

THEOLOGIE DE L'HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DE L'INTELLIGENCE

CONDITIONS PRÉLIMINAIRES INDISPENSABLES
POUR LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE AUJOURD'HUI *.

Il est d'usage, dans une leçon inaugurale, de proposer et de traiter, dans un style conforme aux règles académiques, un sujet de caractère scientifique; à moins que, jouissant de l'autorité nécessaire, l'orateur ne trace et ne présente les grandes lignes d'un programme d'études et de recherches. Je dois avouer, cependant, que me limiter à traiter un sujet purement académique m'est apparu, dans le contexte ecclésial actuel, une chose plutôt difficile, et même quelque peu déplacée. Bien entendu, je pense d'une manière particulière au prochain Synode, qui doit s'ouvrir dans dix jours exactement, et qui a pour but, selon « La Croix »: « de ressaisir cette unité intérieure » de l'Eglise¹. Selon une autre opinion, non moins qualifiée, ce qui s'y trouve en jeu n'est rien de moins que l'application, voire même pour certains la conception, de la nature collégiale du gouvernement de l'Eglise². Quand de tels problèmes se posent, pour ne parler que de ceux-là, le théologien n'a pas le droit d'oublier que sa fonction le met essentiellement au service de l'Eglise, et plus particulièrement de l'illustration de la défense de la foi de l'Eglise.

Par ailleurs, proposer un programme de travail théologique serait une entreprise trop ambitieuse, pour laquelle, en outre, je n'ai pas autorité. Et pourtant, c'est bien d'une réflexion qui puisse éclairer notre action que nous avons besoin, d'une réflexion qui puisse nous aider à mieux voir comment concevoir

* Conférence donnée à la Faculté de théologie des Carmes Déchaux à Rome, le 1^{er} octobre 1969, au cours de la cérémonie d'ouverture de l'année académique.

¹ *La Croix*, 11 sept. 1969, p. 8.

² *L'Homme Nouveau*, 21 sept. 1969: « Le cap des tempêtes » par M. Clément. Voir aussi: « L'enjeu du Synode » par L. Salleron, dans *Carrefour* du 27 août 1969. On mesurera la gravité de la situation en lisant par ailleurs le n. 8 (15 sept. 1969) de l'« *IDO-C International* » et un livre comme celui de R. Laurentin, *Enjeu du II^o Synode et contestation dans l'Eglise*, Paris, Seuil, 1969. — Signalons, parmi les nombreux articles parus depuis, celui des I.C.I. (1^{er} oct.), où l'on parle de la « bataille » de la collégialité, et, on y retrouve une perspective analogue, celui de Carlo Falconi dans *L'Espresso* du 12 octobre.

et orienter notre effort d'enseignement et de recherche théologiques dans les circonstances actuelles. C'est donc dans ce sens que j'ai voulu rassembler, pour vous les proposer, quelques pensées et considérations sur les deux thèmes qui vous ont été annoncés, et qui me semblent effectivement constituer, dans les circonstances actuelles, deux des conditions préliminaires les plus indispensables pour un travail théologique réaliste et constructif.

Mais une condition, pour ainsi dire ante-préliminaire, me semble encore requise pour notre réflexion, à savoir une prise de conscience lucide, franche et courageuse de la très grave crise qui secoue l'Eglise. C'est donc par là que nous commencerons, pour voir ensuite comment la vision chrétienne de l'histoire et une philosophie réaliste et optimiste de l'intelligence nous sont absolument nécessaires pour faire face aux deux aspects peut-être les plus universellement répandus de cette crise que sont la foi moderne au mythe du Progrès et la démission de l'intelligence.

Sur la crise actuelle de l'Eglise, je ne voudrais pas m'étendre trop longuement car, outre que ce n'est pas à proprement parler mon sujet, on prend facilement, lorsqu'on en parle, un ton de lamentation qui est assez déprimant. Par ailleurs, il n'est pas permis de la passer sous silence car, je le répète, une prise de conscience lucide de cette crise est une condition absolument nécessaire à toute entreprise d'action dans l'Eglise actuelle. Un des motifs les plus courants qui interdisent encore trop souvent d'en parler est la peur de tomber sous l'accusation de pessimisme, et par là de manquer à la foi au progrès, qui est l'un des dogmes les plus sacrés et les plus indiscutés de l'opinion publique contemporaine. De cela, nous reparlerons plus loin. Et comme une telle foi exige que les choses aillent toujours de mieux en mieux, on veut voir, à tout prix, on voit effectivement, au prix des interprétations nécessaires, que les choses vont mieux aujourd'hui qu'hier, et l'on se persuade qu'elles iront encore mieux demain qu'aujourd'hui.

Le contraire, pourtant, est, dans beaucoup de domaines, devenu tellement évident qu'un nombre croissant d'esprits le reconnaît, et que le mot de crise remplace de plus en plus fréquemment celui de renouveau. C'est ainsi, par exemple, que H. Fesquet écrit dans « Le Monde »: « S'il fut un temps où les auteurs catholiques cherchaient à minimiser les difficultés de l'Eglise, cette époque est bien finie ». Ce commentaire fait suite à l'énumération de quelques unes des dernières publications de

la saison: *Au milieu des orages* (P. Congar), *Au bord du schisme* (P. Refoulé), *L'Eclatement d'une Eglise* (Abbé F. Houtart), *Tempête sur l'Eglise* (R. Serrou)³. Et l'on pourrait prolonger la liste: les titres sont connus: *Tests*, du Cardinal Daniélou⁴, *Cordula ou l'épreuve décisive*, de H. Urs von Balthasar⁵, etc. Sans parler de certains slogans non moins révélateurs, comme ceux de « la mort de Dieu », de « la mort de l'homme », ou encore, à une fréquence croissante et sous des formes diverses, de « la mort de l'Eglise ».

Donnons encore un exemple. « Lumière et Vie » (« Revue de formation doctrinale chrétienne ») publiée par un groupe de dominicains de Lyon assez en pointe, consacre tout son dernier numéro à la crise actuelle de l'Eglise. On y lit, entre autres choses, une constatation comme celle-ci: « Dans un pays comme la France, l'échec apostolique est patent »⁶. Il resterait, bien sûr, à préciser en quoi consiste l'échec; on peut en effet l'entendre en des sens fort différents.

Mais c'est aussi et surtout la voix la plus autorisée, celle du Souverain Pontife, qui nous avertit du péril, et cela d'une manière de plus en plus pressante. Le 7 décembre 1968, c'est-à-dire trois ans exactement après la clôture du Concile, il s'exprimait en ces termes: « L'Eglise se trouve en une heure d'inquiétude, d'auto-critique, on dirait même d'auto-destruction »⁷. Le 3 avril dernier, dans son homélie du jeudi saint, il dénonçait le « ferment pratiquement schismatique » qui divisait l'Eglise⁸. Et tout dernièrement, lors de l'audience générale du 17 septembre, sa voix se faisait plus menaçante encore, prenant des accents prophétiques, lorsqu'il disait: « de nombreux symptômes semblent plutôt préluder à de graves événements (littéralement: malheurs) pour l'Eglise elle-même »⁹.

Il me semble superflu de souligner la gravité de ces paroles. Nous y trouvons un écho, en un sens réconfortant, d'un sentiment diffus qui se répand de plus en plus.

³ *Le Monde*, 26 juil. 1969, p. V.

⁴ Beauchesne, 1968. « Ce ne sont pas les attaques du dehors, ce sont les abandons du dedans qui constituent aujourd'hui le grand danger pour l'avenir de la foi. » (p. 5). « Nous en sommes et je pèse mes mots — au temps de la colère » (p. 14).

⁵ Beauchesne, 1968 (trad. de la 2^e ed.).

⁶ *Lumière et Vie*, n. 93 (mai-juin 1969): « *L'Eglise aujourd'hui* », p. 15.

⁷ *Doc. Cath.* 5 janv. 1969.

⁸ *Osserv. Rom.*, ed. fr., 11 avril 1969.

⁹ *Osserv. Rom.*, 18 sept. 1969: « ... non pochi sintomi sembrano piuttosto preludere a gravi malanni per la Chiesa stessa ».

Quant aux signes de cette crise, vous les connaissez tous, au moins les plus extérieurs: chute vertigineuse des vocations, diminution continue de la pratique religieuse¹⁰, destruction pratique de l'autorité¹¹, désacralisation un peu dans tous les domaines, etc. Il n'est donc pas nécessaire que je m'attarde à les énumérer, et cela d'autant moins que mon but n'est pas ici de décrire la crise de l'Eglise, mais uniquement, je le répète encore, de vous rappeler qu'en prendre conscience et la regarder en face est une condition préliminaire indispensable pour une réflexion réaliste sur les conditions et les exigences de la réflexion théologique aujourd'hui. En outre, plus encore que d'en décrire les symptômes et les manifestations, ce qui importe, c'est d'identifier les causes de la crise afin de pouvoir y porter remède.

Ces causes sont extrêmement nombreuses. Il faut cependant ne pas oublier que la première de toutes est d'ordre moral, car le mal provient toujours, en dernière analyse, d'un refus de la volonté. Il faudrait en particulier parler longuement du facteur de toute première importance constitué aujourd'hui par la télévision, la radio, la presse, quotidienne ou hebdomadaire, mais aussi par les revues, à grand tirage ou dites scientifiques, et autres moyens de communication et de pression sociales dont on ne saurait surestimer l'importance. Mais nous en tenant au plan des idées, nous nous limiterons à examiner deux des causes, à mon avis, les plus importantes de la crise actuelle: premièrement, une fausse conception de l'histoire, conçue comme nécessaire progrès; deuxièmement, une conception également fausse, mais pessimiste, cette fois, de l'intelligence humaine, à laquelle on dénie la faculté de connaître le vrai.

A ces deux erreurs, nous répondrons: premièrement, par la théologie chrétienne de l'histoire; deuxièmement, par une philosophie optimiste et réaliste de l'intelligence et de la connaissance.

¹⁰ Voir les résultats de l'enquête conduite par l'Institut Français de l'Opinion Publique à la demande de *La Vie Catholique*, présentés par J.-F. Six dans *Etudes* de juillet 1969, et, partiellement, dans un remarquable article du Professeur A. Pietre dans *La France Catholique* du 19 sept. 1969. Il s'agit de la pratique religieuse des jeunes de 15 à 29 ans. La pratique « régulière » tombe de 37 % en 1958 à 28 % en 1969. La progression correspondante de l'athéisme est plus forte encore: de 20 à 37 % dans l'enseignement supérieur.

¹¹ Et pas seulement aux échelons inférieurs. Dans l'article déjà cité (not. 2), M. Clément n'hésite pas à parler de « la contestation des évêques ». Bien sûr, il ne s'agit que d'une minorité, mais la souffrance des fidèles s'exprime maintenant publiquement. Voir J. Madiran: *L'hérésie du XX^e siècle*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1968.

I

Examinons donc, pour commencer, le premier de ces deux points: le mythe du Progrès et la théologie chrétienne de l'histoire. Je pense profondément que l'une des causes principales de la crise contemporaine est cette fausse foi au Progrès, qui est certainement l'un des dogmes les plus indiscutés de la mentalité contemporaine. Ce qui ne l'empêche pas de coexister souvent avec une inquiétude croissante, parfois même avec une véritable angoisse au sujet de l'avenir. Et c'est ainsi qu'on arrive à ce spectacle étrange de personnes déchirées entre leur foi au Progrès, avec l'optimisme qu'elle commande, et la peur qui les saisit à la vue de ce qui se passe dans le monde et dans l'Eglise. Mais un tel paradoxe, ou plutôt une telle contradiction fait partie des signes qui caractérisent notre époque. Situation vraiment déchirante, car le dogme du Progrès commande l'optimisme, et les faits l'inquiétude. Alors on s'étonne, on ne comprend plus et finalement, désespéré et sans ressource, on sombre dans le doute et dans le désespoir. Je pense en particulier à la réaction d'un certain nombre de personnes, en France, à la suite des « événements » de mai 68.

Mais il faut s'entendre. Le progrès, en effet, étant la caractéristique de la vie, du moins de la vie créée, il est clair qu'un vivant normal et bien portant ne peut que le désirer. Et c'est pourquoi je le désire, moi aussi: cela est évident. Mais alors, me direz-vous, pourquoi cette condamnation globale de la foi au Progrès? — Précisément, répondrai-je, parce que je veux le progrès, mais le progrès réel et non pas en parole, et c'est parce que je vois que cette foi aveugle, même si dans un premier moment, elle suscite des enthousiasmes en eux-mêmes constructeurs, se révèle finalement comme étant la force destructrice la plus radicale de tout véritable progrès. Sans compter, d'un point de vue catholique, qu'elle finit par réduire notre foi au Christ et dans son oeuvre rédemptrice à une foi au monde et dans ses propres possibilités d'amélioration et, comme certains disent, d'auto-transcendance¹².

¹² Dans un contexte où il n'est pas immédiatement question de progrès, l'expression de « self-transcendent » est celle qu'emploie P. Tillich (*Systematic Theology* II, 8), et à partir de laquelle John A. T. Robinson développera toute sa théorie de Dieu comme « ground of our being » (Cf. *Honest to God*, London, SCM Paperback, 1963, p. 56; trad. fr. *Dieu sans Dieu*; Paris, Nouvelles Editions Latines (Coll. Itinéraires, 14), 1964, p. 74 - et tout le ch. II). Voir aussi la notion rahnérienne d'auto-dépassement à propos de la production de l'âme humaine,

Essayons d'expliquer cela. Quel est donc ce progrès que nous acceptons, que nous voulons, même, en tant qu'il représente un mouvement inhérent et essentiel à tout vivant? Et quel est ce Progrès que nous refusons lorsqu'il devient l'objet de cette foi moderne, ou plutôt de ce mythe de nature typiquement religieuse?

Le progrès, disons-nous, est le fait du vivant; ou du moins, du vivant créé, parce qu'en Dieu, qui est vivant, il n'y a pas de progrès, pour la double raison qu'il est parfait et qu'il est hors du temps, et donc du devenir. (De quoi nous pouvons déjà conclure que le progrès n'est pas la valeur suprême; ce qu'il est nécessairement dans une vision de pur devenir). Le progrès est donc, disons-nous, la caractéristique du vivant de ce monde. Et de fait, c'est par l'observation des vivants, des plantes, des animaux, que s'est formée peu à peu l'idée de progrès, ou plus immédiatement, celle de croissance: la plante, l'animal croît, se développe, grandit; tandis qu'on parlera plutôt des progrès que fait un enfant qui apprend à marcher, ou à parler. On dira bien aussi qu'il grandit et qu'il se développe. Mais il y a une nuance. Si les termes de croissance, de développement, ou autres analogues, et celui de progrès décrivent un même phénomène, tandis que les premiers le font par référence à un point de départ — la croissance, le développement sont ceux du germe initial et des possibilités contenues en lui —, le dernier se réfère plus directement au point (désiré) d'arrivée, au terme du mouvement — il y a progrès (progression) parce que le vivant en se développant se rapproche de son état de perfection idéal^{12 bis}.

Ces quelques brèves observations nous suffisent pour voir que quatre conditions sont requises pour qu'il y ait progrès. La première est celle de la vie, que l'on peut considérer, en l'occurrence, comme un mouvement animé, et dont le progrès, nous l'avons dit, est le signe le plus certain. De fait, c'est lorsque le progrès, ce développement des forces du vivant vers leur maximum, commence à diminuer que la vie commence à se retirer. Là où il

critiquée par Maritain (*Vers une idée thomiste de l'évolution*, in *Nova et Vetera*, 42, 1967, 113).

^{12 bis} D'une manière analogue, on pourrait dire que si les mots de progrès et de progression désignent le même phénomène, celui que nous venons de décrire, tandis que le premier, celui de progrès, contient plus immédiatement l'idée de rapprochement du but final, le second, celui de progression, désigne plutôt le mouvement par lequel ce rapprochement se réalise. Dans la pratique, l'usage le réserve pour des mouvements d'ordre spatial, tandis que le premier est utilisé pour les mouvements d'ordre qualitatif (ou même quantitatif).

n'y pas de vie, il ne peut donc pas y avoir, à proprement parler, de progrès. D'où une première question: est-il possible, et en quel sens, de parler d'un progrès de la matière? Mais de cette première condition à remplir découle encore une autre conclusion, à savoir qu'il y aura autant de formes de progrès qu'il y aura de formes de vie. D'où une deuxième question: sera-t-il possible, et sous quelles conditions, de parler « du » progrès, au singulier, d'une réalité dans laquelle se trouvent ensemble diverses formes de vie, comme par exemple l'homme, la société ou, a fortiori, le monde¹³?

Deuxième et troisième conditions, qui doivent être considérées simultanément: pour qu'il y ait progrès, il faut qu'il y ait à la fois changement et continuité, transformation et identité, ou permanence dans l'identité. En effet, s'il n'y a pas changement, passage d'un état à l'autre, il ne peut y avoir ni développement ni progrès; mais par ailleurs, s'il n'y a pas, simultanément, une certaine continuité, permanence de l'être dans son identité et dans sa nature propre, les transformations observées ne peuvent plus être appelées progrès. Progrès de qui? progrès de quoi? Il n'y a plus qu'un mouvement sans support, du reste inconcevable. C'est cette simultanéité, il faut le souligner, de changement et de permanence qui constitue le mystère du développement de la vie. Car il s'agit là d'un mystère, que les no-

¹³ Questions infiniment complexes. On en trouvera un exposé dans le livre de Cl. Tresmontant: *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?* (Paris, Seuil, 1966). Il faut distinguer le problème de l'univers, dont il n'y a aucune difficulté à admettre avec M. Couderc qu'il soit en expansion (*L'univers en expansion*, Paris, P. U. F., 1950), et celui de la matière et du passage à la vie, dont il n'est nullement démontré qu'il se fasse par le seul jeu des forces de la matière. En outre le phénomène de l'apparition de la vie pose le problème métaphysique de son explication (cf. p. 186). Vient ensuite la question de l'évolution des espèces, qui ne fait pas de difficulté majeure. Quant à l'apparition de l'esprit, la science ne peut démontrer qu'elle soit le fruit de l'évolution, et la philosophie ne peut ignorer la différence radicale qu'il y a entre la matière et l'esprit.

Nous ne défendons donc nullement un certain fixisme contre l'évolution: « Car, ainsi que le dit fort bien Cl. Tresmontant, du point de vue métaphysique et théologique, ce qui importe, c'est de reconnaître dans l'histoire de l'apparition des espèces vivantes l'oeuvre de la création. Peu importe, aux yeux du théologien, que la création soit évolutive, qu'elle procède par transformations et filiations des espèces, ou qu'elle soit discontinue » (*ib.*, p. 284). La seule théorie à laquelle nous nous attaquons est celle d'une vision globale cosmobionogénétique impliquée dans la foi au Progrès, ainsi que cela est manifeste lorsque celle-ci se rencontre dans ses formes les plus achevées. En dehors du livre abondamment documenté de Cl. Tresmontant, on pourra trouver l'opinion de différents savants (comme L. Bounoure, M. Delsol, J. Rostand, G. Gaylord Simpson, J. Piveteau, etc.), dans le n. 96 d'*Itinéraires* (sept.-oct., 1965).

tions de substance et d'accident aident à situer, mais ne prétendent nullement expliquer.

Une quatrième condition est encore requise pour que le mouvement observé, ce passage par des états successifs, puisse être appelé progrès: la finalité. Sans elle, en effet, c'est-à-dire sans une fin vers laquelle il tende, le mouvement de transformations successives du vivant n'a plus de sens; il ne saurait donc être appelé progrès, ce qui signifie, précisément, progression vers un but. Il est pur mouvement, si tant est qu'une telle réalité soit possible.

Ces quatre conditions, que nous avons dégagées par l'observation du vivant individuel, plante, animal ou même homme, nous amènent à poser la question suivante: est-il encore possible de parler de progrès pour un vivant de nature collective, c'est-à-dire, plus exactement, pour un groupe de vivants? Pour une famille, par exemple, ou pour un peuple? L'expérience nous oblige à répondre aussitôt par l'affirmative; mais la réflexion nous contraint en même temps à relever pourquoi et en quel sens nous parlons alors de progrès. Prenons le cas d'un peuple. On peut parler de progrès à son sujet parce qu'il est une réalité vivante ayant une certaine unité. Il est donc, d'une certaine manière, un vivant. Par ailleurs, nous le voyons évoluer au cours de l'histoire, tout en demeurant le même dans son identité foncière. Et enfin, nous possédons une certaine idée de ce que doit être l'état idéal d'un peuple, en référence à laquelle nous appelons progrès (ou régression) tels ou tels changements observés dans l'histoire d'un peuple. On peut donc bien parler de progrès à propos de la réalité vivante qu'est un peuple. Mais peut-on parler « du » progrès d'un peuple, « du » Progrès au singulier, et en outre avec la majuscule? La première difficulté à une telle manière de parler, et plus encore de voir, provient du fait que si un peuple est une réalité jouissant d'une certaine unité, il est aussi un être multiple, et cela en au moins deux sens différents. Il est en effet constitué non seulement d'une multiplicité de personnes, et de groupes de personnes, mais aussi d'une grande diversité de formes de vie, se manifestant par des activités correspondantes. De telle sorte que tandis qu'un groupe de personnes progressera dans une activité donnée, un autre groupe pourra rester dans des conditions de vie inchangées, ou même pires qu'avant: c'est ainsi, par exemple, que certaines personnes s'enrichiront pendant que la masse restera pauvre. Et d'autre part, tandis que le peuple dans son ensemble progressera dans une certaine forme de vie, c'est-à-dire dans une activité

déterminée, d'autres formes de vie en lui resteront stationnaires, ou même diminueront: c'est ce qui arrive, par exemple, lorsque le progrès industriel est obtenu aux dépens de la vie de famille et de la liberté.

C'est ainsi encore, pour donner un autre exemple, plus délimité, que l'Angleterre est aujourd'hui le pays d'Europe le plus *avancé*, c'est-à-dire qui a fait le plus de progrès, dans l'utilisation industrielle pacifique de l'énergie atomique (nous disent les spécialistes), mais également dans l'usage des stupéfiants et des dans les démonstrations orgiaques des hippies¹⁴. Où se trouve, dans ces conditions « Le » Progrès de l'Angleterre? Et comment faire pour trancher la question de savoir s' « Il » est plus grand qu'en France ou en Italie? Qu'est-ce que « Le » Progrès d'un peuple? A plus forte raison sera-t-il difficile de dire où se trouve « Le » Progrès de l'ensemble de l'humanité. Sur le plan de la technique, certainement, il y a eu progrès, et même fantastique. Mais sur le plan de l'art, par exemple? Et là encore, on retrouve un aspect technique, sous lequel il est évident que l'art de Rembrandt est supérieur à celui de l'homme des cavernes. Mais celui de Picasso l'est-il par rapport à celui de Rembrandt? On sent qu'il y a, de ce point de vue, une limite. Mais surtout, qui osera affirmer que nous l'aspect proprement artistique, c'est-à-dire de l'expression plastique du mystère de la vie, il y ait supériorité de l'époque moderne sur la primitive, et même sur la préhistoire? Qu'on pense, aux fresques admirables des grottes de Lascaux. Et dans le domaine de la science; progrès prodigieux, sans doute, mais qui osera affirmer que le génie scientifique d'Archimède ou de Pythagore était inférieur à celui d'Einstein?

On pourrait multiplier les exemples et montrer cet ensemble de progrès et d'éléments permanents, voire de régressions, dans les domaines les plus divers. Mais n'anticipons pas sur la suite de notre analyse. Le point que nous voulons souligner ici est la difficulté, pour parler « du » Progrès d'un sujet collectif, comme un peuple ou l'humanité, provenant du fait de la multiplicité des formes de vie que ce sujet comporte. Difficulté ne signifie pas impossibilité, mais il est de fait qu'une certaine manière de parler « du » Progrès ne tient pas compte de cette pluralité des degrés ou des formes de la vie, et qu'elle implique

¹⁴ Voir, entre autres, l'hallucinant reportage de Raymond Lacoste dans *Carrefour* du 10 sept. 1969.

ainsi, consciemment ou inconsciemment, un monisme inacceptable.

C'est ce que montre une étude plus poussée de la foi moderne au Progrès. Cette foi, en effet, ne porte pas seulement sur le devenir de l'humanité, mais sur celui de la réalité cosmique dans sa totalité, sur celui du Monde. « Le » Progrès dont il s'agit est en définitive celui du monde. C'est celui-ci, dit-on, qui, grâce à la force intérieure qui l'anime et qui se manifeste dans son évolution, progresse au long des siècles vers des formes de vie toujours plus hautes et vers une activité toujours plus parfaite. La foi au Progrès s'identifie ici avec la foi en l'évolution et, finalement, avec la foi au monde. Le Progrès est ce développement évolutif du monde, qui fait son histoire; et c'est dans la source qui le rend possible, cette force secrète du monde, finalement, que la foi au Progrès trouve son fondement, qui est en même temps le motif de son espoir et de son optimisme. Il s'agit là évidemment d'une forme particulièrement achevée de foi au Progrès, telle qu'on la trouve dans le marxisme ou, en Occident, dans certaines visions évolutionnistes comme, par exemple, celle d'un Teilhard de Chardin¹⁵. Sans doute est-ce par une utilisation abusive de la notion d'évolution qu'on en arrive à de telles visions et au monisme radical qu'elles impliquent mais ce ne sont là que les expressions les plus logiques et les plus achevées de la foi au Progrès: tous les phénomènes de l'évolution ne sont que les effets et les manifestations du développement d'une réalité première, radicalement une dans son principe (même si elle est de nature dialectique), matière (dialectique et par là porteuse de conscience) ou étoffe primitive de nature spirituelle. Il est clair que dans de telles perspectives, la foi au Christ ne trouve plus sa place que dans la mesure où l'oeuvre du Rédempteur est assimilée à celle de l'évolution (ce qui implique en outre le blocage en un seul moment de la création et de l'incarnation rédemptrice).

Telle est donc la première raison pour laquelle il n'est pas possible de parler purement et simplement « du » Progrès

¹⁵ Pour le lecteur désireux d'une initiation rapide et objective, voir: A. Monestier, L. Salleron, *Pour, Contre Teilhard de Chardin* (Coll. « Pour ou contre », 2) Nancy, Berger-Levrault, 1967. Pour une étude critique plus fouillée, voir: Philippe de la Trinité O.C.D., *Teilhard de Chardin. Etude critique* (Paris, La Table Ronde, 1968). Vol. I et II. Ou encore A. Combes: *Theilhard de Chardin* (Coll. « Philosophes de tous les Temps », 53), Paris, Seghers, 1969. On s'étonne toujours des positions du P. de Lubac. L'étude minutieuse de H. Rambaud dans *Itinéraires*, n. 114 de juin 1967, *Les habiletés du P. de Lubac*, jette une vive lumière sur son interprétation (qui « transforme » Teilhard).

lorsqu'il s'agit de réalités complexes comme l'humanité ou le monde: une telle manière de parler ne tient pas compte de la multiplicité des personnes ni de la pluralité des formes et degrés de la vie.

Par suite, elle conduit finalement, mais nécessairement, à un monisme qui, même sous des apparences spiritualistes, ne pourra être que matérialiste. Hegel conduit nécessairement à Marx. Autre conséquence: en même temps que la distinction entre matière et vie, mais surtout entre vie animale et vie spirituelle, entre vie spirituelle et vie de grâce, c'est la notion même de liberté qui disparaît: « Le » Progrès du monde, selon cette manière de voir, ne peut logiquement plus être autre chose que le développement nécessaire, et par conséquent non libre, des énergies du monde.

Mais certains penseront peut-être pouvoir trouver une solution à la difficulté soulevée en faisant très simplement observer que si un être porte en soi une pluralité de formes, son progrès comme sa perfection consisteront dans le développement plénier et harmonieux de ces diverses formes de vie. Prenons par exemple le cas de l'homme, ce microcosme, qui est plus simple parce que même s'il porte en lui diverses formes de vie, animale, spirituelle et de grâce, il reste le fait qu'il s'agit là d'un être individuel. A la demande: en quoi consiste *le* progrès de l'homme, on répondra donc en disant qu'il consiste dans le plein développement des diverses vies que celui-ci porte en lui: *mens sana in corpore sano*, n'était-ce pas déjà l'idéal de la sagesse ancienne? Il suffirait d'ajouter, d'un point de vue chrétien: *anima sancta in corpore sano et in mente sana*. La réponse est, à première vue, satisfaisante, car c'est bien en cela que consiste la perfection idéale de l'homme. Et une réponse analogue serait donnée pour le monde. Seulement, dans la réalité, les choses ne sont pas aussi simples. C'est un fait d'expérience que le progrès technique, qui est en soi un facteur favorisant l'amélioration du niveau de vie, et par suite, celle des moeurs, peut devenir un facteur d'abaissement général du niveau moral et spirituel. Q'on pense aux méfaits du matérialisme pratique. De la même manière, pour en revenir au cas de l'individu, on observe qu'un homme peut fort bien développer en lui à un très haut degré certaines formes de vie au détriment des autres. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut être champion de boxe et avoir une intelligence relativement, et même extrêmement inculte. A l'inverse, on peut être un grand savant et cela dans un

corps débile. A plus forte raison peut-on être un grand saint, ou une grande sainte avec une santé qui aille en se consummant de jour en jour. Pensez à sainte Thérèse de Lisieux, morte à vingt-quatre ans, à l'âge de la pleine vigueur physique, dévorée par la maladie. Et dans ces divers exemples, où est *le* progrès de l'homme? On répondra sans doute qu'il est à trouver dans le plein épanouissement de la forme de vie la plus haute qui est en lui, de ce qui fait que l'homme est l'homme. Et la réponse se rapproche sans doute très fort de la vérité. Mais alors surgit la question: et les zones inférieures de la nature humaine, comme par exemple la vie physique du saint? N'est-il donc pas requis, pour qu'on puisse parler d'un progrès complet, et donc *du* progrès de l'homme, qu'elles aussi aient atteint leur plein développement? Et il faut naturellement répondre que oui, ou autrement, on nie la valeur de ces réalités qui, tout en étant relativement inférieures, n'en appartiennent pas moins à la nature humaine; et par conséquent, exigent d'être développées pour qu'on puisse parler *du* progrès et de la perfection totale de l'homme. Ce n'est pas au moment de la théologie des réalités terrestres, un peu passée de mode il est vrai, et de la sécularisation, qui sous un certain aspect est la continuation de la précédente, qu'on va nier cela. La question reste donc entière: où est, en quoi consiste *le* progrès de l'homme? Et à plus forte raison: où est, en quoi consiste « Le » Progrès, celui de l'humanité, de l'histoire, du monde?

C'est ici que nous rencontrons la seconde et la plus grande difficulté à cette idée « du » Progrès, appliquée d'une manière unique et univoque à des réalités complexes et multiformes comme l'homme ou comme le monde. La première, nous l'avons vue, provenait précisément de cette complexité, de cette multiplicité des formes de vie; la seconde, que nous découvrons maintenant, vient de ce que non seulement certaines de ces formes peuvent se développer au détriment des autres, mais bien plus, de ce qu'il semble qu'il soit nécessaire que les formes inférieures soient sacrifiées pour que les supérieures puissent se réaliser parfaitement. C'est ainsi que le martyr atteint le sommet de son progrès, et donc sa perfection dans l'amour et dans sa vie de grâce précisément dans la mort, c'est-à-dire dans la destruction de sa vie physique. Le problème, et même le mystère, que nous rencontrons ici est celui du mal, dont la mort n'est que la forme suprême et la conséquence ultime. Il est évident que la foi dans « Le » Progrès, c'est-à-dire la conception de l'his-

toire comme une progression continue (ou dialectique) du monde et de l'humanité vers un bien toujours meilleur ne tient pas compte de ce fait. Ou alors la réponse qu'elle lui donne est de nature collectiviste, ignorant la personne et disant que ce qui compte, ce n'est pas l'individu, qui devra toujours mourir, mais la collectivité qui continue de progresser. Sans parler des autres difficultés que cette explication soulève, il est bien évident qu'elle ne tient pas compte du mal, qui est d'abord quelque chose de la personne. Mais cette réponse ignore tout autant le fait que le monde, lui aussi, tend vers sa fin, ainsi que les savants nous l'affirment formellement, notamment selon la loi d'entropie.

Cette ignorance de l'existence du mal est certainement le point le plus vulnérable de la foi au Progrès; et c'est précisément pour cela qu'elle interdit d'en parler¹⁶. Ou bien elle le nie, selon l'optimisme de rigueur qu'elle commande; ou bien on parlera de retards dans l'évolution. La vision marxiste est la plus logique, qui parle ouvertement de la lutte des forces de progrès contre les forces de la réaction. Mais c'est pour tomber dans la notion contradictoire d'une réalité essentiellement dialectique, et donc condamnée à une lutte sans fin. Ce qui exclut radicalement l'idée de progrès, puisque cela supprime la finalité enlevant la possibilité de concevoir un état de perfection et de paix finales¹⁷.

Et c'est pourquoi, niant l'idée, ou mieux, le fait du mal, la foi au Progrès, c'est-à-dire la foi au nécessaire progrès du monde,

¹⁶ On ne peut pas s'empêcher de penser au mot terrible et si juste de Pascal: « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser » (*Pensées*, Ed. Brunschvicg n. 168).

¹⁷ Voir les *Grundlagen der marxistischen Philosophie* *Nach der zweiten, überarbeiteten und ergänzten russischen Ausgabe*, Berlin (RDA) Dietz Verlag, 1966, p. 87: « Comme Lénine l'a mis en lumière, derrière l'essence du premier ordre, il y a l'essence du deuxième ordre, et derrière l'essence du deuxième ordre l'essence du troisième ordre, et ainsi de suite *sans fin* » (souligné dans le texte). Et ce n'est là que la conséquence de ce qui est affirmé plus loin: « Le mouvement est la manière d'être (*Daseinsweise*) de la matière » (p. 92; voir toute la section 91-113). Ce mouvement est lui-même contradiction interne (*innere Widersprüchlichkeit*) (p. 102). C'est donc très logiquement qu'on affirmera que « la lutte des contraires est la source du développement » (p. 163), c'est-à-dire du progrès.

En fait de contradiction, c'en est bien une que de rejeter la « représentation » d'une *essence* dernière et ultime des choses (p. 85) pour affirmer que la matière *est* mouvement et que tout n'est que le produit de ce mouvement. On rejette la fixité au nom d'une évolution dialectique, mais on garde la vision moniste du matérialisme « métaphysique » rejeté.

se réduit en dernière analyse à une vision évolutionniste de ce monde selon laquelle tout son progrès n'est pas autre chose que le développement, progressif ou dialectique¹⁸, des énergies que, depuis toujours, il contient en lui. Outre qu'elle nie les données les plus évidentes de la science, de l'histoire et de la philosophie, il est clair, d'un point de vue chrétien, qu'une telle vision est une négation pure et simple de la Révélation. D'abord parce qu'elle nie la création, mettant l'origine du monde en lui-même et non en Dieu; ensuite parce qu'elle rejette la rédemption, ignorant le péché et le mal qui la rendent nécessaire.

Et pourtant, c'est un fait que de telles visions, évolutionnistes et progressistes, ont trouvé une large audience dans les milieux chrétiens. Comment l'expliquer?

D'une manière extrêmement simple et parfaitement satisfaisante, à savoir: en faisant observer que la foi au Progrès, telle que nous l'avons décrite à grands traits, n'est que la caricature de la vision chrétienne de l'histoire. Or une caricature ressemble toujours à l'original, même si elle en est, comme c'est le cas, la contre-façon radicale. Et c'est cette ressemblance, précisément, qui explique qu'un chrétien, peu éclairé dans sa foi, puisse prendre une telle foi au Progrès, au prix peut-être de quelques « légères » retouches, pour une expression moderne de sa foi évangélique, alors qu'elle en est au contraire la négation absolue. C'est encore un fait, historique et non survenu par hasard, que cette vision évolutionniste de l'histoire du monde comme histoire de son progrès a été conçue dans l'Europe chrétienne au moment précis où celle-ci commençait à perdre sa foi au Christ, c'est-à-dire au XVIII^e et surtout au XIX^e siècle. Et l'on ne prête pas non plus suffisamment attention au fait que parmi les premiers ouvrages de Hegel, le grand philosophe du monde comme devenir, se trouve une « Vie de Jésus »¹⁹.

Et de fait, dans les deux visions, évolutivo-progressiste et biblique, le monde a une histoire (pour être plus exact, il faudrait dire que dans la première, il *est* une histoire, étant pur devenir, tandis que dans la seconde, il *a* une histoire, étant un être qui a un certain devenir). Dans les deux cas, on croit (parce que dans les deux cas, il s'agit de foi) à l'existence d'un terme final où l'humanité connaîtra un état de bonheur et de félicité parfaite. Et une telle idée, je le répète, est d'origine biblique. La

¹⁸ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹ Inachevé et non publié de son vivant, il est vrai, mais qui n'en représente pas moins un moment initial capital de sa pensée.

philosophie du XVIII^e siècle l'a retenue tandis qu'elle rejetait la foi au Christ et en sa Rédemption. Et c'est précisément parce qu'elle rejetait cette foi, tout en retenant l'idée du bien qu'elle promettait, qu'elle s'est trouvée dans l'obligation d'élaborer des philosophies de l'histoire²⁰ pour expliquer comment l'humanité allait vers cette fin heureuse. Et puisque la force qui conduisait effectivement le monde à cet état final ne provenait plus de Dieu, elle ne pouvait plus se trouver que dans le monde.

Telle est la première et la plus fondamentale différence entre ces deux fois. Et c'est pourquoi je dis qu'accepter, si peu que ce soit, l'idée d'un nécessaire Progrès du monde, c'est commencer à rejeter la foi au Christ-Sauveur pour adopter la foi au monde: au monde en évolution progressive et progressante²¹. Et lorsque la foi en la puissance évolutive des forces internes du monde vient à prendre la première place dans une conscience, les conséquences les plus immédiates semblent être nécessairement les deux suivantes: premièrement, sur le plan « théorique », le Christ n'est plus accepté, ainsi que nous l'avons dit, que pour autant qu'il s'identifie, ou du moins, qu'il coïncide avec les forces de l'évolution et du Progrès; deuxièmement, sur le plan « pratique », l'action pour le salut du monde devient par priorité, et finit par être exclusivement, l'action temporelle en faveur du progrès terrestre de l'homme. Et qu'on ne pense pas seulement à Teilhard. Les exemples en sont partout autour de nous. Qu'il suffise de penser, sur le plan « théorique », à la place toujours moindre occupée par la théologie de la croix²², ou encore à la négation du péché originel, à la mise en doute de la distinction entre nature et grâce, etc. Autant de thèmes, ou

²⁰ Selon K. Gruender et R. Spaemann, c'est Voltaire, et donc bien le XVIII^e siècle, qui aurait employé le premier l'expression de « philosophie de l'histoire » (art. « Geschichte », in LThK IV, 786). Mais les grands systèmes philosophique de l'histoire, Hegel, A. Comte, Marx...) sont du XIX^e siècle.

²¹ Une telle affirmation ne nie nullement la tendance naturelle au progrès inscrite dans les êtres, que nous avons d'ailleurs rappelée en commençant, ni que cette tendance ne passe effectivement à la réalisation au cours de l'histoire, du moins en partie. Elle rappelle seulement: 1^o que cette tendance elle-même est l'oeuvre de Dieu, dans la création, et, 2^o, que toute l'histoire du monde est sous le signe de la chute et de la rédemption, de telle sorte que même l'épanouissement plénier des forces de la nature est liée de quelque manière à l'oeuvre du Christ.

²² Voir, par exemple, les sévères critiques de H. Urs von Balthasar à K. Rahner dans *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1966, 2^e ed., p. 91; dans la trad. fr. (Beauchesne, 1968), p. 87): « Ici manque clairement une théologie de la croix, dont Rahner nous reste redevable ». Dans la Postface, n. 4, l'A. précise qu'il ne s'agit nullement de sa part d'une opposition systématique à Rahner, mais simplement de critiquer les failles majeures de sa pensée.

mieux de vérités, qui s'opposent diamétralement à la vision évolutivo-progressiste du monde et de l'histoire.

Un autre mal, lui aussi extrêmement grave, qui provient d'une telle vision, bien que non sans une certaine contradiction, est la manière dont, au nom du Progrès, et plus immédiatement de l'évolution, on rejette radicalement tout ce qui est du passé: cela, précisément, étant le « passé », et donc le dépassé, le Progrès et l'évolution exigent que ce soit rejeté. Il faut pour aujourd'hui des formes nouvelles, lesquelles sont du reste appelées à disparaître demain, sans davantage de pitié ni de compassion. N'est-ce pas là, en effet, la logique de l'évolution? On découvre ici la force destructrice et désespérante de ce mythe. Le vrai progrès, nous l'avons vu, exige bien qu'il y ait changement, oui, mais aussi et en même temps continuité. Autrement, il n'y a plus progrès, mais simple succession de transformations se détruisant les unes les autres et se poursuivant sans but ni signification. C'est ainsi qu'au nom d'un authentique et très profond désir de progrès, on déclenche des énergies et des mouvements qui ne savent que détruire et qui ne peuvent donc conduire qu'au désespoir²³.

Cette destruction du passé et cette corrosion de la foi au Christ, ou mieux, cette substitution progressive de la foi au monde à la foi au Christ, sont peut-être les deux formes les plus pernicieuses et les plus dangereuses de la foi au Progrès. Et nous n'en finirions pas si nous voulions dire la profondeur et la portée du mensonge contenu dans une telle foi.

Sans nous y attarder davantage, cela, je le laisse à votre réflexion, essayons donc de voir maintenant quel est le remède à ce fléau universel de notre temps. Car ce remède existe, et il

²³ Voir la très remarquable étude de P. Grenet, dans *l'Ami du Clergé*, n. 40, oct. 1968: *La philosophie de la révolution* (pp. 579-590). Il renvoie au livre de J. Guichard: *Le Marxisme de Marx à Mao, théorie et pratique de la révolution* (Edit. « Association des Amis de la Chronique Sociale », 16 rue du Plat, Lyon 2^e). C'est la meilleure étude que je connaisse pour montrer comment: « ..le marxisme authentique, celui de Marx, c'est Cohn-Bendit, c'est la jeunesse en révolte » (p. 587). Il s'agit là, évidemment, et quoi qu'il en soit de ce que le « marxisme authentique » doit à Engels d'abord et à Lénine ensuite, de la théorie de la praxis qui guidait ces leaders, et non des légitimes refus des étudiants contre les carences de l'Université. L'A. conclut en leur criant: « Casse-coul! Les moyens par lesquels on veut vous entraîner vers ce beau rêve suffisent à vous garantir qu'il ne peut s'achever qu'en cauchemar » (p. 590).

est même très simple. Il se présente sous une double forme: premièrement, dénoncer l'existence et tous les mensonges du mythe du Progrès, c'est ce que nous venons de faire (sous forme d'esquisse et de première approche); deuxièmement, revenir tout simplement, mais totalement, à la vision chrétienne de l'histoire, c'est ce que nous allons faire maintenant très brièvement. On voit comment ces deux choses sont complémentaires: dénoncer le mal ne suffirait pas si nous n'avions rien à proposer à la place. Le plus important est donc ce retour à la vision chrétienne, dont le mythe du Progrès, nous l'avons dit, n'est qu'une déformation. Cette vision, vous la connaissez tous, il ne sera donc pas nécessaire de la présenter longuement. Toutefois, conformément à notre projet d'ensemble et afin de susciter votre réflexion, nous en rappellerons quelques aspects fondamentaux, ceux-là surtout qui montrent combien la vision, c'est-à-dire la théologie biblique de l'histoire s'oppose au mythe du Progrès, mais aussi et surtout combien sa mystérieuse réponse est la seule adéquate au mystère de l'histoire, car si elle en donne l'« intelligence » et si elle demande l'espérance, elle fonde l'une et l'autre dans la foi non pas aux forces de la *nature* mais dans un événement, dans L'Événement central de l'*histoire*.

1. En premier lieu, cette vision exclut radicalement tout monisme, parce qu'à l'origine du monde, une origine qui peut s'étendre sur des millénaires et qui en un sens reste permanente, elle nous présente l'acte de la création, et la hiérarchie organisée (ici progressivement, là d'une manière discontinue) des divers niveaux de la vie et même de l'être: matériel, vivant, spirituel; à quoi s'ajoute, par une nouvelle intervention divine, le don de la « grâce », c'est-à-dire de la vie surnaturelle. Chacun de ces niveaux de vie étant appelé à se développer et à progresser selon ses propres ressources et en harmonie avec les autres. L'idée d'évolution trouve donc ici aussi sa place.

2. Mais ce développement se fait d'une manière différente selon les niveaux d'être. Si la notion d'évolution est une hypothèse recevable pour rendre compte des transformations des degrés inférieurs à celui de l'esprit²⁴, à partir de celui-là, elle devient manifestement insuffisante, le progrès ne pouvant plus désormais provenir du seul développement des énergies de la

²⁴ Restant toujours problématique le passage de la matière inanimée à la matière animée. Cf. supra not. 13.

nature mais se trouvant suspendu à l'intervention d'une force absolument nouvelle, la liberté, c'est-à-dire la libre volonté d'un être intelligent. Et la décision que cette liberté est appelée à prendre ne se produit pas dans un contexte historique purement naturel parce que, dès les débuts, l'homme est appelé par Dieu à un acte d'obéissance qui s'inscrit dans une vocation dépassant les limites de la pure nature. Pour prendre cette décision, l'homme reçoit d'une part l'aide de Dieu, mais, d'autre part, il rencontre sur sa route l'obstacle du Tentateur, cette mystérieuse personnalité spirituelle que la Révélation appelle « le diable ou le Satan »²⁵.

Il y a donc, au lieu du seul jeu évolutif des forces naturelles, non seulement intervention d'une liberté spirituelle, mais en outre engagement de cette liberté dans un destin qui dépasse ses propres ressources, la mettant dans une relation immédiate et absolument nouvelle avec Dieu.

Et surtout il y a, au début de l'histoire, ce choix fait par l'homme et, déjà, cette opposition dans son cœur entre Dieu et son ennemi²⁶.

3. Et c'est ainsi que s'explique l'existence du mal. Il n'est pas l'oeuvre de Dieu, qui avait fait les choses bonnes et les avait appelés, cela est vrai, à se développer et à progresser harmonieusement sous le contrôle libre et intelligent de l'homme, et sous la conduite paternelle de Son gouvernement²⁷. Mais par suite du refus de l'homme, le mal est entré dans le monde et le plan de développement initialement conçu par Dieu a été détruit²⁸.

4. Mais Dieu n'abandonne pas son oeuvre. Il la reprend pour la sauveur. Il le fait par l'Incarnation rédemptrice de son Fils. De la promesse du Protévangile (Gen 3, 15) à la Parousie, c'est toute l'histoire de l'humanité et du monde qui se trouve sous le rayonnement de cet acte central de l'Incarnation. Et cela signifie que depuis le début jusqu'à la fin, l'histoire du monde est celle

²⁵ Apoc 12, 9 (cf. Sag 2, 24); Gen 3, 1-15.

²⁶ Et le chrétien est, aujourd'hui encore, appelé à choisir entre Dieu et Satan: entre le Christ et Bélial (2 Cor 6, 14), ou, selon les expressions de S. Jean, entre le « Mauvais » et le « Véritable » (1 Jn 5, 18 s.).

²⁷ Sag 1, 13 s.: « Dieu n'a pas fait la mort, il ne se réjouit pas de la perte des vivants. Il a tout créé pour que tout subsiste ». Voir aussi le refrain: « Et Dieu vit que cela était bon », qui rythme le premier récit de la création: Gen 1, 10. 12. 18. 21. 25...

²⁸ Gen 3; Sag 2, 24; Rom 5, 12 ss.

d'une lutte: entre Dieu qui veut reprendre et refaire son oeuvre²⁹, mais qui ne peut le faire sans la libre collaboration de l'homme, et le Satan, l'ennemi de Dieu et de l'homme qui cherche, lui aussi, à parfaire son oeuvre, mais c'est alors une oeuvre de destruction et de haine.

On ne réfléchit pas assez à cet aspect de la Rédemption, pourtant clairement marqué par cette parole du Christ: « Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est qu'alors le Royaume de Dieu est arrivé pour vous »³⁰. Et, avant d'entrer dans sa passion: « C'est maintenant le jugement du monde; maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors »³¹.

Cette idée de lutte s'oppose radicalement à la vision progressiste qui voit l'histoire du monde comme un continuel progrès. Selon l'Évangile, au contraire, plus l'histoire progresse dans le temps, plus elle progresse aussi dans cette lutte, c'est-à-dire plus la lutte se fait dure qui oppose Dieu et ses saints, d'une part, à Satan et à ses serviteurs, de l'autre. Les descriptions apocalyptiques du chapitre 24 de S. Matthieu sont déjà annoncées dans les promesses du chapitre 3, verset 15, de la Genèse.

Il est vrai que la vision marxiste accepte et même reprend cette conception de l'histoire comme une lutte allant croissant avec le temps. Et c'est bien pour cela qu'elle est la caricature la plus parfaite de la vision chrétienne. Mais elle en est en même temps l'inversion, et donc la négation la plus radicale. En effet, tandis que dans la vision chrétienne, le moteur ultime de l'histoire et de son « progrès » dans le salut est l'amour — qui trouve sa plus haute expression dans l'acte de se laisser tuer par ses ennemis pour ceux qu'il aime (Jn 15, 13) —; dans la vision marxiste, le ressort de toute l'histoire, et donc du progrès vers ce paradis toujours à-venir, est l'antagonisme des contraires, c'est-à-dire, sur le plan humain, la haine qui dresse les « classes » les unes contre les autres et qui pousse les plus forts, aujourd'hui ceux-ci, demain ceux-là, à opprimer les plus faibles jusqu'à les écraser ou les tuer pour pouvoir triompher³².

²⁹ Une très belle expression de cette vérité se trouve dans la prière de la messe que le prêtre récite lorsqu'il verse dans le calice rempli de vin la goutte d'eau symbolisant notre humanité: « Deus qui humanae substantiae dignitatem *mirabiliter* condidisti et *mirabilius* reformasti, da nobis... ».

³⁰ Matth 12, 28; cf. 8, 29; etc.

³¹ Jn 12, 31; Cf. Lc 10, 18: « Je voyais Satan tomber comme un éclair... »; Apoc 12, 9; 20, 1-6.

³² La lutte des contraires comme source du développement: cf. supra not. 17.

5. Et telle est, finalement, la différence fondamentale qu'il y a entre les deux visions: l'une nie le mal, et ne connaît de triomphe que celui de la force (et, dans le cas du marxisme, de la force violente, qui, elle-même, est en soi un mal); l'autre, la chrétienne, reconnaît l'existence du mal, elle en explique la cause, le refus de l'homme, et aussi la raison d'être, si l'on peut ainsi s'exprimer. Car cette explication, nous l'avons dit, est elle-même un mystère: celui de la miséricorde de Dieu qui ne permet le mal du refus que nous lui opposons que pour en prendre sur lui les conséquences, la souffrance et la mort, et cela afin non seulement de nous rendre notre vie propre mais de nous faire participer à la sienne.

Et c'est ainsi que la mort, qui représente l'échec final et total de tout progrès dans le monde, devient le moyen et la voie de son progrès le plus grand, progrès qui prend des proportions insoupçonnées en ce qui concerne la vie spirituelle de l'homme, mais qui entraîne aussi, indirectement, tout le développement des réalités du monde³³. C'est dans cette « explication » de la mort: c'est dans cette illumination du sens et de la valeur de la souffrance et de la mort que la vision chrétienne triomphe définitivement de l'autre, l'évolutivo-progressiste. La mort est en effet le grand mystère qui domine toute la vie du monde, et celle de chacun de nous. Qu'on pense au « *sein zum Tode* », à l'être-pour-la mort de Heidegger. En nous le cachant, la foi au Progrès, nous conduit à un faux optimisme, et de ce faux optimisme à un désespoir véritable et sans remède lorsqu'arrive l'heure de la souffrance et de la mort. La foi chrétienne, au contraire, faussement accusée de pessimisme lorsqu'elle rappelle l'existence du mal et en dénonce les manifestations, triomphe dans l'espérance parce que, grâce à l'amour du Christ, elle remporte la victoire sur le mal au moment même où celui-ci semble l'écraser.

On aboutit donc à un renversement complet de la situation. Mais ce renversement n'est qu'un redressement, car la foi moderne au Progrès n'est pas autre chose qu'une sécularisation déchristianisante de la foi biblique: elle n'a fait que transposer dans le monde et dans son histoire ce que la Révélation nous

³³ Nous pensons non seulement aux « cioux nouveaux » et à la « terre nouvelle » (2 P 3, 13) qui seront *donnés* à la Parousie, et qui *descendront du ciel* avec le don de la Jérusalem céleste (Apoc 21, 1); mais aussi au fait que la venue du Christ libérant l'homme des puissance du mal est également ce qui rend possible l'épanouissement le plus plénier de ses ressources naturelles. Cf. supra not. 21. On pourrait invoquer ici l'exemple de l'histoire de l'Occident.

avait dit du Christ, à savoir qu'il apportait le salut. (Marx n'était pas seulement d'origine chrétienne, comme Hegel, par le milieu protestant dans lequel il a grandi; il était en outre juif, et c'est tout le prophétisme, et d'une manière plus précise, tout le messianisme essentiellement inhérent au judaïsme, et dans le cas présent temporel — oh combien! — que l'on retrouve en lui).

Ce ne sont là que quelques réflexions, qui aspirent surtout à susciter les vôtres, mais que je crois d'une importance vitale à une époque où en même temps que cette persistance, malgré tout, de la foi au nécessaire Progrès, nous voyons chaque année, pour ne pas dire chaque mois ou même chaque semaine, l'Église un peu plus attaquée, un peu plus ébranlée et les forces du mal un peu plus audacieuses. La sévérité du sujet, pour qui veut bien l'aborder, se changera bientôt en la douceur de l'espérance et de la lumière du Christ, ainsi que dans la joie secrète de savoir qu'il est possible, malgré tout et à travers tout, de continuer d'édifier et d'aller de l'avant.

II

L'autre thème, que nous traiterons plus brièvement, se rapporte plus immédiatement à notre travail théologique, et c'est celui de la condition fondamentale de ce travail qu'est la confiance en l'intelligence humaine. Cette « confiance », hâtons-nous de le préciser, n'est nullement le fait d'une option libre ni de je ne sais quelle autre foi. Nous sommes ici en philosophie; et ce dont il s'agit, en réalité, c'est de l'évidence rationnelle de la valeur objective ontologique de l'intelligence. Quand donc nous parlons de « confiance en l'intelligence », et nous désignons par là une attitude globale de vie, il doit donc être clair que celle-ci se fonde sur un savoir et non sur une foi.

Ici encore, il faudrait commencer par une longue description de la situation actuelle, citer longuement... A titre d'exemple, je nommerais, parmi ceux que l'on a appelé « les théologiens de la mise en garde », le Cardinal Daniélou qui écrivait: « La crise de l'intelligence moderne a été d'abord et reste pour une grande part une crise de la métaphysique »³⁴, ou encore, parmi

³⁴ *Scandaleuse Vérité*, Paris, Fayard, 1961, p. 10. Ce phénomène, d'ailleurs, est en partie lié au précédent, celui de la foi au Progrès, pour autant que cette

les révolutionnaires, Jean-Marie Paupert qui, dans son fameux pamphlet, *Vieillards de Chrétienté et chrétiens de l'an 2.000*, déclarait « sans surprise »: « qu'on se trouve — (...) — en présence d'une fort jolie crise de nominalisme aigu. L'esprit n'a plus confiance dans les concepts ni le sujet pour atteindre le réel »³⁵. Les deux auteurs sont parfaitement d'accord dans la description et dans l'identification du phénomène, la seule différence qui les sépare étant que le premier le dénonce comme ruineux tandis que le second s'en réjouit, y voyant toutes les promesses de l'avenir³⁶.

Une autre preuve de cette crise de la métaphysique et de ce manque de confiance croissant de l'intelligence en elle-même, nous la trouvons dans le doute qui, de plus en plus, envahit les esprits au sujet de la valeur des formules dogmatiques. Qu'est-ce que ces textes veulent dire exactement? Quelle en est la portée? La « signification »? C'est que, et nous avons là, dans le domaine proprement philosophique, un autre signe de la crise actuelle, l'oeuvre de l'intelligence est de plus en plus fréquemment présentée comme consistant essentiellement en une interprétation. La connaissance immédiate et intuitive cède la place à l'exégèse, de telle sorte que l'herméneutique, au sens philosophique du mot, devient la science ultime, l'analyse du langage, ou philosophie analytique, venant à son secours pour lui fournir des « principes de vérification » (ou de « falsification »), qui n'ont d'ailleurs pour but que de montrer si telle ou telle proposition a un sens, et non pas si elle est vraie³⁷.

foi repose pour une large part sur la confiance dans les progrès de la science. Le texte poursuit ainsi: « La certitude que l'homme antique et l'homme médiéval pensaient trouver dans l'évidence des premiers principes et de ce qui en était logiquement déduit, l'homme du XVIII^e siècle a cru pouvoir l'attendre du progrès des sciences physiques et mathématiques. Ce transfert est encore un fait actuel de beaucoup d'esprits ». Cependant, comme l'A. l'observe à la page suivante, aujourd'hui « ... ce n'est plus chez les savants que nous rencontrons ce scientisme ». A quoi il faut ajouter que le progrès des sciences n'explique pas tout. Il n'aurait même jamais pu, à lui seul, conduire à cet état de choses si ne s'était développée, parallèlement, une philosophie mettant en doute, par ses principes mêmes, la valeur de ces « premiers principes ».

³⁵ Paris, Grasset, 1967, p. 226, p. 226. J.-M. Paupert se présente comme un disciple du P. Chenu à qui il quasi-dédicace son livre (p. 5), et dont il fait longuement l'éloge (p. 178 ss.). C'est lui-même qui présente son livre comme un pamphlet ... et comme une prophétie: « Ce pamphlet est une prophétie... » (p. 10)!

³⁶ *Ib.*, p. 227-230.

³⁷ Sur le problème de l'herméneutique, en plus de l'ouvrage, désormais classique, de H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen J. C. B. Mohr, 1965, 2^e ed.), on trouvera un exposé d'ensemble sur la situation actuelle de la question dans le livre tout ré-

Il s'agit là d'une véritable démission de l'intelligence, qui ne peut conduire qu'au scepticisme aussi bien sur le plan philosophique que sur le plan religieux. Mais dans ce dernier cas, on n'y parvient, aujourd'hui, que par le détour du fidéisme et du pluralisme. Fidéisme, d'abord, car lorsque l'intelligence renonce à s'exercer, l'affirmation de foi renonce, elle aussi, à se justifier aux yeux de la raison tout comme elle se refuse à en écouter les légitimes requêtes: ce qui constitue précisément le fidéisme. Il s'agit, là encore, d'un fait qu'on souligne de plus en plus. Comme le dit J. Duquesnes, dans le numéro déjà cité de « Lumière et Vie »: « La foi du charbonnier a rarement eu autant d'adeptes »³⁸. De là, c'est-à-dire de ce fidéisme, au rationalisme et au pluralisme, il n'y a qu'un pas: c'est toute l'histoire du Protestantisme. A chacun d'exprimer sa foi comme il veut et comme il peut. Qui sait, du reste, si tous ne disent pas au fond la même chose? Qui pourra en juger? Et puis, de toutes façons, ce qui compte, n'est-ce pas l'action?

Toutes ces idées, explicitement ou implicitement, je les ai trouvées dans une conférence donnée le 12 juin dernier par le P. E. Schillebeeckx à l'université de Tübingen. La renommée de ce théologien ainsi que celle de la célèbre université méritent que nous nous arrêtions à ce texte, d'autant plus que la même conférence avait été donnée quelques mois plus tôt, le 24 janvier de la même année, à l'université d'Amsterdam. Ce qui est un signe de l'importance que son auteur lui attache³⁹.

cent de E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (Freiburg, Herder, 1969). Comme le dit très justement l'A., ce qui est en jeu ici, c'est la nature même du comprendre (p. 10). Mais, et cela n'est peut-être pas assez dégagé, autre est la question de ce qu'est le comprendre, autre celle de ses conditions historiques de possibilité. C'est sur ce dernier plan, il me semble, que se situent à proprement parler les problèmes philosophiques, très réels et nullement négligeables, de l'herméneutique.

Sur la philosophie analytique (*philosophy of the linguistic analysis*, *Sprachanalyse*), qui est d'origine anglaise, mais qui s'est surtout développée par la suite dans le « Cercle de Vienne » et aux Etats-Unis, elle est en soi une méthode plus qu'une doctrine. Mais, comme il arrive souvent, de la première, on est passé à la seconde. Une bonne présentation de la question est donnée par M.-J. Charlesworth, *Philosophy and linguistic analysis*, Pittsburg, 1961. Voir aussi, du même A.: *Linguistic analysis and Language about God*, in *Intern. Philos. Quart.*, I, 1961, 139-167; et A.G.N. Flew and A. McIntyre (eds.) *New Essays in Philosophical Theology* (SCM, London 1958).

³⁸ n° 93 (mai-juin 1969), p. 8.

³⁹ Nous rendons compte de cette conférence pour l'avoir entendue personnellement à Tübingen; et en nous référant au texte photocopié qui en a été donné

Son thème était le problème des relations à établir entre la liberté de la théologie et la fonction du Magistère de l'Eglise. Le point de départ choisi est significatif. Ce n'est pas, comme on pourrait le penser, l'existence d'un « donné révélé » confié par Dieu à son Eglise, mais au contraire le fait — et l'auteur lui-même souligne qu'il s'agit d'un fait, *eine Tatsache* — du pluralisme. Et par pluralisme, il ne s'agit pas ici de la diversité qui a toujours existé entre les différentes écoles théologiques ou encore entre les différentes traditions patristiques, orientales ou occidentales, ou autres choses semblables, mais de quelque chose de beaucoup plus radical. Le pluralisme théologique actuel, dont le fait est indéniable, provient du contexte philosophique contemporain, lui-même marqué par le pluralisme le plus absolu. Ce qui n'empêche pas qu'on veut le justifier par un soi-disant pluralisme des conceptions bibliques du Christ⁴⁰. Mais ce dont il s'agit, c'est des philosophies actuelles: de la thomiste à la marxiste, en passant par l'existentialisme, le structuralisme, le personnalisme, la philosophie analytique, la phénoménologie, la psychanalyse, etc., sans parler des cultures africaines, américaines, chinoises, indiennes et autres, ni de l'évolution de toutes ces cultures au cours des siècles.

Partant du fait de cette pluralité, le P. Schillebeeckx se pose la question suivante: comment, devant une telle multitude de manières de s'exprimer, réussir à déterminer les formulations qui sont orthodoxes et celles qui ne le sont pas? Telle est en effet la fonction du Magistère. Et la réponse qu'il nous donne est pour nous dire que cela est pratiquement impossible. Dans l'eschatologie seulement, affirme-t-il, nous pourrions voir ce qui était vrai et ce qui ne l'était pas. En attendant, ici-bas, l'intelligence humaine ne peut pas, par elle-même et à elle seule, juger

ensuite avec la permission expresse de l'A. Le P. Schillebeeckx l'a lui-même complété par des notes.

On trouverait des idées tout à fait semblables dans l'article du P. Rahner: *Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Eglise*, in *Concilium*, n. 46 (1969), pp. 93-112.

⁴⁰ Ce « pluralisme » biblique, s'il est bien compris, signifie tout simplement la diversité d'accents mis par les différentes traditions néotestamentaires, et d'abord par les auteurs sacrés eux-mêmes, sur les différents aspects du Mystère du Christ. Il n'a donc rien à voir avec le pluralisme actuel. Dans le bi-polarisme de la pensée hébraïque et de la pensée hellénique, le milieu culturel du NT, au niveau des premières communautés chrétiennes, présente une homogénéité qui le différencie radicalement de notre monde actuel. D'ailleurs, l'A. lui-même souligne la nouveauté « radicale » de la situation actuelle en ce qui concerne le pluralisme philosophique qui sous-tend le pluralisme théologique. De même le P. Rahner (*art. cit.*, p. 95, 97).

de la vérité ou de l'orthodoxie des diverses formulations de la foi. Pour cela, elle doit donc se servir de divers critères — on sent ici l'influence des philosophies de l'analyse du langage — parmi lesquels la discussion entre théologiens et l'« orthopraxis », c'est-à-dire le droit agir, ou l'agir selon le droit chemin de l'Évangile, tiennent une place privilégiée. Ainsi donc, au niveau théologique, le contrôle de la vérité et de l'orthodoxie ne saurait être le fait d'un Magistère, étranger à la recherche « scientifique », mais sera réalisé par le moyen d'un dialogue entre les différentes universités, ce qui prendra beaucoup de temps, ainsi que par une confrontation permanente entre la théorie et la praxis, ce qui demandera encore davantage de temps. Qu'il y ait là des moyens, et même fort précieux, de reconnaître la vérité, nul ne songera à le nier, mais ce qui est grave et ce que nous refusons, c'est qu'il n'y en ait pas d'autres, de nature proprement intellectuelle et « théorique » (au sens étymologique). Sans parler du fait, pourtant de beaucoup le plus grave, qu'un tel système laisse à l'erreur le temps de se répandre et qu'il aboutit à priver le Magistère, non seulement du Pape mais aussi des Evêques, de toute raison d'être.

Ce sont pourtant là des conséquences que l'on veut éviter et pour cela le P. Schillebeeckx précise quelle est la fonction du Magistère. Il commence par rappeler qu'il a le droit et même le devoir de veiller sur l'orthodoxie de la foi de l'Église, et même de ses théologiens. Mais cette affirmation de principe une fois posée, non sans contradiction avec tout ce qui précède, on en vient à préciser où se situe cette fonction du Magistère, à savoir non pas sur le plan doctrinal, mais sur le plan pastoral: ce qu'on appelle le Magistère de l'Église, dit explicitement le P. Schillebeeckx, est certes un moment essentiel de sa fonction *pastorale*, mais nullement une « institution doctrinale » ni une « institution de vérité » — « Das sogenannte kirchliche Lehramt ist ja wesentlich ein Moment des *pastoralen* Amtes und keine « doktrinale Institution », keine « Wahrheitinstitution »⁴¹. Cela contredit explicitement les affirmations de saint Paul sur l'Égli-

⁴¹ Texte cité p. 33. Une distinction analogue est faite par Rahner: « Il n'empêche qu'il faut voir aujourd'hui avec plus de netteté que la règle du langage, c'est la règle de la profession de foi de l'Église, et non pas (du moins pas d'une façon aussi originelle) la règle de la théologie » (*art. cit.*, p. 104). Comment ne pas voir que ce telles affirmations contredisent radicalement le statut de la théologie « scientia fidei », et qu'elles aboutissent d'une certaine manière à l'erreur de la double vérité?

⁴² 1 Tim 3, 15.

se « colonne et support de la vérité »⁴², mais est dans la logique des explications données dans la première partie, avant l'affirmation, qui s'avère ainsi purement nominale, des droits et devoirs du Magistère en ce qui concerne l'orthodoxie de l'Église et de ses théologiens⁴³.

Car plus encore que de relever ces erreurs elles-mêmes, ce que je voudrais ici, c'est de montrer la fausse philosophie de l'intelligence qui se trouve à leur origine. De telles affirmations, en effet, ne sont que la conséquence nécessaire de l'erreur fondamentale qui consiste à méconnaître aussi bien l'unité essentielle de l'intelligence que son ouverture naturelle au réel. Pluralité des cultures, oui, mais permanence de l'identité fondamentale de l'homme dans le temps et dans l'espace, dans l'histoire et dans les différents pays. D'où la possibilité d'un dialogue et d'une confrontation entre les diverses cultures, entre les diverses philosophies. Et qui dit dialogue, dit possibilité de jugement sur le vrai. Expression des idées personnelles, des idées du sujet, oui, mais ces idées sont le fruit, en même temps que le moyen, de l'intelligence du réel, de l'objet, du monde, d'où, encore une fois, possibilité de dialogue, de confrontation, et donc de jugement.

Le paradoxe, dans l'attitude de Schillebeeckx, est qu'il dénie à l'intelligence du Magistère une capacité de découvrir le vrai qu'il semble à première vue reconnaître à l'intelligence des théologiens. En réalité, c'est toute capacité de l'intelligence spéculative à découvrir la vérité qu'il nie, et c'est précisément pour cela qu'il doit aller chercher secours dans la confrontation des idées avec l'action et dans la recherche de critères de type scientifico-expérimental. Il se réfère explicitement à la philosophie de l'analyse du langage, dont on sait que, en tant que philosophie, elle représente une négation radicale de toute métaphysique et la réduction de l'intelligence à des fonctions de type quasi mathématique⁴⁴.

⁴³ La ressemblance entre ces thèses et un certain nombre de celles condamnées au début du siècle est frappante. Qu'on se reporte, par exemple, aux propositions nn. 1, 3, 24, 57, 62, etc. du décret « Lamentabili » (3 juil. 1907). Qu'on relise aussi tout le passage de l'Encyclique « Pascendi » donné dans le Denzinger-Bannwart (manque dans Denz-Schönm.) n. 2080. Quant au rapprochement entre notre époque et celle du modernisme, c'est Paul VI lui-même qui nous invite à le faire (Enc. « Ecclesiam suam »).

⁴⁴ Le P. Schillebeeckx se défend (à notre avis illogiquement) de rejeter lui-même la métaphysique et nie que la philosophie analytique amène nécessairement à le faire (texte cité, note 12 - rédigée par l'A.). La méthode analytique, certes, n'exclut pas la métaphysique, mais elle le fait lorsque de méthode, elle

Le résultat paradoxal mais nécessaire d'un tel plaidoyer pour le pluralisme est, à la limite, un solipsisme absolu. Si nul ne peut juger de la vérité des propositions de l'autre, j'entends sur le plan proprement intellectuel ou « théorique », chacun en est réduit à parler pour soi, renonçant à se faire comprendre des autres autrement que dans une confrontation de surface, et renonçant également à les comprendre. C'est la Babel philosophique, la fin de tout dialogue possible. Et c'est pourquoi le P. Schillebeeckx éprouve le besoin de préciser qu'il ne saurait s'agir d'un pluralisme absolu, mais c'est encore à la *Sprachanalyse*, et plus précisément au dernier Wittgenstein, qu'il se réfère pour affirmer qu'un langage privé serait radicalement impossible et que, par conséquent, une « traduisibilité » et donc une compréhensibilité, en un mot, une communication est possible d'un langage à l'autre. La philosophie analytique redécouvre ici une vérité de la philosophie éternelle. Mais il ne suffit pas pour autant de se référer à elle, car à ce pluralisme absolu et au solipsisme qu'il implique on arrive nécessairement dès lors qu'on nie ou que l'on met en doute la capacité naturelle de l'intelligence humaine à connaître spéculativement la vérité et à l'exprimer d'une manière valable dans un langage humain.

Et à cela, on aboutit inévitablement lorsque l'intelligence, au lieu de contempler le réel, les choses, ce qui est, l'être, se replie sur elle-même pour ne plus s'exercer que sur « l'oeuvre de ses mains », c'est-à-dire sur ses propres idées et conceptions. Tel est bien le péché originel de la philosophie moderne, comme déjà il avait été celui du sophisme grec. Mais c'est à partir du XIV^e siècle surtout, à partir du nominalisme de Occam et de la scolastique décadente, qu'il a commencé sa grande carrière pour triompher dans l'idéalisme absolu, dit « objectif », de Hegel, où, pratiquement, l'être du monde est purement et simplement identifié à la pensée de l'homme.

Il faut le dire clairement: on ne sortira pas de la confusion habélique actuelle aussi longtemps qu'on n'aura pas radicale-

devient philosophie. On sait d'ailleurs la très grande évolution que la recherche analytique a connu sur ce point. Un livre comme celui de Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence* (New York, 1965), montre que les analystes, lorsqu'ils sont pleinement fidèles à leur méthode, peuvent redécouvrir le fait de la réflexion métaphysique. John Mac-quarrie, qui cite cet ouvrage (*Concilium* n. 46 (1969), p. 151), le pense également. Mais il reste à l'« analyse » à reconnaître que la métaphysique a son « jeu de langage » propre et spécifique, irréductible au sien, même s'il peut faire, jusqu'à un certain point, l'objet de ses considérations.

ment condamné, j'entends sur le plan intellectuel, les principes de l'idéalisme philosophique. (Ce qui ne signifie nullement qu'il n'y ait aucun profit à retirer de l'étude des philosophies modernes, ni qu'un dialogue avec elles soit impossible. Mais s'il est honnête, il arrivera rapidement aux questions de fond, et là, il importe suprêmement que les positions soit extrêmement claires). Cela, le P. Congar, que personne ne soupçonnera de traditionalisme exagéré, le sentait d'une manière confuse, lorsque, dans son dernier « bloc-notes » donné aux I. C. I. à l'occasion de la clôture du Concile, il écrivait: « Notre conviction est que le Thomisme vivant garde plus que jamais sa valeur et ses chances. Il est l'ouverture même au réel et l'ouverture au dialogue d'un esprit intérieurement ordonné et structuré »⁴⁵. Et il ne s'agit pas ici d'un nom ni d'un auteur, mais d'une philosophie qui rende possible cette ouverture au réel et au dialogue, ce qui suppose la possibilité, pour l'intelligence, de connaître ce réel et d'en dire la vérité. L'idéalisme philosophique, nous l'avons vu, conduit nécessairement, lorsqu'il est porté à ses ultimes conséquences, à se couper du réel et à s'interdire tout véritable dialogue. Et cela, parce qu'il ne peut donner que des « systèmes » essentiellement fermés sur eux-mêmes⁴⁶.

Or ces deux choses, ouverture au réel et possibilité de dialogue, mais plus encore l'affirmation de la capacité de l'intelligence de connaître et de dire le vrai, sont certainement parmi les conditions fondamentales d'une théologie réaliste et constructive. Il est donc de la plus haute importance de se référer à une philosophie de l'intelligence qui réalise ces conditions, ou mieux de revenir à la vérité philosophique du réalisme de la connaissance humaine. Il ne s'agit ici, encore une fois, ni d'un nom particulier, ni d'une école déterminée, mais d'une position tellement fondamentale qu'elle est la condition *sine qua non* de toute véritable théologie. Du reste, cette philosophie « réaliste » de la

⁴⁵ *Informations Catholiques Internationales*, n. 225, du 1er. janv. 1966, p. 13. E. Gilson a dit les raisons profondes de la valeur permanente et universelle du Thomisme, et donc « du choix qu'a fait l'Eglise de Saint Thomas d'Aquin comme son Docteur Commun » (*Trois Leçons sur le Thomisme*, in *Seminarium*, n. 4, 1965, pp. 682-737; cf. en particulier p. 699-700).

⁴⁶ *Cordula...*, p. 55: « Comparée à la pensée multiplement ouverte de l'antiquité finissante, dans laquelle les premiers chrétiens introduisirent leur message, la pensée du système est une pensée close et se refermant toujours davantage sur elle-même ». Ce qui, l'A. l'ajoute aussitôt, n'enlève rien à l'urgence de rencontrer le monde actuel.

connaissance est celle de la Bible et de l'Eglise, depuis la première tradition hébraïque jusqu'au deuxième Concile du Vatican⁴⁷.

* * *

Il est plus que temps de mettre un terme à ces trop longues, et pourtant encore trop brèves réflexions. Trop brèves elles sont, soit parce qu'il y aurait encore bien d'autres choses à dire, soit et plus encore parce que celles que nous avons dites demanderaient de plus amples explications. J'ai cru utile, cependant, au seuil de cette nouvelle année académique, de vous proposer ces quelques considérations sur ce que j'estime être deux des conditions les plus urgente pour la théologie d'aujourd'hui.

Mais ce qu'il faut faire, avant toute autre chose, c'est même là en quelque sorte une condition ante-préliminaire, c'est prendre conscience de la situation de crise qui est celle non seulement de la théologie et de toute l'Eglise aujourd'hui, mais également de l'ensemble de la civilisation moderne: tel est, en effet, le cadre, le contexte historique dans lequel nous devons travailler. Il nous est impossible de l'ignorer. Bien plus, le plus élémentaire bon sens exige que nous le regardions en face, soit pour en juger les différentes tendances, et spécialement celles qui se présentent comme nouvelles, soit pour orienter notre propre travail. Lorsqu'on est attaqué, la première chose à faire est de se défendre. Construire, aller de l'avant, oui, autrement, car telle est la loi dans la vie de l'esprit, on retourne en arrière et l'on s'éteint. Mais en commençant par nous assurer de nos principes de base et de notre orientation fondamentale.

Or parmi les erreurs les plus pernicieuses et plus dangereuses de l'heure, la fausse et illusoire *foi* « au » Progrès, d'une part, et la fausse et pessimiste *philosophie de l'intelligence et de la connaissance*, de l'autre, me semblent être tout à la fois parmi les plus massivement et parmi les plus subtilement rui-

⁴⁷ Voir les deux ouvrages de C. TRESMONTANT: *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 2^e ed., 1956, spécialement le ch. III (cf. p. 143); et *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962 (cf. p. 11). Pour le Concile, voir le décret « Optatam Totius », sur la formation des prêtres, affirmant que la formation philosophique doit se donner en s'appuyant sur le « patrimonio philosophico perenniter valido » (n. 15), et l'approfondissement spéculatif théologique: « S. Thoma magistro » (n. 16), cela, bien entendu, en tenant compte des philosophies modernes, mais en les jugeant à partir des bases choisies.

neuses. Et c'est pourquoi j'ai voulu, en commençant cette nouvelle année de travail, vous en parler et vous inviter à y réfléchir.

Mais remarquez bien, je vous prie, que nous ne nous sommes pas contentés de dénoncer le mal, ce qui aurait été insuffisant, « négatif », comme on dit, et, de fait, assez peu enthousiasmant. Le rejet du mal, c'est-à-dire de ce qui menace sa vie, est le fait d'un organisme vivant, vigoureux et sain. C'est une première démarche, nécessaire, mais qui ne saurait suffire. Et c'est pourquoi nous avons également considéré les vérités dont les erreurs que nous dénonçons ne sont que les déformations. C'est en elle, par conséquent, que nous trouvons la réponse véritable et adéquate à ces erreurs. Ce sont, d'une part, *la vision biblique et chrétienne de l'histoire du monde*: histoire de péché et de rédemption, de lutte allant croissant et de victoire finale du Christ; et, d'autre part, cette *philosophie de l'intelligence et de la connaissance*, qui est celle de la nature comme de la révélation, selon laquelle l'homme, fait pour connaître le vrai, peut le saisir et l'exprimer dans son langage, l'Eglise lui étant donnée comme gardienne de la vérité.

Loin de se réduire à un gémissement de tristesse et d'impuissance, notre réflexion est donc pleine, non seulement de réalisme, mais aussi de confiance et de courage. Si nous dénonçons l'erreur, ce n'est que pour indiquer la voie de la vérité, et en même temps celle du vrai dialogue avec le monde contemporain, avec celui, du moins, qui l'accepte sincèrement⁴⁸. Car pour l'autre, dites vous bien qu'il ne vous acceptera pas aussi longtemps que vous ne vous serez pas totalement converti à lui. Et alors, où sera le dialogue? et où la vérité?

Oui, il y a crise, et elle est très grave. Oui, il y a confusion, et elle est immense. Mais il y a aussi une Lumière, rayonnante et éblouissante pour qui sait fixer son regard sur elle: la Lumière du Christ, du Christ de l'Évangile, mais aussi du Christ vivant aujourd'hui dans son Église comme dans toute sa Tradition. Et les deux conditions préliminaires à tout travail théologique constructif que je vous ai proposées ne sont finalement pas autre chose que deux manières, particulièrement urgentes aujourd'hui, de regarder et de recevoir cette Lumière du Christ. Si nous fai-

⁴⁸ J. P. PAUPERT, *op. cit.*, p. 153. Voir: PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D., *Dialogue avec le Marxisme - « Ecclesiam suam » et « Vatican II »*, Paris, Cèdre, 1966.

sons cela, nous n'avons ni à craindre ni à nous inquiéter parce qu'alors, quoi qu'il puisse arriver, non seulement l'erreur ne pourra rien contre nous, mais nous-mêmes, nous enfonçant toujours davantage dans cette Lumière, la répandrons partout autour de nous. Fasse le Seigneur Tout Puissant qu'il en soit ainsi dans notre Faculté, nous le Lui demandons avec confiance. Et celle-ci aura alors rempli dans le monde d'aujourd'hui la mission d'enseignement et de recherche théologique qu'elle a reçue de l'Eglise.

Avec la grâce de Dieu, et chacun selon ses propres responsabilités, c'est là notre tâche à tous.

JOSEPH DE SAINTE MARIE *ocd.*