

Le bonheur de l'homme

fondement de la vie morale et politique (I)

par le frère Pierre-Marie O.P.

L'homme moderne est déboussolé. Il a perdu le nord, il ne sait plus où il se dirige. Il a oublié le sens de sa vie, il ignore pourquoi il vit.

Sans doute, s'il a reçu quelques notions de catéchisme – ce qui, aujourd'hui, devient un luxe rare –, il sait qu'il est fait pour le ciel, qu'il doit ici-bas chercher à « connaître, servir et aimer Dieu, et, ce faisant, sauver son âme ». Mais, s'il a appris cela au catéchisme, cette connaissance est le plus souvent restée au niveau de ses autres connaissances religieuses : celle d'un enfant. Elle n'est pas devenue une connaissance d'adulte, une connaissance réfléchie et approfondie.

C'est cette connaissance adulte de notre fin dernière que nous proposons ici, connaissance importante, car elle est le fondement de la vie morale (individuelle et politique).

Le sel de la terre.

*

Introduction

SAINT THOMAS D'AQUIN commence la partie morale de sa *Somme théologique* par la question du bonheur (I-II, q. 1 à 5).

En effet, le principe sur lequel doit être édifiée toute vie morale, qu'elle soit individuelle, familiale ou politique, c'est l'orientation de l'homme vers le bonheur ¹. C'est le roc sur lequel doit être fondée la maison si l'on veut qu'elle résiste aux vents et aux torrents.

Notre vie morale individuelle doit être une quête du bonheur, et non pas simplement l'observance de préceptes dont on comprend plus ou moins le fondement.

¹ — Nous employons indifféremment les mots de « bonheur », « béatitude », « félicité », pour désigner le bien parfait que l'homme recherche naturellement. Nous aurons l'occasion, dans le cours de cette étude, de préciser le sens des mots qui désignent cette réalité.

La vie politique doit être l'organisation de la société facilitant au plus grand nombre l'accès au vrai bonheur, en définitive à la possession de Dieu, et non pas la recherche d'un bien commun purement temporel.

La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin (et d'Aristote) se situe comme un sommet entre deux erreurs opposées ¹.

Certains philosophes orientent les actes humains en vue du *plaisir* (système de l'*hédonisme*, dont le principal représentant est Épicure) ou d'un quelconque bien (créé) extérieur à l'homme (l'utile avec l'utilitarisme de Bentham ou Stuart Mill ; etc.). Mais ces systèmes avilissent l'homme en le soumettant à quelque créature.

En réaction à cette morale du plaisir ou de l'intérêt, d'autres philosophes, disent – à juste titre – que l'homme doit agir par *devoir* (culte de la vertu chez les stoïciens ; l'impératif catégorique de Kant ² ; etc.). Toutefois, lorsque le fondement du devoir n'est pas placé en Dieu ³, ces systèmes tendent à diviniser l'homme.

Le païen Aristote avait déjà trouvé la solution : l'homme est fait pour trouver son bonheur en Dieu. Ainsi l'on conserve ce qui est vrai dans l'épicurisme (l'homme est fait pour être heureux – mais d'un bonheur spirituel, celui de la vraie béatitude) et dans la morale du devoir (l'homme doit agir par devoir – mais un devoir fondé sur le désir du bien, et finalement sur le désir de la béatitude ⁴).

Pour rédiger cette étude, nous nous sommes inspiré notamment du commentaire du père Ramirez O.P. ⁵ et des notes du père Pinckaers O.P. sur le traité de la béatitude de saint Thomas d'Aquin ⁶. Nous conseillons aussi, bien entendu, de lire saint Thomas dans le texte.

1 — Voir Jacques MARITAIN, *Éléments de philosophie (I) : Introduction générale à la philosophie*, 32^e éd., Paris, Téqui, 1963, p. 193-194.

2 — Nous verrons plus loin le système de Kant.

3 — Le fondement du devoir est en Dieu, non pas premièrement dans la volonté de Dieu (je dois faire ceci parce que Dieu le veut), mais dans la bonté de Dieu (je dois faire ceci parce que c'est bien, et en conséquence Dieu le veut et moi aussi je dois le vouloir). Ainsi le devoir se fonde sur le désir de la béatitude, il n'y a pas d'opposition entre la morale du devoir et la morale de la béatitude, cette dernière étant la morale la mieux fondée.

4 — Voir note précédente.

5 — Jacobus M. RAMIREZ O.P., *Opera omnia*, t. 3 de *Homini beatitudine* (5 vol.), CSIC, Madrid, 1971-1975 (commentaire de II-II, q. 1 à 5).

6 — Saint THOMAS D'AQUIN, *La Béatitude*, Paris, Cerf, « Éditions de la Revue des jeunes », 2001.

Importance du bonheur pour tous et chacun

Nous sommes faits pour être heureux. Cette destinée est tellement inscrite dans notre nature que nous ne pouvons rien faire, rien vouloir, sinon dans ce but.

Celui qui fait le bien, comme celui qui fait le mal, tous agissent pour un certain bien (réel ou apparent) qu'ils relient à l'idée qu'ils se font du bonheur.

Même celui qui met fin à sa vie, le fait pour échapper à la vie d'ici-bas dans l'espoir de mettre fin à son malheur, donc pour rechercher le bonheur.

Pourtant, si tous cherchent le bonheur, peu le cherchent là où il se trouve réellement. Beaucoup le placent dans des biens trompeurs, ou dans la recherche désordonnée de leur propre bien, si bien qu'au lieu du bonheur, ils ne trouvent, la plupart du temps, que déceptions et malheurs dès ici-bas, et un malheur bien plus grand dans l'au-delà.

Parmi ceux qui savent que le vrai bonheur ne peut se trouver qu'en Dieu, beaucoup n'ont qu'une idée vague de ce bonheur, qui leur vient de leurs souvenirs d'enfance. Peu savent expliquer en quoi précisément réside le bonheur de l'homme, et pourquoi il ne peut résider que là.

Et cela est fort dommage : en effet, une vraie notion du bonheur est un puissant secours pour être encouragé à bien faire ; cela nous aide également à être heureux dès ici-bas.

Car si le bonheur complet et achevé ne nous sera possible qu'après notre mort, nous pouvons dès maintenant être heureux *in spe* (en espérance), et même goûter les prémices de ce bonheur éternel. Voilà pourquoi Notre-Seigneur Jésus-Christ a commencé son *Sermon sur la montagne*, résumé de la Loi nouvelle de l'Évangile, par l'énoncé des béatitudes.

Aussi nous espérons que ces considérations sur le bonheur, tirées de saint Thomas d'Aquin, serviront à certains à retrouver la vraie route vers le bonheur, aux autres à y marcher plus vaillamment.

Importance du bonheur pour le philosophe *

Si la question de la nature de la félicité humaine et de la fin dernière de l'homme intéresse tous les hommes, elle intéresse particulièrement le philosophe et, de fait, elle a intéressé tous les anciens philosophes.

En effet, la béatitude est l'âme de toute la philosophie, le sommet de la spéculation rationnelle et le principe suprême de tout l'ordre moral naturel.

* — Ce paragraphe s'adresse plus spécialement à ceux qui s'intéressent à la philosophie. Sa lecture est donc facultative.

L'âme de toute la philosophie

Si l'on étudie la philosophie, ce n'est pas dans un but intéressé, mais uniquement pour l'amour de la sagesse ¹ et pour le *bonheur* que nous avons à contempler la vérité (surtout les vérités les plus hautes), ainsi qu'à vivre selon la vérité (en pratiquant les vertus).

En philosophant, on cherche simplement la béatitude, si bien que celle-ci est appelée par saint Augustin « le port de la philosophie ² », où tous les philosophes cherchent à aborder.

Il dit encore : « Il n'y a pas d'autre raison de philosopher que de chercher à être heureux ³. »

Saint Thomas d'Aquin, citant cette phrase de saint Augustin, explique qu'il y a :

deux sortes de béatitudes, l'une contemplative et l'autre active, comme on le voit dans le 10^e livre de *l'Éthique*. En conséquence, les philosophes ont divisé la philosophie en deux parties, appelant pratique la philosophie morale, et théorique la philosophie naturelle et rationnelle ⁴.

La philosophie pratique permet d'atteindre la félicité de la vie *active* (la vie selon la vertu) ; la philosophie théorique (ou spéculative), la félicité de la vie *contemplative* (la connaissance de Dieu et des réalités les plus élevées).

De façon générale, tous les philosophes en étudiant, en recherchant, en disputant, en vivant, ont désiré appréhender la vie heureuse : c'est l'unique cause de la philosophie ⁵.

Ainsi la béatitude est la raison qui pousse le philosophe à entreprendre ses recherches, elle est bien *l'âme de la philosophie*.

Remarquons toutefois que l'ordination de l'homme à une fin surnaturelle a quelque peu diminué l'importance de la philosophie.

Par la Révélation, nous pouvons désormais connaître beaucoup plus facilement et sans risque d'erreur les vérités les plus élevées de l'ordre pratique comme de l'ordre spéculatif. En conséquence, la philosophie n'est plus indispensable au bonheur, comme elle l'aurait été sans la Révélation.

Le chrétien peut atteindre au bonheur même sans philosophie. L'amour de la sagesse continuera toutefois à pousser certains à philosopher pour mieux connaître la vérité et jouir du bonheur de la sagesse philosophique.

1 — D'après l'étymologie du mot philo-sophie : amour de la sagesse. « Le nom même de philosophie signifie une grande chose, ardemment désirable, puisqu'elle est l'amour et l'étude de la sagesse. » Saint AUGUSTIN, *De Moribus Ecclesiae catholicae*, PL 32, 1327.

2 — Saint AUGUSTIN, *De beata Vita*, PL 32, 958.

3 — Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, l. 19, c. 1, PL 41, 623.

4 — *In Boëtium, de Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 4.

5 — Saint AUGUSTIN, *Sermon 150*, PL 38, 809.

Le sommet de la philosophie

Le philosophe est celui qui cherche à connaître, en toute chose, les raisons ultimes, les *causes* les plus élevées ¹.

Or, parmi les quatre genres de *causes* (la cause finale, la cause efficiente, la cause matérielle et la cause formelle), la cause finale est la plus élevée ².

La philosophie, qui s'intéresse aux causes les plus élevées, s'intéressera de préférence à la cause finale, au « pourquoi » des choses, et, parmi les fins, à la fin dernière ou *fin ultime*.

Or, précisément, la *béatitude est notre fin ultime*, le but que nous poursuivons derrière tous les autres ³.

Voilà pourquoi la philosophie aura pour sommet l'étude du bonheur, de la fin ultime. C'est ce que nous confirme saint Augustin :

Il y a deux questions [étudiées en philosophie] : l'une concerne l'âme, l'autre Dieu ; la première fait que nous nous connaissons, la deuxième que nous connaissons notre origine ; celle-là nous est plus douce, celle-ci plus chère ⁴.

Je désire connaître Dieu et l'âme. Rien de plus ? — Absolument rien d'autre ⁵.

Que je me connaisse, que je vous connaisse (*noverim me, noverim te*) ⁶.

L'âme est la réalité la plus élevée de ce monde, Dieu est la réalité suprême : l'étude de l'âme et de Dieu est donc le sommet de la philosophie, et, précisément, c'est ce que nous étudions dans le traité de la béatitude, puisque celle-ci consiste à connaître et aimer Dieu.

1 — Par exemple, tandis que le médecin s'intéresse à l'homme pour connaître ses organes, son ossature, etc., le philosophe cherche à comprendre ce qu'est la vie, ce qu'est l'âme, etc. Le médecin peut expliquer que telle maladie est mortelle, parce qu'elle atteint tel organe, mais seul le philosophe peut expliquer ce qu'est la mort : la séparation de l'âme et du corps.

2 — En effet, si la cause efficiente agit, c'est en vue d'un but, d'une fin, qui lui donnera une perfection. La cause finale est donc plus élevée que la cause efficiente. — Par ailleurs, la cause efficiente est plus élevée que son effet (la matière et la forme). Ainsi, le chêne adulte est plus parfait que le gland qui, mis en terre, va donner un petit chêne. — Donc la cause finale est la cause des causes, la première cause.

3 — Dans toutes nos actions (par exemple, un travail quelconque), nous cherchons un but (par exemple : je travaille pour gagner de l'argent). Ce but peut-être lui-même ordonné à un autre but (je veux gagner de l'argent pour aller en vacances), lui-même ordonné à un autre but (je veux aller en vacances pour me reposer), et ainsi de suite jusqu'à un dernier but : le bonheur (si je veux me reposer, c'est pour être heureux). Le bonheur est nécessairement la fin ultime (le but dernier) de toutes nos actions.

4 — Saint AUGUSTIN, *de Ordine*, PL 32, 1017.

5 — Saint AUGUSTIN, *Soliloquium*, PL 32, 872.

6 — Saint AUGUSTIN, *Soliloquium*, PL 32, 885.

Le principe suprême de tout l'ordre moral naturel

Dans toutes nos actions, nous cherchons, en dernière analyse, à être heureux, à nous rapprocher du bonheur. De l'idée que nous nous faisons du bonheur va dépendre toute notre vie morale.

La simple philosophie est capable de nous dire que le bonheur consiste à obéir aux lois données par Dieu :

Nous parlons des devoirs qui résultent des principes de *l'honnêteté naturelle*. Un Dieu qui a créé le monde et qui le gouverne par sa Providence ; une loi éternelle dont les prescriptions ordonnent de respecter l'ordre de la nature et défendent de le troubler ; une fin dernière placée pour l'âme dans une région supérieure aux choses humaines et au-delà de cette hôtellerie terrestre ; *voilà les sources, voilà les principes* de toute justice et honnêteté. Faites-les disparaître (c'est la prétention des naturalistes et des francs-maçons) et il sera impossible de savoir en quoi consiste la science du juste et de l'injuste ou sur quoi elle s'appuie ¹.

Une petite erreur sur les principes entraîne de grandes erreurs dans les conséquences ². Si je me trompe sur la nature du bonheur (par exemple si je place mon bonheur dans ma « liberté » au lieu de le placer dans la vertu et l'obéissance à Dieu), j'aurai beau faire de grandes choses, je courrai en dehors de la voie, en vain.

Voilà pourquoi il importe de bien orienter notre vie morale en la faisant reposer sur une conception exacte de la béatitude.

Importance du bonheur pour le théologien *

La question du bonheur n'est pas moins importante en théologie. La béatitude surnaturelle est en effet la raison d'être de la théologie, son sommet et son achèvement, et le principe premier de tout l'ordre moral surnaturel.

Le bonheur est la raison d'être de la théologie

Le bonheur (la fin surnaturelle à laquelle Dieu nous a ordonnés) est *la raison d'être* de la Révélation.

L'homme ne pouvait pas, par sa seule raison, connaître la fin *surnaturelle* à laquelle Dieu voulait l'ordonner : il fallait donc que Dieu la lui révélât :

La Révélation doit être dite absolument nécessaire parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à une fin *surnaturelle*, à savoir la participation

¹ — LÉON XIII, encyclique *Humanum genus* du 20 avril 1884 sur la secte des francs-maçons.

² — II-II, q. 47, a. 1, ad 3.

* — Ce paragraphe s'adresse plus spécialement à ceux qui s'intéressent à la théologie. Sa lecture est donc facultative.

aux biens divins qui dépassent absolument ce que peut saisir l'esprit humain. Car « l'oeil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu et n'est pas monté au cœur de l'homme ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » [1 Co 2, 9] ¹.

Or, la théologie n'est autre que la science qui s'occupe de la Révélation : elle reçoit de la Révélation ses principes (les dogmes) sur lesquels elle réfléchit, dont elle tire des conséquences, qu'elle défend contre les objections des incrédules, etc.

Ainsi, le bonheur surnaturel, qui est la raison d'être de la Révélation, est, par le fait même, la raison d'être de la théologie, qui n'est que le prolongement rationnel de cette Révélation.

Le bonheur est le sommet et l'achèvement de la théologie

La théologie a pour objet propre *Dieu dans sa déité*, l'essence divine (*théologos* = science de Dieu). Elle atteint son sommet et son achèvement quand elle arrive à connaître parfaitement son objet.

Or, précisément, c'est dans la béatitude, et en elle seulement, que nous connaissons parfaitement Dieu, car celle-ci, comme nous le verrons, consiste dans la vision intuitive et faciale de l'essence divine.

Par conséquent, le théologien atteint la perfection de sa science dans la vision béatifique, et, en attendant, dans l'étude de cette vision béatifique.

Du fait que la béatitude est le sommet de la théologie, la considération de notre fin dernière fournit beaucoup de lumière à l'intelligence et l'explication des autres dogmes :

Lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive par le don de Dieu à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et *avec la fin dernière de l'homme* ².

Toutes les œuvres de Dieu, naturelles et surnaturelles, sont ordonnées à la béatitude surnaturelle des créatures raisonnables, « à l'achèvement du nombre des élus ». La création, la rédemption, la justification, la Providence, le gouvernement divin, sont ordonnés à la glorification des élus ³.

Par conséquent, l'étude de la fin dernière de l'homme fournit beaucoup de lumières à toutes les autres parties de la théologie.

¹ — Concile Vatican I, constitution *Dei Filius* sur la foi catholique, DS 3009.

² — Concile Vatican I, constitution *Dei Filius* sur la foi catholique, DS 3016.

³ — « La cause finale de la justification est la gloire de Dieu et du Christ, et la vie éternelle » (concile de Trente, DS 1529).

Le bonheur est le principe premier de tout l'ordre moral surnaturel

Regarder vers Dieu et tendre à lui, telle est la loi suprême de la vie de l'homme. Fait à son image et à sa ressemblance, il est porté par sa nature même à jouir de son Créateur ¹.

La loi suprême, le but où nous devons rapporter toutes choses, est que, sortis de Dieu, nous retournions un jour vers lui ².

Comme la béatitude (naturelle) est le principe de l'ordre moral naturel, la béatitude est aussi le premier principe de l'ordre moral surnaturel.

Le pape Pie XI ³ a loué saint Augustin d'avoir cherché à persuader les hommes de chercher la béatitude et d'avoir résumé toute la sagesse humaine dans ces paroles : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous. »

On peut donc conclure avec le même pape : « Tout enseignement, comme toute action humaine, a une relation nécessaire de dépendance vis-à-vis de la fin dernière de l'homme ⁴ », relation qui lui donne sa bonté (ou sa malice) morale.

Le prologue de saint Thomas

Saint Thomas commence la deuxième partie de la *Somme théologique*, qui concerne la théologie morale, par un prologue fort instructif :

L'homme ayant été créé à l'image de Dieu, expression qui signifie, selon saint Jean Damascène, « qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et du pouvoir d'agir par lui-même ⁵ », après avoir traité de l'Exemplaire, c'est-à-dire Dieu, et des êtres qui ont procédé de sa puissance conformément à sa volonté, il nous reste à considérer ce qui concerne son image, c'est-à-dire l'homme, selon qu'il est, lui aussi, le principe de ses propres œuvres, grâce à son libre arbitre et au pouvoir qu'il a sur ses propres œuvres.

Après avoir traité de Dieu, *cause efficiente et exemplaire* de la créature (*Ia Pars*), saint Thomas traite de l'homme, *image à perfectionner (IIa Pars)*, puis du Christ, *image parfaite et restauratrice (IIIa Pars)*.

Tout effet ressemble à sa cause, et l'on trouve un vestige (une ressemblance éloignée) de Dieu dans toute créature.

1 — LÉON XIII, encyclique *Sapientiae Christianae* du 10 janvier 1890.

2 — LÉON XIII, encyclique *Tametsi futura* du 1^{er} novembre 1900.

3 — PIE XI, encyclique *Ad salutem humani generis* du 20 avril 1930 pour le 15^e centenaire de la mort de saint Augustin.

4 — PIE XI, encyclique *Ad salutem humani generis* du 20 avril 1930.

5 — Saint Thomas cite ici le *de Fide orthodoxa*, l. 2, c. 12 : « "Selon l'image" vise l'intelligence et le libre arbitre [auto-exousion = pouvoir d'agir par soi] ; "selon la ressemblance, c'est la capacité de ressembler à Dieu en vertu, selon qu'il est possible. »

Cependant, seule la créature douée d'intelligence (l'homme, et encore davantage l'ange) est créée à *l'image* de Dieu. En effet, de même que Dieu est le principe libre de ses actions extérieures, de même l'homme (et l'ange) est libre dans ses actions.

Cette ressemblance avec Dieu doit se perfectionner par l'acquisition des vertus : c'est tout le travail de sanctification dont la théologie morale va donner la théorie.

Continuons la lecture du prologue de la I-II :

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

La perfection d'un effet est de ressembler à sa cause. Ainsi, l'animal devient parfait lorsqu'il atteint l'âge adulte et ressemble à son géniteur, le petit chêne devient parfait lorsqu'il atteint la taille de l'arbre qui lui a donné la vie, etc.

Cette loi générale vaut aussi pour l'homme, créé par Dieu. Sorti de Dieu, l'homme « retourne » à Dieu en cherchant à lui ressembler *par ses bonnes actions* et ses vertus.

Or (et nous aurons l'occasion de développer ce point), ce qui rend bon une action est la fin de cette action, *ce pour quoi* nous agissons. Sans doute, la fin n'est pas le seul élément qui entre en ligne de compte pour établir la bonté de nos actes, mais elle en est l'élément principal, « spécifiqueur ».

Et, parmi les fins, la principale est la « fin dernière », celle que nous cherchons par-dessus toutes les autres, qui qualifie toute notre vie et toutes nos actions.

Voilà pourquoi il convient de commencer la morale par l'étude de notre fin dernière.

Terminons la lecture du prologue de la I-II :

Et puisqu'on admet que la fin ultime de la vie humaine est la béatitude, nous avons à étudier d'abord la fin ultime en général, puis la béatitude.

A l'époque de saint Thomas, il était admis par tous que la fin dernière recherchée par tous les hommes est la béatitude (même si, derrière ce mot, on plaçait diverses choses).

Aristote pose ainsi la question morale au début de *l'Éthique à Nicomaque* :

Voyons quel est selon nous le bien où tend la politique, autrement dit quel est de tous les biens réalisables le bien le plus élevé. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord ; c'est le bonheur, au dire de

la foule aussi bien que des gens cultivés : tous assimilent le fait de bien vivre et de bien agir au fait d'être heureux [*I Eth.*, 1095 a, 1519].

Cicéron lui fait écho, dans une affirmation reprise par saint Augustin et placée au début de son exposé sur la morale chrétienne :

Tous, certainement, nous voulons vivre heureux et, dans le genre humain, il n'est personne qui ne donne son assentiment à cette proposition avant même qu'elle ne soit pleinement énoncée [*De Moribus Ecclesiae catholicae*, 3, 4].

De fait, on peut dire que toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité s'accordaient pour considérer la question du bonheur comme première et fondamentale. « La vie heureuse est l'objet de la vigilance des philosophes de tous les temps », dit encore saint Augustin dans le *De Civitate Dei* (I. VIII, III, 1).

Un mot sur la philosophie moderne

Le bonheur éliminé peu à peu de la morale

A partir de la fin du 13^e siècle, le traité du bonheur a été peu à peu expulsé de la morale. L'origine de ce changement réside, semble-t-il, dans la cassure qui s'est instaurée entre la liberté et la nature.

Pour le comprendre, résumons brièvement la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la liberté, en distinguant la liberté psychologique (ou libre-arbitre) et la liberté morale ¹.

La liberté *psychologique* est la faculté de choisir. C'est une propriété de la volonté, faculté dont l'objet propre est le bien. La liberté ne peut donc choisir le mal en tant que tel : on ne peut vouloir le mal pour le mal.

Par conséquent, l'homme n'est pas libre de vouloir ou de ne pas vouloir le bonheur (qu'il conçoit comme le bien dans toute son amplitude). Le bonheur est même le premier mobile de toute action humaine : si j'agis, c'est parce que je cherche un certain bien, et ce bien me paraît bon parce qu'il répond à l'idée que je me fais (même inconsciemment) du bonheur.

Cependant, l'homme, du fait qu'il est faillible, peut vouloir un mal sous l'apparence de bien. Il peut ainsi placer son bonheur dans un faux bonheur ² ;

¹ — La liberté psychologique est la faculté de choisir, quel que soit l'objet du choix. La liberté morale est la faculté de choisir entre les divers biens : tout ce que je peux choisir (liberté psychologique), je n'ai pas le droit de le faire (liberté morale), car je n'ai pas le droit de vouloir le mal.

² — En pratique, comme nous le verrons, il n'y a que deux possibilités pour le choix du bonheur : soit on le place en Dieu, aimé par-dessus tout ; soit on le place en soi-même, placé avant Dieu. Ces deux amours ont donné lieu à deux Cités, comme le dit saint Augustin.

il peut aussi choisir de mauvais moyens (qu'il estime être bons) pour atteindre le bonheur qu'il s'est choisi.

Voilà pourquoi, pour les Anciens, le traité du bonheur était primordial en morale. Le bonheur étant le premier motif de mes actions, si je place le bonheur dans un faux bien, toutes mes actions seront viciées. Par ailleurs, ayant choisi le vrai bonheur, toutes mes autres actions seront bonnes ou mauvaises dans la mesure où elles me rapprochent du bonheur ou non.

Signalons encore que pour saint Thomas, la volonté ne peut vouloir que si elle-même est mue par Dieu. Notre liberté n'est pas absolument indépendante : elle ne s'exerce que sous l'action d'une motion divine.

En ce qui concerne la liberté *morale*, celle-ci est limitée par la loi.

La loi est une orientation de la raison vers le bien commun. La liberté morale étant la faculté de choisir entre les divers biens, elle est donc limitée par la loi, car une action contraire à la loi est mauvaise, et je n'ai pas la liberté morale de la choisir.

Parmi les lois qui concernent l'homme, il y a la loi naturelle. Cette loi naturelle est une participation, mise par Dieu dans notre intelligence, de la loi éternelle, c'est-à-dire du plan que Dieu a conçu en créant le monde.

Dieu a conçu notamment la nature humaine, et l'a donc voulue avec certaines lois qui lui permettent de bien vivre, de se perfectionner et d'atteindre sa fin.

L'homme découvre par sa raison et par l'expérience cette loi naturelle ; Dieu en a aussi donné un résumé dans le décalogue.

La liberté morale est limitée par la loi naturelle, mais, loin d'être une gêne, cette limite ne fait qu'aider l'homme à atteindre plus rapidement sa fin, puisqu'elle le guide vers le bien.

Voilà pourquoi, pour les anciens, un des principes de la morale (la science qui nous aide à faire le bien) était : « *sequi naturam* », suivre la nature. Il faut entendre cela de la loi naturelle, et non de la nature en tant qu'elle est blessée par le péché originel.

Peu après saint Thomas, sous l'influence notamment de Jean Duns Scot (1266-1308) et de Guillaume d'Occam (vers 1285-1347), le lien entre la liberté et la nature est venu à s'affaiblir, voire à se rompre.

Occam introduit la notion de liberté d'indifférence. La liberté devient une faculté qui peut choisir entre les contraires. L'homme, notamment, est libre d'accepter ou de refuser le bonheur.

Sous l'influence de Molina, cette liberté d'indifférence deviendra même indépendante de Dieu. L'homme a la faculté de se déterminer par lui-même à choisir ceci plutôt que son contraire, sans qu'il soit besoin d'une efficence divine.

Ainsi, la liberté psychologique devient une sorte d'absolu, capable de s'autodéterminer et de choisir n'importe quel objet.

La liberté morale aussi change. Scot introduit l'idée que Dieu pourrait déclarer que certains actes de la loi naturelle ne sont pas bons : « Dieu pourrait par sa volonté faire du mensonge un acte bon, déclarer la haine du prochain une vertu, etc. ¹. »

Cette tendance sera encore élargie avec le nominalisme. La notion de loi naturelle perd toute sa consistance. Dieu est libre d'agir comme il veut, de nous donner les commandements qu'il veut : à la limite il pourrait nous demander de le haïr ² !

Dans de telles conditions, on voit que le critère de moralité change. Il ne s'agit plus de rechercher un bonheur conforme à notre nature, il s'agit maintenant d'obéir simplement à la loi fixée par Dieu de manière arbitraire. Et pour y arriver, il faut compter uniquement sur sa bonne volonté, car celle-ci ne s'appuie plus sur sa tendance à vouloir le bien, ni sur une motion efficiente de Dieu.

Tant que les moralistes qui défendaient de telles idées furent chrétiens, on ne discerna pas trop les conséquences néfastes de leur pensée. En effet, l'homme devait toujours respecter le décalogue (même si ce n'était plus pour la même raison), il devait toujours demander la grâce de Dieu (même si la grâce n'avait plus la même efficacité). Mais quand ces idées furent reprises par des philosophes non chrétiens, voire anti-chrétiens, alors apparut toute la nouveauté de ces changements de perspective.

La morale laïque anti-bonheur de Kant

Emmanuel Kant (1727-1804) reprend l'idée qu'une action est morale si elle est conforme à la loi. Mais la loi n'est plus le décalogue, encore moins l'Évangile : c'est l'impératif catégorique.

Pour établir sa morale, Kant commence par critiquer la morale du bonheur

Il appelle « eudémonisme » le système qui fonde la morale sur la recherche du bonheur comme mobile de la vertu. Il n'y voit qu'une forme subtile d'égoïsme :

¹ — « En morale [dit Scot], les devoirs des créatures envers Dieu (les trois premiers commandements) sont seuls de droit naturel absolu ; les autres devoirs, qui règlent les rapports des hommes entre eux et avec les autres créatures, sont de droit naturel consécutif à la libre volonté de Dieu ; ainsi, Dieu pourrait par sa volonté faire du mensonge un acte bon, déclarer la haine du prochain une vertu, etc. » (F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, 5^e éd., Paris, Desclée, 1966, p. 424.)

² — Guillaume D'OCCAM, *Commentaire sur les Sentences*, II, q.15 et IV, q. 16 (*Opera philosophica et theologica*, t. 5, Saint Bonaventure [N.Y.], 1981, p. 342 et 352, et t. 7, Saint Bonaventure [N.Y.], 1984, p. 352).

[L'eudémoniste] ne fonde la destination suprême de son vouloir que sur son utilité, sur son bonheur personnel, et non sur la représentation du devoir. [...] Tous les eudémonistes sont donc des *égoïstes pratiques* ¹.

Dans la préface de la *Métaphysique des mœurs*, le verdict est catégorique :

Si l'on pose en principe *l'eudémonie* (le principe du bonheur) à la place de *l'éleuthéronomie* (du principe de la liberté dans la législation intérieure), il en résultera *l'euthanasie* (la douce mort) de toute morale ².

Par conséquent :

On ne saurait trop et trop souvent prémunir l'homme contre cette faiblesse ou cette basse façon de penser qui lui fait chercher le principe de la moralité parmi des mobiles ³ et des lois empiriques ⁴.

La morale du bonheur doit donc être remplacée par la morale de l'impératif catégorique, qui s'exprime ainsi :

Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle ⁵.

En cas de conflit entre le désir du bonheur et « l'ordre sévère du devoir ⁶ », il est clair qu'il faut choisir ce dernier :

L'homme sent en lui-même, dans ses besoins et ses penchants, dont il désigne la complète satisfaction sous le nom de bonheur, un puissant contrepoids à tous les commandements du devoir, que sa raison lui présente comme quelque

¹ — Emmanuel KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction Michel Foucault, 6^e éd., Paris, Vrin, 1994, p. 26-27.

² — Emmanuel KANT, *Doctrine de la vertu – Métaphysique des mœurs (II)*, traduction Alexis Philonenko, 4^e éd., Paris, Vrin, 1996, p. 46.

³ — Kant distingue le mobile *a posteriori*, matériel, qui indique d'après l'expérience ce qu'il faut faire pour atteindre telle fin, et le motif *a priori*, formel, qui indique ce qu'on doit faire, quel que soit par ailleurs le résultat de l'action.

⁴ — Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in *Critique de la raison pratique*, traduction J. Barni, Paris, Ladrance, 1848, p. 66. Pour Kant le concept du bonheur est du domaine de l'empirisme (p. 53), si bien qu'il est incertain : « L'homme est incapable de déterminer, d'après quelque principe, avec une entière certitude, ce qui le rendrait véritablement heureux » (p. 53-54). C'est la conséquence de son agnosticisme. Si on admet, au contraire et selon la vérité, que l'homme peut connaître Dieu par sa raison, alors on peut montrer avec certitude que le bonheur consiste à connaître et aimer Dieu. Même un païen comme Aristote l'avait compris. — Notons le mépris de Kant pour la morale du bonheur, qualifiée de « faiblesse » et de « basse façon de penser ». Jusqu'à lui, affirme-t-il avec suffisance, la question du principe suprême de la moralité « n'a pas été traitée d'une manière satisfaisante » (p. 11). — Pour être juste, il faut ajouter que Kant ne met pas au dernier rang la morale du bonheur. Il y a une gradation ascendante entre les « règles de l'habileté » (en vue d'atteindre telle fin particulière), les « conseils de la prudence » (pour la recherche du bonheur), et les « ordres (lois) de la moralité » réglés par l'impératif catégorique.

⁵ — Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 58. Une formule semblable est donnée immédiatement après : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en une loi universelle de la nature. » (*Ibid.*)

⁶ — Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 36.

chose de si respectable. La raison cependant ordonne sans transiger avec les inclinations ; elle repousse impitoyablement et avec mépris toutes leurs prétentions si tumultueuses, et en apparence si bien fondées (qu'aucun ordre ne peut étouffer).

Avant de critiquer cette morale kantienne du devoir, voyons la valeur de ses arguments contre la morale du bonheur.

La critique de Kant porte à faux

La critique faite par Kant à l'eudémonisme, en entendant par cette formule la philosophie de saint Thomas, porte à faux pour deux raisons :

1. — Kant, comme la plupart de nos contemporains, voit le bonheur au niveau de l'expérience sensible, au point d'être opposé à l'expérience morale concentrée sur le sentiment du devoir. En fait, le reproche de Kant vaut pour l'utilitarisme anglais d'un Jeremy Bentham (1748-1832) ou pour la morale du plaisir d'Épicure (342-270 AC).

Mais, chez saint Thomas, comme pour Augustin ou Aristote, le sens du bonheur se situe au niveau de la vertu. Le vrai bonheur provient de la possession du vrai bien, et le vrai bien est le bien *honnête* ¹, qu'on atteint par une vie vertueuse.

Il faut bien distinguer le *plaisir*, réaction au contact des biens sensibles, la *satisfaction* qui provient de l'obtention d'un bien utile, et la *joie* qui est l'effet distinctif de la vraie vertu et le fruit propre de la charité (voir I-II, q. 31, a. 3).

Le bonheur se définit non par le plaisir, ni par une simple satisfaction, mais par la joie : il est « la joie de la Vérité ² », comme dit Augustin.

2. — Par ailleurs, le désir du bonheur n'est pas subjectif et intéressé, il est foncièrement objectif, car il provient de la réalité aimée, désirée ³. Cette réalité est la même pour tous les hommes, pour autant que leur désir du bonheur n'est pas dévoyé.

Cette objectivité du désir repose sur le fait de l'existence d'une nature humaine unique chez tous les hommes, sur la possibilité pour l'intelligence d'atteindre l'être des choses (et donc le premier Être, Dieu) et sur la possibilité, en conséquence, de s'unir aux autres par un amour d'amitié ⁴.

¹ — On distingue le bien en bien *délectable* (recherché parce qu'il apporte un plaisir), bien *utile* (recherché pour son utilité) et bien *honnête* (recherché en lui-même, parce qu'il apporte une perfection).

² — « *Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te qui veritas es [...] Deus meus* (la vie bienheureuse est la joie de la Vérité : en effet c'est la joie de toi, qui est Vérité [...] mon Dieu. » Saint AUGUSTIN, *Confessions* l. 10, c. 23, n. 33, PL 32, 793-794.

³ — Voir I-II, q. 3, a. 1.

⁴ — Aimer quelqu'un pour lui-même et en lui-même produit même une inhésion mutuelle et cause une forme d'extase (I-II, q. 26-27).

Le désir de bonheur qui naît de l'amour d'amitié et de l'aspiration à la vérité est parfaitement désintéressé, tout en étant le plus intéressant, le plus précieux pour l'homme. La primauté accordée par Thomas à l'intelligence et à la quête de la vérité accentue le caractère objectif du désir de bonheur. Le langage de notre auteur, si objectif qu'il peut paraître impersonnel, confirme ce trait. Nous avons donc affaire à un désir spirituel, se greffant sur l'amour d'amitié, propre aux êtres doués de raison. C'est pourquoi il peut dépasser la recherche du seul intérêt propre ¹.

Tout cela est incompréhensible pour Kant qui a détruit la possibilité pour l'intelligence de connaître les choses en elles-mêmes, et par voie de conséquence a détruit l'amour d'amitié.

La morale kantienne est-elle morale ?

Pourquoi l'homme se sent-il lié par le sentiment du devoir ? Pourquoi éprouve-t-il du « respect » pour la loi morale (selon la propre expression de Kant ²).

Kant reconnaît que l'impératif catégorique doit avoir un fondement, « quelque chose dont l'existence ait une valeur absolue, et qui, comme fin en soi, puisse être le fondement de lois déterminées ³ ».

Pour un thomiste, et même pour tout homme qui use droitement de sa raison, la réponse est simple : le fondement du devoir moral, c'est Dieu.

Le père Garrigou-Lagrange développe en détail dans son ouvrage *Dieu, son existence et sa nature* ⁴, comment le premier et souverain Bien est le fondement suprême de tout devoir.

Supposons que je doive faire telle action bonne, par exemple un acte de justice : un remboursement de dette qui m'est demandé. Ma volonté est bonne parce qu'elle est capable de faire cette bonne action, elle devient meilleure si je fais la bonne action. C'est cette gradation dans l'échelle du bien qui fait que je suis obligé moralement (cela m'est un devoir) de faire cette bonne action : ma volonté, déjà bonne en tant que capacité à vouloir le bien, doit devenir meilleure en voulant actuellement le bien.

¹ — Père PINCKAERS O.P., *La Béatitude*, Paris, Cerf, « Éditions de la Revue des jeunes », 2001, p. 332.

² — Kant essaye de s'expliquer dans une longue note : Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 26-27. Il dit notamment : « Ce sentiment ne signifie autre chose sinon que ma volonté a conscience d'être soumise à cette loi, indépendamment de toute autre influence de la sensibilité. »

³ — Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 69.

⁴ — Père Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature, Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1914, p. 308-314.

Mais quand il y a une gradation entre divers êtres bons (ici, entre la bonne volonté en puissance et la bonne volonté réalisant le bien), c'est qu'il y a un souverain bien auquel participent les divers biens (4^e voie de saint Thomas d'Aquin, preuve par les degrés de perfection ¹).

Si le remboursement de la dette est une bonne action, c'est parce que c'est un acte de justice qui ressemble à la Justice de Dieu, et si ma volonté qui peut vouloir cette bonne action est bonne, c'est parce qu'elle reçoit sa perfection de la Volonté parfaite divine.

Autrement dit, nous devons faire le bien (bien honnête, bien participé, fondamentalement prochain du devoir) pour l'amour de Dieu (Bien parfait, Bien en soi, fondement ultime du devoir).

Cela n'est pas très compliqué, mais c'est incompréhensible pour Kant. Car ce dernier refuse à la raison la capacité de prouver l'existence de Dieu.

Aussi Kant doit chercher un autre fondement à la loi morale. L'existence de l'impératif se prouve *a priori*, dit Kant, du fait que l'homme doit toujours être considéré comme fin, jamais comme moyen.

Or je dis que l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi et non pas simplement comme moyen pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté, et que dans toutes ses actions, soit qu'elles ne regardent que lui-même, soit qu'elles regardent aussi d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré comme fin ².

Aussi l'impératif catégorique peut-il s'exprimer de cette façon :

Agis de façon telle que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen ³.

On voit que Kant a remplacé le Bien suprême, comme fondement de la morale, par un bien participé qu'est l'homme. Ou encore, il remplace la fin ultime par une fin prochaine.

Sans doute peut-on dire que la personne humaine est le bien le plus parfait du monde physique, mais ce n'est pas pour autant un bien suprême. Et il est faux de dire que la personne humaine ne puisse être ordonnée à une autre personne (à Dieu par exemple) comme à une fin.

La morale de Kant est donc une morale humaniste : au lieu de faire le bien pour l'amour de Dieu, on doit faire le bien pour l'amour de l'homme, ou plutôt de l'humanité.

Ce fondement est fragile, et l'on voit que nos contemporains, tout en respectant l'impératif kantien, ont réussi à légitimer les crimes les plus honteux.

1 — Voir *Le Sel de la terre* 58, automne 2006, p. 35 et sq.

2 — Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 69.

3 — Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 71.

Ils ont, par exemple, légitimé l'avortement, ils en ont fait une « loi universelle », et par conséquent toute femme qui avorte peut avoir la conscience tranquille, si elle est kantienne, puisqu'elle respecte l'impératif catégorique : « Agis selon la maxime qui peut en même temps se transformer en loi universelle. »

De plus, le fait de remplacer Dieu par l'homme a pour conséquence, du moins pour ceux qui ont un esprit logique, de déifier l'homme. La philosophie kantienne tend vers le panthéisme, ce que les successeurs de Kant prouveront par leurs systèmes.

Enfin, la morale de Kant est inefficace. Car, devant un vrai sacrifice, qui acceptera de renoncer à sa volonté propre pour l'amour de l'humanité ? Si déjà il est difficile d'éviter le péché pour ne pas déplaire à Dieu et mériter l'enfer, combien plus sera-ce difficile pour le simple devoir de respecter l'impératif catégorique. Le monde moderne, kantien et immoral, en est la preuve par les faits.

Division du traité du bonheur

Les anciens scolastiques ¹ distinguent trois « modes ou moyens de la science » : la division, la définition, l'argumentation ².

La division permet de résoudre un problème dans les questions principales, en commençant par celles qui sont logiquement les premières. Elle permet aussi de préparer les définitions, en classant les réalités en genres et en espèces.

Il convient donc, d'abord, de bien diviser notre traité. C'est ce que fait saint Thomas d'Aquin ici comme ailleurs. Il consacre cinq questions de la *Somme théologique* au bonheur. En voici le plan général, que nous expliquerons brièvement ensuite :

La béatitude de l'homme	{	I) en général, ou de façon abstraite, en tant que fin ultime (q. 1)									
		II) en particulier, ou concrètement, en tant que béatitude :	{	A) sa nature ou essence	<table style="border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="font-size: 3em; vertical-align: middle;">{</td> <td style="vertical-align: middle; padding-right: 10px;">1) métaphy- -sique</td> <td style="padding-left: 10px;">{a) son objet (q. 2) b) son sujet (q. 3)</td> </tr> <tr> <td style="font-size: 3em; vertical-align: middle;">}</td> <td style="vertical-align: middle; padding-right: 10px;">2) physique : ses parties intégrales (q. 4)</td> <td></td> </tr> </table>	{	1) métaphy- -sique	{a) son objet (q. 2) b) son sujet (q. 3)	}	2) physique : ses parties intégrales (q. 4)	
{	1) métaphy- -sique	{a) son objet (q. 2) b) son sujet (q. 3)									
}	2) physique : ses parties intégrales (q. 4)										
				B) sa cause efficiente ou méritoire (q. 5)							

¹ — Les scolastiques sont les philosophes et les théologiens qui suivent la philosophie pérenne, spécialement la philosophie aristotélo-thomiste.

² — Nous expliquons ci-après brièvement l'importance de la division. La définition est importante pour savoir de quoi on parle, surtout si l'on parvient à donner une définition « réelle » et pas seulement nominale. L'argumentation (inductive ou déductive), quant à elle, permet d'avancer, de découvrir de nouvelles vérités à partir de celles qu'on connaît, donc de progresser dans la science.

Dans ce traité, nous étudions la béatitude telle que, de fait, elle est proposée à l'homme, c'est-à-dire la béatitude surnaturelle.

Sans doute, si l'homme avait été laissé à l'état naturel, on pourrait parler de la béatitude qui lui aurait convenu. Mais c'est là un état hypothétique, qui n'a jamais existé dans les faits.

Mais, tout en étudiant la question du point de vue de la *théologie*, nous ne négligerons pas la *philosophie* du bonheur. Car, en résolvant la question en théologien, saint Thomas d'Aquin utilise la philosophie, et résout éminemment les questions que se sont posées les philosophes ¹.

Nous ne ferons donc qu'un traité du bonheur, un traité théologique. Mais en résolvant chaque question, nous distinguerons bien l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et nous verrons comment la béatitude surnaturelle qui nous est proposée satisfait aussi à toutes les exigences que notre nature a du bonheur.

La première division du traité est donc entre la béatitude *en général* et la béatitude *en particulier*. Cela correspond au plan général de saint Thomas dans l'étude de la morale : il étudie d'abord les questions générales (c'est la I-II) avant les questions particulières (c'est la II-II).

La raison de cette distinction est propre à la théologie morale. Celle-ci est une science pratique ². En tant que *science*, elle considère son objet de manière universelle, en tant que *pratique*, elle doit le considérer de manière plus particulière (ou spéciale), pour pouvoir mieux diriger l'action.

Pour traiter de la béatitude en particulier (q. 2 à 5), saint Thomas suit l'ordre adopté par Aristote dans son traité de la béatitude, autant que le parallèle entre la béatitude surnaturelle et la béatitude naturelle le lui permet.

Aristote cherche d'abord la nature ou la définition de la béatitude (du côté de son objet, puis de son sujet) ; ensuite, il traite de la cause efficiente qui permet de l'atteindre.

Saint Thomas recherche, pareillement, la nature ou essence de la béatitude, tant du côté de l'objet (q. 2) que du sujet (q. 3 et 4) ; puis il aborde la propre cause efficiente du bonheur, à savoir le mérite (q. 5).

(à suivre)

¹ — Remarquons que cette méthode est générale chez saint Thomas d'Aquin, surtout dans la *Somme théologique*. Ainsi, dans le traité sur Dieu, il traite en même temps les questions philosophiques et théologiques sur Dieu, tout en les distinguant parfaitement.

² — La science pratique (qui dirige l'action) se distingue de la science spéculative qui ne cherche qu'à connaître. Ainsi, la théologie morale se distingue-t-elle de la théologie dogmatique.

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



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

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

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !