

VII

*TREMUNT POTESTATES**

Trop nombreux sont nos catholiques qui ne se rendent aucun compte à quel degré les plus divines de nos croyances sont difficiles et dépassent notre entendement. C'est en particulier le cas parmi ceux qui ont grandi dans des milieux à prédominance catholique. Des doctrines telles que la Sainte Trinité, l'Incarnation, Dieu né d'une femme, l'autorité de Pierre et ses successeurs, débordent pourtant tout homme. S'étonnier ou s'indigner devant le fait que tous les hommes n'adhèrent pas à ces vérités comme nous le faisons, et ne les prennent en tout cas point pour acquises, est donc pour le moins malheureux.

Non pas qu'on ait peine à se l'expliquer. Il est très naturel que les choses souvent répétées, surtout durant l'enfance, s'impriment jusqu'à paraître évidentes de soi, ou du moins humainement raisonnables, tant et si bien qu'on jugera obtuses, ignorantes ou de mauvaise foi, les personnes qui n'ont pas le bénéfice de la familiarité avec ces choses dont nous jouissons — familiarité qui devient au reste très souvent péjorative. Mais expliquer n'est pas justifier et une telle attitude ne mérite pas d'indulgence : ce serait manifester davantage encore l'ignorance de notre foi et la facilité avec laquelle

* Causerie faite à St. Bonaventure University, New York, le 4 octobre 1962. Traduit de l'anglais par Paule Germain.

nous la réduisons à notre toise. Il est bon d'être instruit en ces matières dès l'enfance, mais il est déplorable de ne pas mûrir par la suite notre connaissance des vérités divines.

Ces vérités, auxquelles nous adhérons uniquement par la foi surnaturelle, transcendent tellement notre intelligence et sont d'une nature si excellente, que le premier effet ressenti est la crainte, comme le souligne saint Thomas. Simple crainte servile de la punition, si, tout en ayant la foi, on n'y tient pas fermé pour accomplir ce qui doit être accompli. Pareille crainte est à coup sûr l'effet d'une foi mal formée. Néanmoins, même lorsque cette foi est façonnée, informée par la charité, en présence de ce que nous croyons, nous devons découvrir en nous la crainte et le tremblement. Autrement, nous serions de peu de foi. La distance entre la majesté et l'excellence de Dieu d'une part et la précarité et la fragilité de nos existences de l'autre, est si grande qu'à l'instar des Anges — et il s'agit ici des Puissances — si nous la mesurons, nous devrions trembler jusqu'à la base même de notre être. *Tremunt Potestates.*

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas seulement l'excellence de Dieu, sa perfection infinie, sa sagesse, sa bonté, sa toute-puissance qui soient terrifiantes ; il y a aussi sa proximité, son intimité, qui le rendent plus près de moi que je ne le suis moi-même. Je n'ai pas la moindre sensation de son intimité ou de son complet pouvoir sur ma personne, ou encore du fait que je lui suis plus présent qu'à moi-même et connu à fond et que je suis mu irrésistiblement ; il n'empêche que je crois fermement toutes ces choses. J'y crois ferme, non d'abord parce que de grands philosophes m'en ont convaincu,

mais surtout parce que je tiens que ce que je crois est de vérité divine et parce que je sais de haute autorité que pas un passereau ne tombe sans la volonté du Père. Devant l'immensité du mal en ce monde, celui qui croit considère ce mal à la lumière d'une foi vivante, il le saisit plus profondément, plus largement et avec une plus grande tristesse, que celui qui n'a pas la foi ; il voit d'autant plus clairement le mal dont il est lui-même capable. Il entrevoit mieux, en outre, que l'infinie bonté de Dieu ne permettrait jamais le mal si elle ne pouvait en tirer un bien plus grand. La foi du chrétien reste inébranlablement optimiste en face du mal et de l'erreur, tout en sachant que le plan de Dieu, dès l'abord, fut disloqué. Le christianisme est absolument incompatible avec le manichéisme.

Il l'est tout autant avec le pélagianisme. La conviction du chrétien ne dépend pas de son habileté à se convaincre soi-même en s'appuyant sur son propre raisonnement et ses propres lumières. Tous les exposés préliminaires à la foi ne peuvent produire la foi ; ils ne font guère plus qu'y disposer. Si nous avons la foi, c'est que Dieu nous en a fait le don, et non parce que nous nous sommes efforcés à l'acquérir, comme dans le cas de telle ou telle science. Pourtant, notre attitude envers le prochain incroyant est trop aisément celle du pélagien.

Arrêtons-nous à considérer, l'espace d'un moment, quelques-unes de ces choses invraisemblables que nous croyons. Je n'affirme pas qu'il y a trois personnes en un seul Dieu — Père, Fils et Saint-Esprit — parce que moi-même je le vois. Je le crois fermement parce que l'Eglise me le propose comme vérité première de la

Révélation. Il est vrai que je vois que la proposition « Il y a trois personnes en un seul Dieu » n'implique pas contradiction, mais ce n'est pas suffisant pour me permettre d'affirmer qu'il y a trois personnes en un seul Dieu. Je crois au péché originel, non parce que, constatant le mal en ce monde et les mouvements désordonnés de ma concupiscence, j'en cherche une raison déterminante que j'appelle péché originel, mais bien vraiment parce que l'Église me dit qu'il en est ainsi. D'aucuns prétendent que la désobéissance de nos premiers parents n'est qu'un mythe. Je le croirais volontiers si la seule et dernière autorité en cette matière, c'était par exemple les spécialistes de la Bible. Humainement parlant, ces érudits sont au même niveau à peu près que ceux qui ont étudié Homère ou Shakespeare ; j'ai pour eux beaucoup de respect, mais il ne me viendrait pas à l'idée de leur donner la sorte d'adhésion que l'Église exige de moi.

Personne ne saurait me prouver que l'homme a été racheté de la faute originelle. De plus, je n'arriverai jamais à comprendre ici-bas pourquoi je dois supporter le châtiment d'une faute commise par un autre. Et cependant, du moment que je le crois, j'accepte les raisons qui rendent plausible cette transmission, auquel cas cette plausibilité ne devient guère la raison de ma foi.

Comment peut-on humainement croire que Dieu a souffert, est mort et a été enseveli ? Que l'Église, ce premier *pusillus grex*, a été investie du charisme de l'infaillibilité en matière de foi et de mœurs, et possède maintenant à sa tête cet homme sympathique, au port bienveillant, assis sur le trône de Pierre ? Et que ce dernier peut exercer autant d'autorité ? Pourquoi croyez-vous tout cela ? Et quand vous l'affirmez, vous

attendez-vous à ce qu'on vous croie sur parole ? Si tel est le cas, vous devriez compléter votre instruction religieuse.

Tout ceci est pertinent et fondamental à la liberté en matière de religion, telle que comprise par le chrétien, tant au point de vue de la grandeur et dignité de la Foi que du point de vue de la dignité de la personne humaine, dont l'acceptation de la foi doit être libre. Il en va de même, toutes proportions gardées, de certaines vérités naturelles comme l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme — si difficiles à connaître avec certitude par la seule raison. Certes il existe un article défini par le Premier Concile du Vatican, à l'effet que l'homme peut arriver à une connaissance certaine de Dieu par sa seule raison : ... *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse*. L'argument est tiré de Rom. 1 20 : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Mais cet article, d'ailleurs souvent mal compris, ne propose aucune démonstration, aucune des cinq voies de saint Thomas, par exemple. Cette vérité n'engage pas ma capacité personnelle à la prouver, et elle en dépend encore moins. *

* Nous passons les parties de cette causerie qui se retrouvent dans le chapitre sur la Bénignité du Chrétien, ci-dessus, p. 49.

VIII

CE QUI EST À CÉSAR *

D'après la doctrine catholique, telle qu'explicitée en ces derniers temps (car il faut bien admettre un progrès dans l'intelligence des principes de l'enseignement chrétien, progrès favorisé par une expérience longue et fort variée, la distinction entre l'État et l'Église est radicale. Les fins qui définissent ces sociétés sont différentes ; et l'on peut appeler ces sociétés parfaites pour autant qu'elles se suffisent à elles-mêmes. La parole du Christ est très catégorique : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». À César appartient la société civile ; Dieu, d'autre part, est principe et fin d'un ordre qui, tout en étant transcendant au regard de la société politique, la laisse souveraine dans son ordre, autonome, parfaite. Les catholiques du moins devraient être d'accord sur ce point de doctrine. C'est du reste ce qu'on entend aujourd'hui assez communément par laïcité de l'État.

Historiquement, le problème de cette laïcité s'est posé en termes de rapports entre l'Église et l'État, surtout entre l'Église catholique et la société politique. Comme nous l'avons suggéré ailleurs, il pourrait se poser autrement, sur un plan plus général, car il existe en fait d'autres religions, et aussi l'ignorance ou le refus de religion. Bref, on pourrait étudier cette question en com-

* Texte paru dans *Perspectives sociales*, 1963, vol. 18, n° 1.

parant le bien qui caractérise la société politique aux biens qui sont transcendants ou en dehors de ce bien. Mais je ne crois pas qu'en cette circonstance il y ait lieu de discuter le problème dans ce sens. Marquons toutefois qu'au point de vue catholique, la séparation de ces deux sociétés parfaites n'empêche pas l'Église d'avoir une doctrine sociale à elle. Cette séparation est telle, en réalité, que la société politique n'a pas le droit de se faire sienne cette doctrine en tant que doctrine de l'Église, la foi surnaturelle ne pouvant être une condition de citoyenneté.

Dans le cœur du chrétien à la fois citoyen et religieux, il existe, sans nul doute, un ordre de subordination entre les fins respectives des deux sociétés dont il fait en même temps partie. Mais cela est loin d'entraîner que l'autorité visible de l'Église puisse commander à César dans les affaires dont César doit répondre ; aussi bien, César ne peut non plus s'immiscer dans les choses de l'Église. Quand pareille ingérence se produit, c'est à l'ignorance des hommes qu'il faut l'attribuer, et non à la doctrine que professe le chrétien comme tel. Cette erreur s'est pourtant commise au cours de l'histoire et se maintient encore en de nombreux pays, catholiques et non catholiques.

Il est remarquable et significatif que dans les Évangiles synoptiques, qui tous les trois rapportent la parole du Christ, César soit nommé en premier. Le fait est que si la distinction que cette parole énonce n'est pas d'abord observée dans l'ordre temporel, le bien transcendant de la religion en sera compromis. Car justement il appartient à l'État de veiller à ce que la liberté des consciences soit respectée par tous les citoyens. La

laïcité de l'État est ce qui garantit ma liberté religieuse à l'endroit de l'État et de ses citoyens.

* * *

Étant donnée la condition humaine, tant pour les vérités naturelles en soi les plus fondamentales que pour le surnaturel, la liberté des consciences comportera éventuellement un pluralisme qui est humainement inéluctable. On a beau dire que ce pluralisme n'est pas l'idéal ; la société idéale n'est pas plus réelle que le gaz idéal de la physique. Voire, l'idéal que nous concevons, comparé à la réalité, au réalisable, peut être très faux. L'Église idéale, se définissant par la sainteté de tous ses membres, en serait une à laquelle nous n'aurions pas d'accès et qui n'existera pas d'ici la fin des temps. « Il faut bien qu'il y ait aussi des scissions parmi vous — oportet haereses esse » (I Co 11 19). Ce qui ne veut pas dire que nous devons délibérément les créer, mais plutôt, au contraire, qu'il ne dépend que de nous d'en tirer leçon pour comprendre avec plus de discernement et pour agir avec plus de sagesse. Du point de vue de l'action, l'idéal est celui qui se peut réaliser dans des circonstances données, lesquelles sont toujours contingentes. Ce qui est idéal aujourd'hui eût été désastreux dans le passé, et inversement.

Je ne crois pas qu'il soit dorénavant permis de maintenir que l'État puisse encore consentir à être le bras séculier d'une société religieuse. Quand même en certain pays on invoquerait le bien commun national, on ne peut oublier que ce bien doit rester subordonné au bien de la communauté internationale, lequel est fondé

sur le droit des gens. On doit éviter le scandale, même le *scandalum infirmorum*. Être le bras séculier de l'Église me paraît contraire à la nature de l'État en tant que société parfaite, souveraine et autonome. Qui dit *bras* dit *organe, outil, instrument*. Le Christ n'a pas dit : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu par l'intermédiaire de César ». Pourquoi dénier qu'une telle vassalité est en vérité contraire aussi à l'indépendance même de l'Église à l'égard des pouvoirs temporels ? Lorsque l'État refuse d'être le bras séculier de l'Église, il ne refuse pas l'Église, mais les hommes qui sont portés à outrepasser et à ne point respecter ce qui est à César. Il ne me semble pas que mon Église me permette d'être injuste envers mon prochain, quel qu'il soit. La majorité religieuse à laquelle j'appartiens n'est pas un corps de personnes confirmées dans le bien ; elle demeure une majorité qui risque toujours d'imposer son poids numérique même là où il ne devrait pas peser. Comme catholique, je vois dans la laïcité de l'État un pouvoir salutaire voué à réprimer les injustices de qui que ce soit. Si nous respectons notre Église, nous respecterons d'autant ceux qui n'en sont pas. Ne serait-il pas normal qu'un chrétien soit capable de voir l'Église telle que peuvent l'entrevoir ceux qui ne sont pas de son enclos ? Si nous, catholiques, chrétiens, nous ne sommes pas capables de nous regarder du dehors, avec l'œil de l'autre, du prochain, notre conception de l'Église en est pour le moins tronquée.

