Courrier de Rome

Informations Religieuses Documents Commentaires Questions & Réponses

N° 702 NOVEMBRE 2026

Le double ordre qui préside à l'univers
Abbé François Knittel
page 1

Un principe fécond en applications variées
Abbé François Knittel
page 5

Société conjugale et fins du mariage
Abbé François Knittel
page 10

LE DOUBLE ORDRE QUI PRÉSIDE À L'UNIVERS

« Frère Réginald, voyant son maître cesser d'écrire, lui dit : "Père, comment laissez-vous inachevée une œuvre si grande ; entreprise, par vous pour la gloire de Dieu et l'illumination du monde ? — Je ne peux continuer," répondit le saint. Réginald, qui craignait que l'excès du travail n'eût émoussé l'intelligence du grand Docteur, insistait toujours, pour qu'il écrivît, ou dictât, et Thomas lui répondait : "En vérité, mon fils, je ne puis plus ; tout ce que j'ai écrit me paraît un brin de paille"[1]. »

Phénomène mystique, accident vasculaire cérébral, fatigue cérébrale extrême, traumatisme crânien[2] : les hypothèses ne manquent pas pour tenter d'expliquer pourquoi saint Thomas d'Aquin n'a pas achevé cette cathédrale du savoir qu'est la *Somme théologique*. Une chose est sûre : les élaborations dernières de l'Aquinate sur l'extrême-onction, le sacerdoce, le mariage et les fins dernières nous resteront à jamais inaccessibles.

S'agissant du mariage, l'absence d'un exposé spécifique est particulièrement regrettable et regrettée :
« L'enseignement de saint Thomas sur le mariage est resté inachevé. Le Maître est mort pendant qu'il rédigeait les questions de la *Somme Théologique* traitant du sacrement de pénitence. Il n'a pas pu mettre au point l'exposé relatif au sacrement de mariage. Les rédacteurs du *Supplément*, qui en traite, ont recouru aux écrits de la jeunesse du saint notamment au *Commentaire des Sentences*, une œuvre dont il aurait certainement modifié les formulations : la comparaison des textes de la Somme avec ceux du Commentaire montre partout un sérieux travail d'approfondissement[3]. »
Le silence de l'Aquinate finit d'ailleurs par être assourdissant. La question des fins du mariage est un bon thermomètre pour s'en convaincre.

Certains croient déceler dans ces non-dits et ces non-écrits une rupture doctrinale :
« La théologie matrimoniale de saint Thomas marque une interruption dans la longue évolution doctrinale des fins du mariage. Alors qu'Albert le Grand avait harmonieusement synthétisé toutes les données du cas, le docteur angélique a

1 Charles-Anatole Joyau, *Saint Thomas d'Aquin, patron des écoles catholiques*, Emmanuel Vitte Éditeur, Lyon, 1887, p. 256.
2 Gabriel J. LeBeau, Abdul-Rahman Alkiswani, Daniel J. Mauro et Paul J. Camarata, « A Plausible Historical and Forensic Account of the Death of Thomas Aquinas », *World Neurosurgery*, vol. 182, Febr. 2024, p. 45-51.
3 Alain Mattheeuws, *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, Cerf, Paris, 2006, p. 46.

surtout vu les finalités de l'union conjugale à travers la philosophie aristotélicienne, qui n'envisage strictement que l'aspect social de la vie sexuelle. Par suite, presque toutes les réalités proprement individuelles, en particulier le bienfait de la société des époux, sont laissés de côté par le docteur angélique. De là aussi une conception du mariage d'où sont absentes les légitimes exigences de l'amour humain. A la lumière des progrès réalisés par ses prédécesseurs force est d'admettre que le docteur angélique, loin de faire avancer la doctrine matrimoniale, en marque pour le moins un arrêt[4]. »

D'autres s'affligent de l'éclipse subie par la doctrine du Maître :
« L'étude des fins du mariage selon Thomas d'Aquin a montré combien ses écrits avaient prêté à confusion, jusqu'à une éclipse totale de sa doctrine à la fin du XIXe siècle et pendant la première moitié du XXe, avec des séquelles, encore très importantes, de nos jours, nonobstant la reprise de l'authentique doctrine thomiste dans l'enseignement du Magistère, depuis *Gaudium et spes* [5]. »

Les derniers se consolent en soulignant qu'il existe des alternatives à l'approche de saint Thomas :
« Au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, en même temps que certains théologiens et canonistes enseignent la doctrine thomiste des fins et de l'essence du mariage comme Mgr Gasparri, tels le père Joseph Carrière sj et le chanoine Deshaye, professeur au grand séminaire du Mans, d'autres récusent cette doctrine de la hiérarchie des fins du mariage et attribuent à la communauté de vie conjugale autant d'importance qu'à la procréation[6]. »

Bien téméraire qui voudrait faire parler les morts et tirer du néant un traité du mariage que l'Aquinate n'a pas composé.

Sans tomber dans ce travers, il est toutefois possible de repérer dans l'œuvre de l'Aquinate quelques notions qui auraient certainement trouvé place dans sa synthèse théologique à l'heure d'aborder le mariage. L'une de ces notions[7] est le double ordre qui préside à toute société, si embryonnaire soit-elle :
« La collectivité [...] est régie par deux ordres. Le principal est celui qui l'oriente vers son bien ; le second est celui qui dispose les parties les unes par rapport aux autres. Le premier a priorité dans l'ordre de perfection, le deuxième est prieur dans l'ordre de génération. En effet, pour qu'un ensemble s'ébranle d'un mouvement unique, cela suppose qu'il ait déjà une certaine consistance, une certaine unité interne[8]. »

Commençons par rappeler le passage d'Aristote sur lequel se fonde saint Thomas (1) ainsi que le commentaire que celui-ci en fait (2) avant de relever les inflexions d'une pensée à l'autre (3).

1. Le texte d'Aristote
On trouve au livre L de la *Métaphysique* d'Aristote le texte suivant :
« Il faut examiner aussi de laquelle des deux manières la nature du tout possède le bien ou la perfection : comme une chose séparée, c'est-à-dire en soi et par soi, ou comme l'ordre "de ses parties" ?»

« Ou des deux manières à la fois, comme une armée ? Et en effet, le bien de l'armée est dans son ordre, et il est aussi son général, et surtout ce dernier, car il n'existe pas à cause de l'ordre, mais l'ordre à cause de lui. »

« Toutes choses, poissons, oiseaux et plantes, sont ordonnées ensemble d'une certaine manière, mais non de manière semblable ; ce n'est pas d'une manière telle qu'il n'y ait aucun rapport d'une chose à une autre, mais il existe entre elles un rapport. En effet, tout est ordonné ensemble relativement à un but unique (mais, comme dans une maison, les hommes libres ne peuvent pas du tout agir n'importe comment et tout ce qu'ils font ou presque a un ordre, alors que les esclaves et les bêtes font peu pour l'intérêt commun, mais beaucoup n'importe comment), car tel est pour chaque chose le principe qui est sa nature. Je veux dire, par exemple, que nécessairement toutes choses en viennent à être séparées en leurs éléments et qu'ainsi d'autres choses existent auxquelles toutes s'associent en vue de la totalité[9]. »

2. Le commentaire de saint Thomas
Ce texte a retenu toute l'attention de saint Thomas qui le commente en ces termes[10] :
« Le bien en effet, selon qu'il est la fin d'un être, se présente de deux manières. Il y a en effet une fin qui est extérieure à celui qui tend vers la fin, par exemple lorsqu'on dit que le lieu est la fin de celui qui se meut vers le lieu. Mais il y a aussi une fin

4 Claude Schahl, *La Doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Coll. « Études de science religieuse, 6 », Éditions franciscaines, Paris, 1948, p. 120.
5 Adriano Oliva, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin. Pour un soin pastoral renouvelé », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98 (2014), p. 601-668 [ici, 661].
6 Louis Bonnet, *La Communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique*, Cerf, Paris, 2004, p. 69.
7 Une autre piste serait celle de l'amitié empruntée par Aristote pour aborder la vie politique (*Éthique à Nicomaque*, lib. 8, c. 1, 1155 a 22-27) et par saint Thomas pour définir la vie de charité (SCG, lib. 4, c. 21, nº 3578).
8 Louis Lachance, *Le Concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Éditions du Lévrier, Montréal, 1948, p. 132-133.
9 Aristote, *Métaphysique*, Λ 1075 a 11-25.
10 On estime généralement que le commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote par saint Thomas date de 1270-1272.

intérieure, comme la forme qui est la fin de la génération et de l'altération, et la forme déjà atteinte est un bien intrinsèque pour celui dont c'est la forme. Mais la forme d'un tout, lequel est une grâce à une certaine organisation des parties, est l'ordre de ce tout : d'où il suit que la forme est le bien de ce tout.»

« Le Philosophe cherche donc à savoir si la nature de l'ensemble de l'univers possède un bien et une perfection, c'est-à-dire une fin qui lui est propre et qui est comme distincte et séparée de lui, ou s'il possède un bien et une perfection dans l'ordre de ses parties à la façon dont le bien d'une chose naturelle est sa forme.»

« Ensuite lorsqu'il dit : "Ou bien ne serait-ce pas des deux manières à la fois", il résout la difficulté qu'il vient de présenter.»

« Et à ce sujet il fait deux choses. En premier lieu en effet il montre que l'univers possède à la fois un bien distinct de lui et le bien de l'ordre. En deuxième lieu il montre de quelle manière les parties de l'univers se rapportent à l'ordre, là où il dit : "Mais tous les êtres sont ordonnés ensemble".»

« Il dit donc en premier lieu que l'univers possède le bien et la fin des deux manières. Il y a en effet un bien séparé, qui est le premier moteur, duquel dépendent le Ciel et toute la nature comme de leur fin et d'un bien désirable ainsi que nous l'avons montré. Et parce qu'il faut que tous les êtres, dont la fin est une, s'accordent dans leurs rapports à la fin, il est nécessaire qu'on retrouve un ordre entre les parties de l'univers ; et c'est de cette manière que l'univers possède à la fois un bien distinct de lui et le bien de l'ordre.»

« Et c'est là ce que nous voyons par exemple dans une armée : car le bien de l'armée repose à la fois dans l'ordre même de l'armée et dans le chef qui lui commande : mais le bien de l'armée repose encore davantage sur son chef que sur l'ordre qu'elle doit maintenir, pour cette raison que la fin est meilleure et plus parfaite en bonté que ce qui est ordonné à la fin ; mais l'ordre de l'armée n'existe qu'en vue d'accomplir le bien visé par le chef, à savoir réaliser la volonté du chef qui est d'obtenir la victoire ; et le bien du chef au contraire n'est pas en vue du bien de l'ordre.»

« Et parce que la définition des choses qui sont en vue de la fin se tire de la fin elle-même, c'est pourquoi il est nécessaire non seulement que l'ordre de l'armée soit en vue du chef, mais il faut aussi qu'il vienne du chef comme de son agent puisqu'il est en vue de lui. De même encore ce bien séparé qui est le premier moteur est un bien supérieur au bien de l'ordre qu'on retrouve dans l'univers. En effet l'ordre universel qu'on retrouve dans la nature est en vue du premier moteur de telle manière que s'exprime dans cet ordre ce qui est dans l'intelligence et la volonté du premier moteur. Et c'est ainsi qu'il faut que toute l'ordonnance de l'univers ait été produite par Lui[11]. »

3. D'Aristote à saint Thomas

Dans son ouvrage *Du politique chez Thomas d'Aquin*, le P. François Daguet op relève les inflexions que saint Thomas a fait subir à la doctrine d'Aristote au sujet du double ordre qui préside à toute collectivité.

Il note d'abord que l'Aquinate, à la différence du Stagirite, n'hésite pas à passer du point de vue de la science première au domaine de l'agir :

« Le bien d'un tout composé d'une multitude de parties, dit Aristote, se saisit doublement, à la fois de façon immanente —à la façon de l'ordre de l'armée— et de façon séparée —à la façon du bien du chef qui la dirige. Exposé avec une telle généralité, appliqué dans les *Métaphysiques* à l'univers, on conçoit spontanément qu'Aristote aurait pu appliquer ce même principe dans l'ordre pratique au bien de la cité : son bien immanent serait le bien vivre, qui lui demeure intrinsèque, et le bien séparé serait celui poursuivi par la vie contemplative du sage. Or, il n'en est rien. En aucune façon il n'envisage un tel double bien pour la cité, se limitant à ce qui lui est immanent. Cela mérite d'être souligné, car c'est justement l'un des points sur lesquels Thomas d'Aquin s'éloigne de la conception d'Aristote[12]. »

Il va sans dire que ce passage de la spéculation à la pratique exige le respect des règles de l'analogie :

« La considération de l'univers et de son ordre, marque de l'influence stoïcienne dans la pensée chrétienne, pourrait laisser penser que Thomas relativise la cité comme multitude humaine, puisqu'elle n'est qu'une infime partie de la multitude universelle. En réalité, il n'en est rien, et la seule communauté politique qui l'intéresse est "la cité ou le royaume". S'il utilise la notion de bien commun pour l'appliquer analogiquement à l'univers et à la cité, ce n'est aucunement pour déduire des considérations métaphysiques sur l'univers les principes d'organisation de la cité[13]. »

Ce double ordre —qui relève des causes formelle et finale— conditionne l'émergence et l'épanouissement de

11 *Commentaire des Métaphysiques*, lib. 12, lect. 12, nº 2627-2631.
12 François Daguet, *Du Politique chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2017, p. 59.
13 Ibid., p. 64.

