

« Demeurez en moi, et moi en vous »

d'après le père Noble O.P.

Dans son *Discours après la Cène*, Notre-Seigneur Jésus-Christ insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de demeurer en lui et lui en nous : « Demeurez en moi, et moi en vous. Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure uni à la vigne, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruits : car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire ¹. »

Qu'est-ce qui réalise cette mutuelle « inhésion » ? C'est principalement l'amour, explique saint Thomas d'Aquin dans son étude sur les passions de l'âme, notamment en I-II, q. 28, a. 2. Dans cet article, il étudie avec perspicacité en quoi consiste l'union réelle et mutuelle de l'aimant et de l'aimé.

Dans son commentaire du traité de la charité de saint Thomas, le père Noble a de très belles considérations sur ce sujet ². Nous nous en sommes largement inspiré pour écrire ce texte.

Nous sommes persuadés que la compréhension de cette doctrine si vraie et si consolante encouragera beaucoup à aimer Notre-Seigneur Jésus-Christ, et donc à « demeurer en lui, et lui en nous »

Le sel de la terre.

LA CHARITÉ nous unit à Dieu. C'est là une formule courante chez les théologiens comme chez les mystiques. Ce Dieu infini et mystérieux que notre foi ne connaît ici-bas que « par reflet et dans

¹ — Jn 15, 4-5. Voir aussi : Jn 14, 20 ; Jn 15, 6-7 ; Jn 17, 21-22.

² — SAINT THOMAS D'AQUIN, *La Charité*, t. 2 (II-II, q. 27-33), édition de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1942, p. 357-390.

l'énigme » et qui pourtant habite en notre âme par sa grâce, nous parvenons donc enfin à le joindre par la charité ! « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui » (1 Jn 4, 16).

Saint Thomas lie toujours ensemble la charité (du moins la charité parfaite) et l'union à Dieu. Au troisième stade des progrès de la charité, qui est celui de la perfection, la préoccupation principale, selon lui, n'est plus seulement d'avancer dans le bien et de consolider en soi les vertus, mais de « s'unir à Dieu » (II-II, q. 24, a. 9).

S'unir à Dieu par la charité parfaite, voilà donc le point culminant de la vie spirituelle. Mais encore, qu'est-ce que cela signifie ? Il faut absolument scruter cette formule si l'on ne veut pas se contenter de généralités imprécises. Saint Thomas nous ouvre la voie de cette analyse par sa comparaison coutumière entre la charité et l'amitié. A la façon dont l'amitié réalise l'union, la charité elle aussi la réalise. C'est même la « vertu unitive » propre à tout amour et non seulement à l'amour spécial d'amitié qui est ici en cause et par conséquent au centre de l'explication de l'union à Dieu par la charité :

L'amour comporte en effet une certaine union affective entre celui qui aime et celui qui est aimé, selon que le premier considère le second comme étant un avec lui, ou comme une partie de lui-même ¹ ;

La dilection est un acte de la volonté qui tend vers le bien, mais avec une certaine union à celui que l'on aime ².

Mais comment l'amour crée-t-il l'union ?

Comment l'amour réalise-t-il l'union ?

Comment procèdent deux êtres qui s'aiment pour s'unir et pour faire, de leurs deux vies, une seule vie ?

Il ne s'agit point d'une présence matérielle. Sans doute, deux personnalités humaines se meuvent dans le temps et l'espace ; leur rencontre et leur conversation ont été nécessaires pour que s'amorce leur complaisance mutuelle : elles se sont vues, revues, suffisamment pour se connaître, s'apprécier, s'estimer et finalement se lier d'affection. Il est normal que l'attachement se nourrisse du revoir fréquent. Aristote dit que « vivre ensemble » est une condition de l'amitié. Certes, oui.

Mais cette communauté de vie n'est pas nécessairement continue ; elle n'exclut pas les séparations obligées. Le commerce amical n'est pas lié à

¹ — « *Amor... importat quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum in quantum scilicet amans astimat amatum quodammodo ut unum sibi* » (II-II, q. 27, a. 2).

² — « *Dilectio est actus voluntatis tendens in bonum sed cum quadam unione ad amatum* » (II-II, q. 27, a. 2, ad 2).

une présence matérielle absolue. Il y a des êtres qui se coudoient constamment et vivent l'un en face de l'autre sans pourtant s'aimer.

L'identification des vies entre personnes qui s'aiment n'est pas à chercher non plus dans des manifestations de sensibilité. Celles-ci, qui peuvent avoir, dans des cas déterminés, leur justification morale, se passent en dehors de l'amour de l'âme et du cœur. Le type d'amour, dans lequel saint Thomas cherche à montrer comment se réalise l'union réciproque de l'aimant et de l'aimé, est celui de l'amour spirituel, qui met en jeu la connaissance et l'affectivité supérieures. Là seulement, nous devons trouver l'analogie de l'union réelle créée par la charité entre l'homme et Dieu. Car, il est évident que ce n'est point par la vie sensible, corporelle et extérieure que nous sommes unis à Dieu, mais par l'esprit (*secundum mentem*). Nous ne pouvons avoir contact avec l'être immatériel de Dieu que par notre intelligence et notre volonté (II-II, q. 23, a. 1, ad. 1).

Dans la I-II, q. 28, a. 2, saint Thomas étudie avec perspicacité en quoi consiste l'union réelle et mutuelle de l'aimant et de l'aimé. Au *sed contra*, il s'appuie sur le texte de saint Jean : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui » (1 Jn 4, 16). Soyons donc avertis que nous pourrions appliquer analogiquement à l'union de la charité ce que saint Thomas va dire de l'union réalisée par tout amour. Il poursuit son argument : « Or, la charité est un amour pour Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour fait que l'aimé est dans l'aimant et que l'aimant est dans l'aimé. »

Saint Thomas va développer cette conclusion en montrant que l'union produite par l'amour n'est pas une simple juxtaposition, une vie à deux sans lien d'esprit et de cœur, mais qu'elle est ce qu'il appelle une « mutuelle inhésion » (*mutua inhæsiō*), une adhérence réciproque, une sorte d'intériorisation mutuelle, *l'aimant étant ou se portant dans l'aimé et réciproquement* (*quilibet amor facit amatum esse in amante et e converso*). Mais cet effort de l'aimant pour s'intérioriser dans l'aimé, par quelles facultés s'exerce-t-il ? Saint Thomas répond : par la puissance de connaissance (l'intelligence) et par la puissance appétitive (la volonté).

La pensée évocatrice

Par l'intelligence, on peut dire que *l'aimé est dans l'aimant*, en tant que l'aimé est à demeure dans la pensée de l'aimant. « Je vous porte dans mon cœur », écrivait saint Paul aux Philippiens (1, 7) ¹.

Ces lignes de saint Thomas sont, en leur raccourci, une exacte psychologie de la mentalité de celui qui aime. Celui-ci songe toujours à ce qu'il

¹ — I-II, q. 28, a. 2. *Quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis.*

aime, non pas en passant, au hasard de ses idées, mais assidûment par une sorte de fixation habituelle d'esprit et d'attention privilégiée. Certes, il doit parfois s'en distraire pour penser à d'autres choses immédiates et urgentes, mais il y revient vite et se plaît à y revenir sans cesse par une sorte d'obsession douce et impérieuse. Tout pâlit, dans sa pensée, en face du relief vibrant et coloré que prend l'évocation de ce qu'il aime. Un ami « porte son ami dans son cœur », ce qui signifie qu'il en retient continuellement le souvenir. Par là, comme le dit saint Thomas, l'aimé est *dans l'aimant*, il y est à demeure (*immoratur*).

La pensée scrutatrice

Mais l'union amicale, par la connaissance, n'est pas encore complète. Il ne suffit pas que l'aimé soit dans l'aimant par l'obsédante pensée que celui-ci retient à demeure dans son esprit ; il faut que l'aimant se porte, par une active et fervente pensée, jusque dans l'aimé, pour le connaître de mieux en mieux et à fond. Voici un nouveau trait caractéristique de la psychologie de l'amour. Aimer, c'est entrer dans une curiosité insatiable de tout savoir, du moins ce qu'il est possible de savoir, au sujet de l'aimé.

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 » (1 Co 2, 10) ¹.

Elle est terrible et ardente, la curiosité de l'amitié ; elle ne se contente pas de demi-révélation, de confidences écourtées : elle veut percer les superficies, scruter au plus profond, entrer dans l'intimité des secrets les plus reculés.

Un signe de cette instante curiosité, c'est que nous nous plaisons à causer avec nos amis, à leur confier ce que nous ne disons à personne, à entendre d'eux les confidences dont nous sommes seuls à recueillir le secret. Entre amis, cette conversation intime est insatiablement recherchée : c'est l'heure charmante et délicieuse de l'amitié. Dans l'éloignement, on s'écrit pour reprendre le colloque interrompu ; on médite, avec une application avide, les moindres mots des lettres, pour en saisir tout le sens et jusqu'à la nuance la plus subtile, pour surprendre, à travers les silences et les sous-entendus, les sentiments intimes et les pensées les plus secrètes de l'ami...

Cette mise en commun, entre amis, des pensées et des sentiments, cette attention affectueuse à se connaître mutuellement, ce « vécu ensemble », qui est la béatitude même de l'affection, amène nécessairement une connaissance privilégiée et réciproque, qui est l'apanage des seuls amis ².

¹ — I-II, q. 28, a. 2. *Amans non est contentus superficiali apprehensione amati sed nititur singula quæ ad amatum pertinent intrinsecus disquirere et sic ad interiora ejus ingreditur.*

² — H.-D. NOBLE, O. P., *L'Amitié*, Paris, Lethielleux, 1941.

Ainsi donc, l'amour ou l'amitié se caractérise par une application particulière à connaître à fond l'être aimé, à saisir en lui les aspects les plus intimes et les plus nuancés de sa personnalité. Notons qu'il y a là, dans la mentalité de celui qui aime, un trait absolument typique. Comme est déjà typique l'obsession quasi continue avec laquelle il enferme, dans sa pensée, l'évocation et le souvenir de l'être aimé. Si je n'aime pas quelqu'un, s'il m'est indifférent de toutes manières, je ne penserai à lui que lorsqu'il sera là devant moi ou qu'on me rappellera son existence ; autrement, ni ma pensée ni mon souvenir ne s'en occuperont. De même, si forcément je pense à lui parce qu'il est présent ou qu'un intérêt quelconque m'oblige de l'évoquer dans mon souvenir, je le retiens juste un instant dans mon esprit, parce que je ne puis faire autrement ou parce que l'intérêt commande. Mais que cet indifférent passe son chemin ou que je n'aie aucune utilité à évoquer son souvenir, aussitôt je laisse tomber toute pensée à son propos ; je n'ai aucun attrait de le connaître davantage. Au contraire, j'aime quelqu'un d'un amour vrai et solidement fixé ; désormais, à son propos, mon esprit n'est plus vague ni flottant : je suis capté ; non seulement je pense à lui inlassablement, mais je me porte avidement à tout connaître de lui.

Ainsi, du côté de l'esprit, se noue déjà l'union réelle créée par l'amour : l'aimant attire en lui l'aimé, il l'a en lui à demeure puisqu'il y pense toujours ; de plus, l'aimant est dans l'aimé puisque l'esprit de l'aimant se porte jusqu'à l'intime de l'aimé pour fouiller, avec une curiosité insatiable, tous les secrets de son amabilité.

Du côté de l'intelligence ou de la connaissance, l'union entre l'aimant et l'aimé se réalise donc, comme on vient de le dire, par la pensée évocatrice et la pensée scrutatrice. Mais elle n'est encore réalisée qu'à moitié. Voici un lien nouveau qui la parachève et qui se prend du côté de la volonté affective. L'amour est dans la volonté et il est naturel que celle-ci joue un rôle capital comme réalisatrice d'union. Ici, du côté affectif, nous allons trouver deux étapes, comme du côté de l'esprit : une première, dans laquelle l'aimant ramène en lui-même l'aimé comme pour se l'intérioriser ; une seconde, dans laquelle l'aimant, sortant de lui-même, se porte dans l'aimé, pour, à son tour, s'y intérioriser.

Avant de décrire, avec saint Thomas et toujours d'après l'article 2 de la I-II, q. 28, ce double mouvement alterné de la volonté, notons qu'il est forcément parallèle au double mouvement de l'esprit exposé ci-dessus. Il y a même plus que parallélisme, mais interférence, comme on va le voir.

La joie intérieure

Entre l'aimant et l'aimé, il y a donc l'amour qui entretient, dans l'aimant, la pensée de l'aimé et la curiosité de le connaître à fond. Mais en

même temps, dans la volonté de l'aimant, s'établit une complaisance en son amour même. Et cette complaisance ressentie et délicieusement goûtée est elle-même nourrie, chez l'aimant, par l'attention privilégiée de la pensée qui enveloppe l'aimé et, pour ainsi dire, se referme sur lui. Mais par ailleurs, si l'aimant met en lui l'aimé par cette pensée obsédée, il le met encore en lui par la complaisance qu'il éprouve à l'aimer, complaisance dans laquelle il s'attarde pour la savourer. Ainsi, l'aimant porte l'aimé non seulement dans sa pensée mais encore dans son cœur.

Mais au point de vue affectif, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le cœur de celui-ci par une sorte de complaisance ; si bien qu'il se délecte de l'aimé ou de ses biens, quand ils sont présents ; s'ils sont absents, son désir se porte vers l'aimé lui-même par l'amour de convoitise, ou vers les biens qu'il lui veut par l'amour d'amitié. Et 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 »¹.

Saint Thomas donne encore une autre image pour exprimer cette sorte d'enfermement affectif dans lequel l'aimant tient l'aimé par la complaisance qu'il met en lui. Il dit que l'aimé est comme « imprimé » (*impressum*) dans le cœur de l'aimant (ad 1). La littérature de l'amour abonde en expressions imagées traduisant cette sorte d'immanence de l'aimé dans l'aimant : « le cœur rempli d'amour », ou encore : le cœur « blessé », ou « captif » d'amour, etc.

Saint Thomas note que cette complaisance affective prend un aspect différent selon qu'elle vient de l'amour de concupiscence ou de l'amour d'amitié. Dans le premier, l'amour se complaît en l'être aimé, pour autant qu'il est utile ou délectable : s'il est présent, on se réjouit en soi-même du profit ou du plaisir qu'il apporte ; s'il est absent, on se complaît à le désirer ; et cette cupidité prend parfois, comme dans l'amour passionné, une allure violente. L'amitié désintéressée aime quelqu'un pour lui-même, pour sa valeur personnelle, pour son bien propre, sans volonté d'accaparement. Ici, la complaisance d'amour est motivée par le bien et le bonheur de l'être aimé. C'est là une singulière différence au point de vue de la noblesse de l'amour et du sentiment éprouvé. La convoitise se referme sur sa proie et en jouit égoïstement ; car elle envisage ce qu'elle aime comme devant servir à un utile ou délectable rendement. Au contraire, l'amitié ne trouve sa joie que dans la joie de l'ami.

Toujours est-il qu'au point de vue affectif, l'aimé est dans l'aimant par le savourement de joie que goûte celui-ci en se complaisant dans le bien de

¹ — I-II, q. 28, a. 2. *Quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu.*

celui-là. Déjà l'union se réalise avec force. De même que l'aimant attire et retient en lui l'aimé par une pensée qui se fixe sur lui dans une attention assidue et presque ininterrompue, de même, il l'attire et le retient par la joie intérieure de son amour pour lui.

L'identification des vouloirs

Au surplus, l'aimant se porte dans l'aimé par un retournement actif et fervent, par un intense désir de s'unir, jusqu'à l'extrême, au bien qu'il représente, en voulant que ce bien se réalise à plein. Ce mouvement d'intériorisation, dit saint Thomas, est différent selon qu'il est déterminé par l'amour de concupiscence (ou de convoitise) ou par l'amour d'amitié.

L'aimant est dans l'aimé, mais différemment selon qu'il y a amour de convoitise ou amour d'amitié. 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 ¹.

Dans l'amour de convoitise ou de concupiscence, on n'aime pas quelqu'un pour lui-même, pour sa valeur propre et son excellence de perfection personnelle ni pour que cette valeur et cette perfection persistent en lui, s'y développent et s'y établissent avec sécurité. On l'aime pour un bien autre que lui et auquel il doit servir, soit qu'il doive servir à celui même qui le convoite, soit à un autre pour lequel il est convoité. Mais il reste qu'il est convoité, et parfois avec une frénétique ardeur.

