

Vatican II: intégrer en morale son apport nouveau*

Pierre-André Métivier**

Recepción: 25 de enero de 2018 • Aprobación: 4 de marzo de 2018

Abstrait

L'*autre* éthique de Thomas d'Aquin, c'est-à-dire l'*autre* structure possible de notre idéal de vie, permet d'accueillir l'enseignement de Vatican II, qui définit notre rapport au monde. En plus d'appuis textuels, elle bénéficie d'assises sûres, celles de l'amour et de la charité qui sont au fondement de nos vies. Elle s'inscrit dans un double mouvement, – celui de la manifestation (le plus riche en nous se médiatise dans des actions et leur communique sa richesse) et – celui de l'émergence (ces actions développent dans le sujet ce qui devient leur source plus profonde). Cette *autre* présentation de notre idéal de vie manifeste un Dieu déjà présent en nous, qui nous rend complices de son amour pour notre monde. Elle correspondrait dans nos vies à l'étape de la maturité: nos agirs alors rectifiés sont unifiés dans un amour qui les porte.

Mots-clés: Thomas d'Aquin, éthique, Vatican II, manifestation de l'être, émergence de l'être.

* Artículo producto de la investigación en torno a la vida, obra y teología de Tomás de Aquino. Citar como: Métivier, P. (2018). Vatican II: intégrer en morale son apport nouveau. *Revista Albertus Magnus*, IX (1), 65-87. Doi: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2018.0001.03>

** Collège Universitaire Dominicain, Canadá. Correo electrónico: pajbm@yahoo.fr.

Vaticano II: integrar en la moralidad un nuevo aporte

Resumen

La *otra* ética de Tomás de Aquino, es decir, la *otra* estructura posible de nuestro ideal de vida, nos permite acoger la enseñanza del Vaticano II, que define nuestra relación con el mundo. Además del apoyo textual, ella se beneficia de estar cimentada sobre las sólidas bases del amor y de la caridad, que son el fundamento de nuestras vidas. Esta ética apunta a un doble movimiento, el de la manifestación (aquello más valioso en nosotros se mediatiza en acciones y les comunica a ellas toda nuestra riqueza) y el del surgimiento del ser (estas acciones se desarrollan en el sujeto mismo del cual provienen). Esta *otra* presentación de nuestro ideal de vida manifiesta a un Dios que ya está presente en nosotros, que nos hace cómplices de su amor por el mundo. Correspondería a la etapa de la madurez en nuestras vidas: nuestras acciones, una vez rectificadas, son unificadas en el amor que las lleva.

Palabras clave: Tomás de Aquino, ética, Vaticano II, manifestación del ser, surgimiento del ser.

Vatican II: Integrating into morality its new contribution

Abstract

The *other* ethics of Thomas Aquinas, that is to say the other possible structure for our life ideal, offers a unique way to receive and welcome the teaching of Vatican II, which defines our relationship to the world. In addition to textual support, it rests on solid foundations, those of the love and charity at the basis of our lives. It follows a double movement, that of manifestation (the richest in us is mediated through the actions to which it communicates its richness) and that of emergence (these actions develop in the subject that which becomes their deeper source). This *other* presentation of our life ideal manifests a God already present within us and who makes us accomplices in his love for our world. It reflects in our lives the stage of maturity: when our actions thus rectified are unified in the very love which drives them.

Keywords: Thomas Aquinas, ethics, Vatican II, manifestation of being, emergence of being.

Introduction

Vatican II a redéfini le rapport de l'Église au monde, particulièrement dans sa constitution pastorale *Gaudium et spes*¹. Dans l'esprit du Concile et à sa suite, Paul VI et Benoît XVI nous ont précisé ou rappelé à quelles tâches l'agir du chrétien devait s'attacher dans le monde d'aujourd'hui et dans quel esprit il devait les accomplir. Certaines de leurs invitations, magnifiques par leur ouverture, avaient un caractère nouveau, ne serait-ce que par leur formulation forte et incisive. Rappelons d'abord, par quelques extraits, *Gaudium et spes*.

... plus grandit le pouvoir de l'homme, plus s'élargit le champ de ses responsabilités, personnelles et communautaires. On voit par là que le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leurs semblables: il leur en fait au contraire un devoir plus pressant (*Gaudium et spes*, n. 34).

Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ [...] agit désormais, dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit; il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais par là même anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à se soumettre à cette fin la terre entière (*Gaudium et spes*, n. 38).

1 Le Père Yves Congar nous donne la vision de Vatican II sur le rapport de l'Église et du monde, dans *L'Église dans le monde de ce temps* (1967), " Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps", tome II, p. 305-328, et "Église et monde dans la perspective de Vatican II", tome III, p. 15-41.

"*Gaudium et spes* change profondément la façon de considérer les rapports entre spirituel et temporel héritée du Moyen Âge" (p.311), dont il tourne la page (p 312); il pose la question en termes du présent et non du passé (pp.27-28). Le Concile délaisse le schéma dualiste Église-État (de type juridique, en termes de pouvoirs) et orienté vers la finalité surnaturelle de l'humanité (p.30), – schéma qui avait prévalu dans la chrétienté du Moyen Âge; il définit le rapport de l'Église au monde comme un service de l'homme (pp.27.32.34), cherchant "à faire réussir l'homme, et avec lui le monde" (p.31). Dans un cadre plus large, celui de l'Église et de l'Histoire (p.313), le Concile affirme la beauté de l'humain, il ne fait plus du monde "un pur moyen pour obtenir le ciel" (p.314, 30), mais il lui reconnaît sa valeur positive et son autonomie (p.314) –à l'intérieur d'un même plan divin de salut et d'épanouissement des êtres humains (pp. 25.30-31).

Dans *Gaudium et spes*, les rapports de l'Église et du monde sont envisagés d'une tout autre manière que concurrentielle et ils posent un défi à la tradition théologique. Nous sommes en présence d'une Église qui ne se rapporte pas à elle-même et tout le reste à soi, mais qui "désire être tout entière au Christ, dans le Christ, par le Christ, tout entière également des hommes, parmi les hommes et pour les hommes" (*Gaudium et spes*, n.27).

...Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future, croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir plus pressant (*Gaudium et spes*, n. 43).

La construction du monde et ce qu'elle implique font partie du dessein de Dieu, de sa création, qui établit toute chose selon sa consistance et son excellence propres². Loin de s'en désintéresser sous prétexte qu'il n'a pas ici-bas de cité permanente, le chrétien a le devoir de s'y engager avec la charité qu'il a reçue. Sa foi lui révèle qu'il travaille ainsi à quelque ébauche du siècle à venir, dans une fraternité universelle³.

Deux ans après le Concile, Paul VI lançait dans *Populorum progressio* (26 mars 1967) un "appel solennel à une action concertée pour le développement intégral de l'homme et le développement solidaire de l'humanité" (n.5):

Communiant aux meilleures aspirations des hommes et souffrant de les voir insatisfaites, elle (l'Église) désire les aider à atteindre leur plein épanouissement, et c'est pourquoi elle leur propose ce qu'elle possède en propre: une vision globale de l'homme et de l'humanité (n. 13).

Ce développement ne peut se situer que dans un humanisme vrai et ouvert à l'Absolu, où "l'homme ne se réalise lui-même qu'en se dépassant" (n. 42), en ayant de la vie humaine l'idée vraie (*ibid.*).

Emplissez la terre et soumettez-la»: la Bible, dès sa première page, nous enseigne que la création entière est pour l'homme, à charge pour lui d'appliquer son effort intelligent à la mettre en valeur, et, par son travail, la parachever pour ainsi dire à son service (n. 22).

2 L'autonomie des réalités terrestres, "non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création elle-même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques" (*Gaudium et spes*, n.36, 2).

3 "... l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller: le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir. [...] ce progrès (terrestre) a cependant beaucoup d'importance pour le royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine" (*Gaudium et spes*, n. 39).

Il s'agit de construire un monde où tout homme, sans exception de race, de religion, de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humaine, affranchie des servitudes qui lui viennent des hommes et d'une nature insuffisamment maîtrisée; un monde où la liberté ne soit pas un vain mot et où le pauvre Lazare puisse s'asseoir à la même table que le riche (n. 47).

Il invitait plus particulièrement les chrétiens à s'y engager (n. 75, 81). *Caritas in veritate* parut le 29 juin 2009. Le monde n'avait pas cessé de se développer, de se complexifier, avec de nouveaux défis: la mondialisation, jadis entrevue, était largement présente et engagée. Le texte de Benoît XVI en témoigne. *Caritas in veritate*, parce que "la charité est la voie maîtresse de la doctrine sociale de l'Église" (n. 2) et parce que cette doctrine est "un service de la charité mais dans la vérité" (n. 5). Deux critères vont donner à ce principe une forme opératoire: la justice et le bien commun (n. 6). Voici quelques expressions plus pertinentes pour notre propos.

On aime d'autant plus efficacement le prochain que l'on travaille davantage en faveur du bien commun qui répond également à ses besoins réels. (*Caritas in veritate*, n. 7)

Quand elle est inspirée et animée par la charité, l'action de l'homme contribue à l'édification de cette *cité de Dieu* universelle [...] au point de donner forme d'unité et de paix à la *cité des hommes* , et d'en faire, en quelque sorte, la préfiguration anticipée de la cité sans frontières de Dieu. (n. 7)

Paul VI établissait un rapport clair entre l'annonce du Christ et la promotion de la personne dans la société. *Le témoignage de la charité du Christ à travers des oeuvres de justice, de paix et de développement fait partie de l'évangélisation* car, pour Jésus Christ, qui nous aime, l'homme tout entier est important (n. 15).

Si nous cherchons à situer ces affirmations dans un cadre d'ensemble qui leur donne toute leur portée, nous devons nous tourner vers les grandes traditions morales et nous interroger sur leur aptitude à intégrer cet apport nouveau du Magistère de l'Église. C'est un beau défi qui leur est proposé et qui enrichira sans doute toute tradition qui se veut vivante. Nous nous intéresserons ici à la tradition issue de Thomas d'Aquin. Non pour corriger ou compléter son Maître mais pour mieux recevoir son oeuvre aujourd'hui, avec les défis nouveaux de notre temps.

À l'origine et au coeur de cette tradition se trouve le chef d'oeuvre de la *Somme de théologie*. Deux questions se poseront alors à nous. L'enseignement nouveau dont nous parlons pourrait-il s'insérer dans les perspectives et la structure de cette *Somme*? De manière subséquente, comment alors se définirait la tâche de la tradition vivante issue de frère Thomas?

1. La Somme de théologie comme structure d'accueil?

La première question nous invite à prendre un recul avant de lui apporter une réponse. Est-ce qu'il n'y aurait pas, à côté de la morale que propose Thomas d'Aquin, une *autre* morale non développée et implicite chez lui? Nous trouvons en effet dans la *Somme de théologie* deux schèmes qui partant de la charité peuvent organiser sous elle l'ensemble des réalités morales et composer une morale. Donnons-leur une illustration. Tout va se jouer dans le rôle assigné à la charité vis-à-vis des autres vertus.

1.1 La charité: source de deux intégrations et de deux morales

La charité comme architectonique

Thomas d'Aquin nous dit de la charité qu'elle est *architectonique*⁴; ce mot fait image, il nous renvoie à l'architecte qui met à contribution divers corps de métiers pour la réalisation du projet qu'il a en vue. De même la charité commandera les actes des autres vertus pour la fin qu'elle poursuit. En plus d'engager divers artisans, l'architecte les valorise et en fait des parties prenantes de son projet. De même, sera-t-il dit, la charité donne un complément d'être aux vertus qu'elle engage en les faisant participer à sa fin. La charité organise ainsi depuis l'amour de Dieu le chemin qui nous conduira à lui et qui sera notre béatitude. Nous avons là en termes de fin et de moyens la structure de la morale chez Thomas d'Aquin.

4 " ...cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quae ordinantur ad ea quae sunt ad finem, licet illa quae ordinatur ad finem, sit principalior, et architectonica, respectu earum quae ordinantur in his ea quae sunt ad finem..." (De caritate, a. 5) – Voir aussi *Ia IIae* q.114 a.4 ad 1; *Ila IIae* q.23 a.4 ad 2; *Ila IIae* q.23 a.8 ad 3; *Ila IIae* q.26 a.7; *De caritate* a.3 et a 9.

La charité comme mère des vertus

Voici l'autre schème. Il est dit de la charité qu'elle est la *mère* des vertus (*Ia IIae* q.62 a.4; q.65 a.5 ad 2; q.71 a.4; q. 84 a.1 ad 1; *Ila IIae* q.23 a.8 ad 2 et 3; q.139 a.2 ad 2; q.186 a.7 ad 1); encore ici le mot fait image. Elle est mère des vertus parce qu'elle les suscite, qu'elle en est l'origine. Non seulement elle les suscite, elle se manifeste encore à travers les autres vertus et leurs actes. Ainsi l'amour que nous avons pour Dieu se dit et se manifeste dans des actes de dévotion comme la prière. En retour ces actes viennent développer notre amour de Dieu, tout comme l'amitié suscite des actes, qui la développent en même temps. Nous sommes ici dans une autre perspective que celle de la charité dite *architectonique*. De plus, nous sommes en présence d'un *autre* schème organisateur que celui de la fin et des moyens: il est présent dans la *Somme de théologie* mais il n'a pas été développé comme tel.

Si la charité comme *architectonique* nous conduit à une morale du chemin, la charité qui suscite les autres vertus et se manifeste dans leurs actes nous oriente vers une *autre* morale, celle de la manifestation. Dieu n'est pas qu'au terme de nos vies présentes, il est déjà en nous par la grâce et la charité et les multiples dons divins. Ne sommes-nous pas invités à manifester sa présence dans des actes que son amour suscitera et qui le manifesteront? Ainsi aurions-nous une morale de la manifestation de Dieu en nous à côté de celle du chemin vers lui.

1.2 La morale de la *Somme de théologie* comme structure d'accueil?

Revenons à notre question initiale: est-ce que la tradition issue de Thomas d'Aquin peut accueillir de plein pied, et non comme une simple addition, les enseignements nouveaux issus de Vatican II sur le chrétien dans le monde d'aujourd'hui? Tout d'abord dans la morale reçue de la *Somme de théologie* de frère Thomas.

Cette morale est articulée à la béatitude de l'être humain, – bonheur suprême qu'il ne peut se donner à lui-même mais qu'il reçoit de son Dieu et auprès de lui. Il se dispose cependant à ce don divin par des actes vertueux animés par la grâce et la charité, qui dans la bienveillance de son Dieu ont valeur de mérite. Cette structuration téléologique reflète bien le donné biblique⁵ et la lecture que

5 Entre autres textes, citons-ceux-ci. – "Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père; autrement, vous aurais-je dit que je vais vous préparer une place?" (*Jean* 14, 2) – "Mon royaume n'est pas de ce monde." (*Jean*, 18, 36) – "Vous êtes ressuscités avec le Christ. Recherchez

l'on faisait au Moyen Âge du temps et de l'histoire humaine⁶. Par ailleurs cette morale a un contexte, celui de la chrétienté, avec la distinction du spirituel, confié à l'Église, et du temporel, dont la responsabilité appartient aux princes; un tel contexte laisse peu de place pour un souci de l'ici-bas et du terrestre dans leur autonomie et dans leur valeur propre.

La polarisation vers la fin ultime de l'homme est exprimée par le schème de fin et de moyens. Ce schème est emprunté au monde des *technai* (chez Aristote, techniques et arts), et c'est là, dans les oeuvres de l'homme, qu'il trouve son application parfaite. Transposé au domaine moral, il a ses limites; tout ce qui contribue à la fin que l'on poursuit prend le caractère de moyen, de ce qui est voulu pour cette fin, de ce qui a valeur dans cette perspective. Déjà Aristote avait perçu cette limite: comment les actes de vertu (qui ont valeur en eux-mêmes) peuvent-ils être voulus pour le bonheur que l'on poursuit? Mais le Philosophe avait-il un autre schème disponible que celui-là? Un éminent commentateur de Thomas d'Aquin, le Père Jean-Pierre Torrell, note comme pour amoindrir cette limite du schème que la catégorie de moyen ne doit pas être prise dans un sens strict⁷. Mais comment alors la considérer? À la décharge de frère Thomas, lui non plus n'avait pas d'autre schème à portée de main que celui de la fin et des moyens.

La morale de la *Somme* nous donnerait-elle la structure d'accueil pour l'enseignement nouveau issu de Vatican II? Fidèles à son cadre et à son schème organisateur, pourrions-nous affirmer que le bonheur simplement humain est une préparation à la béatitude de l'homme auprès de Dieu? Ou une pierre d'attente? Et encore pourrions-nous affirmer que la construction d'une société juste et fraternelle est de l'ordre d'un moyen pour la venue du règne de Dieu parmi nous? De telles réalités ne sont pas du même ordre, et ne peuvent pas non plus être liées comme le sont l'amour de Dieu que nous vivons ici-bas et la plénitude de cet amour auprès de Dieu, – l'un étant en appel de l'autre, comme l'*imparfait* l'est vis-à-vis du *parfait*.

donc les réalités d'en haut; c'est là qu'est le Christ, assis à la droite de Dieu." (*Col.*, 3,1) – "... nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous sommes à la recherche de la cité future" (*Hé.*, 13, 14).

6 Voir plus loin, 3.2 En lien avec une lecture du temps et de l'histoire humaine, p.17-18.

7 Jean-Pierre Torrell, dans sa magnifique *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (2002), n'hésite pas à traduire les *ea per quae* par *moyens*, tout en reconnaissant que cette catégorie de moyens est vaste (p.217) et qu'elle ne s'identifie pas au simple pur moyen ("– ce serait faire trop bon marché d'authentiques valeurs qui sont à leur manière de véritables fins –, mais cela signifie certainement que ces valeurs elles-mêmes ne prennent tout leur sens que par rapport à cette fin dernière" (Torrell, 1996, p.106).

Même si la pensée de Thomas d'Aquin marquait des avancées sur plusieurs points, elle demeurerait de son temps, qui était celui de la chrétienté où tout était finalement au service de la vocation chrétienne de l'homme. Personne ne pourra le lui reprocher, mais reconnaîtra que nous n'en sommes plus là. D'où la difficulté qu'il y aurait à inscrire dans son oeuvre des thèmes marquant ouvertement l'autonomie du monde et la valeur pour elles-mêmes des réalités terrestres.

1.3 L'autre morale possible comme structure d'accueil?

Par contre, se pourrait-il que l'enseignement nouveau issu de Vatican II trouve tout naturellement sa place dans cette *autre* morale demeurée implicite, non développée dans la *Somme*? Nous le croyons. Dieu est déjà en nous, et nous sommes invités à manifester son amour, sa tendresse et son souci. Dieu aime ce qu'il a créé, il s'extasie devant son oeuvre (*Gn* 1,4 s) ; il n'aurait pas créé s'il avait haï quoi que ce soit (*Sg* 11,14). Au coeur et au sommet de son oeuvre, Dieu a voulu des êtres à son image, doués d'intelligence et d'amour; il leur a confié sa création, les priant de la développer, d'être heureux dans un vivre juste et fraternel. Son amour et son souci s'étendent, au delà des individus, aux divers peuples dont il désire non moins la promotion. Pour Dieu la création entière, et pas seulement les êtres humains, a valeur en elle-même, elle est sortie de son coeur et de ses mains, elle porte sa gloire.

2. L'autre morale: textes et appuis

Si cette *autre* morale nous offre une structure intéressante pour accueillir de plein pied les nouvelles perspectives morales de Vatican II, n'importe-t-il pas de nous y arrêter, d'indiquer les textes qui la fondent et les appuis doctrinaux qui en légitimeraient le déploiement? Ce faisant, nous définissons en ébauche ce qui serait la tâche d'une tradition vivante issue de Thomas d'Aquin.

2.1 Les textes fondateurs dans la *Somme de théologie*

Tout d'abord, ce sont deux courts textes qui n'attirent pas l'attention et qui vont permettre d'en repérer bien d'autres. Les voici.

La charité est la source immédiate de cette remise qu'on fait de soi-même à Dieu, en adhérant à lui par une union spirituelle. Mais se livrer à Dieu pour des oeuvres de culte, cela se rapporte immédiatement à la

[vertu de] religion, et de façon médiate à la charité, qui est principe de la religion (*Ila Ilae*, q. 82, a.2, ad 1).

“[...] de manière semblable la charité engendre la dévotion, car à partir de l’amour on est rendu prompt au service de l’ami; et par ailleurs la dévotion nourrit la charité: de même que toute amitié se conserve et s’accroît par des gestes amicaux et par l’attention” (*Ila Ilae*, q. 82, a.2, ad 2).

Ces deux textes sont complémentaires. Dans le premier, il s’agit des liens entre la charité et la vertu de religion, plus précisément des liens entre l’amour par lequel nous adhérons à Dieu (charité) et l’acte de dévotion par lequel nous présentons à Dieu des gestes de culte (religion). Ces *oeuvres* de culte viennent immédiatement de la vertu de religion mais en fin de compte ils jaillissent de la charité, principe et source de cette vertu. Dans le second texte, si la charité suscite l’acte de dévotion parce que l’amour dispose à servir celui que l’on aime, cet acte lui-même nourrit la charité et l’amour, et les augmente.

Ces deux textes nous présentent ainsi un admirable mouvement de vie, de manifestation et d’émergence. Décomposons-le pour le mieux saisir.

Mouvement de vie en ses deux lignes

– Une première ligne va de la charité à la religion et aux actes de culte, ici la dévotion.

Parce que la charité est la réalité la plus profonde et la plus intérieure, la plus riche et la plus enveloppante, elle se suscite à elle-même, dans la religion et la dévotion, des médiations qui l’expriment; ces médiations sont porteuses de la charité elle-même et sont revêtues de sa valeur et de sa richesse.

– L’autre ligne va en sens inverse: tout comme les gestes amicaux conservent et développent l’amitié qu’ils expriment, ainsi la dévotion et les actes de culte nourrissent en retour la charité et la développent.

Tant chez Aristote que chez Thomas d’Aquin l’acte fort vient développer la vertu qu’il exprime.

Ces deux lignes d’un mouvement de vie font voir que les réalités engagées – la charité et la religion et leurs actes – ne sont plus extérieures les unes aux autres mais qu’elles s’enveloppent et se compénètrent; aucune de ces réalités n’est dévaluée, et toutes deux s’enrichissent, – la charité dans un engagement qui la manifeste, et la religion dans une insertion qui lui donne sa richesse.

Reprenant les mots de Vatican II nous pourrions dire: c’est la charité qui se manifeste dans des activités humaines de justice, de paix, de développement;

elle donne à ces activités une valeur salvifique et théologique, tout en les faisant concourir à la construction de la *cité des hommes* qu'elle anime. En s'engageant de la sorte, la charité se déploie elle-même et émerge dans son insertion chez l'être humain. Si on croit au règne de Dieu, – un règne de justice et d'amour, d'unité et de paix –, il ne suffira pas de l'appeler de ses vœux et prières, on voudra agir, suivant notre attachement à ces valeurs, pour ce qui dépend de nous; il dépend de nous de leur donner déjà une ébauche de leur présence effective.

Nous avons là une clef intéressante qui pourrait être une alternative, selon les cas, à la conceptualisation de fin et de moyens, de fin primaire et de fins subordonnées. La finalité ne serait pas écartée, comme la direction dans un développement, mais elle s'élaborerait dans des échanges qui prennent la forme d'une dialectique interne plutôt que celle d'une construction, où les éléments sont dans une extériorité les uns par rapport aux autres, comme dans les *technai* .

Le schème de manifestation-émergence nous fournit ainsi une magnifique structure d'accueil des évolutions de notre temps. Si ce schème se trouve dans la *Somme de théologie* , ce n'est pas une présence occasionnelle, en passant: on peut le discerner à plus d'un endroit et même lui découvrir les assises théoriques appropriées lui permettant d'offrir comme une autre structuration de la morale.

2.2 Autres textes

D'autres textes dans la *Somme* témoignent de ce schème de manifestation-émergence. Ils nous présentent soit la ligne de la manifestation, soit la ligne d'émergence, qui ensemble forment un mouvement de vie.

Textes dans la ligne de la manifestation

Des lieux ont un lien direct avec la morale⁸.

– c'est la religion qui est dite une *protestation* , une *manifestation* , de la foi, de l'espérance et de la charité; c'est la piété qui est, elle aussi, une *protestation* , une *manifestation* de la charité (*IIa IIae* , q. 101, a. 3, ad 1);

8 La manifestation et le *manifester* ont de nombreux emplois dans la *Somme* . Ainsi, dans un contexte de dévoilement, ce qui est caché est exprimé par des signes et communiqué à autrui. Il y a le dévoilement d'une vérité mais non moins celui des êtres. C'est dire que la thématique de la manifestation est loin d'être étrangère à Thomas d'Aquin; on la retrouve souvent dans la *IIIa pars* , autour des pôles de Dieu et des personnes divines.

la piété, qui relève du culte divin, *manifeste* notre foi ; comme elle *manifeste* aussi la sagesse (*Ila Ilae*, q. 45 a. 1 ad 3);

– c’est la foi qui, par la charité, *suscite* extérieurement toute activité des vertus en se servant d’elles comme des médiations (*Ila Ilae*, q. 3, a. 1 ad 3);

la foi se *manifeste* dans des actes d’espérance (*Ila Ilae*, q. 17 a. 6 ad 2);

la foi *manifeste* à l’homme qu’il doit obéir à Dieu (*Ila Ilae*, q. 4, a. 7, ad 3);

l’acte de foi *manifeste* la vie spirituelle, qui lui est attribuée (*De veritate*, q. 28 a. 1 ad 5);

– c’est la grâce de l’Esprit saint qui se *manifeste* dans la foi agissant par la charité (*Ia Ilae*, q. 108, a. 1, c; aussi q. 110, a. 3, ad 1);

les charismes sont ordonnés à la *manifestation* de la foi et de l’enseignement spirituel (*IIIa*, q. 7, a.7, c);

le martyr *manifeste* la charité et la force (*Ila Ilae*, q. 124, a. 2, ad 2);

– c’est la foi et la charité qui *agissent* primordialement dans l’acte de pénitence et dans la justification de l’impie (*IIIa*, q. 86, a. 6, ad 2. Voir aussi *IIIa*, q.8 5, a. 6, c);

– c’est l’amitié qui se *manifeste* en se réjouissant avec celui qui est dans la joie et en ayant de la peine avec celui qui est dans l’affliction (*Ia Ilae*, q. 38, a. 3, ad 1).

– et plus largement ce sont les actes qui *manifestent* tous les habitus⁹;

– nous pouvons ajouter le côté diffusif de l’amour, l’amour qui s’étend de l’amour de Dieu au prochain et à tous ceux qui lui sont liés¹⁰.

– Sur le plan de l’affectivité sensible, le mouvement va également de l’amour aux autres passions: elle en est la cause. Toute action venant de l’une des passions a dans l’amour sa cause première et dans l’autre passion sa cause prochaine, si bien qu’on peut dire que l’amour est cause de tout ce qu’on fait quand on aime (*Ia Ilae*, q. 28, a. 6, ad 2).

9 “...sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur” (C.G., IV, cap. 12, n. 4). Aussi “virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quae fit per aliqua signa” (*Ila Ilae*, q. 110, a. 1, c) — “Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus” (*Ila Ilae*, q. 123, a. 9, c.).

10 “... in dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum” (*Ia Ilae*, q. 99, a. 1, ad 2) — “Ratione autem alterius diligimus aliquem quando diligimus ipsum quia attinet illi quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, in quando ei attinent; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus” (*De caritate*, a. 4) — “... actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eundem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur” (*De caritate*, a.1).

Textes dans la ligne d'émergence

L'autre ligne de cette dialectique, celle de l'émergence, est solidement attestée dans l'acte fort et intense qui accroît l'habitus (la vertu) qui en est la source¹¹, et dans l'acte de charité qui dispose à l'accroissement de la charité¹².

L'agir n'est pas qu'un acte ponctuel: il laisse en nous des traces et fait émerger des qualités d'être. Tant au plan affectif qu'au plan cognitif, l'expression n'est pas que communication à l'extérieur de ce qui serait déjà en nous tout précis ou tout riche; l'expression est en même temps une clarification, un enrichissement. Comment le "plus" peut-il jaillir du "moins"? Mieux, à l'occasion du "moins"? Comment à partir d'actes, ponctuels et précis, on peut développer un état durable et beaucoup plus riche? Comment l'intuition est-elle possible?

Nous sommes renvoyés, non pas à une réminiscence à la manière de Platon, mais à un dynamisme qui nous habite déjà, qui s'ouvre et s'exprime dans des actes.

En sens inverse, la répétition qui devient de la routine produit l'effet opposé: celui d'un appauvrissement.

2.3 Assises théoriques du schème de la manifestation-émergence

Pour ce schème de manifestation-émergence nous trouvons chez Thomas d'Aquin des assises sûres.

11 "...similes actus similes habitus causant [...] Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis patet; sicut contingit quod habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Sic igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmentum habituum ad similitudinem augmenti animalis [...] Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus" (*Ila Ilae*, q.52, a. 3, c).

12 "... caritas viae potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas: quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viae est ut possit augeri: si enim non potest augeri, jam cessaret viae processus. Et ideo Apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor 12,31: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*" (*Ila Ilae*, q. 24, a. 4) — Voir aussi *Ila Ilae*, q. 24, a. 6, c et ad 1, 2, 3; *Ila Ilae*, q. 24, a. 4, c et ad 3.

L'amour et la charité

Si nous parlons d'assises pour un autre schème moral, il y a surtout la place qui est faite à l'amour et le rôle tellement décisif, unificateur, qui est reconnu à la charité.

L'amour n'est pas une des passions principales du psychisme humain: elle est la passion fondamentale, celle qui se retrouve en tout autre passion, mais sous un visage qui peut la masquer¹³. Au plan de l'affectivité humaine spirituelle, l'amour est l'acte propre et premier de notre volonté¹⁴, et dans ses étapes, il est complaisance vis-à-vis du bien, désir de se porter vers lui et joie en sa présence. De plus, à cause de l'amplitude de son objet formel – le bien comme tel et sans limitation – la volonté porte tous les désirs particuliers qui sont dans l'homme, et même le désir de l'homme comme totalité, en recherche de son maintien et de son épanouissement (*Ia IIae*, q. 10, a. 1, c).

Ajoutons que l'amour humain spirituel est présent en toute vertu morale¹⁵; si la vertu comporte une discipline, une rectification de l'appétit sensible¹⁶ vis-à-vis des biens qui entraînent spontanément chez lui une réponse non proportionnée à leur qualité de bien, c'est que la vertu porte en elle-même un *quelque chose* de plus premier, un amour spirituel de l'agir bon et équilibré¹⁷, qu'elle irradie dans l'affectivité sensible en transformant celle-ci¹⁸.

Quant à l'amitié véritable, naissant chez des êtres épris du vrai bien, elle est le fleuron des relations interpersonnelles: elle crée entre les amis une communauté

13 *Ia*, q. 20, a. 1; *Ia IIae*, q. 25, a. 2 et 3; q. 27, a. 4; q. 56, a. 3 ad 1; q. 65, a. 1, ad 3, etc. – "...cujulibet affectionis est amor principium" (*Exposition super Job*, I, 439-440; *Ia*, q. 20, a. 1; *Ia IIae*, q. 26, a. 1, ad 2 et a. 2, ad 1; q. 27, a. 4^o; q. 28, a. 6 ad 2, etc).

14 Voir note précédente et *Ia IIae*, q. 56, a. 3, ad 1; *Ia IIae*, q. 25, a. 1, 2, 3.

15 "... quae ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem requiritur amor boni ad quod virtus operatur" (*De caritate*, a. 2).

16 "... virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus: per virtutem ordinatur amor in nobis" (*Ia IIae*, q. 55, a. 1, ad 4).

17 Pour Thomas d'Aquin, à la suite d'Augustin, toute vertu prise au sens absolu est un amour. Quand à la vertu intellectuelle, si elle n'est pas purement et simplement un amour, elle dépend en quelque manière de l'amour, dans la mesure où elle dépend de la volonté (*Ia IIae*, q. 56, a. 3, ad 1) dont la première affection est l'amour (*Ia IIae*, q. 25, a. 1, a. 2, a. 3; q. 27, a. 4).

18 "Appetitivus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab ea. Et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo" (*Ia IIae*, q. 56, a. 5, ad 1).

de valeurs, de partage et de vie. Thomas d'Aquin n'hésite pas à caractériser la charité comme une amitié, c'est-à-dire un amour réciproque entre Dieu et nous.

De la charité il est affirmé qu'elle est la racine et la mère de toutes les vertus¹⁹, leur forme et leur perfection²⁰, incluant la foi et l'espérance. Elle l'est parce qu'elle situe toute vertu dans son dynamisme, qui est premier et le plus fondamental, et dans sa fin, qui est suprême et ordonnant à elle toutes les autres fins. Tous les préceptes moraux se fondent dans sa loi (*IIIa*, q. 47, a. 2, ad 1). Elle est la perfection de la vie spirituelle²¹, ce qui par excellence rapproche le *viator* de son but²².

À ce point de notre démarche, il est aisé de saisir que nous avons dans l'amour et la charité les assises idéales tout autant pour le schème de la manifestation-émergence que pour celui de la fin et des moyens chez Thomas d'Aquin. Quand on assigne à l'amour et à la charité une telle place, première et fondamentale dans l'être de l'homme et dans sa participation à Dieu, quand on leur

19 *Ia IIae*, q. 62, a. 4; q. 65, a. 5, ad 2; q. 71, a. 4; q. 84, a. 1, ad 1; *Ila IIae*, q. 23, a. 8, ad 2 et 3; q. 139, a. 2, ad 2; q. 186, a. 7, ad 1 – Elle est dite également le moteur de toutes les vertus (*De caritate*, a. 3 et 4).

20 "...Dans les actes de toutes les vertus est formel ce qui est de la part de la charité et pour autant elle est dite la forme de toutes les vertus, c'est-à-dire que tous les actes de toutes les vertus sont ordonnés vers le bien suprême aimé..." (*De caritate*, a. 3; voir *Ia IIae*, q. 62, a. 4; *Ila IIae*, q. 4, a.3; 23, a. 8; q. 24, a. 12, ad 4).

21 "Consistit autem principaliter spiritualis vita in caritate, quam qui non habet nihil esse spiritualiter reputatur... Simpliciter igitur in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus;" (*De perfectione spiritualis vitae*, 2, Léon., t. 41, p. B 69. Voir aussi *Quodlibet III*, q. 6, a. 3; *Ila IIae*, q. 184, a. 1 et 3).

22 *Ila IIae*, q. 24, a. 4. – Dans *Three Thomist Studios*, "Complacentia and concern in the thought of St. Thomas", Toronto, 2000, pp. 71-187, Frederick Crowe a bien établi qu'il y a chez Thomas d'Aquin deux actes de l'amour (pp.75-78). L'un de ces actes se situe comme au terme de la *via receptionis*, c'est-à-dire la voie selon laquelle l'affectivité reçoit de l'intelligence son objet: l'amour est ici une *complacentia boni*, une complaisance, une connaturalité, une harmonie avec l'objet connu (p.96 s. – *Ia IIae*, q. 23, a. 4; q. 25, a. 2; q. 26, a. 1; q. 26, a.2, ad 3; q. 27, a. 1; q. 28, a. 5; q. 28, a.5; q. 29, a.1 et 2; q. 32, a. 3, ad 3; q. 62, a. 3). L'autre acte est le principe de la *via motionis*, c'est-à-dire la voie selon laquelle l'affectivité se meut et meut toute chose vers un bien: l'amour est ici une *intentio boni*, l'acte de se porter vers l'objet aimé (p.91). Pour Crowe, il est évident que la *complacentia boni* précède et rend possible l'*intentio boni*; en d'autres mots, l'amour affectif vient naturellement avant l'amour effectif. Présente dans les textes dans le traité des passions (*Ia IIae*, q. 25, a. 2, c; q. 26, a. 1, c; q. 26, a. 2, c), cette *complacentia*, l'est beaucoup moins par la suite: au niveau de la charité, c'est l'amitié qui occupe la scène (*Ia IIae*, q. 65, a. 5; q. 66, a. 6 ad 2; *Ila IIae*, q. 23, a.1; q. 24, a. 2).

Nous comprenons mieux maintenant que ce rôle de la charité se rattache explicitement chez elle à l'*intentio boni*, celle d'un être en quête de sa béatitude auprès de Dieu. Pour autant, la *complacentia boni* n'est pas écartée, elle est présupposée, tout en demeurant à l'arrière-plan. Chez Thomas d'Aquin, ces deux actes, celui de la *complacentia boni* et celui de l'*intentio boni*, ne sont pas intégrés dans une théorie d'ensemble. Il en résulte un certain flottement dans sa pensée.

reconnaît une telle influence et une telle action, englobantes et décisives²³, il s'ensuit que les autres réalités morales deviennent, de manière directe ou indirecte, leur manifestation.

3. Deux schèmes et deux déploiements de la morale

Les deux schèmes, – l'un de la fin et des moyens, l'autre de la manifestation d'une réalité et de son émergence dans un agir –, peuvent donner lieu à deux structurations, donc à deux morales possibles: celle du **chemin** et celle de la **manifestation**.

À la logique de la fin et des moyens, nous pouvons comparer une autre logique, dite de la manifestation. Au lieu que la charité ordonne à sa fin tout autre réalité bonne et positive et la situe dans une poursuite du bonheur auprès de Dieu, cette même charité, selon une autre perspective, peut se manifester et se vivre en toute autre réalité qu'elle anime, tout en appelant ainsi son accomplissement auprès de Dieu²⁴.

23 Chez Thomas d'Aquin, la façon habituelle de traduire l'influence et l'action de la charité, c'est d'affirmer qu'elle peut se servir de toute autre vertu en *impérant* leurs actes pour les ordonner à sa propre fin, qui est fin ultime. Si la doctrine des actes *impérés* par la charité est très souvent rappelée, Thomas d'Aquin n'est cependant pas absolument constant à s'y référer. Des expressions comme les suivantes: – *ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico* (IIa IIae, q. 82, a. 2, ad 2); – *actus a caritate procedens potest etiam ad aliam virtutem specialem pertinere* (IIIa, q. 85, a. 2, ad 1); – *actus poenitentiae virtutis est contra peccatum ex amore Dei* (IIIa, q. 85, a. 6); – *ut omnia exteriora nostra, verba et opera ex divina caritate deriventur* (*De perfectione spiritualis vitae*, 6), semblent impliquer une action spontanée de la part de la charité, une causalité directe, beaucoup plus qu'un acte impéré ou commandé. L'expérience et l'observation nous indiquent bien qu'il y a une différence entre les actes qui jaillissent d'un amour et les actes que l'on s'impose à soi-même à partir d'un amour ou commandés par lui.

D'une part des expressions chez Thomas d'Aquin semblent oublier la théorie des actes impérés au profit d'une action directe de la charité sur des agirs. D'autre part une diffusion de la charité et une transformation par la charité des autres vertus et de leurs actes indiquent une présence qui compénètre et enrichit. Ne faudrait-il pas concevoir l'influence et l'action de la charité d'une autre manière que par celle des actes commandés, impérés, avec l'extériorité qui lui est associée? Ou encore, est-ce que la nette distinction entre la charité et les autres vertus ne tend pas à s'estomper quand une vie s'unifie dans un amour profond?

24 Une telle structuration est plus liée au monde de la vie qu'à celui du faire et des techniques, d'où est tiré à son origine le schème de la fin et des moyens. Les réalités alors engagées sont plus intérieures et plus compénétrées les unes dans les autres, que dans l'univers du construire, où les rapports sont ceux de l'extériorité et de l'instrumentalité.

3.1 Comparaison des deux morales

Nous pouvons rapidement qualifier ces deux morales à partir de leurs accents. La première morale est celle d'une vie vers Dieu: c'est son axe d'organisation, sous le thème de la béatitude. Nous sommes séparés de Dieu, à distance de lui, et le but de notre vie est de nous préparer à le rencontrer dans la patrie et de vivre avec lui une pleine amitié; c'est là que nous connaissons la vraie vie, le vrai bonheur, ici-bas nous ne sommes que de passage, *in via*. L'essentiel pour nous dans notre agir présent est de parcourir le chemin qui nous conduira auprès de Dieu, la voie étroite qui nous mènera à lui. Tels des voyageurs avisés et prêts au sacrifice, nous n'aurons d'autres bagages que ceux qui nous seront nécessaires²⁵, et nous évitons tout ce qui nous dérouterait du but fixé²⁶. Ce but étant hors de notre portée, nous le poursuivrons par la grâce qui nous est donnée dans le Christ et dans l'Esprit, et en communion avec les croyants.

La deuxième morale, structurée sur le deuxième schème, obéit à une différence: Dieu est déjà en nous par son Fils et son Esprit, et non seulement dans un au-delà. Nous qui sommes renés de l'eau et de l'Esprit, nous avons déjà reçu la vraie vie, –la vie éternelle est déjà commencée pour nous–, et nous cherchons à vivre dès maintenant de Dieu. Notre vocation, c'est de manifester et d'exprimer cette vie et cet amour de Dieu qui sont en nous²⁷; c'est en les manifestant et en les engageant que l'être humain les découvre en leurs richesses, les développe, tout en émergeant lui-même dans une nouvelle qualité d'être. Il mène en lui une vie *divine*, une vie qui s'ouvre de l'intérieur à son accomplissement auprès de Dieu lui-même. Plutôt que d'être sur terre des *voyageurs* qui se préparent à la rencontre de Dieu, nous sommes des *vivants de Dieu* qui manifestons sa gloire, son amour et sa tendresse en les incarnant.

Chacune des deux morales a aussi un temps différent qu'elle privilégie. Comme on le sait, toute vie humaine et chrétienne engage à la fois des réalités

25 "Ce que nous avons d'abord à considérer, c'est la fin ultime de la vie humaine. On devra se demander ensuite par quels moyens l'homme parvient à cette fin ou s'en détourne; car c'est d'après la fin qu'on doit se faire une idée des moyens qui y conduisent" (*Prologue, la IIae*).

26 "Tendentibus autem ad aliquem finem tria sunt necessaria: primum est ut in nullo alio cor suum figant per quod retardari possint a fine, sed festinent ad finem consequendum, [...] Secundo requiritur quod tendens in aliquem finem acquirat sibi illa per quae possit ad finem pervenire, sicuti qui vult sanari oportet quod acquirat medicinas quibus sanetur; similiter qui vult ad verum bonum pervenire oportet quod acquirat virtutes quibus illud consequi possit [...] Tertium restat consecutio inis..." (*Expositio super Job, IX, lignes 593-630*).

27 *Jean 13, 35*.

présentes et des réalités à venir; les unes et les autres constituent deux aspects inséparables de nos vies. S'il ne faut pas isoler ces réalités présentes et ces réalités à venir, il importe également de ne pas les fusionner.

Les deux morales dont nous parlons privilégient, l'une, les réalités à venir, et l'autre, les réalités présentes, mais leur accent n'est pas une exclusion²⁸. De là viennent leurs logiques qui articulent différemment la vie humaine et chrétienne, avec des équilibres qui sont propres à chacune des lectures qu'elles en font. La morale que présente Thomas d'Aquin articule, – sous l'animation première de la charité–, toute réalité présente et bonne vers l'à *venir* de la vraie vie, celle qui est à rechercher avant tout le reste. L'autre morale inverse le rapport, elle le fait plus intérieur: la vie de Dieu en nous s'exprime, par la charité, en toute réalité bonne, elle la traverse d'un amour premier, et s'oriente ainsi vers son accomplissement, par une manifestation qui la développe²⁹.

3.2 En lien avec une lecture du temps et de l'histoire humaine

Les deux morales dont nous parlons sont liées à deux lectures du temps et de l'histoire humaine. Quand la vie était courte et que le travail était rude et absorbant, quand les maladies terrassaient vite et que la pauvreté était le lot commun des mortels³⁰, on reportait tout normalement dans un au-delà son aspiration à

28 Un accent met en lumière un point ou un aspect, mais il n'est pas l'oubli d'un ensemble plus riche et plus complet. – Si nous pouvons désirer voir Dieu et être heureux en sa présence, c'est que le Seigneur est déjà en nous et que nous sommes habitués de vie divine. – Si nous manifestons dans des oeuvres cette vie divine, si nous l'engageons dans la construction d'un monde plus fraternel, nous n'oublions que notre attente se porte sur un autre monde que celui-ci, qui n'en est qu'une ébauche. – Ainsi, ce qu'une morale met en évidence nous renvoie de manière implicite à ce que l'autre privilégie.

29 Ces deux mouvements, l'un est transcendant, en ce sens qu'il oriente toute vie de l'être humain vers son au-delà, dans la rencontre de Dieu, alors que l'autre se fait plus immanent, en ce sens qu'il exprime une présence actuelle de Dieu, au coeur de l'être humain, dans les réalités de ce monde.

30 Le temps moyen d'une vie se situait chez les hommes entre 30 et 39 ans, et un peu moins chez les femmes. La mortalité infantile est élevée, il y a encore des disettes et des épidémies, et des maladies nouvelles apparaissent, comme la lèpre et la variole dont la virulence est extrême. La diète et l'hygiène font difficulté, et la première, surtout quant à l'apport des viandes et des poissons, sépare cruellement les pauvres et les riches (D'Haucourt, 1993, p.104) (Peters, 1977, p.500).

Voir aussi, sur le plan religieux, les *Ps* 89, v. 3-10, *Ps* 143, v. 4 et le livre de *Job* 7, 1-4, 14, 1-6. Et le commentaire de Thomas d'Aquin sur *Job* (*Expositio super Job ad litteram*, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1965), VII, lignes 20-53, 58-96, XIV, lignes 1-61 et 435-489.

vivre³¹. Ne trouverait-on pas enfin le repos éternel et une tout autre vie, exempte de peines et de souffrances et éternellement bienheureuse? On devait alors s’y préparer. La vie présente était ainsi vécue dans la perspective de sa fin et de son ouverture sur un monde meilleur qui la suivrait et qu’elle nous donnait de bien mériter. Mais quand la vie s’allonge et qu’elle jouit de meilleures conditions, quand le loisir prend une belle part et apporte une joie de vivre, tout naturellement nous sommes beaucoup plus attachés à notre vie présente, et la valorisons-nous pour elle-même. Et tout aussi naturellement sommes-nous tournés vers des tâches immédiates d’aménagement de nos rapports humains et de notre monde.

Les 5,000 ou 6,000 ans auxquels au Moyen Âge on faisait remonter la création du monde sont devenus des milliards d’années qui nous distancent du *Big Bang*, et l’évolution probable du système solaire n’indique ni la fin prochaine de notre monde ni la proximité du Jugement dernier. Et qui peut affirmer que nous sommes arrivés à la dernière phase de l’histoire du monde, qui serait marquée par la décadence, comme on le croyait au Moyen Âge. L’incroyable agrandissement du temps s’accompagne d’un éclatement de l’univers, dont les frontières échappent à tout calcul astronomique.

Avec de telles échelles en tête, l’ordination du temps et du monde à l’éternité de Dieu est beaucoup moins immédiate qu’avec l’échelle qu’avaient à l’esprit les penseurs du Moyen Âge. Cette ordination n’est pas niée, mais elle plus que jamais hors de nos représentations. Par ailleurs, la création est devenue encore plus prodigieuse à nos yeux qu’elle pouvait l’être pour un Thomas d’Aquin, et nous sommes invités à être les artisans de son développement. Si elle témoigne

Résumons ici ce que frère Thomas nous dit dans son commentaire sur Job. L’homme né d’une femme, comme d’un être fragile, grandit comme une fleur et bientôt se fane; il vit peu de temps et fuit comme l’ombre dont il n’y a plus de trace; il est rempli de bien des misères de sorte que si parfois il jouit de la prospérité et du bonheur il n’est jamais dans le même état. Ne durent pour lui ni la beauté du corps dont il jouit en sa jeunesse, ni la renommée qui est de peu de durée, ni la puissance et le talent par lesquels il cherche à se conserver ainsi que ses biens (*Expositio super Job*, XIV, lignes 435-459).

La vie de l’homme n’a pas en elle-même sa fin dernière, elle est comparée à cette fin comme le mouvement au repos, comme la route à son terme. *C’est un combat que la vie de l’homme sur terre et comme d’un mercenaire sont ses jours*. C’est que l’homme sur cette terre doit résister aux obstacles et aux dangers et se procurer les choses utiles à sa fin (*Expositio super Job*, VII, lignes 20-37) – Voir aussi, d’une manière complémentaire, III, lignes 82-90, et VII, lignes 88-96.

31 “... dans la joie on pense moins à l’avenir, mais davantage quand on est triste... à cause de ces douleurs, le présent m’est (Job) en dégoût et je désire plutôt l’avenir” (*Expositio super Job*, VII, lignes 88-96).

Croyants à l’immortalité de l’âme et à l’existence de la vie éternelle, les gens du Moyen Âge tenaient pour transitoires leurs lots de difficultés et de misères; ils étaient régulièrement invités à les accepter pour la rémission de leurs péchés et à porter leur croix à la suite du Christ.

de la bonté et de la générosité de Dieu, comme de sa toute-puissance, il nous est cependant plus difficile d'articuler cette création, de l'ordonner dans un quelconque plan, même si les sciences physiques et biologiques trouvent des convergences significatives entre leurs résultats de recherche quant au développement de l'univers et l'apparition de la vie.

Convenons que cette lecture de notre temps et de notre histoire humaine nous place en situation de rupture par rapport à une morale toute faite d'ordinations en vue de ce qui est suprême et polarisant toute notre vie vers un à *venir*. Il y alors défi à relever si nous ne voulons pas passer à côté de ce qui a dorénavant pleine valeur et pleine autonomie. La deuxième morale ne pourrait que nous aider dans ce défi.

Les deux morales, celle du chemin et celle de la manifestation, appartiennent ainsi au temps. Elles relèvent de lectures différentes que l'on fait du temps et de l'histoire humaine au XIII^e siècle et au XX^e siècle, et elles reflètent des sensibilités et des préoccupations qui sont autres.

4. Comment situer les deux morales

4.1 Les deux morales à l'image de nos vies et de ses étapes

Il s'agit ici d'articuler les deux morales, de voir comment nous pourrions les situer dans un englobant. Nos morales ne sont-elles pas pour une part à l'image de nos vies? Ne connaissent-elles pas comme celles-ci des étapes majeures qui les marquent?

Nos vies en effet ne sont pas une simple suite de jours et de diverses activités: elles comportent des périodes qui les définissent. Il y a ainsi l'étape de nos formations et de nos études, de nos recherches d'emploi, du choix de nos états de vie, de notre désir de vivre en couple. Ce qui caractérise cette période sur ses divers plans, c'est qu'on se prépare et qu'on se dispose à ce qui sera plus tard notre vie, notre champ d'activité, notre couple et notre famille. Puis vient le temps où effectivement nous y sommes rendus: c'est la période de la maturité et des engagements, celle où nous vivons nos choix de vie et de carrière, celle où nos vies se sont unifiées autour d'un idéal qui les porte. Ces deux périodes, celle des préparations et celle de la vie engagée, ont des temps et des préoccupations privilégiés, mais elles ne représentent pas un découpage ferme, établi une fois pour toute; s'il y a des avancées, il y a aussi des retours en arrière et des chevauchements.

Les deux morales ne seraient-elles pas à l'image de ces deux grandes périodes de nos vies? Nous le croyons. La morale proposée dans la *Somme de théologie*

nous indique quel est notre itinéraire de vie nous conduisant à Dieu, comment rectifier nos conduites sous l'animation des vertus, comment vivre en Église la charité à la suite du Christ et sous la conduite de l'Esprit³². Voilà le programme auquel nous devons nous initier pour y conformer ensuite nos vies et nos agirs: nous sommes dans la morale du chemin. Mais il y a aussi la maturité humaine et chrétienne et l'unité de nos vies dans un amour; nous sommes alors invités à porter le regard et l'amour de Dieu sur sa création, sur les êtres humains en recherche de bonheur et d'un vivre ensemble juste et fraternel. Ce regard et cet amour ont leur fin en eux-mêmes et dans leur expression, même s'ils nous ouvrent et nous conduisent, dans la bienveillance de Dieu, au partage de son intimité et de son bonheur. Ici, ne sommes-nous pas directement dans une morale de la manifestation?

4.2 Les morales au plan concret de nos vies

Sur le plan concret de nos vies, plusieurs facteurs ont leur impact sur la représentation que nous nous faisons de notre idéal de vie. Outre les deux lectures du temps et de l'histoire humaine, comme indiquées précédemment, nous devons tenir compte des accents majeurs de la charité, de son évolution dans l'être humain et non moins du développement du coeur de l'homme. Comme ces facteurs ne sont pas nécessairement en symétrie les uns avec les autres, nous passons, suivant les domaines et nos types d'activités, d'une morale à l'autre, sans que nous soyons définitivement fixés sur l'une d'elles.

La charité, au nom même de l'amour de Dieu, se présente à la fois comme le désir de le voir, d'être en sa présence et d'être bienheureux, et comme l'invitation de manifester cet amour et de l'engager dans des services et des tâches. Ce sont là deux accents mais d'une unique réalité: le don nous est fait d'un amour qui nous dépasse, qui nous ouvre à Dieu et à tous les gens dont nous nous faisons proches. La morale dans son élaboration concrète ne peut que s'articuler prioritairement

32 Sous sa structure unitive en trois parties, et qui est le retour de l'homme à Dieu, se cache une complexité. Il s'agit de trois points de vue. – L'un est objectif. Thomas d'Aquin nous présente le dessein de Dieu pour l'homme créé à son image: notre finalité dernière est auprès de notre créateur et Seigneur, notre *oui* à la grâce de Dieu et à la charité du Christ en est le chemin (dans nos actes et dans notre vie en Église) – Un deuxième point de vue est subjectif. C'est à un être doué d'intelligence et de libre arbitre que ce dessein est présenté et soumis à sa libre appropriation et à ses motivations – Puis il y a le point de vue contextuel. L'ensemble de ce retour de l'homme à Dieu se présente suivant le schème d'organisation alors disponible, mais étroit, de la fin et des moyens, et avec les accents d'une lecture du temps et de l'histoire humaine.

sur l'un de ces accents et le mettre en lumière. Nous avons alors soit la morale dite du chemin vers Dieu, soit celle de la manifestation de sa présence agissante en nous.

Par ailleurs, la charité n'aurait-elle pas des étapes, des développements? C'est ce que pensait Bernard de Clairvaux (Traité de saint Bernard sur l'amour de Dieu, chap. VIII-X)? Au commencement on aimerait Dieu parce qu'il est celui qui nous pourvoit de ses biens et qui nous donnera la béatitude, puis nous l'aimons finalement pour lui-même et nous en lui, tout en sachant que la rencontre de notre Dieu sera notre bonheur. Nous ne trouvons chez Thomas d'Aquin aucun indice ni appui de cet enseignement³³. Par contre, voici l'avis du fr. Thierry-Marie Hamonic qui exprimerait la pensée de frère Thomas: si la grâce et la charité n'ont pas en elles-mêmes des degrés, leur réception dans le coeur de l'homme, les obstacles qu'elles doivent surmonter, se font par étapes³⁴. Concrètement, nous sommes avec Bernard et Thomas renvoyés à des développements, – qui sont ou bien ceux de la grâce et de la charité, ou bien ceux de leur insertion dans le coeur humain; la perspective centrée sur nous-mêmes qui marque au départ notre amour de Dieu s'ouvre sur une perspective nettement désintéressée. Ces développements impliquent non moins qu'il y aura chez le chrétien une lecture différente des traités de la béatitude et de la charité, suivant l'équilibre qui se fera entre son désir du bonheur et son amour de Dieu.

Le coeur humain évolue lui aussi. En son psychisme, l'être humain est d'abord tout tourné vers lui-même, et s'il pense à Dieu c'est pour en recevoir les bienfaits qu'il désire. C'est une sagesse qu'il en soit ainsi, car nous sommes d'abord dans un état de faiblesse et nous avons besoin de nous construire en

33 Thomas d'Aquin admet, lui aussi, par analogie avec notre développement corporel, des évolutions dans notre charité: par exemple, le passage de la charité des commençants, préoccupés de nourrir la charité et d'éviter le péché, à la charité des parfaits, désirant s'unir à Dieu, mourir et être avec le Christ. (*Illa Ille*, q.24, a.9 – voir aussi ad 2 et ad 3 du même article) – L'idée de degrés est souvent présente dans la *Somme*: par exemple dans les êtres créés et dans leur bonté, dans la connaissance humaine, dans la contemplation, chez les bienheureux, au plan des actes vertueux et des péchés, ainsi que dans les prophéties.

34 Dans son article *Dieu peut-il être légitimement convoité?* (1992), le fr. Thierry-Marie Hamonic, o.p., pose ce problème. La solution qu'il présente diffère de celle de saint Bernard, avec ses étapes dans l'amour de Dieu. Il affirme que la charité est d'abord amour de Dieu pour lui-même, au titre de vertu infuse déjà parfaite. Le dynamisme premier de cette charité va conduire l'homme à purifier ses affections, et donc son amour de soi, et non moins son espérance. Là où saint Bernard voit une évolution dans notre amour de Dieu, le fr. Hamonic distingue entre la charité en elle-même et son rayonnement qui nous transforme. N'en va-t-il pas de même pour notre nature humaine: déjà présente à notre naissance, elle ne révèle toutes ses virtualités que dans notre développement?

ramenant tout à nous-mêmes. L'évolution nous conduit à nous ouvrir progressivement aux autres et finalement, dans l'amour authentique, à leur donner la première place dans notre coeur. Notons que le désir de Dieu suit de son côté une même courbe: s'il est d'abord tourné vers notre bénéfice, il peut s'ouvrir dans une gratuité remarquable.

Les lectures du temps et de l'histoire humaine, les accents majeurs de la charité, son évolution en elle-même ou dans le coeur humain, et le développement de ce coeur, sont autant de facteurs qui conditionnent la morale dans son élaboration.

Lorsque nous vivons dans un monde où seuls comptent le surnaturel et notre destinée auprès de Dieu, lorsque nous traversons des situations difficiles qui nous tournent vers l'au-delà de notre ici-bas, et encore lorsque demeurons centrés sur nous-mêmes, notre morale pourra s'élaborer dans un schème de la fin et des moyens. – Mais au contraire, lorsque nous sommes dans un vaste monde où jouent le temporel et la création à développer, lorsque nous cherchons à exprimer dans des tâches et des services le *trop plein d'amour* qui nous habite, et encore lorsque notre coeur s'est définitivement ouvert aux autres, notre morale s'élaborera plutôt dans un schème de manifestation-émergence. Comme si d'une morale à l'autre nous passions d'une formation initiale – et ce qui est immédiatement en nous – à la maturité d'une vie. Le cadre d'ensemble permettant de situer les deux morales serait celui de la vie en ses deux étapes majeures.

Références

- Benoît XVI. (200). *Lettre Encyclique Caritas in Veritate*.
- Congar, Y. (1967). *L'Église dans le monde de ce temps*. Paris: CERF.
- Crowe, F. (2000). *Complacentia and concern in the thought of St. Thomas*. Toronto: Jesuit Seminary.
- D'Haucourt, G. (1993). *La vie au Moyen Âge*. Paris: Que sais-je.
- Hamonic, T. (1992). Dieu peut-il être légitimement convoité? *Revue thomiste*, (92), 239-266.
- Peters, E. (1977). *Europe. The World of the Middle Ages*. New Jersey: Prentice-Hall. Doi: [https://doi.org/10.1016/0014-2999\(77\)90019-X](https://doi.org/10.1016/0014-2999(77)90019-X)
- Torrell, J. (2002). *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Paris: CERF.
- _____. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Paris: CERF.

