, 1 : « *in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat* ». Cf. J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, op. cit., p. 9-24.

« En vérité, les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental, qui prend racine dans le cœur même de l'homme. C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites ; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure »⁶⁷¹.

La réponse de l'homme en dépit de ce déséquilibre fondamental et de ses multiples limites s'incarne particulièrement dans l'amour vécu en sa dimension sociale et communautaire, et constitue une réponse positive et dynamique face à l'angoisse éprouvée par l'homme.

« La libre soumission à 'l'impulsion de l'amour' offre donc la synthèse d'un exposé qui, dès GS 3, annonçait son projet d'explicitier la vocation humaine de la solidarité universelle. Au lieu de présenter l'amour comme un édifice doctrinal, la désignation du dynamisme moral qui surgit dans l'angoisse donne à l'expérimenter de manière nouvelle et théologale, comme un ineffable germe divin »⁶⁷².

En effet, le surgissement d'un dynamisme moral à partir de l'angoisse de l'homme n'est pas tâche aisée. « Tout le problème était de *retourner l'inquiétude en une attitude morale axée vers le social*. [...] La *dogmatique de l'amour* apparaissait apte à relever ce défi »⁶⁷³ parce que l'amour véritable est capable d'exprimer cette tension qui se porte vers l'être ou l'objet aimé tout en acceptant son inachèvement et sa limitation dans le cours de l'histoire.

« En retravaillant le concept de l'amour dans son interaction avec l'angoisse, les rédacteurs manifestaient leur volonté de *cesser d'opposer un amour intramondain, voué à l'inquiétude, et un amour des biens éternels, libéré de toute anxiété*. Il fallait ressaisir le rapport intérieur entre la vulnérabilité humaine et l'amour dans la complexité du temps »⁶⁷⁴.

⁶⁷¹ GS 10, 1 : « *Revera inaequilibria quibus laborat mundus hodiernus cum inaequilibrio illo fundamentaliore conectuntur, quod in hominis corde radicatur. In ipso enim homine plura elementa sibi invicem oppugnant. Dum enim una ex parte, utpote creatura, multipliciter sese limitatum experitur, ex altera vero in desideriiis suis illimitatum et ad superiorem vitam vocatum se sentit* » ; cf. GS 11, 2.

⁶⁷² Ph. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, op. cit., p. 227.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 311-312 et p. 317 : « Le christianisme tient que l'amour, comme vertu théologale qui oriente vers Dieu et habilite à vivre l'amour à sa ressemblance, est toujours traversé d'un dilemme qui en menace l'accomplissement (le péché, ou encore la tension entre amour de soi, amour du prochain et amour de Dieu). Néanmoins, la menace est annulée puisque cette quête est gracieusement portée par un Dieu qui s'est lui-même révélé comme Amour. Ainsi, face au sujet qui s'angoisse de solitude tout en craignant de se livrer à l'amour, *Gaudium et spes* propose le Dieu Créateur et Sauveur comme une altérité susceptible d'être aimée, de telle sorte que l'angoisse subjective ne soit ni répétée à l'infini, ni non plus étouffée ».

⁶⁷⁴ Ph. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, op. cit., p. 312-313.

L'application historique de la dogmatique de l'amour se déploie dans le service d'une charité sociale qui, en contrebalançant l'angoisse humaine, permet non seulement de restaurer l'ordre blessé par le péché et ses conséquences mais aussi de promouvoir la construction d'une solidarité internationale et la consolidation d'une fraternité universelle entre tous les hommes.

La perspective de *GS* n'enferme pas la charité dans une tour d'ivoire théologique ; au contraire, la charité est placée dans l'histoire des hommes et de leurs pratiques sociales en même temps comme un moyen de progrès pour la société et un critère d'évaluation de celui-ci.

2. L'axe social de la vocation humaine

En *GS*, la vocation humaine se vérifie dans la pratique sociale de la charité qui appelle une transformation et un renouvellement de la société dans son ensemble. L'influence de la charité ne se fait donc pas sentir exclusivement dans le cœur de l'homme ; la loi de conscience qui l'habite lui permet de se situer par rapport au monde et d'orienter son agir vers le bien dans l'exercice du double commandement de l'amour :

« Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur : 'Fais ceci, évite cela'. [...] C'est d'une manière admirable que se découvre à la conscience cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain »⁶⁷⁵.

Le double commandement de l'amour apparaît ainsi « d'une extrême importance pour des hommes de plus en plus dépendants les uns des autres et dans un monde sans cesse plus unifié »⁶⁷⁶.

⁶⁷⁵ *GS* 16 : « *In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui obedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet auribus cordis sonat : 'fac hoc, illud evita'. [...] Conscientia modo mirabili illa lex innotescit, quae in Dei et proximi dilectione adimpletur* ». Cf. P. d'ORNELLAS, *Liberté, op. cit.*, p. 583 : « Ce double commandement de l'amour est la plénitude de la loi inscrite dans le cœur de l'homme, présente au fond de sa conscience et l'appelant à aimer et à faire le bien. La rédaction finale de la Constitution pastorale suggère l'unité intrinsèque de ces deux commandements ».

⁶⁷⁶ *GS* 24, 2 : « *Quod vero hominibus magis in dies ab invicem dependentibus atque mundo magis in dies unificato maximi comprobatur esse momenti* ».

La vie selon le double commandement de l'amour ouvre l'être humain à la sainteté, encore appelée vie divine, ou bien perfection du Père, à laquelle sont appelés les hommes ; elle se vit de manière communautaire dans un exercice concret de la charité. Le Père éternel a pour but « de sanctifier et de sauver tous les hommes non pas isolément, hors de tout lien mutuel ; Il a voulu au contraire en faire un peuple qui Le connaîtrait selon la vérité et Le servirait dans la sainteté »⁶⁷⁷. Les relations entre les hommes deviennent plus étroites et la solidarité entre eux croît lorsque la communauté humaine enracine son agir « dans l'œuvre de Jésus-Christ »⁶⁷⁸ où l'amour le plus grand est « de donner sa vie pour ses amis (Jn 15, 13). Quant à ses Apôtres, Il leur a ordonné d'annoncer à toutes les nations le message évangélique, pour faire du genre humain la famille de Dieu, dans laquelle la plénitude de la loi serait l'amour »⁶⁷⁹.

Cette solidarité ne concerne pas exclusivement les disciples du Christ et les membres de l'Église, invités à s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons de chacun ; elle devient l'affaire de chaque être humain en raison de la signification archétypale du don

⁶⁷⁷ GS 32, 1 citant LG 9 : « *placuit homines non singulatim, quavis mutua connexion seclusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret* ».

⁶⁷⁸ GS 32, 2 : « *opere Iesu Christi* ». Cf. L.-J. LEBRET, « La vie économique et sociale et la communauté des nations à promouvoir », in K. RAHNER, H. de RIEDMATTEN, M.-D. CHENU, E. SCHILLEBEECKX (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps, op. cit.*, p. 231-278.

⁶⁷⁹ GS 32, 3 : « *ut animam suam ponat quis pro amicis suis (Io 15, 13). Apostolos autem iussit praedicare omnibus gentibus nuntium evangelicum ut genus humanum familia Dei fieret, in qua plenitudo legis esset dilectio* ». Nous renvoyons également à la réflexion d'E. Schillebeeckx dans un commentaire sur le schéma XIII, cf. E. SCHILLEBEECKX, « Foi chrétienne et attente humaine », in K. RAHNER, H. de RIEDMATTEN, M.-D. CHENU, E. SCHILLEBEECKX (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps, op. cit.*, p. 117-158 notamment p. 155-156 : « Le chrétien croit en un avenir absolu : cet avenir, pour lui, c'est Dieu même ; dès lors, il est impuissant à exprimer cet avenir en terme adéquat ou même approximatif – le non-chrétien le peut-il davantage ? – et jamais il ne pourra identifier quelque résultat de l'histoire humaine avec le 'nouveau monde' promis. Car si Dieu est le mystère insaisissable et si l'homme est tout entier pris dans ce mystère, alors, pour quiconque croit en Dieu, l'existence humaine est, par définition, elle-même un mystère insondable, aussi dans sa relation à l'avenir. Mais l'espérance chrétienne, qui voit en Dieu l'avenir de l'homme, est bien plus qu'une théorie ; c'est une espérance active ; elle ne devient réalité qu'en travaillant à construire un avenir meilleur ; cet avenir ne trouve sa consistance qu'en un *souci des autres* ressenti dans le concret des situations terrestres. L'engagement radical au service d'autrui est un amour *incompréhensible* et, en cela même, il est radical, sans calcul. Sans savoir où il peut nous mener, nous savons bien qu'il n'est *pas à la limite dépourvu de sens*, qu'il n'est pas irrémédiablement vain. C'est par là que l'amour chrétien reste à jamais une énigme pour le monde ; pour nous-mêmes, chrétiens, cet engagement terrestre n'est pas rationnellement saisissable [...]. Mais le fait d'être thématiquement incompréhensible ne diminue nullement la valeur de notre engagement terrestre, au contraire, il le radicalise, le rattache à son dernier fondement, le Royaume de Dieu. Tel est l'engagement chrétien au service des hommes ; radicalisant, parce qu'il est la face terrestre de l'amour personnel que Dieu porte aux hommes, et radical, parce qu'il tend sans cesse, dans une remise de soi animée par la foi, à promouvoir sans cesse l'homme et les peuples, tout en sachant bien qu'un monde vraiment digne de l'homme ne peut se réaliser sur cette terre. C'est une espérance contre toute espérance mais aussi contre toute tentation du doute, qui ne cesse de nous suggérer la vanité de cet engagement ».

christique. Dans la mesure même où « le Verbe incarné en personne a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité »⁶⁸⁰, la solidarité devient un moyen éminent pour les hommes de répondre à leur vocation. L'incarnation et la rédemption du Christ entraînent à ne plus voir la solidarité entre les hommes seulement sur un plan horizontal d'entraide et d'assistance matérielle. La solidarité renvoie au-delà d'elle-même vers sa source originelle divine. La fraternité humaine est un moyen de manifester la présence de Dieu, ainsi que le concile le relève par exemple dans le contexte de l'athéisme où le rôle social attribué à l'amour fraternel est « ce qui contribue le plus à révéler la présence de Dieu »⁶⁸¹. C'est en ce sens que la solidarité peut entraîner une refondation globale des relations sociales.

« Aussi l'ordre social et son progrès doivent-ils toujours tourner au bien des personnes, puisque l'ordre des choses doit être subordonné à l'ordre des personnes et non l'inverse. [...] Cet ordre doit sans cesse se développer, avoir pour base la vérité, s'édifier sur la justice, et être vivifié par l'amour ; il doit trouver dans la liberté un équilibre toujours plus humain. Pour y parvenir, il faut travailler au renouvellement des mentalités et entreprendre de vastes transformations sociales »⁶⁸².

⁶⁸⁰ GS 32, 2 : « *Ipsium enim Verbum incarnatum humanae consortionis particeps esse voluit* ».

⁶⁸¹ GS 21, 5 : « *Ad praesentiam Dei manifestandam maxime* ».

⁶⁸² GS 26, 3 : « *Ordo socialis igitur eiusque progressus in bonum personarum indesinenter cedere debent, siquidem rerum ordinatio ordini personarum subiicienda est et non e converso [...]. Ordo ille in dies evolvendus, in veritate fundandus, in iustitia aedificandus, amore vivificandus est; in libertate autem aequilibrium in dies humanius invenire debet. Ad haec autem implenda mentis renovatio atque amplae societatis immutationes inducendae sunt* ».

En 1968, l'aumônier national du *Secours catholique* revient sur l'incidence sociale d'une charité vécue en acte. Sa vision par trop idéale ne saurait éluder les conséquences positives et réelles que la charité alliée à la justice peuvent rendre à la société humaine. Cf. A. LANQUETIN, *Développement de l'homme et progrès de la foi*, Paris, SOS, 1968, p. 53-54 : « N'est-il pas évident que si la charité chrétienne inspirait et orientait suffisamment la vie sociale et l'action pour le développement, du même coup tous les dangers qui menacent la réussite et le bon aloi du progrès social seraient conjurés ? En effet, il n'y aurait plus d'accaparement égoïste et stérile des biens mis gratuitement par Dieu au service de l'ensemble des hommes. Il n'y aurait plus de racismes car la charité est enracinée dans la foi en l'unité d'origine et de vocation du genre humain ; plus de nationalismes fermés et hostiles à la coopération internationale ; plus de luttes de classes ; plus de tyrannies ; plus de totalitarismes, etc. Bref le respect et l'amour des personnes obtiendraient pour le bien spirituel et temporel des hommes ce que n'obtiendra jamais le simple sens de la solidarité humaine, même si celui-ci pouvait atteindre un jour à l'universalité et réussir à surmonter – en les ordonnant – les solidarités particulières de classe, de race, d'ethnie ou de langue. Par la pratique de la charité fraternelle, dans toutes les situations sociales et à travers tous les engagements institutionnels, aussi bien que, plus modestement, par l'action uniquement charitable de l'Église comme telle ou des chrétiens en tant que tels, la justice serait promue de proche en proche dans les relations humaines, à l'intérieur des nations et entre les nations... et avec la justice et la paix. Sans le souffle de la charité, dynamisme non seulement de la foi vive et de l'espérance théologique, mais de toute la vie morale, la justice resterait souvent en panne, ou bien elle serait drossée vers les pires écueils par les vents de la violence ».

Les bénéfiques liés à la solidarité humaine sont d'autant plus grands que les transformations sociales qu'elle induit ne sont pas séparées de la charité liée à la justice, ni à la paix et au sociaux de la communauté humaine⁶⁸³. La charité et ses pratiques sont inscrites dans l'histoire des hommes ; la voie de l'amour constitue un moyen de promouvoir la fraternité universelle⁶⁸⁴. C. Fino indique à juste titre que « *LG* privilégie la formation des sujets plus que la concrétisation historique de leur agir » qui est davantage développée en *GS* 38.

« C'est bien par l'intermédiaire de l'attention à l'expérience des sujets responsables dans l'histoire que le concile nous invite à accorder attention et autorité aux pratiques chrétiennes. La pertinence de ce recours n'est pas à lire uniquement dans la perspective de la restauration d'une identité communautaire chrétienne en vue de la construction du sujet, mais il présente une véritable fécondité heuristique »⁶⁸⁵.

Le chrétien est invité à porter un regard nouveau sur la solidarité humaine qui est un signe extérieur visible de l'amour de Dieu pour l'homme et du désir de Dieu qui habite dans le cœur de l'homme. L'amour de Dieu a besoin d'être rendu visible aux yeux des hommes dans une charité effective et une solidarité active, non pas pour rendre réel cet amour divin – car il l'est ; dans les pratiques concrètes, il s'agit de témoigner que la foi et le salut en Jésus-Christ ne sont pas des concepts théologiques abstraits mais que la vie des croyants et, par extension, la vie du monde sont transformées. Si la foi entraîne un changement de vie pour les croyants et pour le monde, cela doit être visible et mesurable par les non-croyants. Cette visibilité n'étant cependant pas le premier terme de l'agir – les croyants n'agissent pas d'abord pour être vus – mais un terme second et conséquent du premier qui est l'amour divin.

⁶⁸³ Cf. J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, *op. cit.*, p. 35 : « Les différentes vertus [la justice, la miséricorde, la générosité, la sincérité, la ténacité] reflètent de hautes valeurs, mais doivent exprimer et manifester une valeur plus haute encore : la charité. Elles réalisent dans le monde des valeurs particulières, mais par la charité, on donne sa propre personne ».

⁶⁸⁴ Cf. *GS* 38, 1 ; P. d'ORNELLAS, *Liberté*, *op. cit.*, p. 606 : « Le Concile ne propose pas une morale bâtie sur l'imitation externe du Christ. Il envisage plutôt le chemin moral ouvert devant chaque homme par le Christ. Il l'appelle 'la voie de l'amour (*via dilectionis*)' » ; C. FINO, « L'autorité des pratiques chrétiennes de la charité », *art. cit.*, p. 213 : « Le concile Vatican II a repris à son compte cette articulation entre la vie morale et la vie théologique, entre l'humanisation et la sanctification, dans le cadre de la vocation universelle à la sainteté, au chapitre 5 de *LG* (§39-42). La 'charité active' caractérise le sacerdoce des baptisés (§10), et le 'service actif des frères' fait partie des œuvres de la charité qui conduisent à la sainteté (§42) ».

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 225.

Le concile replace l'engagement social et la solidarité humaine dans un contexte plus large que celui d'un combat politique ou économique et de lutte des classes puisque la réalité ecclésiale manifeste déjà au monde une « une véritable union sociale visible [qui] découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité, sur lesquelles, dans l'Esprit-Saint, son unité est indissolublement fondée »⁶⁸⁶. La vocation humaine dépasse le cadre humain et renvoie vers Dieu par l'Église – signe et moyen de l'union intime avec Dieu – parce que l'homme ne peut pas compter sur ses seules forces pour répondre à sa vocation et vivre le double commandement de l'amour, même s'il ne connaît pas le Christ⁶⁸⁷. Parmi les moyens qui ne sont pas purement humains, le pardon et l'amour des ennemis constituent un versant radical de l'enseignement du Christ (Mt 5, 43-44) qui implique l'aide de Dieu⁶⁸⁸.

3. Jésus, chemin de l'amour

L'amour fraternel est le signe de l'amour de Dieu pour les hommes et s'exerce dans le double commandement de l'amour à la suite du Christ⁶⁸⁹. La suite du Christ n'est pas un exemple du passé, un modèle ancien à reproduire ; il indique une voie nouvelle de l'amour : « En souffrant pour nous, Il ne nous a pas simplement donné l'exemple, afin que nous marchions sur ses pas, mais Il a ouvert une route nouvelle : si nous la suivons, la vie et la mort deviennent saintes et acquiert un sens nouveau »⁶⁹⁰. Le chemin de l'amour est nouveau en ce qu'il intègre la souffrance et la mort dans l'offrande amoureuse du Christ. Cette offrande est pour l'homme une espérance parce qu'elle est une présence de Dieu au cœur du monde et de ses souffrances comme le remarque H. U. von Balthasar :

⁶⁸⁶ GS 42, 3 : « *veram unionem socialem externam ex unione mentium et cordium fluere, ex illa scilicet fide et caritate, quibus in Spiritu Sancto eius unitas indissolubiler condita est* ».

⁶⁸⁷ Cf. GS 42, 3 ; B. HÄRING, *La morale après le concile*, A. LIEFOOGHE (trad.), Remise en cause, Paris, Desclée, 1967, p. 144 : « Personne ne peut mettre en doute qu'il existe une véritable charité là même où le Christ n'est pas encore connu ni adoré. Mais si cette charité est authentique, elle ne peut venir que de Dieu. Et il est également certain qu'elle est en rapport avec le Christ. L'amour qui vise réellement le prochain et qui observe l'ordre normal des valeurs, l'ordre de la charité, montre par ses fruits qu'il a part à la Rédemption ».

⁶⁸⁸ Cf. GS 28, 3.

⁶⁸⁹ Cf. B. HÄRING, *La morale après le concile, op. cit.*, p. 145 : « Les vrais disciples du Christ se reconnaissent à leur amour mutuel. Plus leur charité grandira et se purifiera, mieux ils connaîtront eux-mêmes le Christ et plus ils aideront efficacement les autres à rechercher la source d'un tel amour ».

⁶⁹⁰ GS 22, 3 : « *Pro nobis patiendo non solummodo exemplum praeibit ut sequamur vestigia Eius, sed et viam instauravit, quam dum sequimur, vita et mors sanctificantur novumque sensum accipiunt* ».

« Seul le chrétien peut regarder en face la mort dans sa terrible réalité – aucune mort ne sera jamais aussi terrible que celle du Christ – sans pour autant renoncer pour l’humanité (et donc, à travers elle, pour lui-même) à toute espérance, parce que l’échec de l’humanité est cerné et dépassé par l’événement trinitaire, dans lequel Dieu a livré son Fils à la perdition pour ne pas abandonner l’homme à la solitude de sa déréliction »⁶⁹¹.

Le concile reprend ici un aspect développé par les théologiens du renouveau qui parlent d’une morale de l’imitation du Christ. Il ne s’agit pas d’accomplir des actes d’une manière de mimétisme. La copie, même fidèle à Jésus, ne caractérise pas le chrétien pas davantage qu’elle ne concerne l’homme non-chrétien. La vie morale n’est pas une répétition automatique d’actes ou une obéissance déraisonnée au commandement de l’amour. La route nouvelle ouverte par le Christ est un chemin nouveau de vie où ce qui arrive à la créature humaine peut être appréhendé de manière nouvelle : la sainteté de la vie et de la mort de l’homme peut être considérée ainsi en raison de la sainteté du Christ, qui lui vient du Père éternel et qu’il communique à tous les hommes.

Ce chemin de l’amour est un appel à la communion divine car Jésus « ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et [...] nous suggère qu’il y a une certaine ressemblance entre l’union des Personnes divines et celles des fils de Dieu dans la vérité et dans l’amour »⁶⁹².

Jésus est la mesure de l’amour qui permet à l’homme de répondre à sa vocation dans l’exercice du double commandement de l’amour qui est de parvenir au même amour que celui qui est en Dieu et cela ne peut se faire « que par le don désintéressé de lui-même »⁶⁹³.

En *GS* comme en *LG*, la charité est un élan de vie qui permet à l’homme de répondre à sa vocation bien que « l’œuvre conciliaire relève beaucoup plus des principes que des déterminations pratiques »⁶⁹⁴. La démarche du concile n’est pas de présenter une doctrine du péché, mais d’indiquer positivement que les fidèles du Christ et les hommes

⁶⁹¹ H. U. von BALTHASAR, *Points de repère pour le discernement des esprits*, B. KAPP (trad.), Le Signe, Paris, Fayard, 1973, p. 67.

⁶⁹² *GS* 24, 3 : « *prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate* ».

⁶⁹³ *GS* 24, 3 : « *per sincerum sui ipsius donum* ».

⁶⁹⁴ Ph. DELHAYE, « L’utilisation des textes de Vatican II en théologie morale », *art. cit.*, p. 441.

qui cherchent à répondre à leur vocation humaine peuvent le faire par l'entremise du Christ⁶⁹⁵. La charité est fondamentalement christocentrée et ne peut être pratiquée en-dehors du double commandement de l'amour qui constitue la règle de vie pour chaque homme. Les conséquences de la loi de l'amour sont personnelles parce qu'elles conduisent les hommes à répondre à leur vocation, mais aussi sociales et communautaires car la charité vécue entraîne une modification de la société. L'amour porte du fruit pour la vie du monde⁶⁹⁶.

« L'*agapè* est dans l'Église, dans la mission, dans l'œcuménisme comme dans la vie sacramentaire. Si l'on passe de l'être à l'agir, on s'aperçoit que pour Vatican II, la charité s'identifie à la perfection qui est demandée à chaque disciple du Christ en une réponse dynamique au don divin, quel que soit l'état de vie. Mais la charité dirige encore l'action du fidèle dans le monde pour y collaborer avec les efforts humains et les vertus morales de solidarité et de justice »⁶⁹⁷.

La même réalité de charité est traitée à la fois en *LG* et *GS* comme deux versants d'un même massif. En prenant deux angles d'études différents, celui qui part de l'Église et celui qui part du monde, le concile parvient à éclairer de manière féconde la charité. La conclusion n'est pas qu'il y aurait deux types de charité, une charité particulière pour l'Église qui ne vaudrait que pour les chrétiens et une charité « mondaine » pour les autres hommes. À condition de ne pas isoler *GS* de *LG*, le concile évite une incompréhension nouvelle au sujet de la charité : le double commandement de l'amour permet à chacun de répondre à sa vocation humaine, et chrétienne, suivant les états de vie et des modalités variées tout en œuvrant à la transformation du monde.

⁶⁹⁵ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, *op. cit.*, p. 108-110.

⁶⁹⁶ Cf. GOLSER K., « Riflessioni sullo sviluppo della teologia morale cattolica dopo il concilio Vaticano II », in *StPat* 57 (2010), p. 201.

⁶⁹⁷ Ph. DELHAYE, « Le kérygme de la charité à Vatican II », *art. cit.*, p. 150-151.

CONCLUSION

La charité est une réalité profondément complexe, marquée par les durcissements de l'histoire. Il est difficile de parler de la charité en Église, sans tomber dans l'un ou l'autre excès qu'a connu cette notion : au nom de la charité, le risque est grand d'être soupçonné, soit de vouloir rejeter tout ordre moral et l'obéissance à laquelle l'homme est contraint, soit de vouloir créer une religion élitiste regroupant les personnes pures capables de vivre pleinement de la charité. Face à cette opposition irréductible qui a conduit la théologie morale à négliger la charité, les théologiens du renouveau ont esquissé, au XX^e siècle, les contours d'une morale chrétienne fondée sur la charité. Ce chemin de crête, ligne sommitale environnée de précipices, est rendu possible par une redécouverte des sources chrétiennes concernant la charité, à la fois philosophiques, bibliques, patristiques et scolastiques. C'est ainsi que ces théologiens ont articulé une morale de la charité comprise comme une vertu, comme la mère et la forme de toutes les vertus, en lien avec le commandement du Christ d'aimer Dieu et notre prochain.

Mais ces réflexions, portant la trace d'un contexte théologique marqué par le néothomisme et d'un intérêt pour les commentateurs de Thomas d'Aquin plus que pour les écrits de Thomas d'Aquin lui-même, ne sont pas reprises durant le concile

Vatican II. Face aux oppositions à traiter de la charité en morale fondamentale durant la période préparatoire, et malgré des demandes épiscopales et universitaires issues de la consultation antépréparatoire, le concile se heurte à une impossibilité d'utiliser le donné théologique du renouveau de la morale.

L'ouverture s'est faite par le truchement de la thématique de communion développée par l'ecclésiologie conciliaire pour laquelle c'est le même amour qui préside à la communion trinitaire et à la communion ecclésiale. La communion de l'Église fondée sur la Trinité est définie par l'amour de charité. En effet, en plaçant délibérément le développement sur le Peuple de Dieu (*LG*, c. II) avant celui sur la hiérarchie (*LG*, c. III), le concile a entendu parler d'abord de tous les fidèles du Christ, avant toute distinction. L'expression *Christi fideles* est la plus englobante ; c'est la qualité commune à tous les fils de Dieu qui se vit dans la charité au sein du Peuple de Dieu.

C'est à ce thème du Peuple de Dieu que se rattache la charité. Issue de Dieu, la charité reçue dans les fidèles, circule dans tout l'organisme de la grâce qu'est l'Église. *L'Église, Peuple de Dieu, vient de la communion trinitaire et de la charité à l'œuvre en Dieu-Trinité (LG 2-4). L'Église tend vers la communion trinitaire.* La vocation de l'homme est d'être une communion avec Dieu (*GS 19*), une communion dans la vie divine (*GS 18*). Cette vocation se réalise pleinement dans l'Église qui est cette communion déjà donnée en ses arrhes : l'Église est ce peuple constitué par le Christ dans la communion de vie, de charité et de vérité (*LG 9*). *L'Église vit par la communion trinitaire* dans sa condition pérégrinante grâce au service pastoral. Ce service pastoral s'exerce dans la communion hiérarchique et la communion fraternelle manifestant la vie de charité. *L'Église est une communion dans la charité* : elle est la communion des saints réalisée dans la charité, non seulement l'union des bienheureux déjà dans la patrie céleste, mais aussi leur union avec les hommes encore sur la terre : c'est la communion de tous les membres d'une même famille. Ces raisons invitent à considérer la charité en lien étroit avec le service (diaconie, ministère). Tous les baptisés sont chargés d'une diaconie pour le monde entier à l'image du Christ, premier Serviteur, afin de transformer le monde en le faisant vivre toujours mieux de et par la charité. Pour cela, tous les chrétiens sont prêtres, prophètes et rois pour que le Règne de Dieu s'étende au monde entier en tous les aspects de la vie.

Au moment du concile, la question de la charité a été une pierre d'achoppement entre les tenants d'une morale de chrétienté, défenseurs obstinés d'une morale d'obéissance à la loi divine, et les artisans d'une réforme de l'enseignement de la morale axée autour de la charité. Les chemins de traverse ont permis de ne pas évacuer totalement la charité mais d'en traiter de manière fondamentale en lien avec la Trinité d'Amour. Le changement dans la conception de l'Église vers une Église-communion a entraîné un changement dans la manière de considérer la charité en Église.

Le concile Vatican II instaure une réelle rupture dans la manière de traiter la charité en Église : ce n'est plus le contexte de chrétienté qui guide la réflexion morale axée sur l'obéissance à la loi divine dont la charité ne serait qu'un moyen plus ou moins important suivant les théologiens. La voie a été ouverte par le concile pour permettre une réflexion d'éthique théologique dans un monde sécularisé où la charité devient le critère premier à l'aune duquel peuvent être interrogées les pratiques humaines et leurs relations avec l'Évangile et l'Église. Pour être pertinent, ce critère d'évaluation de la charité a toujours besoin d'être vérifié dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain invitant sans cesse l'homme à ne pas se contenter de ses acquis mais à grandir dans la recherche du bien, du beau et du vrai. C'est la démarche, nécessaire et incontournable, pour que la rupture inaugurée par le concile ne reproduise pas les déviances passées marginalisant la charité mais soit une réforme des cœurs et des intelligences pour donner aux théologiens et à l'ensemble des chrétiens les instruments adéquats pour affronter les problèmes actuels.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources

A. Actes du concile Vatican II

I. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando

a. Series I (Antepreparatoria)

Volumen I, Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

Volumen II, Consilia et vota episcoporum ac praelatorum :

Pars I : Europa. Anglia, Austria, Belgium, Dania, Finnia, Gallia, Gedanum, Germania, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

Pars II : Europa. Gibraltar, Graecia, Helvetia, Hibernia, Hispania, Hollandia, Hungaria, Islandia, Iugoslavia, Lettonia, Lucemburgum, Lusitania, Melita, Norvegia, Polonia, Portus Herculis Monoeci, Suetia, Turchia europaea, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

Pars III : Europa. Italia, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

Pars IV : Asia, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

Pars V : Africa, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

Pars VI : America Septemtrionalis et Centralis, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

Pars VII : America Meridionalis, Oceania, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1961.

Pars VIII : Superiores generales religiosorum, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1961.

Volumen III, Proposita et monita Sacrarum Congregationum Curiae romanae, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

Volumen IV, Studia et vota universitatum et facultatum ecclesiasticarum et catholicarum :

Pars I : Universitates et facultates in Urbe 1, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1961.

Pars II : Universitates et facultates in Urbe 2, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1961.

Pars III : Universitates et facultates extra Urbem, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1961.

Appendix voluminis II. Analyticus Conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt :

Pars I : Doctrina capita, normae generales CIC, de personis, disciplina cleri, de seminariis, de religiosis, de laicis, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1961.

Pars II : De sacramentis, de locis sacris, de praeceptis ecclesiasticis, de cultu divino, de magisterio ecclesiastico, de beneficiis et de bonis Ecclesiae temporalibus, de processibus, de delictis et poenis, de missionibus, de oecumenismo, de actuositate Ecclesiae, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1961.

Indices, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1961.

b. Series II (Praeparatoria)

Volumen I, Acta et Summi Pontificis Ioannis XXIII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1964.

Volumen II, Acta Pontificiae Commissionis Centralis praeparatoriae Concilii oecumenici Vaticani II :

Pars I : sessio prima (12-20 iunii 1961) ; sessio secunda (7-17 novembris 1961), Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1965.

Pars II : sessio tertia (15-23 ianuarii 1962) ; sessio quarta (19-27 februarii 1962), Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1967.

Pars III : sessio quinta (26 martii – 3 aprilis 1962) ; sessio sexta (3-12 maii 1962), Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1968.

Pars IV : sessio septima (12-19 iunii 1962), Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1968.

Volumen III, Acta Commissionum et Secretariatum praeparatoriorum Concilii Oecumenici Vaticani II :

Pars I : Commissiones : Theologica, de episcopis et dioceseon regimine, de disciplina cleri et populi christiani, de religiosis, de disciplina sacramentorum, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1969.

Pars II : Commissiones : de sacra Liturgia, de studiis et seminariis, de ecclesiis orientalibus, de missionibus, de apostolatu laicorum ; Secretariatus : de scriptis prelo edendis et de spectaculis moderandis, ad christianorum unitatem fovendam, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1969.

Volumen IV, Acta subcommissionum Commissionis Centralis Praeparatoriae :

Pars I : Submissio de normis condendis, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1988.

Pars II : Submissio de materiis mixtis, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1993.

Pars III, 1 : Submissio de schematibus emendandis, Sessiones I-VII : 22 ianuarii – 11 maii 1962, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1994.

Pars III, 2 : Submissio de schematibus emendandis, Sessiones VIII-XIV : 15 iunii – 20 iulii 1962, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1995.

2. Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II

Volumen I, Periodus prima :

Pars I : Sessio publica I. Congregationes generales I-IX, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1970.

Pars II : Congregationes generales X-XVIII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1970.

Pars III : Congregationes generales XIX-XXX, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1971.

Pars IV : Congregationes generales XXXI-XXXVI, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1971.

Volumen II, Periodus secunda :

Pars I : Sessio publica II. Congregationes generales XXXVII-XXXIX, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1971.

Pars II: Congregationes generales XL-XLIX, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1972.

Pars III: Congregationes generales L-LVIII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1972.

Pars IV: Congregationes generales LIX-LXIV, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1972.

Pars V: Congregationes generales LXV-LXXIII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1973.

Pars VI: Congregationes generales LXXIV-LXXIX, Sessio publica III, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1973.

Volumen III, Periodus tertia :

Pars I: Sessio publica IV. Congregationes generales LXXX-LXXXII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1973.

Pars II: Congregationes generales LXXXIII-LXXXIX, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1974.

Pars III: Congregationes generales XC-XCV, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1974.

Pars IV: Congregationes generales XCVI-CII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1975.

Pars V: Congregationes generales CIII-CXI, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1975.

Pars VI: Congregationes generales CXII-CXVIII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1975.

Pars VII: Congregationes generales CXIX-CXXII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1975.

Pars VIII: Congregationes generales CXXIII-CXXVII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1976.

Volumen IV, Periodus quarta :

Pars I: Sessio publica VI. Congregationes generales CXXVIII-CXXXII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1976.

Pars II: Congregationes generales CXXXIII-CXXXVII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1977.

Pars III : Congregationes generales CXXXVIII-CXLV, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1977.

Pars IV : Congregationes generales CXLVI-CL, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1977.

Pars V : Congregationes generales CLI-CLV, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1978.

Pars VI : Congregationes generales CLVI-CLXIV. Sessio publica VIII, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1978.

Pars VII : Congregationes generales CLXV-CLXVIII. Sessiones publicae IX-X, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1978.

Volumen V, Processus verbales :

Pars I : Consilium praesidentiae (1962). Secretarius de conc. Negotiis extra ordinem (1962). Commissio de conc. laboribus coordinandis (sessiones I-VII : 21 ianuarii – 23 octobris 1963), Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1989.

Pars II : Commissio de conc. laboribus coordinandis (sessiones VIII-XVII : 29 octobris 1963 – 7 octobris 1964), Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1990.

Pars III : Commissio de conc. laboribus coordinandis (sessiones XVIII-XXIII : 15 octobris 1964 – 1 decembris 1965). Moderatores (30 octobris 1963 – 26 octobris 1965), Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1991.

Indices, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1980.

Appendix, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1983.

Appendix altera, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1986.

B. Fonds d'archives

- DECLERCK L. (ed.), *Inventaires des papiers conciliaires de Mgr J.-M. Heuschen, évêque auxiliaire de Liège, membre de la Commission doctrinale, et du Prof. V. Heylen*, IT 28, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek Faculteit Godgeleerdheit/Peeters, 2005.
- DECLERCK L., LOUCHEZ E. (ed.), *Inventaire des papiers conciliaires du Cardinal L.-J. Suenens*, CRTL 31, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie/Peeters, 1998.
- DECLERCK L., SOETENS Cl. (ed.), *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur Mgr A.-M. Charue*, CRTL 32, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 2000.
- DECLERCK L., VERSCHOOTEN W. (ed.), *Inventaire des papiers conciliaires de Mgr Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, IT 24, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek Faculteit Godgeleerdheit/Peeters, 2001.
- FAMERÉE J. (ed.), *Concile Vatican II et Église contemporaine (Archives de Louvain-la-Neuve)*, t. II : *Inventaire des Fonds A. Prignon et H. Wagnon*, CRTL 24, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1991.
- FAMERÉE J., HULSBOSCH L. (ed.), *Concile Vatican II et Église contemporaine (Archives de Louvain-la-Neuve)*, t. III : *Inventaire du Fonds Ph. Delhaye*, CRTL 25, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1993.
- SCHULKENS K. (ed.), *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, Texte néerlandais avec traduction française et commentaires, L. DECLERCK (intr.), IT 29, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek Faculteit Godgeleerdheit/Peeters, 2006.
- SOETENS Cl.(ed.), *Concile Vatican II et Église contemporaine (Archives de Louvain-la-Neuve)*, t. I : *Inventaire des Fonds Ch. Moeller, G. Thils, Fr. Houtart*, CRTL 21, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1989.

II. Instruments de travail

ALBERIGO G., MAGISTRETTI F. (ed.), *Constitutionis Dogmaticae « Lumen Gentium » Synopsis historica*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975.

BRECHTER H. (ed.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, Kommentare*, Bd. I : *Constitutio de Sacra Liturgia. Decretum de Instrumentis Communicationis Socialis. Constitutio dogmatica de Ecclesia. Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis* ; Bd. II : *Decretum de Oecumenismo. Decretum de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia. Decretum de Accommodata Renovatione Vitae Religiosae. Decretum de Institutione Sacerdotali. Declaratio de Educatione Christiana. Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones Non-christianas. Constitutio dogmatica de Divina Revelatione. Decretum de Apostolatu Laicorum. Declaratio de Libertate Religiosa* ; Bd. III : *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae. Decretum de Presbyterorum Ministerio et Vita. Constitutio pastoralis de Ecclesia in Mundo huius Temporis. Votum de Matrimonii Sacramento, Exkurs über die Enzyklika „Humanae Vitae“, Geschäftsordnung des Konzils, Chronik des Konzils, die Entstehungsgeschichte der vorbereiteten Schemata, Konzilsliteratur, Register*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1966-1968.

BUJANDA J. M. (de), *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, in *Index des livres interdits*, t. XI, Montréal/Genève, Médiaspaul/Droz, 2002.

Code de droit canonique [1983], édition bilingue et annotée, E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, J. THORN (dir.), Université de Navarre/Université Saint-Paul, Montréal, Wilson & Lafleur, 1990.

Code du droit canonique [1917]. Modifications introduites dans la précédente législation de l'Église, G. BAREILLE (dir.), Montréal/Arras, Cardeilhac/Soubiron/Brunet, 1929.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations et Messages*, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Centurion, 1967.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005.

CORPUS CHRISTIANORUM, *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, editio critica*, t. III : *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church, from Trent to Vatican II (1545-1965)*, G. ALBERIGO, A. MELLONI (ed.), Turnhout, Brepols Publishers, 2010.

- DELHAYE Ph., GUERET M., TOMBEUR P., *Concilium Vaticanum II : concordance, index, liste de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Cetedoc, 1974.
- DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXVII, *Symboles et définitions de la foi catholique*, P. HÜNERMANN (ed.), J. HOFFMANN (trad.), Paris, Cerf, 1996.
- DENZINGER H., SCHÖNMETZER A., *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXII, Barcinone/Friburgi Brisgoviaë/Romae/Neo-Eboraci, Herder, 1963.
- DUMEIGE G. (ed.), *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la Foi catholique*, Paris, Orante, 1993.
- GAFFIOT F., *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, P. FLOBERT (dir.), Paris, Hachette, 2005.
- GIL HELLIN F., *Gaudium et spes. Constitutio pastorale de Ecclesia in mundo huius temporis Concilii Vaticani II Synopsis*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- GIL HELLIN F., *Lumen Gentium. Constitutio dogmatica de Ecclesia Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- HÜNERMANN P., HILBERATH B. J. (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1 : *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, Lateinisch-deutsche Studienausgabe ; Bd. 2 : *Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen gentium*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2004.
- LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, vol. I : A-M*, Quadrige, Paris, PUF, 1999.
- MAUGENEST D. (dir.), *Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II. Les grands textes de l'enseignement social de l'Église catholique rassemblés et présentés, accompagnés d'un index thématique*, Centre de Recherche et d'Action Sociales, Église et Société, Paris, Le Centurion, 1985.
- NESTLÉ E., ALAND K., *Novum Testamentum Graece, Apparatum criticum novis curis elaboraverunt B. et K. Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- OCHOA X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1967.
- ROBERT P., *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, J. REY-DEBOVE, A. REY (dir.), Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993.

SCHWERTNER S. M., *IATG², Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1992.

III. Articles de dictionnaires

AUBERT J.-M., « Vertus », in *DSp*, t. XVI, Paris, Beauchesne, 1994, col. 485-497.

BOISACQ E., « ἀγα- », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg/Paris, Winter/Klincksieck, 1938, p. 3-4.

BOISACQ E., « ἀγαπάω, ἀγαπάζω », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg/Paris, Winter/Klincksieck, 1938, p. 6.

BONNARD P., « Amour », in J.-J. VON ALLMEN (dir.), *Vocabulaire biblique*, Lausanne, éditions Rencontre, 1969, p. 14-17.

BOULNOIS O., « Duns Scot Jean (v. 1265-1308) », in Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 1997, p. 354-357.

BRESSOLETTE C., « Vatican II (concile) », in Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 1997, p. 1202-1205.

BRUGUÈS J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1996.

CANTO-SPERBER M., « Amour », in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 33-45.

DUBLANCHY, « Charité », in *DThC*, t. II, Paris, Letouzay et Ané, 1932, col. 2217-2266.

ERNST J., « Caritas/Charité, A. Point de vue de la Bible », A. VAN HOA (trad.), in P. EICHER (dir.), *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, B. LAURET (ed. fra.), Paris, Cerf, 1996, p. 84-89.

FARGES J., VILLER M., « Charité : II. Chez les Pères de l'Église », in *DSp*, t. II, Paris, Beauchesne, 1953, col. 523-570.

FITZGERALD A., « Charité, œuvres de », C. BROU (trad.), in A. D. FITZGERALD (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 213-219.

- FRISQUES J., « L'ecclésiologie au XX^e siècle », in R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (dir.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. II, *La théologie chrétienne (suite) : les disciplines théologiques particulières, Portraits de théologiens, l'Avenir de la théologie*, Tournai/Paris, Casterman, 1970, p. 412-456.
- HILPERT K., « Liebe », in G. W. HUNOLD, J. SAUTERMEISTER (ed.), *Lexikon der Christlichen Ethik*, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2003, col. 1089-1098.
- HOENEN M., « Nominalisme », in Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 1997, p. 807-812.
- LÉON-DUFOUR X., « Amour », in *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975.
- LIENHARD J. T., « Amitié, amis », M.-A. VANNIER (trad.), in A. D. FITZGERALD (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 27-29.
- MASSHOF-FISCHER M., « Freundschaft », in G. W. HUNOLD, J. SAUTERMEISTER (ed.), *Lexikon der christlichen Ethik*, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2003, col. 564-566.
- METTE N., « Caritas/Charité, B. Point de vue de la théologie pratique », A. VAN HOA (trad.), in P. EICHER (dir.), *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, B. LAURET (ed. fra.), Paris, Cerf, 1996, p. 89-108.
- MICHEL A., « Vertu », in *DThC*, t. XV, Paris, Letouzay et Ané, 1950, col. 2739-2799.
- ONFRAY M. « Amitié » in A. JACOB (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle, II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, t. I, S. AUROUX (dir.), Paris, PUF, 1990, p. 72-73.
- PETIT A., « Amitié », in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 27-32.
- ROTUREAU G., « Charité », in *Cath.*, t. II, Paris, Letouzey & Ané, 1950, col. 959-976.
- SCHOCHENHOFF E., « Charité », in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 233-237.
- SPICQ C., « ἀγάπη », in *Lexique théologique du Nouveau Testament, réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1991, p. 18-31.
- TEXIER R., « Charité », in A. JACOB (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, t. I, S. AUROUX (dir.), Paris, PUF, 1990, p. 306.

- TORRELL J.-P., « Thomas d'Aquin (1224/1225-1274). La 'philosophie' morale de Thomas d'Aquin », in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1517-1523.
- TORRELL J.-P., « Thomas d'Aquin (saint) », in *DSp*, t. XV, Paris, Beauchesne, 1991, col. 718-773.
- VAN BAVEL T. J., « Amour », M.-A. VANNIER (trad.), in A. D. FITZGERALD (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 29-39.
- VANDER GUCHT R., VORGRIMLER H. (dir.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. I : 1. *Le monde du XX^e siècle*, 2. *La théologie chrétienne : les grands courants*, Tournai/Paris, Casterman, 1970.
- VANSTEENBERGHE G., « Amitié », in *DSp*, t. I, Paris, Beauchesne, 1937, col. 500-529.
- WIÉNER Cl., « Amour », in *VThB*, Paris, Cerf, 1988, col. 46-56.
- ZIEGLER J.-G., « Théologie morale », in R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (dir.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. II : *La théologie chrétienne (suite), les disciplines théologiques particulières, Portraits de théologiens, l'Avenir de la théologie*, Tournai/Paris, Casterman, 1970, p. 520-568.

IV. Articles et monographies

- ACERBI A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen Gentium »*, Bologna, Edizione Don Bosco, 1975.
- ACFEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches*, LeDiv 151, Paris, Cerf, 1992.
- ALBERIGO G. (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, t. I : *Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation (janvier 1959-octobre 1962)* ; t. II : *La formation de la conscience conciliaire. La première session et la première intersession (octobre 1962-septembre 1963)* ; t. III : *Le concile adulte. La deuxième session et la deuxième intersession (septembre 1963-septembre 1964)* ; t. IV : *L'Église en tant que communion. La troisième session et la troisième intersession (septembre 1964-septembre 1965)* ; t. V : *Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du concile (septembre-décembre 1965)*, E. FOUILLOUX (ed. fra.), J. MIGNON, V. LIARD-BRANDVER, B. LAURET (trad.) Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 1997-2005.

- ALBERIGO G. (dir.), *Les conciles œcuméniques*, t. I : *L'histoire*, J. MIGNON (trad.), Paris, Cerf, 1994.
- ALBERIGO G., J.-P. JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Cfi 134, Paris, Cerf, 1985.
- ALBERONI F., *L'amitié*, N. Drusi (trad.), Paris, Ramsay, 1985.
- ARENDT H., *Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique*, A.-S. ASTRUP (trad.), Paris, Deux Temps Tierce, 1991.
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, V. Décarie (trad.), Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin, 1997.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, J. Tricot (trad.), Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin, 1997.
- ASSOCIATION DES GUIDES ET SCOUTS D'EUROPE, *Le Livre blanc des Guides et Scouts d'Europe*, Château-Landon, Scouteuropresse, 2002.
- ASSOCIATION DES GUIDES ET SCOUTS D'EUROPE, *Le scoutisme a marqué son siècle. Et demain ?*, Actes du colloque des 4 et 5 octobre 2007, Paris, Scouteuropresse, 1997.
- AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Quadrige, Paris, PUF, 1963.
- AUGUSTIN (saint), *Commentaire de la Première Épître de s. Jean*, P. AGAËSSE (trad.), SC 75, Paris, Cerf, 1961.
- AUGUSTIN (saint), *Œuvres, 1^{ère} série : Opuscules. I : La morale chrétienne, De Moribus Ecclesiae catholicae, De Agone christiano, De Natura boni*, Texte de l'édition bénédictine, B. ROLAND-GOSSELIN (trad.), BAUG 1, Paris, DDB, 1949².
- AUGUSTIN (saint), *Œuvres, 1^{ère} série : Opuscules. IV : Dialogues philosophiques. I. Problèmes fondamentaux, Contra Academicos, De beata Vita, De Ordine*, Texte de l'édition bénédictine, R. JOLIVET (trad.), BAUG 4, Paris, DDB, 1948.
- AUGUSTIN (saint), *Œuvres, 1^{ère} série : Opuscules. VI : Dialogues philosophiques. III. De l'âme à Dieu, De Magistro, De libero Arbitrio*, Texte de l'édition bénédictine, F. J. THONNARD (trad.), BAUG 6, Paris, DDB, 1941.
- AUGUSTIN (saint), *Œuvres, 2^e série : Dieu et son œuvre. La Trinité (Livres I-VII), 1. Le mystère*, Texte de l'édition bénédictine, M. MELLET, Th. CAMELOT (trad.), BAUG 15, Paris, DDB, 1955.
- AUGUSTIN (saint), *Œuvres, 2^e série : Dieu et son œuvre. La Trinité (Livres VIII-XV), 2. Les images*, Texte de l'édition bénédictine, P. AGAËSSE (trad.), BAUG 16, Paris, DDB, 1955.

- AUGUSTIN (saint), *Œuvres, 2^e série : Dieu et son œuvre. Les Confessions, livres I-VII*, Texte de l'édition de M. SKUTELLA. E. TRÉHOREL, G. BOUISSOU (trad.), Bibliothèque augustinienne 13, Paris, DDB, 1962.
- AUGUSTIN (saint), *Œuvres, 2^e série : Dieu et son œuvre. Les Confessions, livres VIII-XIII*, Texte de l'édition de M. SKUTELLA. E. TRÉHOREL, G. BOUISSOU (trad.), BAUG 14, Paris, DDB, 1962.
- BADEN-POWELL R., *Éclaireurs. Un programme d'éducation civique*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1921⁴.
- BADIOU A., TRUONG N., *Éloge de l'amour*, Champs Essais 993, Paris, Flammarion, 2009.
- BAIROCH P., *Victoires et déboires : histoire économique et sociale du monde du XVI^e siècle à nos jours*, 3 t., Paris, Gallimard, 1997.
- BALTHASAR H. U. (von), *Points de repère pour le discernement des esprits*, B. KAPP (trad.), Le Signe, Paris, Fayard, 1973.
- BARAUNA G. (dir.), *L'Église de Vatican II, t. I : Constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium » promulguée le 21 novembre 1964*, P.-Th. CAMELOT (trad.) ; t. II-III : *Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Y. CONGAR (ed. fra.), UnSa 51 a-c, Paris, 1965-1967.
- BARAUNA G. (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps : études et commentaires autour de la Constitution pastorale « Gaudium et spes » de Vatican II, avec une étude sur l'encyclique "Populorum Progressio"*, 2 vol., H. CROUZEL (ed. fra.), TET, Paris, Desclée, 1967-1968.
- BARBEAU Th., « L'actualité de la règle de saint Benoît : une invitation à ne rien préférer à l'amour du Christ », in *Kephas* 33 (2010), p. 35-52.
- BASTIANEL S., *Moralità personale nella storia*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2008.
- BATUT J.-P., « Apprendre à vivre les vertus théologiques dans la Pâque du Christ, l'Ascension et la Pentecôte », in *Com(F)* 36 (2011), p. 41-50.
- BEAUCHAMP P., « Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale », in *RSR* 58 (1970), p. 161-193.
- BEAUCHAMP P., « Saint Paul et l'Ancien Testament : Loi et Foi », in C. FOCANT (dir.), *La Loi dans l'Un et l'Autre Testament*, LeDiv 168, Paris, Cerf, 1997, p. 110-139.
- BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament, vol. 1, Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976.
- BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament, vol. 2, Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990.

- BEAUCHAMP P., *La Loi de Dieu : d'une montagne à l'autre*, Paris, Seuil, 1999.
- BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, J.-P. RICARD (préf.), Documents d'Église, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2006.
- BENOÎT XVI, *L'amour dans la vérité*, J.-Ch. DESCUBES (préf.), Documents d'Église, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2009
- BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, Paris, PUF, 1997.
- BERNARD Ch.-A., *Traité de théologie spirituelle*, Théologies, Paris, Cerf, 1986.
- BERTRAND D., « L'union des deux commandements », in *Christus* 59 (1968), p. 348-359.
- BIARD J., *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Initiations au Moyen Âge, Paris, Cerf, 1999.
- BIARD J., *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Philosophies, Paris, PUF, 1997.
- BOELAARS H., TREMBLAY R. (ed.), *In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernhard Häring*, in *StMor* 15 (1977).
- BOEVEN L., « *Gaudium et Spes* and the crisis of modernity : the end of the dialogue with the world ? », in M. LAMBERIGTS, L. KENIS, *Vatican II and its legacy*, Leuven, University Press, 2002, p. 83-94.
- BORDEYNE Ph., CRÉPY L. MARGRON V., MÉDEVIELLE G., PRÉMONT P. de, TALBOT A., « Un 'prudent' au pays de la systémique. Regards d'héritiers sur Xavier Thévenot », in G. MÉDEVIELLE, J. DORÉ (dir.), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris, Cerf/Salvator, 1998, p. 287-308.
- BORDEYNE Ph., *L'homme et son angoisse. La théologie morale de « Gaudium et spes »*, CFi 240, Paris, Cerf, 2004.
- BORDEYNE Ph., VILLEMIN L. (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, CFi 254, Paris, Cerf, 2006.
- BOURDEAU F., DANET A., *Introduction à la Loi du Christ*, B. HÄRING (préf.), Paris, Ligel, 1962.
- BREJON de LAVERGNÉE M., *La société de Saint-Vincent-de-Paul au XIX^e siècle : 1833-1871. Un fleuron du catholicisme social*, Histoire religieuse de la France, Paris, Cerf, 2008.
- BROWN R. E., *La communauté du disciple bien-aimé*, F. M. GODEFROID (trad.), LeDiv 115, Paris, Cerf, 1990.

- BROWN R. E., *The Epistles of John*, AncB 30, London, Chapman, 1982.
- BROWN R. E., *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, AncB 29A, Garden City/New York, Doubleday, 1970.
- BRUGUÈS J.-L., *Précis de Théologie morale générale*, t. I : *Méthodologie*, Cahiers de l'École Cathédrale, P. Chauvet (dir.), Paris, Mame, 1995.
- BRUGUÈS J.-L., *Précis de Théologie morale générale*, t. II : *Anthropologie morale*, 2 vol., Essais de l'École Cathédrale, Paris, Parole et Silence, 2002-2003.
- BUELTZINGSLOEWEN I. von, PELLETIER D. (dir.), *La charité en pratique. Chrétiens français et allemands sur le terrain social : XIX^e-XX^e siècles*, Strasbourg, Presses universitaires, 1999.
- CAFFAREL H., « Le charisme fondateur », in *Lettre des Équipes Notre-Dame* 172 (2007), p. 32.
- CAFFAREL H., « Lettre mensuelle à destination des Équipes nouvelles n°1 », in *Lettre des Équipes Notre-Dame* 176 (2008), p. 34.
- CALVEZ J.-Y., *L'Église et l'économie : la doctrine sociale de l'Église*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- CAPRILE G. (ed.), *Il concilio Vaticano II, vol. I : L'annuncio e la preparazione (1959-1962), parte I (1959-1960), parte II (1961-1962), vol. II : Il primo periodo (1962-1963), vol. III : Il secondo periodo (1963-1964), vol. IV : Il terzo periodo (1964-1965), vol. V : Il quarto periodo (1965)*, Cronache edite da *La Civiltà Cattolica*, Roma, Edizioni *La Civiltà Cattolica*, 1966-1969.
- CARRAUD V., « Apparuit caritas. L'image de Dieu : banalité et originalité d'une encyclique », in *Com(F)* 34 (2009), p. 87-100.
- CARRÉ A.-M., *Ces maîtres que Dieu m'a donnés*, Épiphanie, Paris, Cerf, 2003.
- CARRÉ A.-M., *Compagnons d'éternité*, FoiViv 10, Paris, Cerf, 1978.
- CASERI R., *Il principio della carità in teologia morale : dal contributo di G. Gillemann a una via di riproposta*, Milano, PUG, 1995.
- CAUSSE J.-D., *L'amour de Dieu. Démystifications et relectures théologiques*, Thèse présentée pour l'obtention du grade de Docteur en théologie, A. BIRMELE (dir.), Strasbourg, Faculté de théologie protestante, 1996, manuscrit.
- CAUSSE J.-D., *La haine et l'amour de Dieu*, LiTh 33, Genève, Labor et Fides, 1999.
- CHAREIRE I., « Foi, espérance, charité : dons ou vertus ? », in *LV(L)* 246 (2000), p. 61-79.

- CICÉRON, *Lélius de l'amitié*, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- COMTE-SPONVILLE A., *Petit traité des grandes vertus*, Perspectives critiques, Paris, PUF, 1995.
- CONGAR Y., *Diversité et communion*, CFi 12, Paris, Cerf, 1982.
- CONGAR Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, UnSa 23, Paris, Cerf, 1953.
- CONGAR Y., *Mon journal du concile*, É. MAHIEU (ed.), 2 vol., Paris, Cerf, 2002.
- COSTE R., *L'Église et les défis du monde : la dynamique de Vatican II*, Paris, Nouvelle Cité, 1986.
- COSTE R., *Les dimensions sociales de la foi : pour une théologie sociale*, CFi 217, Paris, Cerf, 2000.
- COUVREUR G., *Les pauvres ont-ils des droits ?*, *Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (†1231)*, AnGr 111, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1961.
- COZZOLI M., « La carità principio e forma dell'agire cristiano », in *Euntes ergo* VI, 3 (2005), p. 16-17.
- CURRAN Ch.E., *Catholic social teaching, 1891-present : a historical, theological, and ethical analysis*, Moral traditions series, Washington D.C., Georgetown University Press, 2002.
- DELEBECQUE É., *Épîtres de Jean. Texte traduit et annoté*, C. SPICQ (préf.), CRB 25, Paris, Gabalda, 1988.
- DELHAYE Ph., « La morale à l'heure du Concile. Tour d'horizon », in *AmiCl* 72 (1962), p. 529-533. [L'article n'est pas signé ; il se retrouve néanmoins indiqué dans la bibliographie générale de l'auteur, voir ci-après, in RENARD J.-P., « *In caritate non ficta* » (2 Co 6, 6). *Cinquante ans d'études de théologie morale. Bibliographie générale (1932-1982) des travaux et publications de Mgr Philippe Delhaye. Répertoires chronologique et analytique*, LSV 5, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1983, p. 25].
- DELHAYE Ph., « 'Droit naturel' et théologie morale. Perspectives actuelles », in *RTL* 6 (1975), p. 137-164.
- DELHAYE Ph., « Dossier néotestamentaire de la charité 'Reine des Vertus' », in *SMR* 9 (1966), p. 155-175.
- DELHAYE Ph., « L'apport de Vatican II à la théologie morale », in *Conc(F)* 75 (1972), p. 57-64.

- DELHAYE Ph., « L'élaboration de la constitution *Lumen Gentium* et la *Synopsis historica* de G. Alberigo », in *RTL* 7 (1976), p. 362-366.
- DELHAYE Ph., « L'emprise de la foi sur la vie morale », in *VS.S* 55 (1960), p. 375-414.
- DELHAYE Ph., « L'orientation religieuse des actes moraux d'après la Sainte Écriture et la théologie », in *À la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, BFCTL 8, Le Puy/Lyon/Paris, Xavier Mappus, 1961, p. 415-428.
- DELHAYE Ph., « L'utilisation des textes de Vatican II en théologie morale », in *RTL* 2 (1971), p. 422-450.
- DELHAYE Ph., « La charité 'super-vertu' », in *Seminarium* 3 (1969), p. 508-530.
- DELHAYE Ph., « La charité reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique », in *VS.S* 41 (1957), p. 135-171.
- DELHAYE Ph., « La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui », in *RevSR* 27 (1953), p. 112-130.
- DELHAYE Ph., « Le kérygme de la charité à Vatican II », in *RTL* 1 (1970), p. 144-174.
- DELHAYE Ph., « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale I », in *BFCL* 19 (1955), p. 5-19.
- DELHAYE Ph., « Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale II », in *BFCL* 20 (1956), p. 5-25.
- DELHAYE Ph., « Les leçons morales du décret tridentin sur la justification », in R. TREMBLAY, D. J. BILLY (dir.), *Historia : Memoria futuri. Mélanges Louis Vereecke (70^e anniversaire de naissance)*, Quaestiones morales 5, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma, 1991, p. 181-198.
- DELHAYE Ph., « Les tendances actuelles de la Morale en France », in *AmiCl* 68 (1958), p. 17-26.
- DELHAYE Ph., « Morale et moralisme », in *VS.S* 70 (1964), p. 1-29.
- DELHAYE Ph., « Premier chapitre du schéma XVII », in *Études et documents du Secrétariat général de l'Épiscopat* 16 (1963), p. 1-8.
- DELHAYE Ph., « S. Thomas, témoin de la morale chrétienne », in *RTL* 5 (1974), p. 137-169.
- DELHAYE Ph., *Rencontre de Dieu et de l'homme. Vertus théologiques en général : foi, espérance et charité*, Tournai, Desclée 1956,
- DESCLOS J., *Libérer la morale. Christocentrisme et dynamique filiale de la morale chrétienne à l'époque de Vatican II*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1991.

- DEVILLERS L., « Frère et ami, la vocation du disciple de Jésus », in *VS* 81 (2001), p. 215-229.
- DODD C. H., *Morale de l'Évangile, Les rapports entre la foi et la morale dans le christianisme primitif*, J. H. MARROU (trad.), Livre de vie 118, Paris, Plon, 1973.
- DUBRULLE L., *Mgr Rodhain et le Secours catholique. Une figure sociale de la charité*, G. MÉDEVIELLE (préf.), Théologie à l'Université 3, Paris, DDB, 2008.
- DUFFÉ B.-M. (dir.) *Agapè, Sources et interprétation de la charité*, Lyon, Profac, 1999.
- DUNS SCOT J., *La cause du vouloir*, suivi de *L'objet de la jouissance*, F. LOIRET (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- EGENTER R., *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsburg, Benno Filser Verlag, 1928.
- EGENTER R., *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Freiburg-i.-Bg., Herder, 1941.
- EMERY G., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004.
- ÉQUIPES NOTRE-DAME, *La charte. 1947-2007. 60^e anniversaire*, Paris, Équipes Notre-Dame, 2007.
- ERAZMUS D., *Genèse et réception de « Gaudium et Spes ». Ab hominibus ad Hominem*, Thèse de doctorat en théologie catholique, Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006.
- FERLAY Ph., *Les vertus théologiques. Foi, charité, espérance*, Paris, Desclée, 1991.
- FINO C., « L'autorité des pratiques chrétiennes de la charité en contexte de pluralisme. L'impulsion de Vatican II et le travail à poursuivre », in G. ROUTHIER, G. JOBIN (dir.), *L'autorité et les autorités, l'herméneutique théologique de Vatican II*, UnSa n. s. 3, Paris, Cerf, 2010, p. 209-225.
- FORTÉ B., *L'Église, icône de la Trinité : brève ecclésiologie*, Paris, Médiaspaul, 1985.
- FORTÉ B., *La Trinité comme histoire : essai sur le Dieu chrétien*, Méristème, Paris, Nouvelle Cité, 1989.
- FRAISSE J.-C., *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974.
- FROMM E., *L'art d'aimer*, J.-L. LAROCHE, F. TCHENG (trad.), Paris, DDB, 1995.
- FUCHS E., *Comment faire pour bien faire ? Introduction à l'éthique*, ChEth 28, Genève, Labor et Fides, 1995.
- FUCHS J., *Existe-t-il une « morale chrétienne » ?*, Gembloux, Duculot, 1973.

- FUCHS J., *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, Tournai, Desclée, 1968.
- FURGER Fr., « Moralthéologie nach dem II. Vatikanum », in *StMor* 11 (1973), p. 7-31.
- GAIN B., *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, OCA 225, Roma, Pontificium institutum orientale, 1985.
- GALLAY J., « *Dilige et quod vis fac*. Notes d'exégèse augustinienne », in *RSR* 43 (1955), p. 545-555.
- GARCIA LOPEZ F., *Le décalogue*, CEv 81, Paris, Cerf, 1992.
- GAUTHIER R.-A., « Appendix : saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque », in THOMAE DE AQUINO (*sancti*), *Opera omnia*, t. XLVIII : *Sententia Libri Politicorum, Tabula Libri Ethicorum*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1971, p. I-XXV.
- GAZIAUX E., *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre Ph. Delhaye et J. Fuchs*, BETHL CXIX, Leuven, University Press, 1995.
- GERARDI R., *Alla sequela di Gesù, Etica delle beatitudini, doni dello Spirito, virtù*, CETO 30, Bologna, EDB, 1998.
- GILSON E., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965.
- GOLSER K., « Riflessioni sullo sviluppo della teologia morale cattolica dopo il concilio Vaticano II », in *StPat* 57 (2010), p. 199-220.
- GRELOT P., *Problèmes de morale fondamentale, un éclairage biblique*, ReMo, Paris, Cerf, 1982.
- GRÜN A., *Petite méditation sur le mystère de l'amitié*, Paris, Albin Michel, 2004.
- GUELLETTE J.-M., *L'amitié. Une épiphanie*, ReMo, Paris, Cerf, 2004.
- HADJADJ F., *La foi des démons ou l'athéisme dépassé*, Paris, Salvator, 2009.
- HADJADJ F., *Réussir sa mort. Anti-méthode pour vivre*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.
- HÄRING B. *Das Gesetz Christi. Moralthéologie dargestellt für Priester und Laien*, Bd I : *Allgemeine Moralthéologie, Grundgestalt des christlichen Daseins* ; Bd. II : *Spezielle Moralthéologie, Leben in der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten* ; Bd. III : *Spezielle Moralthéologie, Das Ja zur allumfassenden Liebesherrschaft Gottes*, Freiburg-i.-Bg., E. Wewel, 1961⁶.
- HÄRING B., « Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moralthéologie », in *StMor* 1 (1963), p. 11-48.

- HÄRING B., « La vocation de tous à la perfection, trait fondamental de la morale chrétienne », in G. THILS, K. VI. TRUHLAR (ed.), *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome, Herder, 1963, p. 117-160.
- HÄRING B., « Renouveler la théologie morale ? Pourquoi ? » in *VS.S* 53 (1960), p. 115-131.
- HÄRING B., *La Loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, t. I : *Théologie morale générale : L'appel du Christ. La réponse de l'homme*, 1955 ; t. II : *Théologie morale spéciale : La vie en communion avec Dieu*, 1966 ; t. III : *Théologie morale spéciale : La vie en communion fraternelle*, G.-M. GARRONE (préf.), F. BOURDEAU, A. DANET, L. VEREECKE (trad.), Tournai, Desclée, 1963.
- HÄRING B., *La morale après le concile*, A. LIEFOOGHE (trad.), Remise en cause, Paris, Desclée, 1967.
- HÄRING B., *La théologie morale. Idées maîtresses*, F. VIAL (trad.), ReMo, Paris, Cerf, 1992.
- HÄRING B., *Vatican II pour tous*, H. GARIEL (trad.), Paris, Apostolat des Éditions, 1966.
- HÄRING B., VEREECKE L., « La théologie morale de saint Thomas d'Aquin à saint Alphonse de Liguori », in *NRTh* 77 (1955), p. 673-692.
- HUFTIER M., *La charité dans l'enseignement de saint Augustin*, MCS 5, Tournai/Paris/Rome/New-York, Desclée, 1959.
- HUOT-PLEUROUX P. (dir.), *Aux sources de la charité. Les spiritualités, Actes du XII^e colloque de la Fondation Jean Rhodain (Lourdes, 23-26 octobre 2002)*, J. VILNET (préf.), ReMo, Paris, Cerf, 2003.
- ISAAC J., *Aux sources de la charité fraternelle*, Lumière de la foi 4, Paris, Cerf, 1961.
- JANUSIEWICZ W., *La carità come amicizia. Una lettura della 'Summa Theologiae' di San Tommaso d'Aquino*, Tesi dottorale, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2008.
- JOURDAN Ch., *Foi, espérance, amour chez saint Paul. Aux sources de l'identité chrétienne*, LiBi 163, Paris, Cerf, 2010.
- KEENAN J. K., « Proposing Cardinal Virtues », in *TS* 56 (1995), p. 709-729.
- KEENAN J. K., *Les vertus, un art de vivre*, C. FERRAS-DOUXAMI (trad.), Ph. BORDEYNE (préf.), Tout simplement, Paris, Éditions de l'Atelier, 2002.
- KERBER W., ERTL H., HAINZ M., *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt-a.-Main, J. Knecht, 1991.
- L'HOUCHE J., *La morale de l'alliance*, Traditions chrétiennes, Paris, Cerf, 1985.

- LABOURDETTE M.-M., *Cours de théologie morale, De la grâce (I^a-II^{ae}, 109-114)*, Toulouse, 1961, manuscrit.
- LABOURDETTE M.-M., *Cours de théologie morale, La charité (II^a-II^{ae}, 23-46)*, Toulouse, 1960, manuscrit.
- LABOURDETTE M.-M., *Cours de théologie morale, Les principes des actes humains (I^a-II^{ae}, 49-70), Habitus et vertus*, Toulouse, 1959, manuscrit.
- LACROIX X., « Amour, amitiés : questions de frontières », in *VS 81* (2001), p. 245-257.
- LACROIX X., « Qu'est-ce que l'amour ? Tu aimeras ton prochain comme toi-même... », in *Fêtes et Saisons 557* (2001), p. 51-55.
- LAGRANGE M.-J., *La morale de l'Évangile, Réflexions sur « les morales de l'évangile »*, Paris, Grasset, 1931.
- LANQUETIN A., *Développement de l'homme et progrès de la foi*, Paris, SOS, 1968.
- LATOURELLE R. (dir.), *Vatican II : Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après : 1962-1987*, 3 vol., *RFTP* n. s. 15-17, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1988.
- LAURENTIN R., *L'enjeu du concile*, vol. 1 ; vol. 2 : *Bilan de la première session, 11 octobre – 8 décembre 1962* ; vol. 3 : *Bilan de la deuxième session, 29 septembre – 4 décembre 1963* ; vol. 4 : *Bilan de la troisième session, 14 septembre – 21 novembre 1964* ; vol. 5 : *Bilan du concile. Histoire, textes, commentaires avec une chronique de la 4^e session*, Paris, Seuil, 1962-1966.
- LECLERCQ V., « Le primat de la charité de Gillemann et la Conscience de Charpentier : le renouveau théologique de la vie morale », in *StMor 44* (2006), p. 353-375.
- LEFEUVRE G., « Les Actes du Concile Vatican II », in *RTL 11* (1980), p. 186-200 ; p. 325-351.
- LÉGASSE S., « *Et qui est mon prochain ?* », *Étude sur l'agapè dans le Nouveau Testament*, LeDiv 136, Paris, Cerf, 1989.
- LEHNER M., *Caritas. Die soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte*, Freiburg-i.-Bg., Lambertus, 1997.
- LEMOINE L., « Amitié et croissance spirituelle », in *VS 81* (2001), p. 257-264.
- LÉONARD A., *Le fondement de la morale, Essai d'éthique philosophique générale*, ReMo, Paris, Cerf, 1991.
- LEPROUX A., « Dépaysement et dépouillement » in *Com(F) 33* (2008), p. 45-54.
- LIZOTTE A., *La personne humaine*, Paris, Parole et Silence/Presses universitaires de l'IPC, 2007.

- LOTTIN O., *Morale fondamentale*, Ph. DELHAYE, J.-C. DIDIER, P. ANCIAUX (dir.), BT.M, Tournai, Desclée, 1954.
- LUBAC H. (Cardinal, de), *Carnets du Concile*, 2 t., L. FIGOUREUX (intr.), J. PRÉVOTAT (préf.), Paris, Cerf, 2007.
- LUBAC H. (de), *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, Étude historique*, É. de MOULINS-BEAUFORT (dir.), *Œuvres complètes XV*, Paris, Cerf, 2009.
- LYONNET S., « La charité plénitude de la loi (Rm 13, 8-10) », in L. de LORENZI (ed.), *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Ben. 4, Rome, Abbaye Saint Paul, 1979, p. 151-178.
- LYONNET S., *Le message de l'épître aux Romains*, LiBi 28, Paris, Cerf, 1971, p. 153-159.
- MACINTYRE A., *Après la vertu. Étude de théorie morale*, L. BURY (trad.), Léviathan, Paris, PUF, 1997.
- MAISONNEUVE J., *Psychologie de l'amitié*, QSJ 3707, Paris, PUF, 2004.
- MARIE-ANCILLA, *La charité et l'unité. Une clé pour entrer dans la théologie de saint Augustin*, Cahiers de l'école cathédrale, Paris, Mame, 1993.
- MARION J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Épiméthée, Paris, PUF, 2008.
- MARION J.-L., *Dieu sans l'être*, Quadrige, Paris, PUF, 1991.
- MARION J.-L., *La croisée du visible*, Paris, PUF, 1996.
- MARION J.-L., *Le phénomène érotique : six méditations*, Paris, Grasset, 2003.
- MARION J.-L., *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986.
- MARTELET G., *Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du Concile*, Bruges, DDB, 1967.
- MAUGENEST D. (dir.), *Le Mouvement social catholique en France au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1990.
- MAURER C., *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik*, Freiburg-i.-Bg., Lambertus, 2008.
- MAURER C., *Le modèle allemand de la charité. La « Caritas » de Guillaume II à Hitler*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1999.
- MCEVOY J., « Amitié, attirance et amour chez s. Thomas d'Aquin », in *RPL* 91 (1993), p. 383-408.

- MÉDEVIELLE G., « Spiritualités et chemins de la charité », in P. HUOT-PLEUROUX (dir.), *Aux sources de la charité. Les spiritualités. Actes du XII^e colloque de la fondation Jean Rodhain (Lourdes, 23-26 octobre 2002)*, J. VILNET (préf.), Paris, Cerf, 2003.
- MERKS K. W., « Morale et religion. Pistes de recherche », in *RETM* 248 (2008), p. 23-57.
- MOULINET D., *Le concile Vatican II*, Tout simplement, Paris, Éditions de l'Atelier, 2002.
- MÜLLER S., *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*, TSTP 18, Tübingen, Francke Verlag, 2000.
- NICOLAS J.-H., *Synthèse dogmatique, De la Trinité à la Trinité*, J. RATZINGER (préf.), Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1991.
- NYGREN A., *Erôs et agapè : la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, t. I : *Portée systématique du problème, Les deux mobiles fondamentaux* ; t. II : *La synthèse s'élabore* ; t. III : *La synthèse s'opère, La synthèse s'abolit*, P. JUNDT (trad.), M. GOGUEL (préf.), Paris, Cerf, 2009.
- ORNELLAS P. (d'), *Liberté, Que dis-tu de toi-même ? Une lecture des travaux du Concile Vatican II, 25 janvier 1959 – 8 décembre 1965*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1999.
- OUTKA G., *Agape. An Ethical Analysis*, New Haven/London, Yale University Press, 1972.
- PARALIEU R., FORNO N., WITTERS W., *Petit guide du nouveau Code de droit canonique*, Bourges, Tardy, 1983.
- PESCH O. H., *Thomas d'Aquin. Limites et grandeur de la théologie médiévale. Une introduction*, J. HOFFMANN (trad.), CFi 177, Paris, Cerf, 1994.
- PETIT J.-F., *Saint Augustin et l'amitié*, Paris, DDB, 2008.
- PÉTRÉ H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, SSL 22, Louvain, Université catholique, 1948.
- PHILIPPE M.-D., *De l'amour*, Paris, Mame, 1993.
- PHILIPS G., *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution « Lumen Gentium »*, 2 t., Paris, Desclée, 1967-1968.
- PHILIPS G., *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, BETHL 36, Leuven, University Press/Uitgeverij Peeters, 1989.

- PIEPER J., *De l'amour*, J. GRANIER (trad.), P. IDE (préf.), Paris, Ad Solem, 2010.
- PIEPER J., *Le concept de Tradition*, C. Champollion (trad.), K. SCHMITZ (intr.), Genève, Ad Solem, 2008.
- PINCKAERS S.-Th., « L'expérience de Dieu dans la vie chrétienne », in COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu, la Bonne Nouvelle*, Paris, Cerf, 1999, p. 107-121.
- PINCKAERS S.-Th., « La morale et l'Église Corps du Christ », in *RThom* 100 (2000), p. 239-258.
- PINCKAERS S.-Th., *L'Évangile et la morale*, SThE 29, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1991².
- PINCKAERS S.-Th., *La Parole de Dieu et la morale. Leçon d'adieu de P. S. Pinckaers o.p., 20 juin 1996*, Discours universitaires 52, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1996.
- PINCKAERS S.-Th., *La spiritualité du martyr... jusqu'au bout de l'Amour*, Versailles, Saint-Paul, 2000.
- PINCKAERS S.-Th., *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, M.-D. CHENU (préf.), CAR 19, Paris, Casterman, 1964.
- PINCKAERS S.-Th., *Les sources de la morale chrétienne, Sa méthode, son contenu, son histoire*, SThE 14, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1993³.
- PLUTARQUE, *L'ami véritable*, P. CHEMLA (trad.), Paris, Arléa, 1997.
- RAHNER K., *Écrits théologiques*, t. VII : *Le commandement de l'amour parmi les autres commandements*, Paris, DDB, 1967, p. 97-120.
- RAHNER K., RIEDMATTEN H. (de), CHENU M.-D., SCHILLEBEECKX E. (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps, Constitution « Gaudium et spes ». Commentaires du schéma XIII*, Paris, Mame, 1967.
- RANWEZ E., *Morale et perfection*, A.-M. CHARUE (préf.), Tournai, Desclée, 1959.
- RATZINGER J., « Loi de l'Église et liberté du chrétien », in *StMor* 22 (1984), p. 171-188.
- RATZINGER J., *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln, Bachern, 1964.
- RATZINGER J., *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln, Bachern, 1963.
- RATZINGER J., *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln, Bachern, 1966.

- RATZINGER J., *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln, Bachern, 1965.
- RATZINGER J., MESSORI V., *Entretien sur la foi*, E. GAGNON (trad.), Paris, Fayard, 1985.
- RIEVAULX A. de, *L'Amitié spirituelle*, G. de BRIEY (trad.), VieMon 30, Abbaye de Bellefontaine, 1994.
- RIEVAULX A. de, *Le miroir de la charité*, C. DUMONT, G. de BRIEY (trad.), VieMon 27, Abbaye de Bellefontaine, 1992.
- ROUTHIER G., *La réception d'un concile*, CFi 174, Paris, Cerf, 1993.
- ROUTHIER G., *Vatican II : herméneutique et réception*, CTHP 69, Montréal, Fides, 2006.
- SAUTEL J.-H., « De l'amour au sacrifice, la charité vécue par le Christ », in *Com(F)* 19 (1994), p. 43-52.
- SCHREINER T. R., *Romans, Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Baker Book House, 1998.
- SEVIN J., *Le scoutisme. Étude documentaire et applications*, Paris, Presses d'Île de France, 1999.
- SIX J.-F., *Le chant de l'amour. Eros dans la Bible*, Paris, DDB/Flammarion, 1995.
- SPICQ C., *Agapè dans le Nouveau Testament, analyse des textes*, 3 vol., EtB, Paris, Gabalda, 1958-1959.
- SPICQ C., *Agapè. Prolégomènes à une étude de Théologie néo-testamentaire*, StHell 10, L. CERFAUX et W. PEREMANS (ed.), Louvain/Leiden, Nauwelaerts/Brill, 1955.
- SPICQ C., *Charité et liberté selon le Nouveau Testament*, LiBi 3, Paris, Cerf, 1964².
- SPICQ C., *Connaissance et Morale dans la Bible*, SThE 13, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1985.
- SPICQ C., *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean*, J. GUITTON (préf.), Paris, Éditions du Feu nouveau, 1978.
- SPICQ C., *Les épîtres de Saint Pierre*, SBi, Paris, Gabalda, 1966.
- SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament, réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1991.
- SPICQ C., *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, LeDiv 19, Paris, Cerf, 1957.
- THÉVENOT X., *Compter sur Dieu, Études de théologie morale*, ReMo, Paris, Cerf, 1993.

- THÉVENOT X., *Une éthique au risque de l'Évangile, Entretiens avec Y. de Gentil-Baichis*, Paris, DDB, 1993.
- THIEL M.-J., « La vertu au défi du pluralisme », in *LV(L)* 246 (2000), p. 7-25.
- THIEL M.-J., « Le défi d'une éthique systémique pour la théologie », in *RevSR* 74 (2000), p. 92-113.
- THIEL M.-J., THÉVENOT X., *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas. Examiner un texte*, ReMo, Paris, Cerf, 1999.
- THILS G., *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, Duculot, 1940.
- THOMAE AQUINATIS (sancti), *Opera omnia*, iussu edita Leonis XIII P. M., cura et studio fratrum praedicatorum apud sedem commissionis leoninae, Romae, 1882ss.
- THOMAS d'AQUIN, *Commentaire de la Première épître aux corinthiens*, complété par P. de TARENTEISE, *La postille sur la Première épître aux corinthiens (chap. 7, 10b au chap. 10, 33)*, G. DAHAN (intr.), J.-E. STROOBANT de SAINT-ÉLOY (trad.), Paris, Cerf, 2002.
- THOMAS d'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, I : Le Prologue. La vie apostolique du Christ, II : La Passion, la mort et la Résurrection du Christ*, M.-D. PHILIPPE (dir.), Paris, Cerf, 2002-2006.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 4 t., A. RAULIN (dir.), A.-M. ROGUET (trad.), Paris, Cerf, 1984-1986.
- TORRELL J.-P., « La charité comme amitié chez saint Thomas d'Aquin », in *VS* 81 (2001), p. 265-283.
- TORRELL J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne, son œuvre. Initiation 1*, Vestigia 13, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1993.
- TORRELL J.-P., *La « Somme de théologie » de Saint Thomas d'Aquin*, Classiques du christianisme, Paris, Cerf, 1998.
- TORRELL J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, Vestigia 19, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1996.
- TOSCANI G., *La mystique des pauvres. Le charisme de la charité*, B. PEYROUS (préf.), Versailles, Saint-Paul, 1998.
- TROISFONTAINES Cl., « Quelques enjeux de Vatican II. À propos d'un quarantième anniversaire », in *RTL* 37 (2006), p. 379-393.
- TURBANTI G., *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, TRSR n. s. 24, Bologna, Il Mulino, 2000.

- UIGSE, *Directoire religieux de la Fédération du scoutisme européen*, Château-Landon, Scouteuropresse, 1999.
- UTZ A.F. (dir.), *La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XV^e au XX^e siècle, textes originaux et traductions*, 4 vol., Bâle/Rome/Paris, Herder/Beauchesne, 1970.
- VALLIN P., *Le prochain comme tierce personne dans la théologie de la création chez saint Thomas d'Aquin*, BiblThom 51, Paris, Vrin, 2000.
- VAN BAVEL T. J., *La communauté selon Augustin. Une grâce pour notre temps*, M.-J. SCHWIND (trad.), La part-Dieu 5, Bruxelles, Lessius, 2003.
- VANHOYE A., « Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapports », in *NRTh* 107 (1975), p. 193-207.
- VEREECKE L., « Loi et Évangile selon Guillaume d'Ockham », in S. PINCKAERS, L. RUMPF, *Loi et Évangile*, ChEth 5, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 81-90.
- VEREECKE L., « Préface à l'histoire de la théologie morale moderne », in *StMor* 1 (1963), p. 87-120.
- VEREECKE L., *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, BHCSR XII, Roma, Collegium s. Alfonsi de Urbe, 1986, p. 149-203.
- VINCENT DE PAUL, *Entretiens spirituels aux missionnaires*, A. RODIN (ed.), Paris, Seuil, 1960.
- VOELKE A.-J., *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, BHPH, Paris, Vrin, 1961.
- WAILLIEZ S., « Un sénateur au Concile », in *Cath(P)* 95 (2007), p. 96-103
- WARNACH V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1951.
- WÉNIN A., « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur », in *RTL* 25 (1994), p. 145-182.
- WÉNIN A., « Le Décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie », in C. FOCANT (dir.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, LeDiv 168, Paris, Cerf, 1997, p. 9-43.
- WESTERHOLM S., *Perspectives Old and New on Paul: The 'Lutheran' Paul and His Critics*, Grand Rapids, Eedermans, 2004.
- WILHELM VON OCKHAM, *Texte zu Theologie und Ethik, Lateinisch/Deutsch*, V. LEPPIN, S. MÜLLER (ed.), Stuttgart, Reclam, 2000.

V. Recueils bibliographiques

A. Bibliographie de L. Vereecke:

TREMBLAY R., BILLY D. J., «Bibliographie de Louis Vereecke (1946-1990)», in TREMBLAY R., BILLY D. J., *Historia: memoria futuri. Mélanges Louis Vereecke (70^e anniversaire de naissance)*, Quaestiones morales 5, Roma, Editiones academiae alphonsianae, 1991, p. 15-27.

B. Bibliographie de B. Häring :

OWCZARSKI A., «Bibliografia di P. Bernhard Häring c.ss.r. (1912-1998)», in *SHCSR* 56 (2008), p. 403-537.

C. Bibliographie de Ph. Delhaye :

RENARD J.-P., « *In caritate non ficta* » (2 Co 6, 6). *Cinquante ans d'études de théologie morale. Bibliographie générale (1932-1982) des travaux et publications de Mgr Philippe Delhaye. Répertoires chronologique et analytique*, LSV 5, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1983.

RENARD J.-P., «Bibliographie de Mgr Philippe Delhaye (1983-1990)», in *EeV* 100 (1990), p. 194-200.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	- 4 -
ABRÉVIATIONS ET SIGLES	- 5 -
INTRODUCTION.....	- 10 -
L' AMOUR ET LA CHARITÉ.....	- 13 -
VERS UN RENOUVEAU DE LA MORALE.....	- 13 -
LE DÉVELOPPEMENT DES SCIENCES HUMAINES	- 14 -
LA CHARITÉ ET LE CONCILE VATICAN II	- 17 -
PLAN DU TRAVAIL.....	- 18 -
PREMIÈRE PARTIE :	
QU'EST-CE QUE LA CHARITÉ ?	
ÉVOLUTION DE LA SIGNIFICATION DE LA CHARITÉ.....	- 20 -
INTRODUCTION.....	- 21 -
I. LA SIGNIFICATION COURANTE DE LA CHARITÉ	- 22 -
II. LA CHARITÉ EN THÉOLOGIE CATHOLIQUE	- 26 -
A. <i>Une définition chrétienne de la charité ?</i>	- 26 -
B. <i>L'héritage de la philosophie grecque</i>	- 29 -
1. L'amitié selon la vertu est la seule qui soit parfaite	- 32 -
2. L'amitié vertueuse est un bien propre à l'homme	- 36 -
3. L'amitié vertueuse opère un choix fondé sur la vertu	- 37 -
4. L'amitié vertueuse s'exerce dans un échange amical.....	- 39 -
5. L'amitié vertueuse suppose une égalité.....	- 42 -
6. Synthèse	- 44 -
C. <i>L'héritage biblique : de l'amitié parfaite à la charité</i>	- 45 -
1. Le thème de l'Alliance : expression de l'agapè divine	- 47 -
2. S. Paul : de l'amour de la Loi à la Loi d'amour	- 50 -
a. La deuxième épître aux Thessaloniciens (2 Th 2, 10).....	- 50 -
b. L'épître aux Romains (13, 8-10)	- 51 -

3. Les écrits johanniques : la perfection de l'agapè	- 54 -
4. Synthèse biblique	- 58 -
<i>D. L'héritage patristique : l'éminence de la charité</i>	- 59 -
1. Le vocabulaire utilisé par Augustin	- 61 -
2. Amour de soi et amour de Dieu	- 63 -
3. Intériorité de l'amour et amour du prochain	- 64 -
<i>E. L'héritage de la théologie classique : la vertu théologale de charité</i>	- 68 -
1. La vertu selon Thomas d'Aquin	- 69 -
2. Du bonheur à la béatitude : l'horizon chrétien de la vertu	- 73 -
3. De l'union amicale intime à l'inhabitation mutuelle	- 79 -
a. Le choix réciproque des amis et leur échange amical peut les conduire jusqu'à une union intime	- 79 -
b. Union effective et union affective	- 81 -
c. L'inhabitation mutuelle	- 84 -
<i>F. Une synthèse : la nouveauté de la charité chrétienne</i>	- 96 -
III. LA CHARITÉ PERDUE ET RETROUVÉE ?	- 100 -
<i>A. Le nominalisme : vers une morale de l'obligation</i>	- 100 -
<i>B. La charité face à la casuistique : le refuge mystique</i>	- 107 -
<i>C. Une charité sociale et collective</i>	- 110 -
<i>D. Trois exemples de charité appliquée à la sphère sociale</i>	- 115 -
1. Mgr Jean Rodhain et le Secours catholique	- 115 -
2. Lord Robert Baden-Powell et le scoutisme	- 119 -
3. Le Père Henri Caffarel et les Équipes Notre-Dame	- 122 -
IV. SYNTHÈSE SUR LA CHARITÉ SOCIALE ET COLLECTIVE	- 124 -

DEUXIÈME PARTIE :

LE RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE MORALE

AVANT LE CONCILE VATICAN II - 127 -

INTRODUCTION	- 128 -
I. LE PARADIGME DE RENOUVEAU	- 128 -
II. LA SITUATION D'ENSEMBLE DE LA THÉOLOGIE MORALE AVANT LE CONCILE	- 131 -
III. DES ARTISANS DU RENOUVEAU MORAL	- 134 -
<i>A. Gustave Thils</i>	- 134 -
<i>B. Yves de Montcheuil</i>	- 135 -
<i>C. Jacques Leclerc</i>	- 137 -
<i>D. Odon Lottin</i>	- 138 -
<i>E. Gérard Gilleman</i>	- 140 -
1. La charité, une question de méthodologie	- 140 -
2. La charité, un danger de contenu	- 141 -

<i>F. Bernhard Häring</i>	- 148 -
1. Une morale de la responsabilité	- 149 -
2. Le rôle des commandements et de la loi divine.....	- 151 -
3. Vivre de la vertu à l'instar du Christ	- 153 -
<i>G. Philippe Delhaye</i>	- 156 -
1. Les prémisses de sa recherche.....	- 157 -
a. Articuler l'ancien et le nouveau	- 157 -
b. Pour une théologie unifiée.....	- 158 -
2. Le fondement biblique de la morale.....	- 160 -
a. La Bible, source d'une morale vivante	- 160 -
b. Le kérygme biblique et ses conséquences morales	- 162 -
3. La relation entre loi et charité	- 163 -
a. Par delà le jansénisme et le formalisme	- 163 -
b. La loi de charité dans l'Écriture.....	- 166 -
c. Philippe Delhaye et la casuistique	- 169 -
4. La relation foi et charité	- 174 -
a. Don et effort.....	- 174 -
b. La foi sans la charité.....	- 175 -
c. Le pélagianisme	- 177 -
<i>H. Synthèse</i>	- 179 -

TROISIÈME PARTIE :

LA QUESTION DE LA CHARITÉ

DURANT LE CONCILE VATICAN II - 182 -

INTRODUCTION.....	- 183 -
I. L'ÉMERGENCE DE LA QUESTION DE LA CHARITÉ DURANT LA PÉRIODE ANTÉPRÉPARATOIRE	- 186 -
A. <i>Pour une redécouverte des vertus in genere</i>	- 187 -
B. <i>Pour une redécouverte de la vertu de charité in specie</i>	- 190 -
1. Charité chrétienne et action sociale.....	- 190 -
2. Pour une morale habitée par la charité : de l'extrinsécisme à l'intrinsécisme	- 193 -
C. <i>Le Saint-Office</i>	- 197 -
D. <i>Synthèse</i>	- 199 -
II. LA DIFFICILE INTÉGRATION DE LA CHARITÉ	- 201 -
A. <i>Le plan de travail de juillet 1960</i>	- 203 -
B. <i>La réponse de Ph. Delhaye : vers une morale plus évangélique</i>	- 204 -
C. <i>La note théologique de F. Hürth</i>	- 205 -
D. <i>Le danger du thème de la charité dans l'avant-projet</i>	- 208 -
E. <i>Les propositions d'amendements au sujet de la charité</i>	- 211 -
F. <i>La proposition de Ph. Delhaye</i>	- 214 -

<i>G. Les modifications minimales apportées par la Commission théologique préparatoire</i>	- 219 -
III. VERS UNE PRISE EN COMPTE AMBIGUË DE LA CHARITÉ	- 224 -
<i>A. Un schéma moral structuré autour de la charité</i>	- 225 -
<i>B. La vocation universelle à la sainteté</i>	- 227 -
1. Au sujet d'une définition de la perfection	- 230 -
2. Au sujet du fondement biblique de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain	- 230 -
3. Au sujet de la vocation universelle à la sainteté	- 231 -
<i>C. Les réactions face au texte proposé</i>	- 232 -
<i>D. Sainteté du baptisé et sainteté du religieux</i>	- 236 -
<i>E. La perfection de la charité est pour tous</i>	- 239 -
<i>F. Gaudium et Spes : l'homme et sa vocation</i>	- 247 -
1. La vocation de l'homme dans l'histoire du salut	- 249 -
2. L'axe social de la vocation humaine	- 252 -
3. Jésus, chemin de l'amour	- 256 -
CONCLUSION	- 259 -
BIBLIOGRAPHIE	- 262 -
I. SOURCES	- 262 -
<i>A. Actes du concile Vatican II</i>	- 262 -
1. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando	- 262 -
a. Series I (Antepreparatoria)	- 262 -
b. Series II (Praeparatoria)	- 263 -
2. Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II	- 264 -
<i>B. Fonds d'archives</i>	- 267 -
II. INSTRUMENTS DE TRAVAIL	- 268 -
III. ARTICLES DE DICTIONNAIRES	- 270 -
IV. ARTICLES ET MONOGRAPHIES	- 272 -
V. RECUEILS BIBLIOGRAPHIQUES	- 289 -
<i>A. Bibliographie de L. Vereecke</i> :	- 289 -
<i>B. Bibliographie de B. Häring</i> :	- 289 -
<i>C. Bibliographie de Ph. Delhaye</i> :	- 289 -
TABLE DES MATIÈRES	- 290 -

ERRATA

Il convient de lire :

p. 11 : « Ces développements pontificaux sur l'amour **n'évitent pas** les problèmes rencontrés par l'amour au cours de l'histoire ».

p. 13-14, note de bas de page 13 :

O.-Th. VENARD, « Naissance et développements d'une nouvelle compréhension de la Bible dans l'Église catholique au XXe siècle », Première partie : la question biblique, in *Kephas* 24 (2007), p. 137-144 ; **ID.**, Deuxième partie : la domination de la critique historique, in *Kephas* 25 (2008), p. 47-58 ; **ID.**, Troisième partie : le renouveau de l'approche littéraire, in *Kephas* 26 (2008), p. 33-46.

p. 101 : « presque sans le vouloir, ils **auraient évité ce qui constitue** la structure d'ensemble de composition de l'œuvre du docteur angélique ».

p. 246 : « leur constant désir **de** porter le regard vers le Christ ».

p. 247 : « une vie de charité dans la société contemporaine **du** concile ».

Lorsqu'un ouvrage est traduit d'une langue étrangère, l'usage est de le mentionner (p. 12, p. 30, etc.).

Pour une citation interne à un texte cité, il convient de mettre des guillemets doubles et pas des apostrophes (p. 42, p. 64, p. 74, etc.).

LA PLACE DE LA NOTION DE CHARITÉ EN ÉTHIQUE AU MOMENT DU CONCILE VATICAN II

La charité est une notion complexe en raison de son histoire. Les apports de la philosophie grecque, du donné scripturaire, patristique et scolastique, ainsi que le champ d'application social et communautaire sont autant d'éléments qui ont permis aux théologiens du renouveau moral de la première moitié du XX^e siècle, de redonner une place éminente à la charité comme vertu, mère et forme des autres vertus. Cette redécouverte de la vertu de charité permet de sortir la morale du juridisme et de l'extrinsécisme dans lequel elle s'était progressivement enfermée et d'envisager la vie chrétienne comme une orientation vers le bonheur dont la règle fondamentale est le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain qui a des implications multiples dans les domaines spirituel, social et communautaire.

L'élaboration des textes du concile Vatican II, en particulier le chapitre V de *Lumen gentium*, complété en *Gaudium et spes*, reprend en partie seulement le donné développé par les théologiens du renouveau au sujet de la charité sous l'angle de la communion trinitaire et d'une ecclésiologie de communion, et non plus dans une perspective vertueuse héritée du thomisme. L'homme peut répondre à sa vocation universelle à la sainteté dans la charité qui n'est rien d'autre que de vivre de la sainteté de Dieu et dans la perfection de l'amour. La même sainteté vaut pour tous ; elle se vit selon des modalités variées suivant l'état de vie de chacun. La charité structure la vie chrétienne de manière responsoriale où chacun est invité à répondre à sa vocation d'homme et de baptisé en aimant Dieu et son prochain.

Mots-clefs :

charité ; amour ; vertu ; éthique ; morale ; concile ; Vatican II ; sainteté ; perfection ; renouveau ; commandement ; vocation.

THE PLACE OF CHARITY IN ETHICS AT THE SECOND VATICAN COUNCIL

Charity is a complex concept because of its history. The contributions of Greek philosophy, scriptural, patristic and scholastic theology, as well as the scope of social life, are all factors that allowed theologians of moral renewal of the first half of the twentieth century, to restore charity as virtue, mother and form of all other virtues. This rediscovery of the virtue of charity makes out the morality of legalism in which she had gradually enclosed. Christian life is now a way to the holiness, which the basic rule is the double commandment of love of God and neighbor, which has many implications in the spiritual, social and community areas.

The texts of Vatican II, particularly the fifth chapter of *Lumen Gentium*, completed by *Gaudium et Spes*, includes part only the thinking developed by theologians about the revival of charity in terms of Trinitarian communion and an ecclesiology of communion. The Council does not reproduce the virtuous perspective of Thomism. Christians can respond their universal vocation to holiness in charity, which is nothing more than to live as God's holiness and the perfection of love. Holiness is the same to all, although she is lived in a variety of modes, depending on the condition of life for everyone. Charity is presented as a responsorial structure of Christian life: everyone is invited to respond to his vocation of man and baptized by loving God and neighbor.

Key words :

charity ; love ; virtue ; ethics ; morality ; council ; Vatican ; perfection ; holiness ; sanctity ; renewal ; commandment ; vocation.