Or, dit saint Thomas, cet amour de concupiscence 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.

En d'autres termes, cette cupidité ne s'apaisera que lorsqu'elle sera parvenue à épuiser tous les avantages d'utilité ou de jouissance que recèle l'être aimé et qu'il est capable d'assurer.

¹ — I-II, q. 28, a. 2. *Amans est in amato [...] in amore amicitiae, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videtur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum « eadem velle et in eodem tristari et gaudere », secundum Philosophum in 9 Ethic. et in 2 Rethoric. Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato.*

L'amour d'amitié déclenche, lui aussi, en même temps que la curiosité de connaître le plus possible, ce mouvement en avant vers l'aimé, mais non plus, cette fois, pour accaparer ce qu'il a de bon, mais pour applaudir à cette bonté et l'accroître au bénéfique même de l'aimé. Car, pour l'ami, son ami a valeur en soi, non une valeur d'usage, mais une valeur de fin qui est à respecter autant qu'à sauvegarder. Mais l'ami qui est tout tendu de bienveillance attentive, de bienveillance active et de dévouement désintéressé, que peut-il de plus, sinon de vouloir, pour l'ami, autant de bien, de bonheur et de perfection qu'il peut s'en vouloir à lui-même ! Dans l'appréciation de ma conscience, mon ami est devenu un autre moi-même et, dans mes pensées, mes vouloirs, mes sentiments et mes actes, je me comporte envers lui comme je me comporte spontanément envers moi-même. Je ne suis plus seul à vivre. La vie de mon ami est le prolongement de la mienne. Je m'incorpore son esprit et son cœur. De même que j'entre dans ses pensées comme il entre dans les miennes, de même j'accepte ce qu'il veut comme il approuve ce que je veux. Je prends une attention immédiate et inquiète à ce qui le touche, le peine ou le réjouit. Je suis heureux de ce qui le rend heureux, j'applaudis à ses réussites, je déplore ses revers, je porte avec lui et douloureusement la croix de ses malheurs.

Cette identification des vies et de leurs activités spirituelles crée vraiment et absolument cette union réelle à laquelle aspire l'amour. On ne voit pas qu'on puisse trouver rien de plus unifiant entre deux êtres spirituels, entre l'âme de l'ami et l'âme de son ami, d'autant plus qu'il y a réciprocité mutuelle dans cette « mutuelle adhérence », puisque, de part et d'autre, celui qui aime devient, à son tour, celui qui est aimé (*amicus amico amicus*) : « L'amour répond à l'amour : les amis s'aiment l'un l'autre, se veulent et se font mutuellement du bien ¹. »

En tout cas, en estimant comme sien tout ce qui est de l'aimé, l'aimant est dans l'aimé, il n'est plus qu'un avec lui. Et l'aimé est dans l'aimant puisque celui-ci, estimant l'aimé comme ne faisant qu'un avec lui, se prend à vouloir et à agir comme si les intérêts de l'aimé étaient les siens propres :

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 ².

Psychologie de l'union amicale

Résumons toute cette psychologie de l'union amicale, enseignée par saint Thomas dans la I-II, q. 28, a. 1 et 2.

¹ — *Secundum viam redamationis, mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.* I-II, q. 28, a. 2.

² — *In quantum e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.* I-II, q. 28, a. 2.

L'amour postule l'union ; il en est la réclamation ardente ; il dresse, à cette fin, tout l'être et ses puissances. Non seulement l'amour appelle l'union, mais il la réalise par une sorte d'interpénétration de l'aimant dans l'aimé et réciproquement. Cette translation de l'un dans l'autre s'effectue par l'entremise de leur intelligence et de leur volonté.

Par son *intelligence* et sous la pression de l'amour, l'aimant possède en lui l'aimé, par l'évocation qu'il ne cesse d'en faire dans une pensée qui se fixe assidûment sur lui. Au surplus, et toujours sous la pression de l'amour, l'aimant applique son esprit à connaître l'aimé, non superficiellement, mais aussi complètement que possible. Dans l'amitié, où la réciprocité est de droit comme de fait, l'aimé joue à son tour le rôle d'aimant, et son amour l'incline à penser constamment à son ami et à s'appliquer à le mieux connaître.

Par sa *volonté* aimante – qui est l'amour lui-même ou union affective – l'aimant tend à l'union réelle et il la réalise, tout d'abord par le savourerment de joie intérieure procuré par l'amour même et dans lequel il s'attarde et se complaît, puis par l'étroite jonction avec l'aimé pour l'utiliser comme dans l'amour de concupiscence, ou pour garantir le bien de l'aimé lui-même, comme dans l'amour d'amitié.

Si nous laissons de côté les aspects que l'amour de concupiscence apporte dans les activités intellectuelles et affectives qui réalisent l'union, si nous nous plaçons uniquement en face de l'amour d'amitié, nous avons donc quatre activités composant et intégrant l'union, quatre activités non pas successives mais simultanées et interférentes : la pensée constante, la connaissance scrutatrice, la complaisance savoureuse ou joie intérieure, l'assimilation des vœux.

On peut se demander si, parmi ces composants de l'union, il en est qui soient plus unifiants que les autres ? Est-on, par exemple, plus uni à un ami par la pensée que par le cœur ou volonté ? La connaissance intime nous lie-t-elle à quelqu'un plus fortement que la conformité de nos vœux aux siens ? Saint Thomas donne la préférence, pour l'absolu de l'union réelle, à l'amour sur la connaissance. Par la connaissance, nous nous assimilons seulement quelque chose de l'ami, ce que nous parvenons à savoir de lui se reflète dans notre pensée. Par l'amour, nous sommes en lui autant qu'en nous : nous sommes assimilés, identifiés totalement, puisque nous voulons en lui et avec lui tout son bien, c'est-à-dire tout ce qu'il veut, et nous le voulons de la même manière pressante que nous voulons notre propre bien ¹.

Cette raison de donner à la volonté un rôle plus unificateur qu'à l'intelligence paraîtra un peu subtile. Mais il ne faut pas oublier qu'un ami est plus aimé qu'il n'est connu ; parce que, malgré tout, la curiosité de le connaître toujours de plus en plus est loin de pouvoir se satisfaire, alors

¹ — I-II, q. 28, a. 1, ad. 3. Voir le commentaire de Cajetan sur cet article.

que déjà nous l'aimons pour lui-même et faisons nôtres tous ses vœux. Saint Thomas nous le dit : il n'y a pas une exacte mesure entre la connaissance qui nourrit l'amour et l'absolu de l'amour qui tend à s'unir à l'ami tel qu'il est, d'ailleurs connu par endroit et peut-être par d'autres endroits à jamais inconnaissable, mais pourtant identifié à nous qui nous identifions à lui par un commun vouloir ¹.

L'extase

Saint Thomas souligne encore d'une autre façon la plus-value de force unitive provenant de la volonté aimante par rapport à la connaissance même pénétrante de l'ami. S'inspirant de saint Denis, il nous dit que l'amour produit en nous une sorte d'extase, mais que cette extase, dans un amour donné, est plus absolue par la volonté s'identifiant adéquatement à l'ami que par l'intelligence s'appliquant à le connaître ².

Être en extase signifie étymologiquement : être mis hors de soi, être tiré hors de soi. Au point de vue de la connaissance, l'amour fervent produit une disposition à l'extase par manière de hantise, d'attention privilégiée et d'application à connaître intimement. Lorsque l'esprit se concentre, sous l'influence de l'amour, dans cette absorbante méditation intérieure, il est forcément distrait de ses idées habituelles. Mais, dit saint Thomas, ce n'est là qu'une extase relative, et l'amour ne la produit qu'indirectement en orientant et en appliquant la faculté de connaissance. Au contraire, l'amour produit directement l'extase ; mieux que cela, il est lui-même une extase : il jette l'aimant hors de lui, toutefois plus ou moins selon les motifs de l'amour, selon que celui-ci est amour de concupiscence ou amour d'amitié.

Le cupide égoïste sort de lui dans un mouvement de volonté qui le porte vers une proie d'utilité ou de plaisir. Il n'a pas sa suffisance par le bien qu'il détient en lui-même et il se met en chasse au dehors de lui, afin de quêrir tout ce qui peut le compléter ou servir à ses fins ; mais, quand il a trouvé là son contentement, il rentre aussitôt en lui-même pour y savourer sa convoitise satisfaite. Il n'est ému que de son propre bien. Il s'aime d'abord ; ce n'est que pour lui et son bénéfique qu'il cherche quelque bien d'utilité ou de jouissance en dehors de lui. A vrai dire, il ne sort pas de lui ; son intention finale ne dévient pas de son but : soi, rien que soi. En fait d'extase, l'égoïste est surtout en extase de lui-même :

Dans l'amour de convoitise, l'aimant se porte en quelque sorte hors de soi, parce que, non content de jouir du bien qu'il possède, il cherche à jouir de quelque chose en dehors de lui-même. Mais ce bien extérieur, il cherche à l'avoir

¹ — II-II, q. 27, a. 4.

² — I-II, q. 28, a. 3.

pour soi, il ne sort pas à vrai dire de soi ; aussi, une telle affection, en fin de compte, le referme sur lui-même ¹.

Au contraire, l'amitié véritable, l'amitié désintéressée, c'est l'extase volontaire en sa définition même. Quand nous aimons de parfaite amitié, nous envisageons le bien de l'ami avant le nôtre, son profit avant notre bénéfice. Ce qui peut nous revenir d'avantageux ou de consolant par le fait de notre commerce amical – encore qu'il nous soit très doux de l'accueillir – n'est point la raison d'être de notre affection. C'est le bonheur de notre ami qui nous importe et que nous nous efforçons d'assurer, prenant à notre compte ses intérêts et prévoyant pour tous ses besoins, insatiable de lui être de toutes manières utile et profitable. S'oublier pour l'ami, se prodiguer à son service, heureux seulement parce qu'il est heureux : voilà l'extase totale, la sortie de soi par le dévouement désintéressé ; en un mot, voilà l'amitié :

Dans l'amour d'amitié, l'affection sort absolument d'elle-même, car on veut du bien à son ami et on y travaille, comme si l'on était chargé de pourvoir à ses besoins et cela en vue de l'ami lui-même ².

L'amitié est donc extatique : aimer, c'est ne plus s'appartenir, mais s'identifier avec l'ami par toute l'adhésion du vouloir, épouser, par l'intention et l'action, tout ce qui est sa raison de vivre. Parvenus à ce point, nous sommes au comble de l'union.

La charité réalise l'union entre l'âme et Dieu

Pour déterminer les activités intellectuelles et affectives qui scellent et entretiennent l'union amicale, saint Thomas se met dans l'hypothèse d'une amitié parfaite qui donne toutes ses preuves d'attachement et de fidélité. Car une affection au ralenti et médiocre, encore que l'on y retrouve quelque chose d'une attention de pensée, d'une curiosité de connaître, d'une certaine complaisance et d'un intérêt égoïste ou désintéressé à l'égard de l'être aimé, ne saurait présenter, avec un suffisant relief, les traits psychologiques de l'union amicale.

Il en sera de même de la charité surnaturelle. Nous la supposerons fervente, pour y voir s'affirmer, dans sa vivacité, sa façon propre d'unir à Dieu. Certes, la charité, à son degré moindre – par exemple chez les débu-

¹ — *In amore concupiscentiæ, quodammodo fertur amans extra seipsum in quantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se ; sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur.* (I-II, q. 28, a. 3.)

² — *In amore bonum et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.* (I-II, q. 28, a. 3.)

tants dans la vie spirituelle – est déjà union à Dieu. Son essence même est de nous rapprocher de Dieu et de tendre à l'union, à la différence de la foi et de l'espérance, qui, certes, nous mettent en relation avec Dieu, mais nous laissent encore, pour ainsi dire, en dehors de lui, si du moins la charité n'est pas présente dans notre âme pour y allumer le désir de l'union intime.

La charité dépasse la foi et l'espérance, au point de vue de l'approchement de Dieu et de l'union réalisée avec lui. La foi nous donne de connaître quelque chose de Dieu et n'engage vis-à-vis de lui que notre intelligence ; l'espérance nous fait envisager le bénéfice d'être heureux par lui et n'engage que notre désir de béatitude. Cette connaissance et cet espoir peuvent très bien laisser notre cœur libre vis-à-vis de Dieu et pris à d'autres attraits. Celui qui a perdu la charité par le péché mortel, conserve la foi et l'espérance, tant qu'il n'a pas péché mortellement contre ces deux dernières vertus. C'est donc que la foi et l'espérance sont loin de nous rapprocher de Dieu autant que la charité ; car celle-ci nous établit en appartenance de Dieu, puisque notre amour s'absorbe et tient en lui toute notre vie. Par la seule foi et la seule espérance, nous demeurons encore distants de Dieu ; nous ne nous intéressons que partiellement à lui et pour autant qu'il est source de profit pour nous : il nous révèle des vérités sur lui, il nous promet son bonheur, et nous n'avons en vue, à son propos, que cet enrichissement. Par la charité, nous nous attachons à Dieu pour lui-même, pour l'absolu de son amabilité infinie ; nous sommes livrés à lui dans l'abandon et l'extase du cœur, par la compénétration de notre vouloir dans tous ses vouloirs.

On objectera : l'espérance théologique est amour dans la volonté et, par conséquent, elle doit déjà, par elle-même, réaliser l'union. Sans doute, l'espérance implique un certain amour de Dieu, prometteur et garant de béatitude. Mais cet amour est amour de convoitise et non amour d'amitié ; il vise d'obtenir de Dieu le bonheur éternel. Celui qui n'a pas la charité ne désespère pas de faire un jour son salut et ainsi de ne pas être frustré du ciel. Mais il vise ses propres intérêts ; il n'entre pas dans les intérêts ni dans la volonté de Dieu, il ne l'aime pas d'amitié. De quelle façon cet amour imparfait, qui est au point de départ de l'espérance, peut-il réaliser une certaine union à Dieu, on peut le déduire de ce qui a été dit plus haut de l'union imparfaite réalisée par l'amour de concupiscence. A ce titre, l'espérance peut bien envisager Dieu comme donateur et bienfaiteur, être avide de connaître les promesses et les gages du bonheur escompté ; elle peut se complaire dans cette attente, d'ailleurs risquée, tant qu'elle ne sera pas réintégrée dans l'état de grâce et la charité ; en tout cas, avant cela et sans cela, l'espérance est incapable d'atteindre ce sommet de l'union d'amour, propre à la charité, savoir : l'absorption et l'extase de toute la volonté dans la volonté divine.

Cette dernière union est celle de la charité. Celle-ci étant supposée parfaite, demandons-nous comment elle réalise l'union avec Dieu.

L'union à Dieu par la pensée évocatrice et assidue

Selon la première formule de toute union d'amour, la pensée de Dieu doit être à demeure dans le souvenir de celui qui l'aime. La charité est donc divin, mais elle est donnée pour suivre la pente de tout amour. Or tout amour pense fréquemment, le plus possible, à ceux qu'il aime.

Mais quelle est, quelle peut être cette pensée fréquente et absorbée en Dieu ?

Elle ne peut qu'être spirituelle, dépouillée de tout accompagnement de connaissance sensible. Dans nos relations d'amitié humaine, la sensibilité a son rôle. Et, par sensibilité, j'entends ce qu'il y a de plus noble dans nos facultés sensibles : vision, audition, mémoire, imagination. Or, dans nos amitiés les plus hautes, fondées sur une commune volonté de vertu réciproque, notre sensibilité fait cortège à l'échange des âmes. Nous voyons nos amis de nos yeux ; nous entendons leurs paroles et leurs confidences ; ils nous sont présents, tangibles. Les revoir et reprendre le colloque intarissable nous est une grande douceur. Lorsqu'ils sont partis, notre mémoire les évoque dans leurs traits bien connus, dans leur comportement familier ; notre imagination construit ou enjolive le lieu où ils habitent, l'ambiance dans laquelle ils circulent. Penser à eux implique tout le jeu de notre sensibilité, encore que cette sensibilité ne soit qu'une sorte de frange à l'évocation intérieure de leur bonté, de leur bonheur et de toutes les raisons d'amabilité qui attachent notre âme à la leur.

Or, il en va tout autrement dans notre amitié de charité. La pensée assidue de Dieu que suscite en nous notre amour ne peut s'appuyer sur aucun contact sensible, puisqu'il n'évoque qu'un être tout spirituel. Nos yeux ne le voient pas, nos oreilles n'entendent pas matériellement sa parole, nous ne touchons rien de lui, notre imagination ne peut s'en donner que des représentations fantastiques et fausses. Il nous faut résister à la tendance de penser à lui de façon anthropomorphique. Ce n'est que par la cime de notre esprit que nous pouvons penser à Dieu.

Alors, qu'en pensons-nous ? Quelles sont les idées que nous formons en nous à son propos ? Quel est leur contenu ?

A l'instigation de la charité, nous sommes portés à penser à Dieu tel que la foi nous le révèle. Ce n'est point une pensée spéculative, philosophique, discourant par raisonnement, ni une pensée théologique, du moins avec son appareil de déduction. Penser à Dieu en l'aimant, c'est l'évoquer tel que la sainte Écriture, l'Église et son enseignement le présentent à la croyance commune de tous les fidèles. Tous et chacun de ceux-ci donnent assentiment à la même Révélation divine, dont le *Credo*, le caté-

chisme et la prédication disent les formules explicites. Mais chaque croyant, selon sa mentalité propre, son acquis plus ou moins ample de données religieuses ou sa plus ou moins grande vivacité d'esprit, de compréhension et de pénétration des choses de la foi, a sa manière de penser à Dieu. La pensée fréquente doit s'entendre ici d'une évocation réalisant une présence, d'un appel lancé vers Dieu, d'une suggestion d'amour qui le cherche. Peu importe la tournure intérieure de la pensée ou ce qu'elle considère de l'être divin selon la foi, pourvu que l'on pense à lui, de quelque manière que ce soit. Nous pensons fréquemment à nos amis : voilà l'exigence spontanée de notre amitié ; mais, à chaque fois, cette pensée, qui peut être rapide comme l'éclair, ne ramène pas devant elle toute l'histoire de nos amis ; elle n'embrasse point tout ce que nous savons d'eux ou pourrions en savoir. C'est chose beaucoup plus simple : rappel d'un événement qui les concerne, d'une parole qu'ils nous ont dite, d'une attention de leur part qui nous a touchés ; et cela suffit pour nous raccorder à eux, ne pas les perdre de vue et les tenir présents en nous. De même, notre pensée évocatrice de Dieu le fait revivre devant nous – sous quelque aspect que ce soit – ; elle l'attire étroitement, pour qu'il nous remplisse de sa présence par ce souvenir vivant et chaleureux qui ne voudrait pas le perdre ni s'en distraire jamais.

Et pourtant, nous sommes bien obligés de nous en distraire. Notre esprit est forcément absorbé par les mille tâches de la vie humaine et l'absorption peut être telle que seuls des moments brefs, entrecoupés, peuvent être donnés à l'attention sur Dieu. Ici-bas, nous ne sommes pas à même, avec la grâce la plus insigne, d'être en continuité de charité en acte et par conséquent en continuité d'union à Dieu par l'évocation de la pensée. Toute pensée, dans une intelligence, encastrée dans un corps de chair, est forcée à l'arrêt et au repos. Nous nous devons à toutes les nécessités de la vie humaine ; nous ne sommes pas libres de les négliger. C'est Dieu qui nous a mis dans cette situation normale et nécessaire. C'est lui qui nous impose, si j'ose dire, de ne pas toujours nous unir à lui par la pensée. Il nous veut distraits de lui, quand il le faut, attentifs à nos exigences de vie tourmentée, à nos activités multiples et dispersées. Il y a des vies de labeur continu et fatigant qui ne peuvent donner à la pensée directe de Dieu que des instants comptés, parfois très brefs. Sans doute, il y a des existences plus dégagées de ces harcelants labeurs et dans lesquelles est facilitée, presque à l'extrême, l'union de charité par l'attention de la pensée sur Dieu, parce qu'en sont supprimés les soucis du monde et l'agitation des actions extérieures. Mais aucun état de vie n'en est complètement délivré et l'état religieux contemplatif lui-même ne fait qu'approcher de ce dégagement des intérêts et des labeurs humains. Au reste, même dans cette situation exceptionnelle, l'union à Dieu par la pensée ne peut être continue, serait-elle favorisée par un goût ardent. Nécessairement, un certain

temps doit être donné au sommeil, aux repas, aux relations sociales, au travail de l'esprit ou des mains, aux préoccupations urgentes, aux délassements, aux soins du corps, à l'entretien de la maison, du vêtement, etc. Enfin, surviennent souvent la fatigue cérébrale et l'engourdissement fatal de l'esprit, lorsque l'attention aux réalités spirituelles et divines se prolonge outre mesure. Ce n'est qu'au ciel, dans la vision, que sera continuée notre pensée sur Dieu, notre charité et son union étant en acte fixe, ne s'interrompant jamais (II-II, q. 24, a. 8).

Se pose donc cette question : comment, en pratique, dans nos vies encombrées, pouvons-nous réussir à exercer, en fait, notre union de charité par la pensée ? La réponse me paraît simple : nous penserons à Dieu à tous les moments que nous le pourrons. D'abord, il existe des moments qui y sont ordonnés. Dans toute vie chrétienne, il y a peu ou prou, des instants où nous vaquons uniquement à Dieu. Ce sont tous les exercices religieux qui, pour autant qu'ils sont exempts de distractions volontaires et accomplis en esprit de foi et animés par la charité, fixent habituellement notre esprit en Dieu. On pourrait peut être comparer ces moments entièrement donnés à la pensée de Dieu, aux moments de présence de l'ami chez l'ami et de leur conversation directe : quel que soit le thème du colloque, on pense à l'ami puisqu'on lui parle et qu'on l'écoute. Lorsqu'il sera parti, repris nous-mêmes et lui aussi par nos occupations distrayantes, le souvenir ne manquera pas de se lever opportunément, facilement, selon l'occurrence des circonstances et sans que celles-ci aient souvent de lien logique avec la pensée soudainement surgie rappelant la pensée de l'ami. Celle-ci est toujours latente en nous, prête à jaillir et à s'entremêler à des occupations et à des ruminations d'esprit qui, de soi, ne l'appellent pas. Il en est de même, lorsque notre cœur est uni à Dieu : en dehors des heures réservées à la pensée immédiate, notre esprit appliqué aux œuvres humaines garde sa facilité de prompt retour à la pensée de Dieu. D'ailleurs, au cours des labeurs et des soucis de la vie courante, les occasions ne manquent pas de nous rappeler Dieu : l'offrande même de notre travail et de ses fatigues, les joies ou les peines qui en sortent, les tentations contre lesquelles nous butons, les contrariétés que nous subissons, les épreuves que nous traversons. Ici, il n'y a d'autre règle que la spontanéité de la charité. Plus nous aurons le cœur rempli de Dieu et plus fréquemment nous penserons à lui. Encore une fois, quelque forme que prenne cette pensée, quelle que soit sa fréquence, quel que soit son contenu, elle est obligée comme première affirmation d'union amicale. C'est le fait, c'est la loi de tout amour.

L'union à Dieu par la pensée scrutatrice et contemplative

La charité, entretenant en nous la pensée fréquente de Dieu, nous unit à lui, puisque, par là, nous le retenons en nous et comme à demeure. Mais, au surplus, notre pensée aimante passe à une autre attitude : penser à Dieu, c'est être heureux de le savoir si bon et si digne d'être aimé ; mais puisqu'il n'est pas, à notre gré, suffisamment connu en toute sa réalité d'amabilité infinie, il est naturel que nous nous appliquions à le connaître le plus possible. Sortant pour ainsi dire d'elle-même et de la simple pensée évocatrice, notre intelligence, sous l'impulsion de notre charité se dilate pour se porter vers Dieu, pour en scruter tous les secrets ; car, nous le savons, comme le savent tous ceux qui aiment, cette connaissance pénétrante, cette saisie intime, réclamée par l'amour, a pour fin de renforcer l'union.

Tel est donc l'appel de la charité fervente en son désir d'union ! Jusqu'où et comment va-t-elle y répondre ?

La charité, dans l'essor complet de son désir, tend à s'unir à Dieu dans la vision béatifique. Là seulement se produira l'entière communion aux intimités divines. Mais ici-bas, entre ces intimités et notre connaissance de Dieu, se tend le voile de la foi, qui nous laisse sans doute savoir quelque chose de l'essence infinie, mais en nous la livrant seulement à travers les mystères révélés. Dans ces limites d'une foi qui nous permet de connaître Dieu sans le connaître parfaitement, notre charité va-t-elle pouvoir réaliser son rêve d'union par une intelligence scrutatrice et pénétrante des amabilités divines ?

Cette limite imposée à l'exploration du divin est d'ailleurs justifiée par l'état présent de notre intelligence, livrée au morcellement des idées et aux raisonnements successifs, incapable par conséquent d'une intuition adéquate de l'essence divine. En apparence, c'est là un échec pour notre désir de pénétrer les secrets de Dieu. Cependant, nous les pénétrons tout de même par la foi, suffisamment pour satisfaire, ici-bas, l'avidité curieuse de notre charité. Le champ en est vaste, mais il est sûr, bien qu'il faille reconnaître les bornes qu'il présente à notre investigation.

Dans nos amitiés humaines, nous sommes à niveau pour connaître – tout au moins à la longue – nos amis. Nous les voyons vivre sous nos yeux ; nous savons ce qu'ils pensent, ce qu'ils aiment, ce qu'ils font ; et cela par une expérience directe. Leurs confidences nous font entrer dans l'intimité de leur âme et notre affection se nourrit de cette connaissance progressivement acquise qui renforce notre union. Est-ce à dire que nous connaissions tout et tout de nos amis ? Non, ce n'est pas nécessaire ; mais ce qui fonde notre amitié, leur valeur d'esprit, de cœur et d'âme, voilà ce que notre amitié tend à approfondir. A priori, il n'y a pas de limite à cette

connaissance que nous prenons de l'amabilité de ceux que nous aimons, au moins dans la ligne de ce qui, en eux, nous les rend aimables.

Au contraire, dans la connaissance que nous pouvons prendre, par la foi, de l'amabilité divine, il y a des limites a priori, au-delà desquelles notre esprit ne peut aller. Je n'ai pas à étudier ici ces limites, ni de quelles façon la foi nous traduit en formules analogiques ce que nous pouvons et devons penser de Dieu et de ses œuvres. Mais elle en dit assez et avec surabondance pour que soit satisfaite notre aimante curiosité. Elle nous décrit les attributs de Dieu, sa bonté, sa sagesse, sa perfection, sa sainteté, sa charité. Elle étale devant nos yeux le spectacle de ses œuvres de création et de grâce, nous raconte l'histoire de l'homme marqué de la prédestination à la vie éternelle, sa chute, la réparation de sa faute par le Dieu incarné Jésus-Christ, le fleuve de grâce sorti de la croix rédemptrice, la continuation du Christ en l'Église pour la régénération des âmes, etc. Nous voici, par les enseignements de la foi, en face d'un panorama immense où tous les croyants, les plus ignorants en science humaine comme les plus instruits, peuvent choisir un angle de vision pour découvrir ce qu'est Dieu, méditer sur lui et ainsi satisfaire la curiosité de leur charité.

C'est dire que notre pensée scrutatrice, qui unit notre esprit à Dieu, n'est pas autre chose que la contemplation inspirée par la charité et nourricière de cette même charité. Nous n'avons pas ici à décrire ce qu'est la contemplation. Ce serait une étude fort longue et qui serait hors du cadre présent. Elle a été faite et minutieusement par des théologiens spécialisés en doctrine spirituelle et mystique¹. Parlons-en donc fort brièvement, à seule fin de montrer que la contemplation, en ses divers modes et à toutes ses étapes, resserre l'union, à mesure que l'âme s'élève dans l'intelligence du divin.

Persuadons-nous tout d'abord que la contemplation (méditation, oraison) se déroule sous l'impulsion et dans l'enveloppement de la charité, avec l'intention d'entretenir la ferveur de celle-ci et par là de renforcer l'union. Autrement, si l'on s'y applique sans amour, par curiosité intellectuelle, on fait de la réflexion théorique ou de la spéculation théologique, ou quelque chose de ce genre, mais on ne fait pas oraison. C'est pourquoi, tout esprit, quel que soit son niveau, mais pourvu qu'il aime, peut accéder à la contemplation. Il s'agit moins de trouver du neuf que de fixer, pour le mieux saisir, quelque mystère de la foi, de même que nous aimons à nous redire, à approfondir les bontés d'un ami – bontés déjà connues et expérimentées – pour nous applaudir d'être son ami et de le vouloir rester.

Cependant, l'oraison théologique n'est pas sans quelques complications. Les théologiens y distinguent la contemplation « acquise » et la contemplation « infuse », c'est-à-dire la contemplation par la seule activité de notre

¹ — Voir, II-II q. 179-189, *La Vie humaine, ses formes, ses états*, Paris, Desclée (édition de la Revue des Jeunes), 1926, Appendice I par le P. LEMONNIER, p. 533-549.

esprit méditant sur les vérités de la foi, et la contemplation de notre esprit sur ces mêmes vérités mais avec l'aide des dons du Saint-Esprit.

La contemplation dite « acquise » suppose donc que nous ne nous contentons pas d'évoquer la pensée de Dieu, mais que nous nous mettons à réfléchir, à juger et à raisonner afin de tirer au clair le plus possible ce que la foi nous dit de Dieu. Nous nous appliquons à comprendre les énoncés de la foi, à évincer les difficultés, à dissiper les obscurités. A cette découverte, notre esprit travaille selon ses moyens, soit par lui seul, soit en recourant aux explications raisonnées d'un auteur spirituel. Mais toujours et quel que soit le rendement intellectuel de cette méditation, elle commence, se poursuit et se termine avec l'inspiration et l'applaudissement de la charité désireuse de mieux connaître Dieu pour le mieux aimer et ainsi mieux s'unir à lui.

La contemplation dite « infuse » ne supplante pas, dans notre esprit, la contemplation « acquise », mais elle s'y mêle pour l'enrichir. Malgré tout, notre intelligence, même toute donnée à méditer, reste débile dans la compréhension du divin et des mystères connus par la foi. Et pourtant notre charité demande insatiablement de connaître Dieu. C'est pourquoi le Saint-Esprit, qui déjà entretient en nous la charité et en attise les désirs, vient suppléer, par ses dons d'intelligence, de science et de sagesse, à l'imperfection de notre connaissance de Dieu à travers les mystères de la foi. Il met, dans notre intelligence, une perspicacité nouvelle, en lui communiquant un mode surhumain de comprendre et de discerner. Dans la contemplation « infuse », notre esprit est comme passif ; il est élevé à des lumières que, par lui seul, son raisonnement ne rencontre pas, à propos des mystères chrétiens. Ce sont des vues, des aperçus, des conséquences qu'il n'aurait point dégagés par lui-même. Mais en ceci, tout est bénéfique pour notre charité et notre union à Dieu. Par cette suppléance, nous est assuré, pour une connaissance plus précise de Dieu, quelque chose de cette aisance familière avec laquelle les amis se connaissent, se devinent et se rencontrent au plus profond de leurs pensées et de leurs sentiments.

Nous ne parlerons que fort brièvement de l'économie respective de chacun des trois dons contemplatifs intelligence, science, sagesse, et seulement pour dire comment chacun, apportant sa clarté spéciale sur les mystères de Dieu, confirme notre union avec lui. Nous restreignons cette esquisse à n'envisager, dans chacun de ces dons, que le surcroît qu'ils nous apportent dans la contemplation, car leur économie déborde celle-ci.

Par le don d'*intelligence*, notre pensée sur Dieu progresse en pénétration. Lorsque notre effort d'esprit, pour comprendre les dogmes de la foi, hésite devant leur mystère et tourne court, une secrète lumière nous découvre le sens spirituel qu'une interprétation imaginative ou matérielle risquait de nous masquer. L'enseignement divin, jusque-là incompris, révèle soudainement sa leçon. Nous dépassons la lettre des formules pour saisir le vrai

sens qu'elles expriment. Une sorte d'aisance et de souplesse et une acuité nouvelle s'emparent de notre intelligence et la font évoluer, sans heurt, dans le dédale des vérités divines. Nous devinons à demi-mot, interprétons avec facilité, saisissons sans l'amoinrir tout ce que Dieu nous dit à travers l'écrit ou l'enseignement qui reproduit l'écho de sa parole. Notre intelligence, délivrée de toutes causes de mobilité ou d'arrêt, peut ainsi poursuivre sa contemplation dans l'enchantement d'un cœur fermé à toutes pensées discordantes et ouvert seulement à la pensée du Bien-Aimé. Et c'est autant d'acquis pour la paisible union avec lui (II-II, q. 8).

Le don de *science* dispose notre esprit à la contemplation plutôt qu'il n'agit à l'intérieur de celle-ci. Par lui, l'Esprit-Saint nous éduque à apprécier les choses de ce monde d'après les vues de la foi, et par conséquent à en acquérir la vraie science. Si le monde reflète Dieu, son Créateur et sa Providence, il est aussi prétexte aux égarements de l'homme. La création est belle, mais la créature se présente souvent comme une tentatrice : posséder les biens créés, la terre, l'argent, satisfaire nos convoitises d'orgueil, d'injustice et de sensualité, en faire notre unique attrait, en oubliant Dieu, en méprisant la loi qu'il nous a prescrite d'en user seulement avec mesure et raison, nous attacher de la sorte aux réalités périssables, c'est les prendre comme des fins, alors qu'elles ne sont que des moyens ; c'est donc ne pas en avoir la science comme le veut la foi. Par les lumières que nous vaut le don de science, nous sommes mis en garde contre toutes ces embûches, avertis des piperies dont les créatures nous amusent pour capter notre cœur. Par une suite d'expériences affligeantes mais éclairantes, nous nous mettons à percevoir le fini et la caducité des biens terrestres. Le Saint-Esprit ne nous enjoint pas de les mépriser, mais plutôt d'en apprécier les ressources, sans illusion sur leur insuffisance radicale à pouvoir contenter notre cœur. Au surplus, par les réalités de ce monde nous viennent bien des tribulations ; les maux de l'existence nous affligent et facilement jettent le trouble dans notre âme à propos des desseins de la Providence. Saisir que la souffrance est une épreuve destinée à nous purifier par la pénitence, nous détacher des réalités contingentes pour nous attacher au Bien immuable, est une heureuse leçon pour notre foi et notre charité. Le don de science, par les lumières du Saint-Esprit qu'il nous apporte, forme en nous le sens chrétien, affiné et sûr, des faits et des événements d'ici-bas. Par lui, nous sommes instruits de ce qu'il en faut penser au regard de Dieu. Ainsi, il nous dispose à la contemplation méditative des vérités religieuses, en nous désencombrant l'esprit des pensées incompatibles avec la foi et en l'équipant de celles seulement qui s'y conforment. Par cette science surnaturelle, voilà donc notre charité adaptée à une plus sereine union à Dieu (II-II, q. 9).

Par le don de *sagesse*, nous allons apprendre, sous la touche du Saint-Esprit, tout ce qui peut être connu de Dieu ici-bas, en ce sens que nous

reconnâtrons en lui l'explication dernière de toute vérité : nous nous expliquerons toutes choses comme la Sagesse divine se les explique pour ainsi dire à elle-même.

Le don de sagesse s'exerce spécialement en correspondance d'une charité fervente. Par lui, notre charité réalise, par l'entremise de l'esprit, l'union parfaite avec le Dieu qu'elle aime. Comment cela ? La charité est amour. Or, dans l'amour, quand il est mûri par une longue expérience du commerce amical, il se passe ceci : nous connaissons bien notre ami, sa mentalité, ses sentiments, son comportement habituel. Quand on nous signale quelque chose de lui, quand nous lisons ses lettres, le voyons agir ou l'entendons parler, nous nous disons à nous-mêmes : « Comme c'est bien lui ! » Et puisque nous l'aimons à cause de sa bonté, c'est aux traits de cette bonté que nous le reconnaissons en tout ce qu'il dit, comme en tout ce qu'il fait. A chaque fois, nous le goûtons davantage dans sa bonté, nous le goûtons mieux (sagesse vient de *sapere* : goûter).

Et cette intuition constante de la bonté de l'ami ne peut que renforcer notre union amicale. L'ami de Dieu qui, attentif toujours à le mieux connaître, regarde et écoute ce qui, dans les vérités de la foi, est dit de lui, du Christ, des œuvres divines, des mystères de la grâce, etc., est porté à y reconnaître, de toutes façons, les preuves palpables de la bonté divine. Et comme il ne serait pas toujours facile à notre esprit oscillant et peu perspicace du divin, d'aboutir à ce lucide discernement, le Saint-Esprit vient aider cette perception de la bonté de Dieu en tout et partout, de sorte que, par ce secours, nous en arrivons facilement à nous dire, à nous redire, à propos de Dieu : « Comme c'est Lui, comme il est bon, comme nous avons raison de nous attacher à lui à jamais ! » Ainsi, par le don de sagesse, notre méditation est ponctuée de cette constatation savoureuse ; celle-ci imprègne, sature nos pensées, nos jugements, nos raisonnements, si bien que notre contemplation se poursuit en même temps que se condense notre union à Celui dont la suprême bonté éclate de partout et explique tout (II-II, q. 45).

L'union à Dieu par la joie intérieure

Après le cycle de l'union à Dieu par l'esprit, vient celui de l'union à Dieu par la volonté. Nous disons *après*, il vaudrait mieux dire : *en même temps*, car ces deux sortes d'union – qu'il faut bien définir l'une après l'autre séparément – vont ensemble et se mêlent. Unis à Dieu par une pensée fréquente et une pensée scrutatrice, nous le sommes encore par la joie intérieure et par la conformité de notre volonté à la sienne. De deux côtés, s'établit ce mouvement balancé : nous attirons Dieu en nous et nous nous portons en lui.

Celui qui aime Dieu l'intériorise en soi-même par sa joie de l'aimer. Il le garde en lui-même, non pas seulement par la pensée assidue qu'il en a mais encore par la joie qu'il en goûte, et c'est une façon très vive de le posséder, de l'unir à soi. La joie est un état de sentiment, dans notre volonté aimante et parvenue au terme de son désir, c'est-à-dire à l'union.

Seule, la joie de l'amitié est proprement unissante. L'amour égoïste est en joie pour autant qu'il réussit à bénéficier, pour son utilité ou son plaisir, de ce qu'il y a de bon dans ce qu'il aime. Peu lui chaut le bien personnel de celui qu'il poursuit. Il convoite pour lui seul, il ne cherche son contentement que dans le service ou la jouissance qu'un autre lui apporte. Une telle joie intéressée n'est donc pas véritablement unissante. L'égoïste ne s'unirait que pour capter ; c'est une union de passage et qui ne survit guère à la capture momentanée. En somme, dans ce cas, on n'est uni qu'à soi-même ; on ne veut que sa propre joie et en jouir tout seul.

Au contraire, la joie de l'amitié qui veut avant tout le bien et le bonheur de l'ami est essentiellement unifiante : je suis heureux de la joie de mon ami, et ne désire qu'une chose, c'est qu'il en jouisse, lui ; mon contentement n'est motivé que par le sien : il m'est donc uni ; il est en moi par ce tressaillement bienheureux que j'éprouve de tout ce qui le béatifie.

La charité est amitié, amour de bienveillance pour Dieu, dans une volonté éperdue de son bonheur infini. Cette charité est heureuse, non seulement de tout ce qu'est Dieu, mais encore de tout ce qu'il fait, de tout ce qui lui appartient. Et nous nous unissons à lui, à sa joie devenue nôtre par l'acclamation que nous lui donnons. Nos amis sont-ils heureux ? Nous le sommes. Sont-ils tristes ou accablés ? Nous le sommes. Nous ne pouvons avoir de joie si eux-mêmes ne sont pas dans la joie. L'union s'affirme là avec intensité. Les saints, unis à Dieu, ont le cœur irradié par la certitude du bonheur de Dieu.

Est-ce à dire qu'ils perdent de vue le bonheur qui leur vient des dons et des bienfaits de Dieu à leur égard, de ce don par excellence : la grâce, participation anticipée à la vie divine, gage des félicités éternelles ? Non, la joie de l'espérance surnaturelle ne contredit pas la joie de la charité, mais elle s'y subordonne. Nous nous réjouissons d'être heureux, par Dieu, puisque son amitié pour nous le veut ainsi ; nous le voulons donc avec lui, heureux du bonheur qu'il éprouve à nous prodiguer sa bonté. Les dons d'un ami nous plaisent, sans doute, par le bénéfice qu'ils nous apportent, mais plus encore à cause du contentement que cet ami éprouve à être pour nous bienfaisant. Amis de Dieu, nous espérons participer aux biens divins, parce que tel est son bon plaisir, le don gratuit et cordial de son amitié.

La joie de participer aux biens divins ne saurait être, ici-bas, absolument complète ; et saint Thomas nous dit que la tristesse peut s'y mêler sans pourtant l'altérer (II-II, q. 28, a. 2). Ces nuances de tristesse proviennent de notre imparfaite adhésion à Dieu, et celle-ci elle-même provient de

nos imperfections, de nos fautes vénielles, de notre stagnation dans le progrès spirituel. Il s'y ajoute le pénible souvenir des péchés passés qui, pour un temps, ont pu nous séparer de Dieu. Ces mélancolies et ces regrets, qui alourdissent la joie de notre charité et de notre espérance, ne sauraient pourtant l'entamer. Au surplus, ces notes tristes, qui ponctuent la joie de notre charité, bien loin de distendre nos liens avec Dieu, servent plutôt à les resserrer, car l'expérience douloureuse que nous avons faite de nos éloignements de Dieu et de nos amoindrissements spirituels galvanise notre désir de redressement dans une charité plus fervente et une union qui ne veut plus se relâcher ni surtout se perdre. Dans l'amitié, nos négligences, nos oublis, nos manques d'empressement, une fois regrettés à cause de la peine faite à l'ami et à cause même de tout ce que nous y avons perdu, nous rejettent avec force vers la fidélité totale et l'indissoluble union.

Voici donc que la joie de notre espérance s'ajoute à la joie de notre charité pour amplifier notre union à Dieu. Ah ! Il est bien en nous, dans notre volonté remplie de joie, puisque Sa joie nous la savourons comme étant nôtre, puisqu'enfin nous n'attendons de personne d'autre que lui l'entière satisfaction de tous nos désirs de bonheur.

L'union à Dieu par l'identification des vouloirs

Notre volonté, réjouie du bonheur de Dieu et de tous ses bienfaits pour nous, tend, derechef, sous la poussée de la charité, à une union plus achevée. Être envahi de bonheur ne contente pas tout l'amour et n'épuise pas ses ressources. Ne caresse-t-il pas le rêve de ne faire qu'un avec l'être aimé ? Or, deux êtres spirituels, en même temps qu'ils se connaissent intimement et se communiquent leurs joies, ne se lient-ils pas indissolublement lorsqu'ils ne font plus qu'un seul vouloir ? Qu'est-ce qui caractérise chacun de nous dans sa physionomie morale typique, sinon le courant habituel de nos tendances affectives, de nos volontés coutumières qui reflètent notre mentalité personnelle et expriment ce que nous estimons comme étant, pour nous, le mieux et le meilleur ? L'amitié a cette propension et cette audace de vouloir tout ce que veut l'ami : par là elle fait sien tout ce qui appartient à l'ami ; elle s'identifie à lui. La voilà au comble de l'union, sortie d'elle-même et, comme nous l'avons dit plus haut : en extase.

Telle est l'aspiration de notre amitié de charité. Elle aussi est extatique. Parce que nous aimons Dieu, nous sortons de notre volonté propre pour entrer dans ses volontés, pour épouser tous ses amours. Que notre volonté soit à l'unisson de la volonté de Dieu, et nous voilà à l'achèvement de l'union.

Mais ceci nous engage terriblement : c'est toute la perspective de notre moralité surnaturelle, non seulement en désirs ou en velléités, mais en réalisations vertueuses, effectives et concrètes. C'est l'exclusion du péché, puisque celui-ci est plus que la dissonance, c'est le désaccord formel entre la volonté divine et la nôtre. Le péché mortel provoque et consomme la désunion par la perte même de l'amour, c'est-à-dire de la grâce et de la charité. Sans doute, le péché véniel n'entame pas l'union, mais il la rend précaire et négligente, surtout si la conscience l'accueille avec fréquence et consentement délibéré. La vertu est l'antidote du péché, elle est le sacrement de l'union, par l'accord dans l'amitié de la charité, de la volonté de l'homme et de la volonté de Dieu.

C'est donc la conscience surnaturelle, équipée des vertus morales « infuses » et les mettant pratiquement en œuvre, attentive dans toutes les actions qu'elle commande à ne rien permettre qui contredise la volonté divine ; c'est la conscience s'appliquant, en esprit de foi et sous l'inspiration de la charité, à la pratique de toutes les vertus communes comme des vertus de la perfection, voire de la perfection qui, dépassant les préceptes, vise à l'observance des conseils évangéliques. Par une telle conscience et en chacune des actions qu'elle dicte, se réalise l'union à Dieu. Nous ne faisons qu'un avec Dieu puisque en tout et partout nous conformons, avec amour, notre volonté à la sienne. Nous voulons ce qu'il veut, nous ne voulons pas ce qu'il ne veut pas. Nous sommes unifiés à lui dans tout ce que nous réalisons d'honnête, de vertueux, de saint. L'économie des dons du Saint-Esprit, auxiliaires des vertus morales « infuses » – dons de conseil, de piété, de crainte de Dieu – est de nous aider, là où nos débilités natives de discernement et nos déficiences d'énergie volontaire nous arrêteraient, à pratiquer des vertus expressives de notre accord de volonté avec la volonté de Dieu et par conséquent à sceller plus que jamais notre union avec lui.

Il est une doctrine de saint Thomas (II-II, q. 23, a. 8), qui est la clef de notre présente explication de l'union à Dieu par la conformité, à travers tous nos actes vertueux et surnaturels, de notre volonté avec la sienne : « la charité est la forme des vertus ». Ce qui donne forme à un être lui donne son type essentiel, sa nature spécifique. Si la charité devient la forme d'un acte de vertu, c'est-à-dire si, au-delà de son objet propre relevant d'une vertu déterminée, telle la justice ou la tempérance, notre charité s'en empare pour en faire à Dieu une offrande d'amour, une preuve que nous accomplissons cet acte non seulement pour son rendement direct et immédiat, mais d'abord et surtout parce que Dieu le veut et que rien ne nous est plus cher que de nous conformer à cette volonté bien-aimée, par cela même, nous faisons, de cet acte-là, un acte d'amour ; il se transforme en acte de charité ; il devient charité. Il affirme donc l'union ; il est l'union elle-même réalisée.

Nous ne saurions, dans ce cadre limité, étudier, les unes après les autres, les différentes et nombreuses vertus qui, sous la gouverne de la charité, constituent le réseau d'activités vertueuses de la conscience surnaturelle. Ne notons plus que ceci : c'est la charité qui assure l'unité et la cohésion de toutes nos vertus ; c'est elle qui, par le stimulant d'amour qu'elle provoque à l'occasion de chacun de nos actes bons, met d'accord notre volonté avec la volonté de Dieu. Il n'est pas nécessaire que cette intention de conformité ou de soumission soit toujours explicite et actuelle ; il suffit qu'elle soit implicite et virtuelle ¹. Ainsi s'établit, pour notre union à Dieu, une quasi continuité. Notre vie humaine, surchargée de tâches multiples, de soucis accablants, de devoirs urgents et disparates, ne trouve que des moments relativement courts à donner à la pensée de Dieu, à la contemplation, au recueillement intérieur, en un mot à notre union d'esprit avec lui. L'action besogneuse nous presse et nous accapare. Or, précisément, dans ce déroulement presque ininterrompu de nos actions multiformes, notre volonté se trouve à l'aise pour l'union cordiale de la charité. Si tout ce que nous avons à faire, à dire, à œuvrer, à souffrir – courbés sans cesse sur les mêmes labeurs, livrés aux mêmes sollicitudes – nous le prenons courageusement sous le signe de la volonté de Dieu ; alors, c'est pour ainsi dire sans arrêt que nous sommes avec lui, en lui : nous nous identifions, nous sommes unis.

*

Voilà donc au complet les éléments qui intègrent l'union à Dieu par la charité : pensée évocatrice, pensée scrutatrice, joie intérieure, unification des vœux. Cette union interiorise Dieu en nous ; elle nous extasie en lui. Certes, la charité est don divin, dans son éclosion, dans son progrès et dans l'union même qu'elle réclame et fait aboutir. Cependant, en l'« infusant » et en la « diffusant » dans nos cœurs, le Saint-Esprit lui conserve l'allure propre à l'amitié, qui est une « vertu unitive » ; il lui garde tous les traits d'un bel amour.

1 — Voir H.-D. NOBLE, *L'Amitié avec Dieu*, Paris, Lethielleux, p. 405-413.

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !