NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 N° 3 1957

L'Église dans la société temporelle

André DE BOVIS (s.j.)

p. 225 - 247

https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-dans-la-societe-temporelle-2311

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eglise dans la société temporelle

Entre le 23 et le 29 juillet 1956, s'est tenue à Saint-Sébastien (Espagne) la XIe session des « Conversaciones católicas internacionales », sous la direction de M. Carlos Santamaria Ansa, son président bien connu des milieux intellectuels espagnols et français. Le sujet abordé était des plus sérieux et des plus délicats : « Muable et immuable dans la vie de l'Eglise », selon les termes employés dans l'« Avant-projet ». Un important « Directoire » avait rassemblé à l'usage des participants un grand nombre de textes du Magistère portant sur ces deux points.

Plusieurs communications — dont nous n'utilisons que le texte ronéotypé et parfois résumé — marquèrent les préoccupations et peut-être aussi les inquiétudes que fait lever la rencontre de l'immuable doctrine catholique avec un monde en évolution. On pouvait y lire le souci de l'adaptation sans compromission, — souci d'ailleurs très réaliste, — ouvert aux découvertes modernes qui retentissent inévitablement sur la vie morale, aux événements qui affectent la conduite politique et l'action sociale, aux réalités qui conditionnent l'apostolat. C'est ce que nous croyons lire dans les exposés de M.M. Beales (Angleterre), Laloire (France), Minoli (Italie), Zaragüeta (Espagne), Delfosse (Belgique).

D'autres communications s'établissant résolument sur le terrain théologique fixèrent les principes qui permettent les changements et en même temps les restreignent entre certaines limites. Ces principes sont bien connus des théologiens. Ils furent rappelés par les RR. PP. Sauras et Zaragüeta (Espagne). Des laïcs d'ailleurs n'ont pas craint de toucher à ces problèmes. M. Juan Benoyto (Espagne) l'a fait non sans justesse, tandis que M. Guy Lafon (France), partant de l'opposition rationaliste et de la conception protestante, signalait dans la « tradition » au sens catholique la conjonction de la continuité et de la nouveauté, de l'autorité et de la liberté.

La note de M. le Chanoine Dondeyne (Belgique) mettait une note très personnelle, en se prêtant aux perspectives modernes. Comment la doctrine catholique fait-elle sa part à l'historicité en dépit de son caractère de vérité absolue? Telle était la question posée. Après avoir montré que l'immuable et le muable « sont complémentaires au sein de l'existence historique », le savant professeur mettait en lumière ces deux catégories dans la vie de l'Eglise. L'immuable, c'est la foi qui est fidélité. Mais la fidélité est aussi la source du « mouvant » et du renouveau, car elle est loin d'être pure passivité. L'immuable, c'est encore la « vocation temporelle » qui découle immédiatement de la foi. Or, cette même vocation temporelle est à son tour la source de la nouveauté dans sa rencontre avec l'histoire mouvante de l'humanité.

Quant aux pages qui suivent, elles sont la reproduction d'une communication présentée dans le cadre des « Conversaciones ». Toutefois, l'on a cru bon de s'expliquer davantage sur certains points et de proposer au lecteur les notes justificatives.

Il reste que cet exposé est un essai qui ne prétend pas exprimer le « tout » de la situation de l'Eglise dans la société temporelle. Il a paru simplement que l'on pouvait tenter de marquer à travers les variations qu'enregistre l'histoire une orientation continue. Quelle est-elle? Où la chercher, sinon dans ce qui est la fin même de l'Eglise? Et la fin de l'Eglise, n'est-ce pas en même temps d'annoncer, d'établir le règne de la Vérité et de la Charité divines? Or, parmi ses principes essentiels, la vérité implique l'affirmation de la charité concrète, et la charité concrète, de son côté, retient, parmi ses obligations primordiales, la manifestation actuelle de la vérité.

Si le Christ avait prononcé la seule consigne : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », il n'aurait point confié à son Eglise une tâche trop facile, car le discernement n'est pas simple entre ce qui revient à César et ce qui revient à Dieu dans un monde où tout est à Dieu. Mais enfin le programme eût été sans ambiguïté : séparer l'Eglise, la mettre au-dessus des entreprises terrestres, la tirer du côté de Dieu, c'eût été apparemment le seul principe et le seul devoir.

Mais en même temps le Seigneur fixait un autre pôle à notre prière et à notre action : « Que votre Règne arrive, que votre Volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». Le domaine de César doit donc recevoir l'empreinte du Règne de Dieu, être coulé dans des formes concrètes qui répondent à la volonté de Dieu.

Tout alors devient difficile... Il va falloir découvrir à grand'peine ces formes concrètes, établir un va-et-vient de relations entre l'Eglise et la société temporelle, — et cela sans déformer, sans trahir les volontés du Seigneur. Voici vingt siècles qu'on y travaille!

Le magistère s'est prononcé bien des fois sur ce projet. Ne peut-on penser enfin que l'on a mis sur pied les « règlements d'administration » qui permettront à l'Eglise — dans sa cohabitation avec César — d'appliquer à coup sûr les principes donnés par son Fondateur? Ou bien faut-il toujours tout remettre en question?

Telle est l'alternative fallacieusement simplifiée : immutabilité ou variations indéfinies?

La question a quelque importance. L'on peut, pour l'un ou l'autre parti de l'alternative, invoquer les paroles du magistère. Les uns adoptent les formules prononcées dans le passé pour les « absolutiser ». D'autres, au contraire, seraient enclins à ne voir dans ces mêmes formules que des déterminations contingentes. Qui a tort? Qui a raison?

D'autres enfin, les non-catholiques, observent l'Eglise sans bien-

veillance. Ils voudraient bien lui faire dire que la Révélation, vérité absolue, contamine toutes les applications qu'on en tire et en fait nécessairement des vérités absolues, elles aussi. Alors, l'Eglise, mise au banc des accusés, serait convaincue d'intolérance [1].

Des discussions et des événements récents au sujet des rapports entre l'Eglise et la société temporelle montrent une certaine tension entre ces deux orientations : « absolutiser », « relativiser » [2]. Notre but n'est que de discerner un peu mieux l'invariant sous la métamorphose. L'un et l'autre sont en effet incontestables : « l'Eglise, en s'étendant dans le monde entier, a subi au cours des siècles divers changements, mais, dans son essence, elle est toujours restée identique à elle-même, parce que la multitude des éléments qu'elle a reçus fut, dès le début, constamment assujettie à la même loi fondamentale [3] ».

I

Si l'on veut avoir quelque chance d'apprécier exactement les déclarations du magistère, il convient de considérer un instant l'histoire de l'Eglise dans ses rapports avec les puissances temporelles, princes et sociétés.

Sans entrer dans tous les détails, il suffira de rappeler que le moyen âge a connu une société « sacrale » dont l'Eglise s'accommodait : société unique, la *Respublica christiana* s'appelle aussi, tout simplement, l'Eglise [4]. « L'empire et la royauté d'une part, le sacerdoce de l'autre, ne seront plus que les organes suprêmes, les 'ministères' distincts de la Cité de Dieu [5] ». La chrétienté est une diarchie [6].

A cette situation en succédera une autre, quand l'état sera parvenu à sa majorité : c'est l'ère des concordats, des ententes, des conventions de toute sorte. Parmi les formes nouvelles qu'apportent les temps modernes apparaît la « religion d'état [7] ». Cependant lors du Concordat de 1801 entre le Saint-Siège et la France, Bonaparte refusa d'entendre parler de « religion d'état » en faveur du catholicisme. Il toléra simplement que celui-ci fût décoré du titre : « religion de

1. Par exemple, M. Merleau Ponty, *Sens et Non-Sens*, 1948, p. 190-191.
2. Nous pensons aux discussions qui se sont élevées autour de la tolérance. A cette occasion, on a invoqué plusieurs fois le *Syllabus* et la doctrine du magistère. Cfr F. Cavalli dans la *Doc. Cath.*, 45 (1948), col. 1147; *Instruction de la conférence des métropolitains espagnols*, dans la *Doc. Cath.*, 45 (1948), col. 1207; *Herder-Korrespondenz*, 7 (1953), p. 296 ss, 8 (1954), p. 214 ss, p. 579 ss.
3. Pie XII, *Disc. aux membres du Xe Congrès International des Sc. historiques*, 7 sept. 1955. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 977; *Doc. Cath.*, 52 (1955), col. 1221.
4. Cfr l'un des premiers textes dans J. B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status, Fontes selecti*, 2e éd., n. 197.
5. J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Paris, 1946, pp. 77 et ss.
6. L. Sturzo, *L'Eglise et l'Etat*, Paris, 1937, pp. 73-78.
7. L. Sturzo, *op. cit.*, p. 230 ss., en fait remonter l'origine à Luther.

la grande majorité des citoyens français [8] ». Cependant Pie VII déclara au sujet de ce concordat : « Nous l'avons jugé digne de notre approbation » et le pape en attend la paix et l'unité [9]. Pie XI, à son tour, établira le 20 juillet 1933 avec l'Allemagne un concordat où le Reich reconnaît seulement à l'Eglise « le droit d'organiser et d'administrer ses affaires de façon autonome dans les limites du droit commun [10] ».

On sait que la Restauration française de 1815 avait sanctionné le retour à la « religion d'état ». Cette expression se retrouve aujourd'hui dans le concordat passé avec l'Italie [11]. Avec l'Espagne, Pie XII en a signé un autre, dans lequel l'Etat reconnaît : la religion catholique « continue d'être la seule de la nation espagnole et elle jouira des droits et privilèges qui lui reviennent en accord avec la loi divine et le droit canonique [12] ». Et cependant c'est Pie XII qui a signé avec le Portugal en 1940 un concordat qui n'accorde pas à la religion catholique le titre de « religion d'état » et ne prévoit aucun subside pour les ministres du culte [13].

D'ailleurs le Saint-Siège ne laisse pas ignorer que les concordats peuvent avoir un sens fort différent [14]. L'Eglise accepte donc des situations bien dissemblables et elle ne croit pas déroger en le faisant. Elle en a donné des preuves manifestes dans ses rapports avec l'Italie. Tandis que Pie IX revendique les droits du Saint-Siège sur les Etats pontificaux qu'on va lui arracher [15], alors que Léon XIII ne semble pas concevoir d'autre possibilité qu'un état temporel gouverné directement par le Saint-Siège [16], Pie XI, en 1929, dans les pactes du Latran, résout le problème de façon inattendue [17].

Ces quelques événements constituent déjà par eux-mêmes une invitation à ne pas canoniser, sans autre forme d'enquête, la « religion d'état », ou tel concordat. On a tiré argument du fait que l'Eglise a ratifié le dernier concordat espagnol pour en conclure qu'il exprimait la vraie doctrine de l'Eglise. Mais l'argument, laissé à lui-même et

---

8. *Convention entre Sa Sainteté Pie VII et le gouvernement français*, 26 Messidor, an IX (15 juillet 1801), préambule.
9. Bulle de ratification « *Ecclesia Christi* », 9 avril 1802.
10. Article 1er. Cfr A. Mercati, *Raccoltà di Concordati*, II, p. 186.
11. Pactes du Latran, art. 1er. Cfr A. Mercati, *op. cit.*, II, p. 85.
12. Concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne, art. 1er. Cfr A. Mercati, *op. cit.*, II, p. 272; *N.R.Th.*, 1954, p. 508.
13. J. Lecler, dans *Etudes*, janvier 1954, p. 113. Texte du Concordat, dans A. Mercati, *op. cit.*, II, p. 232 et suiv.
14. Pie XII, *Disc. aux juristes cath. italiens*, 6 déc. 1953. Cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 196-197; *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1608. Il est repris dans *Disc. aux Membres du Xe Congr. Intern. des Sc. hist.*, 7 sept. 1955. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 976-978; *Doc. Cath.*, 52 (1955), col. 1224.
15. Condamnation *Ad apostolicae Sedis fastigium*, 1851; Allocutions *Quibus quantisque*, 1849; *Si semper antea*, 1850.
16. Enc. *Immortale Dei*, *A.S.S.*, 18 (1885), p. 166.
17. Articles 3 et ss. Cfr A. Mercati, *op. cit.*, II, p. 84 ss.

sans autre explication, ne vaut pas grand'chose, et l'on pourrait conclure *a pari* que le concordat signé avec le Portugal exprime la vraie doctrine de l'Eglise, puisque celle-ci l'a ratifié. En tout état de cause, une telle conclusion est prématurée et un peu simpliste. « Quand l'Eglise a apposé sa signature à un concordat, cela vaut pour tout son contenu. Mais son sens intime, par une reconnaissance mutuelle des deux hautes parties contractantes, peut avoir des degrés ; il peut signifier une approbation expresse, mais il peut aussi dire une simple tolérance... ». Ainsi s'exprime Pie XII lui-même [18]. Ce n'est donc pas de la seule ratification faite par l'Eglise que l'on peut tirer argument pour déterminer que tel concordat est conforme à la pensée authentique du magistère.

*
* *

Si maintenant, au-lieu de considérer les faits, nous examinons les doctrines qui ont systématisé tant bien que mal les relations entre l'Eglise et la société temporelle, il est impossible de n'être point frappé de leur évolution, comme si ces doctrines se bornaient à refléter l'état historique où elles parurent.

Si le pape Innocent III (1198-1216) avait une conception du pouvoir pontifical et du pouvoir civil assez proche de la nôtre et s'il n'est pas un tenant du « théocratisme [19] », Innocent IV au contraire (1245-1254) ne concevait les rapports entre l'Eglise et les royaumes que selon les schèmes du « pouvoir direct [20] ». Le pape, déclare-t-il sans ambages, a juridiction sur tous, même sur les infidèles. Il peut donc punir un prince infidèle qui manque à la loi naturelle ou qui adore les idoles, — *dummodo facultas adsit,* ajoute le pape prudemment. Pour justifier de telles prétentions, Innocent IV, on le sait, faisait flèche de tout bois, comme plusieurs docteurs de son temps. Il n'hésitait pas à invoquer les textes « *Pasce oves meas...* » et « *Quodcumque ligaveris super terram...* » que plus personne ne voudrait utiliser pour la même fin. On sait aussi que, joignant le geste à la parole, le pape déposa Frédéric II en 1245. Et ce n'est pas le seul cas rapporté par l'histoire.

Ainsi le pape Innocent IV semblait prétendre à une juridiction « directe » sur toute réalité politique, à un véritable droit de propriété et de disposition sur toute réalité temporelle. En 1302, la Bulle

18. Pie XII, *Disc. aux Jur. cath. ital.,* 6 déc. 1953. Cfr *N.R.Th.,* 1954, p. 196-197; *Doc. Cath.,* 50 (1953), col. 1608.

19. C'est ce que pensent ses plus récents interprètes, M. Maccarrone, *Chiesa e Stato nella doctrina di Papa Innocenzio III,* Rome, 1940, pp. 88-91; 95-107; 108-125 (contre H. X. Arquillière, en particulier) et Fr. Kempf, *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III,* 1954 (cfr *Zeitschrift für Kath. Theologie,* 78 (1956), p. 455).

20. Lo Grasso, *op. cit.,* n. 434.

Unam sanctam ne présente pas une autre conception. Nul n'ignore la tablature que cette bulle a donnée aux théologiens, quand ils eurent à défendre la papauté contre l'accusation d'avoir voulu asservir l'autorité séculière. Cette bulle en effet ne paraissait-elle pas définir *ex cathedra* la théorie du pouvoir direct? Et il a fallu que Boniface VIII fût invité par les historiens à interpréter Boniface VIII lui-même pour qu'apparût clairement que le Saint-Siège n'avait pu prétendre définir solennellement toutes les conceptions exposées dans *Unam Sanctam* [21].

Beaucoup plus tard, Pie IX protestera dans une allocution du 20 juillet 1871 contre l'idée —« absurde » — selon laquelle l'Eglise posséderait, en vertu de sa constitution, le pouvoir de déposer les rois et de libérer les peuples du devoir d'obéissance [22]. Ainsi le pape du dix-neuvième siècle préludait aux explications que Pie XII vient de donner en 1955 : « Quand notre prédécesseur Boniface VIII disait le 30 avril 1303, aux envoyés du roi germanique Albert de Brandebourg : ...« *sicut luna nullum lumen habet nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet nisi quod recepit ab esslesiastica potestate* », — il s'agit bien là de la formulation peut-être la plus accentuée de l'idée dite médiévale des relations du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel... Mais même pour eux (des hommes comme Boniface), il ne s'agit ici normalement que de la transmission de l'autorité comme telle, non de la désignation de son détenteur, ainsi que Boniface lui-même l'avait déclaré au Consistoire du 24 juin 1302 [23] ».

En outre, l'histoire mieux informée [24] sait qu'Innocent IV et d'autres encore ne font pas la tradition tout entière. Les théologiens, de leur côté, savent distinguer entre les explications théologiques et les définitions dogmatiques [25], mais il n'en reste pas moins vrai qu'un contemporain de Boniface VIII ne pouvait affecter les déclarations papales du coefficient de relativité que nous leur appliquons légitimement aujourd'hui.

C'est qu'en effet nous avons assisté à la disparition du « théocratisme ». Celui-ci n'avait pour lui que les apparences de la tradition. Aussi bien n'en reste-t-il que peu de chose [26].

---

21. Denzinger-Rahner, *Enchiridion...*, n. 468, note 2.
22. Lo Grasso, *op. cit.*, n. 788.
23. *Disc. aux membres du Xe congrès international des sc. historiques*, 7 sept. 1955; *Doc. cath.*, 52 (1955), col. 1223; cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 977.
24. Pie XII s'en fait l'écho dans ce même *Discours au Xe Congr. internat. des sc. hist.*, 7 sept. 1955. Cfr *Doc. Cath.*, *ibid.*
25. A propos de la bulle *Unam Sanctam*, cfr J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926; M. D. Chenu, *Dogme et théologie dans la bulle Unam Sanctam*, dans les *Rech. de Sc. Religieuse*, 40 (1951-1952), II, p. 307-316; en général, M. Bevenot, *Thesis and hypothesis*, dans *Theol. Studies*, 16 (1954), p. 446.
26. Nous dirons plus loin ce qui substantiellement en demeure et méritait d'en demeurer.

La théorie que Bellarmin proposait pour remplacer la théorie de la *potestas directa* était bien plutôt une étape vers la dissolution du « pouvoir direct » qu'une expression définitive de la doctrine. Sans doute, les mots « pouvoir indirect », expression de la théorie bellarminienne, ont fait fortune et certains pensent devoir maintenir la formule, qui reconnaissent sans se faire prier, l'incohérence de la célèbre théorie du cardinal [27]. Cependant en dépit du succès de l'expression, sous les mots qui demeurent, le système de Bellarmin s'effrite à son tour.

Le « pouvoir indirect » n'est plus aujourd'hui comme pour Bellarmin le droit concédé à l'Eglise de disposer même exceptionnellement de l'autorité et des biens temporels des fidèles. Au vingtième siècle, les théologiens ne mettent plus sous les mots la même doctrine. Le « pouvoir indirect », c'est le pouvoir de lier les consciences, *ratione peccati*, même dans les affaires temporelles [28].

Certes, il est des principes qui demeurent inchangés sous ces variations historiques et nous essaierons de les dégager. Mais, de ces faits, répétons-le, émerge le conseil de ne pas prendre pour absolue toute déclaration du passé, pour le seul motif qu'elle serait du passé et qu'elle aurait été prononcée avec quelque force, avec quelque continuité et même avec quelque autorité.

*
* *

Si la nature des relations entre l'Eglise et les pouvoirs civils a donné lieu à des variations aussi bien dans les faits que dans les doctrines, la même constatation s'impose quand nous envisageons les relations de l'Eglise avec les dissidents.

Il y eut, en des temps révolus, de beaux jours pour « le recours au bras séculier ». Une expression théorique et très franche — pour ne pas dire brutale — s'en trouve dans la condamnation des erreurs de Luther par Léon X [29]. Et si là encore, cette déclaration — « il n'est pas vrai de dire que brûler les hérétiques soit contre la volonté du Saint-Esprit » — s'explique en raison du milieu historique, nous avons là une preuve de plus que certaines formules, même employées

---

27. J. Lecler, *La souveraineté...*, pp. 103-104. Il reprend la critique de Bellarmin faite par le P. de Lubac, dans la *Revue des Sc. Religieuses*, en 1932. — Voir encore : J. C. Murray, *St Robert Bellarmine on the indirect power*, dans *Theol. Studies*, 9 (1948), p. 491, et Y. Congar, article *Eglise et Etat*, dans Jacquemet, *Catholicisme*, III.

28. On peut s'en faire une idée en relisant les explications que donnent du pouvoir indirect : M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, I, 1920, pp. 114-115; R. M. Schultes, *De Ecclesia cath.*, 1925, p. 357; Tanquerey, *Synopsis dogmatica*, I, 26e éd., p. 694.

29. Cfr Denzinger, n. 773 : « Hereticos comburi est contra voluntatem Spiritus Sancti ». Cette proposition est condamnée.

par le magistère, sont singulièrement relatives, révisables, comme le monde contingent où elles apparaissent.

Bien plus tard, en présence du libéralisme, on essaiera de codifier l'attitude de l'Eglise en faisant appel à la distinction entre « la thèse » et « l'hypothèse ». Cette théorie, parue pour la première fois dans le camp des catholiques en 1863 [30], rencontra d'abord quelque faveur. Elle paraissait en effet résoudre la contradiction entre la rigidité des principes ou les droits exclusifs de la vérité et la conduite pratique plus tolérante des hommes d'Eglise. Cependant, aujourd'hui, nous voyons cette fameuse distinction quelque peu dévalorisée pour avoir rajeuni contre le Saint-Siège le grief d'hypocrisie ou d'opportunisme [31].

Voici donc une systématisation nouvelle tombée dans un certain discrédit. Le magistère qui n'a jamais utilisé cette distinction entre « thèse » et « hypothèse » s'exprime aujourd'hui en des termes tout autres, par la voix de Pie XII. Le discours très remarqué du 6 décembre 1953 posait le problème en termes de « cohabitation pratique des communautés catholiques avec les non-catholiques ». Le pape la réclamait et ajoutait : « Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut (donc) être une norme ultime d'action » [32]. Ainsi le Souverain Pontife accorde droit de cité à ce que l'on pourrait appeler un juste « pluralisme doctrinal » pratique, à la coexistence respectueuse, et consacre des tendances qui se sont fait jour, en ces dernières années, parmi les penseurs catholiques [33].

*
* *

L'évolution incontestable que nous enregistrons devant les problèmes que soulèvent les relations entre l'Eglise et la société humaine,

30. L. Sturzo, *L'Eglise et l'Etat*, p. 518; J. Lecler, dans les *Rech. de Science Relig.*, 41 (1953), p. 530 ss.

31. R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, 1952, p. 252 ; A. Vermeersch, *La Tolérance*, 1912, p. 384; A. Simon, *L'hypothèse libérale en Belgique*, 1956, pp. 18-26. Le R. P. Bévenot fait remarquer que la fameuse distinction a d'abord été appliquée non pas à la conception catholique, mais aux conceptions libérales. Tolérables dans *l'hypothèse*, elles ne le sont pas en *thèse*. Il estime que, dans ce cas, l'emploi de la distinction est correct. Mais si on veut en faire l'application à la doctrine catholique, cela semblerait « in the last analysis to be little better than opportunism : *absolute* principles being *mitigated* because of adverse circumstances » (*Theol. Studies*, 16 (1954), p. 445). — La formule employée par G. de Pascal, « sagesse pratique » (*Dict. apol. de la Foi Cath.*, XII, col. 1840), prête à ce grief.

32. Cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 195; *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1604 et 1606.

33. Cfr les articles des PP. Léonard, Olivier et Congar, dans *Tolérance et communauté humaine*, 1952; surtout J. Maritain, *Humanisme intégral*, 1936, ch. 5; *L'homme et l'Etat*, 1953, ch. 6 et 7; J. C. Murray dans ses articles des *Theol. Studies*, en 1948, 1949, 1951, 1952, 1953; le P. Mulders, d'après la *Herder-Korrespondenz*, 8 (1954), p. 473.

historique et mouvante, ne doit-elle pas nous inquiéter et nous porter à croire que nous avons mal déchiffré le passé?

En aucune manière.

D'abord, pour une raison d'autorité. Léon XIII n'a-t-il point parlé assez clairement, quand il instruit les catholiques français de leurs devoirs? « Que si l'on descend des abstractions sur le terrain des faits, il faut nous bien garder de renier les principes tout à l'heure établis : ils demeurent inébranlables. Mais en s'incarnant dans les faits, ils y revêtent un caractère de contingence déterminé par le milieu où se produit leur application [34] ». Pie XII, à son tour, constate les mutations historiques et il affirme : il est inévitable que « les relations de l'Eglise catholique avec l'Occident subissent un déplacement [35] ». Cette constatation, Benoît XV l'avait faite après la première guerre mondiale et il s'y conformait dans son action [36].

De ces déclarations n'est-il pas juste de conclure que le magistère ne croit pas posséder le modèle « préfabriqué » des relations entre l'Eglise et la société humaine? Sans doute l'Eglise possède des principes « inébranlables », ainsi que le déclare Léon XIII. Elle sait pertinemment quelle est la nature de l'homme, quelle est celle de l'Etat, celle du Royaume de Dieu. Mais l'Eglise ne définit pas pour autant quelle est la forme concrète des rapports historiques entre Eglise et groupes humains, quelle est la solution pratique que doivent recevoir les problèmes soulevés.

Bien plus l'Eglise ne le peut pas. Si elle est messagère de la Vérité, elle ne prédit pas l'avenir [37]. Ce n'est pas son affaire. Moins que d'autres le peut-elle dans ce domaine temporel, moins que d'autres le doit-elle, n'ayant pas compétence pour organiser l'histoire « intramondaine » de l'humanité [38] et, par conséquent, pour la prévoir.

Il ne faut pas faire porter au *Syllabus* le poids d'une telle construction. Outre qu'il ne prétend pas être un document infaillible [39] et que ses rédacteurs ont renoncé à y introduire des notes théologiques, il ne peut être justement compris que si l'on renonce à croire que ses condamnations élèvent les vérités contraires au niveau des « principes inébranlables ». Si l'on devait s'en tenir à la lettre du docu-

---

34. Enc. *Au milieu des sollicitudes, A.S.S.*, 24 (1892), p. 523. On trouvera des affirmations analogues dans *A.S.S.*, 29 (1896-1897), p. 659-660; 28 (1895-1896), p. 4; 31 (1899), p. 472.

35. *Disc. aux membres du Xe congrès internat. des sc. hist.*, 7 sept. 1955. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 977-978; *Doc. Cath.*, 52 (1955), col. 1225 et 1226. Cfr encore les remarques sur les concordats, dans *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1608; *N.R.Th.*, 1954, p. 196-197.

36. Lo Grasso, *op. cit.*, nn. 891 et 892.

37. « He (the pope) is the prophet of the truth, not of the future » (J. C. Murray, dans *Theol. Stud.*, 14 (1953), p. 28).

38. Pie XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 1931, *A.A.S.*, 23 (1931), p. 190.

39. Cfr Choupin, art. *Syllabus*, dans *Dict. apol. de la Foi Cath.*; Schultes, *De Ecclesia Catholica*, pp. 652-653.

ment, on devrait alors penser que Pie XI a tourné le *Syllabus* en renonçant au principat temporel tel que le concevait Pie IX, que Pie XII a fait de même en signant avec le Portugal un concordat où il n'est pas question de « religion d'état », que Léon XIII a donné un exemple funeste en laissant les gouvernements autoriser l'exercice public de cultes non-catholiques [40], alors que le *Syllabus* blâme ceux qui réclament cette tolérance en faveur des immigrants [41]. Enfin, Léon XIII ne reconnaissait-il pas que la « séparation » peut avoir en certains cas de bons effets [42], chose que ne paraît pas soupçonner le *Syllabus*?

Concluons : l'Eglise n'aborde pas la société humaine avec l'intention de la faire entrer dans des cadres concrets, rigides, déterminés une fois pour toutes. Elle ne le veut ni ne le doit, car elle ne prétend point détenir le secret de telles formes qui seraient concrètes et absolues tout à la fois.

II

Il serait cependant aussi erroné de croire que l'Eglise va au-devant des sociétés historiques, dépourvue de volontés très fermes, de principes absolus. Il nous suffira de dégager les grandes orientations de la pensée catholique des contingences où elle s'est exprimée.

Or, le premier principe et la volonté imprescriptible de l'Eglise, c'est l'ordre même du Christ : « Enseignez toutes les nations ». Il faut donc que l'Eglise évangélise envers et contre tout. Elle en a le devoir. Elle en réclame indéfiniment le pouvoir réel, elle le fera jusqu'à la fin des temps, quelle que soit la société en face de laquelle elle se trouve. C'est un principe absolu, inébranlable.

Pleinement consciente de la responsabilité qui pèse sur elle, l'Eglise revendique qu'on lui laisse accomplir sa mission librement, sans entraves. Sa première demande est donc le droit de parler, de communiquer avec qui elle veut dans les limites de sa mission. Les écrits des papes sont pleins de cette incessante revendication, de la perpétuelle protestation contre les violations de la liberté de parole, de communication, d'administration. C'est un principe absolu : la preuve n'en est plus à faire [43].

Du devoir et du principe primordial d'enseigner les nations, découle directement une exigence de l'Eglise : le droit de donner une éducation chrétienne. Cette exigence ne s'est pas clairement manifestée aux premiers jours de la communauté chrétienne et pendant long-

40. Enc. *Immortale Dei*, 1885, Denzinger, n. 1874.
41. Propos, 79; Denzinger, n. 1779.
42. Enc. *Au milieu des sollicitudes*, *A.S.S.*, 24 (1892), p. 528.
43. C'est l'histoire même de l'Eglise au lendemain de la paix de Constantin. Cfr la lettre d'Hosius de Cordoue à Constance, Lo Grasso, *op. cit.*, n. 18.

temps. Pour quelle raison? Ce n'est pas le lieu de le rechercher ici. Mais à partir du jour où l'Etat, s'octroyant un droit exclusif d'éducateur, prétend mettre l'Eglise à la porte des écoles, les papes élèvent la voix. Avec Pie IX [44], l'Eglise lutte pour conserver le droit d'éduquer et d'instruire. Cette lutte ne cessera plus et Pie XI exposera sur ce sujet la pensée catholique [45]. Là encore, nous nous trouvons en présence d'un principe absolu.

En le rappelant, nous n'avons d'ailleurs pas l'intention de dirimer les débats actuels entre catholiques sur ce point. Le seul aspect par lequel la question nous intéresse est le suivant : la constance avec laquelle l'Eglise proclame son droit d'enseigner, d'éduquer et les raisons qu'elle en donne. Pie XI a souligné ces dernières : d'une part, le devoir pressant d'évangéliser, d'autre part, la responsabilité maternelle de l'Eglise à l'égard de ceux qu'elle a baptisés [46]. Le pape ajoutait alors : « Tout enseignement, comme toute action humaine, a une relation nécessaire de dépendance vis-à-vis de la fin dernière de l'homme et ne peut dès lors se soustraire aux règles de la loi divine dont l'Eglise est la gardienne, l'interprète et la maîtresse infaillible [47] ».

Mais quand l'Eglise a obtenu la possibilité de vaquer à ces tâches en toute liberté, quand elle a obtenu la possibilité de parler, d'enseigner et d'éduquer ses enfants, elle a encore quelque chose à demander. L'Eglise ne veut point en effet être confinée dans la sacristie. Elle ne veut pas non plus être confinée dans l'école. Que demande-t-elle?

Elle requiert avec une constance incroyable le droit et le pouvoir de porter un jugement sur les affaires de ce monde, si un intérêt spirituel est en jeu. Ce que l'Eglise réclame, c'est le droit d'intervenir dans toutes les matières temporelles — non pour les conduire, mais pour « dire le droit » au nom de Dieu, pour lier les consciences, s'il y a matière de péché.

De toutes les théories sur le « pouvoir direct ou indirect », de toutes les formes que prirent les relations entre l'Eglise et l'Etat, depuis la société « sacrale » jusqu'au pluralisme confessionnel, en passant par la « religion d'état » ou l'action du laïcat, un principe apparaît et demeure immuable : l'Eglise entend prononcer sur les affaires temporelles chaque fois qu'un point de morale naturelle, chaque fois qu'un intérêt surnaturel est en question. Elle veut absolument qu'on lui laisse dire sa pensée *urbi et orbi*.

Et c'est très précisément ce qu'exprime la formule ancienne, à

---

44. *Quum non sine*, 1864, est l'un des premiers documents formels.
45. Entre autres documents : *Syllabus*, prop. 45, 47, 48 (Denzinger, nn. 1745, 1747, 1748) ; Pie XI, Enc. *Divini illius magistri*, 1929, *A.A.S.*, 22 (1930), p. 49 ss.
46. *Divini illius magistri*, Denzinger, n. 2204.
47. *Ibid.*, *A.A.S.*, 22 (1930), p. 54.

savoir que l'Eglise a le droit d'intervenir dans les affaires temporelles, *ratione peccati,* intervention limitée par le fait même à certaines causes déterminées — *casualiter, certis causis inspectis,* disait Innocent III [48].

Ce n'est donc point aux formes contingentes — société sacrale, religion d'état ou séparation consentie — qu'il faut borner ses regards, comme si ces formes détenaient le secret de l'avenir meilleur dont Pie XII a plusieurs fois parlé. Ce qui est immuable, ce que l'Eglise ne veut point lâcher par conséquent, c'est le droit de dire à travers le monde *opportune, importune,* où est le bien, où est le mal dans les entreprises humaines, c'est le droit d'obliger ses enfants, même par des sanctions spirituelles [49], à reconnaître les volontés de Dieu.

La forme particulière qui permettra à l'Eglise de faire rayonner sa pensée et ses jugements, peut ensuite être éphémère, puisque les sociétés muent. Là n'est point l'essentiel. D'ailleurs les meilleurs traités ne sont-ils pas des compromis plus ou moins heureux? Si l'un d'entre eux est plus satisfaisant dans des circonstances données, aucun ne peut prétendre être l'incarnation définitive de l'idéal, qui d'ailleurs n'est pas de ce monde [50].

L'invariant de l'histoire ecclésiale, c'est la formule de Léon XIII qui l'exprime. De celle-ci Pie XII déclare qu'elle « reflète la conscience de l'Eglise [51] ». La voici : « Tout ce qui dans les choses humaines est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par nature, soit par rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Eglise, *id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae* [52].

C'est bien ce que nous pensions : la mission immuable de l'Eglise implique le droit de juger — *in arbitrio* —, le droit d'intervenir par sa puissance spirituelle — *in potestate* —, dans toutes les entreprises terrestres, chaque fois que se trouvent intéressés l'honneur de Dieu et la destinée éternelle des hommes. C'est encore un principe absolu et inébranlable.

Ainsi donc l'Eglise tient ferme à quelques déterminations irrévocables : évangéliser, régler les affaires de sa vie propre sans ingérence de la société civile, élever ses enfants dans l'esprit catholique, proclamer les droits de Dieu dans les affaires humaines. Aussi l'Eglise

48. Cité par M. Maccarrone, *Chiesa e Stato...*, p. 109. L'expression *ratione peccati* a des précédents analogues dans la pensée de Nicolas Ier, de S. Bernard, de Pierre de Blois, d'Uguccione (*Ibid.*, p. 108-109).

49. Sur la nature des sanctions portées par l'Eglise, cfr Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* I, pp. 218, 304-307.

50. J. Lecler, dans *Etudes,* janvier 1954, pp. 112-115.

51. *Disc. aux membres du Xe Congr. intern. des sc. hist.,* 7 septembre 1955. *Doc. Cath.,* 52 (1955), col. 1223. Cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 977.

52. Enc. *Immortale Dei,* 1885, Denzinger, n. 1866.

ne signe-t-elle point de concordat, c'est-à-dire « d'accord » portant sur l'ensemble des relations entre l'Eglise et la société civile, là où on lui refuse inconditionnellement l'exercice de l'un de ces droits. Cela reviendrait pour elle à signer sa propre démission.

*
* *

Parlons un autre langage, plus positif, s'il se peut, à l'exemple du Souverain Pontife actuel. L'Eglise veut coopérer à la construction de l'univers en lui apportant les matériaux dont il a besoin et dont elle a l'exclusivité. Elle le veut absolument [53]. Cette intention lui est aussi consubstantielle que sa propre essence, si nous en croyons la définition que Pie XII a donnée de l'Eglise en 1946 : « On peut dire que l'Eglise est la société de ceux qui, sous l'influence surnaturelle de la grâce, dans la perfection de leur dignité de fils de Dieu et dans le développement harmonieux de toutes leurs inclinations et énergies humaines *édifient la puissante armature de la communauté humaine* [54] ».

Le souci d'imprimer une direction à l'histoire transparaît dans l'importance que les papes du dix-neuvième et du vingtième siècles reconnaissent à l'apostolat des laïcs. Ce faisant, les papes ont instauré un nouveau mode de relations avec la société temporelle, non plus juridique, mais spirituel [55], par inspiration plutôt que par institution [56]. En d'autres termes, l'Eglise estime que son devoir est d'« informer » l'humanité, c'est-à-dire de lui donner une âme. « Aujourd'hui, comme dans le passé, l'Eglise est le levain de l'humanité [57] », mais peut-être, plus que dans le passé, en a-t-elle conscience. Pie XII l'a répété plus volontiers que ses prédécesseurs : « C'est tout un monde qu'il faut refaire depuis les fondations... ». Et le pape veut assumer « la tâche ardue d'être, autant que Nous le permettent Nos faibles forces, le héraut d'un monde meilleur voulu de Dieu [58] ».

Mais que signifie « informer la société » ? Pour le saisir d'une manière concrète, il suffit de voir la pensée de l'Eglise revenir avec une persévérance instructive vers quelques idées-forces. En les décrivant, nous nous éloignerons des principes absolus que nous avons signalés.

53. Pie XII, *Disc. aux membres du Xe Congr. intern. des sc. hist.*, 7 sept. 1955. *Doc. Cath.*, 52 (1955), col. 1220. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 976.
54. *Alloc. au Consistoire*, 20 févr. 1946. Cfr *N.R.Th.*, 1946, p. 224; *Doc. Cath.*, 43 (1946), col. 170 ss.
55. Cfr Y. Congar, *Eglise et Etat*, dans Jacquemet, *Catholicisme*, III, col. 1436; *Tolérance et communauté humaine*, pp. 196-198.
56. C'est ainsi que certains concordats font place à l'Action catholique (Conc. Italien, art. 43; Espagnol, art. 34; de Saint-Domingue, art. 25).
57. Pie XII, *Alloc. aux curés et préd. de Rome*, 8 mars 1952. *Doc. Cath.*, 49 (1952), col. 390. Cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 420-421.
58. *Disc. aux fidèles de Rome*, 10 février 1952. *Doc. Cath.*, 49 (1952), col. 195. Cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 420.

La liaison logique n'est plus immédiate ni nécessaire entre ce qui précède et ce que nous allons dire. Aussi ne sont-ce plus de la part de l'Eglise des exigences inconditionnelles, mais des réclamations relatives dont l'ardeur ne l'empêche point de signer des concordats avec qui refuse ses demandes.

Entre autres choses, et d'abord, l'Eglise souhaite avec ferveur que Dieu soit reconnu par la société temporelle. C'est ce désir qui s'exprime et qui est exaucé dans la religion d'état. C'est pourquoi certains en ont conclu à tort que la religion d'état constituait une forme essentielle et nécessaire. Ce qui est essentiel c'est que le souverain domaine de Dieu soit consenti par la société. Nous lisons ce désir dans plusieurs encycliques, de Léon XIII à Pie XII [59].

Sans doute, la première manière dont l'autorité publique, qui représente la société humaine, s'acquittera de ce devoir, consiste dans « la fidélité à sa mission propre [60] ». Mais l'Eglise ne peut s'abstenir de désirer que la société professe explicitement et visiblement la croyance en Dieu, quelle que soit la forme que prendra cette profession [61]. En cela, Léon XIII note qu'il ne demande à la société humaine que de proclamer ce qu'exigent *natura et ratio* [62]. La pensée du pape n'est donc point ici de réclamer une confession de foi [63].

---

59. Léon XIII, *Immortale Dei, A.S.S.*, 18 (1885), p. 163-164, 170, 172; *Libertas, A.S.S.*, 20 (1888), p. 603; Pie X, Enc. *Vehementer nos, A.S.S.*, 39 (1906), p. 5 et 12; cfr Denzinger, n. 1995; Pie XI, *Ubi arcano Dei, A.A.S.*, 14 (1922), p. 690; *Quas Primas*, 1925, *A.A.S.*, 17 (1925), p. 604; Pie XII, allusion dans *Summi Pontificatus, A.A.S.*, 31 (1939), p. 424.

60. A. Léonard, dans *Tolérance et Comm. hum.*, p. 156.

61. Cfr la formule discrète de Pie XI, dans *Ubi arcano Dei, A.A.S.*, 14 (1922), p. 690.

62. Si nous nous référons à *Immortale Dei, A.S.S.*, 18 (1885), p. 163, qui s'en explique directement.

63. Dans un article des *Theological Studies*, 12 (1951), p. 171, note 14, le R. P. Murray s'interroge : « And in what sense can the state, as a set of institutions, a function, an agency, make an act of divine faith or profess a religion? Is the state a subject of the *lumen fidei*? » Et il répond : « the fictive quality of 'person' that the state has by a sort of attributive analogy, does not make it capable of an act of faith... The state, I repeat, cannot make acts of faith.» Ce disant, le P. M. a l'intention d'écarter la thèse qui voudrait que la seule et meilleure forme des rapports entre l'Eglise et l'Etat soit la religion d'état. Il ajoute cependant le devoir pour des membres du gouvernement de participer quelquefois à des actes de culte, puisque les détenteurs de l'autorité symbolisent la société.

Le R. P. Léonard, O.P., reprend ces explications (*Tolérance et communauté humaine*, p. 155-156). Cependant il ne mentionne pas, comme le R. P. Murray, le devoir qui incombe aux membres du gouvernement. Peut-être, le P. Léonard — si nous comprenons bien — renonce-t-il à demander à la société des gestes publics de culte (?).

Pour notre part, nous pensons qu'il convient de noter expressément le devoir que la société a de reconnaître le souverain domaine de Dieu. L'accomplissement de ce devoir ne consiste pas simplement dans la fidélité de l'Etat à sa mission propre. Il est encore de reconnaître par des actes religieux, accomplis par certains de ses membres représentatifs, l'existence et le souverain domaine de Dieu. Ce devoir ne va-t-il pas plus loin encore, s'il est vrai que la société

Plus tard cependant, Pie XI invitera les autorités civiles et les peuples à ne pas refuser un hommage public au Christ-Roi [64]. En d'autres temps et en d'autres circonstances, Pie XII ne renouvellera pas cette demande. Il insistera moins pour que soit rendu en des actes publics et officiels l'hommage qui est dû à Dieu. C'est, croyons-nous, qu'il a souci des dangers les plus immédiats : le mépris de la personne humaine et la menace d'une nouvelle conflagration mondiale. Mais ce serait une erreur de penser que l'Eglise a cessé de vouloir que les nations reconnaissent publiquement, d'une manière ou d'une autre, le souverain domaine de Dieu et du Christ-Roi.

Est-ce possible? est-ce souhaitable, *hic et nunc?* C'est une autre affaire, et nous n'avons pas à en discuter ici. Le problème d'ailleurs reviendra tout à l'heure indirectement.

*
* *

Dans sa volonté d'« informer » la société entière, l'Eglise demande plus encore. Elle voudrait que les Etats reconnaissent en elle que la société fondée par le Christ est en possession de la vérité religieuse [65]. L'Eglise, sur ce point, ne tolère pas de méprise. Elle n'est pas

---

civile n'est pas symbolisée simplement par la personne de ses gouvernants, mais aussi par les termes de sa législation, par les emblèmes de ses institutions? Nous sommes enclins à le penser.

Dans ce cas, il est clair que la société civile, comme appareil institutionnel, ne fait pas un acte de foi, puisque seuls les individus peuvent prononcer l'acte de foi. Mais, en incarnant une vérité dans des gestes publics, dans le langage d'une législation, dans des signes (nous pensons, par exemple, au crucifix dans les tribunaux, hôpitaux, aux serments prononcés au nom de Dieu, à la devise des villes, d'un Etat), la société civile, comme telle, proclame une vérité religieuse.

Il n'y a rien en cela qui diminue la liberté de la foi. Ou alors il faut dire que le repos obligatoire du dimanche, du jour de Noël, de l'Assomption, que la prohibition de la polygamie patriarcale, que l'existence des sanctuaires, des pèlerinages et des processions violent la liberté des consciences.

Ce qui viole la liberté des consciences, ce n'est pas la manifestation institutionnelle et impersonnelle d'une croyance, mais la pression morale ou physique exercée en faveur de cette croyance. C'est ainsi qu'il y a restriction de la liberté des consciences, quand un individu est amené par la force des institutions à paraître participer à des actes religieux qu'il rejette en son for intérieur. Ce serait, par exemple, le cas pour la récitation publique de la prière du soir dans la salle commune d'un hôpital civil en France.

Si les défenseurs de la liberté des consciences prétendaient que la manifestation impersonnelle d'une croyance religieuse est violation de la liberté des consciences, il faudrait répondre que la laïcité, c'est-à-dire l'absence de toute manifestation religieuse dans la vie publique est une égale violation de la liberté des consciences.

Si l'on prétendait enfin que toute manifestation institutionnelle même impersonnelle de la foi, telle que nous en avons donné des exemples, est une invitation à la foi, il n'y a pas lieu d'en disconvenir. Elle l'est tout autant que peut l'être l'éducation.

64. *Quas primas, A.A.S.,* 17 (1925), p. 600, 609, cfr Denzinger, n. 2196.

65. Pie XI, *Ubi arcano Dei, A.A.S.,* 14 (1922), p. 690. C'est ici que s'applique pleinement la phrase du P. Murray : « its official (of the state), mindfull of the symbolism of the state, ought at times to participate in acts of religious worship », *Theol. Stud.,* 12 (1951), p. 171.

une société comme les autres, et ne veut point le laisser ignorer. Et c'est en ce sens qu'elle refuse de se laisser régir par le « droit commun [66] ». Ce faisant, elle ne réclame en somme qu'un moyen d'accomplir sa mission propre, plus efficacement, plus utilement.

Là non plus, le Saint-Siège ne croit pas mettre son interlocuteur, les gouvernements, dans la nécessité d'accomplir un acte difficile. Léon XIII s'en est expliqué. Il suffit, pense-t-il, d'un jugement sincère et prudent pour admettre que la religion chrétienne est la vraie religion [67]. Certes, nous sommes portés aujourd'hui à penser que ce jugement n'est pas aussi facile que le disait Léon XIII — *non difficulter videt*, écrivait alors le pape. Et nous le pensons avec l'encyclique *Humani generis* elle-même [68]. Mais, quoi qu'il en soit de ce dernier point, on voit clairement où va la pensée du pape : que l'Eglise soit reconnue maîtresse de vérité.

Dans ces conditions, on comprend facilement que la hiérarchie accepte volontiers ou même demande à qui veut les consentir l'exemption de charges incompatibles avec le caractère des membres de la hiérarchie : service militaire, fonction de juré, par exemple [69]. De même accepte-t-elle volontiers des subsides, si la société les lui offre. Au besoin, elle les demandera.

Ce sont là, répétons-le, conséquences plus lointaines des principes absolus auxquels tient fermement l'Eglise. Leur réalisation est donc moins indispensable.

*
* *

Mais revenons à l'immuable, à une réclamation absolue de l'Eglise, qui concerne non plus la structure, mais la modalité des contacts entre elle et le monde.

Dans ses relations avec la société temporelle, le Saint-Siège a toujours voulu que les affaires soient traitées dans un esprit de collaboration. Cette volonté s'élève à la hauteur d'un principe.

Se glorifiant d'avoir perfectionné la société temporelle, « comme la grâce achève la nature [70] », l'Eglise réclame cette collaboration, et depuis deux millénaires à peu près [71]. Pie XII résume vingt siècles,

66. Léon XIII, *Au milieu des sollicitudes*, *A.S.S.*, 24 (1892), p. 528. Cfr J. C. Murray, dans *Theol. Studies*, 14 (1953), pp. 167-168, 173 et 179.

67. *Immortale Dei*, *A.S.S.*, 18 (1885), p. 164.

68. « ...mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio credibilitatis efformando circa catholicam fidem... » Denzinger, n. 3005.

69. Exemption du service militaire dans les concordats récents avec l'Italie, l'Espagne, l'Allemagne...

70. Pie XI, *Ubi arcano Dei*, *A.A.S.*, 14 (1922), p. 690.

71. Dès les premiers siècles, la coopération de fait s'établit. Voir les lettres des papes Léon Ier, Félix II, Gélase, etc. Lo Grasso, *op. cit.*, nn. 104, 106, 108 ss... L'expression doctrinale n'apparaît guère dans les termes que nous utilisons avant le XIXe siècle. Grégoire XVI, *Mirari vos*; Denzinger, n. 1615.

quand il déclare : « L'Eglise ne dissimule pas... qu'elle regarde comme un idéal... l'unanimité d'action entre elle et l'Etat [72] ».

En outre la pensée de la hiérarchie est que cette collaboration gagne à être stable. C'est pourquoi le Saint-Siège s'efforce d'incarner la coopération dans des réalités concrètes, garanties juridiques, relations institutionnelles [73], comme sont les concordats, les conventions, l'échange d'ambassadeurs...

Au terme de cet examen rapide, des lignes immuables apparaissent dans la pensée de l'Eglise. Ce sont les revendications suivantes : évangéliser, — régler sa propre existence, — éduquer, — « informer » la société tout entière.

« Informer », c'est en ce dernier mot que nous résumerions volontiers le désir de l'Eglise. En évangélisant, en éduquant, en jugeant *ratione peccati* de toute affaire temporelle, en enseignant sous quelque forme que ce soit, à temps et à contretemps, l'Eglise veut donner à la société une âme, en sorte que ce grand être complexe et enveloppant agisse et pense chrétien autant qu'il est possible, mettant à la portée de tous valeurs morales et valeurs religieuses authentiques. « Informer », c'est, pour l'Eglise, infuser aux cultures et aux civilisations un esprit, celui du Christ, c'est leur donner du même coup une structure telle qu'à chacun soient manifestées plus réellement la Vérité et la Majesté de Dieu notre Sauveur dans l'Eglise.

Par quels moyens particuliers et concrets? Cela est affaire de circonstances, d'époques, d'hommes. L'Eglise ne possède pas la maquette de la Cité chrétienne et terrestre. Mais si elle ne sait pas le plan détaillé des structures concrètes les meilleures, elle sait au moins quelles directions générales doivent être suivies.

III

Ainsi donc, dans l'histoire de l'Eglise courent parallèlement permanence et variations, définitif et relatif, absolu et contingent. On voudrait dire maintenant la raison profonde de cet état de choses.

Il serait facile de stigmatiser les variations comme une preuve d'opportunisme intéressé ou lâche. Il serait tentant de condamner l'immutabilité comme une preuve d'intolérance stupide. Les adversaires de l'Eglise ne s'en sont point privés. Mais c'est vraiment bien mal comprendre les faits.

Commençons par écarter, avec d'autres, une conception fausse.

Il n'y a pas pour l'Eglise deux poids et deux mesures dans ses relations avec la société humaine : la « thèse » ou les droits de la

72. *Disc. aux membres du Xe Congr. intern. des sc. hist.*, 7 sept. 1955. *Doc. Cath.*, 52 (1955), col. 1223-1224. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 977.

73. J. C. Murray, *The Problem of State Religion*, dans *Theol. Studies*, 12 (1951), pp. 159-160.

vérité, épée de Damoclès qui tombera inévitablement sur les réfractaires, si l'Eglise est la plus forte, et l'« hypothèse », c'est-à-dire les circonstances qui empêchent l'Eglise d'obtenir ou même de réclamer ce qu'elle a le droit de revendiquer.

En réalité sous l'« hypothèse » ainsi comprise, se glisserait un principe. C'est un principe pratique, mais c'est un principe tout de même, à savoir : il faut attendre d'avoir la force pour exiger la plénitude des droits. Aussi les ennemis de l'Eglise n'ont-ils pas été longs à clamer que la distinction entre la thèse et l'hypothèse n'était que le nom savant de la mauvaise foi.

Tout langage qui laisserait croire que l'Eglise a des arrière-pensées est à proscrire. Et si l'on ne peut pas interpréter autrement la fameuse distinction, il vaudrait mieux trouver un nouveau langage, si on le peut.

En tout cas, pour notre part, nous serions enclin à penser que la distinction entre « thèse » et « hypothèse » vaut au mieux pour les principes non-catholiques et leur application. C'est ainsi qu'elle fut employée à l'origine [74]. Dans cette perspective, la thèse serait, par exemple, la liberté absolue d'opinion. L'hypothèse serait une certaine liberté d'opinion, plus ou moins large, en raison des circonstances particulières. Ainsi comprise, l'hypothèse est tout à fait tolérable, car elle renferme un principe exact, à savoir que les consciences ont le privilège d'échapper à la contrainte et qu'on ne doit point les forcer. La thèse au contraire, dans notre exemple, est fausse incontestablement.

Si maintenant l'on considère la conduite et la doctrine de l'Eglise, il vaudrait mieux sans doute parler de principes et d'application des principes, ainsi que faisait Léon XIII lui-même dans le texte cité précédemment [75]. Mais si l'on ne peut revenir en arrière et si l'on doit continuer à s'exprimer en termes de « thèse » et d'« hypothèse » pour désigner les principes et leur application, nous ne voudrions le faire que sous le bénéfice des remarques suivantes.

* * *

D'abord il faut en prendre acte et s'y résigner : l'Eglise de Dieu est et sera toujours dans l'« hypothèse », c'est-à-dire dans des circonstances données, faisant obstacle à la réalisation d'un idéal, à l'incarnation intégrale des principes. L'Eglise est toujours dans l'histoire. Il n'y a pas un temps — « le malheur des temps », sans doute ! — où l'Eglise se trouverait dans l'« hypothèse » et un temps où elle échapperait au « malheur des temps » pour s'élever à la « thèse ». En conséquence c'est à peine s'il faut nommer l'« hypothèse », pour peu que l'on redoute de proclamer des truismes.

74. Nous reprenons ici ce qu'a exposé le R. P. Bévenot dans les *Theological Studies*, 16 (1954), pp. 440-446.

75. Cfr *supra*, la note 31.

Ce qu'il importe de mettre en relief, c'est la règle de toute l'action ecclésiale sur la société humaine. Or le principe que l'Eglise entend maintenir en tout lieu et en toute circonstance est unique. Ce sont bien les droits de la vérité évangélique. Seulement, il faut bien entendre ces droits, car ils sont complexes.

La vérité évangélique en effet ne consiste pas simplement dans les énoncés corrects sur le dogme révélé, comme si l'Evangile ne proclamait qu'une vérité notionnelle à enregistrer, mais elle consiste tout autant et indissociablement dans une vérité pratique, découlant d'ailleurs immédiatement des énoncés dogmatiques, à savoir la vérité de la charité. Ce disant, nous nous bornons à constater que la Révélation réclame simultanément l'adhésion intellectuelle au Credo qui raconte les hauts faits de la Charité Divine et l'avènement de la même Charité dans le monde où nous vivons. Aussi la vérité évangélique intégrale exige-t-elle inséparablement et la confession de foi et l'instauration, entre le Corps Mystique du Christ et les sociétés temporelles, de rapports qui réalisent, autant que faire se peut, les relations de charité révélées par Jésus-Christ.

Telle est la « thèse », s'il faut parler de « thèse » : elle est vérité et action, pensée et amour.

Promulguer les droits de la Vérité, c'est donc déployer l'ordre de la Charité, non seulement en pensées et en paroles, mais dans la vie, mais dans les faits historiques. C'est « faire la vérité » de la charité, laquelle d'ailleurs — répétons-le — n'est point séparable des énoncés dogmatiques, puisque c'est en eux que la charité trouve son expression et sa justification dernière.

Si l'on admet cette conception, une conséquence s'annonce immédiatement. Appliquer les principes chrétiens dans les relations entre le monde politique et l'Eglise, c'est-à-dire inventer les modalités concrètes dans lesquelles s'incarneront les principes catholiques, tout cela ne saurait être commandé en aucune façon par un opportunisme plus ou moins mondain.

C'est en effet la « thèse » elle-même qui commande, ce sont les principes eux-mêmes qui exigent les adaptations, les atténuations, les concessions. « L'hypothèse » procède donc des principes, de la « thèse », et de rien d'autre. Si elle n'en procédait point, comment seraient donc justifiées atténuations, adaptations, concessions ?

* * *

Or, c'est en cette vérité complexe, que se trouvent la racine de l'immutabilité et la source des variations historiques dans l'Eglise. Examinons un instant les deux faces de l'unique axiome, la Vérité-Charité, pour mieux le comprendre.

Parce que le message du Christ est la Vérité, parce que la Vérité

est obligatoire et salutaire pour tout esprit humain, cette vérité ne saurait être mise sous le boisseau, mais elle doit luire sur la montagne. Il faut donc que l'Eglise emploie toutes ses énergies et tous ses talents à obtenir, universellement, publiquement, officiellement, l'adhésion à la seule religion absolument valable. Aux chrétiens donc d'étendre le règne de la morale chrétienne dans le monde, individus, famille, société; à l'Eglise de répandre la doctrine du Christ, de faire connaître ses exigences et les dogmes sur lesquels s'appuient en dernière analyse ces exigences.

Dans ces conditions, si une institution est un cadre plus apte à favoriser la diffusion de la lumière évangélique, l'Eglise doit l'utiliser. Car la charité à l'égard de ses enfants et à l'égard des incroyants lui fait un devoir de leur montrer la vérité de salut, de la manière la plus manifeste, la plus accessible. C'est de ce point de vue que se justifie tout concordat agréé par l'Eglise, y compris « la religion d'état ».

La charité n'exige-t-elle pas en effet que la vérité soit dévoilée visiblement, institutionnellement, puisque l'être humain n'y accède en règle très générale que visiblement et institutionnellement? Sauvegarder le message évangélique, c'est ici exercer la charité qui apporte la vérité.

Telle est la source de l'immutabilité dans l'attitude de l'Eglise, de sa rigidité, si l'on veut. L'Eglise ne peut ni changer la vérité qui lui est confiée, ni renoncer à la faire connaître, ni cesser d'y inviter instamment. Ce serait manquer non seulement à la vérité mais encore à la charité envers Dieu et envers les hommes, ce serait y manquer alors que l'Eglise n'a de raison d'être que pour la proclamer et la réaliser.

Nous voici donc amenés à considérer l'autre face de la vérité évangélique : la Charité. Celle-ci constitue un élément essentiel de la Vérité. Et maintenant, la conséquence surgit : la tolérance appartient à la « thèse », le respect scrupuleux des consciences appartient à la vérité, tout autant que l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ.

Aussi l'Eglise doit-elle à son Seigneur, au nom des droits de la vérité, de ne rien forcer, de ne rien brutaliser, car pas plus que Lui, ne veut-elle crier, briser le roseau, éteindre la mèche qui fume encore. Si l'Eglise a été inventée pour proclamer l'avènement de la charité, elle ne peut rien se permettre qui soit une offense, si petite soit-elle, envers le dernier des hommes, quand cette offense peut être évitée.

Le souci de l'Eglise apparaîtra d'ailleurs de plus en plus clairement à travers les temps. Ce sera en premier lieu le souci de laisser à la société temporelle, *societas perfecta*[76], sa juste autonomie, de ne

76. Pie IX, *Etsi multa luctuosa,* 1873 (Denzinger, n. 1841); surtout Léon XIII, *Immortale Dei* (Denzinger, n. 1866), etc.

pas se substituer à elle, de renoncer même à en avoir l'air. C'est de cela que témoigne la succession des systèmes théologiques sur le pouvoir de l'Eglise en face de la société civile.

Dans un tel souci réside la première et la plus élémentaire forme de la charité, s'il est vrai que la charité commence avec la justice, que la charité est l'âme de la justice. Et si, autrefois, se firent jour certaines hésitations chez quelques hommes d'Eglise, sous le coup des contingences historiques, on peut bien dire avec Pie XII que la conscience de l'Eglise n'a pas varié.

Quant aux individus, l'Eglise a toujours su avec une clarté parfaite qu'elle ne peut leur imposer la croyance par la force, qu'elle ne peut courir en aucun cas le risque de violenter les consciences. C'est un proverbe catholique que ces mots de saint Augustin : *Credere non potest (homo) nisi volens* [77].

Mais si l'Eglise a toujours connu sans obscurité cette exigence, elle doit apprendre à chaque époque la manière de la rendre réelle. En cette affaire, l'histoire enseigne l'Eglise, l'histoire qui lui renvoie les vérités chrétiennes qu'elle-même a commencé par y jeter. Ainsi, dans ce va-et-vient entre l'Eglise et le monde, s'est manifesté de plus en plus urgent le devoir de respecter l'inviolabilité des consciences. Il le faut absolument, même si l'on devait laisser croître « la zizanie avec la bonne semence », nous rappelle Pie XII [78]. La Charité le commande. Mais la Vérité aussi l'exige, car la Vérité c'est de croire qu'il faut aimer les hommes, c'est-à-dire les supporter et les respecter tels qu'ils sont, dans les situations historiques qu'ils occupent, en dépit des résistances qu'ils offrent à la Vérité elle-même.

Mais alors, plus rien n'est simple, plus rien ne constitue un « donné une fois pour toutes ». L'Eglise, dès lors et pour toujours, est en peine de traduire la Vérité de la Charité, de l'inscrire dans l'histoire. Tout donc doit être perpétuellement considéré, repris, aménagé, refait. Charité et tolérance ne sont pas seulement à penser mais à faire.

Aussi ne saurait-il être question de revenir au passé, de refaire une chrétienté médiévale, d'imposer la « religion d'état », comme si elles étaient la vérité évangélique incarnée. C'est fausser le problème, dès le départ, que de voir dans l'une de ces formes la « thèse [79] ».

---

77. *In Ioan.*, 26, 2; repris par Léon XIII, *Immortale Dei* (Denzinger, n. 1866). Cfr Pie XII, *Disc. aux juristes cath. ital.*, 6 déc. 1953 (cfr *N.R.Th.*, 1954, pp. 192-197) et *Disc. aux membres du Xe congr. intern. des sc. hist.*, 7 sept. 1955 (cfr *N.R.Th.*, 1955, pp. 976-978).

78. *Disc. aux jur. cath. ital.*, 6 déc. 1953. *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1606. Cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 195.

79. C'est pour être parti de cette prémisse erronée que l'article, si utile par ailleurs, de MM. J. Vialatoux et A. Latreille s'embarrasse en des difficultés inexistantes, du moins en droit : « La thèse c'est ce que l'Eglise considérerait comme *la situation terrestre idéale*, vers laquelle il faut que les catholiques s'efforcent de parvenir sur cette terre; ce serait la situation dans laquelle la religion catholique, se trouvant partagée par tous ou du moins par une grande majorité, *cette religion serait religion d'état* » (c'est nous qui soulignons ces derniers mots).

Mais d'autre part, ce serait faussement et injustement que l'homme du vingtième siècle critiquerait de son haut la Chrétienté médiévale ou la religion d'état, comme si elles avaient été une perversion de la vérité chrétienne. Injustement encore agirait-il, s'il jugeait aigrement les formes que prennent les rapports entre l'Eglise et l'Etat dans les nations voisines, comme si tous les peuples étaient identiques et devaient se satisfaire des mêmes institutions [80].

Le problème réel est tout autre : savoir la contingence irrémédiable de toute institution concrète, inventer les formes nouvelles qui seront une incarnation moins imparfaite de la Vérité et de la Charité évangéliques — et cela, au nom même de la Vérité et de la Charité.

Dans ces conditions, la source des variations incessantes que subissent les relations entre l'Eglise et la société temporelle apparaît clairement, nous semble-t-il. C'est l'immutabilité foncière qui engendre les mutations, ce sont les droits invariables de la Vérité-Charité qui exigent les adaptations, les concessions, les renonciations temporelles.

IV

S'il n'est pas trop difficile de discerner l'invariant dans la pensée de l'Eglise, c'est une autre affaire que de veiller à l'équilibre réel de la Vérité et de la Charité, c'est une tâche délicate que de découvrir les variations à consentir à un moment donné, pour un milieu déterminé. On ne peut profaner la Vérité de la Charité au nom de la Vérité du Dogme, ni laisser périr la vérité dogmatique au nom de la charité, sous peine de les compromettre toutes les deux à la fois.

C'est alors qu'il faut aux chefs de l'Eglise une vertu très haute. Elle est naturelle, elle est surnaturelle aussi. C'est la prudence.

Qu'on veuille bien nous entendre. Il ne s'agit point ici d'une prudence tactique, politique, au vilain sens du terme. Le problème n'est jamais en effet d'assurer à l'Eglise une « situation », mais de maintenir l'urgence de la Vérité unique : croire, aimer. Nous ne doutons pas que le Saint-Esprit ne veille sur l'Eglise pour l'accomplissement substantiel de cette mission. Mais nous savons aussi que le Saint-Esprit n'a pas été promis pour éviter à tous les membres de la hiérarchie n'importe quel faux pas, toute erreur même dans les directives données [81].

---

80. On peut ici rappeler la recommandation faite par Pie XII, le 6 déc. 1953. *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1606 et 1608; cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 195, 196, Le Pape juge en « dernière instance », en « dernière et suprême instance » de la relation entre le bien religieux d'une nation et le bien commun de l'Eglise universelle. — D'ailleurs les critiques que des catholiques s'adressent par-dessus les frontières n'ont-elles pas aussi leur source dans l'amour-propre national? On est invité à le penser quand on considère que chacun entend justifier le régime de sa patrie — et le justifier théologiquement!

81. Par « directives », nous entendons ici les conseils ou les ordres que la hiérarchie donne pour l'action sur les réalités temporelles.

D'autre part, le Saint-Esprit n'enlève point les hommes d'Eglise, non plus que les chrétiens en général, à leur temps, à leur mentalité, à leur éducation, à leur tempérament. Il ne fait point des papes ou des évêques des génies politiques, il ne leur découvre point l'avenir, il ne les rend pas omniscients. Aussi est-il arrivé que d'aucuns furent en retard sur leur temps, qu'un pape ne put concevoir les choses que selon les schèmes médiévaux alors qu'il était entré, sans le savoir, dans les temps modernes, qu'un autre Pontife a rejeté une doctrine dangereuse en fait, sans discerner dès l'abord qu'elle contenait une vérité féconde. Que l'homme d'état qui est sans péché sur ce point leur jette la première pierre, s'il l'ose!

Il peut arriver aussi que tel *modus vivendi* entre l'Eglise et la société civile, facilement consenti autrefois, commence à être moins supportable, risque maintenant d'offusquer la liberté des consciences, sans que nous nous en doutions. Il se peut que certains privilèges s'apprêtent à faire scandale, alors que nous ne le voyons pas. Ne faudrait-il pas prendre les devants? Mais doit-on abandonner des situations acquises et bienfaisantes par quelque aspect? Faut-il renoncer à des avantages concédés par les uns, sous prétexte qu'ils sont refusés par d'autres? Ce sont là des problèmes réels. Bien sot qui refuserait de les voir, bien sot aussi qui croirait pouvoir les trancher en trois mots.

Certes, nous constatons que l'Eglise, dans son histoire, adopte quelque lenteur, ne se hâte point de courir aux innovations. Elle préfère le réformisme aux révolutions violentes. Quoi d'étonnant? L'Eglise sait le bien qu'elle peut faire maintenant avec ce qu'on lui donne ou ce qu'on lui laisse. Elle ne sait pas le bien qu'elle pourra faire demain, quand les situations seront tout à fait nouvelles. Aussi croyons-nous volontiers que les révolutions et les persécutions sont nécessaires, dans le dessein de Dieu, pour nous enlever les positions que, de bonne foi, nous ne voudrions pas abandonner. Ces malheurs réels nous conduisent à un plus grand bien que nous ne pouvions soupçonner à cause même du bien que nous faisions.

Ceux qui sont décidés à tout prendre en mal, — ou les ignorants, tout simplement, — continueront à crier demain comme dans le passé : opportunisme! avarice de possédants! et le reste... L'affaire, en réalité, est autrement sérieuse. Pour l'Eglise, dans l'immutabilité comme dans les variations, une seule chose importe, une seule chose explique tout, compte tenu de la faiblesse humaine : le souci des hommes, croyants ou non, dont elle peut dire comme l'Apôtre saint Jean : *quos ego diligo in veritate* [82].

Et c'est là l'immuable.

Enghien (Belgique). André de Bovis, S. J.

82. *II Jean*, I, 1.