

ESSAIS D'ART ET DE PHILOSOPHIE

LES TRIBULATIONS
DE SOPHIE

PAR

Étienne GILSON

de l'Académie française

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE, V°

1967

© *Librairie philosophique J. VRIN, 1967*
Printed in France

PRÉFACE

La naissance de ce petit livre n'a été ni prévue ni voulue ; par là s'explique l'hétéroclite de son contenu. M^{lle} le professeur D^r Irma Antonetto, qui anime de Turin une société de conférences de langue française, m'avait invité depuis plusieurs années à visiter quatre villes italiennes : Turin, Milan, Rome et Naples. L'occasion d'accepter s'offrit quand le septième centenaire de la naissance de Dante me fit un devoir de me rendre à Florence en avril 1965. L'ingéniosité de M^{lle} Antonetto lui ayant fait trouver moyen de combiner les deux projets, je dus soumettre une liste de sujets possibles pour les conférences promises, mais, en la relisant l'idée me vint d'ajouter à tout hasard une causerie sur Saint Thomas d'Aquin et la présente situation du thomisme. A ma grande surprise, trois villes sur quatre se prononcèrent en faveur de ce sujet ; j'acceptai donc, mais comme je n'avais aucun désir de faire trois fois de suite la même conférence, j'en fis trois différentes sous le même titre. Ce sont les trois *Leçons sur le thomisme et sa situation présente*, qui constituent le corps du présent ouvrage.

Le bruit, pourtant discret, de ces conférences étant parvenu jusqu'à la Curie Romaine, Mgr Dino Staffa, alors secrétaire de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités, exprima le désir de les publier dans la revue vaticane *Seminarium*. J'acceptai cet honneur avec gratitude et le texte des trois leçons parut dans le numéro 4 de l'année

1965. Il est difficile aujourd'hui de parler d'un sujet théologique quelconque sans rencontrer Teilhard de Chardin ; si on cherche à l'éviter, il vous est jeté dans les jambes ; j'en avais donc dit quelques mots dans la troisième leçon, mais Mgr Staffa me pria de reprendre la question plus en détail, ce que je fis, sans enthousiasme, dans ce qui constitue à présent le chapitre IV de cet ouvrage : *Le cas Teilhard de Chardin*.

Je le fis, dis-je, sans enthousiasme, parce que rien n'est plus ingrat, ennuyeux et finalement stérile que les discussions négatives. On comprend généralement mal une pensée avec laquelle on se sent en complet désaccord et je dois d'ailleurs avouer qu'autant je me sens prêt à critiquer une pensée ferme, articulée, cohérente et pleinement définie, autant il m'est pénible de prendre à parti une œuvre aussi fuyante que celle de Teilhard, dont la confusion est telle qu'on ne peut la discuter sans se sentir bientôt perdu et ne plus savoir soi-même de quoi l'on parle. Descartes se plaignait de certains scolastiques que leur façon de philosopher rendait invulnérables à l'attaque, car, disait-il, l'obscurité de leurs principes leur permet « de parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles sans qu'on ait moyen de les convaincre. » En quoi, ajoutait-il, « ils me semblent pareils à un aveugle, qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure ». Teilhard ne fait pas descendre dans une cave ; au contraire, il est comme le pilote d'un avion qui ne toucherait jamais terre et se trouverait dans les nuages comme dans son élément naturel. Les poètes ont droit et peut-être devoir d'être tels, mais j'avoue que lorsqu'il s'agit de prose, j'aime qu'un écrivain me permette de savoir exactement le sens de ce

qu'il dit. J'ai cru tout récemment encore que je pourrais y réussir avec Teilhard en mettant les exégètes en demeure de justifier telle ou telle assertion qui me semblait pure de toute ambiguïté, mais je sais à présent qu'on ne gagne rien à pratiquer cette méthode, car à l'objection que Teilhard a dit une certaine chose, ses amis répliquent avec humeur qu'il a maintes fois dit le contraire. Et c'est souvent vrai, mais cela ne facilite pas la conversation philosophique. Je me souviens qu'au cours de sa soutenance de thèse, Bazailles, se sentant un peu trop pressé par la dialectique de son président de thèse, finit par s'écrier : « Je demande le droit à l'obscurité ! » A quoi Victor Brochard répondit simplement : « Vous l'avez, mais n'en abusez pas ! »

En relisant ce que j'ai alors accepté d'écrire, je ne vois pas que j'aie fait tort à la pensée ni à la mémoire du célèbre Jésuite. Je me souviens du temps où le Collège de France s'appropriait à créer pour lui une chaire ; la chose était pratiquement faite et nous aurions tous voté pour lui si, au dernier moment, notre Administrateur ne nous avait informé que les supérieurs du Père ne l'autorisaient pas à poser sa candidature. Avec une fidélité parfaite à sa profession religieuse, il s'inclina devant leur décision, ce qui me fait souvent admirer combien tout ce qui touche à cet homme baigne dans le mystère, car si son acte d'obéissance fut vraiment héroïque et saint, l'inflexible roideur de ses supérieurs protégea ce jour-là le Collège de France contre un péril redoutable. A cette époque de sa vie, la pensée du Père habitait la noosphère plus volontiers que le pliocène, or la noosphère n'est pas un concept plus scientifique que l'Empyrée ; c'est un nouveau *caelum theologorum*.

Quoi qu'il en soit, ce quatrième chapitre n'est pas une leçon faite en Italie ou ailleurs, c'est un essai écrit pour répondre au désir exprimé par Mgr Dino Staffa d'avoir mon

opinion sur la pensée du Père prise en elle-même et non plus, obliquement en quelque sorte, comme substitut possible de celle de saint Thomas d'Aquin.

Le chapitre V a une origine encore différente. C'est, on le verra, une réponse au livre de M. R. Garaudy, *De l'anathème au Concile*. Il n'a donc rien à voir avec les leçons d'Italie et c'est moi qui l'ai proposé à Mgr Dino Staffa en le priant de vouloir bien l'accueillir dans *Seminarium*. L'offre fut gracieusement acceptée. Je l'avais faite en pensant que ce morceau de propagande communiste risquait de causer des dommages qu'il était urgent de prévenir, mais la prudence romaine ne semble pas avoir estimé qu'il y eût péril en la demeure. *Le dialogue difficile* fut publié par *Seminarium* dans son numéro 4 de 1966. Entre temps, Mgr Dino Staffa, qui avait présidé à ses destinées et puissamment contribué à lui imprimer sa direction, avait été promu à d'autres fonctions dans la Curie Pontificale. L'article ne fut d'ailleurs imprimé que sous la rubrique *Discussioni* ; l'auteur ne saurait donc se plaindre que la nouvelle direction ait attaché à ses opinions plus d'importance qu'elles n'en ont.

Le chapitre VI, entièrement nouveau, l'est aussi par le sentiment qui l'a dicté. Je n'ai rien vu ni connu du Concile que par ses conséquences. J'avoue que, jusqu'ici, elles ne m'avaient ni surpris ni ému. Des changements se produisaient, sans doute, mais l'intention première du pape Jean XXIII était qu'il y en eût. Les fidèles n'ont été pour rien dans ces changements, ils n'ont fait que les subir, sinon toujours sans protester, du moins sans jamais se révolter. Leur docilité est d'autant plus remarquable que les réformes qui les touchent directement concernent la liturgie, c'est-à-dire le langage dans lequel ils s'adressent à Dieu. Nul ne les a consultés, ils ne savent même pas par qui les réformes ont été faites, leurs questions à ce sujet sont demeurées sans

réponse, bref le troupeau des fidèles n'a jamais mieux mérité son nom. La raison pour laquelle il n'y aura pourtant pas de révolte est simplement que le peuple chrétien, en France du moins, a cessé de prendre ces choses au tragique. Les vieillards continueront de prier à leur manière, les jeunes trouveront toute naturelle celle qu'on leur aura enseignée ; le *Magnificat*, aujourd'hui transformé en chanson à boire, avec couplets et refrain, donnera pleine satisfaction à un peuple dont les exigences poétiques et musicales sont modestes. Il n'y a rien là dont on doive être ému.

La raison qui m'a fait écrire ce dernier chapitre est différente. Un séjour de trois mois en Amérique et au Canada, qui est depuis longtemps devenu pour moi affaire d'habitude, m'a placé cette année devant une situation qui m'a semblé nouvelle. Georges Duhamel, rentrant des États-Unis, a jadis résumé ses impressions dans un livre intitulé *Scènes de la vie future*. Il entendait par là nous avertir que l'aujourd'hui des Américains pourrait bien être notre propre demain. Le livre m'avait déplu par son provincialisme naïf et sa hâte à désapprouver chez les autres tout ce qui changeait ses habitudes, mais certaines de ses prédictions se sont réalisées, nous nous américanisons à vue d'œil et je me demande si ce qui se passe aujourd'hui là-bas ne risque pas de se passer un jour chez nous. J'aurais peut-être mieux fait de ne pas communiquer mes inquiétudes, mais j'ai cru devoir discrètement informer les Catholiques français de la situation qui se prépare pour eux s'ils persistent inconsidérément à suivre des voies dont la nouveauté est le seul mérite. Quand je suis tenté de m'inquiéter, je me console pourtant dans la pensée que lorsqu'on est dépouillé de toute initiative, on est libéré par là-même de toute responsabilité.

Rendons à M^{me} la Comtesse de Ségur, née Rostopchine, ce qui lui revient. C'est en 1864 qu'elle publia *Les malheurs*

de Sophie et ce titre lui appartient incontestablement. Sa Sophie était une petite fille censée réelle dont les malheurs n'étaient pas tous immérités. Celle que Paul Claudel mit en scène dans *Les aventures de Sophie* (1937), issue de la précédente, était au contraire franchement symbolique et scripturaire : la redoutable Judith, la touchante Esther et les autres personnages de l'Histoire Sainte en qui elle s'incarne sont de ces figures dont Saint Hilaire disait qu'elles se rapportent toutes au Christ. La nouvelle Sophie dont je plains les malheurs n'est ni une petite fille ni une allégorie, elle n'est autre que la Sagesse ; *sophia, sapientia*, elle est cette doctrine dont saint Thomas dit qu'elle est suprêmement sagesse entre toutes les sagesse humaines, et non pas seulement dans un genre particulier, mais absolument : *maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter.*

Cette sagesse qui tient ses principes de la science de Dieu même, il est devenu difficile au simple croyant de savoir ce qu'elle enseigne. Les papes le lui disent et répètent inlassablement depuis au moins cinq siècles, mais les prêtres ne s'accordent pas toujours là-dessus avec les papes, d'où résulte qu'ils ne s'accordent pas entre eux, et que si d'aventure quelque simple croyant dit s'accorder avec les papes, il est parfois mal vu des théologiens.

La théologie thomiste est une sagesse sœur de Marie ; elle est loin de mépriser l'action, mais elle fait passer d'abord la contemplation. Vatican II n'a jamais prétendu abolir Vatican I ; au contraire, il se proposait de le couronner et de le conduire à son terme en lui faisant porter ses fruits. Certains en concluent que la Pastorale remplacera désormais la Dogmatique ; perdant celle-ci de vue, la Sagesse se désagrège alors en sagesse différentes, parfois ennemies, et des guides sans boussole conseillent des chemins diver-

gents. Le désordre envahit aujourd'hui la Chrétienté ; il ne cessera que lorsque la Dogmatique aura retrouvé son primat naturel sur la pratique. On doit pouvoir regretter qu'elle soit menacée de le perdre à jamais. Il n'y a pas trace de révolte dans cette plainte. Ceux qui déplorent si souvent que l'Église ait perdu l'audience d'une classe sociale presque entière, doivent pourtant comprendre que s'en aliéner une autre n'est pas un bon moyen de la regagner.

30 avril 1967.

**TROIS LEÇONS SUR LE THOMISME
ET SA SITUATION PRÉSENTE**

I

UN THÉOLOGIEN MALVENU

Quelques mots d'explication sur le titre de cette causerie ne seront peut-être pas superflus. Le sujet m'en est inspiré par mon expérience personnelle, mais je crois qu'elle m'est commune avec la plupart de ceux qui, s'ils rencontraient saint Thomas dans l'autre monde, seraient disposés à le saluer des mots que Dante adresse à Virgile au début de la *Divine Comédie* :

Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore.

Rien de plus facile à dire ni de plus satisfaisant ; rien à première vue qui pose moins de problèmes. Ceux qui parlent ainsi sont le plus souvent, comme moi-même, des chrétiens et même des catholiques. Ils se savent donc membres d'une Église qui a choisi Thomas d'Aquin comme son Docteur Commun ; leur Docteur personnel préféré se trouve être en même temps celui que l'Église assigne comme le Docteur de tous ses fidèles, on ne peut donc souhaiter situation plus satisfaisante, et voilà qui va des mieux. Le pape Léon XIII, il y aura de cela bientôt un siècle, prescrivait que la doctrine du saint fût enseignée dans toutes les écoles catholiques et que nul maître chrétien ne commît l'imprudence de s'écarter en quoi que ce soit de ses principes. Enfin, par une

décision extraordinaire et en un sens unique, le Droit Canon faisait de cette décision doctrinale une obligation en quelque sorte légale. En conséquence, un maître catholique a le devoir d'enseigner la doctrine thomiste en vertu du droit canonique ; il est obligé d'être thomiste, pour ainsi dire, « au nom de la Loi ».

Ceux qui sont thomistes par goût personnel ne sont guère touchés par ces prescriptions officielles. Non seulement ils ne comprennent pas bien qu'on puisse les obliger à faire ce qu'ils ont envie de faire, ni de professer une doctrine dont l'étude fait leur joie, mais ils détestent s'entendre dire qu'ils sont thomistes parce que le pape leur enjoint de l'être. Et il faut avouer qu'à première vue la situation est un peu ridicule. Il paraît qu'il existe aujourd'hui des pays où règne une philosophie officielle, qui est celle du gouvernement, de l'administration et des écoles. Je ne sais pas quelle est aujourd'hui la situation en Russie, mais je sais bien que lorsque j'y suis allé, en 1919, le saint Thomas de l'endroit s'appelait Karl Marx. En matière de philosophie, et en quelques autres, on était marxiste et on ne pouvait être rien d'autre. Cela me paraissait un peu ennuyeux à la longue. Quand les réponses à toutes les questions sont connues d'avance, la conversation manque d'imprévu. On ne peut compter que sur l'étourderie pour en produire. Je me souviens d'un jour où, traversant en train la ville de Kharkov et regardant ce qu'on en voyait de la gare, je dis machinalement à mon voisin, un aimable Commissaire du Peuple avec qui j'entretenais une conversation peu compromettante : « C'est une très grande ville ». « Oui » répondit-il « et surtout c'est une ville moderne : peu d'églises mais beaucoup de cheminées d'usine ». Un mauvais diable me poussant, je repris à mon tour : « C'est vrai, mais je ne vois pas de fumée ». « Ah ! » répondit mon Commissaire, « c'est parce que c'est

dimanche ». Je pensais qu'il s'écartait de la ligne du parti, car enfin, pourquoi des cheminées marxistes fumeraient-elles moins le dimanche que les autres jours ? Mais il me sembla plus courtois de ne pas le mettre dans l'embarras, dont il se serait d'ailleurs aisément tiré, car il avait réponse à tout, et réponse marxiste. Je me souviens seulement qu'après cinq ou six jours de voyage et d'endoctrination, la perspective de toute conversation nouvelle m'inspirait un certain découragement.

Je suis quelquefois effrayé de penser que certains se représentent la situation du thomisme dans l'Église comme analogue à celle du marxisme dans les pays communistes. S'il en était ainsi, ce serait vraiment terrible et pour moi du moins intolérable, mais en est-il vraiment ainsi ? Avons-nous dans l'Église, avec la doctrine thomiste, quelque chose qui serait comme une « doctrine du parti » ?

Quand je regarde autour de moi, je vois d'abord une foule de catholiques, souvent parmi les meilleurs, qui se passent de toute philosophie et même de toute théologie, si on entend par théologie une réflexion savante sur la foi chrétienne. L'Église ne peut pas se passer de théologie, ni un chrétien de foi religieuse et de dogmes, mais un chrétien peut faire son salut sans être un théologien, moins encore un philosophe. Ceux-là, qui sont de loin le plus grand nombre, ne sont ni thomistes ni autre chose. Ils sont chrétiens, ce qui est l'essentiel, et leur suffit.

Regardant à présent du côté des théologiens et des philosophes, je dirai que ce que je vois d'abord est l'immense et noble foule des augustiniens. Comme saint Augustin lui-même, ils vont à Dieu par une sorte d'approfondissement spéculatif de leur vie religieuse et chrétienne. Leurs preuves de l'existence de Dieu sont une méditation sur la vérité et la lumière du Verbe en quoi nous la connaissons ; l'amour,

la charité sont plus importants pour eux que la connaissance et l'intellectualisme thomiste leur répugne par une sorte de sécheresse qui les glace. Si l'on me demandait quelle théologie a le plus profondément agi sur le développement des grandes philosophies modernes, je répondrais sans hésiter, celle de saint Augustin. En France, Descartes, Pascal, Malebranche, Maine de Biran, Maurice Blondel portent tous, plus ou moins profondément empreinte, la marque de l'augustinisme. En Italie, Sigismond Gerdil, Rosmini-Serbati et Gioberti ont prolongé avec originalité, souvent avec profondeur, l'augustinisme de Malebranche. Et je ne serais pas embarrassé pour citer des pays où, à en juger par les grandes doctrines modernes qu'ils ont produites, l'influence du thomisme est restée faible. L'Angleterre, l'Allemagne même, cette terre élue de la spéculation métaphysique, ne se sont guère inspirées de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. Hormis les écoles théologiques proprement dites, qui sont des cas particuliers, le thomisme n'a guère eu de descendance. En Espagne même, la doctrine de Balmes est plutôt une variante de la philosophie du sens commun.

Et dans les écoles de philosophie et de théologie chrétienne, que voyons-nous ? Sauf erreur de ma part, l'Ordre religieux le plus nombreux est celui de saint François d'Assise, le moins philosophe des fondateurs d'ordres, et qui ne fut pas beaucoup plus théologien. Sans avoir fait d'enquête spéciale à ce sujet, je n'ai pas l'impression que l'ordre Franciscain, ou la famille Franciscaine, soit un foyer particulièrement intense de théologie thomiste. Assurément, il y a des ordres religieux qui se réclament de saint Thomas d'Aquin, mais en pareils cas il faut toujours se demander de quel saint Thomas il s'agit. Ce peut être le saint Thomas revu et corrigé par François Suarez, qui s'est beaucoup enseigné dans les

collèges de la Société de Jésus, et peut-être s'y enseigne encore. Le R. P. Pedro Descoqs S.J., que j'ai bien connu, aurait senti sa vocation religieuse vaciller si on avait voulu lui faire accepter certaines thèses thomistes fondamentales, comme la composition d'essence et d'existence dans l'être fini.

Je sais bien qu'il y a l'Ordre de saint Dominique, où l'on est thomiste du fait même qu'on est Dominicain, mais de quel saint Thomas y suit-on la doctrine ? Ce peut être, et souvent ce l'est en effet, le saint Thomas de la *Somme de théologie*, mais suivrons-nous la *Somme* elle-même, ou ne suivrons-nous pas plutôt le commentaire de Cajétan qui l'accompagne ? Car ce n'est pas la même chose et on ne peut pas enseigner les deux doctrines à la fois. Et, naturellement, il y a encore d'autres thomismes, au choix, entre lesquels nous pouvons exercer une sorte d'option, raisonnable sans doute, mais libre. Je sais bien qu'il existe une vue historique, appuyée d'ailleurs sur les autorités de l'Église les plus hautes, selon laquelle une école thomiste, une et indivisible, se serait perpétuée de saint Thomas à nos jours. Je pense personnellement, après bien des années d'études, que cette unité doctrinale de l'école thomiste a été grandement exagérée. Aussitôt après la mort du maître, que tous d'ailleurs respectaient et admiraient, on a vu se constituer des thomismes parfois assez profondément différents. Un exemple qui me semble typique me dispensera peut-être de longs développements. Au début du XIV^e siècle, le dominicain Hervé Nédellec, maître général de l'Ordre des Frères Prêcheurs, veillait soigneusement à ce que la doctrine de saint Thomas fût considérée comme celle de l'Ordre tout entier. Être Dominicain, c'était pour lui être thomiste. Pourtant, dans ses propres écrits, il refusait d'accepter que les êtres finis fussent réellement composés de leur essence

et d'un acte distinct qui fût leur acte d'être. Refuser la composition d'essence et d'existence dans l'être fini, ce qu'ont fait d'innombrables philosophes et théologiens, c'est rejeter ce qu'il y a de plus personnellement thomiste dans la théologie de saint Thomas. Pourtant, non seulement Hervé Nédellec, mais ce même Cajétan dont le commentaire enguirlande le texte de la *Somme de théologie* dans l'édition Léonine, ont refusé de l'accepter. J'ai moi-même connu des maîtres célèbres, dans l'Ordre de saint Dominique, exposant la doctrine thomiste et ses thèses fondamentales sans faire la moindre allusion à celle-là. Je ne les blâme pas ; très soucieux de ma propre liberté, je tiens beaucoup à respecter celle des autres. Mais il ne s'agit pas ici d'opinions philosophiques ou théologiques ; il s'agit d'un fait historique. Nous demandons où, en fait, a-t-on enseigné la doctrine authentique de saint Thomas d'Aquin ? Et je crois pouvoir assurer qu'il ne suffit pas qu'un maître se dise thomiste, ou même qu'il pense l'être, pour qu'on soit sûr d'avoir affaire avec un fidèle disciple de saint Thomas. J'irai plus loin. Fort de mon expérience personnelle, je pourrai citer deux ou trois thèses importantes de saint Thomas, que je n'ai jamais rapportées comme étant siennes, citées en ses propres termes, et dont je ne disais même pas qu'elles étaient *vraies*, mais seulement qu'elles étaient *thomistes*, sans avoir bientôt sur les bras d'illustres théologiens, dominicains ou non, mais tous thomistes, écrivant dans des revues thomistes, pour m'accuser de friser l'hérésie.

Pour ne pas m'exposer au reproche d'arbitraire, permettez-moi de vous confier deux propositions de saint Thomas d'Aquin, qu'il est difficile de rapporter sans soulever les protestations de certains esprits soucieux d'orthodoxie. La première, sur laquelle il y a eu des controverses sans fin, est que « tout intellect désire naturellement de voir la substance

divine ». Risquez seulement cette proposition en bonne compagnie théologique, et vous verrez ce qui vous arrivera. Je ne dis pas : risquez cette proposition comme vraie, mais simplement comme exprimant la pensée authentique de saint Thomas. Et pourtant, c'est bien lui qui l'a dit : *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem* (*Cont. Gent.* III, 57, 4). Personnellement, j'admets que d'autres rejettent cette proposition ; je ne crois pas à l'autorité philosophique, je n'ai aucune autorité théologique et, je l'ai dit, je suis particulièrement soucieux de la liberté de tous ; je dis seulement ceci : soutenez tant que vous voudrez que l'entendement ne désire pas *naturellement* voir Dieu ; soutenez même, si c'est votre opinion, qu'il est dangereux pour la foi d'enseigner cette thèse ; mais ne soutenez pas qu'il soit possible de la nier et pourtant d'être thomiste. Toute la pensée de saint Thomas est ici en jeu et aucune autorité au monde ne peut faire qu'il n'ait pas écrit cette phrase imprimée dans l'édition Léonine de ses œuvres complètes. Il n'y a rien à faire à cela.

Deuxième exemple d'une expérience qui réussit à coup sûr. Dans une réunion de philosophes et théologiens catholiques, voire thomistes, dites que ce que Dieu est nous reste tout à fait inconnu ; vous pouvez être assuré de vous entendre ensuite accuser d'agnosticisme. Les choses n'iront pas mieux si, cherchant une autre expression, vous dites : je sais bien que l'existence de Dieu nous est connue, je dis seulement que *ce que Dieu est* nous est inconnu, et même entièrement inconnu, on répétera que vous êtes un agnostique et vous ne vous laverez jamais de l'accusation. Soit, mais ce qu'il m'est impossible de nier, c'est que telle soit la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Nous savons ce que Dieu n'est pas, dit le Docteur Commun dans l'édition Léonine de la *Somme contre les Gentils* (III, 49, 9) : « quid vero sit

penitus manet incognitum ». Il ne dit pas “mal connu”, “presque inconnu”, mais tout à fait inconnu. Il n’est pas possible de connaître moins quelque chose que ce qui nous est *penitus ignotum*. *Omnino ignotum*, dit ailleurs saint Thomas (*In lib. de Causis*, prop. 6), et encore : *sicut eius substantia est ignota, ita et esse* (*Q. D. de potentia*, 7, 2, ad 1^m). Est-ce vrai ou non ? Mon opinion personnelle sur la question est sans aucune importance ; mais saint Thomas l’a-t-il dit ou non, c’est une autre question et, là-dessus, je peux assurer qu’aucune hésitation n’est possible : il l’a dit et redit, et si quelqu’un prétend être thomiste tout en enseignant que nous savons ce que Dieu est, je ne me permettrai pas de nier que ce soit possible, pour ne pas lui faire de peine, je me contenterai d’avouer que je ne comprends pas ce qu’il dit.

Cela se dit pourtant et le simple exposé de ces deux faits — on pourrait en citer bien d’autres — suffit à faire comprendre ce que je veux dire en suggérant que le magistère universel du Docteur Commun est dans une large mesure une affaire de principe bien plutôt qu’une réalité sans exceptions. Les exceptions sont réelles, nombreuses, actives. Si je ne voulais éviter avant tout de passionner le débat, je pourrais faire voir que plusieurs sont agressives. Je n’ai jamais reproché à qui que ce soit de ne pas être thomiste, mais on m’a souvent reproché de l’être ; on m’a même reproché de vouloir rallumer les bûchers de l’inquisition, comme s’il pouvait encore être question de bûchers quand le progrès moderne a inventé la chaise électrique ! Un philosophe ne s’étonne pas de grand-chose ; je constate seulement que notre rapport à saint Thomas n’est pas aussi simple que beaucoup l’imaginent. Celui qui s’efforce de retrouver la vraie pensée du Docteur Commun — entreprise longue, difficile et pleine de risques — se trouve au bout de son effort appartenir à une minorité dans une minorité.

S'il pouvait seulement espérer que, dans cette minorité, l'approbation générale de son effort lui sera assurée ! Cela semblerait un minimum, car enfin, comme sa Sainteté le pape Paul VI le rappelait récemment encore aux PP. Dominicains des États-Unis, quand saint Thomas est en cause, il s'agit de défendre en lui quelque chose de plus grand que lui : *maius aliquid in S. Thoma quam S. Thomas suscipitur et defenditur*. Pourtant, je ne crois pas me tromper en pensant qu'une sorte d'offensive anti-thomiste se prépare dans des milieux d'où rien n'invitait à la prévoir. Puisque l'expérience personnelle est naturellement celle qui nous frappe le plus, permettez-moi d'en citer une toute récente, dont vous comprendrez qu'elle m'ait particulièrement intéressé.

Depuis quelques années s'est constituée au Québec une association pour favoriser l'édition Léonine des œuvres de saint Thomas d'Aquin. Il y a trois ou quatre ans de cela, cette société m'offrit sa présidence d'honneur, ce qu'il me parut difficile de refuser. En fin 1963 ou au début de 1964, cette même société m'invita à faire une conférence pour intéresser le grand public à l'œuvre entreprise et lui obtenir des adhésions. Le président d'honneur de la société ne pouvait pas se dérober. La date de la conférence fut fixée, plusieurs mois d'avance, au lundi 16 novembre, à 20 heures. Le 16 novembre au matin, un père dominicain de mes amis me mit en mains un journal local daté du même jour, et qui annonçait en gros titre : « L'Église ne doit pas attribuer une valeur exclusive à saint Thomas ». Je veux bien faire semblant de croire qu'il s'agisse là d'une simple coïncidence, mais elle m'invitait à réfléchir. Comme souhait de bienvenue à un invité qui venait de traverser l'Atlantique pour collaborer à une œuvre aussi éminemment ecclésiastique, c'était plutôt un calmant. Mais il faut savoir tirer parti de tout, et

l'incident m'offre au moins un exemple caractéristique du mouvement de reflux qui, dans les hautes sphères même, tendrait plutôt à modérer aujourd'hui notre adhésion à saint Thomas d'Aquin.

Naturellement, toutes ces attitudes ont une raison et il convient d'examiner les principales.

Ce qui me frappe d'abord, c'est qu'il est difficile de savoir de quoi l'on parle. Il ne faut pas, nous dit-on, que l'Église fasse reposer son enseignement « sur un seul docteur ». On s'inquiète que saint Thomas, philosophe du XIII^e siècle, soit considéré par plusieurs comme le théologien « officiel » de l'Église catholique. De qui peut-il s'agir dans ces reproches ? S'il s'agit de saint Thomas *philosophe*, on ne voit pas comment il pourrait être le *théologien*, officiel ou non d'une église quelconque. Et c'est ici qu'une première précision s'impose. L'Église comme telle n'enseigne aucune philosophie, thomiste, scotiste, suarézienne ou autre. La philosophie comme telle appartient à l'ordre du temporel ; elle est « de ce monde », comme la physique, la biologie ou toute autre science de la nature. A cet égard, l'Église n'a aucune responsabilité particulière : quand Aristote a élaboré sa philosophie, l'église chrétienne n'existait pas encore et nul penseur grec ne pouvait en prévoir l'avènement. L'aristotélisme n'est pas devenu une révélation religieuse à partir du XIII^e siècle après J.-C. et comme on pouvait faire son salut sans lui pendant les douze premiers siècles de l'ère chrétienne, l'évangile sans Aristote doit aujourd'hui encore suffire au salut de l'humanité. La même chose est vraie de n'importe quel philosophe et de n'importe quelle doctrine philosophique, fût-ce Thomas d'Aquin lui-même et sa doctrine. S'il est vrai que saint Thomas soit devenu, comme on dit, le docteur « officiel » de l'Église, ce ne peut pas être Thomas philosophe, mais seulement Thomas théologien.

Mais alors, dira-t-on, pourquoi tout ce bruit à propos de la philosophie en général et de celle de saint Thomas en particulier ? Je vais essayer de répondre aussi simplement que possible à cette question, dont pourtant les éléments sont extrêmement compliqués, tellement même que, dans le détail du concret, leur complication va à l'infini.

Le principe de la réponse est facile à saisir ; c'est que ce n'est pas l'Église qui s'occupe de l'enseignement des philosophes, ce sont les philosophes qui se mêlent sans cesse de l'enseignement de l'Église. Je pourrais emprunter des exemples à ce qui se passe de nos jours, mais j'aurais l'air de m'engager dans la polémique. Permettez-moi donc de m'adresser au passé et à son histoire. Nos sentiments personnels n'étant pas en cause, nous verrons peut-être les choses plus clairement.

La lecture de l'Index des livres prohibés est, à la fois, décourageante et pleine d'enseignements. Décourageante, parce qu'on se rend compte de l'inefficacité de ces condamnations, mais instructive à plusieurs égards, d'abord parce que, de toutes les philosophies jadis condamnées, il n'y en a peut-être pas une seule qui soit aujourd'hui professée comme vraie par qui que ce soit. Et pourtant, en leur temps, les partisans de ces philosophies jugeaient indispensable de renoncer à la théologie traditionnelle pour procéder à un *aggiornamento* de la théologie. Dans le cas de René Descartes, je ne vois pas pourquoi aucune de ses œuvres devrait être à l'Index, mais je vois fort bien pourquoi la doctrine fut considérée à Rome comme suspecte. D'abord, outre un grand mathématicien et un philosophe très original, il y avait chez Descartes un apôtre et un réformateur. Il voulait réformer l'enseignement des collèges, alors tous religieux. C'est pour y supplanter la doctrine d'Aristote qu'il écrivit ses *Principes de Philosophie* conçus comme un manuel à

l'usage des écoles. Il entendait même fournir une définition du miracle de la transsubstantiation fondée sur sa propre notion de la matière comme identique à l'étendue, sans substance ni accidents. Vous n'y voyez sans doute aucun inconvénient. Moi non plus. Aucune philosophie n'a pour fonction d'expliquer les miracles, celle de Descartes pas plus que celle d'Aristote ; un théologien ne peut que les définir. Le point auquel je pense est autre. C'est que vingt ans après la mort de Descartes, sa physique était périmée, sa notion de l'étendue remplacée par une autre et un concept comme celui de substance, ou de forme, qu'il avait jugé dépassé, se trouvait restauré par Leibniz dans une interprétation nouvelle. Quand la philosophie moderne était celle de Descartes il aurait fallu construire une théologie cartésienne, quitte à la remplacer par une théologie leibnizienne vingt ans après. Quelle autre théologie aurait-on eu pour se sentir en règle avec la philosophie du jour ? J'en vois une toute faite, celle de Nicolas Malebranche, prêtre de l'Oratoire. Il y a d'ailleurs eu d'innombrables théologiens malebranchistes. Au dix-huitième siècle, le théologien et philosophe piémontais, Sigismond Gerdil, donna encore un admirable résumé de la doctrine de Malebranche, qui est un modèle du genre. Mais le fond du malebranchisme était que « Dieu seul est cause » ; il n'y a pas de causes secondes, sauf occasionnelles, car elles-mêmes sont totalement dénuées d'efficace. Qui enseignerait aujourd'hui pareille doctrine ? Personne. Il faudrait donc encore une autre théologie pour remplacer celle-là. Quelle théologie ? D'excellents chrétiens, et non seulement des catholiques, mais d'admirables prêtres, ont proposé Kant. L'abbé Louis Bautain, professeur de théologie à Strasbourg, conseillait particulièrement Kant parce que, selon ce philosophe, *il n'y a pas de démonstrations possibles de l'existence de Dieu*. Restait donc seulement la conscience

morale et la foi. Supposons que cette théologie eût triomphé, où en serions-nous aujourd'hui ? Je ne vois aucun inconvénient à ce que n'importe qui pense de cette manière, pour lui-même et en ce qui le concerne, mais je verrais de graves inconvénients à ce qu'on prétendît m'imposer cette théologie comme celle de l'Église. Non seulement je pense qu'il y a des raisons philosophiques positives d'affirmer l'existence d'un Dieu, mais je trouve inconcevable que Dieu n'existe pas. Je sais bien qu'il y a des athées, ou des gens qui se croient tels, mais, pour ma part, je dispose d'un moyen très simple de remettre ma raison en présence du problème philosophique de Dieu, c'est de me demander comment il se fait que quelque chose existe ? On me dira que ce n'est pas un problème, et en effet ce n'est pas un problème scientifique, car si rien n'existait, il n'y aurait ni science ni savants, rien à connaître ni personne pour connaître ; mais c'est un problème métaphysique, celui-là même qu'un des créateurs de la mathématique moderne, Leibniz, a jadis posé en termes inoubliables : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Martin Heidegger, l'esprit le plus métaphysicien de notre temps, est plusieurs fois revenu sur cette parole, à quoi il ajoute, toujours avec Leibniz : « D'autant plus que le rien est plus facile ».

Je vous laisse ce dernier membre de phrase pour vous distraire le soir, au lit, avant de vous endormir. Ce que je continue de dire à ce propos reste la même chose : qui se contenterait aujourd'hui d'une théologie kantienne ? Personne. Nous aurions eu depuis Kant une théologie hégélienne, une théologie bergsonienne, une théologie blondélie, comme il y a eu en Italie une théologie giobertienne, une théologie plus ou moins gentilienne et ainsi de suite indéfiniment. Vous me demanderez peut-être quel inconvénient il y aurait à cela ? Simplement celui-ci. La théologie

chrétienne est une interprétation de la foi chrétienne en la vérité de la parole de Dieu, qui ne change pas. Il n'est pas nécessaire que cette interprétation soit savante. Notre père bien-aimé le pape Jean XXIII me disait un jour : « Pour moi, vous savez, la théologie, c'est *Notre père qui êtes aux cieux...* ». Nous en sommes tous là, mais dire « notre père », c'est professer qu'on « croit en un Dieu le père tout-puissant », et quelle que soit notre théologie, il faut, pour être chrétienne, qu'elle fasse droit à notre croyance au Dieu de l'évangile. Aucune théologie qui ne professe cette vérité ne peut se dire chrétienne ; celle qui mettra le mieux en lumière cette vérité de foi, et toutes celles que le *Credo* énonce, sera manifestement pour l'Église la théologie la meilleure, la plus parfaite, la plus totalement vraie. L'Église a simplement proclamé que la théologie dans laquelle elle reconnaissait l'interprétation la plus fidèle de la foi dont elle a le dépôt, la responsabilité et la garde, est la théologie de saint Thomas d'Aquin.

Je connais bien l'objection : mais alors vous voulez nous ramener à la philosophie d'Aristote ! Comme le disait récemment un éminent prélat : « Le dialogue avec le moyen âge n'est pas le dialogue avec le monde d'aujourd'hui ». J'en tombe d'accord, mais je voudrais faire deux remarques.

D'abord, bien que le mot dialogue soit à la mode, je m'en méfie un peu. Pour dialoguer, il faut être deux. Aussi loin que je remonte dans mon passé, je me revois aussi avidement ouvert à mon temps qu'il était possible de l'être. J'ai tout de suite pensé qu'avant de faire de la philosophie, il fallait d'abord apprendre celle qui existait déjà ; j'ai donc consacré une grande partie de ma vie à étudier et enseigner l'histoire de la philosophie, et je ne le regrette pas. J'ai lu à peu près toutes les grandes œuvres de la philosophie occidentale ancienne et moderne, publié des livres sur Descartes, écrit en

partie et dirigé une histoire générale de la philosophie ; excusez ce catalogue, mais ce que je veux dire, c'est que si je suis prêt à parler de leurs philosophies avec les autres, il suffit que je veuille leur parler du thomisme pour qu'ils me disent avec un aimable sourire : « Oui, oui, c'est très intéressant ; vous avez bien raison d'attirer l'attention sur lui ». Mais je serais curieux de savoir à combien de mes contemporains j'ai inspiré la curiosité de lire eux-mêmes l'un quelconque des écrits de Thomas d'Aquin. Je ne crois pas que mon cas soit unique. C'est leur temps qui refuse de dialoguer avec les thomistes, ce ne sont pas eux qui refusent de dialoguer avec leur temps.

Ma deuxième remarque est que nul n'a l'intention de ramener nos contemporains au XIII^e siècle, ni à sa science, ni à sa philosophie. Je comprends bien que nous ne sommes plus à l'époque de la physique qualitative d'Aristote, ni de l'astronomie géocentrique des Grecs. Mais à quelle science voulez-vous nous ramener ? Celle de Newton est dépassée, celle d'Einstein est désormais incluse dans une vue plus générale de la nature, et quant à la cosmographie, nous sommes avec les quasars au bord d'une révolution vertigineuse dans notre conception de l'univers. Mais quel rapport y a-t-il entre le thomisme que l'Église nous prescrit de suivre et un état quelconque de la science ? Tout ce que l'Église veut que nous acceptions à ce sujet, c'est que le monde est créé de rien par Dieu. Ceci n'est pas une proposition scientifique. La science n'a aucun moyen de savoir que c'est vrai, ni que ce n'est pas vrai. Si c'est vrai, l'univers créé par Dieu est celui que connaît la science, dans la mesure où elle le connaît. Par rapport à la notion théologique de création, tous les univers successifs de la science s'équivalent. En quelques mots, l'univers créé par Dieu est celui que décrit la science, quel qu'il soit et quelle qu'elle soit.

Ce qui est vrai de la science l'est de la philosophie. Les doctrines se succèdent avec une vitesse telle qu'en en acceptant une comme vraie, on peut être sûr qu'elle cessera de l'être avant qu'il soit longtemps. Quand j'avais vingt ans : *Credette Bergson nella filosofia / tener lo campo, ed ora ha Heidegger il grido / sì che la fama di colui è oscura*. Ce mouvement de la philosophie correspond à un besoin aussi réel que celui de la science, mais l'Église a voulu établir une théologie témoin, comme un centre de référence immuable, parce que, alors que tout le reste change, la vérité dont elle a la garde ne change pas.

Cette vérité est celle de la parole de Dieu, dont il est dit dans l'Écriture : la terre et le ciel passeront, mais la parole de Dieu ne passera pas. Et ici je pense que nous autres chrétiens, philosophes ou théologiens, ou les deux, avons à nous examiner nous-mêmes, car je crains bien que nous ne soyons coupables d'avoir accumulé les illusions et multiplié, pour nous et les autres, d'inutiles difficultés.

Nous avons dit et répété sur tous les tons pendant des siècles, que la philosophie de saint Thomas d'Aquin était celle d'Aristote. Ceux qui l'ont dit ont fini par le faire croire, et le pis est qu'eux-mêmes l'ont crû. Beaucoup le croient encore aujourd'hui, à tel point qu'ils tiennent presque pour une hérésie la proposition pourtant évidente que la philosophie de saint Thomas d'Aquin *n'est pas* celle d'Aristote. Le langage est le même, la technique de la démonstration est semblable, mais le contenu de la doctrine est différent. Laissant de côté toute considération proprement théologique, Aristote n'enseigne pas qu'il n'y a qu'un seul Dieu, que ce Dieu est l'acte pur d'être, qu'il a créé le monde de rien, qu'il le conserve dans son existence actuelle même, que Dieu est par là intimement présent à tout ce qui est, qu'il a créé l'homme à son image et ressemblance, que l'image de Dieu

en l'homme est l'intellect, que la fin de l'intellect est de voir Dieu, que l'âme humaine est immortelle et capable par conséquent d'une béatitude éternelle. De tout cela, que saint Thomas enseigne, Aristote n'a rien su, et si Aristote est identique à la philosophie, la philosophie n'en sait rien.

Qu'a donc fait saint Thomas d'Aquin ? Lui-même l'a dit et redit, mais c'est encore un point sur lequel on peut répéter la phrase de Dominique Bañez : *et hoc est quod sapientissime clamat divus Thomas, et Thomistae nolunt audire*. Il l'a dit particulièrement au début de cette *Somme contre les Gentils*, que l'on qualifie pourtant si souvent de « philosophique » : « nous nous efforcerons d'abord de mettre en évidence la vérité que la foi professe et que la raison soumet à son examen. Nous en proposerons des raisons démonstratives et des raisons probables, dont nous recueillerons certaines dans les écrits des philosophes et des chrétiens, afin d'en confirmer la vérité et de convaincre l'adversaire » (C. G., I, 9). Ce n'est pas en méditant sur Aristote que Thomas a construit sa doctrine, mais en méditant sur l'Écriture Sainte, avec l'aide de la philosophie d'Aristote sans doute, mais aussi de toute la vérité philosophique dont il disposait et, avant tout, de toute celle que pouvait lui découvrir sa propre raison.

Mais, dira-t-on, c'est de la théologie ! Assurément, et saint Thomas n'a jamais prétendu que ce fût autre chose. Alors, objectera-t-on, ce n'est pas de la philosophie ! Et pourquoi n'en serait-ce pas ? Pourquoi un théologien serait-il incapable d'user de sa raison aussi bien qu'un philosophe ? Pourquoi cesserait-il d'en faire un usage correct et légitime à partir du moment où, croyant quelque chose sur la parole de Dieu, il se demande en toute tranquillité et liberté : ceci, que je crois, qu'est-ce que j'en sais ? S'il n'en sait rien, il dira : je n'en sais rien et continuera de le croire. S'il croit en savoir

quelque chose, il dira : voilà ce que j'en sais et continuera de croire le reste. C'est en se demandant ce qu'il savait de ce qu'il croyait que Thomas a constitué ce corps de vérités rationnellement démontrées que nous nommons aujourd'hui la philosophie de saint Thomas d'Aquin.

On comprend par là que l'Église reconnaisse à cette philosophie, et à la théologie dont elle fait partie, une autorité privilégiée et une valeur permanente qu'elle ne reconnait à aucune autre.

L'Église ne conteste donc à personne le droit de philosopher à sa façon. Elle n'a aucune opinion sur la logique symbolique ou autre, ni sur la philosophie des sciences, ni d'ailleurs sur aucune doctrine philosophique généralement quelconque, aussi longtemps que ces doctrines ne se présentent pas, ou ne sont pas présentées par des admirateurs trop zélés, comme exprimant la vérité que l'Église elle-même reconnait pour sienne ou qu'elle peut prendre sous sa propre responsabilité. Les responsables de la plupart des condamnations doctrinales ne sont pas les auteurs des doctrines en cause, mais ceux qui s'obstinent à soutenir qu'elles représentent la vérité de la foi ou en sont une interprétation légitime. A force de soutenir qu'une doctrine est orthodoxe, ils réussissent inmanquablement à la faire censurer.

Que pouvons-nous donc faire ? A ceux qui refusent au thomisme toute valeur philosophique actuelle, je demanderai simplement, combien de temps ils ont consacré à son étude ? S'ils ont fait l'effort nécessaire, s'ils sont certains d'avoir bien compris la doctrine et de ne pas lui avoir inconsciemment substitué l'une de ses nombreuses versions revues et corrigées par ses interprètes, alors la cause est entendue, le thomisme n'est pas fait pour eux. Il leur reste d'autres philosophies mieux adaptées à leurs besoins.

Aux autres, dont je suis, dont le thomisme fait la nourri-

ture intellectuelle préférée et familière, je me permettrai de donner seulement un conseil : le prendre tel qu'il est et le présenter tel qu'il est, sans essayer de le faire passer pour autre chose. Le pis que nous puissions faire est de le déguiser en une philosophie de la nature, sans aucun lien avec la foi religieuse dont saint Thomas, Frère Prêcheur, faisait son étude de chaque jour et presque de chaque heure. Ceux qui changent ainsi ses traits dans l'espoir de gagner au christianisme des adeptes par les voies de la philosophie, quelle que soit ma sympathie pour la fin qu'ils se proposent, me semblent prendre un mauvais chemin pour l'atteindre. Dieu ne s'est pas proposé de sauver les hommes par la doctrine d'Aristote, mais par sa parole. C'est en méditant sa parole en philosophe que Thomas d'Aquin a conduit la métaphysique bien loin au-delà d'Aristote. Si loin au-delà, que les meilleurs de nos propres contemporains ne parviennent même plus à l'y rejoindre. Pour moi, je le trouve très en avant des plus hardis de ceux avec qui on m'invite à le dépasser. Je ne peux concevoir qu'on puisse le suivre jusqu'au terme de sa lumineuse métaphysique de l'acte d'être sans éprouver le désir d'y demeurer toujours avec lui.

II

ACTUALITÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

On ne peut parler de saint Thomas sans s'apercevoir qu'aucun accord ne règne sur l'homme et l'œuvre que ce nom représente. Il en va naturellement de même pour le mot « thomisme » et enfin pour l'épithète de « thomiste ». Passer en revue les manières d'entendre ces mots aujourd'hui des

plus répandus serait un travail infini et de peu de profit, d'autant plus que chaque acception différente de ces mots repose sur une manière différente d'entendre la doctrine du Docteur Commun de l'Église. Il me semble donc plus utile de borner mon effort à préciser ce que signifie pour moi la doctrine thomiste et, par là-même, à donner quelque idée des raisons qu'un homme du vingtième siècle peut encore avoir de faire de la lecture des écrits d'un homme du treizième siècle, non seulement son travail, mais son plaisir. Pour qui se réclame de l'enseignement de saint Thomas, s'expliquer sur ce point est un devoir d'honnêteté intellectuelle. La foule des philosophes qui s'opposent à la philosophie thomiste, et d'ailleurs à toute scolastique généralement quelconque, ont droit de savoir, au cas où ils s'en soucieraient, ce qu'est une doctrine qu'ils rejettent sans l'avoir personnellement étudiée. Quant à ceux qui se réclament de la tradition de l'École, et même de celle de saint Thomas, ils s'entendent sur le thomisme d'autant plus difficilement que, le tenant pour l'expression d'une vérité qui, en gros, est celle du catholicisme même, les moindres divergences d'interprétation assument à leur yeux une importance disproportionnée à leur portée réelle. Mais enfin chacun a le devoir, en pareilles matières, de hisser ses couleurs, comme disent les marins, non d'ailleurs sans s'attendre à recevoir les premiers projectiles dès que ses adversaires les auront reconnues.

Je commencerai donc par une première proposition, en apparence inoffensive mais en effet révolutionnaire, en disant que saint Thomas est essentiellement et avant tout un théologien. Son œuvre maîtresse, la *Somme de théologie*, porte un titre assez clair par lui-même. Un deuxième exposé d'ensemble de sa doctrine, porte le titre d'*Abrégé de théologie*, ou *Compendium theologiae*, ce qui n'est pas moins clair. Ces deux écrits sont l'un et l'autre inachevés, mais il y a une

somme que son auteur a terminée, celle que l'on connaît sous le titre de *Somme contre les Gentils*, et que certains distinguent de la Somme dite théologique, en la nommant « somme philosophique ». Saint Thomas lui-même n'a jamais usé de ce titre. Celui que donnent plusieurs manuscrits anciens : *De veritate fidei contra errores infidelium*, bien qu'insistant un peu trop sur le côté polémique de l'œuvre, en exprime assez bien le contenu. Le titre que lui a donné Bernardus Maria de Rubeis, plus simple encore, me semble le meilleur de tous : *De veritate fidei catholicae*. Quoi de plus clair ? Une somme de la vérité catholique est par définition un ouvrage de théologie. Un auteur dont la doctrine s'exprime en trois œuvres de théologie est essentiellement un théologien. Mais, me dira-t-on, que faites-vous du reste ? Tout le reste, questions disputées, opuscules, commentaires sur Denis, Boèce, Proclus et même Aristote représente un effort qu'il a dû s'imposer afin de pouvoir construire ses grandes synthèses doctrinales. Tout son travail de philosophe a été entrepris, poursuivi et mené à bien en vue de son travail de théologien. Si donc on me demande ce que je nomme « thomisme », je répondrai, c'est une théologie, parce que tout le travail de l'auteur était soit théologique, soit ordonné aux fins de la théologie. Et si l'on insiste en me demandant ce que j'en sais, ma réponse sera que saint Thomas lui-même l'a dit. Reprenant à son compte une parole de saint Hilaire de Poitiers, l'auteur de la soi-disant somme philosophique déclare, dès le deuxième chapitre : « J'ai conscience que mon principal devoir envers Dieu en cette vie, est que toutes mes paroles et toutes mes pensées soient sur lui ». Je ne crois rien exagérer en disant qu'un homme dont toutes les paroles et les pensées portaient sur Dieu, et qui voulut qu'il en fût ainsi toute sa vie, était essentiellement un théologien.

Mais qu'entendait-il par le mot théologie ? C'était à ses yeux une science sacrée reposant avant tout sur la parole de Dieu. Il a défini ce savoir dès le début de la *Somme de théologie*, ou plutôt, je ne saurais trop insister sur ce point, il en a emprunté la description à saint Augustin : une science entièrement consacrée à étudier, élucider, confirmer la parole de Dieu, non certes en elle-même, qui se suffit, mais dans l'esprit des hommes et pour les disposer à accueillir la foi. La théologie thomiste a donc simplement voulu reprendre l'œuvre déjà faite par saint Augustin, et il y avait pour cela beaucoup à faire. Nous sommes moins loin dans le temps de saint Thomas que lui-même ne l'était de saint Augustin, mais un *aggiornamento* de la théologie était pourtant nécessaire pour tenir compte du travail théologique considérable qui s'était poursuivi pendant neuf siècles : Grégoire le Grand, Hilaire de Poitiers, Boèce, Anselme de Cantorbéry et d'autres. Le travail philosophique surtout s'était accéléré ; la doctrine d'Aristote s'était emparée des écoles et des esprits à tel point que beaucoup la considéraient comme identique à la philosophie même. Pour que la théologie fût enseignée au XIII^e siècle, il fallait la présenter sous la forme d'une science de type aristotélicien et utilisant, autant que possible, les techniques de la démonstration aristotélicienne. Il s'agissait d'une présentation nouvelle de la théologie traditionnelle plutôt que d'une théologie dont le contenu même serait nouveau.

La théologie thomiste a donc voulu être l'héritière de la théologie de toujours. Quant au fond, il ne pouvait en être autrement. La substance de la vérité théologique ne peut être que la vérité de l'Écriture et des dogmes définis par les conciles ; élaborée par les Pères de l'Église, dont Augustin était le plus grand, mais non le seul, cette vérité se retrouvait la même chez pratiquement tous les théologiens, bien

qu'en termes parfois un peu différents. Saint Thomas a donc voulu simplement ordonner cette masse doctrinale, mais non la changer. Chacun sait quelle différence il y a entre chercher ce que saint Augustin dit de l'existence de Dieu et chercher ce qu'en dit saint Thomas d'Aquin. Alors que ce qu'en dit Augustin est dispersé à travers plusieurs œuvres portant sur des sujets divers, il suffit de s'en rapporter à la *Somme Contre les Gentils*, I, 13, ou à la *Somme de théologie*, I, 2, 3, pour trouver l'essentiel de ce que saint Thomas a dit sur la question.

Il suit de là qu'en un certain sens il n'y a pas de théologie propre à saint Thomas d'Aquin. Il n'a pas écrit une somme de sa théologie, mais une somme de la théologie où tout l'essentiel de la science sacrée serait rassemblé, mis en ordre et expliqué aussi simplement que possible à l'usage des commençants. Assurément sa propre contribution est essentielle : plan, ordre des matières, méthode de démonstration et, surtout, mise en œuvre de certaines notions clefs, très personnelles et auxquelles on voit bien, en le lisant, qu'il attachait une grande importance, par exemple sa notion de l'acte d'être, ou *esse*, mais lui-même n'a pas organisé la théologie autour de ces notions au point de l'en rendre inséparable. La preuve en est que certains « thomismes », comme celui de Cajétan, s'en sont passés facilement ; ils ont même fait des efforts très ingénieux pour conserver le tout de la théologie de saint Thomas, moins ses principes. Beaucoup de Suáreziens se considèrent comme des thomistes, bien que leur propre doctrine, quant à la méthode et à certains principes, diffère sensiblement de celle de Thomas d'Aquin. Pour dire aussi brièvement que possible quelque chose dont l'élucidation exigerait beaucoup de temps, et que peut-être même une longue familiarité avec la doctrine permet seule de vraiment comprendre, la théologie de Thomas d'Aquin est de

telle nature, et animée d'un esprit tel, qu'elle peut accueillir plusieurs autres théologies, parfois telles quelles, d'autres fois au prix de simples retouches, mais en rendant pleine justice à ce qu'elles contiennent de vérité.

Ceci est particulièrement visible en ce qui concerne la doctrine de saint Augustin. On peut dire de l'augustinisme que sa substance est passée tout entière dans la *Somme de théologie*. Quand Thomas ne peut en accepter l'exposé littéral, il a soin de faire voir comment on peut formuler autrement la même idée, la même vérité. Par exemple, prenons le problème philosophiquement crucial du mode de connaissance de l'homme. Connaissons-nous la vérité dans la lumière de notre intellect propre, ou la connaissons-nous dans une lumière divine ajoutée à celle de l'intellect ? Le moyen âge a connu d'interminables controverses sur ce point et, bien entendu, Thomas d'Aquin a pris position sur la question. Il estime que l'homme connaît la vérité, même les vérités éternelles, dans la lumière de son propre intellect agent, mais quand on lui objecte que saint Augustin exige une intervention de la lumière divine, Thomas répond qu'il n'y a pas grande différence entre dire que nous connaissons le vrai dans la lumière divine, ou dire que nous le connaissons dans celle de notre propre intellect qui est en nous la marque laissée par Dieu sur sa créature. En dernière analyse, c'est toujours dans la lumière divine que l'homme connaît la vérité. La différence philosophique qui sépare les deux thèses perd beaucoup de son importance lorsqu'elle est vue du haut de la sagesse théologique. Dans les deux cas, c'est bien l'homme qui connaît et il ne connaît que grâce à la lumière divine ; l'aménagement philosophique de la doctrine a son importance pour le théologien qui philosophe, mais il n'a pas de raison d'en exclure une, en tant précisément que ce qui l'intéresse est la vérité de la foi.

J'en arrive ici à ce qui me semble le point central du débat. Ce qui me frappe le plus vivement, dans mes rapports avec les théologies autres que le thomisme et dont pourtant l'orthodoxie n'est pas douteuse, c'est que chacune d'elles me semble avoir pour vocation de mettre en évidence un moment important, nécessaire même, de la vérité totale. Saint Augustin et sa dialectique du temps et de la vérité ; saint Grégoire de Nysse, Denis et leur théologie négative ; saint Anselme et son inébranlable confiance dans la nécessité de la raison raisonnante ; saint Bonaventure dont la méditation métaphysique rejoint avec une facilité unique le niveau de la contemplation mystique ; le bienheureux Jean Duns Scot et sa métaphysique des essences qui s'épanouit si heureusement en une théologie de l'être infini ; j'en passe, sans les oublier, et mieux je les connais, plus je me sens convaincu de la nécessité de certains, de l'utilité de tous. Quand on me dit qu'aucune théologie seule n'est adéquate à la vérité totale de la parole divine, j'en suis profondément convaincu d'avance, et je crois pouvoir dire que je le suis en connaissance de cause. J'irai beaucoup plus loin : la vérité totale de toutes les théologies patristiques, médiévales ou modernes, latines ou grecques, n'est pas adéquate à la parole de Dieu dont elle ne veut pourtant être que le commentaire, l'élucidation et comme l'entrée. La remarque vaut pour Thomas d'Aquin comme pour les autres théologiens ; l'immense différence que je trouve entre lui et les autres, c'est qu'il me permet toujours de comprendre la vérité de leurs théologies particulières, et par conséquent de lui faire accueil, au lieu qu'aucune de ces théologies ne me permet de comprendre la sienne. Jamais je n'ai écrit une seule page contre la théologie de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure ou du bienheureux Jean Duns Scot. Elles me sont trop bien connues pour que j'éprouve le moindre désir

de le faire. Ce qui m'étonne, c'est d'abord de voir ces grandes théologies critiquées, condamnées et parfois, comme c'est notamment le cas pour Jean Duns Scot, littéralement calomniées, par des adversaires qui se réclament de l'autorité de saint Thomas d'Aquin. Ce qui m'étonne au moins autant, c'est de voir la théologie de saint Thomas jugée et condamnée à son tour par certains partisans — au pire sens du terme — de ces autres théologies qui pensent ne pouvoir subsister qu'à condition de la supprimer d'abord. Je m'excuse de ne pas citer d'exemples de ces controverses pénibles où les adversaires échangent des accusations qui ne brillent ni par la charité ni par l'intelligence. Quant à celui qui prêche la concorde, on l'accuse naturellement d'indifférentisme doctrinal et de scepticisme. Il a tous les adversaires sur le dos.

La seule chose intéressante en ces disputes est de comprendre pourquoi elles sont possibles. Elles le sont parce que, soit par bonne fortune, soit par une vue de génie ou par une faveur personnelle du ciel, ayant à opérer une synthèse de la sagesse humaine totale, philosophique et théologique, saint Thomas a presque immédiatement mis le doigt, pour ainsi dire, sur un premier principe tel qu'il ne pût être inclus en aucun autre et que tous les autres principes concevables fussent nécessairement inclus en lui. Ajoutons que ce principe peut inclure les autres sans leur faire rien perdre de leur spécificité. J'ai conscience d'être en ce moment trop abstrait mais nous sommes à la cime de l'abstraction métaphysique. Je ne peux vraiment que m'excuser et tenter de remédier à la difficulté, au risque de l'aggraver.

Le principe premier du thomisme est la notion d'étant, entendue en son sens proprement thomiste de « ce qui a l'acte d'exister ». Pourquoi ce point de vue domine-t-il tous les autres ? Parce que, de quoi que ce soit d'autre que vous

parliez, si cela n'existe pas, ce n'est pas un être, ce n'est rien. Certains préfèrent une philosophie de l'un, ou du bien, ou du vrai, ou de l'essence, ou de la relation, ou toute autre de ce genre, mais à moins qu'ils n'existent, l'un, le bien, le vrai ou l'essence ne sont rien ; à moins de s'établir entre des êtres actuels, la relation n'est qu'une relation entre deux néants ; enfin si la fameuse composition d'acte et de puissance n'est pas celle d'un être en acte et d'un être en puissance, elle ne compose que comme entre deux néants. Il n'est donc pas surprenant que saint Thomas fasse successivement appel à ces divers principes d'intelligibilité pour s'expliquer le réel sous les divers aspects qu'il offre, car tous sont légitimes comme fondés dans l'unité transcendente de l'acte d'être. Il est pareillement compréhensible que le thomisme ne se sente pas dépaysé dans les autres doctrines qui se réclament de l'un ou l'autre des transcendants, de l'une ou l'autre des propriétés fondamentales de l'être. Ce qu'elles disent est vrai, même si elles ne disent pas toute la vérité, et puisque certains esprits sont particulièrement sensibles à tel ou tel de ses moments particuliers, il est bon que certaines doctrines mettent ces moments en évidence. Seulement, celui qui voit tous ces moments dans l'unité d'un même principe n'éprouve aucune difficulté à leur rendre justice, au lieu que celui qui voit l'ensemble du point de vue d'un principe particulier, ou moins général que le seul qui soit proprement universel, sera naturellement tenté de nier ou de méconnaître les autres, comme si le seul point de vue valide était le sien.

Le principe premier qui se nomme l'être en philosophie, se nomme Dieu en théologie. Concevoir Dieu comme l'acte d'être pur et premier, cause et fin de tous les autres êtres, c'est du même coup se donner une théologie capable de rendre justice à ce que peuvent avoir de vrai toutes les

autres théologies, exactement comme la métaphysique de l'esse a de quoi rendre justice à tout ce que peuvent avoir de vrai les autres philosophies. Parce qu'elle les inclut toutes, cette théologie de l'acte d'être, ou du Dieu dont le nom propre est *Je Suis*, est aussi vraie que toutes ensemble peuvent l'être et plus vraie que ne l'est chacune d'elles prise à part. C'est là, si je ne me trompe, la raison secrète du choix qu'a fait l'Église de saint Thomas d'Aquin comme son Docteur Commun et le patron de toutes les écoles où la doctrine du salut s'enseigne. Je ne saurais prétendre que cette règle ne contrarie aucune préférence, mais elle ne menace aucune liberté. Si ce qu'un maître enseigne, de quelque manière que lui-même le justifie, peut être justifié par les principes authentiques de la théologie thomiste, ce qu'il enseigne est vrai. On lui demande seulement de vouloir bien tolérer que d'autres, qui croient pouvoir le faire, justifient sa vérité mieux encore qu'il ne fait lui-même. A celui qui hésite à le suivre, le disciple de saint Thomas redirait volontiers les paroles de Béatrice à Dante (*Par. V, 10-12*) :

E s'altra cosa vostro amor seduce,
non è se non di quella alcun vestigio
mal conosciuto, che quivi traluce.

Il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père ; l'important est que toutes soient abritées sous le même toit.

L'impatience dont beaucoup font preuve quand on leur parle de suivre saint Thomas d'Aquin procède donc d'abord d'un malentendu dont les thomistes sont souvent aussi responsables que leurs adversaires. Il est naturel, normal, que beaucoup d'amis de la philosophie ne désirent obtenir d'elle que ce qu'elle peut en effet donner : une connaissance du monde à la lumière des principes premiers de la raison natu-

relle. Tant qu'ils ne prétendent pas parler au nom de l'Église et de la vérité chrétienne ; en d'autres termes, tant qu'ils ne présentent pas leur doctrine personnelle comme une interprétation légitime de la parole de Dieu telle que l'Église la croit et l'enseigne, je pense que l'Église ne se souciera pas beaucoup de ce qu'il leur plaira de dire. L'Église ne s'intéresse à la philosophie que dans la mesure où celle-ci combat son enseignement, cela va de soi, ou, au contraire, se donne comme étant elle-même soit l'enseignement de l'Église, soit son interprétation philosophique légitime. Le chrétien en quête d'une interprétation rationnelle de sa foi ne peut alors éviter de se poser pour lui-même la question : cette nouvelle vue du monde qui m'est proposée est-elle plus satisfaisante pour ma raison et pour ma foi que ne l'est le thomisme ? Si elle l'est, aucune hésitation n'est possible, mais si elle ne l'est pas, quel motif pourrais-je bien avoir de l'accepter ?

Pour comprendre la situation exceptionnelle, unique, faite à saint Thomas par l'Église, il faut donc toujours se souvenir de la nature exceptionnelle, unique, de l'œuvre qu'il a accomplie, non pas une œuvre personnelle faite en vue de fins personnelles, mais un effort pour donner un tableau d'ensemble, valable pour tous les chrétiens, *de veritate fidei catholicae*. Pour comprendre le sens de cette œuvre, il faut la connaître, et quand on voit quelles objections sont dirigées contre elles, on est bien obligé de se demander si leurs auteurs ont jamais poussé leurs études, au-delà de quelques manuels scolaires soi-disant thomistes, jusqu'aux écrits de saint Thomas lui-même ?

Au niveau de la théologie proprement dite, une curieuse objection née je ne sais où, a récemment commencé à prendre corps et à se répandre en haut lieu. J'en emprunte l'expression à un communiqué du Bureau de Presse du

deuxième concile du Vatican : Vatican II, comme on dit, car on semble prendre l'habitude de numéroter les Conciles comme les satellites artificiels dont communistes et capitalistes travaillent à peupler les cieux. La voici donc telle que *Le Devoir* de Montréal (16 novembre 1964), l'a fait connaître au public : « De plus ce serait une erreur d'imposer le système philosophique scholastique à des esprits non occidentaux. La tâche du Concile n'est pas de fournir un système philosophique, mais seulement d'offrir des directives générales. Saint Thomas peut bien être proposé en exemple et en modèle sans pour autant imposer son système. Nos séminaristes devraient imiter sa mentalité qui l'a poussé à utiliser la science pour favoriser la diffusion de l'Évangile ».

Je me permets d'abord de dénoncer une fois de plus la confusion fondamentale, dont les thomistes eux-mêmes sont largement responsables, entre théologie et philosophie. Nous la voyons ici à l'œuvre avec les conséquences malfaisantes qu'elle entraîne. Assurément il y a de la philosophie dans le thomisme ; j'ai dit, écrit et répété bien des fois que le thomisme marque à mes yeux le sommet de la spéculation métaphysique et qu'il est à cet égard en avance sur tel existentialisme que l'on tient aujourd'hui pour la pointe d'avant-garde de la réflexion philosophique. Si j'en avais le temps, je dirais même, ou je tenterais de dire pourquoi cette place ne lui sera jamais ravie. Pourtant, si l'Église impose un système, comme on dit, ce ne peut être aucun système philosophique comme tel. Augustin, Grégoire le Grand, Hilaire de Poitiers, Bonaventure, Duns Scot et Occam, ont tous été soit des Pères de l'Église soit des écrivains ecclésiastiques, soit des maîtres en théologie. Puisque la méthode scolastique en théologie consiste à proposer une intellection de la foi, toutes ces théologies sont nourries de philosophie, elles n'en restent pas moins des théologies. Le cas de Thomas

d'Aquin est exactement le même. A supposer que l'Église veuille l'imposer, comme on dit, ce ne pourrait être qu'à titre de théologie, la philosophie qu'elle inclut n'étant là qu'en tant qu'employée par la théologie à son service et comme un instrument d'intellection de la foi. Si donc on veut remplacer le thomisme, il ne suffira pas de lui substituer une autre philosophie — ce serait facile, car les philosophies ne cessent de changer — il faudra trouver une autre philosophie aussi capable que lui d'exprimer en termes intelligibles la vérité de la parole de Dieu. Car c'est bien cela que saint Thomas, après saint Augustin et avec lui, s'est proposé de faire. Il est étrange d'avoir à le rappeler en un temps où la théologie scolastique est tenue en suspicion par les partisans de ce qu'ils nomment une théologie « bibliciste » ou même « évangélique ». Toute la théologie de saint Thomas est un commentaire de la bible ; il n'avance aucune conclusion sans la justifier par quelque parole de l'Écriture Sainte, qui est la parole de Dieu. Si l'on veut bien admettre que l'Église soit qualifiée pour dire dans quelle théologie elle reconnaît l'expression la plus fidèle de son propre enseignement, elle n'excède assurément pas ses pouvoirs, elle ne sort pas de sa fonction propre en recommandant le thomisme comme une norme doctrinale que même ceux qui ne la suivent pas sont invités du moins à respecter.

L'idée qu'une telle norme ne doive pas s'appliquer à ceux que l'on nomme des « non occidentaux », ne fait qu'accroître l'embarras de ceux qui passent pour thomistes ou se considèrent eux-mêmes comme tels. Il y a de cela plus de quarante ans que le directeur d'un hebdomadaire parisien m'invita, à titre de thomiste, à m'engager dans une nouvelle croisade pour la *Défense de l'Occident*. Je crois bien, soit dit entre nous, que certains de mes amis rompent encore aujourd'hui des lances pour cette noble cause. J'eus le regret de devoir

m'excuser. Comment ! me dit-on, vous, un thomiste ! A quoi je répondis : Oui, justement parce que je suis un thomiste ! Raisonçons un peu. Saint Thomas d'Aquin était un Chrétien, un disciple de Jésus-Christ, né à Bethléem, bourgade située, pour un occidentaliste, du mauvais côté de la Méditerranée. Pour nous autres occidentaux, le salut vient de l'Orient. Auguste Comte disait que le vrai fondateur du christianisme n'est pas Jésus-Christ, mais saint Paul. Accordons-le, sans y croire, au premier et dernier pape du Positivisme : saint Paul est né à Tarse et sa prédication l'a conduit à Antioche avant de l'amener à Rome, lieu de son martyre. Là encore, c'est défendre le christianisme contre lui-même que de vouloir le protéger de l'Orient. Et Thomas lui-même ? Il est impossible de concevoir sa théologie, telle qu'elle est, sans tenir compte de la spéculation des Pères Grecs, Denis, Origène, Clément d'Alexandrie, Basile, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, bref tous ceux qu'on nomme les grands Cappadociens. La Cappadoce était une province de l'Asie Mineure. Saint Jean Damascène était saint Jean de Damas. Aucun de ces pays n'est en Occident, et pourtant il n'est aucun de ces théologiens qui n'ait laissé sa marque sur l'enseignement de la *Somme de théologie*. Puisque la mode est au « dialogue », je ne vois aucune théologie occidentale mieux qualifiée pour dialoguer avec les églises d'expression grecque, que celle de saint Thomas d'Aquin.

Soit, objectera-t-on, mais c'est la philosophie de cette théologie qui nous intéresse ! J'y consens, mais alors je me vois dans l'obligation de rappeler que l'Aristote mis par Thomas au service de sa théologie est l'Aristote du philosophe oriental Avicenne, né en Iran près de Boukhara, ville d'Asie, et que le seul interprète d'Aristote qui l'ait disputé à Avicenne dans sa pensée, fut un autre Musulman, un arabe d'Espagne, Averroès, en qui on verra difficilement un témoin de l'Occi-

dent. En réalité, c'est parce que, grâce à Albert le Grand et Thomas d'Aquin, pour ne nommer que les plus grands, l'Occident médiéval s'est largement ouvert à l'Orient, que nous avons aujourd'hui une tradition occidentale à défendre. Pourquoi le thomisme séparerait-il aujourd'hui ce que saint Thomas a uni ? Ceux qui expriment de telles craintes se font une étrange idée de l'histoire de la civilisation occidentale. Ceux qui la connaissent savent trop bien ce qu'elle doit à l'Orient pour être jamais tentés de l'en séparer.

Une question hante d'ailleurs la pensée des philosophes laïcs à qui on reproche, en termes parfois amers, de vouloir perpétuer l'enseignement du thomisme en un temps où cette doctrine est manifestement périmée : où donc le thomisme est-il enseigné ? Si on entend par thomisme la doctrine de saint Thomas lui-même, je dirai : dans les écoles chrétiennes, bien rarement ; hors des écoles chrétiennes, auxquelles seules d'ailleurs s'adressait le pape Léon XIII dans l'encyclique *Aeterni Patris*, absolument nulle part. Dans les écoles chrétiennes, on enseigne des manuels de philosophie et de théologie conçus *ad mentem divi Thomae Aquinatis*, parfois fort bien faits, et d'ailleurs si différents entre eux qu'on ne saurait porter sur eux un jugement d'ensemble, mais d'où, même si sa doctrine est encore plus ou moins présente, saint Thomas lui-même est absent. Il n'y a pas ombre de blâme dans ce que j'en dis, car je reconnais volontiers qu'il est pratiquement impossible, au vingtième siècle, d'initier des étudiants à la philosophie, ni même à la théologie chrétiennes, en les plongeant d'entrée de jeu dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin. Nous ne sommes plus dans le monde d'Aristote ; nous ne sommes plus dans le monde de saint Thomas d'Aquin, sept siècles de science, de philosophie et d'art dont il n'a rien su et ne pouvait rien prévoir, nous séparent aujourd'hui de lui ; la littérature, la

presse, la radiodiffusion enseignent à nos étudiants, sans même en avoir l'intention, un langage philosophique différent de celui de l'École. Je concède volontiers tout cela, et encore bien d'autres choses, mais elles sont sans aucun rapport avec la question. Une fois de plus, la question est perdue de vue, car il est naturel que les philosophies soient multiples et ne cessent de changer. Saint Thomas l'a souvent répété : la philosophie a pour objet la nature vue à la lumière de la raison ; mais, ajouterons-nous, la nature sur laquelle le philosophe réfléchit, change à mesure que change la science que nous en avons. Le théologien, au contraire, porte sa réflexion sur la parole de Dieu, qui ne change pas. Pour substituer une théologie nouvelle à celle de saint Thomas, il faudrait donc découvrir une interprétation plus profonde, plus solide, plus fidèle, et plus vraie que la sienne du sens de la parole de Dieu. Est-ce impossible ? L'Église ne dit pas que ce le soit ; elle dit seulement que, jusqu'à présent, elle n'en connaît pas, et comme c'est de la parole de Dieu qu'elle est responsable, elle nous invite tous à ne pas nous écarter de l'interprète le plus sûr qu'elle en connaisse. L'Église reste en cela fidèle à son rôle, on ne saurait l'en blâmer.

Peut-être arrivons-nous ici à toucher du doigt la confusion qui vicie toute la controverse. Parce que saint Thomas a fait appel à la philosophie de son temps pour obtenir une certaine intellection de la parole de Dieu, on nous invite à faire la même chose en faisant appel à la philosophie de notre propre temps. Voilà qui est plus facile à dire qu'à faire. Utiliser la science « pour favoriser la diffusion de l'évangile » n'est pas un programme de travail qui convienne à des séminaristes ; il convient plutôt aux plus grands de leurs maîtres et, à vrai dire, le programme ne serait réalisable que pour de nouveaux Thomas d'Aquin. On peut même se

demander si la tâche est encore possible de nos jours ? De leur temps, Albert le Grand et Thomas d'Aquin étaient les meilleurs philosophes : *praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas* ; ainsi parlait Siger de Brabant, leur adversaire, et en effet ils pouvaient en remonter sur Aristote aux aristotéliens les plus célèbres de leur temps. Mais aujourd'hui, conçoit-on la possibilité, pour un théologien, même de génie, d'être en outre l'un des plus grands mathématiciens, astronomes, physiciens, biologistes et sociologues de son temps ? Être savant ne consiste plus aujourd'hui à savoir ce qu'il y a dans Aristote, mais ce qu'il y a dans le monde. Aucun homme seul n'y suffit. Tout ce que nous pouvons dire, est que plus le monde de la science se révèle grand et admirable, plus aussi doit croître en nous l'admiration de son Auteur. Mais ce sera toujours vrai, quelque image du monde que nous offre la science. Si c'est cela qu'on veut faire, on le peut, car ce sera toujours à refaire, avec ou sans l'aide de saint Thomas d'Aquin.

L'important est de comprendre que, de toute manière, ce n'est pas là ce que lui-même a fait. Si c'est cela qu'on veut faire, on ne refera pas ce qu'il a fait, on fera autre chose, car Thomas n'a pas interprété la parole de Dieu à la lumière de la science de son temps, il a interprété la science de son temps à la lumière de la parole de Dieu. Il est vrai qu'en descendant de la parole de Dieu vers ses œuvres, le théologien rencontre pour ainsi dire à chaque pas le savant et le philosophe qui, eux, s'élèvent de leur connaissance de la nature vers celle de ses causes ; mais comme ceux qui montent ou descendent le même escalier, même lorsqu'ils se rencontrent, leurs mouvements ne sont pas de même sens. Or, en tous les temps, quel que soit en un moment donné l'état des connaissances humaines, la démarche du théologien reste la même : elle ne consiste pas à découvrir Dieu à partir de la science,

mais à partir de la parole de Dieu pour connaître Dieu. On ne relira jamais trop à ce sujet l'admirable chapitre premier du livre IV de la *Somme contre les Gentils*. Refaire aujourd'hui ce qu'a fait Thomas d'Aquin, ce n'est pas nous jeter tête baissée dans les philosophies du jour avec l'espoir de rencontrer au bout la vérité que nous cherchons, c'est redescendre de la vérité révélée vers les philosophies de notre temps pour les éclairer, les purifier et les restituer finalement à elles-mêmes dans la plénitude de leur propre vérité. Tâche immense, mais où Thomas d'Aquin nous a précédés et peut encore nous conduire, car si nous ne lui devons pas une science meilleure que celle d'Aristote, nous avons hérité de lui une métaphysique à la lumière de laquelle on pourra toujours procéder à cette critique transcendante des vues scientifiques du monde qui se succéderont au cours des siècles. C'est cette métaphysique, philosophie germée en climat chrétien au soleil de la parole divine, que l'Église nous demande de maintenir. Comment s'en étonner ? Qu'il croie pour connaître ou qu'il connaisse pour croire, l'intelligence du chrétien qui philosophe philosophera toujours dans la foi.

C'est ce qu'a fait saint Thomas d'Aquin et c'est ce qui confère à sa doctrine sa perpétuelle actualité. Car il y a des actualités de toutes sortes. Dans les journaux on nomme actualité ce qui se passe, ou vient de se passer, mais n'offre d'intérêt que celui du moment. L'actuel d'aujourd'hui ne le sera plus demain. Le thomisme est au contraire perpétuellement actuel ; les papes l'ont recommandé comme tel aux fidèles depuis plus de six siècles ; ceux qui s'étonnent qu'un tel phénomène soit possible montrent seulement qu'ils ne comprennent pas ce que l'entreprise de saint Thomas avait d'unique dans son exécution comme dans sa conception.

Comme *intellectus fidei*, la théologie scolastique porte sur

le dépôt de la foi tel que nous le recevons de la révélation et de la tradition. Ce dépôt est exactement l'objet de la réflexion thomiste ; il doit rester aujourd'hui celui de notre théologie, et c'est pourquoi notre théologie et celle de saint Thomas ont exactement le même objet. Toute nouvelle théologie où l'on ne reconnaîtrait pas immédiatement, comme son objet principal, le Dieu de l'Ancien Testament et le Christ des évangiles, doit nous être suspecte dès l'abord. Parce que toute la théologie de saint Thomas porte, d'abord et toujours, sur les articles de foi ou leurs préambules, elle ne peut pas ne pas être toujours d'actualité dans l'Église. S'étant assigné pour tâche de définir ce qui, dans l'enseignement de l'Église, ne peut pas changer, son actualité est permanente, en quelque sorte par définition.

Elle l'est encore par la pérennité des principes auxquels elle fait appel pour obtenir une intellection satisfaisante de cette foi. Ce ne sont pas ceux de la physique, de la biologie, de la psychologie expérimentale ni, généralement parlant, d'aucune des sciences positives, qui ne cessent de changer. Les parties du thomisme qui sont liées à une représentation scientifique de l'univers aujourd'hui périmée ne sauraient être maintenues en un temps où elles ont manifestement cessé d'être vraies. Il n'en va pas de même de la métaphysique thomiste, qui consiste en une interprétation des premiers principes, et particulièrement du premier. Ceux qui veulent une autre théologie admettent implicitement que la notion d'être n'est plus le premier principe de l'esprit humain, ou qu'un métaphysicien de génie, venu depuis saint Thomas, a poussé plus loin qu'il n'avait fait l'interprétation de l'*ens* conçu comme ce qui a l'*esse*. Je ne vois pas ce métaphysicien. Je vois beaucoup de philosophes qui ont tourné le dos à la métaphysique, ou qui ont ignoré plus ou moins volontairement celle de saint Thomas, ou qui, l'ayant suivie jus-

que-là, n'ont pu soutenir sa lumière. Pour ceux qui en vivent, la métaphysique du Docteur Commun acceptée dans sa plénitude est un *nec plus ultra* de l'entendement. A la fois indépassable en soi et inépuisable en ses conséquences, elle est l'entendement humain lui-même dans son travail permanent d'interprétation rationnelle de l'homme et du monde. Plus l'esprit adhère fidèlement à ses principes, plus il est libre dans son interprétation des conséquences, et parce que sa règle d'intellection est aussi immuable que son objet, l'actualité de cette théologie est perpétuelle et permanente, ne faisant d'ailleurs en cela que manifester une fois de plus la *sacra doctrina* dans son essence même : *velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.*

III

AU PAYS DES OMBRES

La vieillesse offre moins d'avantages que ne le disent les auteurs de traités *De senectute*, mais elle interdit l'illusion, si fréquente au temps de la jeunesse, d'assister à des événements comme on n'en a jamais vus. Quand le thomiste ambulante se présente devant un auditoire nouveau pour lui, il sait fort bien que sa présence est diversement accueillie. Ceux qui l'ont invité désiraient une ou plusieurs leçons sur saint Thomas, soit par déférence envers le Docteur Commun de l'Église, soit par curiosité pour une doctrine peu ou point connue et dont on espère pouvoir se débarrasser en une heure avec l'aide d'un bon conférencier. Mais il y a aussi toute la jeunesse de l'auditoire, avec cette curiosité insatiable qui est la flamme même de la vie et un ardent

désir de ne rien laisser perdre des biens que son temps produit pour elle à profusion, on dirait presque, à son intention. Je ne crois pas me tromper en sentant, derrière une courtoisie teintée d'indulgence envers un homme visiblement d'un autre âge, un regret de le voir s'attarder au passé au lieu de parler à des hommes qui sont de leur temps, de philosophes ou de doctrines qui soient aussi de leur temps.

Ils ont raison. On ne peut entrer en philosophie que par celle de son propre temps. Elle nous précède et vient à nous de toutes parts, ne serait-ce que par le journal et par le livre ; quand nous nous apercevons de sa présence, elle est déjà dans la place et même si l'enseignement entreprend de l'en chasser, il en confirme l'existence par la lutte qu'il mène contre elle. Que de doctrines ont été propagées par les réfutations qu'on en donnait ! La confusion entre les notions de nouveauté et de progrès, souvent justifiée dans les sciences de la nature mais si décevante en philosophie, ajoute beaucoup à l'attrait qu'exercent sur les esprits les philosophies les plus récentes. Quand on se présente devant lui en porte-parole d'un théologien du XIII^e siècle qui croyait encore que la terre est immobile au centre du monde et que le nombre des espèces vivantes est tel aujourd'hui qu'au jour de la création, un jeune auditoire pense qu'on se moque de lui et il est fortement tenté de se moquer de ce porteur d'un message périmé.

Quand on revoit plus tard la trajectoire de ces astres jadis brillants, aujourd'hui éteints ou en voie de s'éteindre, on se demande pourtant si une sorte de loi ne les condamne pas tous à subir le même sort. Il n'est pas sans intérêt de s'interroger sur les raisons de ce fait.

Au temps où j'étudiais moi-même la philosophie en Sorbonne, aucune opposition ne mettait aux prises la religion et la métaphysique ; le seul point sur lequel nos maîtres

eussent insisté, si on avait posé la question, était que les deux ordres devaient être tenus séparés. C'était tout à fait raisonnable dans une université d'État où l'on ne peut que tenir toutes les religions à l'écart ou les accueillir toutes, et comment les accueillir toutes sans mettre aux prises des vérités à la fois différentes et inconciliables par les méthodes ordinaires de la philosophie ? En tant que la religion se réclame d'un au-delà de la connaissance rationnelle, elle sort du domaine de la philosophie, serait-ce même en le transcendant.

Nous vivions donc sous le régime de la séparation de la philosophie et de la religion, comme la France vivait sous celui de la séparation de l'Église et de l'État. Nous n'avions pas à en souffrir. Des étudiants ont toute la philosophie à étudier, celle des sciences, celle de la nature et celle de l'homme, avant de s'engager sur le terrain mal défini de la philosophie de la religion. Ce régime n'excluait même pas la théologie naturelle, tenue par Aristote pour le couronnement de la philosophie et qui ouvre aujourd'hui encore à la réflexion philosophique des perspectives illimitées. Cette situation était donc raisonnable et respectueuse de toutes les libertés.

Il restait pourtant une difficulté, qui naissait du désir bien naturel éprouvé par les philosophes chrétiens d'accorder leur théologie naturelle et proprement philosophique à leur théologie surnaturelle, révélée et proprement religieuse. Chacun était libre de s'employer à cette conciliation, mais on sentait bien que le mot conciliation ne suffit pas en l'occurrence. S'agissant de Dieu, qui est le tout pour l'homme, un simple arbitrage entre deux manières de le connaître et d'en parler ne pouvait donner satisfaction à la conscience religieuse pas plus qu'au besoin d'unité qui caractérise la raison. Les philosophes pour qui la religion était chose

vivante ne pouvaient se contenter ni d'une religion « dans les limites de la raison », ni même d'une religion prolongeant la métaphysique comme l'hypothèse s'ajoute à la science, tous aspiraient plus ou moins confusément à une sorte de symbiose des deux modes de savoir ; ils souhaitaient que le mot dieu eût le même sens et désignât le même objet dans l'esprit du philosophe et dans celui du croyant.

Aspiration non seulement légitime, mais inévitable et qui cherche nécessairement, aujourd'hui encore, à se satisfaire. Entre 1905 et 1910, en France, deux philosophes s'offraient comme donnant à cette question des réponses satisfaisantes ; malheureusement, elles ne s'accordaient pas ; elles s'accordaient même si peu, que la deuxième trouvait dans l'insuffisance de la première sa principale justification.

La philosophie néo-scolastique était la première solution possible. Cette philosophie avait le grand mérite d'exister et même d'être prise en charge par des institutions d'enseignement qui lui assuraient, et lui assurent encore, une sorte de pérennité. Elle portait plusieurs titres : philosophie scolastique, ou néoscolastique, ou encore philosophie selon l'esprit, soit de Thomas d'Aquin, soit de Thomas et d'Aristote. De nombreux manuels l'ont exposée, dont certains ont connu un succès vraiment éclatant dans les collèges chrétiens et les Grands Séminaires. En tant qu'elle se donne pour « thomiste », cette philosophie constitue, en quelque sorte, la philosophie « officielle » de l'Église catholique. Pourquoi donc un catholique en quête d'une philosophie ne se contenterait-il pas de l'accepter ?

C'est que, s'il l'accepte, lui-même sort du courant principal de la philosophie de son temps. A partir de Descartes, la spéculation philosophique vivante s'est détournée de la scolastique ; après avoir été elle-même pendant quatre siècles le courant principal, la scolastique s'est trouvée sou-

dainement déconsidérée, entraînée pour ainsi dire dans la faillite de la science grecque, principalement sous sa forme aristotélicienne, à laquelle elle s'était liée depuis le treizième siècle. L'astronomie moderne déplaça alors le centre du monde ; l'univers fermé des sphères célestes éclata et s'étendit indéfiniment, pour ne pas dire à l'infini ; la nature définie par ses formes fut désormais régie par le nombre, la qualité céda à la quantité, tout se trouva par là-même soumis au calcul, mais ce qui décida de tout fut le succès pratique de la science nouvelle succédant à la stérilité séculaire de l'aristotélisme. A partir du dix-septième siècle, les découvertes scientifiques majeures se succèdent à une cadence accélérée, jusqu'à l'éclat de l'astronomie newtonienne et de ses suites. Or ce prodigieux mouvement d'idées, cette presque incroyable conquête de la nature par l'homme, se sont produits non seulement en dehors de la doctrine d'Aristote, mais contre elle. La scolastique fut alors discréditée à la fois comme philosophie et comme science, elle l'est encore, et si on ne la tient pas aujourd'hui, comme faisaient Molière et Boileau, pour ridicule, c'est qu'on a depuis longtemps cessé d'en parler. L'idée qu'il faille professer la philosophie scolastique pour avoir une théologie naturelle convenant à la théologie de la foi chrétienne ne serait guère populaire aujourd'hui ; aux environs de 1905, nul n'y songeait. En tant qu'il incluait une crise philosophique, le modernisme était là pour en témoigner.

En dehors de la scolastique, tenue pour périmée, la seule doctrine en France qui offrît alors une solution du problème était celle de Maurice Blondel. La première rédaction publiée de *L'Action* datait de 1893. L'histoire de cette thèse, dans l'esprit de son auteur d'abord, puis devant le jury de Sorbonne qui devait la juger, serait une sorte de vérification expérimentale de ce que sont les données du problème, mais

faute de temps pour m'engager dans le détail d'une histoire compliquée, et d'ailleurs d'interprétation délicate, je tenterai seulement de dire ce que ces données semblent avoir été dans l'esprit de Maurice Blondel lui-même.

D'abord, il s'agissait pour lui d'une thèse de philosophie, et nullement de théologie ni d'apologétique. On ne saura jamais dans quelle mesure cette décision correspondait chez lui à un désir personnel ou représentait une nécessité de fait imposée par le laïcisme de la Sorbonne. L'obstacle était réel à tel point que, même ainsi présentée, la thèse eut quelque peine à se faire accepter. Il y avait donc là pour lui une condition de travail inéluctable et qui pourtant ne dépendait pas de lui. C'est celle à laquelle il entendait satisfaire dans sa lettre du 20 octobre 1893 à Georges Perrot, Directeur de l'École Normale Supérieure, où il déclarait fermement : « D'intention et de méthode, mon travail est donc exclusivement philosophique. Il me paraît qu'il l'est encore par la nature de la doctrine comme par mes conclusions ».

Intention, méthode, doctrine et conclusions étant ici philosophiques, le travail pouvait se flatter à bon droit d'être *exclusivement* philosophique. On sait d'autre part que Blondel avait d'abord voulu constituer une philosophie chrétienne, au sens franchement religieux de l'expression. Il avait donc modifié profondément son premier projet, mais en dépit des apparences contraires, il ne l'avait pas fait pour des raisons d'opportunisme. Blondel comprit de bonne heure que la seule manière possible de servir la religion par la philosophie, était de constituer une philosophie strictement philosophique de méthode, de nature, de doctrine, et même d'intention prochaine, et dont les conclusions fussent pourtant de nature à ouvrir à la religion l'accès des esprits. Lorsque cette conclusion se forma dans son propre esprit, la coïncidence des possibilités pratiques et de l'exigence phi-

losophique rationnelle pesa sur sa décision d'un poids irrésistible. Un livre tel que *L'Action*, ou conçu dans le même esprit, pouvait seul servir la fin que Blondel se proposait.

C'est pourtant ici le point sensible où se nouent les difficultés. Blondel ne voulait pas d'une philosophie et d'une théologie simplement juxtaposées et s'être contentée d'une telle juxtaposition, fût-elle ordonnée, est justement le reproche qu'il a toujours adressé à la scolastique. « Pour la scolastique » disait-il « les deux ordres subordonnés en une hiérarchie ascendante se superposaient en se touchant et en communiquant, mais en restant comme extérieurs l'un à l'autre ». Je ne sais si, en lisant ces lignes, Georges Perrot s'est demandé comment deux ordres pouvaient rester extérieurs l'un à l'autre tout en communiquant ? Toute critique serait ici stérile, car elle reviendrait à reprocher à Blondel ce qui fut le cœur même de son dessein : établir la nécessité de la transcendance par une « méthode d'immanence ». Analyser le fait central de l'action pour y déceler un déséquilibre entre « ce que nous paraissions penser et vouloir et faire avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité ». Cette rupture intérieure est le signe même de la présence de la notion de transcendance, de l'absence du transcendant lui-même, mais aussi de notre disposition à l'accueillir.

Pourquoi ne pas tenter l'aventure ? Elle était entièrement légitime, à condition pourtant de ne pas se considérer comme le premier à la tenter. C'est pour se justifier sur ce point que Blondel a immédiatement écarté la scolastique comme une tentative manquée, alors que visiblement il n'en connaissait à peu près rien. Qu'eût-il pensé s'il avait réellement connu l'immense perspective ouverte par le thomisme où toute la nature est là en vue de la grâce et en tout pénétrée par elle en son intimité ? On croit rêver en lisant dans ses articles

de 1904 sur *Histoire et dogme* les vives dénonciations de l'*extrinsécisme* et du *monophorisme* auxquelles se livre Blondel, comme s'il y avait jamais eu aucune doctrine chrétienne pour concevoir la révélation, la grâce, bref le don de Dieu même comme l'écoulement d'un flot à sens unique, un don conféré sans que rien ne revienne au donateur.

Deux confusions obscurcissent ici la discussion du problème et de la première au moins, la plus grave, Maurice Blondel ne paraît pas se douter. Il parle de philosophie, et le problème qu'il veut résoudre par une méthode philosophique se rapporte au transcendant, qui relève par définition de la théologie. Blondel voulait établir par des moyens philosophiques que l'homme aspire à une fin surnaturelle ; il voulait donc établir une conclusion théologique par des moyens philosophiques. Rien ne montre mieux en quel oubli la notion de théologie était alors tombée que ce projet sans cesse réaffirmé de justifier par la raison philosophique seule l'affirmation d'un ordre surnaturel que, Blondel le sait bien, la raison ne saurait ni saisir ni même établir. Son entreprise, contradictoire par essence, était de légitimer une théologie en faisant appel aux seules ressources de la philosophie. Sans qu'il s'en doutât, Blondel a voulu refaire dans *L'Action* le célèbre livre III^e de la *Somme contre les Gentils*. Le problème posé est le même : pourquoi les êtres agissent-ils ? Et le chapitre 19 répond : parce que toutes choses cherchent à s'assimiler à Dieu. Seulement, chez saint Thomas, cette réponse est celle que la raison donne à un problème théologique. Il n'aurait pas soutenu cette thèse devant un jury composé de maîtres de la Faculté des Arts ; du moins ne l'aurait-il pas fait sans les prévenir qu'il entendait leur parler en théologien.

Une deuxième confusion suit de cette première. Blondel juge la scolastique thomiste comme s'il s'agissait d'une phi-

losophie du type que lui-même se proposait de cultiver. La description sommaire qu'il en donne, et que j'ai rapportée, s'étonne qu'elle se compose de deux ordres superposés en une hiérarchie *ascendante*, qui se touchent et communiquent tout « en restant comme extérieurs l'un à l'autre ». C'est ainsi qu'un philosophe voit une théologie, bien qu'en fait, pour le théologien, il s'agisse d'une hiérarchie *descendante*, où tout vient de Dieu avant de pouvoir remonter vers Dieu. C'est le nœud même du malentendu, celui d'où partent les autres et où tous reviennent. Car il y a bien un premier extrinsécisme, cause et fin de tous les intrinsécismes possibles. Dans l'acte créateur, sans lequel aucun problème ne peut se poser, quelle est la contribution de la créature ? S'il est un cas où le monophorisme soit manifeste, c'est bien celui où le créateur fait jaillir l'être *ex nihilo creaturae*. Les conséquences de ce fait initial se répercutent sur tous les rapports de l'homme à Dieu. Pour aller à son créateur, de quelque manière qu'il y aille, il faut d'abord que l'homme soit créé par lui, appelé par lui, haussé à lui. La moindre connaissance d'une théologie de théologien, et non d'une théologie d'amateur comme celle des philosophes, aurait découvert à Maurice Blondel l'inversion qu'il faisait subir aux données du problème en philosophisant sa méthode. Il y a une détresse pathétique d'homme perdu seul, sans compagnons de route, dans la page de son *Itinéraire philosophique*, où Blondel se voit obligé de transposer dans une perspective « où il semblait qu'aucun ne s'était méthodiquement placé et tenu », tout ce qu'il avait trouvé chez ses maîtres, « même en saint Augustin », qu'il avait « fini par découvrir, même en Spinoza, où Delbos l'avait conduit comme à une terrasse secrète sur son toit », « même à mon cher Pascal », ajoutait-il, « à qui je ne pardonnais pas de ne point chercher pourquoi nous sommes embarqués... ». Quelle étonnante déclai-

ration ! Voici un Chrétien que l'on présente comme un redécouvreur de la Tradition, et qui la néglige au point, après vingt siècles de christianisme, de se croire appelé à résoudre un problème vital pour la religion chrétienne, mieux que n'a fait saint Augustin, tardivement consulté d'ailleurs. Pascal savait mieux sa tradition, car lui du moins savait pourquoi nous sommes embarqués. Mais c'est encore un cas de monophorisme extrinséciste ; nous sommes embarqués parce que Dieu nous a embarqués, et il nous a embarqués parce qu'il « nous a aimés le premier ». C'est d'ailleurs dans l'Épître de saint Jean, IV, 10 : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son fils » ; et plus loin, IV, 19, on voit bien où se place la réponse de l'homme : « Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier ».

La suite de l'expérience blondélienne est connue. Ce grand chrétien, que l'on peut bien dire exemplaire, s'inquiéta longtemps de se sentir entouré de méfiances dont la cause lui restait invisible. Puis il reprit tout le problème à son origine, autant du moins qu'un nouveau départ philosophique est possible au seuil de la vieillesse. En 1934, quarante et un ans après la première édition de *L'Action*, paraissent les deux volumes de *La pensée* ; en 1935, *L'être et les êtres*, « essai d'ontologie concrète et intégrale » ; en 1936, les deux volumes d'une réédition de *L'Action*, si profondément modifiée que beaucoup se mirent aussitôt en quête de la première, rééditée pour eux en 1950 ; enfin vinrent plusieurs volumes consacrés aux rapports de la philosophie et de l'esprit chrétien, où il eut soin de préserver sa chère solitude doctrinale, dont il se plaignait sans pouvoir s'en passer. Il continuait alors de se créer des adversaires fictifs pour avoir le plaisir de les vaincre. Si on demande aujourd'hui ce qui résulte de cet effort aussi long que passionné, il est difficile de répondre.

Certains de ses interprètes voient l'essentiel de la doctrine dans la première *Action*, d'autres au contraire le situent dans la tétralogie finale, d'ailleurs inachevée, tandis que des témoins scandalisés lui ont amèrement reproché d'avoir trahi sa première philosophie en élaborant la deuxième. La pathétique éclipse finale de l'amitié chaleureuse qui l'avait lié d'abord au P. Laberthonnière, symbolise douloureusement ce qu'il y eut dès l'abord d'ambiguïté foncière dans la pensée de Maurice Blondel. Fallait-il vraiment mettre ainsi à l'écart de grandes et authentiques théologies, pour le seul résultat de créer tant de désordre dans beaucoup d'esprits ? L'homme lui-même, je l'ai dit, était au-dessus de tout éloge, mais cet héritier de Gratry, par Ollé-Laprune, a cédé au mirage d'un philosophisme de méthode, alors qu'il n'y en avait pas trace en son cœur.

Il reste encore des blondéliens, mais l'école ne recrute plus guère de disciples. Plutôt que vers cette dialectique broussailleuse, difficile à suivre, où l'indécision de la pensée se reflète dans le choix des mots et la structure des phrases, les jeunes chrétiens en quête d'une philosophie se tournent plutôt vers l'œuvre du P. Teilhard de Chardin. Parée des prestiges de la science et servie par un style d'écrivain, voire de poète, cette doctrine nouvelle vient de s'imposer à l'attention d'un vaste public au sortir d'une vie souterraine de plusieurs années. Hier encore, on demandait au professeur : parlez-nous de Blondel ; on demande plutôt aujourd'hui : parlez-nous de Teilhard de Chardin.

Le succès étourdissant de la doctrine serait inexplicable si le P. Teilhard de Chardin n'avait rien à dire qui vaille la peine d'être entendu. Il faut même que son message ait été comme attendu par un immense public pour que ses écrits connaissent une telle diffusion, que sa pensée ait été scrutée attentivement, presque religieusement par des esprits de

premier ordre et qu'une véritable bibliothèque d'ouvrages consacrés à son œuvre, à sa personne même, soit publiée de notre temps. On pourrait dire bien d'autres choses à l'honneur du prêtre, de l'homme et du savant, mais rien de tout cela ne concernerait le problème que j'ai posé. Je demande simplement si, après avoir voulu remplacer le thomisme par le blondélisme dans l'enseignement de la théologie chrétienne, maîtres et élèves devraient aujourd'hui se mettre à l'école de Teilhard de Chardin ?

Je voudrais dire quelles sont mes raisons d'en douter, et d'abord que le prestige de la science, dont l'œuvre se recommande, ne justifierait pas l'autorité théologique qu'on veut lui attribuer. S'il est un fait incontestable, c'est que la seule connaissance objectivement démontrable, la connaissance scientifique, est aussi la seule dont on puisse prédire avec certitude qu'elle cessera d'être vraie dans un délai assez proche. Le progrès même de la science la condamne à se dévaluer elle-même continuellement. Descartes a remplacé Aristote, mais Newton a remplacé Descartes, comme Einstein a remplacé Newton sans qu'on puisse dire avec certitude quel univers de la science remplacera celui dans lequel nous vivons. La grande vérité scientifique dont la pensée du P. Teilhard de Chardin s'est nourrie est l'évolution. On a toujours su qu'il y avait du devenir. On sait aujourd'hui que le devenir s'étend à des domaines dont on l'excluait autrefois, celui des corps célestes par exemple, mais on ne sait encore ni si ce changement suit une direction régulière et constante, ni comment il se produit, ni, s'il en a une, à quelle fin. La réalité d'une évolution proprement dite est parfois déjà mise en doute par des biologistes, et cela pour des raisons purement scientifiques. Théologiens et métaphysiciens ont appris à rester en contact avec la science sans prétendre se mêler de ses affaires, où la compétence tech-

nique leur fait défaut. On peut seulement dire que fonder une théologie nouvelle sur la notion scientifique d'évolution serait s'appuyer sur un fondement dont la solidité reste douteuse et dont, de toute manière, le sens est mal défini.

La valeur et le sens scientifique de cette notion ne relèvent donc pas de notre compétence, mais l'usage théologique qu'en fait le P. Teilhard de Chardin ne peut pas ne pas retenir l'attention du théologien. Pour le thomiste, au nom duquel je suis censé parler, une première remarque s'impose : l'ignorance apparemment totale de la doctrine de saint Thomas dont ce savant fait preuve. Comme savant, c'est son affaire, mais en tant qu'il théologise, le problème est différent. Je ne sais quelle doctrine ses maîtres lui ont enseignée durant ses trois années de philosophie à la maison Saint-Louis (Jersey, 1902-1905), ensuite pendant ses cinq années de théologie à Ore Place (Sussex, 1908-1912), mais je reconnais qu'il y aurait quelque impudence à lui dénier la compétence du théologien qualifié. Ma remarque est beaucoup plus simple et, je l'avoue, d'une naïveté à peine croyable. Je m'étonne qu'un prêtre, un religieux, membre de la Société de Jésus dont la fidélité aux directives du Saint Siège lui est pour ainsi dire coessentielle, ait pu inventer, construire et complètement élaborer une théologie chrétienne, sans prêter, que je sache, la moindre attention à celle du Docteur Commun de l'Église ?

J'écris ces lignes, je prononce ces paroles, sans grand espoir d'être cru. Il m'est indifférent que le P. Teilhard de Chardin ait enseigné une théologie ou une autre : je n'ai ni qualité pour en juger ni autorité pour intervenir. Je ne reproche rien au P. Teilhard de Chardin, particulièrement pas de ne pas avoir été thomiste, car je ne suis pas certain qu'il eût pu le devenir, même s'il s'y était essayé. Ce qui m'étonne est qu'après neuf années d'études au cours des-

quelles il devait avoir entendu parler de la doctrine, et sachant que d'autres que lui la prennent encore au sérieux, l'étudient, s'en nourrissent, pas un mot de lui ne nous permette de soupçonner comment lui-même la comprenait, pourquoi il se croyait dispensé d'en tenir compte et d'intégrer sa propre christologie à celle que notre commune Église, qui était sienne comme elle était nôtre, recommande à notre déférente attention. Ce n'est pas sa personne qui m'intéresse en l'occurrence, mais bien la situation même et sa paradoxale possibilité. Car nous en subissons tous le contre coup. A moins que des documents encore inédits ne nous l'apprennent quelque jour, ceux qui se réclament de la théologie thomiste sont dans l'impossibilité de savoir pourquoi — ignorance, méconnaissance ou opposition bien fondée — le P. Teilhard de Chardin s'est cru autorisé à théologiser sans en faire état.

Il nous reste donc à faire de notre mieux et, prenant nos responsabilités, à dire ce que nous-même pensons de sa doctrine, toujours, je le rappelle, comme enseignable dans les écoles à la place de celle de saint Thomas d'Aquin.

On ne peut être thomiste sans être prêt à accepter sans réserves toute conclusion scientifique démontrée. On devrait prendre modèle à cet égard sur le regretté P. Sertillanges, O. P., le théologien le plus intelligemment ouvert que j'aie jamais connu aux acquisitions de la science. Comme Thomas d'Aquin lui-même, il n'accueillait pas la vérité scientifique parce qu'il le fallait bien, mais du fond du cœur, parce qu'il l'aimait et qu'il aimait Dieu en elle. On en citerait mainte preuve si c'en était ici le lieu. Ce que fut la contribution personnelle du P. Teilhard de Chardin, particulièrement dans le domaine de la paléontologie, relève de l'histoire de la science seule, mais on ne peut le lire sans voir aussitôt que sa spéculation théologique est dépourvue de toute justifica-

tion proprement scientifique. On saurait distinguer sans lui les règnes minéral, végétal, animal et humain. Il suffirait sans lui de Bergson pour pénétrer et animer ces quatre règnes d'un même courant continu d'évolution créatrice, mais quand il nous invite à organiser cette vue scientifique de l'univers autour de la personne du Christ, même sans se demander ce que le Christ historique devient dans les nouvelles fonctions dont on le charge, on hésite beaucoup à suivre l'imagination du théologien dans le monde poétique auquel il nous introduit. Quiconque a suivi l'histoire de la pensée chrétienne se retrouve en pays connu. La théologie teilhardienne est une gnose chrétienne de plus, et comme toutes les gnosés de Marcion à nos jours, c'est une *theology-fiction*. On y retrouve toutes les marques traditionnelles du genre ; une perspective cosmique sur tous les problèmes ou, plutôt peut-être, une perspective de cosmogénèse : une morale de cosmogénèse, une vision de cosmogénèse. Nous avons une étoffe cosmique, un Christ cosmique et, puisque celui-ci est le centre physique de la création, nous avons un Christ essentiellement « évoluteur », humanisateur, bref un « Christ universel » en tant qu'explication du mystère universel qu'est l'Incarnation. La cosmogénèse devient par là Christogénèse, créatrice du Christique et de la Christosphère, ordre qui couronne la noosphère et la parfait par la présence transformante du Christ. Ce beau vocabulaire n'est pas cité comme blâmable en soi, mais simplement comme symptomatique du goût dont témoignent toutes les gnosés pour les néologismes pathétiques, suggestifs de perspectives insondables et lourds d'affectivité.

Une fois encore, le teilhardisme n'est pas ici en accusation et il ne sera pas jugé. On veut simplement savoir pourquoi cette vision, née dans l'esprit d'un prêtre savant et doué d'une puissante imagination poétique, devrait être enseignée dans

nos écoles comme une expression fidèle de l'enseignement de l'Église et de la foi chrétienne ? Libre à chacun de s'engager dans les arcanes du plérôme et de la pléromisation, il faut pourtant ne pas oublier que les notions de ce genre ne sont garanties par aucune vue scientifique du monde et de l'homme, évolutionniste ou non, que tout ce cadre pseudo-scientifique n'a même pas le mérite d'être aujourd'hui accepté de tous comme l'aristotélisme l'était au treizième siècle, enfin que si nous réussissions à pénétrer de teilhardisme les jeunes esprits confiés à nos maîtres, tous pourraient avoir la certitude de voir leur théologie passer promptement de mode et le système s'effondrer dans les esprits avec l'ordre du monde qui provisoirement le soutient. On ne trahirait peut être pas la doctrine, en disant qu'elle est un effort pour traduire la foi chrétienne dans le langage d'une vue intégralement évolutionniste de la nature. On conçoit que des savants chrétiens se plaisent à entendre parler de leur foi dans un langage qui leur est familier, et libre à chacun de tenter cette aventure pour son propre compte, mais y engager arbitrairement les autres ne saurait guère s'excuser.

Ce n'est d'ailleurs peut-être pas Teilhard de Chardin que certains nous feraient aujourd'hui devoir de suivre, mais plutôt Martin Heidegger, le philosophe de Fribourg, dont le langage hermétique exerce sur beaucoup une telle séduction qu'il leur suffit d'avoir appris à le parler pour se persuader qu'ils l'ont compris.

Du point de vue de notre problème, Martin Heidegger ne diffère en rien de Blondel et de Teilhard de Chardin. Le thomisme est pour lui le symbole d'une réalité inconnue. Ce que saint Thomas a dit de l'être semble ne pas exister pour lui. S'il le savait d'ailleurs pourquoi n'en dirait-il rien en des moments où sa problématique personnelle lui fait presque un devoir d'en parler ? Il est à l'honneur de notre

temps d'avoir pourtant senti, en entendant Heidegger, que la philosophie même leur parlait par cette voix étrange et nos scolastiques l'ont senti plus vivement peut-être que les autres. A mesure que la parole obscure du maître leur devenait plus intelligible, ils y reconnaissaient de vieilles vérités, qu'ils possédaient eux-mêmes par droit d'héritage mais que, dans leur joie de les reconnaître, ils portaient à son crédit. La même panique qui pousse les nantis à convoiter la cabane du pauvre, si elle est neuve, a lancé certains de nos thomistes sur la piste de cet esprit profond mais obscur. Ils espéraient être conduits par lui où eux-mêmes n'étaient encore jamais allés. En fait c'est lui qui n'était encore jamais allé où ils sont eux-mêmes depuis longtemps.

Il est évident, disait récemment un théologien, « qu'on ne saurait, sans dommages réciproques, comparer la pensée de Heidegger ou l'assimiler à la pensée scolastique en général et à la philosophie de S. Thomas en particulier ». Je ne sais ce qui arriverait à la scolastique du fait de cette comparaison, mais elle est peut être devenue inévitable depuis que Heidegger lui-même s'est mesuré à la scolastique thomiste en une proposition que la simple existence du thomisme invite à tenir pour inexacte : « En tant qu'elle ne propose constamment que l'étant en tant qu'étant, la métaphysique ne pense pas à l'être même ». Et un peu avant, dans son même *Retour dans le fondement de la métaphysique*, le philosophe disait déjà : « Parce qu'elle scrute l'étant en tant qu'étant, elle s'en tient à l'étant et ne se tourne pas vers l'être en tant qu'être ». C'est pour cela, continue Heidegger, que la métaphysique ne suffit plus à qui veut penser l'être.

Heidegger n'a pas de chance avec le moyen âge. Quand il croit avoir affaire avec Duns Scot, il tombe sur Thomas d'Erfurt — ce qui est d'ailleurs sans importance — mais ici, il faut le dire, la méprise est plus grave, car c'est une faute

d'omission. Pour Heidegger la métaphysique est celle d'Aristote, et Brentano lui a enseigné que la métaphysique du Philosophe porte en effet sur l'étant en tant qu'étant, mais, parce que lui-même l'ignorait, il n'a pas enseigné à Heidegger l'existence d'une autre métaphysique, celle de saint Thomas, qui, bien qu'elle porte elle aussi sur l'étant comme étant, se propose pourtant de pousser, au sein de l'étant, jusqu'à l'être. Le thomisme est une philosophie du *Sein* en tant qu'il est une philosophie de l'*esse*. Quand les jeunes nous invitent à faire la découverte de Martin Heidegger, ils nous invitent sans le savoir à leur faire redécouvrir la métaphysique trans-ontique de saint Thomas d'Aquin. C'est tout ce que nous pouvons dire à ce sujet. Il serait intéressant de savoir ce qu'aurait pensé Heidegger s'il avait connu l'existence d'une métaphysique de l'*esse* avant de prendre lui-même ses décisions initiales. Mais on ne le saura jamais. Il est trop tard. Ce que nous posons comme vrai pour nous justifier d'une objection que nous n'avions pas prévue, est spécifiquement différent de ce que nous aurions pensé si nous l'avions prévue. Le *nachdenken* n'est pas un *denken*. Mais nous ne sommes heureusement pas chargés de résoudre cet insoluble problème : que serait-il arrivé, si Heidegger avait connu l'existence de cette métaphysique qui fait tout le contraire de ce que, selon lui, fait toujours la métaphysique ? Que pourrait signifier pour lui cette doctrine qui, *weil sie das Seiende als Seiende befragt, bleibt nicht beim Seienden und kehrt sich stets an das Sein als Sein* ? Comment le saurions-nous, puisque Heidegger lui-même n'en saura jamais rien ? Je ne pose la question qu'afin de suggérer à ceux qui nous pressent de le suivre, qu'il n'y a pas péril en la demeure. Nous n'avons peut-être que le retard de notre avance ; on nous presse de suivre ceux que nous avons devancés.

En revoyant ces crises plus ou moins graves dont la plus récente n'est jamais la dernière, il me semble que toutes communiquent au moins sur un point, qui est la crainte de se laisser distancer par le progrès et de manquer la vérité. Le crime du thomiste est d'être un traditionaliste, un retardataire aveugle aux vues nouvelles que ne cesse de découvrir l'Esprit.

Il y a sans doute quelque vérité dans ce reproche, car il est toujours difficile de renoncer au passé quand on le connaît et qu'on l'aime. Pour moi, qui en ai conquis si lentement une intellection partielle et destinée à le rester, je n'y renoncerais pas sans peine s'il me fallait renoncer, pour une vérité plus haute, à celle dont la méditation m'est une source continuelle de joie. Je le ferais pourtant, s'il le fallait, pour rester au moins fidèle à l'esprit de la doctrine. J'admire au contraire la fatuité avec laquelle ceux qui ne sachant rien du passé, se flattent de le laisser derrière eux. Rien ne les retenant en arrière, ils se précipitent sans cesse en avant, progressant à la manière des moutons de Panurge que rien ne saurait arrêter sur la route du progrès. Le vrai révolutionnaire, au contraire, est celui qui tient fermement une vérité, si vieille soit-elle, alors que tout le monde l'abandonne. Ceux qui la lui reprochent comme une erreur seront peut-être heureux de l'accueillir un jour comme la vérité de demain.

IV

LE CAS TEILHARD DE CHARDIN*

Je n'ai pris part à aucune des controverses qui se sont développées autour de l'œuvre et de la mémoire du P. Teilhard de Chardin. Une seule fois, tout récemment, j'ai dû exprimer une opinion parce que mon sujet me l'imposait. Invité à dire ici ce que je pense de la doctrine elle-même, je ne m'y résigne qu'à contre-cœur. Je m'y serais même refusé s'il ne m'avait semblé que j'y trouverais occasion de dire certaines choses que je crois utiles à dire, bien qu'il serait peut-être plus sage de les taire. Suivant une méthode du journalisme américain que je trouve excellente, je commencerai par dire en quelques lignes ce que je me propose de développer dans cet article, ce qui dispensera de le lire les personnes pressées.

La pensée du P. Teilhard de Chardin ne me semble avoir jamais atteint le degré de consistance minimum requis pour qu'on puisse parler à ce propos d'une *doctrine* ; c'est pourquoi je parlerai seulement du *cas* Teilhard de Chardin. Pour la même raison, bien que cette forme de pensée me soit tout-à-fait étrangère, pour ne pas dire plus, je pense que ceux qui veulent en obtenir une censure officielle se mépren-

* Invité à examiner la position du P. Teilhard de Chardin en elle-même, et non plus comme un substitut possible de la théologie de saint Thomas dans l'enseignement des écoles chrétiennes, je n'ai pas cru pouvoir me dérober, d'autant plus que l'occasion m'était ainsi offerte de préciser le développement trop bref de la leçon précédente touchant l'attitude du Père. Il ne s'agit pas d'une quatrième leçon, mais d'un complément écrit, et jamais prononcé, à la troisième.

ment sur l'objet qu'ils désapprouvent. On ne peut pas censurer une doctrine qui n'existe pas.

*
**

Je n'ai jamais suivi la production scientifico-théologique du P. Teilhard de Chardin. Le gros de ses écrits ne fut pas publié de son vivant ; lui-même ne m'en a jamais communiqué personnellement un seul et aucun ne m'est parvenu par personne interposée. Je n'ai donc pas eu l'honneur d'être de ses amis, mais je l'ai rencontré deux fois dans des circonstances pour moi inoubliables. Je crois que ses amis me comprendront si je dis que, ne serait-ce que pour la beauté de son visage, le charme de sa voix et l'aristocratique distinction de toute sa personne, je suis très heureux de l'avoir connu.

La première fois, dans la demeure d'excellents amis communs, j'avais l'honneur d'assister en qualité de parrain au baptême d'un nouveau-né. Le prêtre était le P. Teilhard de Chardin. Je fus immédiatement séduit par cet être de grande race. Il baptisa l'enfant, si je peux ainsi parler, avec nous. Je veux dire que nous le baptisâmes ensemble. Le père nous associait au rite, le commentant à mesure, l'expliquant et nous prenant dans sa confiance. Je n'ai jamais douté que le P. Teilhard de Chardin ait fait honneur au sacerdoce, mais si la tentation m'en était venue, le souvenir de ce baptême eût tué en germe cette mauvaise pensée. Je garde à sa personne une estime sans réserves et un profond respect.

La deuxième rencontre fut toute différente, et sans faire tort au souvenir de la première, elle est restée pour moi une cause de perplexité.

C'était en 1954, au cours d'un symposium organisé par l'Université Columbia et qui nous réunit plusieurs jours à

Arden House, près de New York. Nous nous rencontrâmes dès notre arrivée. A peine m'eut-il aperçu qu'il vint à ma rencontre, le visage illuminé d'un franc sourire et me dit en posant ses deux mains sur mes bras : « Pouvez-vous me dire qui nous donnera enfin ce métachristianisme que nous attendons tous ? ».

J'ai longtemps hésité à rapporter cette parole ; elle me semblait invraisemblable, impossible de la part d'un prêtre, et d'ailleurs, à ma connaissance, s'il en a écrit de semblables, il n'a pourtant pas écrit celle-là. Je la publie aujourd'hui parce qu'en relisant ses écrits à l'occasion de cet essai, il me semble l'avoir enfin comprise. Je dirai en son lieu comment je l'entends à présent et pourquoi le souvenir que j'en ai gardé me semble aujourd'hui possible ; sur le moment pourtant, cette brusque entrée en matière me laissa interloqué. Je crois avoir marmonné quelques paroles confuses, comme, que le christianisme était déjà beaucoup pour moi, et que j'attendrais d'en avoir vu le bout pour tenter de le dépasser. Le Père vit bien que je n'étais pas en orbite et eut la charité de changer de sujet. Il avait des antennes assez sensibles pour sentir mon embarras et le sujet ne fut jamais repris entre nous.

Mais le même jour, au cours de l'après-midi, dans un passage parcouru par une foule incessante, je passai moi-même par hasard devant un prêtre assis dans un fauteuil, totalement insensible à ce qui se passait autour de lui et absorbé dans la lecture de son bréviaire. C'était le R. P. Teilhard de Chardin, de la Compagnie de Jésus. Cette double image résume pour moi ce que j'appelle le cas Teilhard de Chardin. Même s'il attendait vraiment un « métachristianisme », c'est dans le christianisme qu'il l'avait déjà trouvé.

*
**

J'ai souvent pensé depuis à cette rencontre, d'autant plus que l'extraordinaire gloire posthume du Père la rappelait souvent à mon souvenir. On publiait de lui des livres, et j'essayais de les lire, sans grand succès je dois l'avouer, et je reconnais que ce manque de sympathie pour le style intellectuel de l'auteur me disqualifie pour en parler. J'ai horreur de l'imprécis et du flou en matière de connaissance intellectuelle. Autant je les goûte en poésie, où ils ont droit de cité, autant ils me sont insupportables dans des disciplines telles que la science, qui peut être difficile mais non pas vague, ou dans la théologie qui, quoi que puissent en dire ceux qui ne l'ont pas pratiquée, est la plus exacte des sciences portant sur un objet réel. Saint Augustin l'a rappelé : *nobis ad certam regulam loqui fas est.*

Je me trouvais loin de compte avec Teilhard de Chardin. J'avoue un manque de patience avec un écrivain si sa langue est chargée de néologismes dont la nécessité ni le sens ne s'imposent avec évidence. Je me méfie toujours des écrivains à majuscules. Les majuscules sont normales en allemand, où elles ne signifient rien, elles ne le sont pas en français où, si on en use, elles devraient signifier quelque chose. Une majuscule n'ajoute rien au sens d'un mot : Vie, Évolution, Réflexion, Mort, etc., ne signifient rien de plus que vie, évolution, réflexion ou mort. Que veut-on me dire en usant de cet artifice ? L'auteur veut-il me conditionner, comme on dit aujourd'hui, ou pense-t-il vraiment que les mots ainsi écrits reçoivent un sens plus profond que d'ordinaire ? je ne sais, mais comme de toute manière ce sens supplémentaire m'échappe, je m'inquiète. J'ai même la vague impression d'une sorte d'injustice à mon égard. Qui est ce savant

qui ne parle pas le langage de la science ? Qui est ce théologien qui ne parle pas le langage de la théologie ? Dans aucun des deux cas il ne s'insère à la suite de prédécesseurs dont il s'agirait pour lui de continuer l'œuvre. Il n'est pas le Thomas d'Aquin d'un Albert le Grand en théologie, ni l'Einstein d'un Newton en physique ; j'ai plutôt l'impression qu'engagé dans une aventure spirituelle toute personnelle, le P. Teilhard de Chardin veut m'y engager à sa suite, même s'il faut pour cela que je renonce à poursuivre la mienne avec l'aide de la double tradition, philosophique et religieuse, dans laquelle j'ai été élevé. Je sais bien que cette tradition lui semble périmée, mais on ne peut le pratiquer longtemps sans se demander ce qu'il en connaît lui-même ? Et je ne sais rien de la réponse qu'il conviendrait de donner à cette question. Trêve donc de suppositions téméraires, et essayons plutôt de dégager les grandes lignes de ce qu'il a voulu être, en nous inspirant de ce qu'il a été.

*
**

Il a voulu de bonne heure être prêtre ; il l'a été et il a même été un jésuite irréprochable, on peut bien dire modèle, en pensant aux circonstances difficiles dans lesquelles il l'est resté. Il a aussi voulu être un naturaliste compétent, plus précisément un paléontologiste parce que l'homme est toujours resté pour lui au centre de ses intérêts. Mais s'il n'avait été que cela, son œuvre n'intéresserait que peu de personnes hormis ses amis, ses confrères et quelques spécialistes. Les jésuites savants ont été nombreux du dix-septième siècle à nos jours, on se contente d'honorer la mémoire de ceux dont on se souvient encore. La célébrité dont bénéficie l'œuvre du P. Teilhard de Chardin n'a pas d'origines louches. Tout y est pur. Rien, dans cette œuvre,

ne courtise les instincts élémentaires qu'exploite si fructueusement la publicité contemporaine. Son immense amour de la matière, même, est tout spirituel, car il en aime le poids, le grain, la structure et la couleur, bref ce bouquet de savoureuses qualités sensibles qui ont fait dire à certains anciens que la matière est de l'intelligible en quelque sorte coagulé. Loin de lui reprocher quelque obscure tendance au matérialisme, on goûtera plutôt chez lui le bienfaisant rappel de la présence de Dieu dans son œuvre. Teilhard de Chardin aime dans la matière les traces, les vestiges de son créateur. On dirait d'un Gaston Bachelard qui eût été chrétien.

Ce n'est pourtant pas au savant que son œuvre doit son prestige. De ceux qui l'admirent, peu ont lu *Les mammifères de l'Éocène inférieur français et leurs gisements*. Les œuvres dites scientifiques auxquelles il doit sa renommée sont de vastes fresques brossées par une imagination vigoureuse, qui ne ressemblent en rien aux travaux lents, patients, précis de savants comme fut par exemple l'abbé Breuil, qui ne manquait pas non plus d'imagination (comment être savant sans en avoir ?) mais qui ne confiait guère au papier que le résultat d'observations vérifiées. Même une œuvre essentiellement philosophique comme *l'Évolution créatrice* de Bergson, publiée en 1907, est d'une sobriété et d'une rigueur scientifiques extrême comparée à *La vie cosmique* (1916), à *Mon univers* (1918) ou au *Christ évoluteur* (1942). Un savant peut pousser l'ambition jusqu'à vouloir décrire l'univers, bien qu'à cette seule prétention les autres savants haussent d'ordinaire le sourcil, mais s'il annonce son intention de décrire son univers, chacun saura aussitôt que ce n'est plus de science qu'il s'agit. Le résultat d'un tel effort va aussitôt rejoindre le genre bien connu et assurément fort noble, mais où se sont entassés déjà dans le passé tant d'*Âges du Monde* et de *Tableaux de la Nature* qui laissent plus de traces dans

l'histoire des Lettres que dans celle des sciences. Le P. Teilhard de Chardin savant n'est pas en cause et nous savons qu'il a joui de l'estime de ses pairs. Le seul que je retienne ici est l'auteur de ce que l'on a fort bien nommé *Versuch einer Weltsumme*, parce que c'est aussi le seul dont l'œuvre ait aujourd'hui conquis l'audience d'un immense public, et j'en dis seulement que le projet d'établir une somme de l'univers n'est pas une proposition scientifique. Ce qui dans son œuvre bénéficie du prestige de la science, n'est pas l'œuvre du vrai savant que fut Teilhard de Chardin.

*
**

Les meilleures d'entre les nombreuses études consacrées à son œuvre ne s'y sont d'ailleurs pas trompées ; il suffit d'en voir les titres pour constater que ce n'est pas son aspect techniquement scientifique qu'elles mettent en avant. *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, de G. Crespy (1961) ; *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, de son confrère et ami le P. H. de Lubac (1962) ; *Bergson et Teilhard de Chardin*, de M. Barthélemy-Madaule (1963). Ces titres font assez voir où se porte surtout l'attention des amis, des admirateurs et des disciples. C'est le philosophe et le théologien qui les intéresse d'abord. Mais fut-il philosophe ? Et s'il a été théologien, en quel sens le fut-il ?

On ose à peine s'engager sur ce terrain, car c'est plutôt une fondrière. Il n'existe pas de définition universellement admise du philosophe ni du théologien, sinon que l'un prétend étudier la sagesse et que l'autre parle de Dieu, mais il y a mille manières de faire l'un et l'autre et nul n'a droit de récuser les manières de le faire qui diffèrent de la sienne. Je dirai donc d'abord que je ne refuse au Père Teilhard de Chardin l'un ni l'autre de ces deux titres ; je voudrais seu-

lement comparer à celle de quelques autres sa manière de les porter. Incapable de choisir moi-même, je demanderai donc à l'un de ses interprètes les plus fidèles quelle notion lui-même mettrait au centre de cette vue du monde ?

« L'homme clé de l'univers », nous dit-on, « voilà une des affirmations majeures de la pensée teilhardienne ». ¹ C'est tout à fait vrai. On est pourtant aux prises avec une première question : sommes-nous dans la science ou dans la philosophie ? On répondra sans doute que le propre du teilhardisme est d'être une vue unitaire et que ces distinctions artificielles sont ici sans intérêt. Pour Teilhard, peut-être, et pour ses admirateurs, mais pour les autres ces distinctions subsistent et ils s'intéressent particulièrement à ce qu'on ne leur fasse pas croire qu'on est encore dans la science, alors qu'on est déjà dans la philosophie, ou plutôt même dans la théologie. Les propositions n'ont pas même valeur de certitude dans ces trois ordres. Les trois ordres ne sont même pas des connaissances de même nature. On se demande parfois si ce que le P. Teilhard de Chardin imagine rentre dans aucun genre de connaissance connu.

Le caractère propre de sa pensée est d'avoir mis en lumière la place particulière et éminente de l'homme dans l'ensemble de l'évolution. On tenait jadis cette notion pour une vieillerie théologique plutôt ridicule. L'univers fait pour l'homme, on se gaussait de cet anthropomorphisme naïf ; mais que l'évo-

1. CLAUDE CUENOT, *Teilhard de Chardin*, Paris, Éditions du Seuil (Écrivain de toujours) 1963, p. 94. Cette excellente introduction à un sujet que son auteur connaît mieux que personne, rendra les plus grands services. M. Cuénot est un teilhardien convaincu, un peu sourcilieux même. Il classe les ouvrages sur Teilhard, non sur leur valeur intrinsèque, mais sur leur degré de sympathie pour la doctrine : « Chef-d'œuvre de bêtise et de malveillance », « Très réticent », « Plus ouvert », « Traditionnaliste qui cherche à s'ouvrir », etc. Il n'y a donc guère de salut à espérer pour un esprit qui, pensant autrement que le Père, ne peut honnêtement lui donner son adhésion.

lution universelle tend à l'homme comme à son sommet, voilà qui paraît neuf. Admettons-le, puisque nous avons lu quelque part que le monde ne s'est pas fait en un jour, mais que le règne minéral y a précédé et préparé le règne végétal, qui a rendu possible le règne animal dont le roi, paru dernier sur la scène, fut Adam, l'Homme, apparu seulement quand tout était prêt à le recevoir. Certains paléontologistes semblent avoir vu là une importante découverte. Ce ne serait pas la première fois que la révélation aurait ouvert des perspectives d'intelligibilité inattendues à des raisons dont les faits bouchent la vue. L'homme image de Dieu par la connaissance, fin et gloire de la création, si on en juge par la petite partie du monde qu'on peut voir de la terre, c'est une sorte d'évidence intuitive immédiate. Mais ce n'est pas de la science. Pascal s'est assez amusé de ce cirion qui se prend pour la fin de la création ; inutile d'insister, car pour une fois que Pascal et Voltaire s'accordent, on peut soupçonner la présence d'une vérité dans leurs propos.

Teilhard de Chardin reste imperturbablement fidèle à la vérité de la tradition scripturaire, ce dont on ne peut que le louer, mais elle devient chez lui une sorte de certitude rationnelle dont la nature n'est pas évidente. Ayant rappelé que sa pensée fut toujours aussi sensible à la discontinuité qu'à la continuité, le même interprète autorisé ajoute que, pour cela même, « le phénomène humain non seulement présente une grande nouveauté, une grande extension, mais apparaît comme le terme d'une opération qui semble se lier avec l'histoire la plus profonde de la terre entière. La matière, dans les conditions optima, tend spontanément à se vitaliser ; la vie, dans les mêmes conditions, tend à s'hominiser. La noosphère prolonge la biosphère, la noogénèse, ou naissance de l'intelligence réfléchie (on peut dire aussi bien anthropogénèse ou naissance de l'homme) s'aligne sur la

biogénèse ». ² On n'exagère donc pas en disant que l'homme de Teilhard de Chardin, être d'exception, détient la clef de bien des choses. Il tient la clef de l'évolution universelle.

Mais qui parle ici, quel est ce genre de raisonnements, ou de pensées, et de quoi s'agit-il ? Cette matière qui, lorsque les conditions sont favorables, tend à se vitaliser ; cette vie qui, « dans les mêmes conditions », tend à s'hominiser, n'est-ce pas dire que les choses arrivent lorsque les conditions requises se trouvent réunies ? Il semble qu'on se contente d'imaginer connues les causes de ce qui est arrivé ; il faut bien qu'elles aient été présentes, puisque leurs effets se sont finalement produits. En fait, nous ne sommes pas tellement loin, avec cette science ou philosophie, du temps où l'opium faisait dormir parce qu'il avait une vertu dormitive dont l'effet est d'assoupir les sens. Pourquoi la vie apparaîtrait-elle ? Parce que le moment d'apparaître est venu pour elle. ³ Le Père, qui est un contemplatif, ne se lasse pas

2. *Op. cit.*, p. 93.

3. L'exposé de M. C. Cuénot simplifie nécessairement la doctrine, mais il ne la trahit pas. Voici, à titre d'exemple, ce que Teilhard de Chardin lui-même affirme, « sur raisons positivement vérifiables », assure-t-il : « Ce qui explique la révolution biologique causée par l'apparition de l'Homme, c'est une explosion de conscience ; et ce qui à son tour explique cette explosion de conscience, c'est tout simplement (!) le passage d'un rayon privilégié de *corpusculisation*, c'est-à-dire d'un phylum zoologique, à travers la surface, restée jusqu'alors imperméable, séparant la zone du Psychisme direct de celle du Psychisme réfléchi. Parvenue, suivant ce rayon particulier à un point critique d'arrangement (ou, comme nous disons ici, d'enroulement) la Vie s'est hypercentrée sur soi, au point de devenir capable de prévision et d'invention ». P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le groupe zoologique humain, Structure et directions évolutives*. Préface de Jean Piveteau, Éditions Albin Michel, Paris, 1956, p. 79. Où peut-on classer ce que l'auteur lui-même nomme des « reconstructions du Passé ? ». Il déplore la fatalité qui semble faire disparaître à plaisir leurs commencements (*op. cit.*, pp. 30, 43, 81-82). C'est ce que le Père appelle, en ce qui concerne le point de départ de l'Anthropogénèse,

d'admirer le monde et c'est le monde lui-même qu'il allègue comme sa propre explication.

*
**

Si ce n'est ni science ni philosophie, ne serait-ce pas théologie ? La question est d'autant plus légitime que lorsque ses adversaires l'attaquent sur ce terrain, ses défenseurs s'attachent aussitôt à prouver qu'en réalité toutes ces grandes intuitions sont d'origine chrétienne.

Je pense qu'ils ont raison, et si j'étais un savant incroyant lisant pour la première fois Teilhard de Chardin, je crois que je ne me laisserais pas prendre au revêtement pseudo-scientifique dont ce Jésuite enrobe sa vue du monde. On retrouve chez lui, dans chaque chapitre, de vieilles idées chrétiennes sous un langage qui n'est même pas toujours nouveau. J'ai déjà rappelé la formation du monde par étapes, selon le récit biblique que saint Augustin estimait plus philosophique de ne pas prendre ici à la lettre.⁴ Tout se

« rencontrer un *blanc* sérieux dans notre représentation du Passé » (p. 82). Dans ces conditions, l'histoire des origines de l'homme présente la même certitude que celle des origines de la société dans le *Contrat Social* de Rousseau. Mais Rousseau ne croit pas faire de la science ; au contraire, il s'en défend expressément.

4. Saint Augustin, esprit philosophique raffiné, interprète le récit de la Genèse en un sens métaphorique. Il estime que l'œuvre des « six jours » fut en réalité l'œuvre d'un moment. Dieu a créé le monde « en un clin d'œil ». Il a pour lui un texte de l'Écriture : « creavit omnia simul » (*Eccl.* 18, 1). Commentant ce texte dans *Summa theologiae*, I, 74, 2, ad 2m, saint Thomas conclut « quod Deus creavit omnia simul quantum ad rerum substantiam quodammodo informem ; sed quantum ad formationem, quae facta est per distinctionem et ornatum, non simul ; unde signanter utitur verbo creationis ». Si on voulait jouer à ce jeu, on pourrait se demander, des deux doctrines, laquelle aurait la préférence dans l'esprit du partisan moderne de l'évolution ?

passé chez le Père comme si la nature produisait d'elle-même tout pour l'homme et l'homme pour Dieu. Ce Dieu lui-même est l'Alpha et l'Oméga ; le Christ cosmique y est le premier né de la création ; ces traits et maint autre semblable tentent le lecteur de penser qu'il assiste à une transposition chrétienne de la cosmogénèse de la science plutôt que le contraire.

De là l'ambiguïté constante, je ne dis pas de la pensée du Père, mais de ses écrits. N'espérons pas que les théologiens se résignent jamais à tolérer cette méthode, car elle est le contraire de la leur. Tandis que les savants le suspecteront de conduire une entreprise apologétique déguisée, car il y a trop de saint Paul chez lui, les théologiens se plaindront que tout ce saint Paul y devienne du Teilhard. Ils auront tous raison, et c'est ici qu'à mon sens nous touchons au cœur du problème, car ce qu'a de propre la nature de l'œuvre s'y laisse enfin découvrir.

Science, philosophie et théologie sont données ensemble dans l'œuvre parce qu'elles le furent d'abord dans la personne de leur auteur. Tout saint Paul devient du Teilhard en passant chez lui, parce que l'élément Teilhard inclut, intacte et comme miraculeusement préservée sous de continues alluvions scientifiques ou autres, la pépite d'or pur de la piété et de la foi de son enfance. Lui-même a souligné cette continuité qui, pour la compréhension de ses écrits, est un élément essentiel. Le Christ Cosmique fut d'abord pour lui l'Enfant Jésus, et il devait toujours le rester. Le nouveau-né de Noël est exactement le même qui devint « l'enfant de Bethléem et le Crucifié, le Principe Moteur et le Noyau collecteur du Monde lui-même ». ⁵

5. Cité par C. CUÉNOT, *op. cit.*, p. 65. Peut-être faut-il citer la fin du passage : « ce Dieu (non plus seulement du vieux Cosmos, mais de la Cosmogénèse nouvelle)... ce Dieu tant attendu de notre génération, n'est-ce pas vous, tout justement, qui le représentez, et qui nous

Beaucoup lisent Teilhard de Chardin et en nourrissent leur réflexion, certains sans doute avec profit, mais son expérience personnelle est-elle transmissible ? Plusieurs peuvent imaginer qu'elle l'est, parce que les mots quasi magiques dont il enveloppe sa pensée peuvent s'apprendre et se répéter. Il y a un lexique teilhardien qui permet à tout le monde de parler de l'Enfant Jésus comme identique au Noyau-collecteur-du-monde-sur-lui-même, mais dans combien d'âmes cet amour de Jésus enfant, auquel il ne cesse de se référer comme au foyer toujours brûlant de sa vie intérieure, est-il encore aussi présent au seuil de la vieillesse qu'il l'était dans l'âme de Teilhard de Chardin ?

Et pourtant, à moins de cela, sa doctrine n'a plus aucun sens. Il fallait être lui pour garder présent à la pensée, jusqu'à la fin, ce « Dieu achevé pour soi, et cependant, pour nous, jamais fini de naître », ce Dieu, comme il l'appelle, « évoluteur et évolutif », et pour pouvoir lui dire autrement que par figure de rhétorique : « Seigneur de mon enfance et Seigneur de ma fin ». Quel autre que lui peut se flatter de placer comme lui ce même Jésus enfant, celui qu'on apprend à connaître et à aimer sur les genoux de sa mère, « au cœur de la matière universelle ? ». Ses lecteurs peuvent bien recevoir de Teilhard la lettre de ses vues cosmiques, les notions et concepts où se traduit sa pensée, ils ne peuvent recevoir de lui sa propre expérience religieuse, sa foi si simple, si pure, si totale, que rien n'a jamais entamée et qui est essentielle au sens de son œuvre. Il ne faut pas être un chrétien médiocre pour se croire capable de vivre soi-même la pensée du P. Teilhard de Chardin. En toute sincérité, je ne la crois pas dangereuse, parce que je ne la crois pas transmissible.

l'apportez, Jésus ? ». Le Dieu attendu de la génération nouvelle, c'est bien le Christ de Bethléem en croissance, le « Christ toujours plus grand ».

Mais je ne peux dire que je la tiens pour vraie, car c'est une tout autre question.

*
**

Le P. Teilhard de Chardin jouit depuis sa mort d'une célébrité à peine croyable et dont certaines manifestations ne sont pas de très bonne qualité. On conçoit que *Planète* s'intéresse à l'apôtre de la planétisation et à l'auteur des *Phases d'une planète vivante*, mais il n'est pas responsable de sa célébrité posthume, lui qui l'a si peu cherchée de son vivant. Et puis, comme disait un jour Émile Faguet, « le succès ne prouve rien, pas même contre ».

La seule chose dont je dois avouer qu'elle m'inquiète (je parle de la qualité de sa pensée, non de celle de son influence) c'est que s'étant tenu pour chargé d'une sorte de mission doctrinale, et proprement d'une réforme de la théologie, il soit resté si mal informé de celle qu'il entendait remplacer par une sagesse chrétienne renouvelée. Comme ces explorateurs qui connaissent tous les pays sauf le leur, le Père pouvait raconter l'histoire du monde depuis ses origines, mais ni celle de la philosophie ni celle de la théologie ne lui étaient familières. Avec plusieurs grands catholiques de son temps Teilhard a décrété que la théologie scolastique était périmée sans même prendre la peine d'en dresser un bilan objectif et de la soumettre à un examen critique sérieux. On est las d'entendre des esprits qui se croient critiques rejeter en bloc la Scolastique comme un système abstrait de concepts vides ou même, car ils y tiennent, comme un « juridicisme » latin. Pas un d'eux ne s'est interrogé sur la solution possible du maître problème que la Scolastique a eu du moins le mérite de définir et de scruter avec un courage inlassable : quel est le sens de la parole de

Dieu et jusqu'où notre raison peut-elle aller au devant de notre foi ?

Son excellent biographe, dont la fidélité au Père est entière au point de se montrer parfois ombrageuse, dit que « les rapports entre les deux moitiés » de l'âme de Pierre Teilhard, furent d'abord difficiles. Des conflits opposèrent « sens cosmique et sens christique ». Entre 1892 et 1897, nous dit-on encore, « l'élève au collège de Mongré éprouve quelque peine à concilier son attrait pour la nature avec l'évangélisme (trop étroit) de *l'Imitation*. Vers 1901-1902, le juvéniste traverse une crise grave ; il considère avec sérieux l'éventualité d'un renoncement complet à la science des pierres pour se consacrer tout entier aux activités surnaturelles. S'il ne dérailla pas à ce moment-là, c'est au robuste bon sens du P. Paul Troussard (maîtres des novices) qu'il le dut ». ⁶

Le P. Troussard fit ce qu'il fallait faire, car on ne voit aucune raison pour qu'un prêtre, un religieux même, ne soit pas un paléontologiste. J'aimerais au contraire que quelqu'un nous dît un jour pourquoi la vocation du paléontologiste ou de l'anthropologue s'unit si souvent à celle du sacerdoce ? Il aurait seulement fallu faire encore deux autres choses : persuader le jeune Teilhard de pousser à fond ses études théologiques, s'il avait des maîtres compétents pour le diriger, et surtout le convaincre que lorsqu'on a le privilège de faire des études scientifiques, comme celles dans lesquelles il allait bientôt passer maître, on ne peut plus se contenter de rêver sur la nature de l'évolution, il faut au contraire la mesurer aux faits établis et la préciser à leur lumière. Je pense que la discussion scientifique de la notion d'évolution naturelle par les évolutionnistes de la

6. CL. CUÉNOT, *op. cit.*, p. 19.

première moitié du vingtième siècle est un honneur de l'esprit humain ; celle qui se forma de bonne heure dans la pensée du jeune Teilhard, dit le même biographe, et qui se découvrit à lui vers 1908-1912, fut d'origine et de nature toute différente ; elle était « issue, dans son esprit, d'une synthèse, sous haute tension moniste, entre le culte de la matière, le culte de la vie et le culte de l'énergie ». ⁷ Cela fait beaucoup de cultes. Dans la mesure où ce langage rend fidèlement la pensée du Père, il est difficile de lui trouver un sens précis. Ce n'est là ni le langage d'un savant ni une pensée scientifique. Qu'est-ce donc ?

*
**

Je tente parfois d'imaginer la situation d'un « définiteur » chargé, selon la méthode consacrée, d'extraire des écrits du Père des « propositions » ou d'y réduire la doctrine. Lui-même n'a cessé de dire qu'il n'avait pas de système, mais il faut ajouter que sa pensée ne se compose pas d'un enchaînement de propositions. Toutes celles qu'on voudra extraire de ses écrits ou lui imputer laisseront échapper sa pensée et, en tout cas, glisseront entre les doigts du censeur. On ne peut critiquer utilement que des pensées, non des formules de sens indéterminé, or s'il y a une théologie de Teilhard de Chardin, elle est entièrement différente de ce qu'on nomme ordinairement de ce nom dans les écoles. Il ne se propose pas de faire progresser la théologie traditionnelle, ni de la redresser sur tel ou tel point, mais plutôt de faire un travail théologique nouveau, négligé par l'ancienne et qu'il est par conséquent vain de prétendre juger du point de vue de celle-ci.

La nouvelle tâche dont il entend se charger, au moins

7. *Op. cit.*, p. 18.

pour la mettre en train, est parfaitement définie dans *Christianisme et Évolution. Suggestions pour servir à une théologie nouvelle* : « D'une manière générale, on peut dire que si la préoccupation générale de la Théologie durant les premiers siècles de l'Église fut de déterminer, intellectuellement et mystiquement, la position du Christ par rapport à la Trinité, son intérêt vital, de nos jours, est devenu le suivant : analyser et préciser les relations d'existence et d'influence reliant l'un à l'autre le Christ et l'Univers ». ⁸

Je ne crois pas qu'aucun texte du Père soit plus significatif, ni dise plus clairement et simplement le sens de son entreprise. Il ne s'agit pas pour lui de proposer telle ou telle thèse théologique nouvelle, mais de déplacer le centre de perspective de la christologie tout entière. Ancienne christologie (des origines au vingtième siècle) le Christ et la Trinité ; nouvelle christologie, depuis 1908-1912 environ, le Christ et le Cosmos. Le Christ cosmique prend donc ici le pas sur le Christ trinitaire. Comment veut-on que des théologiens pour qui, depuis les premiers jours de l'Église, le Christ est avant tout le Fils, ne retransposent pas aussitôt en leur propre langage toute la problématique cosmique de Teilhard de Chardin ? Les malentendus foisonneront inévitablement en conséquence. Teilhard ne nie rien de la théologie traditionnelle, au contraire, mais il veut que les caractères « imposés par la Tradition au Verbe sortent du métaphysique et du juridique pour prendre rang, réalistiquement et sans violence, au nombre et en tête des courants les plus fondamentaux reconnus aujourd'hui par la Science dans l'Univers ». ⁹

« Position fantastique », ajoute le Père, « il faut l'avouer,

8. *Op. cit.*, p. 141.

9. *Loc. cit.*

que celle du Christ ». Assurément, mais aussi transposition complète de la christologie. On se tromperait en imaginant que le Père n'a pas claire conscience de la nature de son entreprise. Il sait au contraire qu'il tente d'opérer une « généralisation du Christ-Rédempteur en un véritable Christ évoluteur ». ¹⁰ Il est vrai que saint Paul n'ignore pas le sens cosmique de la personne du Christ, mais si le Christ-Rédempteur n'est pas chez lui au premier plan de la doctrine, c'est que jamais personne ne l'a compris, or le Père ne recule pas devant cette hypothèse. Plein de la grandeur et de la beauté de la science moderne, il se voit appelé à opérer par elle une révolution théologique analogue à celle qui marqua le début de l'ère chrétienne : « Au premier siècle de l'Église, le Christianisme a fait son entrée définitive dans la pensée humaine en assimilant hardiment le Jésus de l'Évangile au Logos alexandrin » ; ¹¹ il ne s'agit donc plus aujourd'hui d'ouvrir au Christ l'accès à la pensée humaine, mais de l'y maintenir. Cela ne se peut que si, par une deuxième décision aussi hardie que la première, la théologie assimile aujourd'hui le Christ à la force cosmique origine et fin de l'Évolution. Quelle révolution ! On nous invite simplement à ramener à sa juste place la foi au Rédempteur.

*
**

Il est vain de s'indigner et superflu de condamner. Je l'ai dit, le cas du P. Teilhard de Chardin est tout personnel, mais ceux qui ne le voient que de l'extérieur peuvent se laisser séduire par la poésie dont sa doctrine est riche. C'est d'ailleurs à bon droit, car le spectacle de la création chantant la

10. *Op. cit.*, p. 142.

11. *Op. cit.*, p. 142.

gloire du Créateur a toujours été une source d'inspiration pour les penseurs chrétiens, or la notion scientifique d'une évolution universelle est fascinante et il est naturel qu'elle tienne beaucoup d'esprits sous une sorte de charme. Ce n'est pas une raison pour que nous renoncions à exercer notre jugement et à chercher, non ce que le P. Teilhard de Chardin aurait dû penser, mais ce que nous devons en penser nous-mêmes.

Le Père se méprend d'abord sur ce qui s'est produit au deuxième siècle de l'ère chrétienne. Il conçoit cette première réforme sur le modèle de celle qu'il veut lui-même effectuer. Les Pères Apologètes n'ont pas assimilé hardiment « le Jésus de l'Évangile au Logos alexandrin ». C'est tout le contraire. Par une entreprise beaucoup plus hardie encore, ils ont assimilé le Logos alexandrin au Christ Sauveur de l'Évangile. Ils ont tenu aux philosophes ce propos, vraiment fantastique cette fois, mais chrétien : ce Logos dont vous parlez tant, nous le connaissons parce qu'il s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous. Il est arrivé au Logos des philosophes cette aventure incroyable, qu'il est devenu Jésus de Nazareth. Ceux qui ne comprennent pas en ce sens les propos des premiers maîtres chrétiens, de saint Justin à Clément d'Alexandrie, se trompent sur le sens de leurs écrits. C'est pourquoi on a pu nommer Clément un « gnostique chrétien », parce que chez lui c'est la foi même qui est la vraie connaissance, la vraie gnose. Les autres gnostiques, que faisaient-ils ? Ils assimilaient en effet Jésus au Logos, ils cosmifiaient le Christ en même temps qu'ils christifiaient l'univers. Pour faire aujourd'hui une deuxième révolution analogue à la première, il faudrait donc dire avec toute la force possible, non pas que le Christ est l'Évolution, mais que l'Évolution est le Christ.¹²

12. Sur le sens de la doctrine du Verbe, dans le quatrième évangile et chez les premiers penseurs chrétiens, j'ai insisté aussi fortement

Ce premier déplacement de perspectives en entraîne un deuxième, qui est la substitution de la science à la foi, car l'identification de la croyance religieuse à la connaissance scientifique revient à la supprimer. Or cette identification devient inévitable quand l'objet de la foi est celui de la science. L'ambivalence de la notion de Christ chez Teilhard de Chardin n'a pas d'autre origine. Il peut parler, d'un seul trait, de « cette élévation du Christ historique à une fonction physique universelle » et de cette « identification ultime de la Cosmogénèse avec une Christogénèse ». Noter : *élévation!* On obtient ainsi le « néo-logos de la philosophie moderne », qui n'est plus d'abord le rédempteur d'Adam, mais « le principe évoluteur d'un univers en mouvement ». Voyez, nous dira-t-on, comme il a soin de conserver le Christ ! Oui, mais quel Christ ? Celui de l'évangile ou celui de la science ? C'est ici le moment de rappeler le principe posé par le grand adversaire des Gnostiques, saint Irénée :

que j'ai pu dans *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1955, p. 6. Il s'agit de savoir s'il s'est alors produit, comme le pensait Adolf Harnack, une hellénisation de la pensée chrétienne ou plutôt, comme il me paraît évident, une christianisation de la pensée grecque ? Saint Jean dit textuellement que « le Logos s'est fait chair » (I, 1) ; saint Paul avait bien raison de dire que, pour les philosophes, toute doctrine de ce genre était « folie ». Et lorsque lui-même écrivait que le Christ est Sagesse, il ne réduisait pas Jésus de Nazareth à la notion abstraite de la *sophia* des philosophes, il disait au contraire, que la sagesse des philosophes est devenue Jésus, qui s'est fait pour nous « Dei virtutem et Dei sapientiam » (I Co. 1, 24). Permettre à la sagesse du savant de s'annexer la Sagesse incarnée, ce n'est pas refaire une deuxième révolution évangélique, mais exténuier la première. Je ne parle pas de ce que le Père se proposait de faire, mais de ce que, contre son intention la plus profonde, il faisait. Mais mes propos n'auraient eu pour lui aucun sens : il me manque, pour le comprendre comme il se comprenait lui-même, le sentiment irrésistible chez lui, de la valeur religieuse de l'évolution universelle ; le Christ évoluteur est le seul Christ Rédempteur véritable, parce qu'il est la rédemption.

« La vraie gnose, c'est l'enseignement des Douze Apôtres ». Je ne suis pas sûr qu'il existe un point oméga de la science, mais je me sens assuré que, dans l'évangile, Jésus de Nazareth est tout autre chose que le « germe concret » du Christ Oméga.¹³ Ce n'est pas que la nouvelle fonction du Christ manque de grandeur et de noblesse, mais elle est autre que l'ancienne. Nous nous sentons un peu comme devant un tombeau vide : on nous a enlevé notre Seigneur et nous ne savons où ils l'ont mis.

Cette attitude trahit la panique dont sont pris tant de chrétiens en voyant la déchristianisation du monde moderne. Ils l'attribuent à l'influence croissante de la science, et ils auraient raison, s'il était prouvé que la proportion des ignorants incrédules est moins forte que celle des savants qui ont conservé la foi. Ce n'est aucunement certain. Les masses dont on se plaint que l'Église les ait perdues, ne l'ont pas délaissée pour les temples de la science. Nous devrions suivre Teilhard si sa doctrine donnait à choisir entre une foi sans raisons et une science incontestablement démontrée, mais la science qu'il propose porte sur des objets génériquement autres que ceux auxquels s'attache la foi et, d'ailleurs, elle-même n'est pas une science. Teilhard met son lecteur en demeure d'opter entre la foi au Christ historique de l'Évangile et un Christ cosmique auquel ne croit aucun savant.

La partie solide et proprement scientifique de l'œuvre n'est pas en cause ; la science se l'intégrera et les chrétiens l'enseigneront comme les autres. Il s'agit alors de paléontologie

13. Toutes ces formules de Teilhard de Chardin se trouvent dans le volume de CL. CUÉNOT, *op. cit.*, p. 142. La parole de saint Irénée se trouve dans son *Contra Haereses*, IV, 33, 8 ; Migne, Patrologie grecque, t. VII, col. 1077-1078 ; autres références dans *History of Christian Philosophy...*, p. 562, note 38.

pure et simple, et fort peu s'y intéressent. La doctrine ne commence à séduire le grand public qu'à partir du point où, délaissant les voies austères de la raison pour les prés fleuris de l'imagination, le Père passe de la paléontologie à la fantaisie. Rendus en ce point, les savants les plus sympathiques à sa pensée cessent simplement de suivre. Certes, dit le paléontologiste Jean Piveteau, parlant des conclusions d'un ouvrage qui s'arrête pourtant bien en deçà de la Christogénèse, « dans cette dernière partie de l'ouvrage le Père Teilhard de Chardin paraîtra faire œuvre de philosophe plus que d'homme de science, et beaucoup qui ont admiré le paléontologiste dans son interprétation de l'évolution du monde vivant, auront quelque peine à suivre l'auteur dans ses anticipations ». ¹⁴ On ne peut se désolidariser de la pseudo-science teilhardienne avec plus de courtoise fermeté. Au moment précis où Teilhard veut faire voir comment, sur la science, « s'insère le problème de Dieu — Moteur, Collecteur et Consolidateur en avant de l'Évolution » ¹⁵ — le savant s'excuse et prend congé du Révérend Père. Cette attitude du savant nous informerait suffisamment, si nous ne le savions

14. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le groupe zoologique humain, structure et directions évolutives*. Préface de Jean Piveteau, Paris, Albin Michel, 1956, p. XIV.

15. *Op. cit.*, p. 162. Voici la proposition qui conclut l'ouvrage : « Si le pôle de convergence psychique vers lequel gravite, en s'arrangeant, la Matière, n'était rien d'autre, ni rien de plus que le groupement totalisé, impersonnel et réversible, de tous les grains de Pensée cosmiques momentanément réfléchis sur les autres, alors l'enroulement sur soi du Monde se déferait (par dégoût de lui-même) dans la mesure même où l'Évolution, en progressant, prendrait plus claire conscience de l'impasse où elle aboutit. Sous peine d'être impuissant à former clef de voûte pour la Noosphère, Oméga ne peut être conçu que comme le *point de rencontre* entre l'Univers parvenu à la limite de centration et *un autre Centre* encore plus profond. Centre self-subsistant et Principe absolument ultime, celui-là, d'irréversibilité et de personnalisation : le seul véritable Oméga... » *Op. cit.*, p. 162.

de nous-mêmes, qu'un autre personnage est entré en scène et que le paléontologiste a cessé de parler.

On nous dit que ce nouveau personnage est le philosophe, mais c'est au tour du philosophe de s'excuser et de prendre congé. De la pseudo-science n'est pas nécessairement de la philosophie. La méfiance du philosophe est d'autant plus en éveil devant cette soi-disant philosophie, qu'il voit bien où elle le mène. Ce Moteur, Collecteur et Consolidateur de l'Évolution, clef de voûte de la Noosphère, nous ne le rencontrerons que dans la Christosphère, au-delà de la théologie de la métaphysique et dans celle de la religion. On s'y établirait volontiers si le théologien chrétien ne se sentait tenu de faire ici d'expresses réserves. On lui propose d'« intégrer le christianisme à la cosmogénèse », ¹⁶ alors qu'il s'agirait au contraire pour le théologien d'intégrer la cosmogénèse au christianisme, mais le faire serait pour Teilhard s'enliser dans une théologie périmée, encore conçue à la mesure de l'*anima naturaliter christiana* ancien modèle, au lieu de construire celle qu'attend aujourd'hui l'*anima naturaliter christiana* modèle nouveau.

*
**

16. CL. CUÉNOT, *op. cit.*, p. 145. C'est ce que le même auteur appelle « rééditer la prouesse de saint Jean, par l'identification d'Oméga, cette sorte de nouveau Logos, et du Christ ressuscité ». Il admet qu'on peut, si l'on veut, qualifier sa pensée de gnose, mais, ajoute-t-il, « c'est celle de saint Jean, dont on lit le *Prologue* à la fin de chaque messe » (p. 163). C'en est tout le contraire. Où le P. Teilhard de Chardin dit-il que l'Évolution se soit faite chair et qu'elle ait habité parmi nous, dans la personne historique de Jésus de Nazareth, ou toute autre ? Il ne dit pas aux savants : cette Évolution dont vous parlez tant, c'est, en réalité, Jésus de Nazareth ; mais bien : ce Jésus de Nazareth dont nous avons tant parlé, avant l'avènement du néo-Logos, c'est en réalité l'Évolution. Pour nous qui ne sommes pas saint Jean et ne vivons pas dans une sorte d'illumination scientifique, il faut choisir.

Nous voici revenus, sans l'avoir voulu, au métachristianisme dont nous avons cherché l'explication dans la doctrine. Il me semble possible de l'y trouver, il me semble même que nous l'avons effectivement trouvé. Le choc que m'avait causé la formule me semble encore excusable, d'autant plus que rien ne m'avait préparé à le subir. Je n'en revenais pas de me trouver en présence d'un religieux de la Compagnie de Jésus en quête d'un au-delà de Jésus-Christ. Mais je me trompais sur le sens de ses paroles. Il ne pensait pas à un nouveau Fils de Dieu historique destiné à inaugurer l'ère d'une nouvelle dispensation. Le Christ de l'Évangile, si cher à sa piété et que nul autre ne peut remplacer pour elle, reste où il est. Bethléem est toujours à Bethléem et le Calvaire reste au Calvaire, mais ce Christ de l'histoire, justement parce qu'il est historique, continue de vivre, et comme nous l'avons adoré sous la forme du Verbe qu'il a reçue de saint Jean, nous devons continuer de l'adorer, toujours le même, sous la forme du Christ évoluteur que la science vient de lui conférer. Le métachristianisme dont me parlait ce jour-là le P. Teilhard de Chardin, de la Compagnie de Jésus, n'était donc pas l'attente d'un autre Jésus qu'on espérait au-delà du nôtre ; il n'y aura pas nouvelle Incarnation, mais renouvellement d'une manière désormais inadéquate de penser le Christ et le christianisme avec lui.

Ainsi entendue, la proposition cesse d'être incroyable. Elle n'est d'ailleurs pas celle d'un Réformateur qui invite les autres à souscrire à *sa* doctrine, car c'était à peine une doctrine, plutôt une manière de sentir, et on ne saurait prétendre qu'il ait fait quoi que ce soit pour la répandre. On admire même qu'en notre siècle quelqu'un ait pu croire qu'on pourrait galvaniser les masses autour de cette notion d'évolution qui, si belle et émouvante soit-elle, ne s'adresse pas aux mêmes sentiments de l'homme que les croyances

religieuses dont il a vitalement besoin. L'illumination scientifique et le culte de l'évolution, un peu à la manière de l'évolutionnisme confus de Julian Huxley, l'invitèrent à conceptualiser en un langage imprécis, mais d'aspect scientifique, une expérience religieuse dont la profondeur et l'authenticité chrétienne ne font aucun doute.

C'est pourquoi je ne vois aucun péril en la demeure. Le teilhardisme est inséparable de la vie scientifique et religieuse de Teilhard de Chardin. Lié à sa personne dans cela même qu'elle eut de déchiré, il n'y en aura jamais de second exemplaire. On ne peut tenir personne pour responsable de ce que la presse lui fait dire. Pour les lecteurs des *Magiciens du matin*, le teilhardisme n'est qu'une curiosité de plus entre les autres rêveries dont leur imagination se nourrit. Quant aux esprits plus rigoureux, mais souvent mal instruits de leur propre tradition, qui trouvent dans le teilhardisme un asile au moins provisoire pour abriter leur foi, pourquoi les en chasser ? Mieux vaut tenir à Jésus-Christ pour de mauvaises raisons que de le perdre. Quant on ne peut pas aller à Dieu debout, disait magnifiquement Claudel, on y va à genoux, et quand on ne peut pas y aller à genoux, on s'y traîne sur le ventre. Trop de para-science pour trop peu de vraie Sagesse chrétienne, voilà, me semble-t-il, la cause du mal dont souffre le teilhardisme.

Mais à qui la faute ? Plus je vieillis dans la familiarité de la tradition chrétienne, plus je suis frappé de deux choses : l'ignorance incroyable où nous sommes à son égard et l'inconscience avec laquelle chacun de nous se croit autorisé à dogmatiser en des matières où on n'a droit de le faire qu'après s'être assuré de l'enseignement des maîtres qui nous ont précédés. Il est vrai que la doctrine vit ; la Tradition de l'Église n'est pas seulement conservatrice, elle peut être aussi une Tradition Créatrice. C'est à l'Église d'y veiller,

et chaque chrétien peut suggérer la possibilité d'expressions nouvelles pour désigner des développements nouveaux. Que fait un concile, après tout, sinon cela même ? Mais précisément, le spectacle que donne un concile, où la hiérarchie tout entière est au travail sous l'autorité du Pape, fait bien voir combien la tâche est difficile alors même qu'elle s'effectue dans les conditions les plus sérieuses de fidélité à la tradition. Car c'est bien elle qui est à l'œuvre, et qui continue.

Il n'en va pas ainsi pour la foule des petits philosophes privés, chrétiens ou non, qui assument ou acceptent d'un cœur léger la lourde responsabilité d'introduire de jeunes esprits aux disciplines philosophiques. Il n'y a plus ici de formules mathématiques à transmettre, de lois physiques à définir, de chimie biologique à enseigner, chaque formule est chargée d'un mystère avec lequel l'esprit doit se mesurer. L'être n'est pas un genre, voilà qui est facile à dire, mais comment comprendre et faire comprendre que ce transcendant puisse descendre dans les genres et dans les individus ? Toute erreur sur la notion d'être, ou plutôt toute négligence dans l'effort pour en cerner les contours, engage la pensée du maître et des élèves sur de fausses pistes dont ils ne reviendront jamais. Mal équipés, trompés par la fausse assurance d'une compétence philosophique absente, trop d'esprits inventifs à vide se lancent de bonne foi dans des aventures spéculatives qui finissent en mésaventures. Nous vivons sous le régime du « moi je pense que » ; on ne peut s'empêcher de se dire, je vois bien ce qu'il *pense*, mais que *sait-il* ?

Le plus curieux est que ce que nos maîtres refusent de faire pour la philosophie ils l'admirent dans l'enseignement des sciences. Il faut apprendre la philosophie, comme on apprend la physique, pour pouvoir inventer à son tour. Il faut se plonger en pleine tradition pour la faire vivre et l'accroître,

modestement, de quelque lumière nouvelle. Les maîtres du Moyen Age, ces Scolastiques aujourd'hui dédaignés, ne pouvaient en savoir plus qu'on n'en savait de leur temps, mais Kant admirait encore leur méthode. Ils ne se permettaient pas d'employer des termes sans les avoir définis : leurs étudiants ne leur eussent pas permis de le faire. Où est aujourd'hui cette virilité de pensée ? Quelle chute quand on retombe de la rigueur dépouillée des anciens maîtres dans la prose gélatineuse de nos contemporains !

Le remède existe sans doute, mais peut-être n'est-il pas en notre pouvoir de l'appliquer. S'il ne dépendait que de nous d'avoir de nouveaux Albert le Grand, nous nous les procurerions sans doute et cela accroîtrait considérablement nos chances de retrouver des élèves de lignée apparentée à celle de Thomas d'Aquin. On ne peut que prier pour que Dieu nous les donne, mais la responsabilité personnelle de chacun est aussi en cause. Que chaque maître mesure donc la sienne et surveille son enseignement, car si nous continuons de les étouffer en germe, Dieu se découragera peut-être de nous les accorder.

LE DIALOGUE DIFFICILE

Le mot dialogue est à la mode ; je le regrette, n'ayant moi-même aucune des vertus d'un bon dialoguiste, qui sont de ne pas écouter ce qu'on lui dit, ou de le prendre dans un sens qui le rende facile à réfuter. Être deux à procéder autrement est une espérance chimérique. Je ne suis donc pas surpris que les seuls bons dialogues philosophiques connus soient ceux du type platonicien, qui sont des dialogues à une voix, où le même fait les questions et les réponses.

Je n'en fus pas moins touché de recevoir un petit livre, orné d'une dédicace personnelle à laquelle je reste très sensible, car l'auteur y exprimait son désir « d'avoir (mon) opinion ». N'ayant aucune autorité pour parler au nom du Concile, ni même pour en parler, je me contentai de remercier M. Roger Garaudy,¹ en lui disant brièvement pourquoi le dialogue auquel il me conviait ne me semblait ni utile, ni même possible.

Mais j'ai gardé le livre, non pour son contenu, car il est aussi peu imprévu que celui de notre Symbole des Apôtres, mais pour ce qu'a de surprenant le fait de sa publication même. Si le Parti Communiste était au pouvoir en France, un tel livre ne serait pas publié, pas plus que si le Président de la République Française était le R. P. Torquemada. A vrai dire, l'entreprise me paraît dénuée de sens ; or elle devait en avoir un, sinon philosophique et religieux, du moins poli-

1. ROGER GARAUDY, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile*. Les Débats de Notre Temps, Paris, Plon, 1965. — Les nombres entre parenthèses dans notre texte renvoient aux pages de ce volume.

tique, mais ne sachant qu'imaginer, je gardai le silence, tant qu'un article du *Figaro* (mercredi 8 juin 1966) signé David Rousset, me parut ouvrir une fenêtre et donner à ce minuscule incident, totalement étranger à sa propre perspective, une signification intelligible. Je me permets de citer d'abord intégralement le début de cet article, intitulé : *Moscou prépare la relève européenne*.

Les communistes de l'Allemagne de l'Est prennent l'initiative d'un rapprochement avec la social-démocratie et, malgré les difficultés extrêmes, de nombreux obstacles, des résistances indéniables dans leur propre appareil, persistent ; les communistes français travaillent avec obstination à intégrer leur parti dans une sorte de confédération des mouvements de gauche et, malgré toutes les rebuffades, n'ont de cesse que des rapports plus étroits ne soient établis avec la Section Française de l'Internationale Ouvrière, et pour y parvenir, encore qu'embarrassés par l'ankylose de leurs cadres, font ou s'appêtent à faire des concessions non seulement verbales mais pratiques ; les communistes italiens, dans leur grande majorité, recherchent vraiment la constitution d'un parti unique intégrant toutes les tendances socialistes ou réformistes chrétiennes ou non, où leur propre organisation se dissoudrait. Ainsi, dans tous les secteurs décisifs de l'Europe occidentale, les partis communistes poursuivent un vaste effort d'unité. Un tel phénomène, et d'une si grande ampleur, suppose une stratégie commune délibérée et concertée. Je soutiens que se révèle là un tournant d'une grande importance de la politique soviétique en Europe.

Je n'ai ni compétence ni opinion sur les faits politiques allégués dans cette remarquable page ; leur interprétation m'échappe complètement ; je dirai seulement, parlant en lecteur qui commente simplement le journal, que le tableau brossé par M. David Rousset paraît bien s'accorder avec les faits connus du public. Je crois pourtant avoir droit de dire, comme lecteur de M. Roger Garaudy, que si l'hypothèse

formulée par M. David Rousset est bien fondée, cette adresse d'un marxiste au Concile vient naturellement s'insérer, à sa place et en son ordre, dans la politique d'ensemble décrite par M. David Rousset. Elle va d'ailleurs rejoindre les mains tendues, rencontres et carrefours de toutes sortes où, dans la simplicité de leur cœur, tant de catholiques, de prêtres et de religieux vont se laisser endoctriner. Ils croient faire œuvre apostolique, mais saint Paul n'est pas allé à l'Aréopage pour dialoguer avec les Grecs, il y est allé pour leur prêcher la vérité chrétienne. N'ayant parlé que de ce qu'il savait mieux que personne, il est sorti de cette rencontre aussi solide dans sa foi qu'il l'était en y entrant. Les Actes ne disent pas qu'il ait converti l'Aréopage, mais lui, du moins, n'a pas été converti non plus.

Selon les rapports qui en sont faits, certains de ceux qui ont pris part au dialogue ne semblent très instruits ni de leur propre vérité chrétienne, ni de la vérité officielle du marxisme-léninisme. J'en suis donc venu, sous la pression des faits décrits par M. David Rousset, à me convaincre qu'il pouvait être utile de discuter en clair ce que l'adresse de M. Garaudy au Concile laisse dans la pénombre. Il s'agit seulement de savoir, rappelons-le, quel sens peut avoir le dialogue auquel on nous convie, s'il en a un.

I

CE QUI EST ESSENTIEL

On peut, sans nourrir des soupçons préconçus, se demander quelle est l'intention de cette offensive de paix plutôt inattendue ? Ses raisons ultimes nous échappent, mais un

communiste ne parle jamais à ce niveau sans engager le Parti, et on peut dire du moins que tout se passe comme si, en effet, cette initiative doctrinale s'insérait dans un plan général de rassemblement en vue d'une action sociale et politique commune.

M. Garaudy situe la discussion au niveau où la politique s'enracine dans les idées : « Car il n'est pas possible, dans un tel débat, de mettre entre parenthèses la conception de l'homme, pour débattre exclusivement de politique. Le marxisme, comme le christianisme, ne sépare pas les problèmes sociaux et politiques des problèmes philosophiques ». Répondant, semble-t-il, à la mémorable adresse de Jacques Maritain à l'UNESCO, R. Garaudy ne pense même pas qu'on puisse se contenter ici d'une entente au plan de la raison pratique et des exigences immédiates du bien. De tels accords empiriques dans le présent restent grevés de trop de réserves spéculatives, qui font peser autant de menaces sur l'avenir. Car c'est bien de préparer à longue échéance une action commune future qu'il s'agit ici. Du point de vue de sa propre orthodoxie, notre marxiste est impeccable, car sa pensée se meut tout entière dans l'ordre de la *praxis* et c'est bien de changer le monde qu'il s'agit ici. Le connaître, certes, mais afin de le changer. D'où cet appel au dialogue spéculatif en vue de créer les conditions favorables à une collaboration aussi étendue que possible. Car « lorsqu'il s'agit d'une construction commune de l'avenir il ne peut y avoir de coopération confiante que si les mesures prises et les institutions créées, en un mot, les *moyens* mis en œuvre, prennent signification et valeur en fonction de *fins* conscientes qui, même si elles ne s'identifient pas, sont au moins acceptables pour les deux partenaires » (19).

Pour ma part, je ne vois rien à objecter à ces exigences, car ce sont exactement les mêmes que le chrétien doit faire

valoir avant de s'engager dans aucune collaboration quelconque avec une entreprise d'inspiration marxiste. Comme R. Garaudy, je dois me refuser à « mettre entre parenthèses la conception de l'homme, pour débattre exclusivement de politique ». Je tombe pareillement d'accord que, portant sur la condition de l'homme, « un dialogue ainsi conçu est un dialogue exigeant ». Entendons par là un dialogue qui, laissant provisoirement de côté les difficultés pratiques secondaires, aille directement au cœur du problème : « Un tel dialogue exige de chacun des interlocuteurs un retour fondamental ; par-delà l'historique et le provisoire il s'agit, pour le chrétien comme pour le marxiste, de dégager ce qui est essentiel et qui ne saurait faire l'objet d'aucun compromis » (19). Seulement, quand on se souvient que ce qui ne saurait faire l'objet d'aucun compromis est ici la conception de l'homme, on se demande si aucun accord est possible sur cette question, qui ne peut faire l'objet d'aucun compromis ?

Peut-être pourrait-on se permettre ici, à l'égard de M. R. Garaudy, un léger reproche. Il est trop bon rhétoricien. Après avoir si nettement posé au début de son livre cette condition fondamentale, il s'engage dans les fourrés de l'histoire, de l'économie et, surtout, de l'exégèse du marxisme, comme si ce n'étaient pas là de ces questions secondaires sur lesquelles, puisque les marxistes eux-mêmes ne s'entendent pas toujours, il n'est ni nécessaire ni juste de vouloir obtenir notre assentiment. Il y a là une scolastique marxiste, aussi embrouillée que l'autre, et à laquelle nous sommes excusables de ne pas prendre part, puisqu'elle ne nous concerne pas. Je trouve assez comique que M. Garaudy veuille nous convaincre en citant en sa faveur des Dominicains et des Jésuites, quand ce ne sont pas des papes ; il s'engage là dans un monde où nous nous retrouvons au moins aussi bien que lui, mais je ne saurais pour ma part

dresser un marxisme contre les autres, fût-ce celui, vrai ou supposé, de Karl Marx lui-même. Si un marxiste m'invite au dialogue, je ne peux avoir affaire qu'avec son propre marxisme, et si la notion de l'homme en est le centre, qu'avec sa propre notion de l'homme. Or il se trouve qu'après des pages et des chapitres de suspens, la réponse à cette question posée p. 18 nous est enfin donnée pp. 90-91 et, cette fois, en termes aussi précis qu'on pouvait raisonnablement l'espérer. Mais ici, pour comprendre le sens de la réponse, il faut remonter au mémorable Congrès de Salzbourg.

Répondant déjà à une question de notre auteur, le P. Girardi déclarait : « M. Garaudy nous demande si les chrétiens pensent que le marxisme appauvrit l'homme. Nous lui répondons franchement : dans la mesure où le marxisme croit que la terre peut lui suffire, oui, il l'appauvrit » (87-88). Contre quoi, comme on pouvait le prévoir, M. Garaudy s'élève avec force, mais en des termes qui font bien voir la futilité du dialogue, car il répond d'abord que « les marxistes se contentent si peu de la terre, qu'ils se donnent pour tâche première de la transformer », et non pas seulement au matériel, mais encore dans l'ordre de l'esprit ; c'est aussi « une métamorphose spirituelle profonde de l'homme » que le marxisme se propose d'effectuer (88). Voilà du coup notre dialecticien en sureté, car il répond à une objection qui n'a pas été faite. On lui demande s'il ne pense pas que, dans la mesure où le marxisme croit que la terre peut suffire à l'homme, il ne l'appauvrit pas ? Et il répond que l'homme marxiste ne se contente pas de la terre telle qu'elle est. Mais ce n'est pas la question. Il s'agit de savoir si, le paradis marxiste une fois implanté sur la terre, et continuant sur la voie d'un progrès indéfini, l'homme sera aussi riche que le plus pauvre et le plus malheureux des hommes au cœur de qui veille encore une inextinguible confiance au Dieu chrétien ?

La vraie question, pour le Chrétien, est donc de savoir si la nature humaine est telle que l'homme puisse se suffire ? Et puisque notre marxiste se refuse ici à toute « dérobade », il nous excusera de le ramener à la question qui lui était posée ; non pas, l'homme est-il content de la terre telle qu'il la trouve, mais bien : le marxisme appauvrit-il ou non l'homme ? En d'autres termes, l'homme marxiste est-il ou non un être plus pauvre que l'homme chrétien ? En d'autres termes encore, l'homme sans Dieu, donc sans autre moyen, appui ni fin que lui-même, est-il aussi riche que l'homme chrétien, qui trouve en Dieu sa fin et son appui ?

La réponse marxiste à la question est sans ambiguïté : Oui, l'homme sans Dieu reste noble et riche ; mais cette confiance en la suffisance de notre nature s'affirme de bien curieuse façon : « Nous vivons sans doute, chrétiens et marxistes, l'exigence du même infini, mais le vôtre est présence et le nôtre est absence » (90). J'avoue que je ne comprends pas. Suffit-il d'affecter l'infini du signe moins, au lieu du signe plus, pour effectuer le passage de la condition de l'homme chrétien à celle de l'homme marxiste ? Mais si la présence de l'infini peut se changer en absence sans appauvrir l'homme, qu'est-ce donc qui pourrait l'appauvrir ? Écoutons pourtant notre marxiste : « Est-ce appauvrir l'homme que de lui enseigner qu'il vit d'être inachevé, et que tout dépend de lui, que le tout de notre histoire et de sa signification se joue dans l'intelligence, le cœur et le vouloir de l'homme, et nulle part ailleurs, et que nous en sommes pleinement responsables ; que nous devons, en chaque moment, en assumer le risque, car à nous, athées, rien ne nous est promis et personne ne nous attend ? » (90).

M. R. Garaudy se défend ici de toute pensée d'orgueil, et avec raison. Car je connais la situation. Il m'est plus de cent fois arrivé de débarquer dans un port ou sur un quai, mon

bagage à la main, dans un pays où nul ne m'attendait et de voir avec un petit serrement de cœur d'autres voyageurs accueillis par la joie de leurs parents, de leurs enfants ou de celle, plus discrète parce que plus secrète, de leur femme. Aucun orgueil ne nous assaille quand rien ne nous est promis, que le douanier, et quand rien ne nous attend, que la réception tout impersonnelle de l'hôtel. Je ne me sens nullement agrandi ni élevé par cette solitude, mais je suis triste. C'est même souvent dans ces cas là que j'entre bientôt dans quelque église proche, parce que là, j'en suis sûr, Quelqu'un m'attend. Je n'ai qu'à m'asseoir auprès de lui pour me sentir moins seul, sans même qu'il me soit nécessaire de lui parler.

Je n'argumente pas, je raconte, et je demande seulement, comme faisait le P. Girardi à Salzbourg, l'homme à qui rien n'est promis et que personne n'attend, est-il plus ou moins riche que ne l'était celui que nous autres, Chrétiens, appelons « le saint homme Job » et dont le cri finit par éclater du fond de ses maux, incompréhensible chez un Juif, presque absurde, mais triomphal : « Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant ! » (Job 19, 24). Sur ces simples mots, que de gloses ! Notre marxiste y ajoutera sans doute la sienne : mais si ce Défenseur n'existe pas ? « Je crois », dit-il, « que l'athéisme marxiste retire seulement à l'homme l'illusion d'une certitude et que la dialectique marxiste vécue dans sa plénitude est finalement plus riche d'infini et plus exigeante que la transcendance chrétienne » (91). Vous le croyez, cher philosophe, mais qu'en savez-vous ? Je ne sais de quel étalon vous usez pour mesurer les transcendances, ni comment vous pouvez *savoir* qu'une dialectique que vous vivez est plus riche qu'une transcendance que vous ne vivez pas ; je ne vous demanderai pas si ce n'est pas appauvrir l'homme que de lui retirer l'illusion d'une certitude, lorsque c'est tout ce qui lui reste pour ne pas désespérer ; je

ne veux même pas abuser de votre prudent « je crois », qui peut n'être qu'une réserve de courtoisie, mais enfin le fait est que vous qui parlez sans cesse au nom de la science comme d'autres au nom de la Bible, vous ne savez pas que le Défenseur de Job n'est pas vivant. Vous ne savez pas, ce qui s'appelle savoir, qu'il n'y a pas de Dieu. En présence d'une croyance spontanée de la raison humaine, si profondément enracinée que l'État marxiste lui-même ne parvient pas à l'en arracher, vous savez fort bien que vous n'avez à opposer, je ne dis pas aucun argument, mais aucune démonstration rationnellement nécessaire de la thèse contraire. Et j'en reviens ainsi à ma propre question : si notre dialogue doit être exigeant, ou ne pas être ; s'il s'agit, pour le Chrétien comme pour le Marxiste, de dégager ce qui est essentiel et ne saurait faire l'objet d'aucun compromis, n'avons-nous pas atteint déjà la fin de notre dialogue ? Nous, Chrétiens, croyons qu'il y a un Dieu ; nous pensons même le savoir ; vous, Marxistes, croyez qu'il n'y a pas de Dieu, et vous pensez sans doute aussi le savoir, mais vous ne le savez pas vraiment et, même si vous le saviez, vous seriez incapables d'imposer votre certitude. Chacun de nous s'en tient donc à la sienne, et si notre accord préalable était requis pour que nous puissions travailler ensemble à rendre la terre plus habitable à l'homme, aucun espoir de collaboration ne serait permis. Je ne crois pas que ce soit le cas. Une telle collaboration est possible, pourvu que ce soit entre hommes et hommes, non entre chrétiens et marxistes. Peut-être pouvons-nous ici faire l'économie de développements dialectiques superflus. Je dis seulement que, même au plan de la simple raison pratique et du bien terrestre les chrétiens ne sauraient agir d'accord avec vous, s'il leur fallait pour cela souscrire d'abord à ce qui est pour vous comme pour eux l'essentiel, cette idée marxiste de l'homme « qui ne saurait faire l'objet d'aucun compromis ».

II

UN CONTENTIEUX MILLÉNAIRE

« Il existe entre nous », dit M. Roger Garaudy, « un contentieux millénaire ». Nous ne saurions le liquider sans l'aborder franchement. Un bilan des griefs a été fait dans une formule lapidaire de Marx en 1843 : « La religion, c'est l'opium du peuple » (92). Sur quoi, avec ce ton grave, objectif qui confère d'avance à ce qui suivra une valeur tout impersonnelle, notre philosophe continue : « La question vaut d'être posée : est-ce que, à en juger d'un point de vue purement historique et sociologique, la religion a été et est un opium du peuple ? ». La sentence tombe alors, comme à regret mais implacable : « Il paraît impossible de ne pas répondre oui ».

Là-dessus M. Roger Garaudy s'engage dans une démonstration en effet sociologique et historique, sans paraître s'apercevoir que ce qu'il démontre est tout autre chose que ce qu'il croit prouver. Car il entend démontrer par l'enseignement des Pères, des théologiens et des papes, que si la religion *n'est pas que* l'opium du peuple, elle est *aussi* cela. Mais pas un instant il ne se demande ce que c'est que l'opium, si l'usage en est bienfaisant ou nuisible, bref, il part de cette supposition que qualifier quelque chose d'opium, c'est la dire mauvaise. Je m'excuse de descendre à ce niveau, et, parlant avec un philosophe, de discuter une figure de rhétorique comme si, contrairement à l'adage scolastique, une comparaison était une raison, mais après tout, la faute en est à Marx. Je lui demanderai donc tout simplement s'il ne rend pas l'opium responsable de la douleur qu'il calme ?

Et s'il ne blâme pas le médecin qui, devant un patient en proie à l'atroce douleur de la colique néphrétique, ne lui conseille pas de s'agiter davantage, de s'indigner, de se révolter contre son mal, mais se contente simplement de lui administrer ce qu'un médecin de mes amis appelait « une belle et bonne injection de morphine ». A quoi il ajoutait sententieusement, car il avait des lettres : *Ultima ratio medicorum!* En s'en prenant à la religion opium du peuple, Karl Marx ne rend-il pas la religion responsable de maux que, les sachant inévitables et, en tout cas, présents, elle aide simplement à supporter ?

L'argument va plus loin qu'on ne pense, et il est extraordinaire que des Chrétiens se laissent impressionner par des reproches qui leur objectent l'un des enseignements les plus sages, les plus profonds même, de leur religion.

Notons d'abord que lorsque Marx reproche à la religion d'être l'opium du peuple, il devrait au moins faire exception en faveur de quelques religions. L'Islam en est une, car Mahomet n'a certainement pas endormi les siens. Mais nous ne liquiderons pas un contentieux en lui en joignant un autre, et je dirai donc simplement, que pour nous en tenir au Christianisme, on regrette plutôt l'exploitation guerrière qu'en ont faite tant de Rois Très Chrétiens, que la soi-disant léthargie où leur religion les aurait plongés. Mais ce n'est pas la question. Marx ne parle pas des peuples, mais du peuple, qu'il identifie pratiquement, au-dessus du Lumpenproletariat, avec la classe ouvrière et, plus généralement parlant, tous les exploités du régime capitaliste, quels qu'ils soient.

L'Église remonte beaucoup plus haut que l'âge capitaliste ; elle a toujours vu, de l'esclavage au servage et à la classe ouvrière, qu'il y avait des exploités et des exploités ; elle n'a jamais interdit, ni même déconseillé aux exploités de

chercher à se rendre libres, mais elle leur a toujours déconseillé la violence parce qu'en règle générale celle-ci ne fait qu'accroître leurs maux. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette question, dont je ne suis d'ailleurs pas sûr qu'on puisse démontrer la réponse. On n'oserait affirmer que la violence n'a jamais produit d'effets bienfaisants, mais il semble raisonnable de dire que ce qui s'est fait de bien avec violence aurait pu se faire sans violence, ou avec une violence moindre, et que de grandes souffrances eussent été par là évitées à ceux mêmes dont on voulait, avec raison, soulager les maux. La Révolution Française en est un exemple, la confiscation de la révolution russe au profit du parti bolchevique en est un autre, car l'une et l'autre étaient sans doute nécessaires, mais il ne l'était pas qu'elles finissent en bains de sang. Puisque de telles contestations verbales ne conduisent à rien de précis, considérons de plus près deux des témoignages critiqués par M. Roger Garaudy, tels que lui-même les a rapportés (94).

La thèse fondamentale sera développée dans toute sa généralité par le pape Pie X, le 18 décembre 1903 : « La société humaine, telle que Dieu l'a établie, est composée d'éléments inégaux. En conséquence, il est conforme à l'ordre établi par Dieu qu'il y ait dans la société humaine des princes et des sujets, des patrons et des prolétaires, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants, des nobles et des plébéiens ».

De cette thèse découle évidemment une doctrine sociale fondée sur la résignation. L'Encyclique *Quadragesimo Anno* (1931) dégagait explicitement cette conclusion : « Les ouvriers accepteront sans rancœur la place que la divine Providence leur a assignée ».

Dois-je avouer que je ne vois rien de scandaleux dans ces propositions et même, qu'au fond, je crois M. Roger Garaudy plus d'accord avec elles qu'il ne le dit ? Car enfin, je le sup-

pose vivant sous un régime marxiste et réunissant un Conseil d'Usine, va-t-il prescrire aux ouvriers de n'accepter qu'avec rancœur la place que l'État leur a assignée ? C'est pourtant exactement de cela qu'il s'agit. Au lieu de Dieu, lisez : la société établie par des êtres humains qui tiennent de Dieu leur nature, et rien ne sera changé. En Russie aussi, telle que je l'ai vue, la société se compose d'éléments inégaux ; on a changé les noms, mais les conditions sociales demeurent, avec les inégalités de toute sorte dues à la nature et, là comme ailleurs, renforcées par le système politique et social établi. La Russie des Soviets a ses princes et ses sujets, et il vaut mieux y être prince que sujet ; la plupart vont à pied et quelques-uns vont en voiture ; les uns disposent de plus de ressources matérielles que les autres, et cela par institution d'État ; on n'y naît pas noble, en principe, mais on le devient ; les savants s'y distinguent comme ailleurs des ignorants et les grands artistes, là comme ailleurs, parcourent le monde en seigneurs, gorgés de l'or bourgeois que nul régime économique et social ne dédaigne. Les hôtels où je suis descendu étaient alors en ruine et les trains où j'ai voyagé étaient encore peuplés de vermine, mais c'était de la vermine de Première Classe. Je n'ai pas eu la simplicité de m'en étonner et je n'ai pas l'hypocrisie de rendre le marxisme responsable de conditions qui, étant simplement humaines, ne sont pas de son fait ; je demande simplement qu'on n'en rende pas non plus la religion et l'Église responsables ; je prie enfin qu'on veuille bien me dire, quand des hommes se trouvent soumis à la forme marxiste de ces inégalités naturelles et sociales, ce qu'ils doivent ou peuvent faire pour s'en accommoder ?

Tout plein de son idéal, M. Garaudy ne se pose pas une question dont il pense peut-être qu'elle ne le concerne pas. Il serait heureux sous un régime si conforme à ses vœux et

qui, on peut l'espérer pour lui, ne lui rapporterait personnellement qu'honneur et profit. Mais les autres ? Il y a bien des années de cela, je demandai au Commissaire du Peuple d'une ville universitaire russe la faveur de rencontrer mes collègues de l'université locale. Il me l'accorda, organisa la réunion et, chose que ma naïveté n'avait pas prévue, il la présida. Je connus seulement alors ce que j'avais fait et j'en ressentis une grande gêne. Nous étions tous soumis à une surveillance policière et je venais maladroitement de faire éclater ce fait. Après quelques minutes de vains efforts pour trouver un sujet de conversation, je demandais si je pouvais aider mes collègues en quelque chose, notamment en livres qui circulaient alors mal ou pas du tout. Un collègue exprima le désir de recevoir pour l'Université l'*Histoire de France* de Lavisse ; je crus pouvoir en promettre l'envoi, mais le commissaire fit observer qu'il s'agissait là d'une histoire 'bourgeoise' et le projet fut aussitôt enterré. Quand je me retrouvai seul dans la nuit, en route vers mon hôtel, j'entendis derrière moi un pas pressé. Celui qui voulait me rejoindre était un de mes interlocuteurs les plus discrets. Il m'arrêta sous une lumière, posa ses mains sur mes épaules et me dit ces simples mots : « Laissez moi vous regarder un instant ; que je voie un homme libre ! ». J'avais la gorge serrée ; ses mains retombèrent et son pas pressé s'éloigna dans la nuit.

Je n'ai jamais oublié cette brève rencontre. J'y pense particulièrement chaque fois que je me demande ce que je pourrais faire si je me trouvais moi-même dans une semblable situation ? Je sais bien, du moins, ce que l'Église ne me conseillera pas de faire. Elle ne me conseillera pas la révolte. Pas plus qu'elle ne la conseillait jadis aux Chrétiens, sous Néron, elle ne recommanderait la révolution ni le recours à la violence ; elle ferait exactement ce que le marxisme lui reproche de faire : elle m'inviterait à la résigna-

tion. Sans doute, je resterais libre de prier, d'espérer, de tout faire, hors par violence, pour hâter le retour de la liberté perdue, mais parce que tout pouvoir vient de Dieu, elle ne m'autoriserait aucune volonté de révolte. Il y aura toujours, disait Pie X, « des princes et des sujets » ; on ne choisit pas toujours son prince ; s'il est un fléau, c'est un fléau de Dieu ; celui-là aura sa fin, comme d'autres avant lui. Si les régimes marxistes *pouvaient* tolérer la liberté religieuse, les vrais Chrétiens seraient leurs sujets les plus sûrs. « Condamner, au nom de l'amour, la révolte de l'esclave », ce n'est pas « se rendre complice de l'oppression du maître », c'est aider l'esclave à la supporter.

III

ABUS DE CONFIANCE

Il m'est parfois difficile de penser que des esprits cultivés, et même philosophiques, commettent vraiment sur l'enseignement de l'Église des contre-sens aussi visibles que celui qui vient d'être dénoncé. Il est des cas où l'erreur de bonne foi devient presque impossible à croire. Car le marxisme ne reproche pas seulement à la religion de vouloir panser les blessures que lui-même inflige, il se présente comme la source de tout bien, de tout progrès en tous les ordres, dans le passé, le présent et l'avenir. On concède bien ça et là que l'Église peut avoir rendu quelques services, surtout par ses hérétiques ou censés tels, mais le grand moteur du progrès, c'est la science et la raison, dont l'esprit est celui même du marxisme.

On ne saurait entrer dans le détail d'un foisonnement

d'arguments tous rhétoriquement habiles, mais dont chacun présente quelque fait, exact ou non, enrobé dans une interprétation tendancieuse. Il faut au contraire dénoncer, en termes nets, l'entreprise de falsification de l'histoire à laquelle se livre le marxisme pour justifier ses thèses.

Le rôle civilisateur joué par l'Église partout où elle a pu étendre son influence me semble difficile à contester, mais il est vrai que sa tâche principale n'a jamais été pour elle de créer et de répandre la civilisation. Sous toutes ses formes, sciences, philosophie, arts, économie et politique (je n'en nomme que quelques-unes) la civilisation est une fin de ce monde, temporelle, autre que celle de l'Église sauf dans la mesure où celle-ci juge opportun de l'associer à la sienne, qui est le salut de l'homme. Cette mesure est sujette à contestation, des erreurs peuvent être commises, plusieurs l'ont été certainement, mais il n'est pas nécessaire qu'il s'en produise, et même on dirait plutôt qu'elles ne peuvent se produire qu'en vertu d'une méprise fondamentale sur la nature de la religion et son objet propre. C'est indirectement, par une sorte de contre-coup, que l'Église a si efficacement promu des civilisations et des cultures d'ailleurs fort différentes. Parce qu'elle veut sauver l'homme, rien de ce qui intéresse l'homme ne lui est étranger, mais le Christ n'a pas interdit à ses apôtres de sauver les analphabètes ; il ne les a pas non plus chargés d'enseigner aux nations les mathématiques ou la physique ; il ne les a même pas chargés d'organiser les États selon les règles de la justice, il les a envoyés prêcher son message et baptiser les hommes au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. C'est seulement sur la manière dont elle s'est acquittée de cette tâche qu'il convient de la juger.

Il en va tout au contraire du marxisme-léninisme qui, aux fins d'une propagande purement politique, s'attache à faire

croire que la science a inspiré sa naissance, qu'elle assure son développement et garantit son triomphe final. Cette image d'Épinal, très efficace auprès des foules, est un mythe dont on se demande comment il est possible d'y croire même en travaillant à le répandre. On demande au chrétien de « refuser toute intervention théologique dans le domaine des sciences » (121), ce qui est de soi légitime, mais le marxisme pratique lui-même une intrusion perpétuelle et généralisée dans ce domaine au point de vouloir confisquer la science à son profit. C'est pourquoi lui-même ose se présenter comme une science. Il y a là une illusion personnelle d'une naïveté si incroyable qu'on est tenté d'y voir plutôt un véritable abus de confiance envers ce « peuple » qu'on fait profession de servir.

La science n'a strictement rien à voir avec le marxisme-léninisme. Le vaste mouvement de recherches et de découvertes scientifiques, issu de la Grèce antique et repris, avec une ampleur imprévisible, à partir du seizième siècle, n'a absolument rien de commun avec le communisme, pas même avec sa naissance. Marx est venu trop tard pour cela. L'essor des sciences humaines, y compris l'économie politique, date du dix-huitième siècle ; la doctrine personnelle de Marx s'y insère comme un moment particulier aussi transitoire que les autres, elle n'en est pas l'origine et n'en détermine pas le cours. Même dans l'ordre de la *praxis*, qui est vraiment celui de Marx, on ne peut dire que le progrès incontestable réalisé par la classe ouvrière lui soit dû. Le niveau de vie moyen de l'ouvrier est incomparablement plus bas dans la marxiste Russie qu'il ne l'est dans les éminemment capitalistes États-Unis d'Amérique. Chacun sait à qui sont dus ces progrès : non au communisme, mais au mouvement syndicaliste qui, partout où il reste fidèle à son idéal propre, contribue régulièrement à l'élévation du niveau de vie des

syndiqués. A tous les niveaux et sur tous les plans, la propagande doctrinale marxiste apparaît comme une mystification² dont on se prend à souhaiter que les auteurs soient eux-mêmes les premières victimes. Les chrétiens qui croient à leurs propres dogmes ont du moins le mérite de savoir que l'objet de leur foi est incompréhensible. Ils ne prétendent pas parler au nom de la science. Il est inquiétant de voir les tenants d'une doctrine dont l'auteur a si clairement affirmé son intention de poursuivre sur le terrain pratique une politique révolutionnaire, se transformer en hérauts d'une spéculation si étrangère à la réalité.

On ne le croirait pas à les entendre. Ils ne parlent que de « créer » : « la foi en Dieu » disent-ils « fait vivre au chrétien comme consentement ce que nous vivons comme création » (110). Ne croirait-on pas que du premier siècle de l'ère chrétienne jusqu'à la naissance de Marx, personne n'a rien inventé ? Si on leur demande ce qu'eux-mêmes ont inventé en philosophie, ils répondent que « le développement des sciences et des techniques » les a conduits, « dans la théorie de la connaissance, d'une part à substituer partout la dia-

2. Le mot ne me semble pas trop fort. Je ne veux pas m'engager ici dans la critique, maintes fois faite, des prévisions historiques de Marx. Un physicien qui se serait trompé à ce point dans la prévision scientifique serait disqualifié à jamais. Mais le point n'est pas de notre compétence. Je suggère seulement aux incrédules la lecture d'un écrit de Lénine, plus proche pourtant de nous dans le temps. Le titre seul suffit : *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*, collection « Les éléments du communisme », Éditions sociales, Paris 1945. Cette brochure a été écrite à Zurich au printemps de 1916. Cinquante ans se sont donc écoulés depuis, durant lesquels deux pays capitalistes, la Grande Bretagne et la France, ont procédé à la liquidation de leurs empires respectifs, comme si le stade suprême du capitalisme n'était pas l'impérialisme mais sa destruction ou son abdication. Durant ce temps, le marxisme russe s'est constitué une république des Soviets qui ressemble fort à un empire fondé sur la force et dont l'histoire ne dira que plus tard combien de larmes et de sang il a coûté.

lectique aux intuitions, d'autre part à reconstruire toute la théorie de la connaissance à partir de la notion de *modèle* » (70). Mais toute dialectique suppose des termes entre lesquels elle se meut, et que sont-ils sinon des intuitions ? Quant à l'intrusion toute nouvelle de la notion cybernétique de 'modèle', à partir de laquelle « toute la théorie de la connaissance peut aujourd'hui être pensée » (71), à qui fera-t-on croire qu'elle ait été découverte de notre temps par le marxisme ? On cite à ce propos Gaston Bachelard, mais je n'ai jamais entendu dire, par lui ni personne d'autre, qu'il fût marxiste. Pourquoi irait-on chercher si tardivement des parrainages pour une vérité sûre d'elle-même depuis déjà plus d'un siècle ?

En cherchant réponse à cette question, on en arrive progressivement à se demander si la mystification ne va pas plus loin qu'on ne pense. Non seulement on ne nous dit pas quelle est la théorie marxiste de la connaissance, mais celle que l'on suggère n'est pas la vraie. Et il y a à cela une bonne raison ; c'est qu'aujourd'hui, en notre temps, entre philosophes, la vraie n'est pas avouable. On peut bien l'énoncer, mais personne n'y croira.

Il n'est tel que de remonter aux autorités reconnues. Il est vrai que J. Staline, à qui je pense, est une autorité aujourd'hui contestée, mais celle de son successeur l'est aussi, et j'ai pour ma part toujours trouvé très instructif son opuscule intitulé : *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*.³ C'est un bref exposé des fondements de la doctrine,

3. J. STALINE, *Des principes du léninisme*, Conférences faites à l'Université Sverdlov au début d'avril 1924. J'ai sous les yeux la traduction française. Nouvelle édition, Éditions sociales, Paris 1945. Deux autres exemplaires sont datés de 1946 et 1947. J. STALINE, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*. Nouvelle édition, Éditions sociales, Paris 1945. L'éditeur note dans son avant-propos que « l'ouvrage a été traduit pour la première fois en 1937, trois

puisé aux écrits de Marx et d'Engels et présenté dans leur simplicité primitive, sans aucun de ces développements filandreux destinés à cacher au lecteur chrétien l'endroit où on le conduit.

D'abord et avant tout, le matérialisme. Le marxisme de Marx est un hégélianisme inversé. « Pour Hégel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme ». Dans cette doctrine, *réel* et *matériel* sont deux mots pour dire la même chose, si bien que, par définition, l'immatériel n'est rien : « la matière est une donnée première, car elle est la source des sensations, des représentations, de la conscience, tandis que la conscience est une donnée seconde, dérivée, car elle est le reflet de la matière, le reflet de l'être ». En d'autres termes, « la pensée est un produit de la matière » lorsque celle-ci a atteint la perfection de son développement ; ou encore, « la pensée est le produit du cerveau et le cerveau, l'organe de la pensée ». Sur le rapport de la pensée à l'être, c'est-à-dire, à la matière dont Engels disait qu'il était « la question suprême de toute philosophie », nous devons donc nous tenir pour satisfaits avec le peu qu'on nous donne. Comment, à force de se compliquer, l'organisation de la matière pourra-t-elle fleurir soudain en immatériel, en pensée, on ne nous le dira pas, mais peu importe, puisque ce que nous cherchons est l'expression la plus directe possible de cette

siècles après la parution, en 1637, du *Discours de la Méthode* de René Descartes. Ce sont deux moments du même effort, deux œuvres de la même taille ». Voilà donc Staline égal de Descartes. On se demande toujours si ceux qui disent ces choses les croient ou veulent seulement les faire croire. Je crains qu'ils ne les croient, mais je n'en sais rien.

philosophie autour de laquelle on espère nous voir nous rallier au moins pour une action commune.

Mais comment cette action serait-elle possible puisque, dans le marxisme authentique, doctrine, celle-là, cohérente avec elle-même, les réalités sociales et politiques ne font que refléter leurs conditions matérielles et réelles ? Le doux Joseph Staline n'hésite aucunement sur ce point central de notre dialogue avec le communisme. Écoutons-le plutôt :

S'il est vrai que la nature, l'être, le monde matériel est la donnée première, tandis que la conscience, la pensée est la donnée seconde, dérivée ; s'il est vrai que le monde matériel est une réalité objective existant indépendamment de la conscience des hommes, tandis que la conscience est un reflet de cette réalité objective, il suit de là que la vie matérielle de la société, son état, est également la donnée première, tandis que sa vie spirituelle est une donnée seconde, dérivée ; que la vie matérielle de la société est une réalité objective existant indépendamment de la volonté de l'homme, tandis que la vie spirituelle de la société est un reflet de cette société, un reflet de l'être.

Il n'est sans doute pas nécessaire de souligner les glissements de sens qui permettent à Staline d'arriver à la conclusion désirée : la matière existe indépendamment de la pensée, *donc* la pensée n'est qu'un reflet de la matière ; la vie matérielle de la société est une réalité objective, *donc* la vie spirituelle de la société n'est qu'un reflet de l'être (qui est matière) ; ce que nous demandons est simplement qu'on ne parle pas comme si sans trahir son essence, le marxisme pouvait aujourd'hui souffrir des accommodements sur ce point. Il ne peut les autoriser, car si le matérialisme historique n'est pas l'envers du matérialisme philosophique, comme Staline vient de nous dire qu'il l'est, l'édifice entier du marxisme s'effondre. Il en est bien loin ! « Au mode de

production de la société correspondent, pour l'essentiel, la société elle-même, ses idées et ses théories, ses opinions et institutions politiques. Ou, plus simplement : tel genre de vie, tel genre de pensée ».⁴

Quelle merveilleuse simplicité ! Elle le serait si elle n'était du simplisme. Car enfin, Staline assure que l'histoire connaît cinq types fondamentaux de rapports de production : la commune primitive, l'esclavage, le régime féodal, le régime capitaliste et le régime socialiste ; je n'ai jamais pu comprendre ni me faire expliquer pourquoi, né sous le climat de l'esclavage, que son auteur admettait d'ailleurs comme un fait de nature, l'aristotélisme a pu survivre dans la pensée d'un moine dominicain vivant en plein régime féodal, dans un « monde matériel » aussi différent d'une cité grecque que pouvait l'être un monastère chrétien du treizième siècle, puis reprendre vie, en plein régime capitaliste, dans la pensée d'un philosophe allemand tel que Franz Brentano au dix-neuvième siècle, et retrouver enfin des défenseurs, attardés peut-être mais bien vivants, dans la personne de philosophes tels que Jacques Maritain, pour qui cependant le matérialisme marxiste n'a rien de secret. Même comme argument de propagande, ce n'est pas sérieux.

Mais le manque de sérieux est peut-être de notre côté, car nous demandons aux marxistes de parler en philosophes, alors qu'ils se hâtent vers l'action. L'un tombe sur une phrase d'Héraclite et s'écrie, voilà tout l'essentiel de la doctrine déjà trouvé ! Si on le prenait au mot, on lui reprocherait d'avoir démontré, contre lui-même, la transcendance du spirituel sur l'économique, à moins de soutenir qu'au temps du Grec Héraclite, l'être (la matière) était déjà dans l'état où

4. On trouvera les textes correspondants cités dans J. STALINE, *Le matérialisme historique...*, pp. 7, 13-14, 16, 25.

le juif allemand Karl Marx devait la retrouver quelques vingt siècles plus tard. Pour un historicisme, quel mépris de l'histoire ! Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Le tragique de la condition ouvrière n'était que trop réel au temps de Marx ; même aujourd'hui, s'ils ne se défendent pas eux-mêmes avec fermeté et clairvoyance, les salariés ne trouveront personne qui les défende. On conçoit aisément qu'une doctrine qui fait d'eux le sel de la terre et compte sur eux pour assurer un progrès indéfini dans l'avenir, trouve facilement audience auprès d'eux. Tout ce qui justifie la thèse est certain d'être accueilli avec ferveur.

Mais nos intellectuels marxistes ne sont pas des ouvriers. Bien qu'ils entretiennent soigneusement le mythe de la communauté de classe entre les 'ouvriers' et les 'travailleurs', fort peu d'entre eux échangent le porte-plume pour le manche de la pioche. Les mots 'philosophie' et 'pensée' signifient certainement pour eux quelque chose de plus précis que ces signes vagues qu'ils manient librement dans leurs écrits, comme si Socrate ne nous avait pas appris, il y a déjà longtemps, qu'il ne faut pas parler sans avoir d'abord défini les mots dont on use. Mais c'est peut-être là que gît le malentendu. Pour le Chrétien, le mot être ne signifie pas matière, il signifierait plutôt Dieu, et c'est pourquoi, revenant une fois encore à la dernière des thèses de Marx sur Feuerbach, le Chrétien se demande s'il n'y a pas malentendu fondamental sur les données du problème. « Les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde de différentes manières. Il s'agit maintenant de le transformer ». Oui, sans doute, Jésus-Christ aussi est venu pour transformer le monde, mais ni socialement, ni économiquement, ni politiquement, comme Marx se proposait de le faire. De combien de divisions le pape dispose-t-il ? demande le marxiste. D'aucune, mais il n'en a pas besoin, il ne saurait même qu'en faire. Il

est trop naturel que le matérialisme ne comprenne pas de quoi on lui parle puisque, selon lui, ce dont on lui parle n'existe pas.

IV

LES FAUX TÉMOINS

Avons-nous répondu à la question posée ? Non, assurément, et nous n'avons pas de quoi y répondre. Les plans de la société marxiste ne nous sont pas communiqués ; ce que pensent réellement leurs porte-parole ne peut nous être connu que pour autant qu'ils le disent, or, dans quelle mesure ils le disent, nous n'avons aucun moyen de le savoir.

Si néanmoins on s'interroge sur leurs intentions réelles, c'est pour deux raisons.

D'une part, l'initiative marxiste est si surprenante et, à vrai dire, si dénuée de sens, qu'on ne peut facilement se persuader qu'elle soit sérieuse. Mais si elle ne l'est pas philosophiquement, elle pourrait devenir intelligible au plan de l'action, spécialement de l'action politique, dont on vient de rappeler qu'elle est la fin propre du marxisme. Au cas où la manœuvre d'ensemble décrite par M. David Rousset serait une réalité, il est important que des chrétiens ne s'épuisent pas en vains efforts pour découvrir un sens spéculatif à des propos qui en sont peut-être dépourvus. Mon échec personnel à leur en trouver un ne prouve rien, mais si d'autres éprouvent la même mésaventure, il deviendra vraisemblable que, fidèle à son essence, le marxisme est une fois de plus occupé, non pas exactement à philosopher, mais à manœuvrer.

D'autre part, le désordre mental dans lequel se déroule la manœuvre comporte ses dangers propres. Il ne manque pas

de jeunes chrétiens, laïcs ou prêtres, non moins sensibles que les marxistes aux souffrances de tant de déshérités et inquiets de voir l'Église se tenir à l'écart de l'action politique, économique et plus encore, révolutionnaire, pour se dévouer totalement à la poursuite de sa fin spirituelle. On les comprend, mais même le Roi des Juifs a proclamé que son royaume n'était pas de ce monde. D'innombrables saints, ordres religieux, prêtres et laïcs, connus ou inconnus, ont consacré leurs vies à soulager des misères dont les pires, hélas ! sont irrémédiables. Qu'un grand parti politique les invite à se joindre dans un commun effort pour attaquer le mal à sa racine même, ils seront d'autant plus fortement tentés d'y consentir qu'on saura mieux leur faire croire qu'au fond, l'enseignement du Christ et celui de Marx communient dans un même souci de l'infini.

C'est là, me semble-t-il, qu'un grave péril menace des âmes généreuses, qui mettent en jeu leur destinée en promettant imprudemment aux autres un bonheur humain qu'il n'est peut-être pas possible de donner, ni d'ailleurs de recevoir. Qu'ils se gardent alors d'écouter le chant des sirènes, car elles les séduisent aux écueils ! En les entendant, on ne peut plus guère douter que, même sur le champ idéologique et politique, ces voix inspirées de Moscou ne préparent « la relève européenne ». Car elles appellent au ralliement en nous montrant devant nous certains des nôtres qui, si nous les suivons, nous engageront sur la bonne voie du marxisme. Non seulement M. Garaudy fait en cela son travail, et le fait bien, mais il nous rend un grand service, car je ne doute pas que ses citations soient correctes (la même Université nous a donné, à tous deux, de bonnes habitudes) et si elles le sont, elles interdisent au Chrétien de se dérober devant un jugement auquel on l'accule. On conçoit qu'un marxiste conscient de leur sens cite, pour nous encourager à grossir les

rangs du parti, les paroles d'un prêtre pour qui « La synthèse du Dieu de l'En-Haut et du Dieu de l'En-Avant : voilà le seul Dieu que nous puissions désormais adorer en esprit et en vérité » (39). Il faut bien dire à ceux qu'atteignent au cœur de telles paroles qu'elles seraient une imposture si elles n'étaient dénuées de sens, car il n'y a pas de Dieu marxiste ; au contraire, la négation de Dieu est de l'essence même du marxisme ; s'il ne s'agissait vraiment ici, en fin de compte, d'une opération politique, on s'étonnerait de voir proposée, avec un apparent sérieux, la synthèse de l'athéisme et du Dieu chrétien.

Sont d'abord censés témoigner pour le marxisme, ceux d'entre nous qui se réclament d'un 'humanisme chrétien'. L'équivoque est si grossière qu'il ne sera pas nécessaire d'insister. Si l'humanisme chrétien consiste à exalter la grandeur de l'homme fait à l'image de Dieu, destiné à une fin dernière proprement divine et muni des moyens nécessaires pour l'atteindre, il existe un tel humanisme. C'est celui que Jacques Maritain a justement nommé un « humanisme intégral ». L'humanisme marxiste en est tout le contraire, étant une exaltation de l'homme sans Dieu et contre Dieu. Les deux doctrines n'ont de commun qu'un nom équivoque. L'une est la négation de l'autre. Ceux qui voudront s'en assurer liront le beau livre, grave, tragique, du P. Henri de Lubac sur *Le drame de l'humanisme athée*. Une démonstration si lucide nous dispense d'insister.

On aimerait pouvoir lui faire la même confiance à propos d'un autre témoin cité par M. R. Garaudy, le P. Teilhard de Chardin. Ce n'est pas facile, car on sait que la merveilleuse amitié du P. de Lubac lui fait entasser livres sur livres pour nous persuader que le célèbre évolutionniste chrétien était un grand cœur, un saint prêtre, un missionnaire, bref pour nous convaincre de toutes sortes de choses dont nous ne

doutons pas. La seule gêne que nous cause cette amitié, c'est qu'elle nous oblige à préciser notre position contre un homme dont on préférerait ne rien dire, si on nous le permettait. Mais puisqu'on insiste, au point de souligner son accord avec certains aspects de la doctrine thomiste, il faut bien faire observer qu'il y a quelque chose de suspect dans l'accueil que font à sa pensée des publications telles que *Planète* et des prédicateurs marxistes tels que M. R. Garaudy. Il est d'ailleurs remarquable que la diversité de ses défenseurs assure qu'il n'y a pas grand chose de commun entre leur pensée et la sienne. Leur lieu philosophique est l'aire de toutes les affirmations massives indémontrées et indémonstrables. C'est le lieu où tout s'accorde parce que, comme ils disent, « tout ce qui monte converge », une observation qui, dans mon pays, ne se vérifie d'aucun jet d'eau et de fort peu d'arbres ; mais c'est que le sens de l'infini me fait défaut.

L'orthodoxie du P. Teilhard de Chardin ne me concerne pas. Je ne suis pas son juge ni ne suis qualifié pour l'être, mais lorsque je vois la prédication marxiste se nourrir de cosmogonie teilhardienne, ou plutôt, car M. Roger Garaudy lui-même n'en a que faire, utiliser son enseignement en confirmation du sien, je ne peux rester indifférent au phénomène. A force de s'entendre redire que le marxisme est de la science, que cette science est fondée sur l'évolution, que l'évolution est la grande vérité dont Teilhard de Chardin s'est fait l'apôtre et enfin qu'il y a là un vaste terrain d'entente entre la théologie du savant Jésuite et le marxisme, bien des Lecteurs risquent de se laisser persuader, bien qu'eux-mêmes ne soient peut-être pas exactement informés de ce que sont la science et la théologie, le christianisme, l'évolutionnisme ni le marxisme. Le Teilhardisme n'est pas dangereux en lui-même ; il fait du bien à certaines âmes, et c'est tant mieux, mais il me semble suffisant de le laisser

courir sa chance et dangereux de le recommander. Le garantir comme une authentique expression de la pensée chrétienne, je ne l'oserais personnellement, tant m'est suspect cet accord profond entre le christianisme du P. Teilhard de Chardin et le marxisme de M. R. Garaudy.

Passant sur la synthèse de Dieu et de non-Dieu que nos deux auteurs recommandent, non pourtant sans observer que ce marxiste sait mieux son métier que ce Jésuite, nous aurons encore à constater que partout où le tenant de l'évolutionnisme chrétien s'accorde avec les tendances du positivisme scientifique, le marxiste est trop heureux de lui donner son approbation. Chaque fois que le fait se produit, un Jésuite paré de l'auréole du savant s'entend avec un philosophe marxiste pour nous donner l'impression d'être nous-mêmes des arriérés religieux aussi bien que scientifiques. Il n'est pas agréable d'être l'objet de cette suffisance un peu dédaigneuse. Après avoir écouté en sa compagnie les divagations scientifico-philosophiques de Julian Huxley, un théologien protestant exprima lapidairement ma propre impression en une seule phrase : « You are very arrogant, Mr Huxley ». Le P. Teilhard de Chardin, lui, ne reprochait rien à Huxley ; il avait été suspendu à ses lèvres ; quand je lis ce qu'il pense des catholiques de mon genre j'éprouve parfois le désir de lui demander : « N'êtes-vous pas un tout petit peu dédaigneux pour les simples chrétiens que nous sommes ? ». Mais ce serait sans importance. Le pis est qu'en voulant nous délivrer de nos préjugés anti-scientifiques en théologie, le Père fait assez voir qu'il n'entend rien à la question.

R. Garaudy félicite Teilhard de vouloir éliminer de la théologie tout ce qui demeure lié à une conception archaïque du monde (33) ; mais nul théologien ne peut se représenter le monde autrement que ne le lui dépeint la science de son temps ; or, par rapport à la foi religieuse, cette vue scienti-

fique du monde est contingente ; celle (assez confuse) que s'en fait le vingtième siècle, est une conception du monde qui sera archaïque demain. La théologie n'implique aucune conception scientifique du monde ; dans la mesure, toujours imparfaite, où le monde de la science est le monde réel, c'est celui que Dieu a créé.

R. Garaudy loue le P. Teilhard de Chardin d'avoir voulu libérer les consciences de certains dogmes : « Lorsqu'on cherche à vivre et à penser, de toute son âme moderne, le christianisme, les premières résistances que l'on rencontre viennent toujours du péché originel » (34). Percevez-vous cette nuance d'arrogance ? Si je ne suis pas d'accord, c'est que je ne vis pas ou ne pense pas mon christianisme, ou, si je le vis, que je ne le fais pas « de toute mon âme moderne » (comme celle du P. Teilhard de Chardin), autrement je rencontrerais des résistances et celles-ci seraient *toujours* liées au péché originel !

Je n'ose donc rien répondre, puisque je me sens disqualifié d'avance : « Si le dogme du péché originel nous ligote et nous anémie, c'est tout simplement que, dans son expression actuelle, il représente une survivance de vues statiques périmées au sein de notre pensée devenue évolutionniste » (35). Tout ceci me laisse perplexe. Je dois être plus moderne que le P. Teilhard de Chardin puisque, pour le moment du moins, je suis encore vivant, et pourtant le dogme du péché originel ne me ligote ni ne m'anémie, car la seule difficulté que j'y trouve, c'est d'y voir un dogme. A mes propres yeux, c'est une évidence, hélas ! aveuglante. Il y a dans le monde quelque chose qui ne va pas ; qu'est-ce qui lui est arrivé ? Il y a dans l'homme, à commencer par moi-même, quelque chose de dérangé, ou de faussé, car je ne suis pas ce que je voudrais être, et il ne suffit même pas que je veuille l'être pour le devenir. Est-ce un dogme ? C'est une simple vérité, qui n'est

même pas chrétienne. Pour m'en assurer, je cherche dans le Petit Dictionnaire Larousse le recueil des citations latines usuelles, et j'y lis ceci, que j'étais bien sûr d'y trouver : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* ». Ces paroles, mises par Ovide dans la bouche de Médée (*Métamorphoses*, VII, 20) peignent l'homme à qui son intelligence droite montre le chemin du devoir et de la vérité, mais que sa faiblesse et l'appât du plaisir entraînent néanmoins vers le mal. Voilà une Médée que je comprends, car je sais de quoi elle parle. Elle parle, en fait, comme saint Paul, sauf que celui-ci va plus loin : « Vraiment, je ne comprends pas ce que je fais ; car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais » (Rom. 7 : 15). Ce n'est pas le dogme qui me ligote, c'est le péché ; la présence de cette sorte de pourriture que je trouve en moi comme le ver dans le fruit, c'est cela même qu'un désastre primitif peut seul m'expliquer, et si on demande pourquoi je devrais en être responsable, il me semble que je le sais, car ce péché originel est en moi l'insupportable *fomes peccati* que le jeune Luther espéra d'abord éteindre, avant de s'en trop bien accommoder. Qu'est-ce qui déplaît à Teilhard de Chardin dans tout cela ? C'est que « l'idée de chute n'est, au fond, qu'un essai d'explication du mal dans un univers fixiste... » (35). Admettons, mais pourquoi « fixiste » ? Création, faute de l'homme par rébellion contre Dieu, rupture de l'ordre premier, histoire du Peuple choisi d'où naîtra un jour le Sauveur, naissance, vie et mort du Christ, venue du Saint Esprit sanctificateur et lumière de l'ordre nouveau, qu'y a-t-il de statique dans tout cela ? Le marxisme trouve son profit dans les « conséquences conservatrices du péché originel et (les) attitudes d'expiation et de résignation qui en découlent ». Mais qui donc a nourri cette Europe, germe vivant de la civilisation mondiale à venir, sinon l'Église ? On se demande parfois ce que Teilhard de Chardin savait de son histoire et de sa religion.

Le verbalisme religieux dont se satisfait le Père est trop visiblement sans rapports avec la science, qui ne s'occupe pas de ces problèmes, mais ceux qui s'y laisseront prendre seront victimes de la vieille tactique, malheureusement très efficace, qui consiste à opposer à la doctrine qu'on rejette, cette même doctrine présentée comme la découverte du réformateur. Le révolutionnaire Garaudy est enchanté de cet allié inespéré qui ne rêve, lui aussi, que de tout changer. Comment ajusterons-nous l'Église aux tâches qui l'attendent dans le monde nouveau ? « D'un mot nous pouvons répondre », dit Teilhard de Chardin ; « en devenant, pour Dieu, les supports de l'évolution » (36). Qu'est-ce à dire ? C'est-à-dire ceci : « Adorer, autrefois, c'était préférer Dieu aux choses en les lui référant et en les lui sacrifiant. Adorer, maintenant, cela devient se vouer corps et âme à l'acte créateur en s'associant à lui pour achever le monde par l'effort et la recherche » (37).

Même approuvé (avec réserves) par son commentateur communiste, notre théologien ne dit vraiment rien de nouveau, ou il n'ose dire tout ce qu'il pense. Mais il ne pense tout de même pas que si, autrefois, adorer était préférer Dieu aux choses, ce doive être pour nous aujourd'hui préférer les choses à Dieu ; or s'il s'agit toujours de préférer Dieu aux choses, il n'y a rien de changé. Sur quoi je vois le Père s'impatienter : « Mais si ! c'est une question d'attitude ! Au lieu de rester passifs comme jadis, nous nous associons à l'acte créateur par l'effort et la recherche ». On croit rêver. Où Teilhard de Chardin a-t-il appris sa théologie ? Cette notion passive de la création et de l'homme qu'il pourfend avec vigueur est toute de son invention. Ne lui a-t-on jamais fait lire la *Somme contre les gentils*, III, 21 ? C'est à craindre. Ou y a-t-il lu sans les comprendre les textes de Denis et de saint Paul qu'y cite le Doctor Commun : *omnium divinius*

est Dei cooperatorem fieri, et Dei adiutores sumus ? C'est possible. Dans les deux hypothèses le résultat est le même : notre théologien oppose à ses prédécesseurs ce qui était leur propre doctrine. M. Roger Garaudy n'est pour rien dans cette affaire. Un Jésuite lui dit que l'univers chrétien est traditionnellement statique et que l'homme ne coopère pas à la création ; il le croit et constate que Chrétiens éclairés et marxistes s'entendent au moins contre ce 'fixisme', on ne saurait le blâmer de l'avoir cru. Il ne lui en fallait pas davantage, puisqu'il se proposait de rejoindre, avec le P. Teilhard de Chardin, ce que celui-ci nomme, admirablement à son gré : « le front commun de tous ceux qui croient que l'univers avance encore, et que nous sommes chargés de le faire avancer » (12). On ne sait s'il faut rire ou pleurer de se voir rejoint, sur ce « front commun » aux jésuites et aux marxistes, par saint Paul, Denis l'Aréopagite et saint Thomas d'Aquin.

Arrêtons-nous ici, avant de mettre le pied dans ce marécage doctrinal où l'on est certain de s'enliser si on s'y hasarde. Teilhard de Chardin trouve qu'on attache trop d'importance au miracle (103). J'admets qu'on se tienne en garde contre les faux miracles, mais l'Église ne leur attache aucune importance, au lieu qu'elle en attache une extrême à la notion de miracle même. Selon Teilhard, au contraire, « la considération du miracle a cessé d'agir efficacement sur nos esprits », à tel point que nombre de Chrétiens resteraient croyants, « non à cause de, mais en dépit des prodiges relatés dans l'Écriture » (103). Il se peut, mais Jésus a fait ses miracles en témoignage de sa divinité, non pour nous en rendre la croyance plus difficile. D'après saint Paul, nous croyons le Christ « établi fils de Dieu », selon le Saint Esprit, « par sa résurrection des morts. » Nous ne croyons pas à notre résurrection malgré la sienne, mais à cause d'elle : « Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est

pas ressuscité, et si le Christ n'est pas ressuscité, notre espérance est vaine.... Car la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. » (I Cor. 11-19). Et ne parlons pas à ce propos d'un « assouplissement inattendu des déterminismes ». Assouplir la mort, si la formule a un sens, est autre chose que rendre la vie. Le Père ressuscite le Fils par l'Esprit, et sa résurrection est non seulement l'annonce, mais le principe efficace de la nôtre. « La résurrection du Christ », dit la Bible de Jérusalem, « est le fondement même de la foi. » Comment pourrions-nous croire *en dépit* du fondement de la foi ? Et ce n'est pas un miracle d'assouplissement, mais de puissance. Nier le miracle, avec M. Garaudy, me serait plus facile que de croire, avec le P. Teilhard de Chardin, à des miracles qui ne soient pas miraculeux.

Peut-on donc dialoguer utilement avec l'athée ? J'en doute, s'il est communiste, et je redoute même ce dialogue s'il s'établit entre des marxistes aussi bien informés de leur doctrine que M. Roger Garaudy, et des théologiens aussi mal informés de la leur que le P. Teilhard de Chardin. Dans les cas de ce genre, le communiste absorbe le théologien avec la plus grande facilité et s'en nourrit avec profit. Il ne nous reste que le ridicule de l'aventure.

Il y aurait sans doute un remède. Il y a longtemps que Léon XIII l'a prescrit, mais les entraînements de la mode, le qu'en dira-t-on intellectuel de chaque époque, l'absence aujourd'hui généralisée de discipline métaphysique et théologique, opposent à la diffusion de la vérité des obstacles pratiquement insurmontables. Ils le deviennent tout à fait lorsque un zèle apostolique mal placé se fait complice de tant de forces hostiles et croit pouvoir les apprivoiser en leur cédant. C'est alors qu'on voit l'athéisme marxiste s'approvisionner en armes chez le théologien catholique et il devient en effet possible qu'une conversion se produise, mais à l'envers.

DIVAGATIONS PARMI LES RUINES

Un beau matin de mars, sous un ciel bleu vif de Nouvelle Angleterre ; frais et presque froid, mais revigorant ; le temps invite à sortir sur l'immense terrain vert du collège au milieu duquel je vois la nouvelle chapelle. Bonne occasion d'entendre une messe et j'arrive juste au commencement. Je m'y retrouve d'autant mieux que c'est une messe basse et, jusqu'au canon, rien à signaler. A ce moment, je perçois un mouvement ; ce sont les assistants et assistantes, tous élèves du collège catholique où je suis, qui se lèvent de leurs places et vont se ranger en cercle autour de l'autel. J'hésite un moment à les suivre, mais n'ayant aucune idée de ce que l'on est censé faire au cours de ce rite nouveau pour moi, je reste finalement à ma place. Le spectacle est curieux, car on dirait que tous ces laïcs des deux sexes sont en train de concélébrer. Tantôt ils disent des choses, je ne sais quelles, tantôt ils se taisent ; je suis l'office de mon mieux, non sans me sentir un peu stupide, seul dans le banc de la nef où, par habitude, je me suis logé. On les voit à un moment s'incliner vers leurs voisins ou voisines, se prendre le bout des doigts et se murmurer quelques paroles, probablement *Pax tecum*. Je me dis avec satisfaction que, n'étant pas dans le coup, je n'avais pas à me demander quoi répondre, mais c'était compter sans la dernière des fidèles qui, m'ayant repéré de loin et incapable de tolérer de ma part une attitude si peu communautaire, descendit les marches de l'autel, sortit du chœur, se dirigea vers moi sans paraître lever les yeux, s'inclina légèrement, me prit le bout des doigts dans les siens et marmonna une assez longue formule que je ne comprenais pas, mais qui en aucun cas ne pouvait se réduire à un *pax tecum*. Ne sachant que dire, je répondis stupidement : *Thank you, miss*. Mais rien ne semblait l'étonner ;

après un léger salut, les mains jointes et les regards baissés, elle rallia le troupeau des fidèles communautaires dont je m'étais incompréhensiblement séparé.

Incident insignifiant, mais qui me frappa beaucoup. Pour la première fois, depuis mon enfance, je venais d'assister, dans une église catholique, à une messe dite selon une liturgie particulière au cours de laquelle je ne savais comment me comporter.

La scène change. Dans un village français, un prêtre étranger de passage désire prendre les arrangements nécessaires pour dire sa messe le lendemain matin. Je téléphone à Monsieur le Curé, dont la voix cordiale met tout de suite à l'aise. « A quelle heure votre ami veut-il dire sa messe ? » — « A huit heures ». — « Non, c'est l'heure à laquelle je dis la mienne. A moins qu'il ne veuille concélébrer ? » Je traduis pour mon ami, mais cette proposition, si honnête pourtant, semble le bouleverser. Il me faut un peu de temps pour comprendre que Monsieur le Curé ne sachant pas un mot d'anglais et mon ami ne sachant guère plus de français, aucun des deux ne comprendra la messe de l'autre, ce qui ne rend peut-être pas une concélébration impossible, mais réserve des moments embarrassants. On se mit donc d'accord pour 8 h. 30. Le premier missel qu'on ouvrit pour mon ami, contenait le texte de la messe en français avec, dans les marges, en petits caractères illisibles pour lui, le vieux texte latin. La paroisse ne disposait, qui le croirait ? d'aucun missel en anglais ! On alla donc chercher un monumental missel latin d'autrefois, après quoi Monsieur le Curé se hâta vers son catéchisme du jeudi, et la messe se passa conformément aux traditions. Je ne pus moi-même la servir que parce que je n'avais à répondre ni en français ni en anglais, mais en latin.

Pour la première fois depuis ma lointaine enfance, je

venais de voir deux prêtres catholiques incapables de s'entendre pour célébrer une messe dans la même langue. L'unité de la langue liturgique une fois rompue, celle du rite s'effrite selon la multiplicité des vernaculaires ; des prêtres catholiques de pays différents ne disent plus la même messe ; il ne reste, semble-t-il, qu'à s'y résigner.

Ce n'est pas là le plus grave. En me retrouvant une fois de plus aux États-Unis, à l'automne de 1966, j'eus vite l'impression que l'atmosphère avait changé. Dans cette église américaine, où les prêtres décidaient naguère encore de tout, il semble que tout soit remis en question. Les laïcs eux-mêmes n'y sont pas pour grand-chose ; fidèles à l'ancienne devise : *pray, pay, obey*, ils continuent de prier avec ferveur, de payer avec une générosité exemplaire et d'obéir sans discuter. Là comme en France, une masse de fidèles paisibles et contents de leur sort se voient imposer des réformes liturgiques auxquelles ils se résignent. Les autels sont changés de place ; face au public, les prêtres y procèdent à présent à toutes sortes de rites mystérieux, signes de croix réitérés en tous sens qui, dénués de signification pour tout autre que le célébrant, ressemblent de loin à de pieux tours de passe-passe. Puisqu'il plaît ainsi à leurs prêtres, jadis tournés vers Dieu, aujourd'hui tournés vers eux, les fidèles ne peuvent que suivre, non pourtant sans se demander pourquoi ces changements, qui en décide, quelles règles en fixent les limites ? S'il y a là une révolution, elle vient d'en-haut, ce qui la dispense de se justifier en aucune manière. Le bon public ne sait d'ailleurs pas tout. Un laïc qui venait de la servir, fut un jour surpris de voir le prêtre remettre ensemble, après la messe, les hosties non consacrées et ce qui restait d'hosties consacrées non consommées. Sur la remarque qu'il en faisait, on lui répondit que c'était sans importance. Dans la mémoire de l'adulte surgit alors le souvenir d'un

récit que lui faisait dans son enfance un des prêtres qui l'avait élevé : au cours d'un incendie, voyant le tabernacle menacé par les flammes, le pasteur se précipitait pour sauver les Saintes Espèces au péril de sa vie ! Quoi qu'on pense de sa nécessité, le sens du geste était évident. Nous sommes loin de ce temps et le laïc s'étonne en apprenant que la distinction entre les hosties consacrées et les autres est devenue sans importance. Ce n'est pas lui qui invente ces choses, il s'en étonne au contraire et ne comprend pas.

Les idées sont plus secrètes que les rites. On voit ce que font les gens, non ce qu'ils pensent, et le sujet de perplexités sans doute le plus troublant pour le laïc est peut-être ces idées, présentes dans la tête du prêtre, qui expliquent pour lui sa conduite et que ses fidèles ne connaissent pas.

J'ai été élevé dans une vieille idée du prêtre, non seulement séculaire mais millénaire, puisque tous les prêtres qui m'ont élevé se proclamaient tels *secundum ordinem Melchisedec*. Incidemment, je dois à cette certitude de mon enfance le sentiment, indestructible chez moi, de l'unité substantielle (pardon ! le mot m'a échappé) du judaïsme et du christianisme. Je ne veux pas obliger les Juifs à devenir chrétiens, mais on ne m'empêchera jamais, de confesser publiquement que mon Dieu est le Dieu des Juifs. Élevé dans le Petit Séminaire de Notre-Dame-des-Champs, qui accueillait de futurs laïcs et de futurs prêtres, j'ai vu l'un de mes frères, à peine mon cadet, choisir la prêtrise ; beaucoup de mes camarades faisaient de même ; nous disions d'eux qu'ils « avaient la vocation », et bien que reconnaître à quels signes on l'avait ne fût pas pour nous une chose très claire, il était difficile de se tromper sur certains signes qu'on ne l'avait pas. Ainsi, on considérait comme une contre-indication nette, de penser souvent à une jeune fille de province avec l'espoir qu'on pourrait un jour l'épouser. Aucune illusion

ne nous était laissée sur ce qu'est la vie du prêtre, vie de sacrifice dans toute la rigueur du terme puisque le clerc renonce librement au monde, avec certaines de ses aspirations les plus légitimes, et se consacre librement à Dieu. *Dominus pars hereditatis meae* ; je suis de ceux qui n'ont pas eu le courage de prononcer cette redoutable parole, et je crois avoir bien fait, car je n'aurais pas eu la force de la tenir, mais j'ai toujours su ce qu'elle impliquait d'héroïsme et quelle incomparable noblesse elle confère à ceux qui la disent. Le prêtre est resté pour moi un être sacré ; ce qu'il est comme homme est son affaire, il est toujours pour moi celui qui, un jour de sa vie, a déclaré publiquement que le Seigneur était sa part d'héritage, car c'est en tant qu'il a fait cela qu'il est prêtre et l'Église a raison de dire que, quoi qu'il fasse ou dise ensuite, il ne dépend plus de lui de ne pas le rester. Simple laïc, je pense souvent au grand saint des laïcs, François d'Assise, qui « révérait tous les prêtres » et je crois que tous ceux qui furent élevés dans la même religion que la mienne pensent encore de même, bien que certains de leurs prêtres n'en demandent pas tant.

Je sais ce que de telles remarques ont de naïf, d'autres diront pire, mais au train où vont ces choses on ne saura bientôt plus qu'elles ont existé. La simplicité d'un tel état d'esprit a de quoi surprendre. La première année où j'enseignai dans une Université américaine, un de mes collègues me confia que ce qui l'étonnait dans nos prêtres, c'était leur costume. « Pourquoi ne s'habillent-ils pas comme tout le monde ? ». Je répondis alors sans hésiter, comme une évidence : « Mais c'est, que nos prêtres ne sont pas des hommes comme tout le monde ! » Et comme il me citait son ami le pasteur luthérien, qui, lui, s'habillait comme tout le monde, je rétorquai, un peu surpris moi-même de ma propre indiscretion : « S'il est luthérien, il ne croit pas au sacre-

ment de l'Ordre, il est donc en effet un homme comme tout le monde et n'aurait aucune raison de porter un vêtement particulier. » Nous n'en sommes évidemment plus là et mon argument de jadis ne me viendrait plus à l'esprit, mais ce sont là des choses sans importance, sauf comme signes d'une tendance générale à effacer la distinction du clerc et du laïc, symptôme mineur d'une volonté croissante de désacraliser la religion.

Je ne suis ni surpris ni scandalisé qu'un prêtre désire se marier et le fasse. Le Supérieur Général d'une congrégation américaine, me ramenant dans sa voiture des États-Unis au Canada, employa trois bonnes heures à m'expliquer qu'il allait se marier. Je lui souhaitai tout le bonheur possible, non pourtant sans attirer son attention sur le revers de ce dont le bonheur conjugal est l'endroit. En tout ordre, on est toujours pénalisé à la mesure de son amour, les grandes joies et les grandes douleurs venant des mêmes sources. Je n'élevai donc aucune objection et me contentai d'exprimer mon scepticisme touchant le motif qu'il alléguait pour nier qu'il fût ordonné prêtre. « A vingt-quatre ans », me disait-il, « j'ai été ordonné sans savoir ce que je faisais ». C'est fort possible, s'il entendait par là, comme je le crois, qu'il n'avait pas encore fait la découverte du bien humain auquel il renonçait. On pourrait citer des cas où cette découverte fut encore plus tardive. « Le plus vif du Tangible », a dit Teilhard de Chardin, « c'est la Chair. Et, pour l'homme, la Chair, c'est la femme. Parti dès l'enfance à la découverte de la matière, il était inévitable que je me trouve, un jour, face à face avec le Féminin. — Le curieux est seulement qu'en l'occurrence la rencontre ait attendu, pour se produire, ma trentième année. » Cette vocation féminine tardive ne fit en rien obstacle à l'autre, et bien malheureux seraient les prêtres si le charme de la société féminine, avec les bienfaits qu'elle

apporte, leur était interdit. Que de Philothées dans l'histoire de la direction spirituelle ! Mais le mariage est autre chose. Vivant en un temps où l'idéal du clerc était encore dans toute sa force, Abélard reconnaissait sans détours qu'il est impossible d'être à la fois tout à Dieu et tout ce qu'un homme marié doit être à sa femme et à ses enfants. Le débat du clerc Abélard avec le mari d'Héloïse, pour ne rien dire du malheureux enfant né de leur union, garde encore valeur exemplaire ; la presse de l'automne passé ne permettait pas de l'oublier.

La question du mariage des prêtres excède à tous égards les limites de notre compétence. Pour les catholiques, une seule autorité a droit d'en décider, celle du Pape. J'ai jadis rapporté, dans la *France Catholique*, une conversation où le bon pape Jean XXIII nous avait dit combien il était sensible aux peines que le célibat inflige à certains jeunes prêtres. C'est pour eux un vrai martyre, disait-il. Je ne sais combien de journaux, dans le monde entier, ont rapporté cette parole, correctement d'ailleurs, mais jamais, à ma connaissance, aucun d'eux n'a rapporté la suite des déclarations du Souverain Pontife sur l'impossibilité qu'il voyait, pour lui-même, à libérer ces jeunes prêtres du fardeau de la chasteté. Pouvons-nous renoncer, se demandait-il, à dire *unam, castam ecclesiam* ? Sa réponse était, non. Je n'ai jamais fait qu'en prendre acte ; je ne rappelle cette parole que pour marquer ma surprise, ou du moins juger symptomatique, que la presse ne l'ait jamais citée en rapportant si complaisamment les précédentes, mais c'est que, depuis lors, la question du célibat ecclésiastique est devenue une véritable obsession. On comprend qu'elle intéresse très personnellement les prêtres, et des laïcs seraient mal venus à exiger d'eux un sacrifice qu'eux-mêmes n'ont pas voulu s'imposer. On leur demande simplement de ne pas justifier leur déci-

sion par une théologie *ad hoc*, alors que les motifs vrais n'en sont que trop faciles à comprendre ; on leur demande en outre de nous comprendre nous-mêmes si nous leur disons que des prêtres régulièrement mariés, munis de toutes les autorisations de l'Église et par conséquent irréprochables aussi bien religieusement que théologiquement, ne seront plus des prêtres au sens où le sont ceux que nous connaissons aujourd'hui encore, entièrement et exclusivement dévoués au service de Dieu. Mais que sert de faire les prophètes ? le présent a assez de quoi nous occuper.

Puisque ce sont les motifs qui retiennent notre attention, nous les indiquerons, autant qu'ils nous sont connus, en même temps que les décisions.

Time, 6 janvier 1967 : « *Mariés*. Robert G. Wesselman, 38, ancien monsignor Catholique Romain et dignitaire du diocèse de Belleville (Illinois) qui se démit du sacerdoce le 24 octobre dernier ; et Françoise Burton, 36, divorcée, mère de deux enfants, à Hardin, Illinois, le 18 novembre. » Wesselman, qui se propose de prendre du travail dans un programme anti-pauvreté, dit qu'il a renoncé à la prêtrise parce que l'Église n'avait pas réussi « à s'identifier suffisamment avec ceux qui souffrent des préjugés. »

Globe and Mail, Toronto, 17 décembre 1966 : « *Les prêtres veulent la liberté. Plus de célibat ! disent les Catholiques Romains...* Une enquête menée au États-Unis cette semaine a révélé que 62 % des prêtres catholiques romains veulent la liberté de se marier... Une enquête non officielle du même genre montre que des résultats semblables seraient obtenus à Toronto si l'enquête pouvait officiellement avoir lieu... Plus de 60.000 prêtres ont abandonné leur ministère dans le monde, beaucoup d'entre eux afin de pouvoir se marier. »

Anthony Girandola, un prêtre qui s'est marié en 1965, a établi un centre à St-Petersbourg (Floride) pour venir en

aide aux prêtres mariés. « Nous sommes comme des naufragés à la dérive dans un canot de sauvetage en attente d'être recueillis par l'Église. » On ne nous indique aucune raison particulière pour laquelle il aurait quitté l'Église, mais la photographie de M^{me} Girandola et du bébé publiée dans le *Globe and Mail* du même jour suggère la plus simple des explications.

Depuis plus d'un an, un Congrès de théologie pour étudier la situation après Vatican II était organisé au Canada par la hiérarchie de langue anglaise. Il aura lieu en août 1967 à Toronto, Ont. Les organisateurs avaient la tâche délicate de choisir des orateurs qualifiés dans toute la Chrétienté. Un choix leur avait paru s'imposer pour l'Angleterre, celui du Révérend Charles Davis, le théologien catholique d'Oxford le plus connu, qui d'ailleurs avait gracieusement accepté l'invitation. Le 20 décembre 1966, le Révérend convoqua néanmoins une conférence de presse pour annoncer qu'il quittait à la fois la prêtrise et l'Église. La nouvelle fut aussi déconcertante, dit spirituellement le *N. Y. Times* en l'annonçant, que si les Beatles avaient annoncé qu'ils dissolvaient leur groupe parce qu'ils n'aimaient pas le son des tambours et des guitares électriques. Le Révérend reprochait à l'Église d'être un « système vaste, impersonnel, sans liberté, inhumain », devenu incapable d'amour. Tel n'était évidemment pas son cas puisqu'il annonçait en même temps l'intention d'épouser Florence Henderson, de New York, 36 ans, qui avait elle aussi quitté l'Église. Quand le Rév. Davis affirme que son expérience personnelle a ruiné dans son esprit l'idée que l'Église officielle représente la présence du Christ dans le monde, on le croit donc volontiers, mais la future Mrs Davis y a sans doute contribué pour sa part.

Le nombre des enquêtes s'est tellement multiplié auprès des prêtres américains qu'on finit par s'y perdre. Ici on

questionne 5.936 prêtres du diocèse de Boston, c'est-à-dire « exactement un tiers de tous les prêtres du diocèse qui ne sont ni curés ni monsignors », on reçoit 3.048 réponses au questionnaire, et on en conclut que « soixante-deux pour cent des prêtres catholiques des États-Unis croient que le clergé diocésain devrait avoir libre choix entre le célibat et le mariage. La plupart de ceux qui sont pour cette liberté, estiment que le choix devrait rester libre après comme avant l'ordination. » (*National Catholic Reporter*, Déc. 14, 1966, p. 1).

Une information de l'Agence française de presse, datée de New York, 27 mars 1967, fait mention d'une enquête apparemment différente, puisqu'elle aurait porté sur 10.000 prêtres dans vingt-cinq diocèses des États-Unis : « Un quart des prêtres interrogés auraient déjà répondu et environ 97 % d'entre eux se seraient déclarés en faveur des mesures suivantes : 1° que le mariage soit facultatif pour les membres du clergé diocésain ; 2° que les religieux qui sont prêtres et qui désirent se marier soient transférés dans l'ordre séculier ; 3° que les prêtres qui se sont mariés soient réintégrés dans l'Église. »

L'enquête précédente invoquait 3.048 réponses de 5.936 questionnés pour conclure à l'opinion des prêtres des États-Unis en général ; celle-ci conclut des réponses d'un quart des prêtres interrogés à l'opinion de 10.000 dont les trois quarts n'ont pas répondu. Je ne sais ce que des spécialistes des sondages d'opinion pensent de ces méthodes, mais je ne m'en inquiète guère, car on nous indique que cette enquête doit son actualité au mariage du P. Edmond Kurth, prêtre catholique, avec une ancienne religieuse. La bénédiction leur a été donnée le samedi 25 mars dernier, à Pewaukee (Wisconsin), « par un pasteur luthérien qui a refusé de révéler à la presse l'endroit où la cérémonie avait eu lieu. » Ce pasteur a bien

fait, puisque Luther lui-même avait épousé une religieuse, mais, justement, pour Luther, l'Ordre n'était pas un sacrement et les vœux étaient sans valeur ; la position luthérienne était donc en l'espèce tout à fait logique. Celle des prêtres catholiques mariés le serait d'ailleurs tout autant si, en recevant le sacrement de l'Ordre, ils n'avaient fait vœu de chasteté.

Un laïc ne parle pas sans gêne de ces problèmes dont il sent vivement qu'ils ne le concernent pas. L'Église seule peut en décider et ceux-là seuls, qui sont prêtres ou se proposent de le devenir, sont qualifiés pour s'exprimer à ce sujet. Mais l'avenir du clergé intéresse directement le fidèle, par le nombre d'abord, qui va partout déclinant ; par le statut social ensuite, puisqu'il s'agit de savoir si l'on devra subvenir aux besoins d'individus ou de familles ; par l'esprit, enfin et surtout, puisqu'un prêtre qui se devra à sa propre famille en vertu des obligations découlant du sacrement de mariage, ne pourra plus jamais, et même ne *devra* plus jamais se faire, à l'image de son maître, tout à nous.

Qu'y a-t-il donc derrière cette fuite devant la prêtrise et le célibat qu'elle impose ? Le désir du mariage, en soi naturel et légitime, n'est qu'une des forces à l'œuvre. La manière inhumaine, dont s'exerce en certains cas la discipline ecclésiastique cause des souffrances inutiles suivies de découragements irrémédiables. Bien des prêtres s'en vont sans rien dire, ils n'en peuvent plus. Religieux et religieuses connaissent trop bien ces problèmes. Crise de recrutement dans tous les pays, décisions de sortir du couvent simplement parce qu'on s'y ennuie, sentiment d'une inadaptation de la vie conventuelle aux aspirations de l'homme ou de la femme moderne, tout cela se fait sans bruit et nul n'en saurait rien si les journaux et hebdomadaires, à l'affût de tout événement hors des règles, ne prenaient soin d'en informer le public.

Il est d'ailleurs assez fréquent que des religieuses, devenues des personnalités marquantes dans leurs villes respectives, grâce précisément à leur qualité de religieuses, profitent de la première occasion favorable pour s'assurer dans le monde laïque un emploi libre et, point essentiel, qui leur permette de mieux servir l'Église qu'en restant dans les Ordres. Elles en sortent pour rester fidèles à leur vocation.

Après 16 ans de vie religieuse chez les sœurs de Notre-Dame-de-Lorette, Marilyn Morheuser quitte l'ordre pour un emploi civil à Milwaukee. *Time*, du 13 janvier 1967, à qui j'emprunte ce renseignement, mentionne que dans le seul archidiocèse de New York, 47 religieuses ont quitté leurs couvents en 1966, deux fois autant qu'en 1965. Il ne s'agit d'ailleurs pas toujours de jeune filles rebutées par les rigueurs de la vie conventuelle, mais de femmes mûres ayant déjà derrière elles une longue expérience de la vie religieuse. Sœur Morheuser dit, en parlant de sa vie au couvent : « J'étais heureuse, mais j'étais comme dans une caisse munie de fenêtres. On voit les choses arriver au dehors. On voudrait aider, mais on ne peut pas, parce qu'on est enfermée dans la caisse ».

On ne prouverait rien en accumulant des faits de ce genre, mais il ne s'agit pas de prouver quoi que ce soit. C'est le spectacle même de ces effondrements qui importe, car il est sa propre leçon. Sœur Jacqueline Grennan, de Notre-Dame-de-Lorette, 40 ans, présidente de Webster College dans le Missouri, est la seule femme siégeant au conseil consultatif du Président pour l'Éducation. C'est donc une figure connue et respectée dans le monde des Universités américaines. On n'en a pas moins appris, au début de janvier 1967, qu'elle quittait son Ordre après 18 ans de profession. L'idée lui en est venue dès 1965, quand elle fut invitée à prendre la direction de la lutte contre la pauvreté. Sœur Grennan se

demanda alors si elle se sentait libre de mener une campagne anti-conceptionnelle, et sa réponse fut qu'étant sous vœu d'obéissance, elle avait perdu le droit de prendre elle-même sa décision. Le plus extraordinaire est qu'en redevenant une éducatrice laïque, sœur Grennan proposa de laïciser Webster College, et qu'en attendant la décision de la Congrégation Vaticane des Religieux, les sœurs de Lorette ont décidé de confier la direction de Webster à un bureau de laïques. Ces choses là n'arrivent qu'en Amérique, mais elles y arrivent.¹ Ajouterai-je que j'admire souvent la manière dont elles s'y passent ? Pas de tragédies inutiles. Tout est fait pour que les religieuses qui le désirent puissent sortir de leurs couvents sans sortir de l'Église. Dispensées par Rome de leurs vœux, ne portant pas le caractère indélébile du sacerdoce, elles peuvent se marier ou non et certaines n'en reviennent que plus volontiers revoir leur ancien couvent depuis qu'elles ne sont plus tenues d'y rester.

Cette situation en apparence idyllique n'en dissimule pas moins bien des luttes, des peines et, en fin de compte, un trop réel désordre des consciences. La notion la plus compréhensive qu'on puisse appliquer à l'ensemble de ces faits est celle de sécularisme, entendant par là une tendance généralisée à préférer partout le laïc au sacerdotal et l'ordre temporel à celui de l'Église. Il va de soi que la chose est souvent utile, ou même nécessaire. Chaque fois qu'un problème de discipline intervient, on finit par s'apercevoir que la liberté nécessaire au temporel s'accommode mal des exigences morales et religieuses de l'Église, si bien que celle-ci invite parfois son religieux ou son prêtre à prendre lui-même les responsabilités qu'elle désire lui voir assumer sans se sentir

1. J'emprunte toute cette information à *Time*, 20 janvier 1967 ; titre de l'article : *Another Nun Defects* ; et *The Restive Nuns*, 13 janvier 1967.

en droit de les lui accorder : « Faites-le, pourvu que je n'en sache rien ! ». Une incertitude n'en plane pas moins sur la manière la meilleure de servir Dieu et une préférence se fait souvent sentir pour les solutions qui favorisent le temporel au dépens du spirituel. On trahit celui-ci dans son intérêt propre, quand on ne parvient pas à le convaincre qu'il a le devoir de se suicider.

Rien n'est bête comme un *isme*. On n'ose donc pas en chercher un pour couvrir le vaste reflux qui entraîne chaque jour plus loin de l'Église les sociétés, les esprits, les cœurs de nos contemporains. Il ne s'agit pas de paganisme, car l'État païen était encombré de dieux, de rites et de prêtres. L'excellent Polyeucte ne trouverait plus aujourd'hui de statues à briser, sauf celle de Marianne dans les mairies, déesse placide qui ne préside qu'aux naissances futures. L'État français est laïque en vertu de sa constitution même ; le Chef de l'État peut croire ce qu'il veut, l'État lui-même ne croit rien. Chaque citoyen français est donc condamné, en conséquence d'une histoire à laquelle lui-même n'a pas pris part et sur laquelle il ne peut rien, à vivre sa vie entière de Français dans un divorce complet d'avec sa religion. Le pays pour lequel il est prêt à mourir s'il le faut, ne veut plus rien savoir de la religion qui a aidé tant de Français à donner leurs vies pour lui. Le bien suprême temporel en notre pays ignore officiellement le bien spirituel suprême de millions de ses citoyens. Cette schizophrénie collective, typique de toute société désintégrée, est de soi si contraire à la nature, que de vastes partis politiques, déferlant par-dessus les frontières nationales, unissent aujourd'hui des foules assoiffées de quelque bien universel et absolu qui, sans être une religion, en tienne lieu. C'est d'ailleurs pourquoi le Communisme réinvente si efficacement l'Église, avec ses croyants, ses dogmes, son intolérance doctrinale, ses

vertus et ses vices. La foule communiste chante un *Credo* qui lui est propre et ne permet à personne d'en améliorer la formule : quand un Concile marxiste a parlé, chacun sait ce qu'il doit penser et faire ; le sort qui l'attend s'il entre en rébellion ressemble fort à celui que la Sainte Inquisition réservait aux hérétiques. Un signe de ralliement permet aux marxistes de se reconnaître, ce n'est plus une croix qui promet le salut, mais un poing tendu qui menace. Pris entre un État officiellement athée, une masse politique dont le triomphe exige la destruction de toute religion, et cette foi personnelle en un Dieu qui refuse de mourir en lui, le catholique français est un homme rompu par le milieu, un citoyen sans église, un chrétien sans patrie. Le prêtre qui célèbre la grand-messe ne se souvient officiellement ni de la France ni de son chef au memento des vivants. Cette scission intérieure descend à des profondeurs insoupçonnées de la plupart des Français eux-mêmes. La lutte officielle contre l'école chrétienne n'en est que le signe visible, car dans un pays où la franc-maçonnerie a établi son empire, il ne manque pas de lieux où, même s'il le désire en son cœur, aucun maître de l'école publique n'ose mettre les pieds à l'Église. Inversement un Docteur de maintes Universités et Membre de maintes Académies étrangères pourrait habiter trente ans une petite ville française sans être une seule fois invité à franchir le seuil de l'école publique : sa présence en souillerait la pureté laïque. *Il va à la messe*, c'est un pestiféré.

L'enseignement des écoles chrétiennes, là où il en reste, ne peut pas ne pas se ressentir de cette situation. On peut rêver d'un pays où l'État, soudainement devenu intelligent, favoriserait toutes les écoles confessionnelles, de quelque obédience qu'elles soient, afin d'en mobiliser toutes les forces religieuses à son profit. Il deviendrait alors légitime et

sain que l'école laïque elle-même fût une école confessionnelle et comme le séminaire du rationalisme militant. On ne sait jamais comment les choses tourneront ; le petit élève de « la laïque » peut s'appeler Charles Péguy, les collègues de Jésuites ont préparé maint collaborateur pour l'*Encyclopédie* de Diderot et fomenté l'étrange religion anti-religieuse de Voltaire. L'essentiel, pour qu'un pays vive, est qu'il croie en autre chose que lui-même et quelle que soit sa forme politique, il n'aura jamais que des croyants pour le bien servir. Le choix n'est pas entre celui qui croyait en Dieu et celui qui n'y croyait pas, mais plutôt entre la croyance en Dieu et la foi en l'athéisme ; les Marxistes le savent et saint Augustin s'évertuait déjà à en persuader l'Empire païen de son temps ; un pays n'est bien servi que lorsqu'il l'est au-dessus de lui.

De telles notions sont chimériques en un âge où le Temporel s'affirme partout valeur suprême et s'emploie activement à supprimer tout ce qui se prétend supérieur à lui. Il faut pourtant en tenir compte pour s'expliquer l'état d'un enseignement chrétien, ou du moins donné par des Chrétiens, mais qui se pique de n'enseigner que ce qu'enseignent des écoles non-chrétiennes ou anti-chrétiennes, et d'enseigner sa propre vérité selon l'esprit et les méthodes de ceux qui la nient.

Le premier coup d'œil jeté sur l'enseignement philosophique et religieux dans les collèges chrétiens d'Amérique en 1966, laisse une impression déconcertante et, à vrai dire, à peine croyable. Il faut naturellement tenir compte de ce que les tenants de l'ordre traditionnel et des doctrines recommandées par l'Église, partout présents, risquent pourtant de se laisser oublier. Comme il y a plus de joie dans la presse pour un prêtre qui défroque que pour mille qui persévèrent, un maître qui, suivant les directives de l'Église, s'inspire

dans son enseignement des principes de Thomas d'Aquin, est assuré de passer inaperçu. Il ne compte pas. Ce qu'il dit ne compte pas non plus ou, comme on dit, cela *compte pour rien*. S'il enseigne qu'il y a un Dieu, inutile d'en parler, car on s'y attendait. S'il entreprend de le démontrer, nul ne l'écoute, puisqu'on savait d'avance qu'il y croirait en tout cas. Mais s'il enseigne qu'il n'y a pas de Dieu, la chose devient intéressante ; elle devient passionnante si celui qui l'enseigne est un prêtre ou un laïc parlant au nom d'une pensée chrétienne consciente de ses exigences profondes. Un philosophe chrétien bien connu disait un jour en ma présence que parler de Dieu est trop souvent un signe d'athéisme. C'était la première réunion de ce groupe à laquelle j'assistais, ce fut aussi la dernière, car si je ne peux pas parler de Dieu avec un Chrétien, je ne trouve plus grand sujet de conversation.

J'éprouve une gêne semblable quand je vois des catholiques de tous pays et de toute robe (quand ils en ont encore une) m'enseigner à repenser à nouveau ma propre religion, telle qu'eux-mêmes la comprennent et non plus telle que l'Église enseigne qu'elle est. Invités à renouveler l'eau du bain, ils vident l'enfant avec la baignoire et bien qu'ils en mettent un tout neuf à la place, on hésite à les croire quand ils assurent que c'est le même enfant que l'ancien.

Un trait commun aux livres qui enseignent ce nouvel évangile mis au goût du jour est ce que Jacques Maritain nomme leur « chronolatrie ». Le mot mérite de faire fortune, car le vice d'esprit qu'il désigne est partout à l'œuvre et corrompt mainte discipline où, en principe, le temps ne devrait pas être en cause. Sous sa forme la plus proche de la spéculation philosophique, le chronolâtre pose en principe que « tout change », d'où suivent immédiatement deux corollaires : « ce qui était vrai hier ne peut plus l'être

aujourd'hui », « aujourd'hui est meilleur qu'hier et moins bon que demain ». Je tiens personnellement ces trois propositions pour dénuées de sens. Car enfin, « tout change » est une proposition d'Héraclite, et s'il y a vingt-cinq siècles que tout change, il serait temps que ce changement lui-même cessât de changer, mais le sophisme le plus intéressant que cette proposition recèle est l'équation qu'elle postule entre le nouveau et le meilleur. Pourquoi le vrai d'aujourd'hui serait-il meilleur que celui d'hier, sinon parce que, dans l'esprit des nouveaux philosophes eux-mêmes, la nécessité permanente, immuable, contraignante des lois premières de la pensée s'impose aujourd'hui comme toujours et à jamais. Les transcendentaux ne changent pas de sens en changeant d'objet. Et sans doute, si le changement est le réel, il est l'être ; s'il est l'être, il est vrai ; s'il est vrai, il est bon, et s'il est un nouveau bon qui remplace l'ancien, il est un meilleur. Puisque c'est lui qui l'est à leurs yeux, les chronolâtres ne sont donc pas à reprendre pour douer le devenir de tous les attributs de l'être, seulement, comme les attributs du changement même ne lui appartiennent qu'en vertu de l'immuable nécessité de l'être, on ne peut nier celle-ci sans la confirmer.

On laissera de côté les écrits d'obscurs professeurs de collège en mal d'avancement, et qui le recevront sans doute, car aucun talent n'est requis pour faire scandale et le peu qu'ils en font attirera sur eux la faveur de mainte institution enseignante. La seule chronolâtrie intéressante est celle des grands doctrinaires qui en ont fait un dogme philosophique, parfois même un dogme religieux. Dans cet ordre, *in principio erat Hegel*, car de lui se réclament toutes les vues dialectiques de la réalité, que ce soient celle de l'esprit, qui fut la sienne, ou celle de la matière, dont on a vu qu'elle fut celle de Marx, puis de Lénine, Staline et leur famille, ou

enfin qu'elle soit celle de Teilhard de Chardin, dont le gnosticisme court parallèle à la religion chrétienne (je ne parle pas de sa foi, mais de sa doctrine) sans jamais faire plus que la recouper. Hegel est aujourd'hui, et pour aujourd'hui, notre Aristote ; sa langue, ou quelque dialecte issu de cette souche commune, est celle que tout le monde parle. On ne peut donc pas plus mettre Hegel en question sans se disqualifier, qu'on n'eût pu jadis contester Aristote devant les maîtres et étudiants de l'Université de Paris.

Je ne sais comment dire à quel point cette situation laisse un philosophe chrétien indifférent. De 1904 à 1907, quand j'étudiais en Sorbonne, je n'ai jamais entendu une seule leçon sur Hegel et personne ne m'a jamais parlé de lui, sauf un jour, Boutroux, qui s'amusait à je ne sais plus quelle soutenance de thèse, de *l'universel concret* dont, disait-il, Hegel n'a jamais dit au juste ce que c'était. J'ai l'illusion de l'avoir moi-même compris beaucoup plus tard, mais, de mon temps, Hegel « n'était jamais au programme ». Lévi-Bruhl lui préférait la *Philosophie positive* de Comte et la *Raison spéculative* de Kant, Delbos, la *Raison pratique*, Brochard aimait les Grecs (sauf Aristote), et c'est à peu près tout. Que Marx et Lénine nous ramènent aujourd'hui un Hegel mis à l'envers, c'est un fait qui présente un intérêt réel, mais contingent, qui ne rend pas nécessaire une remise à jour de la métaphysique classique (celle qui va de Parménide à Plotin). C'est sans importance philosophique, pourvu qu'on ne prétende pas nous imposer cette révision au nom du chronolatrisme. Hegel vient *après* Aristote et Thomas d'Aquin, cela ne prouve pas qu'il soit plus vrai et *meilleur*. Ceux qui le prétendent oublient, ou nient, qu'il y a en métaphysique des propositions absolument vraies, justement parce qu'elle est une sagesse des principes immuables de l'entendement. Le Thomisme admet avec

Aristote et Platon que, dans toute connaissance vraie, l'intelligible précède l'intellection ou, si on veut, que l'objet précède la connaissance. C'est ce qu'on nomme un « réalisme ». S'il y a un contentieux entre le marxisme et la philosophie chrétienne, ce n'est pas là-dessus qu'il porte, car tous deux sont des réalismes, l'un de l'être identifié à la matière, l'autre de l'être transcendant à la fois ce que, selon notre expérience humaine, nous appelons matière, esprit et l'être de tout étant généralement quelconque. Le matérialisme du marxisme est ce qui nous distingue de lui. Aux prises avec cet adversaire, Thomas d'Aquin aurait patiemment refait la démonstration que deux objets aussi différents par leurs propriétés que la matière et la pensée ne sauraient être identiques. Avec Hegel, au contraire, selon qui l'Idée et l'Esprit sont la réalité même, aucune conversation n'est possible pour un Chrétien conscient des implications spéculatives de sa foi. Dieu transcende tout devenir comme un en-soi qui ne doit rien au fait que je le pense ; nous inviter à hégélianiser notre théologie sous prétexte de la rajeunir, c'est une invitation au non-sens.

Jacques Maritain n'a pas besoin de renforts, mais il ne supporte pas non plus les tranquillisants. Je lui demandais un jour pourquoi il se plaisait si souvent à planter dans l'épaisse peau de ses adversaires de ces « banderilles de feu » qui les mettent en rage ? « C'est absolument nécessaire », répondit-il. Je crois que ce le serait si c'était utile, or on a récemment eu l'occasion de voir que ces banderilles laissent indifférent le taureau sur lequel on les pique, mais exaspèrent des gens auxquels elles n'étaient pas destinées. Nos théologiens, certains parmi les meilleurs, ne sont pas loin de crier au sacrilège si on se permet de dire que la philosophie de Hegel est fautive, purement et simplement. « Il revient (à l'un d'eux) de plusieurs côtés, que d'excellents

philosophes catholiques ont été choqués par la manière rapide dont J. Maritain liquide Hegel ou Husserl, ce qu'il appelle l'idéosophie ». Analysant les raisons de la gêne que cette liquidation sommaire lui fait éprouver, ce théologien pense qu'elles lui semblent tenir à ceci : « Les déviations que J. Maritain dénonce proviennent de problèmes et de difficultés réels ... Ces problèmes et difficultés sont communs à tous ceux qui œuvrent dans le domaine théologique, sauf à ceux, s'il en est, qui ne seraient pas vraiment informés. »

Le malentendu qui sépare ici deux amis (ou trois), tient au mot ' théologie ', car ni Hegel, ni Husserl ni les autres idéosophes auxquels pense notre critique ne sont des théologiens chrétiens ; ce sont des philosophes, auteurs de livres fort intéressants sur lesquels faire des leçons est un plaisir, car leur pensée se rapportant d'abord à elle-même, comme en tout idéalisme conséquent, il n'y a pas de différence entre la comprendre et l'approuver. Quel plaisir que d'enseigner Hegel ! On ne se lasse pas d'admirer l'industrie de ce tissu de concepts si habilement ajustés, et si d'aventure il lui arrive en outre de dire une parole qui rencontre le réel, l'émerveillement se redouble, car ce qu'il dit alors n'est pas seulement ingénieux, c'est vrai. Quel problème notre ami théologien nous pose ! Car j'ai cent fois et plus constaté que les philosophies font des leçons d'autant meilleures qu'elles sont plus fausses. Pour faire un bon ' sujet de cours ' un philosophe doit avoir un système. Victor Brochard n'enseignait jamais Aristote, parce qu'il n'a pas de système, et comme Platon n'en a pas non plus, mais qu'il l'aimait, il lui en fabriquait un. Il faut bien que les professeurs vivent de leur enseignement ; nul ne prétend leur ôter le pain de la bouche en les privant de discuter des doctrines qui, vraies ou fausses, sont un utile exercice pour les esprits. Ce n'est pas de cela que parle le Paysan de la Garonne, mais de la

philosophie dans sa fonction et dignité de « vassale de la théologie », et quand il liquide toute idéosophie prétendant à exercer cette fonction, il ne commet d'injustice envers personne, car on ne fait pas à l'hégélianisme sa part, et il est vrai que tout idéalisme, en tant que tel, est peste et poison pour la théologie chrétienne où on veut l'introduire. L'objet de celle-ci est un donné transcendant que la pensée ne peut prétendre tirer d'elle-même sans l'annihiler.

La racine dernière du malentendu ne se laisse pourtant découvrir que plus loin. Notre théologien parle du Paysan de la Garonne comme si l'objet du livre avait été de dresser un tableau de l'œuvre du Concile et de rendre justice à ceux dont le travail l'a préparé. « Où apparaît dans ce livre, demande notre critique, le renouveau pastoral ; où apparaissent les œuvres dogmatiques d'un K. Rahner ou d'un Schillebeeck ? Où apparaît l'immense effort biblique des dernières décennies ? Ne serait-ce pas de la théologie ? » Si, incontestablement, et qui serait assez sot pour l'ignorer ? Mais notre théologien, tout plein de ce que le Concile a fait, ne paraît pas clairement conscient de ce que le Concile n'a pas fait. « Pour moi, » me disait un jour le bon pape Jean, « la théologie c'est *Notre Père qui êtes aux cieux* ». Sans prétendre anticiper sur le témoignage d'une histoire qui restera longtemps encore à écrire, je suggère que ce Concile, qui fut d'abord le Concile de Jean XXIII, est resté jusqu'au bout fidèle à son esprit. S'il n'était indécent d'approuver en telle matière, je dirais que cette héroïque fidélité au dessin premier de l'entreprise fut de la part du pape Paul VI d'une suprême sagesse, mais s'il est vrai que la théologie pastorale, liturgique, ecclésiologique et biblique y fut largement représentée, celle dont J. Maritain ne parle pas, celle que lui-même a représentée par le travail de toute une vie, n'y eut jamais vraiment la parole. La théologie scolastique,

aujourd'hui négligée quand elle n'est pas méprisée, y a plutôt brillé par son absence. Les conséquences se sont fait sentir pendant le concile même. Des propos extravagants ont été tenus par certains pasteurs dont on se demande où ils conduisent leurs troupeaux ; la Synagogue les eût immédiatement éconduits pour les lapider sur place. Ces conséquences se développent aujourd'hui avec une rapidité inquiétante, car toute théologie biblique, pastorale ou autre aboutit finalement à des formules dogmatiques, et qu'on en cherche le commentaire chez les Pères de l'Église (théologie patristique) ou chez les théologiens du moyen âge (théologie scolastique), c'est toujours à quelque langage philosophique d'origine que l'on se trouve conduit. L'enseignement de la théologie dogmatique est, en fait et de nécessité, lié aux catégories et langage de certaines philosophies. Cela commence avec saint Paul et le Quatrième évangile ; c'est là que s'introduit toujours le premier désordre, celui dont le Paysan de la Garonne s'est inquiété à bon droit.

Le livre de Jacques Maritain n'est pas un tableau ni un bilan du concile, c'est un acte de l'après-concile. C'est un appel à la vigilance et une mise en garde devant les ruines qui s'accumulent, au plan moral et pastoral, parce que la vérité du dogme est en partie perdue de vue. Quand on entend certains sermons, on pense aujourd'hui que le Christianisme devra peut-être de survivre à ses fidèles plutôt qu'à certains de ses prêtres. On espère pouvoir se dispenser ici de rappeler que saint Thomas n'« est pas la seule source humaine valable de la connaissance philosophique et théologique vraie ». Qui fut jamais assez stupide pour le penser et assez insoucieux du ridicule pour le dire ? Comment pourrai-je faire sentir à nos amis théologiens qu'un livre comme le *Paysan de la Garonne* n'est pas un bilan du concile, ni une somme de théologie, mais un cri de détresse devant les

ruines que l'après-concile accumule autour de nous, une réponse à ces plaintes, à ces larmes (oui, je les ai vues) de prêtres qui ne savent à qui confier leur désarroi. Car nous ne demandons pas qu'on impose le thomisme philosophique et théologique, sans lequel on peut assurément se sauver, mais nous aimerions qu'on ne détruisît pas les symboles où s'exprime la vérité qui sauve. Si personne ne sait plus nulle part quel est leur sens authentique, il ne restera plus personne pour les comprendre et les confesser. On veut déjà nous en faire confesser d'autres. Ce désastre ne sera pas évité sans le maintien d'une règle doctrinale reconnue comme telle, à laquelle ceux qui professent une même foi acceptent de se référer.

Le Concile fut l'œuvre d'un courage vraiment surnaturel. Pendant plus de trois siècles on avait cruellement blâmé l'Église de n'avoir pas su prendre au seizième siècle l'initiative des réformes nécessaires ; on ne le fera pas cette fois-ci. On avait souvent exprimé le regret que Martin Luther fût sorti de l'Église au lieu d'y rester pour la réformer du dedans : la leçon a été cette fois comprise, car maint réformateur au petit pied s'emploie activement à changer les traditions reçues, parfois d'une année à l'autre, sans que rien ne soit fait pour mettre un frein à leur passion réformatrice. Tout cela était sans doute inévitable, mais le résultat concret de la mise en pratique des seize documents conciliaires a pour conséquence un bouleversement des coutumes d'autant plus déconcertant pour les fidèles, que les réformateurs diocésains ou paroissiaux ne s'entendent pas toujours entre eux. Naguère encore, rien ne ressemblait plus à une messe qu'une autre messe ; sans même parler des messes yé-yé avec accompagnement de guitares et embellies par de jeunes diaconesses à longue chevelure chargées de lire l'évangile, il faut bien reconnaître que deux messes publiques sont aujour-

d'hui rarement célébrées de manière identique. Une seule préoccupation commune à toutes ces réformes particulières : occuper le public d'une certaine façon pendant que le prêtre dit de son côté une messe sans grand rapport avec ce que disent ou chantent les fidèles. Certaines des plus belles parties de la liturgie tombent ainsi peu à peu dans l'oubli. *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti...*, qui connaît encore cette sublime prière ? Il est vrai que les églises se vident et que le nombre des prêtres s'amenuise à une vitesse inquiétante, mais ce qui se fait n'est pas pour renverser la tendance. Ce ne sont peut-être pas là les réformes nécessaires auxquelles le Concile nous a conviés.

Le plus troublant est ailleurs. Le prêtre qui, pour faciliter à un public simple l'accès de sa religion, en réduit à ses termes les plus simples l'enseignement et la pratique, sait fort bien que chacun de ses gestes, chacune de ses paroles, vont infiniment au-delà de ce que les fidèles en comprennent, mais il ne me semble pas que telle soit exactement la question. La vie et la pratique religieuses ne sont pas affaire de science, mais de foi et de piété. La liturgie et le catéchisme ont pour fin d'assurer le contact entre le croyant et la réalité spirituelle qui est l'objet de sa religion. Le symbole des apôtres dit ce que le Chrétien croit de Dieu, les décisions conciliaires et les commentaires théologiques autorisés ne font que définir et préciser le sens de ces articles de foi. Expressions réfléchies de la croyance de l'Église, ces formules sont sacrées et les vérités qu'elles expriment sont immuables comme Dieu même. Toutes font difficulté, toutes affrontent la simple raison, toutes exigent de la nature un effort de soumission ou même de sacrifice, mais saint Paul a dit ces choses une fois pour toutes en parlant de folie et de scandale à propos du mystère de la croix. Si on aban-

donne la raison et la pensée du croyant à leur pente naturelle, leur mouvement spontané sera de tout ramener à des termes qu'on ne puisse soupçonner de scandale ni de folie. Laisée aux préférences naturelles de son auteur, toute réforme de ce genre tendra donc spontanément à 'naturaliser' la foi et son objet ; c'est pourquoi les dogmes chrétiens nous reviennent aujourd'hui démythifiés, ou même, comme on dit, démystifiés. Une religion naturalisée serait en effet sans autres mystères que ceux de la nature ; ils suffisent, pense-t-on, à tenir la raison en respect sans qu'il soit besoin d'en ajouter. Mais les mystères de la foi diffèrent de ceux de la nature en ce qu'ils ont Dieu pour objet, si bien que naturaliser leur objet revient à le supprimer. Certains de nos théologiens nous laissent dans l'embarras sur ce point crucial, car le problème se pose alors, bien au-delà des détails matériels du rite, au plan de la réalité que le rite signifie, celui de la *res*, non du *signum* ; une vraie détresse s'empare donc du fidèle lorsqu'il ne sait plus ce qu'il doit croire et que, consultant les théologiens, il en vient à douter qu'eux-mêmes le sachent. Où l'unité de la foi cesse, cesse aussi la Chrétienté.

C'est la seule raison qui confère un intérêt quelconque au cas Teilhard de Chardin. Sa personne et sa foi ne sont pas en cause, on ne se pose aucune question le concernant tant qu'on ne veut pas nous faire admettre que sa pensée est bien celle de l'Église, car on nous met alors en demeure de choisir entre l'Église et lui. Il est vrai qu'une mise à jour théologique peut requérir de nous l'adhésion à des propositions théologiques nouvelles, ou simplement différentes en leur formulation de celles auxquelles nous imaginons à tort que l'enseignement de l'Église était lié. Cela se peut, mais s'il en est ainsi, c'est à nos théologiens de le dire, or leurs réponses à nos questions manquent à cet égard de clarté.

Teilhard fut-il ou non un grand savant ? la question n'a peut-être pas de sens et, en tout cas, elle n'a aucun sens religieux. Laissons donc sa science aux savants. Teilhard ne fut certainement pas un théologien scolastique ; ni grand ni petit, il ne le fut en aucun sens. Il ne fut pas non plus un théologien de type patristique, car son œuvre théologique fut une réflexion sur la science, non sur l'Écriture Sainte ; ce peut être une interprétation religieuse de *L'Origine des espèces*, ce n'est pas un *In Hexaemeron* à la manière et dans l'esprit de saint Basile ou de saint Augustin. Là, semble-t-il est le cœur du problème. Teilhard peut avoir eu une théologie philosophique, comme celle de Platon, ce que je ne crois pas ; ou une théologie scientifique, comme celle d'Aristote, ce que je tendrais plutôt à penser, sauf qu'en son cas Héraclite et sa famille spirituelle remplacent par le mobilisme le fixisme péripatéticien, mais si toute théologie chrétienne porte d'abord et nécessairement sur la révélation surnaturelle de la parole de Dieu dans l'Écriture, il semble bien difficile que le teilhardisme en soit une. Peu importe qu'il connaisse et cite l'Écriture ou non, ni qu'elle ait ou non nourri sa piété, la question est seulement de savoir si la pensée de Teilhard rejoint ou non celle de l'Église, par quelque voie qu'il ait lui-même procédé pour la rejoindre ?

L'insistance à eux-mêmes déplaisante de plusieurs Chrétiens, qui ne parlent même pas en théologiens mais seulement en fidèles, à souligner l'écart entre la théologie de Teilhard et celle de l'Église s'explique de manière assez simple. C'est affaire de compréhension intelligente et de raison. Si l'enseignement de Teilhard est celui de l'Église, ils ne savent plus que croire, parce qu'ils n'y reconnaissent pas l'objet de leur foi. Que Teilhard ne puisse croire au péché dit originel, c'est possible et il n'est pas le seul à se sentir perplexe devant ce

mystère ; on demande simplement si l'Église est prête à dispenser les fidèles d'y croire ? La doctrine est si constante, et centrale, elle est tellement liée à l'enseignement de saint Paul et au dogme même de la rédemption, que des Catholiques élevés dans la foi pré-teilhardenne ne font aucune différence entre les deux notions de Christ et de Rédempteur. Si ce nœud cède, le tissu entier se défait, or ce qui nous rend perplexe, nous inquiète au point parfois de nous irriter, ce n'est pas que Teilhard ne puisse croire au péché originel : c'est son affaire ; ce n'est pas non plus que d'autres le suivent sur ce point, c'est leur affaire ; ce n'est même pas que certains théologiens l'approuvent, s'il y en a ; c'est seulement que, l'approuvant ou non, on veuille faire croire qu'une théologie sans péché est une théologie chrétienne. Car *chrétien* implique *Christ*, et que vient faire l'agneau qui enlève les péchés du monde, si le monde est sans péché ? Il ne s'agit pas là d'un détail, mais de la substance même de la foi chrétienne. Les Molinistes ne s'entendaient pas avec les Thomistes sur les modalités de la justification de l'homme par le Christ, mais il ne leur est pas venu à l'esprit que l'homme n'eût pas à être justifié.

Ceci confirme l'impression que l'état teilhardien de l'homme est celui d'une innocence naturelle, inconsciente du péché. On a souvent noté son optimisme et il est en effet difficile de nier sa confiance en la bonté de la nature, non simplement telle qu'elle est en soi, ce qui répond au témoignage du Créateur lui-même quand il regarda son œuvre et vit qu'elle était bonne, mais telle qu'elle est devenue depuis la chute. Il est d'ailleurs probable que cet intellectuel qui ne s'intéressait qu'aux idées et aux connaissances, ait été préservé par là des troubles de la chair : saint Thomas lui-même disait que l'exercice de l'intelligence était la défense la plus efficace contre les tentations. Quoi qu'il en soit, Teilhard ne

tenait pas à haut prix la chasteté. Peu d'aspects de sa pensée sont aussi intéressants à étudier que ce qu'il admira dans la femme à partir de cette trentième année qui vit s'éveiller en lui, à retardement, le sens de l'éternel féminin. Loin de voir là, comme font certains, une chute de Teilhard dans la sensualité, j'y verrais plutôt l'indice d'une pureté de cœur si parfaite qu'il ignora le péril des sens ou fut amené à le minimiser faute d'en percevoir en lui le danger. Il n'ignorait certes pas les tentations, puisqu'il disait que, face à elles, la seule prudence efficace est de brûler d'un feu plus fort ; il n'a pas non plus condamné l'ascétisme, ni nié la prudence de la fuite devant l'occasion, il a seulement constaté « que la valeur morale (ou du moins la signification) et la discipline traditionnelle de la chasteté sont en train de perdre leur évidence pour beaucoup d'entre nous », mais il y voyait moins le signe d'une régression, que d'une « attraction par un idéal nouveau. »

Une attraction est toujours l'œuvre d'un oméga. Pourquoi mal penser de la matière, puisque celle-ci est comme la matrice de l'Esprit ? « L'idée qu'il existe une genèse universelle de l'Esprit à travers la matière (l'idée, autrement dit, d'une *puissance spirituelle de la Matière*) déborde, dans ses origines, le problème de la chasteté. » Nous y voilà revenus ! L'idée qui hante Teilhard de Chardin, l'Évolution, s'empare de nouveau de sa pensée ; et c'est comme toujours une évolution de bas en haut, de la matière à l'esprit, car « l'évolution de nos idées sur la matière » a fini par nous révéler toutes ses possibilités, ou du moins leur étendue insoupçonnée. Ce qui l'inquiète dans le culte de la chasteté, c'est bien le mépris de la matière qu'il implique. Un étrange effroi lyrique se saisit de lui à la pensée que pour un peu les « parfaits » eussent bloqué le progrès de son évolution et la « conception, encore en cours, de l'esprit. » Ce péril lui sem-

ble heureusement conjuré. La transformation de notre conception de la matière s'est étendue au domaine de notre vie sentimentale : « La femme est, pour l'homme, le symbole et la personnification de toutes les complémentarités attendues de l'univers ... Au terme de la puissance spirituelle de la Matière, la puissance spirituelle de la chair et du féminin. »

On ne saurait suivre le Père dans les exégèses où sa rêverie l'engage. Tenons-nous en plutôt à des opinions simples, claires, dont aucune exégèse ne peut annuler le sens : « Nous le disions déjà plus haut. Le côté matériel de la virginité, important pour des peuples primitifs, a complètement fini de nous intéresser. Cet aspect physique de la vertu est devenu inintelligible pour nous. » On voit bien que c'est un mâle qui parle, mais je n'ai rien à objecter à cela ; s'il pense ces choses, pourquoi ne les dirait-il pas ? Lui-même prévoit qu'on le taxera de naïveté ou de folie pour conseiller une sorte de transchasteté où les âmes sauraient s'unir au-delà des corps, mais ce n'est pas ici la question. Il s'agit de savoir si ce mépris intégral de la virginité, en son sens littéral et précis, s'accorde avec la tradition chrétienne ? Or on ne peut toucher à Teilhard de Chardin sans que des religieux, prélats et théologiens de tout acabit ne prennent la parole et la plume pour le justifier. Ils ont la partie belle, car cette pensée flamandaise se dérobe à l'analyse ; On le justifie aisément d'avoir dit une chose en prouvant qu'il a dit aussi le contraire et il est inutile de vouloir préciser, car on ne saura jamais lequel des deux contraires il faut porter à son compte. Pis encore, on n'est jamais tout à fait sûr que ceux qui le défendent ne pensent pas au fond comme lui, car lorsqu'on leur pose des questions, ils n'excusent pas leur grand homme, ils accusent ceux qui s'interrogent sur lui. Quand l'accusé est un laïc et l'accusateur un prêtre, l'accusé ne sait plus. Il se demande qui a raison ? Puisqu'il s'agit de théologie et de foi chré-

tienne, le prêtre, évidemment. Mais si ce que dit le prêtre est incroyable pour le laïc, celui-ci s'inquiète. Est-il victime de préjugés que l'Église elle-même lui demande de rejeter ? Ou le prêtre est-il en proie à cette rage de nouveauté qui l'aveugle sur le sens vrai du message qu'il a mission de transmettre ? S'il y a un arbitre, où est-il ?

Quelle que soit la réponse, le mal est là et ses victimes les plus pathétiques sont les prêtres de quarante ans qui se demandent où est la vérité qu'ils ont fait serment de servir, où est l'Église à laquelle leur jeunesse s'est un jour consacrée.

Je ne vois à cela qu'une réponse. Le seul remède efficace au mal est une remise en honneur de la théologie traditionnelle que le pape Paul VI lui-même nous enjoint de respecter, de suivre et de promouvoir. Je ne redirai pas ici quelle théologie : les papes l'ont dit, je l'ai redit après eux, et non sur leur seule parole, mais comme contraint moi-même par le témoignage de la vérité. Si je me trompe, c'est un désordre ; si, en Europe et en Amérique, tant de guides s'égarèrent entraînant d'autres égarés à leur suite, le désordre est pire encore ; mais le plus troublant de tout est de ne pas savoir qui se trompe, soi ou les autres, et de porter en soi la crainte d'être, à son insu, une des causes du désordre que l'on dénonce. Déplorer les ruines au milieu desquelles on se trouve n'est-ce pas en augmenter le nombre ? Dans cette incertitude, je ne vois d'autre espoir qu'un retour à la Sagesse des écoles, fille et servante de la foi, maîtresse du vrai et juge intelligent des discernements nécessaires, car s'il était admis que la pastorale pût impunément se passer de dogmatique, le pire ne serait plus à craindre, il serait déjà arrivé.

POSTFACE

Je me suis plusieurs fois demandé, en écrivant ces pages, si je ne cédaï pas au pessimisme des vieillards ou si au moins je ne me laïssais pas indûment influencer par quelques incidents sans portée durable. Je me demandais surtout si la crise dont je parlais était réelle ou née de mon imagination.

La réponse à ces questions vient de m'être donnée quand ce livre était déjà fini d'imprimer ; elle est irrécusable, et je ne peux rien faire de plus que de la reproduire telle quelle, car on ne commente pas une lettre apostolique. Le pape est infallible en ces matières, aucun commentateur ne l'est ; c'est au commentateur de se contrôler lui-même à la lumière de sa parole.

La presse catholique ayant fait pour ce document le minimum de publicité, et n'en ayant moi-même connu l'existence que par la revue *Itinéraires*, je précise que j'en emprunte le texte à la brochure *Petrum et Paulum*, lettre apostolique de sa Sainteté le Pape Paul VI, publiée aux Éditions du Cèdre, 13, rue Mazarine, Paris, 1967. Le bref apostolique est daté de la fête de la Chaire de Saint-Pierre, le 22 février de l'année 1967. Je ne retiens ici de ce document que le passage relatif à la crise de la période dite *post-conciliaire* dont notre petit livre lui-même entend parler. Le texte français publié par les Éditions du Cèdre suit celui de l'*Osservatore Romano*. Voici le passage en question :

« Tandis que le sens religieux faiblit chez les hommes de notre temps et que cette baisse soustrait à la foi son fondement naturel, on voit ça et là s'insinuer dans le champ de la doctrine catholique des opinions exégétiques ou théologiques nouvelles, souvent empruntées à des philosophies du dehors, hardies mais aveugles.

Ces opinions mettent en doute ou elles déforment la signification objective de vérités que l'Église enseigne en vertu de son autorité. Sous prétexte d'adapter la pensée religieuse à la mentalité moderne, on ne tient pas compte de la direction du magistère ecclésiastique, on imprime à la spéculation théologique une orientation radicalement historiciste, on va jusqu'à dépouiller le témoignage de l'Écriture Sainte de son caractère historique et sacré, et on s'efforce d'introduire dans le peuple de Dieu une mentalité soi-disant *post-conciliaire*.

Or cette mentalité méconnaît l'accord très ferme qui règne entre les amples et magnifiques développements du Concile en matière doctrinale et législative et le patrimoine de l'Église en fait d'enseignement et de discipline. Elle tendrait à trahir l'esprit de fidélité qui anima le Concile à l'égard de la tradition et à se propager avec la prétention illusoire de donner du christianisme une interprétation nouvelle, interprétation arbitraire en réalité et frappée de stérilité. Que resterait-il du contenu de la foi, et de la vertu théologale qui professe cette foi, si de pareilles tentatives, dédaigneuses de l'approbation du magistère de l'Église, venaient à réussir ? »

Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble impossible d'être plus clair et de multiplier plus généreusement l'exhortation pour éviter la condamnation. Prenant occasion du dix-neuvième centenaire du martyr des deux apôtres Pierre et Paul, l'un fondement de l'Église, l'autre Docteur des Nations, le Pape annonce que toute l'année du 29 juin 1967 au 29 juin 1968 portera le titre d'« année de la foi », que le chant et la récitation du *Credo* y auront place d'honneur, enfin, résumant toute sa pensée en une seule phrase dont chaque membre est inséparable des autres, le pape voit dans cet anniversaire une invitation à prolonger l'effort de Vati-

can II, lui-même couronnement de Vatican I, qu'il n'est pas venu, pourrions-nous dire nous-même, *solvere sed adimplere* :

« Et voici que pour fortifier notre foi dans son authentique signification, pour stimuler l'étude de l'enseignement délivré par le récent Concile œcuménique, pour soutenir l'effort de la pensée catholique dans la recherche de formulations neuves et originales, fidèles cependant au 'dépôt' doctrinal de l'Église, « interprété dans le même sens et dans la même ligne » (*eodem sensu eademque sententia*), voici que se présente à cette heure de notre histoire l'anniversaire du martyre des saints apôtres. Cet anniversaire offre à chaque fidèle de la Sainte Église l'heureuse occasion de donner à Jésus-Christ, Fils de Dieu, Médiateur et Consommateur de notre foi, l'humble et si noble réponse de son « Je crois », c'est-à-dire le plein assentiment de l'intelligence et de la volonté à son Verbe, à l'annonce de sa Personne et de son salut ; et d'honorer ainsi ces grands témoins du Christ que furent Pierre et Paul, en renouvelant l'engagement chrétien d'une sincère et active profession de la foi qui fut la leur et qui est la nôtre, et en priant et en œuvrant pour la réunion de tous les chrétiens dans l'unité de la même foi. »

On ne peut ajouter qu'un mot à ces paroles : Amen.

Paris, 26 mai 1967.