Qui d'autre que la société civile pourrait protéger la liberté des consciences ? À qui revient-il, par exemple, d'accorder publiquement et pratiquement la priorité du droit paternel en matière d'éducation ? Le plura-

lisme dont il s'agit et qui est une rançon de la liberté, est intimement lié à la priorité de ce droit. La société civile ne peut méconnaître ni ce droit ni sa priorité sans détruire la famille, sans faire violence à la liberté des consciences d'où découle en pratique la diversité des croyances. Disons même que le respect de cette liberté et par conséquent des diversités confessionnelles et non confessionnelles, est le signe d'une légitime et saine laïcité qui, pour les chrétiens, est un principe de doctrine. Il revient, en effet, à l'État de voir à ce que ceux qui s'opposent en matière de religion le fassent non à l'intérieur de la vie politique mais au niveau de la religion.

Il est entendu que l'Église enseigne la liberté des consciences, la priorité du droit paternel en matière d'éducation ; à telle enseigne que le refus de cet enseignement et de son application attirerait des sanctions spirituelles sur ceux de ses membres qui le commettraient. L'Église me dit qu'il s'agit de préceptes du droit naturel et je le crois fermement ; mais tout aussi fermement je crois que nul ne peut être *forcé* à se soumettre à l'autorité de l'Église comme telle, sans que ne soit compromise la dignité d'une foi librement acceptée. En d'autres termes, lorsque l'État pluraliste reconnaît les préceptes en question, ce n'est pas parce que sur la foi de l'Église ils relèvent du droit naturel, mais pour la raison que sans ces préceptes la vie politique n'en serait pas une.

Cette laïcité veut-elle dire que l'État est neutre en matière de religion ? Si par *neutre* on entend que l'État ne peut pas imposer une religion à ses citoyens, en ce sens l'État doit être neutre. Toutefois, là où l'expression signifierait que l'État se place en somme au-dessus des

diversités religieuses ou s'en remet à la pure relativité du libéralisme philosophique — position dogmatique à sa manière et qui est tributaire d'un totalitarisme où la partie absorbe le tout — je la trouverais inadmissible ; elle traduirait une manière de me forcer à adopter pareille philosophie. Notons à ce propos que la laïcité de l'État n'est aucunement liée en doctrine au libéralisme philosophique, bien que, historiquement, cette philosophie, ait fourni l'occasion de poser plus nettement la question de la laïcité.

Si, maintenant, on juxtapose les textes du Magistère ecclésiastique sur cette question, rien n'est plus facile que de trouver celui-ci en flagrante contradiction avec lui-même. Et il est très vrai qu'à supposer qu'on fasse abstraction des circonstances historiques, contingentes, où l'Église s'est prononcée, qu'on ne tienne pas compte de la signification diverse des mots selon le temps et le contexte, le Magistère se serait contredit. Mais les temps ont changé, le sens des mots a changé. Pourquoi s'appliquerait-on à le méconnaître ?

D'aucuns protesteront peut-être que la laïcité de l'État implique une attitude négative envers la religion. Comment prétendre cela quand l'État y est obligé en vue du bien commun, de la paix, et pour sauvegarder la libre pratique de la religion ? Le respect de la liberté des consciences, — vraies ou fausses, — n'est pas un nivellement de toutes les consciences ; il est simplement l'égard dû même à la personne dont la conscience est à nos yeux erronée.

Il convient de citer ici un passage du discours prononcé récemment par le cardinal Bea à l'Université *Pro Deo* de Rome, sur la liberté des consciences, et qui

parut le 23 février dans *Le Devoir* : « Une autre aberfation d'un amour mal entendu de la vérité se trouve dans les douloureuses guerres de religion, quand, au nom de la vérité, on a tenté d'imposer avec la force certaines convictions aux autres hommes, reniant un fait non moins fondamental de l'amour de la vérité, à savoir la liberté de l'homme.

« Cette liberté veut dire le droit de l'homme de décider de son propre destin librement, selon sa propre conscience. De cette liberté naît le devoir et le droit de l'homme de suivre sa propre conscience, droit et devoir auxquels correspondent le devoir de l'individu et de la société de respecter cette liberté et cette décision personnelle...

« À qui voudrait objecter ici que l'erreur n'a pas le droit d'exister, il suffit de répondre que l'erreur est quelque chose d'abstrait et de ce fait n'est pas objet de droit, mais l'homme oui, même s'il doit se tromper invinciblement, c'est-à-dire sans pouvoir se corriger ! Il a donc le devoir et le droit de suivre sa conscience et ainsi pareillement le droit à ce que cette indépendance soit respectée par tous. » *

* * *

Pour en revenir à la société idéale. On se souvient que dans l'opinion de philosophes comme Platon et Aristote, le régime monarchique était le meilleur aussi longtemps que le monarque gouvernait avec l'assentiment de son peuple. Mais ils le trouvaient également

* Voir ci-après p. 129.

le plus dangereux, à cause de la concentration du pouvoir et de la possibilité de maintenir ce pouvoir contre la volonté du peuple : le passage est facile à la tyrannie, qui détruit la société politique comme telle. On peut se demander si la société civile chrétienne sous la forme réalisée à certaines époques de l'histoire ne comportait pas de dangers semblables. Les derniers siècles incontestablement l'indiquent. Un lien trop resserré entre l'État et la religion est apte à présenter en même temps la menace la plus grande pour la religion. Ce fut le cas de la Rome antique où César, à la fois empereur et souverain pontife, devait par suite persécuter les chrétiens. Il en va à peu près de même lorsque l'Église se mêle ou s'allie intimement au pouvoir civil. Le Moyen Âge a connu de regrettables persécutions, au moment où la société chrétienne parut être idéale.

Nous nous trouvons devant un fait nettement établi par l'expérience qu'une religion devenant religion d'État, il s'ensuivra la confusion des allégeances dont l'histoire nous offre tant de cruelles conséquences en exemple. En outre, malgré qu'on en ait, il ne s'infère guère de la parole du Christ susdite qu'une religion doive se muer en religion d'État. N'oublions pas que le Christ répondait ainsi à des personnes qui, de même que les Césars, se faisaient de la communauté civile une conception théocratique.

N'est-il pas possible à l'État — et digne de lui — de reconnaître un statut public à toute position métapolitique qui est en pratique compatible avec la paix publique ? Cela n'impliquerait en tous cas le moindrement pas l'approbation de telle ou telle opinion ou position, sinon la simple reconnaissance positive d'un droit

au respect des consciences, quelle que soit leur réputée vérité. Voilà en quoi l'attitude de l'État envers le pluralisme est positive. Elle serait négative si en ces matières l'État accordait des privilèges à un groupe à l'exclusion des autres ; c'est ainsi qu'il manquerait à la légitime et saine laïcité. En agissant conformément à cette laïcité, l'État se découvre de fait en accord, sans avoir à le proclamer publiquement, avec l'enseignement de Notre-Seigneur.

Au lieu de s'aigrir sur les textes pontificaux ou d'être troublé par l'allure équivoque qu'ils acquièrent à les lire comme s'ils étaient écrits en langage contemporain, il y a au contraire toute raison de se réjouir ; car enfin il nous est donné, à nous, simples chrétiens et citoyens, du fait des vicissitudes et des leçons de l'histoire sans doute, et peut-être pour d'autres motifs encore, de saisir le plein sens et la portée pratique de la parole du Christ qu'il faut répéter : « Rendez à César ce qui est à César ; rendez à Dieu ce qui est à Dieu. »

IX

SA SAINTETÉ JEAN XXIII *

La santé du pape est un sujet d'inquiétude depuis le début du Concile. Ces derniers jours, l'inquiétude est devenue angoisse — dans l'univers chrétien tout entier et même au-delà. Jean XXIII a su se faire écouter, non seulement par les catholiques, mais par tous les chrétiens et par un grand nombre de non chrétiens. Dès le début de son pontificat, il s'est montré d'une touchante simplicité ; une humilité rare lui donne ce sens de l'humour qui est un signe de magnanimité, de grandeur d'âme, comme le rappelait Chesterton. L'esprit de compréhension du Saint-Père n'a cessé de rassurer tout le monde ; compréhension si nécessaire envers ceux surtout qui sont invinciblement dans l'erreur, et même envers ceux qui le sont coupablement ; compréhension si respectueuse de la conscience de tous. Jean XXIII fait savoir sans équivoque que tout homme est son prochain.

Il me semble que son pontificat aura été marqué par l'éclat de la vertu d'espérance. Cette vertu théologale est en effet si grande que nous ne pouvons l'avoir sans nourrir d'espoir pour le prochain le plus éloigné, le plus opposé même à notre foi, c'est-à-dire à la vérité de Dieu, tant naturelle que surnaturelle. Tel est l'enseignement

* Causerie prononcée par M. Charles De Koninck le 29 mai 1963, au poste de TV de Radio Canada, à l'émission « Commentaires ».

pastoral très émouvant de son encyclique *Pacem in terris* et de son comportement de tous les jours.

Le Saint-Père fait voir en sa propre personne ce que le théologien protestant Karl Barth appelle « une houle de fond, un courant irrésistible » dans l'Église romaine. Et cependant, cela n'empêche pas en nous aujourd'hui certain sentiment de crainte — crainte que son successeur ne soit un pasteur qui, au lieu d'aller si ouvertement en quête de la brebis égarée, ne paraisse s'occuper que de celles restées au bercail. Trop humaine, sans doute, si elle suppose que l'avenir de l'Église soit à la merci d'une irréductible contingence, cette crainte ne laisse pas d'être réelle. Mais souvenons-nous que notre foi n'est liée ni à la personnalité, au caractère, ni aux qualités humaines de la personne du Vicaire du Christ. Notre foi est dans le Christ, et par conséquent dans le charisme de vérité qui soutient le Magistère.

Pourtant nous aurions tort de méconnaître complètement la crainte susdite. Il y a des tensions dans l'Église — il y en a toujours eu. Déjà saint Paul n'en faisait pas un secret : « Quand Pierre vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il s'était donné tort. En effet, avant l'arrivée de certaines gens de l'entourage de Jacques, il prenait ses repas avec les païens ; mais quand ces gens arrivèrent, on le vit se dérober et se tenir à l'écart, par peur des circoncis. Et les autres juifs l'imitèrent dans sa dissimulation avec eux. Mais quand je vis qu'il ne marchait pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Pierre devant tout le monde : Si toi qui es juif, tu vis comme les païens, et non à la juive, comment peux-tu contraindre les païens à judaïser ? » (Épître aux Galates, 2 11). Voilà de la tension en haut

lieu et dès le commencement ! Que ce soit par tempérament, par notre éducation ou par quelque autre motif, tous nous nous découvrons une sympathie con-naturelle pour l'une ou l'autre partie de l'opposition. Mais toujours ce qui compte, c'est de vouloir, — de vouloir vraiment, — que la volonté de Dieu soit faite en dépit de nous. Saint Pierre, en effet, finit par promulguer la position soutenue contre lui par l'Apôtre des Gentils.

Certains catholiques ont été bouleversés par l'entretien qu'a eu le Saint-Père avec un communiste soviétique haut placé, et par son acceptation du prix Balzan de la paix, plusieurs communistes étant membres du comité décernant le prix. Cependant que d'autres y ont vu tout simplement la répétition d'un exemple qu'ils connaissent depuis leur enfance.

Jésus a dit qu'il était venu guérir les malades. Il a mangé et bu à la table des publicains et se l'est d'ailleurs fait reprocher d'une façon que saint Thomas qualifie de blasphématoire. Pour la parabole exprimant de la façon la plus à notre portée le propre de la toute-puissance de Dieu, la miséricorde, il ne choisit nul autre qu'un Samaritain. C'est encore une Samaritaine, vivant en sus dans l'adultère, qu'il instruisit avec tant de bénignité sur le sacrement qui contient le bien commun spirituel de l'Église tout entière, le sacrement du mystère de la foi.

Dans son discours eschatologique, en saint Matthieu (24 12), le Christ annonce que par suite de l'iniquité croissante, l'amour se refroidira chez le grand nombre. Il s'agit de la charité divine, dit saint Thomas, et donc de ceux qui l'ont reçue mais qui, loin d'y être fidèles, se replient sur eux-mêmes. La charité envers le prochain est en passe de refroidissement parmi nous, catholiques,

Tout homme est mon prochain

sitôt que nous nous mettons à ne penser qu'à nous, aux droits que nous avons acquis dans le monde, à ne nous soucier des gens qui nous embarrassent ou même nous haïssent que pour leur en tenir rigueur. La débordante charité de Jean XXIII, présente jusqu'au bout, nous a donné une très vive conscience d'un tel refroidissement.

Voilà ce qui nous rend si tristes à la pensée de perdre bientôt cette tangible bonté — un peu comme les apôtres devant le départ du Christ. Attachement humain ? Peut-être, mais Dieu ne méprise pas les sentiments humains, qui en fait preuve jusque dans la Personne du Verbe incarné au moment suprême de sa passion et de sa mort.

X

L'AMOUR DE LA PATRIE EST-IL DONC
DÉPASSÉ ?¹

I — *Patrie, État, nation et piété*

Il est constant que les mots dénommant des choses louables prennent facilement une nuance ou même une signification péjorative, sinon ridicule. Le phénomène est de tous les temps. Ainsi, déjà chez les Grecs, le mot *phronêsis*, qui est l'équivalent de *prudence*, avait une nuance péjorative comparable à celle qu'a *prudence* aujourd'hui tant en français qu'en anglais.² Un homme *prudent* désigne souvent non pas un homme sage mais un homme excessivement précautionneux qui reste indéfiniment dans l'hésitation sans jamais passer à l'action. Or, les mots *patrie*, *patriotisme*, *piété*, n'échappent pas à cette loi de l'usage.

Loin qu'il nous appartienne de légiférer en matière linguistique, il nous faut au contraire tenir compte des multiples sens qu'un seul mot peut avoir dans le langage courant. On m'avait demandé de vous parler de la

¹ Texte d'une causerie prononcée à Québec, le 8 novembre 1963, au 3^e Congrès des Affaires Canadiennes.

² Cf., dans le même sens, cette remarque de C. S. Lewis (*Studies in Words*, Cambridge, 1960, p. 173) : « *Innocent, simple, silly, ingenuous*, and Greek *euthês*, all illustrate the same thing — the remarkable tendency of adjectives which originally imputed great goodness, to become terms of disparagement. Give a good quality a name and that name will soon be the name of a defect. *Pious* and *respectable* are among the comparatively modern casualties and *sanctimonious* was once a term of praise. »

nation et de l'État. Mais le mot *nation* est très équivoque ; un de ses sens est d'ailleurs convertible avec celui du mot *État* ; par exemple, dans l'expression *la nation française*. Il reste que le mot *nation* est apparenté au mot *nature*, tandis que *État* indique de préférence une réalité à la fois artificielle et morale. On parle assez couramment de *la nation canadienne* ; si l'on entendait le mot *nation* ici en son sens originel d'une œuvre provenant de la nature et point de la raison politique, il vaudrait mieux dire *les nations canadiennes*. De son côté, l'expression *État canadien* n'est pas moins ambiguë. S'agit-il d'un organisme politique ou de l'organisme fédératif de plusieurs communautés politiques ? Aussi, pour les besoins de la discussion, le nom séculaire de *patrie* me paraît-il plus sûr ; il nous réfère en tout cas à une certaine paternité commune.

La patrie fait l'objet — ainsi l'ont marqué les moralistes romains — de la vertu de piété. Afin de dissiper l'équivoque, disons tout de suite que nous entendons par piété ce que Cicéron a défini « la vertu qui fait accomplir devoir et culte empressé envers ceux à qui on est lié par le sang, et envers les bienfaiteurs de la patrie » : (*Pietas est per quam sanguine junctis, patriaeque benevolis, officium et diligens tribuitur cultus*). Remarquons qu'il n'est pas question là de l'État, de la chose publique, de la communauté politique comme telle. La patrie est une réalité naturelle, antérieure à l'organisation délibérée qu'est l'État. De même qu'en son domaine la famille a des droits antérieurs à ceux de l'État, la patrie, qui est, au sens où nous la comprenons, une société naturelle analogue à la famille, doit jouir, elle aussi, d'une relative priorité. Par contre, l'État, au sens de com-

munauté politique, est un organisme formé en vue d'un bien que les familles seules, ou la seule patrie, ne sauraient réaliser. L'État est une œuvre de la raison, et cette dernière présuppose la nature. Les peuples — entendons ici les patries — sont naturellement diversifiés. Bien que la langue et les coutumes d'un peuple soient des œuvres de la raison, des réalités d'ordre artificiel et moral, elles n'en sont pas moins connaturelles, au point que nous parlons de langues maternelles et de coutumes nationales — où nation a cette fois le sens de patrie.

II — *L'amour de la patrie*

On s'est demandé si la diversité des peuples, des langues et des coutumes, était souhaitable. Reconnaître cette diversité ne revient-il pas à céder devant des facteurs de conflits ? Or, nous pouvons opposer à cette question, une autre : l'amour de la patrie doit-il être une source de conflits ?

Encore que la nature réclame de nous l'amour de la patrie, tout amour de la patrie, tout patriotisme, n'est pas par cela même réglé. L'histoire de tous les temps l'a assez prouvé. Pour peu qu'elle ne soit pas intelligente et réglée, la piété envers la patrie nous expose à deux dangers. Puisqu'il s'agit d'un amour qui nous fait respecter nos origines et rendre même un culte aux sources de notre être, la tentation sera vive de vouloir ramener tout bien à ce bien — au bien de la patrie. Et cependant, la patrie comme telle ne peut réaliser un bonheur digne de l'homme. L'homme vit d'art et de raisons ; à la différence des bêtes, il ne vit pas de la seule nature. Ce n'est que dans la communauté poli-

tique que l'homme est en mesure d'atteindre au bien-vivre. On ne devrait donc pas qualifier de vertu ce qui serait un exclusif repliement sur la nature, sur les origines de notre vie. La vie de l'homme n'est pas ordonnée à un simple retour aux principes initiaux de son être ; il doit tendre surtout vers une fin qui est le bien de sa nature raisonnable, et il serait vain de la chercher dans les origines naturelles, comme si elle s'y trouvait rigoureusement préétablie. Croire que ce qui vient après dans l'ordre du temps fut déjà donné auparavant, que ce qui était déjà est modèle et exemplaire de ce qui vient ensuite, est une simplification séduisante, semble-t-il, même aux yeux de la raison sélective qui compose l'histoire ; ce faisant, elle diminuerait cependant l'histoire et la fausserait, comme le font les historiens qui préfèrent oublier cette dernière en faveur de l'histoire romancée. C'est une façon de nier la priorité du bien à poursuivre que de transformer le début en une fin. Le patriotisme, ainsi devenu pure suffisance, est pour le moins déréglé et serait un obstacle majeur à la maturité que requiert la vie politique.

L'amour de la patrie peut comporter un autre danger, plus grave que le précédent. Suivant l'ordre même de charité, on doit aimer sa patrie avant celle d'autrui, comme on doit s'aimer soi-même, selon le bien spirituel, plus que son prochain. Une preuve de ceci est qu'il n'est pas permis de commettre le moindre mal, fût-ce pour le plus grand bien d'autrui. Mais en quel sens est-il vrai qu'il faut s'aimer soi-même davantage qu'autrui, et pourquoi ? C'est que toute personne est plus unie à elle-même qu'elle ne l'est à autrui ; à vrai dire, meilleur on est, plus on est un et indivisé — *intègre*,

dit-on ; par contre, l'homme mauvais est multiple et divisé contre lui-même, et ne peut être même son propre ami, comme le montre admirablement Aristote dans l'*Éthique à Eudème* (VII, c. 6). Or, l'amour consiste dans l'union, et l'on ne peut aimer les autres que dans la mesure où il y a union avec soi et avec eux. Il y a bien entendu une manière égoïste d'interpréter le précepte que toute charité bien ordonnée commence par soi : elle consiste à croire que ce doit être parce qu'on est soi-même meilleur qu'autrui, ou à se comporter comme s'il en était ainsi. Voilà bien le sens du *le moi est haïssable* de Pascal ou de l'*amour-propre* stigmatisé par La Rochefoucauld. Mis en pratique, cet amour déformé de soi est le principe de tout mal.

Or, si une pareille conception de l'amour de soi-même est manifestement perverse tant qu'il s'agit de l'individu, elle est moins évidente sitôt qu'il s'agit de l'amour que nous devons à autrui, où l'amour-propre a beau jeu de s'armer de prétextes. On le voit clairement dans l'attitude générale des adolescents à l'endroit de leurs parents : quand ils s'aperçoivent de leurs défauts de nature, de caractère, d'éducation, et parfois même de conduite, ils s'en détournent, prétendant qu'ils ne leur doivent dès lors rien et que ces parents ne sont pas un objet digne d'une pieuse reconnaissance — alors qu'en vérité celle-ci ne peut même jamais espérer atteindre à l'égalité de la justice. Ces adolescents ont l'air de croire que, pour mériter leur préférence, leurs parents devraient être meilleurs que les parents des autres, et ce qui plus est, devraient être reconnus pour meilleurs. Cette impiété est le cas le plus immédiatement contre nature, et si les circonstances peuvent l'expliquer elles

ne la justifient point. Cependant que les bêtes sont le plus souvent par nature rectifiées, l'animal raisonnable fait volontiers exception à la règle de la nature.

L'amour de la patrie nous fait entrer dans un domaine plus éloigné, plus vaste et moins déterminé, où le dérèglement est mieux caché, surtout le dérèglement par excès. Car s'il est très certain qu'on doit aimer sa propre patrie avant celle des autres hommes, il devrait être tout aussi évident que la raison n'en est pas qu'elle soit la meilleure. L'illusion qu'elle doive être la meilleure en soi est pourtant assez commune aux grandes nations. Néanmoins, autre chose est l'admiration qu'on peut avoir pour la grandeur de sa nation, autre chose et bien plus certaine est la piété due à la patrie pour la très simple raison qu'elle est la nôtre, celle, l'unique, l'irremplaçable, qui nous a donné naissance et nous a élevés. Nul besoin de comparer nos parents à ceux d'autrui, ni de confronter notre patrie et celle des autres, afin de savoir lesquels nous devons aimer davantage. C'est d'abord aux nôtres que nous devons reconnaissance et honneur, et cela très précisément en raison des liens de nature et de notre irrévocable dépendance de ces liens d'origine : ils sont principes de notre être, et nous ne pouvons les nier pas plus que nous ne saurions nous défaire de notre propre personne.

Le vrai patriote n'est donc pas celui qui s'affaisse à la pensée que sa mère-patrie puisse n'être pas la meilleure de toutes, ou qui voudrait la faire reconnaître comme mesure et norme de toutes les autres. Il suffit de deux nations à nourrir de telles lubies pour susciter des oppositions plus féroces que celles qu'on trouve dans la nature irrationnelle. Et qui ne voit que la haine des nations les

unes pour les autres réussit mieux à prendre couleur de vertu que la détestation entre individus ? Ce n'est pas non plus la nature qu'on doit accuser de ces conflits — encore que celle-ci prête matière à la raison dérégulée — mais plutôt le manque de civilisation. Aussi, rien n'est-il plus barbare qu'une nation-patrie s'identifiant avec la civilisation tout court. Quand même elle serait la plus civilisée, elle se montre mesquine et dérisoire en y insistant auprès d'autrui. Le dérèglement du patriotisme chez des peuples soi-disant de haute culture s'est révélé d'une barbarie nihiliste que l'Antiquité n'a pas connue — nous l'avons assez vu ces derniers temps.

Ces déformations du patriotisme, sans doute moins ouvertement perverses que l'égoïsme individuel qui gît à la source de ces déformations, sont néanmoins souvent qualifiées d'héroïques et applaudies par certaine histoire ; n'empêche qu'elles sont directement contraires au droit naturel le plus élémentaire, le droit des gens. Ce droit est pourtant manifeste et universel dans ses principes généraux, il est appuyé sur une inclination de notre commune nature, et fondement naturel de l'amitié de l'homme pour l'homme, quelle que soit leur patrie. C'est lui, par exemple, qui nous oblige à pratiquer le respect, sans quoi il n'y a point de société, ni nationale ni fédérée.

L'amour pur et droit de la patrie est ainsi d'une extrême délicatesse. L'homme n'est pas simplement animal et ne saurait se gouverner par un semblant d'instinct. L'amour authentique de la patrie ne peut s'épanouir vraiment que dans la société politique, dont le bien est supérieur à celui que la nature nous a légué ; il ne s'agit pas ici d'une simple reconnaissance de la nature, d'un

hommage à rendre à nos parents et à leurs ancêtres ainsi qu'à leurs bienfaiteurs ; il s'agit plutôt d'un bien strictement raisonnable qui est toujours à réaliser et qu'un patriotisme désordonné peut rendre désespéré, impossible. Encore une fois, la société politique est une œuvre de la raison, la patrie ne l'est pas. C'est pour avoir capitulé devant les exigences de la raison pratique, requises par la vie politique, que l'homme érigea ses origines en terme final et idéal de sa vie, tout comme s'il était né suffisant.

III — La patrie et le bien de la communauté politique

Est-ce à dire qu'il ne doit s'établir aucun rapport entre la patrie et le bien de la communauté politique ? Quoique ce dernier ne s'infère pas purement et simplement des origines, et qu'il n'existe pas de relation strictement naturelle entre la patrie et la forme politique qui lui convient, il faut entre les deux quelque proportion de connaturalité. Le choix et l'institution d'un régime politique relèvent de la prudence, laquelle doit tenir compte de l'histoire et de la nature de la patrie, du caractère donné des hommes qui la composent. En d'autres termes, bien que la vie politique ne soit pas une simple excroissance de la nature — ce qu'on suppose si on pense que chaque patrie a droit à son propre régime politique sans égard aux circonstances —, il reste qu'elle ne peut être contraire à la nature, mais doit la surélever. Or, les exigences de la communauté politique seraient à la vérité contraires à la nature si elles devaient heurter la patrie dans sa langue maternelle, dans ses coutumes et traditions ancestrales (pourvu que celles-ci soient

bonnes, car on lit en saint Matthieu : « Vous avez annulé la parole de Dieu au nom de votre tradition »). Les lois ne sont pas instituées pour des sujets abstraits. Un régime de vie en commun faisant violence à la nature des sujets, fût-ce à ce qui est en eux une seconde nature, n'est certainement pas politique, mais se définit précisément comme despotique. Bref, pour former une communauté politique, point n'est besoin d'en démunir les membres de tout ce qui leur vient de la nature ; il faut tout au contraire tirer le meilleur parti de cette nature et la faire valoir.

IV — La patrie et le Grand État

Je pense ici à ce que voudrait certaine idéologie inaugurée en Occident par la philosophie politique de Platon. D'après le Socrate des dialogues de ce grand philosophe, le monde sensible, la nature, est une manière de prison à quoi il faut arracher l'homme au prix d'une enregimentation contre nature. Or, ce qu'il y a de marquant dans l'enseignement de la *République*, c'est qu'on y assimile d'abord la société politique à l'unité de la société purement naturelle qu'est la famille, quitte par la suite, comme résultat d'ailleurs très logique, à y détruire la famille, fondement de la cité, en contraignant en fin de compte l'unité de la communauté civile à l'identité de l'individu. En effet, Socrate érige en principe de la cité idéale que plus elle sera une plus elle sera parfaite : « peut-on citer pour l'État un plus grand mal que celui qui le divise et d'un seul en fait plusieurs, et un plus grand bien que celui qui l'unit et le rend un ? » C'est pour atteindre à un maximum d'unité que la cité idéale,

d'après lui, doit instituer la communauté des femmes et des enfants, exigeant ainsi comme condition d'une vie civile bien ordonnée, un maximum d'homogénéité et d'indifférence de la part de ses sujets envers tout ce qui vient de la nature. « Les enfants aussi seront communs, et le père ne connaîtra pas son fils, ni le fils son père... Quant aux enfants, à mesure qu'ils naîtront, ils seront remis à un comité constitué pour eux... »

Cette idéologie, une des premières, ne nous concerne à présent qu'en tant qu'exemple notoire d'une conception de la vie en commun abolissant le fondement même de la société civile, la famille, en même temps que tout ce qui se développe naturellement en cette ligne, savoir la patrie. Dans ce cauchemar d'intellectuel, la nature humaine, comme nature, apparaît essentiellement hostile à la vie raisonnable. *Nature humaine* ne désigne pas la nature abstraite, définissable, qui se dit de tous les hommes; où tous, aussi bien, sont essentiellement égaux; nous voulons dire bien plus déterminément la nature humaine dans sa concrétion toute variée — diversité qui n'est du reste pas moins une œuvre de la nature et des circonstances casuelles et fortuites influant sur elle. Sous prétexte de libérer les individus, la théorie proposée dans la *République*, dans *Les Lois* et dans *Le Politique*, leur enlève absolument tout, jusqu'à l'individualité, voire les noms propres des personnes; elle est méthode à la Procruste. Pareillement, la patrie, étant une extension de la famille et ne pouvant réaliser à elle seule le bien de la vie politique, serait également considérée comme un obstacle à écarter, et privée de tout caractère, de tout nom, de son nom même.

Une semblable idéologie poursuit, en somme, l'émancipation du générique — les espèces et les individus ne sont plus qu'autant d'entraves. Or, dans sa philosophie politique, Platon a tracé à vrai dire en ses grandes lignes le sort éventuel du Grand État. À mon avis, la République de Platon se trahit le plus manifestement par l'idée qu'elle dut être régie par des rois philosophes. L'histoire n'a que trop prouvé que les schémas politiques créés à priori par des philosophes, sont contre nature. Les institutions et les constitutions politiques sont le fait de la prudence politique et non pas de la science comme telle, pas même de la philosophie morale. L'efficacité du Grand État ne peut tolérer ni la diversité des patries, ni le caractère propre de la famille, ni même la distinction entre enfants, adolescents et adultes. Les membres de la communauté ne sont vus que sous l'angle de la production et de la consommation, c'est-à-dire de la politique au sens péjoratif de ce mot.

Contrairement à Platon et à l'instar d'un autre grand philosophe grec, Aristote, M. Bertrand de Jouvenel estime avec raison que le Grand État, loin d'être bon et désirable, est « une chose en soi mauvaise ». Il en trouve même une racine intellectuelle dans « le goût de l'uniformité et de la simplicité ».

En fait, l'esprit humain peut opérer avec assurance, sur des nombres et des grandeurs aussi vastes et complexes que l'on veut. Et même en physique, meilleure est la théorie qui, d'un petit nombre de principes permet de déduire, à l'échelle de l'univers, des phénomènes fort compliqués. Ceux qui partent du postulat que tout est réductible aux nombres et aux grandeurs, sont naturellement impatients d'envahir le domaine de l'action hu-

maine et de prendre charge de l'ordre public, où, au su d'ailleurs de tous, les choses se passent parfois d'une manière si péniblement irrationnelle. Ainsi voudrait-on transfigurer le monde, avec la simplicité et la rigueur des disciplines mathématiques, comme si les hommes n'étaient qu'une matière tout naturellement ouverte à la pure quantification.

La pensée *générique* et la pensée mathématique sont ici très apparentées. Les hommes, les moutons, les mouches, les corbeaux, les serpents et les baleines sont tous des animaux. Si nous en prenons deux de chaque espèce, ils forment un ensemble de dix animaux ; les membres de l'ensemble, pris uniquement comme animaux, sont indiscernables les uns des autres. Le triangle équilatéral pour autant qu'il est triangle ne se distingue guère de l'isocèle. Dans la généralité abstraite *animal*, nous sommes très loin de la réalité. De même dans celle d'*américain* ou d'*européen*. Qu'on s'assoie sur une mouche ou sur un serpent à sonnettes, dans l'un et l'autre cas il est également vrai qu'on s'assoit sur un animal, mais dans la pratique il n'est pas indifférent de savoir sur lequel des deux.

Comme les choses seraient faciles à connaître, et à manier surtout, si toutes étaient aussi vagues que *dix choses* en même temps qu'aussi précises que *dix* tout court, ou que *angle droit* ! C'est pourtant dans la nuit d'une généralité où toutes les vaches sont noires que le Grand État est obligé de mener ses sujets, ne pouvant leur permettre qu'une existence d'individus à caractère indiscernable.

Dans son roman, *Du zéro à l'infini*, Arthur Koestler met dans la bouche d'un de ses personnages une parole

qui résume beaucoup de choses : « Un mathématicien a dit une fois que l'algèbre était la science des paresseux — on ne cherche pas ce que représente x , mais on opère avec cette inconnue comme si on en connaissait la valeur. Dans notre cas, x représente les masses anonymes, le peuple. Faire de la politique, c'est opérer avec x sans se préoccuper de sa nature réelle. »

Aristote l'avait bien dit : « Un Grand État et un État bien peuplé ne sont pas la même chose. Les faits viennent prouver qu'il est difficile, sinon impossible de bien gouverner un État dont la population est trop nombreuse ; du moins nous voyons qu'aucun de ceux qui ont la réputation d'être bien gouvernés ne peut accroître sans aucune mesure sa population. Cela est évident et confirmé par la raison : car la loi est un certain ordre, et les bonnes lois constituent nécessairement le bon ordre ; or, une population trop nombreuse ne peut pas se prêter à l'établissement de l'ordre : ce ne peut être que l'œuvre d'une puissance divine, celle qui fait le lien et le soutien de tout l'univers. »

Reprenons enfin la distinction, énoncée plus haut, entre la patrie et la communauté civile. La *patrie*, ce pourrait être une tribu, et les terres habitées par la tribu ; elle pourrait être une société patriarcale, ou matriarcale, former des organisations en vue de la chasse ou de la défense, et le reste. Mais ce n'est point cela qui constitue une communauté politique. Quand même on aurait une agglomération de tribus vivant dans de communes frontières, soit naturelles soit artificielles ; quand même il existerait entre ces tribus des relations de commerce régies par des lois, tout cela ne suffirait pas pour qu'en soit constituée une communauté politique. La pro-

duction des biens de consommation et de leur échange est absolument nécessaire à la communauté politique ; toutefois, ce ne sont pas ces biens qui font le bonheur parfait des hommes. Semblablement, les relations de commerce et de défense entre deux communautés politiques n'en font pas une seule communauté politique.

Le bien-vivre que permet la société politique prend sa source dans la reconnaissance de la dignité de la personne humaine et de sa liberté. L'homme exprime sa dignité en agissant par lui-même, en posant des actions pour lesquelles il est tenu responsable. Cette dignité n'émerge pas quand l'homme se contente de se replier sur ce que la nature lui a donné. La communauté qui ne percevrait dans son organisation qu'un moyen de protéger les hommes les uns contre les autres, quelque indispensable que ce soit, n'est pas digne du nom de politique.

L'homme de bien fait un bon citoyen parce qu'il fait un usage modéré, raisonnable, des biens du sens, non pas pour sa santé, mais du fait qu'il est bon d'être tempérant ; il pratique la justice, non par crainte d'être puni, mais vu qu'il est bon d'être juste ; il pose des actions louables, moins pour en être loué que parce qu'il les estime louables, lors même qu'il y perdrait sa réputation ou sa vie ; non pas pour être décoré ou déclaré héros, mais pour la raison que le bien de la communauté est digne de ces actes et de ce sacrifice ; il agit en toutes circonstances avec sagesse pratique ; il ne pense pas qu'à lui-même, ni qu'à sa seule famille, ni d'abord à son métier ni en premier à la société subsidiaire à laquelle il appartient, mais à la primauté du bien de sa communauté politique.

V — *La patrie et le bien de l'humanité*

Dans les circonstances où nous vivons, nous sommes contraints de reconnaître, au plan temporel, un bien plus grand et impérieux que celui de nos patries et de nos sociétés civiles — je veux dire le bien de l'humanité, bien qui ne doit pas cesser, comme dans le Grand État monolithique, d'être le bien des patries et des sociétés politiques. L'organisme international des communautés politiques ne peut exiger l'abdication des sociétés politiques, et des patries qui se sont formées en communautés politiques. Un tel organisme doit être fondé sur les droits de l'homme, parmi lesquels se trouve le droit à la vie politique dans une communauté plus restreinte, plus à la mesure des hommes dans leurs diversités naturelles et historiques. Il ne faudrait pas que cet organisme, dont les Nations-Unies sont un début, ne voie dans ces diversités naturelles et politiques qu'une entrave. Celles-ci seraient en réalité des entraves si le dessein de l'organisation internationale était d'homogénéiser l'humanité en une pâte informe n'ayant pour tous droits que ceux de l'homme abstrait, du dénominateur commun qui, par définition, est justement dépourvu du moindre droit ; de l'homme quelconque qui ne peut réclamer que le droit de renoncer à tous ses droits.

Le seul moyen d'assurer le succès de l'organisation des nations, en un mot la paix des nations, c'est de voir en celle-ci autre chose qu'une simple nécessité destinée à éviter la destruction des nations et des individus ; de poursuivre, au contraire, délibérément et en commun la paix, comme le plus grand bien pour les patries et les communautés civiles.

Tout homme est mon prochain

Dans le numéro du 3 novembre du *New York Times Magazine*, M. Arnold Toynbee a décrit le nationalisme dans les termes suivants : *It is a state of mind in which we give our paramount political loyalty to one fraction of the human race — to the particular tribe of which we happen to be tribesmen. In so far as we are captured by this ideology, we hold that the highest political good for us is our own nation's sovereign independence ; that our nation has a moral right to exercise its sovereignty according to what it believes to be its own national interests, whatever consequences this may entail for the foreign majority of the human race ; and that our duty, as citizens of our country, is to support our country, right or wrong.*

On vient de lire la description d'un certain nationalisme — nous le qualifions de patriotisme déformé, contre nature et contre raison. Par contre, s'il fallait entendre que tout amour de la patrie, tout amour de la nation et de la cité, est désormais dépassé, j'affirmerais ma dissidence. Car c'est l'amour de la patrie conforme à la nature mais rectifié par la raison, qui tient les promesses de paix parmi les nations.

APPENDICES

I

DE LA DIFFICULTÉ DE CONNAÎTRE DIEU PAR LA SEULE RAISON

S. Thomas, *Summa theologiae*, *Ia Pars*, q. 1, a. 1 :

À l'égard même de ce que la raison est capable d'atteindre au sujet de Dieu, il fallait instruire l'homme par révélation ; car une connaissance rationnelle de Dieu n'eût été le fait que d'un petit nombre, elle eût coûté beaucoup de temps et se fût mêlée de beaucoup d'erreurs. De sa vérité cependant dépend tout le salut de l'homme, puisque ce salut est en Dieu. Combien donc n'était-il pas nécessaire, si l'on voulait procurer ce salut avec ampleur et certitude, de nous instruire des choses divines par une révélation divine !

S. Thomas, *Summa contra Gentiles*, I, 4 : *

Les objets intelligibles présentant donc en Dieu deux sortes de vérité, l'une à laquelle peut atteindre l'enquête de la raison, l'autre qui dépasse totalement les capacités de l'humaine raison, c'est à bon droit que Dieu propose à l'homme l'une et l'autre comme objet de foi. Commençons par le montrer de cette vérité qui est accessible aux recherches de la raison ; ce sera répondre à qui estimerait inutile, sous prétexte qu'on peut s'en rendre maître à force de raison, sa transmission comme objet de foi par inspiration surnaturelle.

* Avec la permission de l'éditeur, nous utilisons ici la traduction des PP. Bernier et Corvez, *Contra Gentiles*, P. Lethielleux, Paris, 1961. — S. Thomas, dans ce texte, tout comme dans son *Expositio in Boethium de Trinitate*, q. 3, a. 1, suit de tout près ces raisons déjà données par le rabbin Moïse Maïmonide (1135-1204) dans *Dux neutrorum*. Voir l'édition Decker de l'*Expositio*, Leiden, 1959.

On se trouverait devant trois dommages, si cette vérité était abandonnée aux seules entreprises de la raison. Le premier, c'est que peu d'hommes jouiraient de la connaissance de Dieu. Ce qui est l'aboutissement d'une studieuse enquête est en effet interdit à la plupart des hommes pour trois raisons.

D'abord, certains en sont empêchés par les mauvaises dispositions de leur tempérament, qui les détournent du savoir : aucune étude ne pourrait leur permettre d'atteindre ce sommet de la science humaine qu'est la connaissance de Dieu. — Les nécessités domestiques sont un obstacle pour d'autres. Il faut bien que parmi les hommes il y en ait qui se chargent de l'administration des affaires temporelles ; à ceux-là le temps manque pour le loisir de la recherche contemplative qui leur permettrait d'atteindre la cime de la recherche humaine, la connaissance de Dieu. — Pour d'autres, l'obstacle, c'est la paresse. La connaissance de tout ce que la raison peut découvrir de Dieu exige au préalable des connaissances nombreuses. C'est presque toute la réflexion philosophique en effet qui se trouve ordonnée à la connaissance de Dieu ; telle est la raison pour laquelle la métaphysique consacrée à l'étude des choses divines occupe chronologiquement la dernière place dans l'enseignement des disciplines philosophiques. On ne peut donc se mettre à la recherche de cette vérité divine qu'avec beaucoup de travail et d'application. Ce travail, bien peu veulent l'assumer pour l'amour de la science, dont Dieu pourtant a mis le désir au plus profond de l'esprit des hommes.

Le deuxième dommage consiste en ce que les hommes qui arriveraient à découvrir la vérité divine le feraient difficilement et après beaucoup de temps. Ceci, en raison de la profondeur de cette vérité que l'on ne peut saisir par la voie de la raison que si l'intelligence humaine s'en est rendue capable par un long exercice ; en raison aussi des nombreuses connaissances préalables qui sont nécessaires, on l'a dit ; pour cette raison enfin qu'au temps de la jeunesse, l'âme agitée par les divers mou-

vements des passions n'est pas apte à connaître une si profonde vérité, l'homme pour reprendre une parole du Philosophe au VII^e livre des *Physiques*, « devenant prudent et savant à mesure qu'il s'apaise ». Si donc, pour connaître Dieu, s'ouvrait la seule route de la raison, le genre humain demeurerait dans les plus profondes ténèbres de l'ignorance ; la connaissance de Dieu qui contribue souverainement à rendre les hommes parfaits et bons ne serait le partage que d'un petit nombre, et pour ceux-là même après beaucoup de temps.

Le troisième dommage consiste en ceci : les recherches de la raison humaine seraient dans la plupart des cas entachées d'erreur, en raison de la faiblesse de notre intelligence à juger, en raison aussi du mélange des images. Chez beaucoup il resterait des doutes sur ce qui est démontré en absolue vérité, faute de connaître la valeur de la démonstration, et surtout à voir la diversité des doctrines de ceux qui se prétendaient sages. Il était donc nécessaire de présenter aux hommes, par la voie de la foi, une certitude bien arrêtée et une vérité sans mélange, dans le domaine des choses de Dieu.

La divine miséricorde y a pourvu d'une manière salubre en imposant de tenir par la foi cela même qui est accessible à la raison, si bien que tous peuvent avoir part facilement à la connaissance de Dieu, sans doute et sans erreur.

S. Thomas, *ibid.*, c. 11 :

[D'où vient le sentiment que l'existence de Dieu est si évidente qu'elle ne demande aucune preuve ?] L'opinion dont on vient de parler [selon laquelle l'existence de Dieu ne peut être démontrée, cette existence étant connue par soi] tire en partie son origine de l'habitude où l'on est, dès le début de la vie, d'entendre proclamer et d'invoquer le nom de Dieu. L'habitude, surtout l'habitude contractée dès la petite enfance, a la force de la nature ; ainsi s'explique qu'on tienne aussi fermement que si elles étaient connues naturellement et par soi les idées dont l'esprit est imbu dès l'enfance.

II

CONSCIENCE ET DROITE RAISON

S. Thomas, *IaIIae*, q. 19, a.5, c :

Puisque la conscience est en quelque manière un verdict de la raison (car elle consiste dans une application du savoir à un acte humain), se demander si une volonté en désaccord avec la raison est mauvaise, ou si une conscience erronée oblige, c'est tout un. Il en est qui, pour résoudre cette question, ont distingué trois catégories d'actes humains, d'après leur bonté, leur indifférence, ou leur malice spécifique, et soutenu que, si la raison ou la conscience prescrit à quelqu'un de faire une chose spécifiquement bonne, ou lui défend d'en accomplir une qui soit mauvaise au même titre — car c'est pour le même motif qu'on prescrit le bien et défend le mal — il n'y a là aucune erreur. Mais si la raison ou la conscience persuade quelqu'un de la nécessité où est l'homme d'accomplir comme un devoir des choses qui en elles-mêmes sont mauvaises, ou lui représente comme défendues des choses qui en elles-mêmes sont bonnes, alors la raison ou la conscience est dans l'erreur. Pareillement, si la raison ou la conscience présente comme défendue ou obligatoire une chose par elle-même indifférente, telle que de soulever de terre un fétu de paille. En conséquence, ces théologiens soutiennent que la raison ou la conscience qui se trompe à propos de choses indifférentes, soit en les ordonnant, soit en les prohibant, et cela de telle sorte que la volonté qui ne lui obéit pas devient mauvaise et commet un péché. Au contraire la raison ou la conscience qui ordonne des choses essentiellement mauvaises ou défend des choses essentiellement bonnes et nécessaires au salut, n'oblige pas ; en conséquence, la volonté qui s'écarte d'elle ne fait aucun mal.

Cette façon de parler n'est pas raisonnable. En effet, dans les choses indifférentes, la volonté qui s'écarte de la raison ou de la conscience erronée tire sa malice de l'objet voulu, d'où dépend en effet sa bonté ou sa malice : non pas, il est vrai, de l'objet envisagé en soi, selon sa nature, mais dans ses rapports avec la raison qui, accidentellement, se le représente comme un mal à accomplir ou à éviter. Et comme l'objet de la volonté lui est proposé par la raison, il en résulte que la volonté agit mal chaque fois qu'elle se porte sur quelque chose que la raison lui présente comme un mal. Vraie pour les choses indifférentes, cette remarque s'applique en outre à celles qui sont bonnes, ou mauvaises par elles-mêmes. Il n'y a pas en effet que les choses indifférentes qui peuvent revêtir accidentellement un aspect de bonté ou de malice ; il arrive aussi que la raison estime bon ce qui est mal, ou mal ce qui est bon. C'est un bien par exemple de s'abstenir de la fornication. Mais la volonté ne peut consentir à cette abstention que sur la proposition de la raison ; si celle-ci, par erreur, la lui présente comme un mal, la volonté l'acceptera comme telle ; elle deviendra mauvaise en voulant le mal, non pas certes en voulant une chose qui en soi est mauvaise, mais qui accidentellement le devient, du fait de l'appréhension de la raison. Pareillement, croire au Christ est en soi une chose bonne et nécessaire au salut ; mais la volonté n'y consent que sous l'aspect que la raison lui propose. En sorte que si celle-ci le lui propose comme un mal, la volonté agira mal en y adhérant, non pas qu'il s'agisse là d'une chose mauvaise en soi, mais accidentellement mauvaise à cause de la raison qui se la représente ainsi. C'est pourquoi le Philosophe nous dit que « absolument parlant, l'incontinent est celui qui ne suit pas la droite raison, et accidentellement celui aussi qui n'obéit pas à la raison erronée ». Il faut donc conclure purement et simplement que la volonté qui ne s'accorde pas avec la raison, vraie ou fausse, est toujours mauvaise.

III

LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE *

par Augustinus, cardinal Bea.

Partant de ces paroles bien connues de l'antique poète latin : *trahit sua quemque voluptas*, saint Augustin dit avec sa profondeur et son esprit concert habituels : « Si les sens ont leurs délices, pourquoi l'esprit n'aurait-il pas les siens ? » Et il ajoutait : « Que l'esprit humain peut-il désirer de plus que la vérité ? »

Lui qui avait cherché la vérité dans tous les courants de pensée, sur toutes les routes d'Afrique et d'Italie savait quelque chose de ce désir.

Mais cette magnifique et profonde tendance de l'homme, par combien de tours et détours ne passe-t-elle pas lorsqu'elle cherche laborieusement la vérité !

On m'a raconté qu'un artisan ou chef d'une petite entreprise avait dit à un prêtre au cours d'une conversation familière : « Vous voyez, Père, j'imagine que la philosophie est un peu comme la pathologie de la pensée. »

Certes, il n'en est pas tout à fait ainsi ; mais, il faut bien le reconnaître, plus d'une fois l'histoire de la philosophie laisse cette tragique impression.

Reconnaître la vérité, d'où qu'elle vienne

Pourquoi s'étonner alors que l'amour et la recherche de la vérité aient été, sont encore et toujours plus d'une fois causes de discussions, d'oppositions, de conflits et parfois aussi de très douloureuses et furieuses luttes entre les hommes ?

Il en est, par exemple, qui identifient la vérité avec leur pensée ou celle des hommes qui pensent comme eux, et

* Texte paru dans la *Documentation catholique*, 17 février 1963.

précisément lorsque cette pensée est en opposition avec celle des autres. Par contre, il faudrait aussi savoir « se mettre dans la peau des autres », c'est-à-dire comprendre leur point de vue, en quelque sorte se mettre à la place des autres et voir les choses d'où ils les voient. Il faudrait aussi comprendre que la réalité a mille faces, mille aspects divers, alors que la connaissance de l'individu, aussi doué et intelligent qu'il puisse être, n'en perçoit qu'un ou quelques-uns.

Cela ne veut pas dire évidemment que nous voulions procéder comme ce juge de l'Antiquité qui siégeait au tribunal et donnait successivement raison tantôt à l'un, tantôt à l'autre plaideur. Son jeune fils qui jouait à ses pieds — c'était dans les temps patriarcaux — lui fit remarquer judicieusement : « Mais papa, il n'est pas possible que tous les deux aient raison. » Et le juge de répondre tranquillement : « Toi aussi, tu as raison. »

Non, il ne s'agit pas de petits expédients de ce genre. Il s'agit d'un amour de la vérité sérieux, qui engage ; mais c'est précisément cet amour qui nous dit de ne pas oublier que notre connaissance est limitée et de reconnaître aussi les aspects de la vérité que voient les autres, sans pour cela renier ce que nous-mêmes nous connaissons vraiment de la vérité.

Il ne s'agit pas non plus, au nom du respect pour le point de vue d'autrui, de mettre tout sur le même pied, le vrai et le faux, en prétendant que toutes les affirmations, comme on le dit parfois brutalement, sont également vraies et également fausses.

Cela est très important dans le monde d'aujourd'hui où nous sommes environnés d'un véritable chaos d'idées, où même une saine fermeté dans l'affirmation de la vérité, qu'il s'agisse de connaissance purement humaine ou de foi religieuse, est facilement taxée de fanatisme intran-sigeant, et par conséquent honnie.

Et pourtant l'homme moderne est littéralement assoiffé de certitudes, de connaissance certaine et définitive. Mais d'autre part, ce même authentique

amour de la vérité exige de nous de la reconnaître partout où nous la rencontrons, d'où qu'elle vienne, et donc d'être prêts à faire l'effort d'écouter la voix de la vérité partout où elle se fait entendre.

Vérité et langage humain

Les difficultés et les conflits proviennent aussi de la difficulté qu'il y a à *exposer la vérité dans le langage humain*. Le langage est certainement un magnifique don du Créateur qui nous donne la possibilité d'ouvrir notre âme aux autres, de nous communiquer réciproquement les biens spirituels, la connaissance et l'amour mutuel. Mais en même temps, combien il est imparfait, changeant ! Et combien limitée est souvent la connaissance que nous en avons ! Il en découle d'innombrables malentendus, même dans le domaine sacré de la foi religieuse.

On sait que l'Eglise catholique est plutôt conservatrice lorsqu'il s'agit des formules dans lesquelles a été une fois coulé son patrimoine doctrinal. Et pourtant le Saint-Père lui-même a dit en un moment très solennel, celui de l'ouverture du Concile, qu'il fallait annoncer au monde d'aujourd'hui la vérité dont l'Eglise est dépositaire dans un langage nouveau, c'est-à-dire le langage des hommes d'aujourd'hui, le seul qu'ils comprennent. Et le Saint-Père en donnait la raison : autre est l'idée et autre est son expression concrète par des mots. Tout en conservant fidèlement la pure doctrine, on peut l'exprimer de telle ou telle façon, selon la mentalité et le langage des hommes (cf. *l'Osservatore Romano*, 11 octobre 1962, p. 3).

Le droit et le devoir de suivre sa conscience

Une autre aberration d'un amour mal compris de la vérité, ce furent les douloureuses guerres de Religion, lorsque, au nom de la vérité, on a cherché à imposer certaines convictions aux autres, oubliant un fait non

moins fondamental : l'amour de la vérité, c'est-à-dire la liberté de l'homme.

Cette liberté signifie que tout homme a le droit de décider librement de son propre destin, selon sa propre conscience. De cette liberté naît le devoir et le droit pour l'homme de suivre sa propre conscience. À ce devoir et ce droit correspond le devoir pour l'individu et la société de respecter cette liberté et cette autonomie. Vous savez que le Secrétariat pour l'Union des chrétiens a préparé sur cette question un schéma qui sera soumis au Concile.

À celui qui voudrait objecter ici que l'erreur n'a pas le droit d'exister, qu'il suffise de répondre que l'erreur est quelque chose d'abstrait. Ce n'est donc pas elle qui est sujet du droit, mais l'homme, même dans le cas d'erreur invincible de sa part, c'est-à-dire d'erreur dont il ne peut se corriger. Il a donc le devoir et le droit de suivre sa conscience, et par conséquent également le droit au respect de son indépendance de la part de tous.

Amour de la vérité et amour du prochain

Après avoir vu quelques formes des possibles aberrations de l'amour de la vérité, demandons-nous : quelle est la meilleure façon d'éviter ces écueils et tant d'autres qui menacent l'amour et la recherche de la vérité ? La meilleure façon est sans aucun doute l'authentique amour du prochain.

Prenez, par exemple, l'amour maternel ou celui d'un véritable ami. Voyez comme cet amour apprend à se mettre effectivement « dans la peau de l'autre », à considérer le point de vue de l'autre, à chercher à voir ce qu'il pense ; à s'efforcer de comprendre la pensée de l'autre ou de se faire comprendre, en recourant toujours à de nouveaux termes, de nouvelles comparaisons, de nouvelles idées ! Voyez comme cet amour sait respecter avec bienveillance la personne aimée et donc aussi ses opinions !

Et pourquoi en est-il ainsi ? Parce qu'on aime, parce que, comme dit saint Paul : « La charité est longanime,

serviable . . . Elle met sa joie dans la vérité, elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. » (I Co 13 4-7.) Ces paroles de saint Paul expriment l'expérience de tout amour authentique.

Mais nous devons malheureusement ajouter tout de suite un avertissement : attention aux embûches et aux aberrations. Les exemples mêmes que nous avons cités plus haut sont là pour nous mettre en garde. Combien facilement, par exemple, l'amour maternel devient imprudent, relâché ; combien facilement il se change en une faiblesse nocive qui ne sait rien refuser et fait le désastre de la créature aimée . . . Pourquoi ? Parce que, entre autres choses, on ne prend pas garde à la vérité de certains principes de la raison, du bon sens, etc., parce que la charité n'est pas unie à l'amour effectif de la vérité.

Les deux choses sont donc nécessaires : l'amour de la vérité et l'amour de la personne, c'est-à-dire la charité envers le prochain, l'un et l'autre harmonieusement unis, chacun à sa place et selon son importance. Unis ainsi, ils peuvent effectivement unir les hommes et créer l'harmonie d'une façon très efficace.

Il s'agit, en effet, de l'union des hommes dans leurs tendances les plus profondes : l'amour et la recherche de la vérité, l'authentique amour de bienveillance. Quelle meilleure union peut-on, en effet, imaginer que celle où une âme allume l'autre, où l'une s'allume à la flamme de l'autre, où un cœur en réchauffe un autre et est réchauffé par l'âme de l'autre, par son amour ?

Mais c'est là qu'est précisément toute la difficulté : savoir conjuguer harmonieusement les deux tendances, donner à chacune sa place et son importance, sans avantager l'une aux dépens de l'autre.

Sans la charité, l'amour de la vérité devient intolérant et repousse. Sans la vérité, la charité est aveugle et ne peut durer. Un écrivain protestant faisant autorité dit — en supposant la doctrine chrétienne du péché originel, c'est-à-dire du désordre existant dans l'homme

Tout homme est mon prochain

à la suite du péché des premiers parents du genre humain — que l'une des conséquences néfastes du péché originel, c'est précisément que l'homme soit capable de dissocier la vérité de la charité.

À nous donc de réagir pour corriger toujours davantage et toujours de nouveau ce tragique désordre existant dans notre nature. *Où chercher l'aide*, nous demandons-nous, où chercher la lumière et la force pour cette lutte si essentielle à la vie ?

Toute religion qui connaît la prière authentique conduit l'homme à chercher en Dieu son Créateur, non seulement les biens matériels, mais surtout également les biens plus profonds et essentiels de l'âme : l'intelligence et la sagesse qui l'aident à bien diriger sa vie. C'est donc dans le recours à Dieu, notre Créateur, que nous chercherons l'harmonie si difficile à réaliser entre l'amour de la vérité et la charité.

La paix

Dans le message du 23 décembre dernier, le Saint-Père a dit : « Parmi tous les biens de la vie et de l'histoire — celle des âmes, des familles et des peuples, — la paix est vraiment le plus important et le plus précieux. » L'écho qui a été fait à ces paroles dans la presse de toutes tendances et de tous pays montre que les paroles du pape sont allées au plus profond de l'âme de l'homme d'aujourd'hui, de l'humanité tourmentée par la perspective de nouvelles guerres et assoiffée de paix.

Mais aujourd'hui, nous avons aussi conscience que cette paix ne dépend pas seulement — je dirais presque : ne dépend pas en premier lieu — des gouvernants, mais des vastes couches des populations.

Il est par conséquent urgent de construire cette paix avec amour, en pratiquant l'amour de la vérité dans la charité. Pour pouvoir réaliser cette harmonie, il faut chercher le secours, la force et la lumière en Dieu, selon le titre de cette Université : « *Pro Deo* ».

IV

HUIT PRINCIPES POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE *

*Lettre pastorale de Carême de S. Exc. M^{re} Heenan,
archevêque de Liverpool
actuellement archevêque de Westminster*

Bien aimés frères et chers enfants en Jésus-Christ,

Lorsque j'étais enfant, nous avions souvent à nous battre sur le chemin de l'école. Les protestants nous jetaient des pierres et nous insultaient. Et nous, bien sûr, nous leur jetions aussi des pierres, bien souvent même, nous jetions les premières. Nous n'avions pas lu, ou du moins nous avions oublié, que Notre-Seigneur nous demandait de tendre l'autre joue. Il est bien certain que nous aussi nous avions un bon paquet d'injures à leur répondre.

Aujourd'hui, les enfants catholiques ne connaissent plus cela, grâce à Dieu, les catholiques et les protestants ne se rencontrent plus uniquement pour se battre. Les uns et les autres en sont venus à se rendre compte qu'il faut voir avant tout dans les membres des autres confessions des frères chrétiens.

Au cours de ces derniers mois, le désir d'unité a fait de grands pas en avant. Naturellement, les haines accumulées pendant quatre siècles ne peuvent pas disparaître du jour au lendemain, mais le climat général a changé. Nous ne vivons plus en inimitié avec les autres uniquement parce qu'ils pratiquent une religion différente.

* *La Documentation catholique*, pp. 434-435, 1^{er} avril 1962, n° 1373.

Tout cela est excellent. Notre-Seigneur nous a appris à aimer nos frères, et non à les haïr. Mais tout faux pas dans ces nouvelles relations serait rappelé plus tard et cela conduirait à de nouvelles aigreurs. C'est pourquoi nous vous donnons aujourd'hui quelques règles très simples pour vous aider à bien faire votre devoir au service de l'unité :

1. N'accusez jamais les non-catholiques d'être de mauvaise foi. Dieu nous juge eux et nous : « C'est Dieu qui sonde les cœurs » (Ps 7 10). Soyons assurés que les membres des autres religions sont au moins aussi sincères que nous dans leurs croyances.

2. Gardez toujours votre calme lorsque des ignorants attaquent ce qu'ils croient à tort être la doctrine catholique. Ce n'est pas leur faute si on leur a appris à croire, par exemple, que les catholiques mettent la sainte Vierge à la place du Dieu tout-puissant.

3. Soyez prêts à répondre aux questions qu'on vous posera sur votre foi. Mais ne discutez jamais si vous ne pouvez pas garder votre calme. Saint Paul nous a dit que « la charité ne s'irrite pas » (I Co 13 5).

4. Dans les discussions avec les non-catholiques, ne dites jamais, sous prétexte de vouloir leur faire plaisir, que les différences de doctrine n'ont pas d'importance. Cela ne serait ni sincère ni vrai.

5. Ne niez pas que l'Église catholique affirme être la seule vraie Église. Les non-catholiques savent que nous affirmons cela et ils nous mépriseraient si nous essayions de le cacher. Mais, par contre, ne dites pas que seuls les catholiques peuvent être de vrais chrétiens. C'est non seulement faux, mais absurde.

6. La charité chrétienne ne nous demande pas de participer au culte d'autres religions. Mais nous ne devons pas être plus catholiques que le pape. Nous pouvons réciter publiquement la prière dominicale et le Symbole des Apôtres avec les autres chrétiens. Nous pouvons aussi prier avec eux en privé. Cela n'est pas la

même chose que de participer à un culte public auquel nous ne croyons pas.

7. Joignez-vous à des non-catholiques pour travailler au bien de l'ensemble de la communauté. Dans les services sociaux, les syndicats et les partis politiques, les catholiques devraient donner un exemple d'esprit communautaire. Les vieux, les épileptiques, les paraplégiques, toutes les maladies, les souffrances et les misères devraient être l'objet de notre compassion en dehors de toute question de confession.

8. En travaillant pour l'unité chrétienne, nous ne devons jamais perdre de vue le devoir que nous avons de faire connaître la vérité à tous. Le retour de notre pays à l'ancienne foi doit être l'objet de notre constante prière et de nos efforts apostoliques. Rappelez-vous cependant que le plus tragique, en Angleterre, ce n'est pas que beaucoup de chrétiens ne soient pas catholiques, mais que tant de citoyens n'aient pas de religion du tout.

* * *

Voilà les principes qui régleront votre conduite lorsque vous prierez avec le pape Jean pour l'unité chrétienne. Le jour du grand Concile approche. Pendant le Carême, efforcez-vous d'aller à la messe et de communier tous les jours. Que Dieu bénisse toute l'Église du Christ qui attend humblement d'être guidée par l'Esprit-Saint.

Donné à Liverpool, le 22 février 1962, en la fête de la Chaire de Saint-Pierre, pour être lu à chaque messe, matin et soir, dans toutes les églises et chapelles de l'Archidiocèse le dimanche de la Quinquagésime.

LA GRATUITÉ DE LA FOI

Il importe de rappeler que *foi théologique* s'entend de deux façons : [a] de la *fermeté* avec laquelle le sujet croyant adhère à un objet comme vérité divine ; [b] de l'*objet* auquel est donné cet assentiment. La foi au premier sens vient de Dieu seul, comme don à la fois tout gratuit et librement accepté ; la foi au second sens vient de la prédication — *fides ex auditu*. Saint Thomas insiste sur cette distinction en plusieurs endroits. Voici un passage de la *Somme théologique* (*Ia Pars*, q. III, a. 1, ad 1) :

« Deux choses concourent à la foi : premièrement, une disposition de l'intelligence qui la rend apte à obéir à la volonté qui tend vers la vérité divine. L'intelligence, en effet, donne son assentiment à la vérité de foi, non en tant que convaincue par la raison, mais comme sous la motion de la volonté. « Nul ne croit que parce qu'il le veut », dit saint Augustin. Sous cet aspect, la foi vient de Dieu seul. Secondement, la foi requiert que les vérités à croire soient proposées au croyant. Cela est accompli par l'homme en tant que *la foi vient de ce qu'on entend* (Ad Rom. 10 17) ».¹

¹ Dans une note explicative (9) qui suit la traduction (du R. P. Réginald-Omez, O. P., Edit. du Cerf) que nous citons, on dit fort bien : « On ne pourrait enseigner plus formellement la gratuité de la foi, don de Dieu. Les efforts personnels, les recherches de la raison, la vue des miracles, les arguments présentés par les apôtres humains ou les apologistes, les interventions des anges eux-mêmes ne peuvent engendrer la foi. Celle-ci requiert une motion de la volonté sur l'intelligence, qui est à l'origine de son adhésion à la vérité révélée. Et cette motion de la volonté est le fruit de l'action divine : la foi vient de Dieu seul. Mais puisque la motion de la volonté, sous l'action de Dieu, n'est donnée qu'avec son consentement, le mérite personnel de la foi demeure sauf. Elle est un don de Dieu, mais un don accepté. »

Ce que je crois de Dieu, de la Très Sainte Trinité, de l'Incarnation du Verbe né de la Vierge Marie... m'a été enseigné par le Magistère de l'Eglise qui s'est d'abord exprimé par la bouche de ma mère, et je puis y donner l'assentiment grâce au baptême.¹

Cette adhésion et connaissance de foi, même quand elles ont pour objet des vérités accessibles à la seule raison (telle l'existence de Dieu, son infinie bonté, sa providence universelle, etc.) sont incomparablement plus certaines que n'importe quelle connaissance acquise par la raison seule. Car la certitude, entendue de la ferme adhésion, ne vient pas de ce que l'on entend, mais de Dieu seul.²

¹ « Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc, per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo ad fidem per catechismum instruitur » (*In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2, qa 3, ad 1).

² Dans son commentaire sur cette parole de l'Apôtre, saint Thomas (*In ad Rom.* 10 17, lect. 2) insiste que ce n'est pas de la prédication que vient le don de foi : « Ensuite, lorsque l'Apôtre dit : *Mais tous n'ont pas obéi à la Bonne Nouvelle. Car Isaïe l'a dit : Seigneur, qui a cru à notre prédication ? Ainsi la foi naît de la prédication et de cette prédication la Parole du Christ est l'instrument*, il montre que des choses antérieures ne suivent pas toujours les ultérieures. En effet, bien qu'il soit impossible qu'un homme puisse croire sans avoir entendu un prédicateur, il ne s'ensuit pas que celui qui l'entendit devienne croyant, et c'est pourquoi saint Paul ajoute : *Mais tous n'ont pas obéi à la Bonne Nouvelle. — Car la foi n'est pas donnée à tous* (*II Thess.* 3 2). Il le dit afin de montrer que la parole extérieure n'est une cause suffisante de la foi à moins que le cœur de l'homme ne soit attiré intérieurement par la vertu de Dieu qui parle (*quiconque entend l'enseignement du Père et s'en instruit vient à moi* [*Jn* 6 45]) ; aussi, ce que croient les hommes ne doit pas être attribué à l'industrie du prédicateur. Cela montre encore que tous les incroyants ne sont pas excusés de péché mais ceux seulement qui n'ont pas entendu et ne croient pas. *Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché* (*Jn* 15 22). Et ceci est encore très conforme à ce que l'Apôtre dira plus loin. — Secondement il cite à cette fin une autorité : *Car Isaïe l'a dit : Seigneur, qui a cru à notre prédication ?* Comme s'il disait : Il est bien rare. Les incroyants et ceux qui s'adonnent à la subversion sont avec toi (*Ez* 2 6). Je suis devenu comme un moissonneur en été, comme un grappeur aux vendanges (*Mi* 7 1)... Ensuite, lorsqu'il dit : *Ainsi la foi naît de la prédication et de cette prédication la*

Grâce au don gratuit, l'assentiment de foi à ce que ma mère me dit est infiniment plus sûr que n'importe quelle démonstration philosophique de l'existence de Dieu et de sa nature. Saint Thomas dit des personnes qui enseignent les vérités de foi qu'elles sont les yeux de l'Eglise, du Corps mystique. Toute mère, initiant son enfant dans la vérité divine, est digne de ce titre de noblesse.

Parole du Christ est l'instrument, il infère la conclusion de ce qu'il avait dit, savoir : Puisqu'il en est qui ne viennent à la foi que pour avoir entendu, la foi vient de la prédication. *Ils sont tout oreille et m'obéissent* (*Ps* 18 46). Mais ceci paraît contraire au fait que la foi est une vertu divinement infuse. *Car c'est par sa faveur qu'il vous a été donné, non pas seulement de croire au Christ...* (*Ph* 1 29). Voici donc la solution de cette difficulté : Deux choses sont requises à la foi ; l'une d'entre elles est l'inclination du cœur à croire, et ceci ne vient pas de ce que l'on entend, mais du don de la grâce ; tandis que l'autre est une détermination de ce qui est à croire et ceci vient de la prédication. C'est pourquoi Corneille, qui avait le cœur incliné à croire, avait quand même besoin que Pierre lui fut envoyé, afin qu'il apprenne ce qu'il y avait à croire. *En effet, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Mais comment l'invoquer sans d'abord croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre ? Et comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ?* (*Rm* 10 13-14). L'Apôtre en conclut que de cette prédication la *Parole du Christ est l'instrument.* »

VI

LA CERTITUDE DE FOI*

Certitude naturelle et certitude de Foi

[i] Il y a pour nous en premier la certitude *naturelle*, telle la certitude de l'impossibilité d'être et de n'être pas en même temps et sous le même rapport, comme la certitude que j'ai d'exister. C'est la certitude qui est au principe de toute science naturelle, et qui trouve pour nous son fondement immédiat dans les choses créées — dont nous sommes. Elle est matériellement présupposée à toute autre certitude de même que la grâce présuppose la nature.

[ii] En second lieu, il y a la certitude de la foi *théologique* : c'est la certitude des vérités que Dieu même nous a dites, telles la distinction des Personnes de la très sainte Trinité et leur égalité, l'Incarnation du Verbe, la Maternité divine de la Vierge, son Immaculée Conception, etc. Cette certitude a son fondement immédiat en Dieu, vérité incréée. À la question : « Pour quelle raison croyons-nous ces vérités ? » l'Eglise répond : *Quia visum est Spiritui Sancto et nobis* (Actes, 15 28) — c'est la vérité que le Saint-Esprit a révélée, et Nous avons l'autorité de la proposer comme telle. *Quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème !* (Ga 1 8). *C'est la plus grande des certitudes.*

La certitude en théologie

[iii] Or, autant le fidèle est animé du zèle de connaître autant qu'il le peut toute parole de Dieu proposée par le

* Extrait du chapitre IV de *La Piété du Fils* (Presses de l'Université Laval, 1954).

Magistère de l'Église, autant sa foi l'incitera à en chercher l'intelligence et à mettre en évidence la vertu de cette parole « Car, dit l'Apôtre, pour toi [Timothée], tiens-t'en à ce que tu as appris et dont tu as la certitude, sachant de qui tu l'as appris et que, depuis l'enfance, tu connais les saintes Lettres, qui peuvent te donner la sagesse pour le salut par la foi en le Christ Jésus. Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour reprendre, pour redresser, pour éduquer en la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, prêt pour toute œuvre bonne » (II Tim 3 14-17). C'est la théologie, science acquise qui, inférant des conclusions qui sont des vérités virtuellement contenues dans la parole révélée, nous fait connaître la fécondité de cette parole ; c'est elle qui « vivifie la foi très salutaire, la nourrit, la défend, et la corrobore ». ¹ Bien que ces vérités ne soient connues que par l'intermédiaire du raisonnement, elles n'en sont pas moins homogènes aux principes — *ex eodem genere* ² — le moyen terme étant lui-même révélé ; elles se vérifient dès lors de Dieu considéré sous la raison de Dété. Bien que la certitude de la théologie surnaturelle soit inférieure à celle de la foi de ses principes, elle demeure très supérieure à la certitude simplement naturelle, « car le croyant adhère davantage et plus fermement aux choses de la foi que même aux premiers principes de la raison ». ³ D'autre part, étant une sagesse, cette doctrine peut se servir de toutes les sciences quelles soient-elles ; et elle doit s'en servir étant donné d'autre part « la faiblesse de notre esprit, qui parvient plus facilement, mené pour ainsi dire par la main, à la connaissance des choses qui sont au-dessus de la raison et relèvent de cette science-ci, quand il use des choses connues par la raison naturelle d'où procèdent les autres sciences ». ⁴

¹ SAINT AUGUSTIN, cité par saint Thomas, *1a Pars*, q. 1, a. 2.

² *In de Divinis Nominibus*, lect. 1 (édit. Marietti, 1950, n. 11, p. 7).

³ « Est certissimus aliquis in ista doctrina... : magis enim fidelis assentit his quæ sunt fidei quam etiam primis principiis rationis » (*In I Sent.*, prol., q. 1, a. 3, sol. 3).

⁴ *1a Pars*, q. 1, a. 5, ad 2.

Vu la méfiance dont la philosophie fait l'objet de la part d'un grand nombre qui s'occupent de théologie — sous prétexte qu'elle n'est pas assez certaine et par suite en dilue la théologie surnaturelle, et ce sont souvent les mêmes qui estiment le titre d'*ancilla* indigne de la philosophie comme de toute science naturelle — il convient de rappeler que « ceux qui, en Écriture sainte, usent des enseignements de la philosophie au service de la foi, ne mélangent pas l'eau au vin, mais au contraire ils convertissent l'eau en vin ». ¹

¹ « ... Quando alterum duorum transit in naturam alterius, non reputatur mixtum, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra Scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum » (*In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 5).

VII

PHILOSOPHIE ET AUTORITÉ *

Si l'autorité de l'Église était alléguée en philosophie, cette autorité ne serait qu'un argument des plus faibles. Or, lorsque l'Église nous engage à suivre, en philosophie, les traces de saint Thomas, elle exerce manifestement son autorité. Mais n'outrepasse-t-elle pas alors les limites de sa compétence, empiétant sur un domaine qu'elle ne peut s'approprier, puisque la philosophie est fondée sur la seule raison et non sur la foi surnaturelle ?

Prenons garde tout d'abord qu'en philosophie comme telle, l'Église n'exerce pas son autorité. Le but de l'injonction « *Ite ad Thomam* » n'est pas de proposer à la foi des propositions philosophiques, mais bien de sauvegarder la vérité révélée et les moyens de rendre cette vérité plus explicite et à portée : *Fides quaerens intellectum*.

Le pouvoir d'enseignement du Magistère est en rapport avec la philosophie de deux façons. Avant d'aller plus outre, il convient de rappeler qu'en ces matières, l'Église ne s'adresse qu'à ses membres — à ceux qui appartiennent à l'Église visible. Il faut également remarquer que si la philosophie est considérée comme une science, abstraction faite des circonstances contingentes où elle est acquise (et il faut penser ici à la qualité de l'intelligence et à la formation de l'étudiant), elle devient à ce moment aussi indépendante que les mathématiques ou quelque autre discipline intellectuelle. Et cependant, une des principales leçons de l'histoire de la philosophie, c'est que l'indépendance de cette science ne se vérifie qu'en théorie : la philosophie est en pratique plus sou-

* Causerie prononcée à St. Mary's College, le 7 mars 1952. Traduit de l'anglais par Paule Germain.

mise encore à la condition humaine que toute autre discipline. Contrairement au sentiment commun, son étude exige la préparation la plus longue et la plus patiente qui soit. La radicale diversité des opinions sur les questions même les plus fondamentales et les plus conséquentes, montre assez la difficulté d'atteindre à un véritable détachement en cette sorte de recherche. (Cf. *La Pars*, q. I, a. 1, c.)

(a) La première raison de l'intérêt que porte l'Église à la philosophie, est le fait historique que des philosophes (notez qu'aucun être humain n'est la philosophie) ont maintenu certaines propositions qui sont directement ou indirectement contraires à la vérité révélée. Ces propositions sont fausses du point de vue philosophique, mais l'Église n'est pas tenue d'en donner le pourquoi philosophique. Cette recherche est l'affaire du philosophe ; et le philosophe chrétien devrait être reconnaissant à l'Église pour ses directives, lui qui, en tant que chrétien, est tenu à toute la vérité, et non d'abord aux opinions qui paraissent être purement philosophiques. À cet égard, saint Thomas lui-même est un excellent exemple d'un philosophe chrétien, car il avait le sens de l'Église. Son humilité, sa docilité lui donnaient, de surcroît, ce courage qu'il a mis à défendre la philosophie comme distincte de la théologie et à montrer, d'autre part, les bienfaits des enseignements de l'Église, même pour la philosophie.

(b) Les instructions de l'Église touchant l'initiation à la philosophie sont en premier lieu une question de prudence. C'est depuis Léon XIII que l'Église est très explicite sur ce point. Intervention qui n'a rien d'étonnant, vu le désarroi presque général régnant en matière de philosophie dès ce temps-là. Grâce à l'influence de Platon et surtout d'Aristote, jusqu'à la fin du Moyen Âge la philosophie avait quelque unité. Mais avec Nicolas de Cuse, et plus spécialement avec Descartes, dont l'intention expresse était de rompre complètement avec le passé, les philosophes ont voulu appliquer à la

philosophie tout entière la méthode mathématique. En conséquence, l'activité philosophique s'est ramenée à la construction de systèmes, à des -ismes toujours nouveaux. Depuis Kant, le but plus ou moins avoué de chaque philosophe a été de fabriquer son système à lui ; de monter une philosophie personnelle. Pourtant tous se sont présentés, se sont qualifiés, comme des philosophes critiques. En même temps, jamais dans l'histoire de la philosophie a-t-on eu recours à un aussi grand nombre de pseudo-évidences, de présupposés nulle part justifiés, mais avancés avec une sombre intransigeance : les philosophes sont devenus plus autoritaires et intolérants que jamais ; contredire les philosophes du jour a tout d'une impudence.

C'est un fait d'expérience et reconnu en psychologie, que les choses qui nous sont enseignées d'abord, pourvu qu'elles soient assez souvent répétées, sont dans la suite les plus difficiles à désapprendre, même quand elles sont très loin de la vérité et qu'elles touchent à des principes tout à fait premiers. Une fois engagés, peu d'hommes ont l'esprit suffisamment détaché pour revenir à un point de départ valable. Or voilà qui produit inéluctablement du relativisme.

Puisque donc les philosophies sont nombreuses et contradictoires, par quelle philosophie particulière convient-il d'entreprendre l'étude de la philosophie ? Quels sont les principes, quelle est la méthode, quelle est la doctrine à laquelle l'étudiant chrétien doit s'appliquer en premier lieu s'il veut devenir philosophe sans cesser d'être d'abord chrétien ? Il faut bien qu'il commence quelque part. À qui ira-t-il ? Qui sera son premier maître ? Ne sous-estimons pas l'importance de cette initiation. Ce qu'il apprendra d'abord aura sans doute une influence sur toute sa vie intellectuelle future. À qui ira-t-il ? Se mettra-t-il aux pieds d'un quelconque philosophe du jour ou de celui qui est loué par ceux qui, si grand soit leur nombre, sont dépourvus de toute compétence en la matière ? Quoi qu'il en soit, à supposer qu'on lui donne

carte blanche, il n'empêche qu'il commencera forcément par poser de nombreux actes de foi humaine. S'il croit ne pas faire des actes de foi humaine, il se fait manifestement illusion. Ses parents sont-ils en mesure de porter un jugement sage en la matière ? Mettons que le jeune homme se propose d'examiner au préalable toutes les philosophies, dans la ferme intention de choisir éventuellement celle qui lui apparaîtra la plus vraie. De nouveau là, il lui faudra bien commencer quelque part. Il ne peut guère les aborder toutes simultanément. Ici encore, quelle que soit la philosophie qu'il étudiera en premier lieu, elle exercera sur lui une influence dont il pourra difficilement se départir.

On a cru pouvoir simplifier les choses, en soutenant qu'il faut s'initier à la philosophie en s'engageant d'abord dans la philosophie du jour. Je suis persuadé que, pour des raisons morales sinon spéculatives, on doit tenir compte des philosophies qui ont vogue, mais cela ne doit pas atténuer la priorité accordée à ce qu'il y a de plus permanent dans la philosophie depuis ses débuts. Rappelons que ni Aristote ni saint Thomas, encore qu'ils aient mis plus d'ordre dans leur pensée que personne, n'ont jamais été constructeurs de systèmes. Ils n'ont pas fait une philosophie ou des philosophies, bien que la manière de présenter ces philosophes le laisse trop souvent croire ; ils ont fait de la philosophie, et rien de plus. Monsieur le professeur Minio-Paluello, d'Oxford, a raison quand il affirme : « Malgré tous les systèmes de saint Thomas à partir desquels les scholasticismes anciens et nouveaux croient vivre, c'est peut-être l'absence d'un système philosophique qui rapproche le plus Aristote de saint Thomas. »

Remarquons que les plus grands philosophes de tous les temps, tels Socrate, Platon, Aristote, saint Thomas, ont commencé par avoir des maîtres. Aristote a suivi les cours de Platon pendant vingt ans. Saint Thomas a eu saint Albert, il a étudié surtout Aristote et les néoplatoniciens pendant toute sa vie. Aucun de ces grands

philosophes ne se serait présumé une capacité intellectuelle assez puissante et détachée pour commencer à zéro, pour faire un point de départ complètement nouveau, comme si rien ne se fût pensé avant eux. Néanmoins, personne n'a jamais contribué davantage à la philosophie que les philosophes que nous venons de nommer.

Je reviens à ma question : le jeune catholique qui veut entreprendre l'étude de la philosophie, à quel maître s'adressera-t-il d'abord ? S'il est avant tout chrétien, s'il croit en l'autorité de l'Eglise, et qu'elle déclare qu'au point de vue des vérités de foi tel maître est très sûr, pourquoi n'écouterait-il pas la voix vivante de ce Magistère ? Y a-t-il quelqu'un de mieux placé pour lui donner pareille instruction ?

Je le répète, les instructions de l'Eglise concernant l'initiation à la philosophie sont d'ordre strictement prudentiel. L'intervention de l'Eglise ne veut nullement dire que les doctrines philosophiques doivent être comme telles matière de foi, ni qu'il suffise de comprendre les propositions en cause sans finalement en saisir la vérité à la lumière de la seule raison ; car aussi longtemps qu'on ne voit pas la raison propre de ces énonciations, on ne les possède pas en tant que philosophiques. Par exemple, l'Eglise nous dit, s'appuyant sur la Révélation, que l'invisible, par quoi il faut entendre principalement Dieu, peut être rendu manifeste à partir des choses visibles, et je le crois comme une doctrine de foi. Mais s'ensuit-il que moi je sois capable, ou que jamais je devienne capable, de trouver dans les choses visibles quelque évidence qui me permette de conclure d'une façon très certaine à l'invisible ? Oserais-je faire dépendre mon acte de foi de ma capacité personnelle de démontrer l'existence de son objet ? Si je ne sais moi-même faire cette démonstration je devrai l'attribuer plutôt à un défaut de mon intelligence ou à un défaut de formation. Du seul fait que je sois impuissant à produire un argument contraignant, je ne saurais conclure qu'un argument de cette sorte ne puisse être produit.

Tout homme est mon prochain

L'histoire de la philosophie n'est pas moins assujettie à l'outrageuse fortune que n'importe quelle autre activité humaine. S'il est vrai que ni Descartes, ni Hume, ni Kant n'ont eu l'avantage d'un véritable maître, il ne nous appartient pas de les en blâmer. N'oublions pas que l'influence de saint Thomas, encore qu'elle ait été la plus grande sur la théologie de l'Eglise, s'est ramenée à bien peu de choses dans les philosophies qui lui ont succédé. Même la façon dont on enseigne sa théologie s'est vidée peu à peu de sa substance, en grande partie parce qu'on ignorait de plus en plus la philosophie dont saint Thomas se servait en théologie.

Bien que le but de la philosophie soit de connaître par la seule raison des vérités universelles et donc indépendantes de toute contingence, le philosophe individuel reste pour sa part soumis à la contingence ; il est lui-même un être contingent, dans le fait qu'il existe, et dans la sorte d'individu qu'il est ; ce qui est plus, et encore fort important, ce sont les circonstances extrêmement variables qui lui permettent ou l'empêchent de philosopher. Qui va l'initier à la philosophie dans le milieu où il vit ? Y trouvera-t-il de véritables maîtres dignes de son attention ? Les vrais maîtres sont-ils toujours ailleurs ? S'il en trouve un, qui a été le maître de ce maître ? *Quis custodiet ipsos custodes ?* Pour nous, catholiques, la réponse au problème de l'initiation est donnée par la voix vivante du Magistère de notre Eglise.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
À QUÉBEC
LE 5 MARS 1964
POUR
LES PRESSES
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Tout homme est mon prochain

L'histoire de la philosophie n'est pas moins assujettie à l'outrageuse fortune que n'importe quelle autre activité humaine. S'il est vrai que ni Descartes, ni Hume, ni Kant n'ont eu l'avantage d'un véritable maître, il ne nous appartient pas de les en blâmer. N'oublions pas que l'influence de saint Thomas, encore qu'elle ait été la plus grande sur la théologie de l'Eglise, s'est ramenée à bien peu de choses dans les philosophies qui lui ont succédé. Même la façon dont on enseigne sa théologie s'est vidée peu à peu de sa substance, en grande partie parce qu'on ignorait de plus en plus la philosophie dont saint Thomas se servait en théologie.

Bien que le but de la philosophie soit de connaître par la seule raison des vérités universelles et donc indépendantes de toute contingence, le philosophe individuel reste pour sa part soumis à la contingence ; il est lui-même un être contingent, dans le fait qu'il existe, et dans la sorte d'individu qu'il est ; ce qui est plus, et encore fort important, ce sont les circonstances extrêmement variables qui lui permettent ou l'empêchent de philosopher. Qui va l'initier à la philosophie dans le milieu où il vit ? Y trouvera-t-il de véritables maîtres dignes de son attention ? Les vrais maîtres sont-ils toujours ailleurs ? S'il en trouve un, qui a été le maître de ce maître ? *Quis custodiet ipsos custodes ?* Pour nous, catholiques, la réponse au problème de l'initiation est donnée par la voix vivante du Magistère de notre Eglise.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
À QUÉBEC
LE 5 MARS 1964
POUR
LES PRESSES
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Tout homme est mon prochain

L'histoire de la philosophie n'est pas moins assujettie à l'outrageuse fortune que n'importe quelle autre activité humaine. S'il est vrai que ni Descartes, ni Hume, ni Kant n'ont eu l'avantage d'un véritable maître, il ne nous appartient pas de les en blâmer. N'oublions pas que l'influence de saint Thomas, encore qu'elle ait été la plus grande sur la théologie de l'Église, s'est ramenée à bien peu de choses dans les philosophies qui lui ont succédé. Même la façon dont on enseigne sa théologie s'est vidée peu à peu de sa substance, en grande partie parce qu'on ignorait de plus en plus la philosophie dont saint Thomas se servait en théologie.

Bien que le but de la philosophie soit de connaître par la seule raison des vérités universelles et donc indépendantes de toute contingence, le philosophe individuel reste pour sa part soumis à la contingence ; il est lui-même un être contingent, dans le fait qu'il existe, et dans la sorte d'individu qu'il est ; ce qui est plus, et encore fort important, ce sont les circonstances extrêmement variables qui lui permettent ou l'empêchent de philosopher. Qui va l'initier à la philosophie dans le milieu où il vit ? Y trouvera-t-il de véritables maîtres dignes de son attention ? Les vrais maîtres sont-ils toujours ailleurs ? S'il en trouve un, qui a été le maître de ce maître ? *Quis custodiet ipsos custodes ?* Pour nous, catholiques, la réponse au problème de l'initiation est donnée par la voix vivante du Magistère de notre Église.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
À QUÉBEC
LE 5 MARS 1964
POUR
LES PRESSES
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Tout homme est mon prochain

L'histoire de la philosophie n'est pas moins assujettie à l'outrageuse fortune que n'importe quelle autre activité humaine. S'il est vrai que ni Descartes, ni Hume, ni Kant n'ont eu l'avantage d'un véritable maître, il ne nous appartient pas de les en blâmer. N'oublions pas que l'influence de saint Thomas, encore qu'elle ait été la plus grande sur la théologie de l'Eglise, s'est ramenée à bien peu de choses dans les philosophies qui lui ont succédé. Même la façon dont on enseigne sa théologie s'est vidée peu à peu de sa substance, en grande partie parce qu'on ignorait de plus en plus la philosophie dont saint Thomas se servait en théologie.

Bien que le but de la philosophie soit de connaître par la seule raison des vérités universelles et donc indépendantes de toute contingence, le philosophe individuel reste pour sa part soumis à la contingence ; il est lui-même un être contingent, dans le fait qu'il existe, et dans la sorte d'individu qu'il est ; ce qui est plus, et encore fort important, ce sont les circonstances extrêmement variables qui lui permettent ou l'empêchent de philosopher. Qui va l'initier à la philosophie dans le milieu où il vit ? Y trouvera-t-il de véritables maîtres dignes de son attention ? Les vrais maîtres sont-ils toujours ailleurs ? S'il en trouve un, qui a été le maître de ce maître ? *Quis custodiet ipsos custodes ?* Pour nous, catholiques, la réponse au problème de l'initiation est donnée par la voix vivante du Magistère de notre Eglise.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
À QUÉBEC
LE 5 MARS 1964
POUR
LES PRESSES
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL