



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 347 (537)

Mensuel - Nouvelle Série

Septembre 2011

Le numéro 3€

## LAÏCITÉ ET LIBÉRALISME : PRINCIPES D'ANALYSE

*Nous publions ici la Préface au tome III de la traduction du traité sur l'Église du cardinal Billot. Ce présent volume offre à la lecture la dernière partie de ce traité, ayant pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, avec les conséquences qui en découlent pour la société civile. Le cardinal Billot commence cette étude des rapports entre l'Église et l'État en analysant les principes fondamentaux du libéralisme moderne. Cette critique fait encore autorité. La préface du traducteur en souligne toute l'importance, dans le contexte des déviances actuelles.*

La troisième et dernière partie du *Traité de l'Église* du cardinal Billot est restée la plus célèbre <sup>1</sup>. Le savant jésuite y poursuit jusque dans ses derniers retranchements l'erreur du libéralisme. Celle-ci est à la racine profonde de la déchristianisation du monde moderne. Les sociétés issues de la Révolution de 1789 refusent en effet la royauté sociale du Christ, avec la souveraineté indirecte de l'Église qu'elle implique, dans la mesure même où elles professent ce principe du libéralisme, inscrit dans la Déclaration des droits de l'homme. Ce principe dérive lui-même, à des degrés divers, de l'athéisme matérialiste <sup>2</sup>. Il est la négation et le refus de la vérité énoncée par saint Thomas : « La volonté divine seule est la règle de sa propre action, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. La volonté de la créature, au contraire, ne parvient à la rectitude de son acte qu'en se réglant sur la volonté divine, à laquelle ressortit la fin dernière. Ainsi, le vouloir d'un inférieur doit-il se régler sur le vouloir du supérieur, le vouloir du soldat sur celui de son chef <sup>3</sup>. » Si au contraire l'exercice de la volonté humaine libre porte en lui-même sa propre règle et sa propre justification, il ne peut être que bon, juste et légitime. Il est considéré comme une fin en soi. Mais alors, la volonté libre de l'homme est confondue avec celle de Dieu : c'est le principe même du libéralisme, qui érige la liberté humaine en absolu.

### I - À LA RACINE DE LA VÉRITÉ OU DE L'ERREUR : LES PRINCIPES FONDAMENTAUX

La vérité énoncée par saint Thomas, et contredite par le libéralisme, est un principe. Un principe est une vérité première, dont découlent toutes les autres dans le même ordre. C'est justement pourquoi l'erreur contraire aux principes est toujours lourde de conséquences. Il est donc indispensable d'avoir une intelligence aussi pénétrante que possible de ces principes, si l'on veut concevoir la gravité des erreurs opposées. Le passage cité de la *Somme théologique* est dense comme le sont toutes les affirmations de principe. On ne saurait bien le saisir sans expliciter au préalable, ne serait-ce que rapidement, quelques notions fondamentales de psychologie.

La faculté de la volonté a pour objet propre le bien, mais cet objet est atteint sous deux aspects différents, qui commandent une distinction radicale au niveau des actes de la volonté. L'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu pour lui-même, comme la santé, n'est pas de même sorte que l'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu seulement dans son rapport à autre chose, comme l'absorption d'un remède. Le premier acte est appelé simple vouloir ou volition et lorsqu'il porte précisément sur la fin absolument ultime, qui est principe premier de tout acte volontaire, les théologiens lui

donnent le nom de volonté de nature<sup>4</sup>; le second est appelé choix ou élection et les théologiens lui donnent le nom de volonté de raison. Cette diversité d'actes ne diversifie pas la faculté, car tous deux visent l'objet en tant qu'il représente un bien <sup>5</sup>. Mais la différence demeure à son niveau. L'acte du simple vouloir, se différencie de l'acte du choix, en ce que celui-là a pour objet la fin, tandis que celui-ci a pour objet les moyens. Autre est la tendance radicale de la volonté vers la fin, autre est le choix des moyens, voulus dans la dépendance de cette fin, choix qui est l'acte propre du libre arbitre <sup>6</sup>. La liberté n'est donc pas une faculté proprement dite, distincte de la volonté; elle est l'une de ses tendances <sup>7</sup>.

voulu en vue de cette fin ultime. C'est en ce sens que l'on distingue une volonté de nature et une volonté de raison, la première portant sur la fin et la seconde sur les moyens, fin et moyens étant considérés ici comme adéquatement distincts et dans un sens absolu. Mais tout autre bien que la fin ultime peut être objet de volition, en tant que fondement prochain d'un certain nombre de choix: on parle à cet égard d'une fin intermédiaire. Le bien qui est voulu comme une fin intermédiaire est fin dans un sens relatif, c'est-à-dire par rapport aux autres biens qui sont voulus en raison de lui, et donc objet de volition, mais au sens absolu il reste moyen par rapport à l'unique bien qui est la fin ultime, et donc objet de volonté de raison. Cf. sur ce point JACQUES RAMIREZ, *De actibus humanis*, n° 464, p. 333 et n° 488, p. 352.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 3a pars, question 18, article 3, corpus.

6. ID., *Ibid.*, 3a pars, question 18, article 4, corpus.

7. SAINT THOMAS D'AQUIN le prouve encore dans la *Somme théologique*, 1a pars, question 83, article 4, corpus en recourant à un argument *a simili*: tout se passe au niveau de la volonté comme tout se passe au niveau de l'intellect, ce qui signifie que le rapport qu'on trouve, dans la

1. La question 17 de ce Traité, consacrée à l'analyse du libéralisme, a déjà fait l'objet d'une traduction séparée: LOUIS BILLOT, *Les principes de 89 et leurs conséquences*, Têqui, 1989.

2. Cf. les n° 1141-1156 et 1177-1182 de la présente traduction.

3. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 63, article 1, corpus.

4. « Volonté de nature » et « volition » ne sont donc pas des termes strictement équivalents. La fin et le moyen ne sont en effet adéquatement distincts que lorsque l'on prend d'une part la fin ultime, c'est-à-dire l'unique bien qui ne peut pas être voulu autrement que pour lui-même, et de l'autre tout autre bien qui est de toutes façons

Si l'on se situe précisément par rapport à la fin absolument ultime, les deux tendances ne se différencient pas seulement parce qu'elles portent chacune sur un aspect particulier du bien, selon que celui-ci est voulu comme une fin ou comme un moyen. La différence est encore dans le mode selon lequel s'exerce la tendance. La tendance de la volonté vers la fin absolument ultime, principe premier de tout acte volontaire, n'est pas un acte délibéré, car elle porte sur ce que la volonté veut par nature et donc (en un certain sens) de façon nécessaire<sup>8</sup>. La tendance de la volonté vers les moyens est un acte délibéré, car elle doit lever une indétermination et choisir ce que la volonté ne veut pas par nature et donc de façon libre. Ajoutons qu'il

faculté intellectuelle de connaître, entre l'intelligence et la raison, équivaut au rapport qui se trouve dans l'appétit, entre la volonté et le libre arbitre, qui n'est rien d'autre que le pouvoir de choisir; or, faire acte d'intelligence (en considérant les premiers principes) et raisonner (en déduisant des conclusions à partir des premiers principes) sont non deux facultés distinctes mais deux actes qui relèvent de la même faculté de l'intellect; donc, toutes proportions gardées, faire acte de simple vouloir (en se portant sur la fin) et choisir librement (en se portant sur les moyens) sont non deux facultés distinctes mais deux actes qui relèvent de la même faculté de la volonté.

8. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la pars, question 82, article 1, corpus: « De même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur. Car la fin a le même rôle dans l'ordre pratique que le principe dans l'ordre spéculatif. Il faut en effet que ce qui convient naturellement et immuablement à quelque chose soit le fondement et le principe de tout ce qui en dérive; car la nature est le premier principe en tout être, et tout mouvement procède de quelque chose d'immuable. » Encore faut-il bien préciser où se situe exactement cette nécessité. La tendance fondamentale de la volonté vers la fin (ou simple vouloir) est un acte qui est en partie nécessaire et en partie libre ou contingent: nécessaire du point de vue de la spécification ou du côté de l'objet parce qu'il porte sur ce que la volonté veut par nature; libre du point de vue de l'exercice et nécessaire de manière seulement inchoative: nécessaire en son commencement parce qu'il résulte de la motion de Dieu qui excite la volonté et qui la fait passer à l'acte pour qu'elle puisse vouloir; libre dans sa consommation ou dans son terme parce qu'il est élicité par la volonté. Ce premier acte du simple vouloir est nécessaire en tant que passif et libre en tant qu'actif. Il est libre dans son exercice et dans son être, par concomitance avec une motion divine qui le fait nécessaire dans son essence. Voilà pourquoi acte volontaire indélébile et acte absolument nécessaire ne sont pas la même chose: l'acte indélébile peut ne pas être nécessaire mais demeurer libre, non pas certes absolument, mais sous le rapport de son exercice. Autre chose est donc de vouloir délibérément et autre chose de vouloir librement. Tout vouloir délibéré est libre mais tout vouloir libre n'est pas délibéré. Cf. sur ce point JACQUES RAMIREZ, *De actibus humanis*, commentaire sur 1a2æ question 10, article 4, n° 363.

Il y a un ordre entre les deux tendances et leur mode d'exercice: la volonté est en effet nature avant d'être délibération, elle est déterminée avant de se déterminer. Elle est relative d'abord à l'ordre de la fin qu'elle ne choisit pas et ensuite à l'ordre des moyens qu'elle choisit. L'exercice de la liberté humaine repose donc, en dernière analyse, sur une certaine part de déterminisme ou de dépendance. Plus exactement, la liberté ne fait qu'explicitement les virtualités déjà contenues en germe dans la nature. Le mode humain de procéder dans l'acquisition de la fin reste dans sa racine un mode naturel, au sens où la nature se définit comme ce qui est déterminé dans sa tendance fondamentale vers une perfection inscrite en elle. Cela s'explique parce que la volonté de l'homme n'a pas la maîtrise de sa propre fin: c'est la volonté divine qui lui assigne l'objet premier et nécessaire de son acte fondamental, celui du simple vouloir<sup>9</sup>. Nous rejoignons ici, après un détour indispensable, le propos initial de saint Thomas: « La volonté divine seule est la règle de sa propre action, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. La volonté de la créature, au contraire, ne parvient à la rectitude de son acte qu'en se réglant sur la volonté divine, à laquelle ressortit la fin dernière<sup>10</sup>. »

Pour le libéralisme, tout se passe comme s'il n'y avait qu'un seul ordre, premier et absolu, celui des moyens. La volonté est essentiellement liberté, car elle n'est que choix<sup>11</sup>. Son essentielle manifestation sera l'acte absolument autonome, dont la délibération est affranchie de toute base objectivement naturelle, acte déraciné au sens le plus véritable du terme, c'est-à-dire coupé de toute détermination de principe. Cette autonomie sera critère de vie et de courage, de moralité, d'héroïsme, de sainteté. Il est facile de comprendre que le refus de la royauté sociale du Christ découle logiquement de ce principe. Mais ceci appelle deux remarques.

## II - LES ENJEUX DÉCISIFS D'UNE TERMINOLOGIE

L'unique fin qui s'impose à tous les hommes est la gloire de Dieu et le bonheur éternel de la créature douée de raison. Elle rend nécessaire le recours à un certain nombre de moyens, parmi lesquels figure l'exercice de l'unique religion voulue par Dieu. D'après l'explication du cardinal Billot, la société politique se définit en fonction d'une fin propre qui est seulement intermédiaire parce que « temporelle »: le gouvernement des chefs d'État doit procurer

9. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la pars, question 82, article 1, ad 3.

10. ID., *Ibidem.*, la pars, question 63, article 1, corpus.

11. Le lecteur peut se reporter sur ce point aux considérations pénétrantes de CHARLES JOURNET, *L'Esprit du protestantisme en Suisse*, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, p. 186-190.

le bien commun de façon à ce que les hommes puissent atteindre le mieux possible la fin dernière, qui est une fin « spirituelle »<sup>12</sup>. Pareilles considérations auraient de quoi justifier la nécessaire harmonie entre ce qu'il est convenu d'appeler d'une part « un ordre temporel » et d'autre part « un ordre spirituel ». Harmonie qui doit découler de la nécessaire subordination des fins.

Si on y réfléchit un peu, la terminologie couramment adoptée par les auteurs appelle cependant quelques précisions. « Temporel » s'oppose exactement à « éternel ». Cet adjectif désigne au sens strict une réalité qui, parce qu'elle est sujette au mouvement (par soi ou par accident) est mesurée par le temps. Dans un sens élargi, il désigne des réalités corruptibles (par soi ou par accident), dont l'existence possède une durée limitée. En revanche, « éternel » désigne au sens élargi une réalité incorruptible et dont l'existence possède une durée illimitée (au sens strict, l'adjectif éternel est le propre de Dieu seul). « Spirituel » s'oppose exactement à « corporel » ou « matériel ». « Surnaturel » s'oppose exactement à « naturel ». Le surnaturel est toujours spirituel, mais le spirituel est tantôt naturel, tantôt surnaturel<sup>13</sup>. Le temporel est tantôt naturel, tantôt surnaturel. Le surnaturel est tantôt temporel, tantôt éternel. Pour désigner le pouvoir de l'Église, les auteurs, canonistes ou théologiens, parlent de pouvoir « spirituel », par opposition au pouvoir de l'État qui est appelé « temporel ». Pareillement, on distingue une fin spirituelle, qui est celle de l'Église, par rapport à une fin temporelle, qui est celle de la société civile et de l'État et on parle de la société temporelle par distinction d'avec l'Église, qui est une société spirituelle. Or, les deux adjectifs utilisés ne désignent pas des points de vue adéquatement distincts. Ils ne sauraient donc être utilisés pour désigner la distinction

12. Cf. le n° 1153 de la présente traduction.

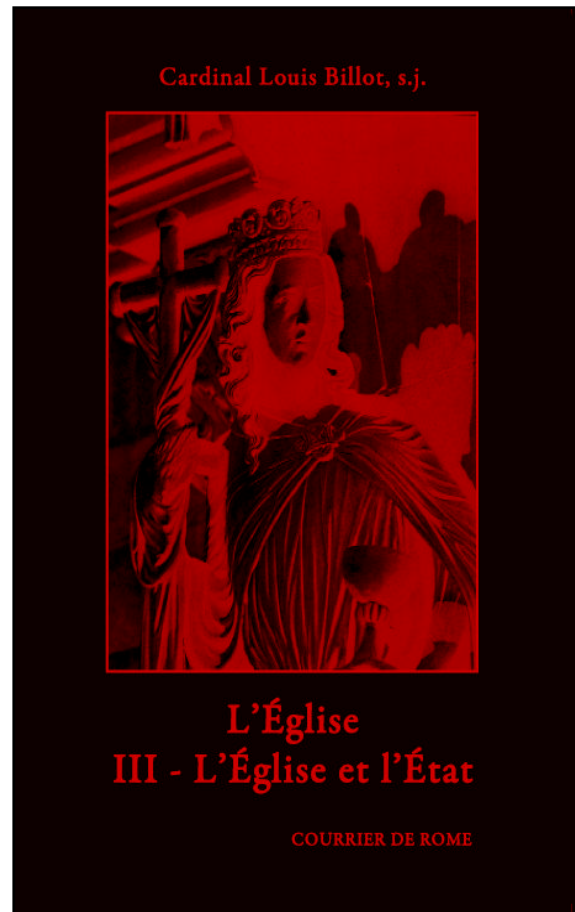
13. Cf. CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, T. II: « Sa structure interne et son unité catholique », Desclée de Brouwer, 1951, 1<sup>ère</sup> partie, chapitre 1, p. 7: « Le mot esprit peut s'entendre en deux sens différents ». Un des aspects de la nouvelle théologie de Vatican II est d'assimiler « spirituel » et « surnaturel », et de confondre ainsi (subtilement) la nature et la grâce. C'est ainsi que, par exemple, dans le n° 23 de la constitution *Gaudium et spes* l'Église se donne pour tâche de favoriser le progrès spirituel de l'humanité: « Inter præcipuos mundi hodierni aspectus, mutuarum inter homines necessitudinum multiplicatio adnumeratur, ad quam evolvendam hodierni technici progressus plurimum conferunt. Tamen fraternum hominum colloquium non in istis progressibus, sed profundius in personarum communitate perficitur, quæ mutuum reverentiam erga plenam earum dignitatem **spiritualem** exigit. Ad hanc vero communionem inter personas promovendam, Revelatio christiana magnum subsidium affert, simulque ad altiorum vitæ socialis legum intelligentiam nos perducit quas Creator in natura **spirituali** ac morali hominis inscripsit. »

adéquate qui existe entre la société civile et l'Église.

En effet, « temporel » n'est pas un qualificatif qui détermine seulement la société civile, à l'exclusion de l'Église. D'une part, l'Église est une société au sens strict et comme toute société, elle est une réalité dont l'existence possède une durée limitée pour ici-bas, puisqu'à la fin du monde son pouvoir disparaîtra (il n'y a plus de sacrements ni de hiérarchie de juridiction dans l'au-delà) : l'Église de cette terre (Église militante) est donc en tant que telle une société temporelle (tout comme l'État), par opposition à la communion des saints (Église triomphante) qui est une réalité éternelle au sens élargi. D'autre part, l'Église possède une double fin. L'Église possède une fin immanente, qui est temporelle puisqu'elle est atteinte uniquement ici-bas et pour le temps qui correspond à la durée de ce monde : cette fin est en effet l'activité extérieure qui correspond à la triple unité de la profession de foi, de l'activité sacramentelle et du gouvernement hiérarchique ; or, la foi, les sacrements et le gouvernement hiérarchique ne sont que pour ici-bas et leur durée est donc limitée à celle de ce monde. L'Église possède une fin transcendante, qui est éternelle, puisqu'elle équivaut à la communion mystique de grâce et de gloire, commencée ici-bas, mais destinée à durer éternellement dans l'au-delà. Or, la fin propre, immédiate et essentielle de l'Église est la fin immanente. Du point de vue de sa fin, l'Église se définit donc encore comme une réalité d'ordre temporel. De plus, « spirituel » n'est pas un qualificatif qui désigne seulement l'Église, à l'exclusion de la société civile. D'une part, la société civile équivaut comme telle à une unité d'ordre dont le fondement est l'opération commune des êtres raisonnables en tant que raisonnables ; cette unité est donc une réalité d'ordre spirituel. D'autre part, la fin de la société civile est le bien commun qui correspond à la vie humaine vertueuse et pas seulement à la suffisance des biens matériels qui n'est que la condition de la vertu ; du point de vue de sa fin, la société civile est encore une réalité d'ordre spirituel.

S'il fallait adopter une terminologie précise, nous dirions plutôt que l'Église et la société civile (ou l'État) sont adéquatement distinctes comme le sont le surnaturel et le naturel. Mais nous avons bien conscience de soulever ainsi une nouvelle difficulté, qui appelle à son tour d'autres précisions.

Concrètement et de fait, la Sagesse divine a prévu que les deux ordres, naturel et surnaturel, existassent ensemble. Le premier aurait pu exister sans le second, mais il ne peut plus exister de fait sans lui, car il le présuppose comme ce qui est perfectible présuppose sa perfection. Et réciproquement, le second, tel qu'il existe, ne peut pas exister



Le jésuite Louis Billot (1846-1931) fut appelé à Rome par le pape Léon XIII, qui voulait donner une orientation nettement thomiste à l'enseignement. Saint Pie X l'éleva au cardinalat en 1911, après l'avoir nommé, l'année précédente, consultant du Saint-Office. Principal artisan du renouveau thomiste, défenseur réputé de l'orthodoxie dans le contexte de la crise moderniste, le cardinal Billot est demeuré surtout célèbre à cause de son cours d'ecclésiologie. Le *Traité de l'Église du Christ*, paru en 1900 est en effet la dernière grande synthèse théologique, grâce à laquelle, pendant plus de cinquante ans, des générations d'étudiants, prêtres et séminaristes, pourront trouver l'expression achevée de la pensée de l'Église, sur l'un des points où les remises en cause de la nouvelle théologie devaient se faire le plus durement sentir. Depuis le concile Vatican II (1962-1965) la constitution *Lumen gentium* sur l'Église et le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme n'ont fait qu'entretenir la confusion.

Cette première traduction française du maître ouvrage du cardinal Billot n'a d'autre ambition que d'éclairer les esprits, en leur donnant accès à ce qui reste l'une des meilleures sources de la théologie de l'Église. Le présent volume offre à la lecture la dernière des trois parties dont se compose ce traité, et qui a pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, et les conséquences qui en découlent pour la société civile. Cette question cruciale des rapports entre l'Église et l'État est introduite par une analyse serrée du libéralisme moderne, qui fait encore autorité.

Couverture : « L'Église » Cathédrale de Strasbourg

Éditions du Courrier de Rome - Parution début septembre 2011, 16 €

sans le premier, car il le présuppose et l'intègre, comme la perfection présuppose et intègre ce qui est perfectible<sup>14</sup>. La société civile existe de fait et concrètement à l'intérieur d'un ordre surnaturel. La fin ultime à laquelle elle doit s'ordonner est de cet ordre, et c'est la fin propre de l'Église. Au sein de cet ordre, l'Église présuppose la société civile, comme la perfection présuppose ce qui doit être rendu parfait ; et la société civile dépend à son tour de l'Église et doit lui être subordonnée, comme le perfectible dépend de sa perfection et se subordonne à elle.

Bien sûr, si on les considère selon leurs

14. Cf. *Somme théologique*, 1a pars, question 2, article 2 ad 1 : « La foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature, et la perfection le perfectible ». La perfection de l'ordre naturel est requise à celle de l'ordre surnaturel, au sens où elle est le terrain d'élection de la perfection surnaturelle, le lieu indispensable, bien qu'insuffisant, en dehors duquel cette perfection ne pourra pas prendre racine. La grâce ne peut pas faire l'économie de la nature, même si la nature est impuissante à susciter la grâce.

raisons formelles, les deux sociétés ne se situent pas à l'intérieur d'un même ordre commun, où leurs rapports obéiraient aux mêmes principes généraux et nécessaires. Elles correspondent à deux ordres distincts, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Cependant, lorsque nous considérons ces raisons formelles, nous ne nous plaçons plus au point de vue concret et réellement existant de la cause finale. Nous nous plaçons à un point de vue, théorique et abstrait, qui est celui des définitions essentielles. Les deux points de vue sont légitimes, mais ils ne sont pas les mêmes. On ne saurait nier que la société civile existe de fait et concrètement à l'intérieur d'un ordre surnaturel, en vue d'une fin ultime du même ordre. Il reste d'autre part qu'elle relève en tant que telle, essentiellement, et selon sa raison formelle, de l'ordre naturel. Elle aurait pu exister sans l'Église, dans un état de nature pure. Elle ne peut plus exister de fait que dans la dépendance de l'Église, car sa perfection concrète n'est pas celle de la nature pure. La perfection concrète est ici gratuite et supplémentaire, par rapport à une autre, qui aurait pu se suffire dans son ordre propre laissé à lui-même et c'est pourquoi le



perfectible relève ici accidentellement, et non pas essentiellement, du même ordre que sa perfection concrète. L'ordre concrètement existant est un ordre surnaturel, dans lequel se trouve engagé l'ordre naturel, comme le perfectible se trouve inclus dans la perfection. Mais cela ne doit pas nous conduire à nier la distinction essentielle qui existe entre la grâce et la nature, et à confondre le naturel et le surnaturel, sous prétexte que les deux font partie du même dessein historique concret.

De la sorte, si nous parlons des fins respectives concrètes de l'Église et de l'État, leur distinction adéquate se ramène à celle qui existe entre la fin ultime et la fin intermédiaire, entre la fin totale et la fin partielle, à l'intérieur d'un même ordre. Et si nous parlons des fins respectives essentielles et abstraites de l'Église et de l'État, leur distinction adéquate se ramène à celle qui existe entre une fin d'ordre surnaturel et une fin d'ordre naturel. La deuxième distinction ne contredit pas la première, car celle-ci doit s'entendre précisément dans un état de fait concret, où la fin ultime est celle d'un ordre surnaturel, qui se subordonne l'ordre naturel.

Cette subordination étant admise, dans la juste perspective qui est la sienne, il importe de bien saisir les motifs qui la rendent nécessaire. Au sein de l'ordre concrètement existant, la société civile dépend de l'Église comme le perfectible dépend de sa perfection accidentelle. Mais perfectibilité et perfection peuvent s'entendre en deux sens : est rendu parfait dans un premier sens ce qui, étant blessé, est guéri et rendu à sa propre santé naturelle; est rendu parfait dans un second sens ce qui, étant d'ordre inférieur, se trouve élevé à un ordre supérieur. Le surnaturel est la perfection du naturel dans les deux sens. La grâce ne se contente pas d'élever la nature à une perfection d'ordre surnaturel; elle la rend aussi à elle-même, en la guérissant du désordre encouru à cause du péché originel. Il est sans doute vrai (dans une certaine mesure) de dire que la société civile favorise l'obtention de la fin dernière surnaturelle en agissant comme un *removens prohibens*, c'est-à-dire en écartant les obstacles qui pourraient, au sein même de l'ordre social, empêcher l'action de l'Église. Mais cela suppose d'abord l'action de l'Église, agissant sur la société civile pour la guérir de ses blessures et la rendre à sa propre perfection naturelle de société. Comme le rappelle d'ailleurs fort justement la collecte du 16<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte, si la grâce finit par s'ensuivre, c'est dans la mesure où elle a déjà fait sentir son effet. Car ce qui relève de l'exploit ne peut pas précéder la guérison, et le malade doit commencer par retrouver la santé avant de décupler ses forces.

### III - DU LIBÉRALISME ET DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

La revendication encore actuelle du droit civil à la liberté religieuse (ou d'un régime de saine laïcité positive), telle qu'elle s'exprime dans la déclaration *Dignitatis humanae* du concile Vatican II, prend-elle nécessairement racine dans le refus du principe énoncé par saint Thomas? Ce point est important, puisque certains auteurs<sup>15</sup> prétendent que Grégoire XVI et après lui Pie IX ont voulu condamner la liberté de conscience en matière religieuse précisément en tant qu'elle découlerait du libéralisme et de l'indifférentisme. D'après cette interprétation, on ne tomberait donc pas sous la condamnation de *Mirari vos* et de *Quanta cura* si on affirmait le principe de la liberté religieuse sans le faire découler du libéralisme et de l'indifférentisme. Or, toujours d'après les mêmes auteurs, la déclaration *Dignitatis humanae* enseignerait le droit à la liberté de conscience en matière religieuse seulement chez ceux qui sont de bonne foi, et non chez ceux qui professent l'indifférentisme. C'est pourquoi, d'après cette interprétation, l'enseignement de *Dignitatis humanae* ne contredirait pas celui de Grégoire XVI et de Pie IX.

Cette interprétation ne résiste pas à l'examen des textes. Grégoire XVI et Pie IX ont condamné la liberté de conscience en matière religieuse en tant que telle et abstraction faite de son lien circonstanciel avec le libéralisme et l'indifférentisme. Le passage essentiel de la condamnation de *Mirari vos* de Grégoire XVI est le suivant : « De cette source empoisonnée de l'indifférentisme, découle cette maxime fautive et absurde ou plutôt ce délire : qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience [Ex hoc puditissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententiam seu potius deliramentum asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae]. L'ensemble de ce passage équivaut à deux jugements : le premier affirme que la revendication du droit à la liberté religieuse découle de l'indifférentisme comme de sa source; le second affirme que cette revendication est fautive. Les deux jugements sont indépendants. Le second jugement porte en effet sur la revendication du droit à la liberté religieuse prise en elle-même et non sur son rapport à l'indifférentisme. Les adjectifs

15. Le plus célèbre artisan de cette interprétation est MGR DE SMEDT, rapporteur officiel pour le schéma sur la liberté religieuse à Vatican II, dans son discours du 19 novembre 1963 : « Comme on le voit, cette liberté de conscience est condamnée à cause de l'idéologie que prêchaient les fauteurs du rationalisme, appuyés sur ce fondement que la conscience individuelle est sans loi, liée par aucune norme divinement transmise » (*Acta synodalia sacrosancti concilii œcumenici vaticani II*, vol. 2, pars 5, p. 491).

« absurda » et « erronea » sont un prédicat qui est attribué au sujet « illa sententia », lequel équivaut strictement à la revendication du droit à la liberté religieuse et à rien d'autre. La liberté de conscience dont il est question correspond à une autodétermination de l'action humaine, c'est-à-dire l'usage moral que l'on fait de sa liberté psychologique; et cet usage moral est envisagé par rapport aux autres hommes, par rapport à la société et à l'autorité sociale, et non par rapport à Dieu ou à un ordre moral transcendant. L'autre texte de référence est le passage lui aussi essentiel de *Quanta cura*, qui exprime la même réprobation, lorsqu'il condamne la proposition suivante : « La liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme. Ce droit doit être proclamé et garanti par la loi dans toute société bien organisée. Les citoyens ont droit à l'entière liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions quelles qu'elles soient, par les moyens de la parole, de l'imprimé ou toute autre méthode sans que l'autorité civile ni ecclésiastique puisse lui imposer une limite. » Pie IX dénonce ici comme contraire à l'ordre établi par Dieu l'indépendance de la liberté humaine vis-à-vis des autorités humaines. Dès que l'on revendique cette indépendance, même si l'on ne pose pas en principe l'autonomie de la conscience vis-à-vis de l'autorité divine, on tombe sous la condamnation de *Quanta cura*.

Ces distinctions doivent garder ici toute leur importance. Elles seules nous indiquent pourquoi la liberté religieuse de Vatican II est inadmissible, quand bien même elle ne découlerait pas directement d'un libéralisme pur et simple. Si l'on tient compte des principes généraux rappelés plus haut (§ I), la liberté peut s'entendre en quatre sens différents. Au premier sens d'une liberté physique, il s'agit de la liberté de mouvement corporel ou de l'absence de violence physique. Au deuxième sens d'une liberté psychologique, il s'agit du libre arbitre ou de l'indétermination de la volonté eu égard au choix des moyens, dans la dépendance de la raison qui appréhende la fin. Au troisième et au quatrième sens d'une liberté morale, il s'agit de l'autodétermination du libre arbitre, c'est-à-dire de l'indépendance de la volonté dans le choix qu'elle fait des moyens : au troisième sens, c'est l'indépendance directe et absolue par rapport à l'autorité divine fixant la règle transcendante des mœurs; au quatrième sens c'est l'indépendance indirecte et relative, par rapport à l'autorité humaine sociale, dont les lois expriment et précisent la loi divine. Le principe du libéralisme, telle que l'analyse le cardinal Billot, revendique comme un droit la liberté entendue au troisième sens : c'est le principe du libéralisme pur et simple, qui affranchit la volonté humaine de toute autorité. Le principe de la liberté de

conscience, tel que l'énonce Vatican II, revendique comme un droit la liberté entendue au quatrième sens<sup>16</sup>. L'expression de « libertas conscientiae » qui doit être revendiquée comme un droit équivaut précisément à une indépendance par rapport aux autres hommes, par rapport aux pouvoirs humains de contrainte, ce que le père Bertrand de Margerie, sj, a appelé une liberté « sociocivique ».

Dans son *Discours à la curie* du 22 décembre 2005<sup>17</sup>, qui donne l'interprétation authentique de la déclaration *Dignitatis humanae*, le pape Benoît XVI fait une distinction entre le troisième et le quatrième sens de l'expression « liberté de religion ». Au troisième sens, l'expression est à réprouver : « Si la liberté de religion est considérée comme une expression de l'incapacité de l'homme à trouver la vérité et devient par conséquent une canonisation du relativisme, alors de nécessité sociale et historique elle est élevée de manière impropre au niveau métaphysique et elle est ainsi privée de son vrai sens, avec pour conséquence qu'elle ne peut pas être acceptée par celui qui croit que l'homme est capable de connaître la vérité de Dieu et que, sur la base de la dignité intérieure de la vérité, il est lié à cette connaissance. » Mais au quatrième sens, qui est selon le pape impliqué par le deuxième, l'expression serait juste : « Une chose complètement différente est au contraire la liberté de religion comme une nécessité découlant de la convivance humaine [quatrième sens] et même comme une conséquence de la vérité qui ne peut être imposée de l'extérieur mais doit devenir le fait propre de l'homme seulement par un processus de conviction [quatrième sens en tant que découlant du deuxième]. Le concile Vatican II, en reconnaissant et en faisant sien par le décret sur la liberté religieuse un principe essentiel de l'État moderne [quatrième sens de la liberté de conscience en matière religieuse : *cujus regio ejus religio est progressivement devenu cujus conscientia ejus religio*], a repris d'une manière nouvelle le patrimoine le plus profond de l'Église. » Plus loin, le pape précise de manière encore plus explicite quel

est le sens dans lequel doit s'entendre l'expression de la liberté religieuse enseignée par Vatican II : « Les martyrs de l'Église primitive sont morts pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer sa propre foi : une profession de foi qui ne peut être imposée par aucun État mais qui au contraire ne peut être faite que par la grâce de Dieu, dans la liberté de conscience. » C'est donc bien la liberté entendue au sens condamné par Grégoire XVI dans *Mirari vos* et aussi par Pie IX dans *Quanta cura*. Bien loin de corriger l'enseignement fautif de *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, ce discours du pape Benoît XVI le confirme avec force et clarté. Mais il y a ainsi contradiction directe entre ce propos de Benoît XVI et celui de Grégoire XVI. Il y a aussi et surtout une utopie, c'est-à-dire un rêve impossible. Comment peut-on affirmer en même temps que l'homme est lié par la connaissance de la vérité divine, et proclamer que nulle autorité sociale ne doit interdire ici-bas, à quelque individu que ce soit, ce qui empêcherait la profession de cette même vérité? L'homme est par nature un animal politique, et cela signifie qu'il ne peut se relier à la vérité divine qu'à la condition de vivre en société. S'il vit dans une société où les pouvoirs publics doivent par principe renoncer à empêcher l'expression sociale de l'erreur, comment pourra-t-il rester lié, de façon concrète et effective, par la connaissance de la vérité divine? Telle est bien l'incohérence analysée dans sa racine par le cardinal Billot<sup>18</sup>, incohérence du catholicisme libéral, qui s'est survécu dans le néomodernisme.

#### IV - THÉOLOGIE SOCIALE ET ECCLÉSIOLOGIE

L'ordre social chrétien fait ainsi la matière d'un des principaux chapitres de l'ecclésiologie. Cela n'a rien de surprenant. Le cardinal Billot prolonge de ce point de vue la pensée des anciens auteurs, qui n'ont pas connu la déchristianisation de l'époque moderne. À leurs yeux, l'Église est inséparable de la société civile. L'une et l'autre entrent dans la composition d'un seul et même édifice. Cette idée est explicitée très tôt, dès que la théologie de l'Église prend consistance.

Elle apparaît en tout cas déjà dans le tout premier traité d'ecclésiologie, sous la plume du cardinal Jean de Torquemada (1388-1468)<sup>19</sup>. La distinction des deux pouvoirs ainsi que leur union indissociable, dit-il, est donnée en figure dans l'Ancien Testament, au troisième livre des Rois<sup>20</sup>. Salomon a bâti le Temple. Salomon est la figure du Christ, l'architecte rempli de sagesse. L'édifice

comporte un atrium (figure de l'Église militante) et le Temple proprement dit (figure de l'Église triomphante). L'atrium comporte lui-même un portique, soutenu par deux colonnes, qui figurent les deux pouvoirs de l'Église militante. La colonne de droite figure le pouvoir le plus digne, le pouvoir ecclésiastique; la colonne de gauche figure le pouvoir le moins digne, le pouvoir séculier. La colonne de droite est appelée Joachim, ce qui signifie *præparans alius firmitatem*. Cette expression désigne la prééminence du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir séculier. Ces deux pouvoirs correspondent chacun à une hiérarchie et à la tête de chacune se trouve placé un chef, le pape pour le pouvoir spirituel, le roi pour le pouvoir temporel. Jean de Torquemada achève cette description en citant les paroles adressées à la fin du cinquième siècle par le pape saint Gélase I<sup>er</sup> à l'empereur Anastase : « Il y a deux principes par lesquels ce monde est régi principalement : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal; et parmi les deux la charge des prêtres est d'autant plus lourde qu'ils doivent rendre compte devant la justice divine de ceux-là mêmes qui sont les rois<sup>21</sup>. » On est encore bien loin de la liberté religieuse. Celle-ci a accompli, au sens le plus étymologique du terme, une décomposition et bien souvent, celle-ci résulte, dans l'ordre social comme dans l'ordre physique, d'une corruption. En l'occurrence, la corruption est d'autant plus grave qu'elle s'attaque aux principes les plus élevés.

Continueur des anciens théologiens, le cardinal Billot défend ces principes et endigue la corruption. Son œuvre assure la transmission d'un héritage vital. Elle doit ainsi rester pour les intelligences catholiques l'une des expressions majeures de la Tradition de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

21. DS 347.

16. « Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. [...] Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. »

17. BENOÎT XVI, « *Discours à la curie romaine du 22 décembre 2005* » dans DC n° 2350 (15 janvier 2006), p. 61-62.

18. Cf. les n° 1157-1163 de la présente traduction.

19. JEAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, Livre 1, chapitre 87.

20. 3 Reg, 7/1-22.

Le Traité sur l'Église du Cardinal Louis Billot, s.j., se compose de trois volumes, parus aux éditions du Courrier de Rome.

#### L'Église

I - Sa divine institution  
et ses notes (21 €)

II - Sa constitution intime (30 €)

III - L'Église et l'État (16 €)

# DE SAINT THOMAS À LÉON XIII

La Lettre Encyclique *Immortale Dei* (1<sup>er</sup> novembre 1885) où le pape Léon XIII explique en détail les principes de l'ordre social chrétien reprend telle quelle une expression de saint Thomas : « Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps. » Cette expression figure dans la *Somme théologique*, 2a2æ, question 60, article 6, 3<sup>e</sup> objection et ad 3. Pour en comprendre la portée, il faut se reporter à un autre lieu où saint Thomas étudie cette même question des rapports entre l'Église et l'État dans ses principes. En effet — et cela explique la concision à première vue déconcertante du passage de la *Somme* où saint Thomas compare l'union de l'Église et de l'État à celle de l'âme et du corps — l'expression reprise par Léon XIII correspond à une conséquence éloignée, qui découle elle-même d'un principe premier. Ce principe est la question des rapports qui existent entre la charité surnaturelle et les vertus morales, donc entre la nature et la grâce sur le plan de l'opération morale et politique. Saint Thomas traite de cette question en 2a2æ, question 23, spécialement aux articles 4, 7 et 8. Il importe donc d'étudier la question dans le principe (§ 1) avant d'expliquer l'expression de saint Thomas reprise par *Immortale Dei* en fonction de ce principe (§ 2) et de conclure (§ 3).

## 1 - LES PRINCIPES : 2A2Æ, QUESTION 23

Le principe fondamental est énoncé à l'article 8 : Saint Thomas affirme que la charité est la forme de toutes les autres vertus. Mais il y a là une expression synthétique, qui vient au terme d'une longue explication : cette explication se trouve dans l'article 7, où saint Thomas montre que sans la charité, aucune vertu n'est concrètement possible. Et cette explication centrale de l'article 7 réclame à son tour quelques distinctions élémentaires, qui sont rappelées dans l'article 4.

Rappel de quelques distinctions dans l'article 4 : en quel sens la charité est-elle une vertu spéciale ? On doit distinguer cause formelle et cause extrinsèque (efficiente, exemplaire, finale). Dans l'ad 1 de l'article 4, saint Thomas précise en quoi la charité est une vertu spéciale. Elle est vertu spéciale dans son être de vertu (in essendo), car elle possède un objet spécifique. Mais cela n'empêche pas qu'elle soit par ailleurs une vertu générale dans son influence (in causando aut in perficiendo), car elle est à la fois le moteur et la fin de toutes les vertus<sup>1</sup>.

Dans l'ad 2 de ce même article 4, saint Thomas indique que la charité a pour objet le bien commun, qui est l'exercice de toutes les vertus morales, non pas formellement et comme objet spécifique mais « causaliter » et comme objet impéré (cause efficiente) et régulé (cause formelle exemplaire)<sup>2</sup>.

Explication de l'article 7 : pas de véritable vertu (et donc pas de véritable bien commun) sans la charité. La doctrine catholique tient le juste milieu entre deux erreurs opposées<sup>3</sup>. L'erreur pélagienne (ou semi-pélagienne) affirme que sans la charité l'homme peut pratiquer de véritables et parfaites vertus, et obtenir ainsi la béatitude concrète<sup>4</sup>. L'erreur protestante et janséniste affirme que sans la charité l'homme ne peut commettre que des péchés et pratiquer seulement le vice<sup>5</sup>. Les premiers disent que sans la grâce l'homme peut faire tout le bien moral ; les seconds disent que sans la grâce l'homme ne peut faire aucun bien moral<sup>6</sup>. L'Église enseigne que sans la grâce l'homme peut faire le bien moral, mais jusqu'à un certain point et imparfaitement. Il y a une distinction fondamentale, entre d'une part un état seulement possible mais non réel de pure nature ou de surnature et d'autre part un état non seulement possible mais réel de nature déchue et rachetée. Si on en reste au niveau des purs possibles, on doit faire la distinction entre les vertus morales purement naturelles et les vertus morales surnaturelles infuses. Dans les deux cas, on a affaire à de véritables et parfaites vertus morales, chacune dans leur ordre<sup>7</sup>. Si on se place par rapport à l'état réel, qui existe concrètement, on doit faire la distinction entre des vertus morales naturelles et des vertus morales surnaturelles. Les premières sont véritables mais imparfaites sans la charité ; seules les secondes sont véritables et parfaites, en tant qu'elle découlent de la charité. La question posée à l'article 7 est très précise : elle porte sur le « vera ». La vraie vertu étant « dispositio perfecti ad optimum », la seule vraie vertu est surnaturelle et réclame la charité. En effet, d'une part les puissances naturelles de l'homme sont concrètement blessées par le péché, au point que sans la grâce il est moralement impossible à l'homme

d'acquérir toutes les vertus naturelles à l'état parfait ; et d'autre part la vertu naturelle ne peut pas être le principe du bonheur concret qui est surnaturel, et elle reste imparfaite en tant même que naturelle, vis-à-vis de ce bonheur surnaturel. La grâce, principe de la charité, est donc nécessaire à deux titres pour qu'il y ait la vertu : à la fois en tant que *sanans* et en tant que *elevans*.

La charité est « la forme de toutes les vertus » (article 8). Ces distinctions étant faites, on peut comprendre quel est le sens de l'expression utilisée par saint Thomas. Elle exprime le rapport qui unit la charité et les autres vertus. Lorsqu'on se place sur le terrain de la morale, ce qui donne à un acte d'être ordonné à sa fin, c'est (par manière analogue de parler) ce qui donne à cet acte sa forme ; or, dans l'état concret de l'humanité, c'est la charité qui donne à tout acte de toute vertu d'être ordonné à sa fin ; donc en ce sens, la charité est la forme de toutes les vertus. Ainsi, la charité n'est pas appelée « forme » au sens où elle serait l'essence (forme intrinsèque) de toute vertu<sup>8</sup>. Ni au sens où elle serait la règle propre (forme extrinsèque exemplaire) de toute vertu<sup>9</sup>. Mais elle l'est au sens où **elle est la fin** de toutes les vertus et aussi au sens où **elle impère** toutes les vertus. En effet, d'une part la charité a pour objet spécifique propre la fin absolument ultime, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il est objet de béatitude, et c'est pourquoi elle est forme en tant que fin. D'autre part, puisque l'ordre des agents se règle sur l'ordre des fins, la vertu qui a pour objet la fin ultime est l'agent qui meut toutes les autres vertus à cette fin<sup>10</sup>. La charité est ainsi forme des vertus, non en tant que telles et dans leur être de vertus, mais par rapport à leurs actes<sup>11</sup>. Le père Ramirez remarque que dans cette proposition « la charité est la forme des vertus », la prédication est selon le 4<sup>e</sup> mode de *dicendi per se*, c'est-à-dire que c'est une prédication non pas essentielle mais causale. L'information n'est pas habituelle, mais elle se fait acte par acte. C'est une information accidentelle, qui

1. RAMIREZ, *De caritate*, T. 1, § 88, p. 103.

2. RAMIREZ, *De caritate*, T. 1, § 89, p. 105.

3. ID., *Ibid.*, T. 1, § 148, p. 142-144.

4. Erreur condamnée en 529 au 2<sup>e</sup> concile d'Orange, DS 375-376.

5. Erreur condamnée par le PAPE SAINT PIE V dans la Bulle *Ex Omnibus afflictionibus* de 1567 (DS 1901-1980). Surtout les propositions 1 à 8 21, 24, 34, 42, 61, 63, 64, 69 et 79.

6. Voir 1a2æ, q. 109, art. 2.

7. RAMIREZ, *De caritate*, T. 1, § 151-154, p. 147-148.

8. RAMIREZ, *De caritate*, T. 1, § 69, p. 87 et § 184, p. 165. C'est l'erreur des théologiens augustiniens du Moyen-Âge (Alexandre de Halès et Guillaume d'Auxerre) qui ne faisaient pas de distinction entre l'essence de l'âme et ses puissances ni entre les différentes puissances de l'âme. De même que l'âme était selon eux un principe universel agissant sous différents modes, de même la charité était une vertu universelle agissant sous différents modes.

9. Il n'y aurait pas de morale (théorique et abstraite) naturelle. Jacques Maritain adopte cette position.

10. Ramirez, *De caritate*, T.1, § 193-195, p. 173-175.

11. ID., *Ibid.*, T. 1, § 213-216, p. 190-193.

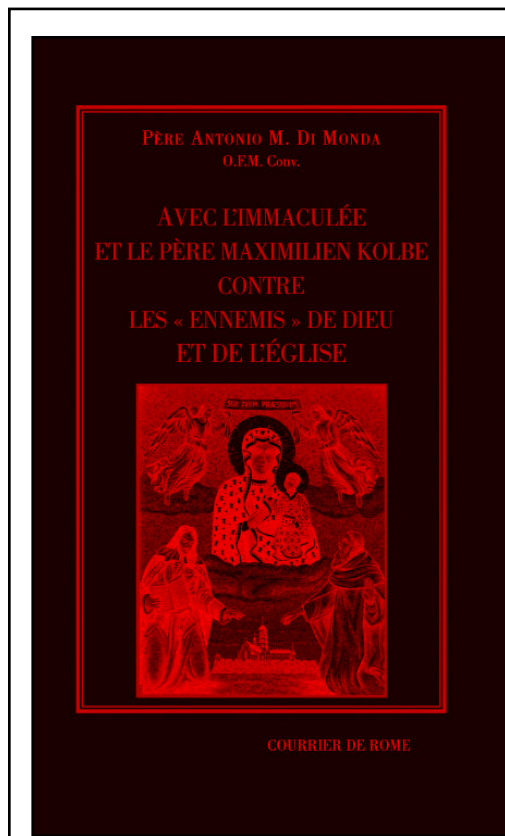
s'ajoute à la vertu qui possède déjà sa propre forme, en fonction de son objet spécifique, qui est distinct de celui de la charité. L'information causale et accidentelle de la charité ne détruit cette première information essentielle mais la suppose.

Il y a donc un rôle architectonique suprême de la charité vis-à-vis de toutes les vertus, et un rôle architectonique inférieur de la prudence naturelle, sous celui de la charité.

## 2 - L'ANALOGIE AVEC L'ÂME ET LE CORPS

Lorsque saint Thomas tente d'expliquer l'intervention du pouvoir spirituel dans le domaine temporel, il recourt à une analogie explicative, celle de l'âme et du corps. On objecte : « le pouvoir spirituel se distingue du temporel mais pourtant les prélats qui possèdent le pouvoir spirituel s'introduisent dans le domaine qui relève du pouvoir séculier. » Saint Thomas répond : « Potestas sæcularis subditur spirituali sicut corpus animæ : le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel comme le corps est soumis à l'âme; et donc il n'y a pas de jugement usurpé si un prélat spirituel s'introduit dans les matières temporelles, dans la mesure où il s'agit de matières où le pouvoir séculier lui est soumis ou s'il s'agit de celles où le pouvoir séculier lui laisse le soin de s'en charger. »

Les réalités analogues ne sont pas semblables en tout. Lorsqu'on compare la constitution du spirituel et du temporel dans l'Église avec celle de l'âme et du corps chez l'homme, on cherche à affirmer deux similitudes, mais sans oublier deux différences. Voici les deux similitudes. Premièrement on a dans les deux cas deux réalités qui, normalement, n'existent pas séparément, car ce sont deux co-principes qui constituent un seul et même tout. Deuxièmement, ce sont des principes réellement distincts, dont l'origine est distincte et qui peuvent être séparés, quoique de manière violente. Voici les deux différences. Premièrement, le corps vivant ne peut pas exister en tant que vivant (pas même imparfaitement) indépendamment de l'âme, parce qu'on a affaire à un composé physique; tandis que la cité temporelle peut exister sans l'Église, dans un état (théorique) de nature pure et dans un état concret de déchéance et de rédemption, la cité temporelle peut exister imparfaitement sans l'Église, car elle n'a besoin d'être unie à l'Église que pour exister dans sa perfection. Deuxièmement, la séparation de l'âme et du corps est de soi violente, toujours et partout tandis que la séparation de l'Église et de l'État est une violence seulement dans l'état concret de la nature déchue, mais non pas par rapport à une nature pure; et si elle se produit dans cet état concret, l'État séparé de l'Église devient imparfait, mais il n'est pas détruit comme peut l'être un cadavre. L'Église sans l'État n'est pas une âme séparée, montée au ciel,



Le livre du Père Antonio M. Di Monda « Avec l'Immaculée et le Père Maximilien Kolbe contre les "ennemis" de Dieu et de l'Église » (Con l'Immacolata contro massoni e "nemici" della Chiesa i Dio » Casa Mariana-Frigento AV, 1986) a été traduit du texte italien revu et adapté par les Pères du couvent Saint-François de Morgon. Il vient de paraître et peut être commandé au Courrier de Rome, BP 156 78001 Versailles Cedex (courrierderome@wanadoo.fr). Prix : 12 €

Voici le texte de la page de couverture :

« Les temps modernes sont dominés par Satan, et le seront plus encore à l'avenir. Le combat contre l'enfer ne peut être mené par des hommes, même les plus sages.

Seule l'Immaculée a reçu de Dieu la promesse de la victoire sur le démon. Nous n'avons pas le droit de nous reposer tant qu'une seule âme reste sous le pouvoir de Satan.

Elle cherche des âmes qui lui seront totalement consacrées pour devenir, entre ses mains, les instruments qui vaincront Satan et éten-

dront le Royaume de Dieu dans le monde entier. »

(Père Maximilien-Marie Kolbe).

Quelles sont les troupes qui constituent l'armée de l'antique ennemi du genre humain ? Comment contre-attaquer sous la bannière de l'Immaculée ? Telles sont les questions auxquelles l'auteur répond, s'effaçant le plus possible derrière le Père Kolbe, l'intrépide chevalier de l'Immaculée, embrasé d'amour pour sa céleste Reine et enflammé de zèle pour arracher les âmes à l'esclavage dans lequel Satan les retient.

Le père Antonio Maria Di Monda (1919-2007), franciscain conventuel, Docteur en théologie à la Faculté de Fribourg (CH), licencié en philosophie à l'Université grégorienne de Rome, a rempli des charges importantes, entre autres celle de Général Mondial de la Milice de l'Immaculée. Il a enseigné à la Faculté théologique de Naples, la philosophie et la théologie dans les séminaires de son ordre, et dans les dernières décennies la théologie dogmatique au séminaire de Benevento. Le nombre de ses publications est énorme.

L'image de la couverture représente Notre-Dame de Czestochowa. Le sanctuaire de Czestochowa est le cœur religieux et national de la Pologne, patrie du Père Kolbe. En 1655 seule la forteresse de Czestochowa résista à la coalition protestante menée par la Suède. Le Père Kordecki (le personnage en blanc dans le tableau à droite), supérieur des religieux Paulins fut l'âme de la résistance. Le 1<sup>er</sup> avril 1656 le roi Jean-Casimir (le personnage représenté à gauche au bas du tableau) consacra son pays à la Vierge et la déclara Reine de Pologne. Dans la lutte contre les forces antichrétiennes et surtout dans les situations désespérées Notre-Dame est notre secours à condition de nous mettre sous sa protection (« Sub tuum præsidium » au-dessus de l'icône).

car elle survit au milieu de la persécution, physique ou morale. Bref, l'Église informe l'État, comme la charité informe les autres vertus<sup>12</sup> : non pas « in essendo », à l'instar

12. Cf. le commentaire de CAJETAN sur le lieu cité de la Somme. « L'âme préside au corps », explique Cajetan, « selon un triple ordre de causalité efficiente, car elle la cause des mouvements corporels de l'animal; selon la causalité formelle car elle est la forme du corps; selon la causalité finale car le corps est pour l'âme. Il en est de même, proportionnellement de la puissance spirituelle à l'égard de la puissance séculière : la puissance qui dispose des choses spirituelles a un rôle de forme par rapport à celle qui dispose des choses séculières; celles-ci sont ordonnées comme à leur fin aux choses spirituelles et éternelles; et la fin la plus haute

d'une forme intrinsèque ou exemplaire, mais « in causando », à l'instar d'une cause efficiente et finale. Rappelons encore ce qui autorise l'analogie. On parle du corps pour désigner un être vivant dont le principe à la fois formel<sup>13</sup>, final<sup>14</sup> et moteur<sup>15</sup> est l'âme. Le corps vit (formellement) par l'âme, il vit (selon l'efficience) à partir de l'âme, et il vit

répondant à l'agent le plus élevé, il appartient à la puissance spirituelle de mouvoir et diriger la puissance temporelle et ce qui est de son domaine vers la fin suprême spirituelle ».

13. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, Livre II, leçon 7, n° 319-320.

14. Id., *Ibid.*, Livre II, leçon 7, n° 321-322.

15. Id., *Ibid.*, Livre II, leçon 7, n° 323.



(selon la fin) pour l'âme ; l'âme est principe de vie du corps selon ces trois points de vue distincts. Quand on définit l'État par rapport à l'Église comme un corps par rapport à son âme, on veut la définir par rapport à ce qui en est le principe **moteur et final**, mais non formel<sup>16</sup>. Et d'autre part, il y a ici principe moteur et final non pas essentiellement mais existentiellement, dans un état concret de nature déchu et racheté, et non en tout état.

Cette analogie est donc très délicate, car on a vite fait de perdre de vue les différences pour ne plus voir que les ressemblances. Pour bien l'entendre, il faut se maintenir dans un équilibre subtil, et dans bien des cas, celui-ci sera précaire, à cause de la faiblesse de la raison théologique. On est toujours tenté d'exagérer dans un sens ou dans l'autre. L'Église ne se tient pas à l'égard de l'État comme une forme purement substantielle et si on l'oublie on tombe dans l'augustinisme qui est aussi l'erreur des protestants et des jansénistes, on confond l'Église et l'État et on défend la thèse du pouvoir direct. Mais l'Église ne se tient pas non plus vis-à-vis de l'État comme une forme purement accidentelle, qui ne ferait qu'ajouter une perfection extrinsèque et supplémentaire à une substance déjà formellement parfaite : si on l'oublie, on tombe dans le naturalisme en disant que sans l'Église l'État peut obtenir sa perfection naturelle ; l'Église est agréable comme un facteur de progrès moral et de civilisation (ou comme un quelconque « Centre culturel ») ou tolérable comme une option facultative, et on défend la thèse du droit commun et des concordats.

### 3 - CONCLUSION

Dans son *Apologie pour le Traité sur le pape et le concile* au chapitre 11, § 639-640 de l'édition Pollet, Cajetan répond à l'objection suivante : « Il y a plusieurs souverains pontifes qui ont défini qu'ils avaient le pouvoir suprême en matière temporelle, tandis que tous les autres ont affirmé le contraire. » « On dit que le pouvoir du pape porte directement sur les matières spirituelles et que c'est pour les ordonner à la fin dernière et ultime du genre humain. Et voilà pourquoi ce pouvoir du pape appelle les deux propriétés suivantes : premièrement, ce pouvoir ne porte pas directement sur les matières temporelles ; deuxièmement, ce pouvoir porte sur les matières temporelles

dans la mesure où il s'agit de les ordonner aux matières spirituelles. Car c'est bien là ce qui convient au pape, s'il est vrai que tout doit être ordonné à la fin ultime, y compris les réalités de l'ordre temporel, et que cette ordination doit incontestablement être réalisée par celui auquel il revient de diriger tous les hommes à cette unique fin, ce qui est le cas du vicaire du Christ. » [...] « Il s'ensuit que l'on peut véritablement soutenir l'une et l'autre de ces deux conclusions concernant le pape : il possède le pouvoir suprême en matière temporelle et il ne le possède pas. Car les deux conclusions sont vraies si on les entend correctement. L'affirmative est vraie si on l'entend dans la mesure où il y a un ordre du temporel au spirituel ; quant à la négative, elle est vraie si l'on considère un pouvoir direct ou qui porterait sur le temporel en tant que tel. C'est pourquoi, il n'y a aucune erreur à établir l'une et l'autre de ces deux propositions. »

Ajoutons pour finir une question de terminologie. Saint Thomas n'utilise pas d'expressions toutes faites : il explique. À l'époque moderne, on a voulu fixer une terminologie. Il est légitime de le faire, mais à condition de bien définir (et donc de commencer par bien entendre soi-même) le sens des mots que l'on emploie. Saint Robert Bellarmin parle de « subordination indirecte ». L'expression est juste si on l'explique, comme le fait saint Robert Bellarmin. Elle signifie la subordination « in causando » : l'État dépend de l'Église parce que la fin de l'État dépend de l'Église. Cette expression s'oppose à celle de « subordination directe » qui signifierait une subordination « in essendo » : l'État serait formellement une partie de l'Église. L'expression de subordination « par accident » est beaucoup plus équivoque. On peut dire que la nature est « par accident » sous la grâce, dans la mesure où l'élévation au surnaturel est gratuite. Mais si on dit que le pape est subordonné « par accident » à son dentiste, cela signifie que le pape n'est pas en tant que chef de l'Église sous la direction de celui qui lui dispense des soins dentaires. Dans ce sens, il n'est pas vrai de dire que le prince est subordonné « par accident » au pape : le prince est subordonné au pape non seulement en tant qu'individu chrétien et baptisé, mais même en tant que prince, c'est-à-dire en tant que chef de la société. Dire qu'une subordination a lieu « par accident » ou « par soi » peut donc s'entendre de manières différentes, du point de vue de l'être ou du point de vue de la causalité<sup>17</sup>. La société civile est subordonnée à l'Église par accident et non par soi, car cela a lieu dans

17. Cf. ROGER VERNEAUX, *Introduction générale et logique*, Beauchesne, 1964, p. 121-123. Il y a quatre modes ou façons d'attribuer « par soi » un prédicat à un sujet. Seul le premier est celui où le prédicat fait partie de l'essence du sujet.

un état concret et historique, à cause des circonstances qui sont celles de la rédemption. Celle-ci impliquant à son tour deux faits concrètement liés : d'une part l'élévation de l'humanité à la fin surnaturelle et d'autre part la déchéance du péché originel. Mais le fait que la société civile soit subordonnée à l'Église a lieu « par soi » et non « par accident »<sup>2</sup>, au sens très précis où c'est l'ordre formellement politique de la cité qui est subordonné à l'ordre formellement politique de l'Église, et pas seulement des individus à d'autres individus, par ailleurs membres d'un ordre politique ou d'un autre. Et cela s'explique parce que nous nous plaçons ici du point de vue de la cause finale (« in causando ») et non pas formelle (« in essendo »).

Abbé Jean-Michel Gleize

18. Nous l'avons déjà signalé plus haut, en citant à l'appui de nos dires l'autorité du père Ramirez, à propos de la proposition énonçant que « la charité est la forme des vertus. Cette proposition attribue le prédicat « forme des vertus » au sujet « charité » selon le 4<sup>e</sup> mode de prédication par soi, qui est le mode d'une prédication causale. La proposition énonçant que « l'Église se subordonne la société civile » équivaut à celle énonçant que « l'Église est la forme de la société civile », et doit s'entendre selon le même mode.

#### COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr)

#### Abonnement

##### • France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

##### Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en

France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

##### • Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40

- ecclésiastique : CHF 20

##### Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

##### • Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

##### Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

16. SAINT ROBERT BELLARMIN dans son *De romano pontifice* Livre 5, dans *Opera omnia*, Pedone Lauriel, 1872, T. 1, p. 525-531, commence par exclure l'hypothèse théologique du pouvoir direct : « papam non esse dominum totius mundi » (chapitre 2) ; « papam non esse dominum totius orbis christiani » (chapitre 3) ; « papam non habere ullam mere temporalem jurisdictionem directe jure divino » (chapitre 4). Saint Robert Bellarmin ne fait que reprendre l'enseignement de JEAN DE TORQUEMADA, dans sa *Summa de Ecclesia*, Livre II, chapitre 113.