NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 N° 8 1953

L'Église et le Temporel, « les Métamorphoses de la Cité de Dieu »

André HAYEN (s.j.)

p. 853 - 858

https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-et-le-temporel-les-metamorphoses-de-la-cite-de-dieu-2551

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eglise et le Temporel : « Les Métamorphoses de la Cité de Dieu »

Ni prêtre ni religieux, le laïc est un chrétien engagé dans le temporel. Il appartient à la communauté chrétienne. Impossible de comprendre exactement son état sans préciser ce qu'est cette communauté, ce qu'est *la chrétienté*. Celle-ci peut se définir : « l'ensemble des peuples unis par l'amour du bien commun de la civilisation chrétienne — laquelle est constituée par les mœurs communes aux peuples du fait qu'ils sont chrétiens. C'est le peuple que forment les chrétiens dispersés à travers les nations de la terre et dont les rapports temporels sont affectés, ou devraient l'être, par leur commune appartenance à l'Eglise ». Définition excellente, mais qui demande explication et nous voici au moment où « la réalité de la chrétienté doit être reconnue, décrite et intégrée à sa place dans la notion d'Eglise [1] ».

L'intégration a commencé, peut-on dire, avec saint Augustin, le théologien de la Cité de Dieu. Assurément, la notion d'une communauté universelle des hommes est aussi ancienne que le christianisme. Mais elle a trouvé sa première et géniale formulation chez le Docteur d'Hippone : « Le message que la *Cité de Dieu* apportait aux hommes, c'est que le monde entier, de son origine à son terme, a pour unique fin la constitution d'une société sainte, en vue de laquelle tout a été fait et l'univers même [2] ».

L'idée de saint Augustin était loin d'être parfaitement claire et exempte d'ambiguïté. Pour lui, « il n'existe et ne peut exister qu'une seule cité digne de ce nom, celle qui observe la vraie justice, bref, la cité dont le chef est le Christ. Sans doute, il doit y en avoir au moins une deuxième, celle que se trouvent constituer tous les hommes dont le chef n'est pas le Christ; mais celle-ci n'est guère que le déchet de la première et c'est encore à cause d'elle qu'elle existe ». Augustin n'a peut-être pas clairement conçu, pour autant, « un seul monde uni et pacifié sous un seul empereur chrétien, qui trouverait, dans la foi chrétienne même, le fondement d'une sorte de paix temporelle sur la terre en attendant la paix parfaite du ciel ». Mais « il ne s'est pas fait faute de montrer aux souverains terrestres que le sort de leurs empires était lié à celui de l'Eglise. Pour inspirer aux princes le désir d'organiser la terre en une société faite à son image et ressemblance, il suffisait à la Cité de Dieu d'exister [3]. »

L'histoire de la pensée chrétienne connaîtra plusieurs *métamorphoses de la Cité de Dieu*, glissements successifs qui décèleront de plus en plus nettement la confusion initiale que saint Augustin n'évita ni ne pouvait éviter. « D'une part, oubliant la grande vision apocalyptique de la Jérusalem céleste, on a réduit la Cité de Dieu à l'Eglise qui, dans la perspective augustinienne authentique, n'en était que la partie pérégrine, travaillant dans le temps à lui recruter des citoyens

1. E. Gilson. — *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Coll. Univ. Cath. de Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, Chaire Cardinal Mercier. Louvain, Nauwelaerts; Paris, Vrin, 1952 (20 × 13 cm., x-294 p. Prix : 110 frs belges), p. 271 et VIII. Le dessein de cette note est de présenter aux lecteurs de la revue principalement les quatre premiers et le dernier chapitres de ce beau livre.

2. *Ibid.*, p. 36.

3. *Ibid.*, p. 40 et 73.

pour l'éternité. D'autre part, on a tendu de plus en plus à confondre la cité terrestre d'Augustin, cité mystique de la perdition — avec la cité temporelle et politique.

» A partir de ce moment, le problème est devenu celui des deux pouvoirs, celui, spirituel, des papes et celui, temporel, des Etats ou des princes [4]. »

Au XIII[e] siècle, Roger Bacon accepte, ou peu s'en faut, l'identification qu'Othon de Freising proposait déjà, cent ans plus tôt, entre la Cité de Dieu et l'Eglise à laquelle, avant les grandes découvertes de Marco Polo, le monde entier paraissait soumis ou proche de l'être. Pour le théologien franciscain comme pour le chroniqueur cistercien, la Cité terrestre a disparu ou achève de disparaître, tandis que « la Cité de Dieu descend du ciel sur la terre et de l'éternité dans le temps [5] ». Mais Roger complète les vues d'Othon. Il sait désormais qu'outre les Sarrasins, il y a les Tartares et leur immense empire. La terre est incomparablement plus vaste que le Saint-Empire. La Cité de Dieu, qu'il est parmi les premiers à appeler la chrétienté, *Respublica fidelium*, s'identifie donc à l'Eglise et la déborde en même temps, car elle s'étend au monde entier. Elle est « un vrai peuple temporel, sous la conduite de la sagesse chrétienne, en vue de la recherche des biens dont l'homme peut jouir dans le temps [6] ». Elle grandit dans la lumière de l'Eglise, sous la conduite de l'Eglise. Car l'Eglise et son chef ont « charge et pouvoir d'assurer, avec l'unité religieuse de la terre, le bien-être et la prospérité des peuples qui l'habitent [7] ». La chrétienté est, très exactement, l'Eglise au travail dans le monde entier, assimilant les Etats dans l'unité d'une seule cité et toute sagesse humaine dans l'unité de la révélation divine. Elle est l'Eglise s'emparant de la terre. Conception redoutablement ambiguë, car quelles sont les armes assignées à cette conquête? « La République chrétienne doit s'étendre et croître jusqu'aux limites du monde, convertissant les Tartares... et détruisant les Sarrasins. En attendant que l'Islam disparaisse de lui-même, notre réformateur compte moins sur la science expérimentale pour les convertir que pour les exterminer... Assurément, c'est une méthode concevable pour faire qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur, mais ce n'est pas tout à fait celle qu'avait annoncée l'Evangile. C'est peut-être pourtant la seule que puissent envisager ceux qui, comme Roger Bacon, rêvent de faire descendre la Cité de Dieu du ciel sur la terre et de l'éternité dans le temps [8] ».

Au fougueux franciscain qui, prétend le P. Théry, n'avait pas très bon caractère [9], Dante ne reprochera pas d'avoir ramené la Cité de Dieu sur la terre. Il lui reprocherait plutôt d'avoir éliminé la cité terrestre que lui-même identifie, au sein de la chrétienté, à la société politique. La *Monarchie* distingue, en effet, très nettement les deux entités de l'Eglise et de l'Empire. Chacun de leurs deux chefs tient l'un des deux glaives que Boniface VIII prétendait concentrer dans sa main [10]. Elles appartiennent respectivement à deux ordres autonomes, *juxtaposés* et qui se suffisent chacun à soi-même [11].

Voici portée à son comble, par une séparation qui prétend tout éclaircir, l'équivoque dont n'était pas exempte la pensée de saint Augustin. Dante durcit, jusqu'à la fausser, la distinction capitale de la nature et du surnaturel. Par une géniale mais funeste simplification, « il laisse le ciel, la théologie et la foi à l'Eglise;

4. *Ibid.*, p. 73-74.
5. *Ibid.*, p. 106-107.
6. *Ibid.*, p. 76.
7. *Ibid.*, p. 83.
8. *Ibid.*, p. 106.
9. *Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XVIII, 1951, p. 129-147.
10. Cfr *Unam sanctam* (Denz., 469).
11. Gilson, *op. cit.*, p. 146-149.

la raison aux philosophes et la terre à l'Empereur [12] ». L'universalité de l'Empire se détache donc de celle de la foi pour se lier à celle de la raison, à l'unité de la nature humaine. « Dans le jargon de la III[e] République française, on dirait que l'Empire universel de Dante est « neutre » et que sa laïcité même fonde son universalité [13] ».

Dante se trompe, assurément, et la racine de son erreur, c'est son rationalisme : sa faiblesse « tient à sa confiance absolue en l'unité de la sagesse philosophique travaillant seule, sous la conduite d'Aristote, à pourvoir l'Empereur d'une morale et d'une politique universellement valides. Il fondait la suffisance de la philosophie à guider l'Empire sur une union des raisons qui était l'œuvre de la théologie et de l'Eglise. La nature oublie constamment qu'elle doit à l'*opus recreationis* de la grâce le privilège de reconquérir sa naturalité. Recréer la nature est tout le contraire de la supprimer [14] ».

Malgré son évidente opposition au monisme politico-religieux de Roger Bacon, le dualisme dantesque est logiquement lié à celui-ci. Comment le récuser, en effet, du moment que l'on recourt aux armes de conquête — ou d'extermination — que recommande l'illustre franciscain pour défendre et propager la chrétienté, tout en maintenant que le royaume du Christ n'est pas de ce monde?

L'idée dantesque de l'Empire et de son universalité laïque fera désormais son chemin et prendra en cours de route des visages bien différents. Le Cardinal Nicolas de Cues recherche bientôt dans *la paix de la foi* comment réaliser la paix religieuse du monde entier. Sa foi est la foi catholique, mais chez lui « l'*intelligence* de la foi, *plutôt que la foi même*, tend à devenir le principe de la paix et de l'organisation religieuse de la terre. Le moment approche où l'universalisme de la raison offrira ses services aux architectes de l'Humanité future [15] ». Voici, en effet, que la théologie se fait métaphysique dans le rêve de Campanella : « la société spirituelle de l'Eglise devra se métamorphoser en une société temporelle de tous les peuples de la terre — et le lien commun de la société future ne pourra plus être désormais celui de la foi, à moins que la foi même n'acceptât de devenir raison [16] ».

Avec Leibniz (passons l'abbé de Saint-Pierre), cette société deviendra la Cité des philosophes. Elle deviendra celle des savants avec Auguste Comte. On aurait préféré, sans doute, rencontrer dans cette avant-dernière leçon, non pas les prophéties de Comte, mais le socialisme scientifique de Marx et d'Engels, préparant l'U.R.S.S. d'aujourd'hui et l'Etat socialiste qui se dresse en face de notre cité.

Cette dernière peut-elle se prétendre la Cité de Dieu? Oui, mais c'est hélas la Cité de Dieu « descendue du ciel sur la terre » et dans laquelle se juxtaposent, comme d'égal à égal, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Sans doute, elle a changé de nom. Elle s'appelle aujourd'hui le monde occidental, le monde atlantique ou le monde libre. Mais un Paul-Henri Spaak, d'après ses propres déclarations sur la civilisation occidentale, ne pourrait lui refuser le nom de chrétienté, si celle-ci se définit par la notion de civilisation chrétienne.

L'histoire renforce donc une confusion et aboutit à une impasse. Face à la chrétienté occidentale, de plus en plus laïcisée, et dont les concordats ne dissipent

12. *Ibid.*, p. 109.
13. *Ibid.*, p. 146. On retrouve la même conception chez les Belges qui opposent à l'école confessionnelle, légitimement réservée aux familles catholiques, « l'enseignement officiel », ouvert à tous.
14. *Ibid.*, p. 150, n.
15. *Ibid.*, p. 180-181.
16. *Ibid.*, p. 205.

pas l'équivoque, se dresse, de plus en plus menaçant, un autre bloc. Les armes dont rêvait Bacon ne sont plus, aujourd'hui, un rêve. Mais elles sont aux mains des deux adversaires et ne nous serviront qu'à nous entre-détruire. Et Gilson de conclure, d'une expérience bientôt vieille de vingt siècles : « Il se peut, et le cas serait loin d'être unique, qu'en cherchant une société universelle par les seules voies dont l'homme sans Dieu dispose, nos contemporains veuillent une fin chrétienne sans vouloir le moyen chrétien. Cette leçon sera donc simple : à moins de nous résigner une fois de plus à la fausse unité de quelque empire fondé sur la force ou d'une pseudo-société sans bien commun des raisons et des cœurs, il faut soit renoncer à l'idéal d'une société universelle, soit en redemander le lien à la foi chrétienne [17] ».

Il faut donc sortir de l'équivoque. Il s'agit de reconnaître que la juxtaposition des deux « pouvoirs » n'apporte qu'une clarté illusoire — et pourtant nous nous en inspirons peut-être aussi bien en prônant l'alliance du trône et de l'autel qu'en réclamant la séparation de l'Eglise et de l'Etat [18]. Il s'agit avant tout de reconnaître que l'amour du bien commun de la civilisation chrétienne dont procède la chrétienté est la charité théologale procédant elle-même de la foi. Il s'agit avant tout de retrouver la foi.

Qu'est-ce à dire? Et qu'est-ce que ne pas ramener sur la terre la Cité de Dieu qui doit pourtant continuer jusqu'à la fin du monde d'être « en pèlerinage dans le temps [19] »? Impossible de répondre à cette question dans l'espace d'une note. Nous ne pouvons qu'indiquer sommairement dans quelle direction il faudrait chercher la réponse.

Il faut d'abord prendre au sérieux la mise en garde de l'Evangile dans le récit de la triple tentation du Maître au désert. Cette tentation ne nous guette pas moins que les Apôtres lorsqu'ils demandaient à Jésus, au moment même de l'Ascension : « Seigneur, est-ce en ce temps-ci que vous allez rétablir la royauté d'Israël? » (*Act.*, I, 8). C'est elle qui séduit Roger Bacon et plus encore Dante. Elle surprendra plus d'une fois encore les héros mêmes et les saints de la Contre-Réforme et de l'expansion missionnaire de l'Eglise. Nous y succombons encore aujourd'hui, parfois au moment même où nous pensons y échapper. Telle cette récente protestation : « *Un jour, nous sauverons les Rosenberg...* Et nous autres chrétiens, restons là, les mains vides, les mains jointes. Inutile de prier pour les Rosenberg, maintenant Dieu s'occupe d'eux (sic : évident lapsus d'un journaliste de bonne volonté). Mais retournons notre prière vers ceux qui trouveront demain que d'autres innocents ont de sales gueules; vers les chefs d'Etat qui font passer la raison d'Etat ou celle du plus fort avant la justice et l'amour : vers nous-mêmes enfin, si impuissants, si proches du désespoir dans ce siècle de proie... Allons, debout! Un jour, à force d'amour, nous sauverons les Rosenberg ».

Il faut aussi ne pas se refuser aux mises au point théoriques qui s'imposent, décisives mais délicates. Dira-t-on, par exemple, avec Etienne Gilson lui-même, que « la société humaine de demain est réalisable, à condition d'accepter de l'Eglise l'unité parfaite vers laquelle elle tend et qu'elle est incapable de se donner [20] »? Mettra-t-on son espoir dans « une société universelle qui trouverait, dans la foi chrétienne même, le fondement d'une sorte de paix temporelle sur la terre en attendant la paix parfaite du ciel [21] »? Dira-t-on que « la révélation chré-

17. *Ibid.*, p. 208.
18. Sur cette importante, brûlante et difficile question, le lecteur étudiera avec profit les articles du P. J. C. Murray dans les *Theological Studies* de Woodstock.
19. *Ibid.*, p. 271.
20. *Ibid.*, p. 285.
21. *Ibid.*, p. 73.

tienne s'est assigné deux objets distincts : sauver la société humaine, puis en construire une qui fût toute divine [22] » ? Se contentera-t-on d'un compromis ? « Augustin posait déjà le grand principe qui justifie l'insertion de l'Eglise dans toute cité humaine, de quelque temps et de quelque lieu il s'agisse : ayez de bons chrétiens, les bons citoyens vous seront donnés par surcroît. Assurément, on ne satisfera jamais ainsi les exigences de l'intégrisme évangélique, mais on ne satisfera jamais autrement celles du monde (?) où les plus purs évangéliques acceptent finalement (?) de vivre et dont il leur est malgré tout difficile d'user *sans jamais rien lui rendre* (?) *de ce qu'ils ne cessent d'en recevoir*. A supposer que le Christ lui-même n'eût pas expressément réservé (?) la part de César, il y aurait encore là un problème d'équité morale (?), sur la solution duquel on ne saurait hésiter [23]. »

Personne ne se déclarera entièrement satisfait par ces formules. C'est pourquoi l'historien demande au théologien de continuer son effort. « La doctrine de saint Thomas touchant la subordination hiérarchique du temporel à l'Eglise, lisons-nous, en définit le fondement avec une clarté parfaite : c'est une subordination de moyen à fin... L'Eglise n'est pas un instrument au service de l'Etat, mais celui-ci a besoin de l'Eglise, qui le rend meilleur même si elle ne lui rend pas « service » — et, corrélativement, l'Etat est un instrument au service des fins *religieuses* de l'Eglise, si bien que celle-ci s'occupe toujours de politique, et à bon droit, en tant que le politique intéresse, positivement ou négativement, la foi et les mœurs [24]. »

Entre le temporel et l'Eglise, il y a, si l'on veut, subordination de moyen à fin, mais ces notions sont loin d'être d'une clarté parfaite. Saint Thomas dit que le marteau est l'instrument du forgeron. Il dit aussi que les créatures sont l'instrument de la Cause première. Dans ces deux phrases, le terme d'instrument n'est pas pris dans un sens univoque. Dans quel sens analogique le temporel sera-t-il dit instrument de l'Eglise, qui ne peut être assimilée sans plus ni à un artisan, ni à Dieu, voilà ce qu'il reste à déterminer avec précision.

Car, faute de cette précision, il faudra se résigner à un compromis entre les exigences de l'Evangile et celles du monde, et la terre sera une antichambre de l'éternité à venir, — alors que depuis la résurrection du Christ, celle-ci est toujours présente parmi nous par l'Eucharistie.

Pour faire droit, en toute rigueur, « aux exigences de l'intégrisme évangélique » (disons plutôt aux exigences intégrales de l'Evangile), le théologien ne traitera pas le problème des relations entre l'Eglise et le temporel selon le schème « artisanal » de la cause principale et de l'instrument. Il préférera le schème plus métaphysique et non moins traditionnel (voyez la *Lettre à Diognète*) de l'âme et du corps dans l'unité « originelle » de la personne humaine, dont l'âme est immédiatement créée par Dieu.

Ce schème invitera à reconnaître, avant de les distinguer pour mieux les unir, l'unité « originelle » de l'Eglise et du temporel, laquelle est, au vrai sens du mot, la chrétienté. L'Eglise, en effet, est « la société parfaite que forment les chrétiens précisément en tant que chrétiens, bref, la seule société dont l'essence même soit d'être chrétienne [25] » — et la chrétienté, vraie « Cité de Dieu en pèlerinage dans le temps » (moyennant la présence eucharistique du Christ ressuscité), c'est la réalité concrète de l'Eglise, l'Eglise considérée dans l'exercice actuel de son *actus essendi*, c'est-à-dire l'Eglise au travail d'assumer en Dieu la terre entière jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous (*I Cor.*, XV, 28).

---

22. *Ibid.*, p. 33.
23. *Ibid.*, p. 33-34. C'est nous qui posons les points d'interrogation.
24. *Ibid.*, p. 270, n. et 278, n. Nous modifions légèrement le texte, pour la commodité de la citation.
25. *Ibid.*, p. 274.

Mais ce travail, cette « assomption », cette « information » du temporel — et *de la totalité* du temporel [26] — n'est pas directement l'œuvre de l'Eglise comme corps organisé, comme institution hiérarchique [27], mais celle des personnes qui la composent, des chrétiens accomplissant en chrétiens, dans la Lumière de Dieu et dans la Force de son amour, la tâche humaine qui leur est naturellement assignée en ce monde.

C'est ce qui donne son sens et son importance à l'action chrétienne des laïcs [28] et ce qui démontre sa primauté sur l'Action catholique organisée [29]. C'est ce qu'exprime admirablement la formule suivante dont l'explication constitue l'une des tâches les plus urgentes des théologiens : « La puissance effective de l'Eglise dans le monde repose en fin de compte sur la diffusion et la profondeur de la foi [30] ».

A. HAYEN, S. J.

---

26. On ne soulignera jamais trop vigoureusement que « le religieux circule dans la totalité du politique et le régit du dedans sans s'y mêler » (*ibid.*, p. 277, n.).

27. C'est pourquoi, malgré les pénétrantes critiques de la p. 277, n., l'expression de pouvoir indirect semble pouvoir être maintenue. Peut-être vaudrait-il mieux encore dire pouvoir médiat : *mediante conscientia singulorum fidelium Ecclesiae*. Cfr, dans le même sens, une pénétrante remarque de M. Nédoncelle au XI[e] Congrès international de Philosophie (Bruxelles, 1953) : aujourd'hui, « le terme transcendant se dessine surtout au bout du mouvement, dans une transparence eschatologique, au lieu d'être situé comme jadis au-dessus du mouvement, dans une éternité qui déjoue toute collaboration humaine.

» Ne pourrait-on pas rattacher au même besoin spirituel la tendance à faire de la liberté personnelle bien comprise la forme supérieure de l'obéissance à l'autorité divine et à sa délégation ecclésiale? De proche en proche, n'est-ce pas la raison pour laquelle, par exemple, au lieu de considérer du dehors les relations des Eglises et des Etats, les croyants contemporains essaient de les médiatiser pour ainsi dire dans leurs propres personnes, pour autant qu'ils assument à la fois la responsabilité de leur foi et celle de leur activité civique? » (*Actes du XI[e] Congrès*, t. XI, p. 101).

28. Sur le sens précis que nous donnons à ce vocable, cfr *N.R.Th.*, 1945, p. 214-217.

29. Cfr *ibid.*

30. Gilson, *op. cit.*, p. 276, n.