la vie en communauté. A l'inverse, son obscurcissement est le signe avant-coureur de la disparition d'une société :
« Appliquée à la communauté politique, cité ou royaume, cette unité d'ordre signifie que c'est l'ordre à la fin, l'*ordo ad finem*, qui suscite l'unité de tous ceux qui participent de cette multitude. La fin partagée, fin du tout et fin des parties, ici le bien commun, ordonne les parties et suscite à son tour l'ordre qui prévaut entre les parties. Chez saint Thomas, les causalités formelle et finale sont toujours étroitement liées. C'est la fin poursuivie en commun c'est la communauté de fin recherchée qui réalise une communauté. [...] L'unité d'une cité jaillit de son ordre à la fin, de la quête de ce bien communément poursuivie. Cela explique *a contrario* qu'une assemblée humaine qui ignore ou ne parvient pas à identifier sa fin se retrouve en désarroi et menacée de décomposition[14]. »

Selon le P. Daguet, l'utilisation de la doctrine aristotélicienne dans le domaine pratique permettrait de poser une équivalence, d'une part, entre fin immanente et fin naturelle et, d'autre part, entre fin transcendante et fin surnaturelle :
« La notion [de bien commun] se prête aussi bien à un emploi métaphysique qu'à un usage dans l'ordre pratique. En tout cas, s'agissant de la cité et de l'ordre politique, elle lui permet d'articuler un double ordre de fins, signe d'un double ordre de vie, naturelle et surnaturelle[15]. »
« Voilà pourquoi la vie selon la vertu, en laquelle réside pour Aristote la fin de la cité, n'est plus qu'un bien immanent ordonné au bien transcendant. Appliqué à la cité, l'argument permet d'articuler les deux ordres, naturel et surnaturel, sans porter atteinte à la consistance de l'ordre naturel. Le bien commun tel que le conçoit Aristote, est le bien commun immanent à la cité, et Thomas d'Aquin ajoute que Dieu en est le bien commun transcendant, ou extrinsèque. Et le premier (bien immanent) est ordonné au second (bien transcendant). On a souligné qu'Aristote, auteur de cette loi de la *duplex finis*, ne l'appliquait pas à la cité ; saint Thomas s'en empare et en use largement, car elle lui permet de tenir les deux ordres à la fois, et l'ordination du premier au second[16]. »

Ce faisant, le dominicain commet une « transgression des genres[17] » que ni Aristote (a) ni saint Thomas (b) n'autorisent.

a. Aristote —qui a mis en lumière ce double ordre— était un païen qui ignorait, par définition, l'existence et l'essence de l'ordre surnaturel. Le Stagirite n'a certes pas appliqué à la cité ce double ordre qu'il a mis en lumière dans l'univers. Pour ce faire, il aurait dû cerner ce bien qui est extérieur à la cité et qui la finalise. Manifestement, il ne l'a pas fait. Ceci dit, même si Aristote n'a pas pu (ou pas voulu) le circonscrire, ce bien commun séparé de la cité existe bel et bien dans l'ordre naturel.

b. Par commodité de langage, l'habitude a été prise de parler du bien immanent et du bien transcendant de la cité. Le danger inhérent à cette façon de parler est d'assimiler le bien transcendant au bien surnaturel, surtout dans un ouvrage théologique tel que la *Somme* de saint Thomas.

En réalité, le bien qui finalise l'agir en société est qualifié de bien des façons par saint Thomas : *finis ultimus* (fin ultime[18]), *finis a rebus separatus* (fin séparée des choses[19]), *finis communis* (fin commune[20]), *bonum extrinsecum* (bien extrinsèque[21]), *bonum separatum* (bien séparé[22]), *bonum exterius* (bien extérieur[23]), *id quod est extra universum* (ce qui est hors de l'univers[24]), *bonum commune* (bien commun[25]), *bonum ultimum* (bien ultime[26]). Mais ces expressions, qu'on les prenne isolément ou conjointement, ne désignent à aucun moment une fin surnaturelle en tant que telle. Elles soulignent, par contre, qu'« il n'est pas possible qu'une partie de l'univers organise tous les biens particuliers en un ordre universel[27] ».

En synthèse
Laissons le soin au P. Lachance de résumer ce qui unit et ce qui distingue Aristote et saint Thomas quant au double ordre qui préside à l'univers comme à la cité :
« [Aristote et S. Thomas] croient que la perfection humaine consiste dans

14 Ibid., p. 114.
15 Ibid., p. 71.
16 Ibid., p. 70.
17 Charles de Koninck, *De la Primauté du bien commun contre les personnalistes*, Édition Fides, Montréal, 1943, p. 14, 62 et 69.
18 Cf. In Sent., lib. 1, d. 47, q. 1, a. 4, c ; lib. 2, d. 38, q. 1, a. 1, c ; I, q. 103, a. 2, ad 3.
19 Cf. I, q. 22, a. 4, c.
20 Cf. In Sent., lib. 3, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 4, c.
21 Cf. I, q. 103, a. 2, ad 3 ; De Pot., q. 1, a. 2, ad 1.
22 Cf. I-II, q. 111, a. 5, ad 1 ; De spirit. creat., a. 8, c ; In Eth., lib. 1, lect. 6, nº 79 ; In Pol., lib. 7, lect. 10, nº 1177.
23 Cf. De Ver., q. 5, a. 3, c.
24 Cf. SCG, lib. 1, c. 78, nº 663.
25 Cf. I-II, q. 111, a. 5, ad 1.
26 Cf. In 2 Sent., d. 1, q. 2, a. 3, c.
27 SCG, lib. 1, c. 78, nº 663.

le bien le plus haut, devenu, dans la mesure du possible, immanent à l'âme. Cependant le point de vue et le procédé sont différents. Ce qu'Aristote propose comme terme ultime de la nature, devient pour S. Thomas un intermédiaire. La nature est ordonnée à la grâce. Et la relation qui constitue le but de la vie est un contact vivant avec le Créateur en personne. Le bien et la perfection de l'homme sont dans l'union à Dieu. *Bonum hominis consistat in conjunctione ad Deum*[28]. La fin dernière du gouvernement divin et de toutes les formes qui en découlent est l'assimilation à l'Être suprême[29]. »

« Tout en soutenant la subordination de la nature à la grâce, [saint Thomas] a su faire la discrimination parfaite des deux ordres. La nature n'est pas absorbée par la grâce, mais elle est surélevée, et elle demeure, même après cette surélévation, en possession de ses pouvoirs, de ses objets et de ses fins de nature. De sorte que, au-dessous du bien commun suprême, il préconise un bien commun naturel, convenant à toutes les sociétés politiques humaines.»

« Et ce bien commun, considéré en lui-même, réalise l'objectif le plus haut auquel peut viser l'action conjuguée des forces de la nature ; tandis que considéré par rapport à la grâce, il constitue la disposition qui peut lui préparer le plus parfaitement les voies[30]. »

« Il y a donc une hiérarchie, des degrés, dans le bien commun. Celui que poursuit la cité terrestre est l'aboutissant ultime de l'effort humain. Il est propre à assurer à la vie d'ici-bas le plein rendement dont elle est susceptible ; mais par rapport au bien commun suprême, il est un commencement, une ébauche, un prologue[31]. »

Abbé François KNITTEL

28 I-II, q. 98, a. 5, ad 2 ; II-II, q. 27, a. 6, ad 3 ; q. 30, a. 4 ; q. 184, a. 1 [Note du P. Lachance].
29 Louis Lachance, *Le Concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 69.
30 Ibid., p. 71.
31 Ibid., p. 73.

UN PRINCIPE FÉCOND EN APPLICATIONS VARIÉES

Dans un discours adressé à des congressistes, Pie XII leur enjoignait « de garder intactes les grandes lois ontologiques, parce que, sans elles, il devient impossible de comprendre la réalité[1] ».

Or, c'est précisément ce qu'a fait saint Thomas en reprenant à son compte un principe mis en lumière par Aristote, principe selon lequel « en chaque multitude, existe un double ordre, comme il est dit au 12e livre de la *Métaphysique* : l'un par lequel toute la multitude est ordonnée à une fin commune, l'autre par lequel les parties de la multitude sont chacune ordonnées les unes par rapport aux autres selon leurs fins propres[2] ».

Fondée sur les lois de l'être en tant qu'être, ce double ordre qui préside à toute multitude a permis à saint Thomas d'éclairer des questions nombreuses et différentes dans le domaine spéculatif comme le domaine pratique, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel, à savoir l'ordre de l'univers (1), la distinction entre les Tables de la Loi (2), les espèces de prudence politique (3) et de justice (4), les facettes des fruits de la charité (5), les sortes de schisme (6), la distinction entre grâce sanctifiante et charismes (7).

1. L'ordre de l'univers

Au détour d'une question quodlibétale, saint Thomas affirme sans fioritures que l'univers est ordonné en s'appuyant sur Aristote : « Une unité d'ordre préside à tout

1 Pie XII, Discours aux participants du 1er congrès de génétique médicale, 8 septembre 1953.
2 In Sent., lib. 3, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 4, c.

l'univers, selon le Philosophe au 12e livre de la *Métaphysique*[3]». Il s'en explique dans la *Somme contre les Gentils* :

« Au dire du Philosophe, au 11e livre de la *Métaphysique*[4], l'univers se révèle riche d'un double bien d'ordre : l'un selon lequel tout l'univers est ordonné à ce qui lui est extérieur, comme une armée est ordonnée à son chef ; l'autre selon lequel les parties de l'univers sont ordonnées entre elles, comme le sont les divers éléments d'une armée. [...] Il n'est pas possible en effet qu'une partie de l'univers organise tous les biens particuliers en un ordre universel ; seule le peut la cause universelle de tout l'univers, Dieu, qui agit par sa volonté[5]. »

De ce constat initial, l'Aquinate tire de nombreuses lumières pour comprendre le monde et son rapport à la Cause Première.

Primo, l'unité du monde manifeste l'unicité de son principe :

« Tous les étants se montrent ordonnés entre eux, certains étant au service de quelques autres. Or, des choses diverses ne concourraient pas à un ordre unique si ce n'est par la vertu d'un ordonnateur unique. Une multitude, en effet, est assujettie à un ordre unique par un seul mieux que par plusieurs ; car c'est l'un qui est par soi cause de l'un, tandis que plusieurs ne sont cause de l'un que par accident, c'est-à-dire dans la mesure où ils sont un en quelque façon. Donc, comme, en général, ce qui est premier est le plus parfait et par soi, non par accident, il est nécessaire que ce qui est le premier ordonnateur de tous les étants, selon un ordre qui est unique, soit un. Et c'est Dieu[6]. »

Secundo, contre la création par émanation soutenue par Avicenne, il note que l'ordre de l'univers résulte d'une intention divine et non d'un heureux effet du hasard :

« En tout effet l'intention de l'agent principal porte expressément sur ce qui est la fin dernière : ainsi l'ordre de l'armée pour le chef. Or, ce qu'il y a de meilleur dans les choses, c'est le bien de l'ordre universel, comme on le voit dans la *Métaphysique* d'Aristote. Donc l'ordre de l'univers est expressément l'objet de l'intention divine, et non le résultat fortuit des actions sans lien entre elles d'agents successifs, comme le soutiennent certains, qui ont dit que Dieu n'a créé qu'une première créature, à partir de laquelle la chaîne de productions a abouti à la grande multitude actuelle[7]. »

Tertio, contre la pluralité des mondes prônée par Démocrite, il soutient l'unicité du monde :

« L'ordre même qui règne dans les choses, telles que Dieu les a faites, manifeste l'unité du monde. Ce monde, en effet, est un d'une unité d'ordre, selon que certains êtres sont ordonnés à d'autres. Or tous les êtres qui viennent de Dieu sont ordonnés entre eux et à Dieu, ainsi qu'on l'a montré. Il est donc nécessaire que tous les êtres appartiennent à un seul monde[8]. »

Quarto, l'ordre entre les créatures[9] vient de Dieu et ramène à Lui :

« Tout ce qui est bon dans les choses a été créé par Dieu [...]. Or ce qui est bon dans les choses, c'est non seulement ce qui se rapporte à leur substance, mais aussi quant à leur ordination à leur fin, et surtout à la fin ultime qui est, nous venons de le voir, la bonté divine. Cette bonté qu'est l'ordre, qui se trouve dans les choses créées, a donc été créée par Dieu. Et puisque Dieu est cause des choses par son intelligence de telle sorte que la raison formelle de ses effets doit préexister en lui [...], il est nécessaire que le plan selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin préexiste dans la pensée divine. Or, précisément, la disposition rationnelle des choses qui ont à être ordonnées à une fin, c'est la providence[10]. »

Quinto, l'ordre de la providence dispose toutes choses entre elles et par rapport à leur fin dernière :

3 Qdl. 6, q. 11, a. 1, c.

4 Lorsqu'il se réfère à ce texte d'Aristote, saint Thomas renvoie tantôt au 11e livre de la *Métaphysique* tantôt au 12e. Loin d'être le fruit de l'inattention, ce fait est parfaitement explicable. En effet, l'Aquinate n'a eu connaissance de l'existence du livre XI de la *Métaphysique* d'Aristote qu'au cours de la rédaction du commentaire du livre VII. Aussi ce qu'il avait qualifié jusque-là de livre XI est-il devenu par la suite le livre XII. Cf. Guy Delaporte, « Une thèse sur la structure de la métaphysique d'Aristote commentée par Thomas d'Aquin », p. 3 et 4 disponible sur https://philarchive.org/archive/DELSDL-10v1.

5 SCG, lib. 1, c. 78, n° 663. Voir aussi In Sent., lib. 1, d. 44, q. 1, a. 2, c ; lib. 2, d. 1, q. 2, a. 3, c ; lib. 3, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, c ; De spirit. creat., c. 8 ; In Eth., lib. 1, lect. 6, n° 79.

6 I, q. 11, a. 3, c. Selon S.-T. Bonino, « monothéisme et unité de l'univers s'appellent l'un l'autre » (*Dieu, Alpha et Oméga, Création et Providence*, Parole et Silence, 2022, p. 220).

7 I, q. 15, a. 2, c. Voir aussi SCG, lib. 1, c. 78, n° 663.

8 I, q. 47, a. 3, c. Voir aussi De Ver., q. 5, a. 3, c.

9 « De même qu'une partie de l'armée est ordonnée à l'autre et au général, de même la créature corporelle est ordonnée pour aider à la perfection de la créature spirituelle, et pour représenter la bonté divine... » (De Pot., q. 5, a. 4, ad 2), « Quand plusieurs êtres sont coordonnés en vue d'une fin, ceux qui ne peuvent par eux-mêmes atteindre cette fin, sont subordonnés à ceux qui l'atteignent, étant par eux-mêmes ordonnés à cette fin. [...] Or, de la doctrine antérieure, il ressort que Dieu est la fin de l'univers, que seule une nature intellectuelle peut atteindre en lui-même par la connaissance et l'amour. En conséquence seule la nature spirituelle est voulue pour elle-même dans l'univers, les autres le sont pour elle. » (SCG, lib. 3, c. 112, n° 2858), « Chaque créature existe en vue de son acte propre et de sa perfection. Les créatures moins nobles existent en vue des plus nobles, de même que les créatures qui sont au-dessous de l'homme sont faites en vue de l'homme. En poussant plus loin, chaque créature est faite en vue de la perfection de l'univers. En poussant plus loin encore, l'univers tout entier, avec chacune de ses parties, est ordonné à Dieu comme à sa fin, en tant que, dans ces créatures, la bonté divine est représentée par une certaine imitation qui doit faire glorifier Dieu. Ce qui n'empêche pas que les créatures rationnelles, au-dessus de ce plan, aient leur fin en Dieu selon une modalité spéciale... » (I, q. 65, a. 2, c).

10 I, q. 22, a. 1, c.

« La providence est appelée disposition en raison de deux ordres qu'elle place dans les choses, à savoir celui qu'il y a d'une chose à une autre, selon qu'elles s'aident mutuellement dans la poursuite de la fin ultime ; et il y a en outre celui de tout l'univers par rapport à Dieu, comme l'affirme aussi le Philosophe dans la Métaphysique où il présente aussi l'exemple de l'ordre des parties de l'armée entre elles et l'ordre de l'armée par rapport au bien du chef qui est la victoire[11]. »

2. Les Tables de la Loi

Au dire de saint Thomas, les deux Tables du Décalogue se distinguent selon qu'elles abordent les relations des hommes avec leur Créateur (pour la première) et les rapports des hommes entre eux (pour la seconde) :

« Les hommes sont suffisamment ordonnés en cette vie par les commandements de la loi divine. De même que, dans l'armée, comme le dit le Philosophe dans *Métaphysique*, il existe un double ordre : l'un, par lequel toute l'armée est ordonnée à son chef, l'autre, par lequel tous les membres de l'armée sont ordonnés les uns par rapport aux autres, de même, dans le comportement de la vie présente, existe-t-il un double ordre pour tous ceux qui sont rassemblés dans une communauté : l'un, par rapport au supérieur ; l'autre, entre tous les membres les uns par rapport aux autres. Aussi un double ordre doit-il être établi par le commandement de la loi divine[12]. »

Logiquement, les préceptes de la première Table de la Loi ont la primauté :

« Comme c'est dans la fin que l'ordre de la raison trouve son principe, ce qui par-dessus tout s'oppose à la raison, c'est le dérèglement au regard de la fin. Or la fin de la vie et de la société humaine est Dieu. Le décalogue devait donc, dans ses premiers préceptes, organiser les rapports de l'homme avec Dieu, puisque ce qui les contrarie est le plus grave de tous les maux. Il en va de même dans une armée où le chef, à l'instar d'une fin, joue un rôle ordonnateur : avant tout, le soldat doit être soumis au chef, si bien que la faute suprême serait l'insubordination ; ensuite le soldat doit entretenir avec les autres les rapports qui conviennent. »

« Parmi les préceptes qui règlent nos rapports avec Dieu, nous trouvons en premier lieu que l'homme lui soit fidèlement soumis, sans aucune collusion avec ses ennemis. Ensuite, que l'homme lui témoigne de la révérence, et enfin qu'il s'applique à le servir. Dans une armée aussi il est plus grave pour un soldat de pécher par traîtrise en pactisant avec l'ennemi que de manquer de respect envers le chef, et ceci est plus grave qu'une certaine insuffisance dans le service du chef[13]... »

Encore jeune, saint Thomas concède que Dieu peut dispenser des préceptes de la seconde Table — qui régissent les rapports entre les hommes— mais pas de ceux de la première — qui régulent les relations avec le Créateur :

« Le bien résulte dans les choses d'un double ordre : le premier est l'ordre selon lequel toutes les choses sont ordonnées vers leur fin ultime, qui est Dieu ; le second est l'ordre selon lequel une chose est ordonnée par rapport à une autre. Et le premier ordre est la cause du second, car le second ordre existe en fonction du premier. [...] Dieu ne peut dispenser contre les préceptes de la première table qui ordonnent immédiatement à Dieu mais, contre les préceptes de la deuxième table qui ordonnent immédiatement au prochain, Dieu peut dispenser mais pas les hommes[14]. »

Au crépuscule de sa vie, l'Aquinate se ravisera : « Les préceptes du Décalogue ne peuvent jamais faire l'objet d'une dispense — *Præcepta decalogi sunt omnino indispensabilia*[15] ».

3. Diverses espèces de prudence politique

Abordant le domaine éminemment pratique de la prudence politique, saint Thomas en discerne deux espèces. La prudence du gouvernement (ou royale) règle les rapports du chef au bien commun, la prudence simplement politique ceux des subordonnés au même bien commun :

« Parce que, en chaque multitude, existe un double ordre, comme il est dit au 12e livre de la *Métaphysique* : l'un par lequel toute la multitude est ordonnée à une fin commune, l'autre par lequel les parties de la multitude sont chacune ordonnées les unes par rapport aux autres selon leurs fins propres, la prudence politique comporte donc deux parties.»

« L'une convient au dirigeant de la cité, à laquelle il revient de bien estimer le bien commun de toute la multitude : on l'appelle la prudence du gouvernement, qui est l'habileté à gouverner vertueusement la multitude, ou à établir la loi, comme il est dit au 6e livre de l'*Éthique*.»

« L'autre est celle qui convient à chaque membre de la cité, selon qu'elle est ordonnée au bien commun : celle-ci s'appelle la

11 In Sent., lib. 1, d. 39, q. 2, a. 1, c. Voir aussi De Ver., q. 5, a. 1, ad 9.
12 In Sent., lib. 4, d. 19, q. 2, a. 2, qc. 1, c.
13 I-II, q. 100, a. 6, c.
14 In Sent., lib. 1, d. 47, q. 1, a. 4, c.
15 I-II, q. 100, a. 8, c.

prudence politique et elle conserve le nom commun. C'est pourquoi le Philosophe dit que "la prudence législative est architectonique", car les fins prochaines sont ordonnées à la fin commune.»

« De même, on peut diviser la prudence militaire en prudence du chef, qui convient au chef de l'armée, et en prudence militaire simplement. De la même manière, on peut diviser la prudence économique en prudence paternelle, qui convient au père de famille, et prudence économique simplement[16]. »

4. Diverses espèces de justice

La distinction entre justice générale et justice particulière repose sur les mêmes bases que celle entre prudence du gouvernement et prudence politique :

« La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières : soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre.»

« Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout ; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel nous ordonne la justice.»

« De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, nous l'avons vu, cette justice dite générale est appelée justice légale : car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun[17]. »

Quant à la justice particulière, elle se subdivise selon qu'elle règle les rapports à autrui en tant qu'individu (justice commutative) ou à autrui comme partie d'un tout (justice distributive) :

« La justice particulière s'ordonne à une personne privée, qui est avec la société dans un rapport comparable à celui de la partie avec le tout. Or une partie comporte une double relation : d'abord celle de partie à partie, à laquelle correspond dans la société la relation d'individu à individu. C'est cet ordre de relations que dirige la justice commutative, qui a pour objet les échanges mutuels entre deux personnes.»

« Entre le tout et les parties on envisage un autre ordre, auquel ressemble l'ordre de ce qui est commun aux individus. Cet ordre est celui que dirige la justice distributive, appelée à répartir proportionnellement le bien commun de la société. Il y a donc bien deux espèces de justice, l'une distributive, l'autre commutative[18]. »

5. Les fruits de la charité

L'objet de la vertu de charité est double, Dieu et le prochain. Les fruits qui en procèdent reflètent cet ordre hiérarchique.

D'abord, la paix « implique une double union ; l'une qui résulte de l'ordination de nos appétits propres à un seul but ; l'autre qui se réalise par l'accord de notre appétit propre avec celui d'autrui. Ces deux unions sont produites par la charité. La première, selon que nous aimons Dieu de tout notre cœur au point de lui rapporter tout ; et ainsi tous nos appétits sont unifiés. La seconde, parce que, en aimant le prochain comme nous-même, nous voulons l'accomplissement de sa volonté comme de la nôtre. C'est pourquoi Aristote a mis l'identité du choix parmi les éléments de l'amitié, et que Cicéron affirme : "Chez des amis il y a même vouloir et même non-vouloir.[19]" »

Ensuite, la concorde « est causée par la charité, car c'est le propre de la charité de ramener les cœurs à l'unité, principalement, du bien divin et, secondairement, du bien du prochain[20]. »

6. Le péché de schisme

Le schisme est un péché contraire à la charité qui peut prendre deux formes distinctes :

« D'après saint Isidore, le schisme "tire son nom de la scission des cœurs". Or la scission s'oppose à l'unité. Aussi dit-on que le péché de schisme s'oppose directement et par soi à l'unité. De même en effet que dans le domaine de la nature ce qui est accidentel ne constitue pas l'espèce, de même dans le domaine moral ce qui est intentionnel est essentiel, tandis que ce qui est en dehors de l'intention existe comme par accident. C'est pourquoi le péché de schisme est proprement un péché spécial du fait qu'on veut se séparer de l'unité que la charité réalise.»

16 In Sent., lib. 3, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 4, c. Voir aussi II-II, q. 50, a. 2.
17 II-II, q. 58, a. 5, c.
18 II-II, q. 61, a. 1, c.
19 II-II, q. 29, a. 3, c. Voir aussi SCG, lib. 3, c. 128, nº 3004.
20 II-II, q. 37, a. 1, c.

« La charité unit non seulement une personne à une autre par le lien de l'amour spirituel, mais encore rassemble l'Église tout entière dans l'unité de l'Esprit. On appellera donc schismatiques à proprement parler ceux qui d'eux-mêmes et intentionnellement se séparent de l'unité de l'Église, qui est l'unité primordiale. Car l'union particulière entre les individus est ordonnée à l'unité de l'Église, de même que l'organisation des différents membres dans le corps naturel est ordonnée à l'unité du corps entier.»

« Or, l'unité de l'Église est envisagée de deux façons : dans la connexion ou la communication réciproque des membres de l'Église entre eux ; et, en outre, dans l'ordre de tous les membres de l'Église à une tête unique, selon S. Paul : "Bouffi d'un vain orgueil par son intelligence charnelle, il ne s'attache pas à la Tête d'où le corps tout entier, par les ligaments et les jointures, tire nourriture et cohésion pour réaliser sa croissance en Dieu." (Col 2, 18) Or, cette tête, c'est le Christ lui-même, dont le souverain pontife tient la place dans l'Église. C'est pourquoi on appelle schismatiques ceux qui ne veulent pas se soumettre au souverain pontife, et qui refusent la communion avec les membres de l'Église qui lui sont soumis[21]. »

En tant que péché, l'infidélité qui s'oppose au bien divin est plus grave que le schisme qui porte atteinte au bien ecclésial :
« Si le bien de la multitude est plus grand que le bien d'un seul individu membre de cette multitude, ce bien est moindre cependant que le bien extérieur auquel la multitude est ordonnée, comme le bien constitué par l'organisation de l'armée est moindre que le bien du chef. Et semblablement le bien de l'unité de l'Église, auquel s'oppose le schisme, est moindre que le bien de la vérité divine, auquel s'oppose l'infidélité[22]. »

7. Grâce sanctifiante et grâce charismatique

Dans l'ordre surnaturel, on distingue la grâce sanctifiante —qui unit directement à Dieu— et la grâce charismatique —qui ramène autrui vers Lui :
« Comme l'écrit S. Paul (Rm 13, 4) : "Ce qui vient de Dieu est établi dans l'ordre." Or l'ordre des choses consiste en ce que certaines d'entre elles font retour à Dieu par l'intermédiaire d'autres réalités, ainsi que l'enseigne Denys. Donc, étant donné que la grâce a pour objet de ramener l'homme à Dieu, cela se fera selon un certain ordre, en ce sens que les uns seront ramenés à Dieu par d'autres.»

« Sous ce rapport il y aura donc une double grâce. L'une unira l'homme à Dieu : c'est la grâce qui le lui rend agréable. L'autre permettra à un homme de coopérer au retour vers Dieu d'un autre homme : c'est la grâce gratuitement donnée. On l'appelle ainsi parce qu'elle dépasse les possibilités de la nature et qu'elle est accordée en dehors de tout mérite personnel. Et, puisqu'elle est donnée à un homme, non pour sa propre justification, mais pour sa coopération à la justification d'un autre, on ne lui donne pas le nom de grâce rendant agréable à Dieu. C'est de cette grâce que parle l'Apôtre quand il écrit : "A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité des autres" (1 Cor 12, 7)[23]. »

Si on les compare, la grâce sanctifiante —qui est ordonnée au bien commun séparé de l'Église— est plus digne que les charismes —qui œuvrent à son bien commun immanent :
« Selon le Philosophe, le bien de la multitude, d'une armée par exemple, est double. Il y a un bien qui se trouve dans la multitude elle-même : ainsi l'ordre de l'armée. Et il y a un autre bien, distinct de la multitude, qui est le bien du chef. Ce dernier bien est supérieur à l'autre, car c'est à lui que l'autre est ordonné. Or la grâce gratuitement donnée est ordonnée au bien commun de l'Église, qui est l'ordre ecclésial ; la grâce qui rend agréable à Dieu se réfère au bien commun séparé, qui est Dieu lui-même. C'est ce qui fait que cette grâce est plus noble[24]. »

En synthèse

Que nous dit saint Thomas d'Aquin du double ordre qui préside à toute collectivité ?

Primo, il s'agit d'un principe qui structure le réel :
« Pour les réalités qui sont d'un même ordre, il y a deux sortes de finalité à distinguer : à savoir une qui se tient du côté des choses ordonnées elles-mêmes, pour autant qu'elles sont ordonnées les unes aux autres, et qui consiste dans les dispositions qu'elles entretiennent les unes à l'égard des autres. [...] La deuxième finalité est le bien qui règle un ordre et, conformément à cette dernière finalité, ainsi que le chef est la finalité de l'armée, de même Dieu est la finalité des anges contenus sous un ordre[25]... »

21 II-II, q. 39, a. 1, c. Selon Cajetan, « pour se rendre coupable de ce péché, à savoir celui d'être schismatique, il suffit de l'une des deux choses suivantes : soit se soustraire à l'autorité du chef, soit se soustraire à la communion avec tous. C'est pourquoi, dans le texte, ces deux types de schismatiques sont mentionnés l'un après l'autre, comme on le voit clairement. » (In II-II, q. 39, a. 1, nº V)
22 II-II, q. 39, a. 2, ad 2. Voir aussi ad 3.
23 I-II, q. 111, a. 1, c.
24 I-II, q. 111, a. 5, ad 1.
25 *Super De div. nom.*, ch. 4, lect. 1, nº 285. Voir aussi De Ver., q. 5, a. 3, c ; SCG, lib. 3, c. 64, nº 2393.

Secundo, l'ordre des parties est toujours ordonné au bien du tout :
« Il existe deux sortes d'ordre dans les choses. L'un relie entre elles les parties de l'univers, l'autre relie tout l'univers à un bien qui est en dehors de l'univers. Le premier est ordonné au second comme à sa fin, de même que l'ordre mutuel des parties d'une armée est en vue de l'ordination de toute l'armée à son chef[26]. »

Tertio, l'ordre entre les parties est causé par le bien qui finalise le tout :
« Le bien dans les choses jaillit de deux ordres : dont le premier et le principal est l'ordre de toutes les choses par rapport à la fin ultime qui est Dieu ; le deuxième ordre est celui d'une seule et même chose par rapport à une autre chose : et le premier ordre est la cause du deuxième car le deuxième ordre est en vue du premier[27]. »

« L'ordre entre les parties de l'armée a pour cause celui qu'entretient l'ensemble de l'armée avec son chef[28]. »

Quarto, les fonctions des parties au service du bien commun sont diverses :
« La fin de l'armée est la victoire, et ce sont les soldats qui la remportent par leur propre combat. Aussi sont-ils recrutés pour eux-mêmes dans l'armée, tandis que tous les autres, assignés à quelque emploi : garde des chevaux, fabrique de l'armement, ne sont voulus dans l'armée qu'en raison des soldats[29]. »

Quinto, le dérèglement des parties par rapport au bien séparé est pire que le désordre des parties entre elles :
« Ce qui par-dessus tout s'oppose à la raison, c'est le dérèglement au regard de la fin. Or la fin de la vie et de la société humaine est Dieu. Le décalogue devait donc, dans ses premiers préceptes, organiser les rapports de l'homme avec Dieu, puisque ce qui les contrarie est le plus grave de tous les maux. Il en va de même dans une armée où le chef, à l'instar d'une fin, joue un rôle ordonnateur : avant tout, le soldat doit être soumis au chef, si bien que la faute suprême serait l'insubordination ; ensuite le soldat doit entretenir avec les autres les rapports qui conviennent[30]. »

Abbé François KNITTEL

26 I-II, q. 5, a. 6, obj.1. Voir aussi In Sent., lib. 1, d. 44, q. 1, a. 2, c ; De Ver., q. 5, a. 3, c ; SCG, lib. 1, c. 78, nº 663 ; lib. 3, c. 66, nº 2409.
27 In 1 Sent., d. 47, q. 1, a. 4, c.
28 *In Eth.*, lib. 1, lect. 1, nº 1. Voir aussi De Ver., q. 5, a. 1, ad 9.
29 SCG, lib. 3, c. 112, nº 2858.
30 I-II, q. 100, a. 6, c.

SOCIÉTÉ CONJUGALE ET FINS DU MARIAGE

Lors de la 127e congrégation générale du concile Vatican II, l'évêque de Saint-Jean au Québec exprimait par écrit ses souhaits au sujet des discussions relatives au mariage :
« On devrait [...] bien expliquer l'équilibre et l'interaction des fins du mariage à la lumière des études théologiques récentes. La fin du mariage, il ne fait aucun doute, c'est la procréation et l'éducation des enfants, mais l'union mutuelle et enrichissement des conjoints dans un amour de charité fait aussi partie de la finalité essentielle du mariage. Il est impossible de séparer ces deux fins, qui s'appellent l'une l'autre, si bien qu'il n'est pas facile de dire laquelle des deux est première[1]. »

Le vœu pieux de Mgr Coderre est symptomatique des confusions et des doutes au sujet des fins du mariage et de leur hiérarchie. Depuis lors, un demi-siècle s'est écoulé et le débat s'éternise. Pourquoi ne pas explorer la racine philosophique de la controverse ?

1 Mgr Gérard-Marie Coderre, « Observations écrites sur le 3e schéma *De Matrimonio* », 127e congrégation générale, 20 novembre 1964, *Acta Synodalia S. Concilii Œcumenico Vaticani II*, vol. III, Pars VIII, p. 712.

1. Un précédent intéressant

Dans *Œcuménisme et philosophie* publié en 2004, le P. Charles Morerod — nommé évêque de Lausanne, Genève, Fribourg en 2011— se penche sur les soubassements philosophiques de la position protestante sur la justification.

Le dominicain commence par mettre à jour la racine de cette doctrine :
« Luther croit devoir nier le libre arbitre en raison d'une maxime implicite qu'il tient pour évidente : si l'homme fait quelque chose, ce n'est pas Dieu qui le fait. Or Dieu est la cause de notre salut dans sa totalité. Ne lui en attribuer qu'une partie, fût-ce même la quasi-totalité, serait un outrage à sa transcendance[2]. »

Au contraire, pour saint Thomas d'Aquin, « il est possible qu'une même action soit simultanément à 100 % l'œuvre de Dieu et à 100 % l'œuvre de l'homme parce que Dieu et l'homme sont deux êtres de niveaux différents[3] ». « Que la créature accomplisse un acte n'empêche nullement que Dieu accomplisse à 100 % le même acte. Or Luther n'a pas compris du tout ce type de relation entre les causes[4] ».

Il s'en suit « que le présupposé de la doctrine de la justification, telle que Luther l'exprime, est en fait une théorie philosophique de la causalité[5] ». « L'arrière-plan de Luther, son héritage théologique et philosophique inconscient, est la dispute sur l'analogie ou l'univocité de l'être[6] ».

« Le fait est que la question des racines philosophiques de la Réforme n'a pas été abordée sérieusement dans le dialogue œcuménique[7] ». En conséquence, le débat œcuménique avec les protestants sur le thème de la justification fait du sur-place.

2. Un principe de la réalité naturelle

Comme nous avons eu l'occasion de le montrer plus haut, « la nature est porteuse d'intelligibilité et manifeste une finalité intrinsèque, repérable dans l'organisation du monde et dans son ordre interne. Or il existe deux types d'ordonnancement : un ordre entre les parties d'un organisme, et un autre de l'ensemble des parties au tout. [...] C'est évidemment ce deuxième ordre orienté vers un but qui finalise le premier : la finalité du tout préside à l'organisation entre les pièces[8] ».

L'exemple de l'armée, utilisé par Aristote, est repris par saint Thomas pour illustrer ce principe de la réalité naturelle :
« Le bien de l'armée repose à la fois dans l'ordre même de l'armée et dans le chef qui lui commande : mais le bien de l'armée repose encore davantage sur son chef que sur l'ordre qu'elle doit maintenir, pour cette raison que la fin est meilleure et plus parfaite en bonté que ce qui est ordonné à la fin ; mais l'ordre de l'armée n'existe qu'en vue d'accomplir le bien visé par le chef, à savoir réaliser la volonté du chef qui est d'obtenir la victoire ; et le bien du chef au contraire n'est pas en vue du bien de l'ordre[9]. »

La même structure naturelle est à l'œuvre dans toute entreprise sainement constituée. L'ordre des parties —qui se traduit entre autres par la sélection du personnel, la tâche confiée à chacun, les relations harmonieuses entre collègues— n'a qu'une seule et unique raison d'être : le service des clients, lequel constitue le bien commun séparé de l'entreprise. Mais, que l'ordre des parties vienne à disparaitre ou que l'ordre au bien commun séparé se perde, l'entreprise n'y survivra pas.

Dans une association sportive aussi, l'ordre des parties est finalisé par le bien commun séparé. Les efforts de joueurs, la stratégie de l'entraîneur, l'organisation de la direction, les soins du personnel soignant, le financement des sponsors, les encouragements du public : tout concourt à l'obtention de la victoire. Mais, que l'ordre des parties vienne à disparaitre ou que l'ordre à la victoire se perde, le club n'y survivra pas.

3. La société conjugale et ses deux biens

Logiquement, « la société la plus naturelle et la plus élémentaire, la famille, présente la même distinction. Les légitimes affections familiales, l'heureuse complémentarité du mari et de son épouse, les multiples travaux, les joies et les peines familiales, forment une harmonie, une paix opérative qui est un bien commun intrinsèque à la famille. Mais celle-ci est vouée à un autre bien, la génération et l'éducation des enfants. Or cette fin première du mariage ordonne la famille à un bien extrinsèque : la cité, l'Église, l'humanité. Le but de la famille ne se réduit pas aux enfants. C'est l'enfant

2 Charles Morerod, *Œcuménisme et philosophie : questions philosophiques pour renouveler le dialogue*, Parole et Silence, 2004, p. 86.
3 Ibid., p. 146.
4 Ibid., p. 88.
5 Ibid., p. 65.
6 Ibid., p. 68.
7 Ibid., p. 10.
8 François-Xavier Putallaz, *Qu'est-ce que la nature ?*, Salvator, Paris, 2022, p. 71.
9 *Commentaire des Métaphysiques*, lib. 12, lect. 12, nº 2630.

devenu adulte, capable de s'envoler du nid familial par ses propres ailes[10]. »

L'ordre des parties dans la société familiale est au service du bien commun séparé de la cité. Saint Thomas y revient souvent :
« Le mariage est ordonné au bien commun corporel[11] ».

« Le mariage est ordonné principalement au bien commun en raison de sa fin principale, qui est le bien des enfants[12] ».

« L'acte sexuel est extrêmement nécessaire au bien commun qu'est la conservation du genre humain. C'est pourquoi l'ordre de la raison doit y être tout spécialement respecté[13] ».

« L'acte de génération est ordonné au bien de l'espèce, qui est un bien commun[14] ».

« Puisque la loi trouve sa raison d'être dans le bien commun, ce qui relève de la génération apparaît comme matière privilégiée des lois divines et humaines[15] ».

Un ordre naturel à retrouver

Lorsque le Code de droit canon de 1917 édicte que « la fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants ; la fin secondaire est l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence[16] », il ne fait que traduire en langage juridique une réalité fondée en nature et sous-jacente à toute société bien née.

La fin première du mariage — la procréation et l'éducation des enfants— et sa fin seconde —l'aide mutuelle multiforme que se prêtent les époux— sont des éléments essentiels à la constitution initiale et au bon fonctionnement ultérieur de la société conjugale.

Que le bien commun immanent ou le bien commun séparé du mariage fassent l'objet d'un rejet pur et simple ou d'une incapacité radicale à en assumer les engagements essentiels et le mariage sera nul.

Que la mise en œuvre de ce qui a été promis quant au bien commun immanent et au bien commun séparé du mariage soit déficiente et la société conjugale risquera le naufrage.

Que les époux œuvrent chaque jour à fortifier le soutien qu'ils se prêtent au service d'une fin qui les dépasse et la société conjugale qu'ils forment les portera vers la perfection car « Une partie trouve [...] sa perfection en se proportionnant au tout, en tenant exactement sa place dans le tout, en étant "bonne partie", comme un joueur de ballon est bon joueur, ou un soldat bon soldat, s'ils tiennent bien leur place dans le match ou au combat.»

« La partie se perfectionne donc, non pas en puisant, en prenant, dans le tout comme une partie de la perfection du tout, mais en se donnant au tout, en concourant au bien du tout, selon son être de partie, en voulant le bien du tout "plus que son bien propre".»

« En effet quand toutes les parties se donnent ainsi au tout, par leur union dynamique (*adunatio ad finem*), elles réalisent le bien intrinsèque du tout et disposent celui-ci à atteindre, en même temps et par le fait même, sa fin extrinsèque propre, et par conséquent ("ex consequenti") elles se perfectionnent elles-mêmes dans ce don[17] »

Abbé François KNITTEL

10 Père Jean-Dominique, *Le bien commun, joie commune*, Éditions du Chiré, Chiré-en-Montreuil, 2022, p. 96.
11 III, q. 65, a. 3, ad 1.
12 In Sent., lib. 4, d. 33, q. 2, a. 1, ad 4.
13 II-II, q. 153, a. 3, c.
14 De Malo, q. 15, a. 2, ad 12.
15 SCG, lib. 3, c. 123, nº 2965.
16 *Code de droit canonique* de 1917, canon 1013, § 1.
17 P. Paul Philippe, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin*, Ed. Angelicum, Rome, 1938, p. 23-24.

Courrier de Rome

Responsable : Bernard de Lacoste Lareymondie
Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)
France 40€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 50€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome
Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement
Référence bancaire : IBAN : FR 76 1027 8063 9800 0205 5530 132 - BIC : CMCIFR2A
Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr
Site : www.courrierderome.org

Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du *Courrier de Rome*, mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48 h, tous pays, paiement sécurisé)

N° CPPAP : 0724 G 82978