NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 7 1974

L'influence de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien

Yves CONGAR (o.p.)

p. 673 - 692

https://www.nrt.be/en/articles/l-influence-de-la-societe-et-de-l-histoire-sur-le-developpement-de-l-homme-chretien-1206

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'influence de la société et de l'histoire

SUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'HOMME CHRÉTIEN *

On ne peut pas tout dire à la fois : une pensée se développe dans un « discours » qui exige des parties et du temps. C'est l'ensemble qui traduit la pensée. Ainsi les différents éléments de cet exposé n'ont leur vérité que pris ensemble. Définissons d'abord deux termes qui figurent dans notre titre : histoire, homme chrétien. L'homme chrétien est un homme vivant au milieu des autres mais membre d'un peuple original structuré, l'Eglise : peuple existant en vertu d'un principe spirituel, la Foi dans le Dieu, Père de Jésus-Christ. Ainsi l'homme chrétien relève à la fois de l'histoire commune à tous et d'un principe non réductible à cette histoire. L'histoire, qu'est-ce à dire ? Il ne s'agit pas ici de la connaissance du passé mais de la réalité de ce qui se passe dans le temps. L'histoire est le devenir de la civilisation, c'est-à-dire la suite et l'ensemble des efforts faits par les hommes en société pour que le monde soit une habitation digne d'eux. Bref, c'est la vie de l'humanité. Il n'y a vraiment d'histoire que sociale. On peut, dans cette histoire, discerner différents niveaux de devenir selon que ce devenir est lié et conditionné par des réalités plus ou moins stables, dont le rythme de changement est plus ou moins lent ou rapide : histoire conditionnée par le rapport avec le milieu géographique, qui impose des données stables : histoire liée aux structures sociales, liée à des individus, à des événements singuliers, des découvertes, voire des hasards [1].

---

* Cet article reproduit l'exposé présenté à la rencontre entre chrétiens et marxistes, organisée à Marienbad en 1967 par la Paulusgesellschaft et l'Académie des Sciences de Prague, et qu'un observateur put résumer en disant : les chrétiens ont parlé « Histoire » et les marxistes « transcendance ». Les sujets avaient été distribués dans cette perspective.

1. Pour ces trois niveaux auxquels correspondent trois rythmes, cf. F. BRAUDEL, ***La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II***, **Paris, 1949, p. XIII, 295-296, 615, 1087.**

Partons des faits. Nous réfléchirons ensuite au plan des doctrines qu'ils engagent. Le christianisme est à la fois personnaliste et social ou communautaire : deux aspects entre lesquels il peut bien exister une certaine tension, au plan psychologique, mais que ni la Bible juive, ni le Nouveau Testament, ni l'histoire du christianisme ne permettent d'opposer [2]. Chaque homme a une vocation personnelle, Dieu l'appelle par son nom, et cependant nous sommes appelés pour former un seul corps. La vie de chaque fidèle, par laquelle il s'affirme et grandit comme chrétien, n'est jamais en dehors de l'histoire : elle serait alors hors de la condition humaine. Pour beaucoup cette histoire n'est faite que du quotidien : « la vie humble, aux travaux ennuyeux et faciles ». C'est le mari et la femme, les enfants, le travail, le ménage, la maladie, les parents et les amis, les loisirs. Mais la vie chrétienne, et ceci de façon plus impérieusement ressentie à notre époque, loin d'être une évasion, veut qu'on assume les événements, que l'on coopère au mouvement du monde et à la construction de la société. L'histoire, qui était déjà le cadre d'exercice de la vie chrétienne, en devient ainsi, de quelque façon, la matière. On a trop abusé du mot de la liturgie parlant de la terre « vallée de larmes », qu'avant Lavisse, Marx a évoqué plusieurs fois [3]. En fait, le christianisme n'a fait qu'essuyer des larmes, ouvrir des écoles et des dispensaires, apprendre aux hommes à travailler, relever la condition de la femme et de l'enfant, etc. Mais il est vrai qu'il a fait tout cela, bien souvent, à une échelle en quelque sorte artisanale.

Dans quelle mesure les conditions matérielles de l'existence ont-elles déterminé le style de la vie chrétienne, la représentation et l'approche de Dieu ? Au plan des représentations, des expressions littéraires et plastiques, les faits sont assez clairs. Ils demanderaient d'ailleurs à être appréciés avec exactitude : quel niveau des représentations religieuses atteignent-ils ? Ne laissent-ils pas relativement intactes les zones profondes de la foi qui, par les représentations mais au-delà d'elles, perçoit la réalité spirituelle elle-même ? Sous le bénéfice de cette remarque, voici quelques exemples. Après Constantin, on présente volontiers le christianisme comme loi, et le Christ comme empereur céleste ; à l'époque carolingienne et sous régime féodal, le christianisme est vu surtout comme fidélité, et le Christ comme trônant en haut d'une hiérarchie d'ordres bien définis ; la religion des classiques du siècle de Louis XIV est un peu celle du Roi-Soleil suprême... Plus profondément, dans quelle

2. Voir *infra*, n. 40.

3. Ainsi dans la *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (1844) dans le fameux passage sur la religion « opium du peuple » (*Oeuvres*, trad. Costes, t. I, Paris, 1927, p. 85) ; dans *Histoire des doctrines économiques* (Costes, t. IV, p. 9).

mesure la condition précaire, étroitement soumise aux seigneurs, d'un bien-être vraiment très limité, presque sans moyens techniques de lutte contre les aléas de la nature, qui était le lot des hommes du moyen âge, n'a-t-elle pas porté ces hommes à une religion dominée par l'idée de péché, de damnation possible, de salut, d'intervention des saints ? Et, d'un autre côté, dans quelle mesure une telle religion n'a-t-elle pas entretenu un état social déficient ? Le livre récent de Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* (Arthaud, 1965), apporte des éléments de réponse à cette double interrogation. Le Goff estime qu'on a trop fait l'histoire d'après les textes seulement ; il faut la faire à partir des *faits,* des conditionnements matériels de la vie. Et c'est vrai : la réaction est saine comme réaction, même si elle est une fois ou l'autre excessive. En matière de vie chrétienne également, on a, jusqu'ici, fait plus l'histoire des doctrines spirituelles que celle de la vie vécue ; à quoi ne remédie pas entièrement l'actuelle histoire de la pratique religieuse, qui demeure souvent trop extérieure et statistique...

Dans la perspective ainsi tracée, nous ne pouvons pas éviter de nous demander : que sera l'homme religieux de la socialisation, de la prévoyance ou sécurité sociale franchement reconnues par Vatican II ? Que sera la religion dans les grands ensembles passablement inhumains qui s'élèvent partout ? Que signifient, au point de vue chrétien, l'industrialisation et l'urbanisation, que signifie l'accession de masses humaines à la conscience de leur situation, quelle réponse tout cela va-t-il susciter de la part du christianisme, quel type religieux, soit de fidèle, soit de prêtre et d'évêque, cela fera-t-il naître ?

Il faut d'ailleurs éviter le simplisme. D'une part, en effet, la réalité religieuse objective demeure pour nous ce qu'elle a toujours été ; de ceci nous avons comme un *confirmatur* expérimental dans la remarquable homogénéité de l'expérience spirituelle à travers les âges. D'autre part, il n'y a pas action dans un seul sens. Les représentations religieuses, les faits de l'histoire chrétienne influencent la société et la civilisation. Le fait est trop évident, trop universellement reconnu, pour qu'on insiste. Un seul exemple. On a heureusement noté[4] que la révélation de Dieu comme Père avait assez profondément changé l'idée que les hommes se faisaient du père. Celui-ci était principalement une autorité même quand, comme dans le judaïsme, il était une autorité providente. Il est devenu une tendresse, une proximité, un principe et un objet d'amour. Mais nous devons ici parler de l'influence créatrice de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien.

---

4. Cf. Walter Dirks, *La réponse des moines*, trad. fr., Paris, 1955, p. 114 s.

S'il y a un conditionnement historico-social de l'homme religieux jusque dans la représentation qu'il se fait de Dieu, a fortiori doit-on reconnaître un conditionnement historico-social des structures collectives de l'Eglise au triple plan des institutions, de la liturgie et de la pensée. Aussi bien nous avons des histoires des institutions, des formes liturgiques, de la théologie et même des dogmes. Il serait aisé de montrer, par exemple, quelle fut l'influence germanique, du VI[e] au XVI[e] siècle, sur les rites et sur les idées, comment la lutte de l'Eglise pour son indépendance à l'égard des pouvoirs princiers a favorisé l'accroissement de la domination pontificale, comment la double réalité de la centralisation des pouvoirs publics au XIX[e] siècle et d'une affirmation agressive de l'autonomie absolue de la raison a préparé le dogme papal du I[er] concile du Vatican [5], etc. Arrêtons-nous un instant sur quelques exemples d'ordre doctrinal.

1[er] exemple : au niveau même de la Révélation biblique. On a noté que l'idée du règne de Dieu était peu concevable à l'époque où Israël n'était pas encore un royaume [6] : l'expérience historique de la royauté devait servir de moyen, d'abord par son existence puis par son insuffisance et sa disparition, pour que prenne corps l'idée de la royauté de Yahvé. B. Duhm a formulé une remarque analogue à propos d'un autre point [7]. L'histoire humaine nous est connue de façon historique depuis environ six millénaires. Mais les trois premiers de ces millénaires sont remplis par l'histoire particulière des différents peuples. Ce n'est qu'au 4[e] millénaire environ, mille ans avant Jésus-Christ, que commence vraiment la *Weltgeschichte*, c'est-à-dire une histoire des peuples en relation les uns avec les autres. Cette histoire commence avec les Assyriens et leur entreprise de conquérir les territoires qu'ils pouvaient connaître. Or sensiblement au même moment commence un autre courant, celui du prophétisme en Israël : non plus seulement des conducteurs charismatiques dont le rôle était limité à Israël, comme avait été Moïse, mais des hommes interprétant toute l'histoire humaine, la *Weltgeschichte* du point de vue d'un dessein de Dieu embrassant tous les peuples, en particulier les Assyriens, puis les Perses.

Des remarques de ce genre nuisent-elles à la transcendance d'une Révélation dont nous croyons qu'elle est de Dieu ? Ce ne serait le cas que dans une perspective faussement idéaliste, ou qui ne croirait sauver la transcendance qu'au prix d'une négation de l'immanence. Mais la Révélation s'est faite dans et par l'histoire, dans et par une histoire pleinement humaine. Ce n'est pas en n'étant pas humaine qu'elle est divine. Dieu n'est pas pour l'homme un concurrent qui ne s'affirmerait que dans l'éclipse de son partenaire !

2[e] exemple : l'axiome fameux « Hors de l'Eglise pas de salut ». Lancé sous cette forme vers l'an 250 par saint Cyprien de Carthage et, à Alexandrie, par Origène, il a été longtemps interprété au sens strict : on n'appliquait pas à la question du salut des non-évangélisés la notion de foi implicite non

5. Comp. L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement*, Paris, 1928, p. 238-239.

6. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Le règne de Dieu dans l'A.T.*, dans *Rev. bibl.* (1908) 36 s.

7. *Israels Propheten*. Tübingen, 1916, p. 1-3.

plus que l'idée d'erreur ou d'ignorance de bonne foi : ceci n'a été fait dans la théologie qu'au XVI[e] siècle, dans les catéchismes au XVII[e] siècle, par le Magistère au milieu du XIX[e] siècle [8]. Que s'était-il passé ? Bien des choses, mais en particulier celle-ci : les découvertes géographiques de la fin du XV[e] siècle et du début du XVI[e], devenues des découvertes anthropologiques. Les missionnaires ont découvert des humanités cultivées, bonnes, morales, un homme *naturel,* je veux dire sans Révélation surnaturelle [9]. Cela obligeait non à abandonner les principes mais à chercher de nouvelles voies pour leur application, des voies qui répondissent aux faits. Cela a joué un rôle dans le développement des idées de laïcité, comme on le voit chez Bayle. Il faudrait écrire l'histoire de l'impact des voyages et des découvertes en humanité sur l'imagination, donc sur la conscience humaine, sur les idées missionnaires et les conceptions pastorales. Ce n'est pas par hasard que l'Apôtre Pierre a sa vision de catholicité et d'appel universel à Jaffa, au bord de la mer qui, par elle-même, attire et fait rêver d'immensité. Les Croisades ont été à bien des égards un échec. On n'a pas assez noté, cependant, l'ébranlement qu'elles ont donné aux imaginations invitées par là au dépassement des cadres tout locaux. La découverte de nouvelles humanités, de civilisations nouvelles, amène à développer de nouvelles valeurs ou aspects dans le culte, la spiritualité, la théologie. Il faut avouer qu'on n'est à cet égard qu'à un timide début, mais la logique imprescriptible des choses est en ce sens. Pour ma part, je pense que les voyages cosmiques détermineront quelques nouvelles visions dans la théologie. Lesquelles ? Je ne sais pas, mais je crois pouvoir pronostiquer le fait.

3[e] exemple : la liberté religieuse ; rapports entre l'Eglise et la société civile. On est parti en Occident d'une situation issue de la conversion des rois barbares et où, conformément à la théologie augustinienne relayée et vulgarisée par saint Grégoire, Isidore de Séville et les multiples *Miroirs* des princes, il y avait identité entre le *populus christianus* gouverné par les princes et l'*ecclesia* : de sorte que le prince exerçait un véritable ministère d'Eglise, étant chargé de la défendre, de la dilater et de garder les fidèles soumis à ses lois, par l'usage de la contrainte extérieure ou du « glaive matériel » dont il était le porteur. Les entreprises de Charlemagne, plus tard des Chevaliers teutoniques vers l'Est, étaient justifiées par cette vision des choses. Les théologiens, bien souvent, justifient les états de choses : ils appuient de raisons qui leur paraissent valides la situation qu'ils trouvent établie [10]. Même un génie aussi puissant

---

8. Voir notre *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques,* Paris, 1963, p. 422 s.

9. Sur le changement de perspectives apporté par les découvertes géographiques et anthropologiques, voir 1°, en général : E. CASSIRER, *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance,* Leipzig et Berlin, 1927 ; G. ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française,* Paris, 1935 ; *Les relations de voyage du XVII[e] siècle et l'évolution des idées : contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII[e] s.,* Paris (1926 ?) ; F. DE DAINVILLE, *Les Jésuites et l'éducation de la Société française. La géographie des Humanistes,* Paris, 1940 ; 2°, plus particulièrement pour le point qui nous intéresse ici : H. BUSSON, *La religion des classiques (1660-1685),* Paris, 1948, p. 381 ; *La pensée religieuse de Charron à Pascal,* Paris, 1933, pp. 402-411 ; H. BERNARD-MAÎTRE, *Calvin et Loyola,* dans *Bulletin Guillaume Budé,* juin 1953, 84-85 ; P. M. SOULLARD, *Les infidèles peuvent-ils être sauvés ? Etapes historiques de la question,* dans *Lumière et Vie* 3 (1954) n° 18, 51-72 ; L. CAPÉRAN, *L'appel des non-chrétiens au salut,* Paris, 1962, p. 59 s.

10. Exemple : les positions prises en plein XVIII[e] siècle sur le droit de châtrer des garçons pour fournir la chapelle Sixtine en ténors ; les opinions suivent assez largement l'appartenance géographique. Voir G. MÜLLER, *Hat*

et indépendant que l'a été Thomas d'Aquin au XIII[e] siècle, dont les principes philosophiques fondaient une saine laïcité de l'Etat, s'est assez largement aligné sur la mentalité courante à son époque. Bellarmin de même au XVI[e] siècle [11]. Bellarmin compte aussi parmi les notes de la vraie Eglise la réussite temporelle... Il est clair qu'il y a en tout cela une part de *Zeitgeist*. Une autre situation historique, une autre opinion sociale modifieront la vision. Il y a une évidente historicité des thèses soutenues dans ces domaines. C'est même pourquoi une lecture du *Syllabus* de Pie IX (1864) qui en sortirait les propositions de la conjoncture historique et même géographique de leur époque, serait une lecture inintelligente, non scientifique.

4[e] et dernier exemple : la notion même d'historicité et le sens du développement dogmatique. Les Pères de l'Eglise et le moyen âge ont connu et reconnu une élaboration progressive des formules dogmatiques [12]. On a même retracé l'histoire de certains dogmes au XVII[e] siècle. Pourtant, la pleine idée de développement ou d'évolution des dogmes ne se trouve guère qu'au XIX[e] siècle. Elle semble bien solidaire de l'acquisition d'une conscience nouvelle de l'historicité comme d'une dimension de toute la vie humaine, qui est une vie en peuple, en société [13] : il y a eu Vico (1725 : « L'humanité est son œuvre à elle-même »), Montesquieu, l'idéalisme et le romantisme allemand, Hegel et Michelet ; il y a non seulement la droite hégélienne, poursuivant une science historique attachée aux individus représentatifs, mais la gauche hégélienne et Marx, attachés à la base économique et sociale des conditionnements historiques. Il y a les révolutions, qui mûrissent la conscience historique, obligent à se situer dans le devenir et imposent à l'esprit un schème d'avant et d'après. Ainsi l'historicité est devenue une catégorie de la pensée, un existential de la condition humaine : pas seulement comme sentiment du caractère transitoire des choses, ce dont la pensée religieuse a toujours eu une vive conscience, mais comme conscience d'un devenir comme totalité, et sentiment de la valeur positive de ce devenir, à travers lequel l'humanité *se fait*.

Il est clair que ce sentiment entraîne une valorisation nouvelle et correspondante du travail humain. Le travail n'a jamais été méprisé dans le christianisme (non plus que dans le judaïsme), mais il n'a pas toujours reçu cette pleine valeur anthropologico-historique. L'appréciation de l'effort humain comme totalité et comme valeur créatrice, telle qu'on la prêche aujourd'hui et que Vatican II l'a consacrée (*Gaudium et spes*, nn. 24-26, 33-39) est un beau cas d'influence de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien. Du reste, certains, chez nous, dénoncent ici une invasion indue de l'esprit du monde dans l'Eglise. Qu'il y ait là un danger, nous l'admettons, mais non sans noter que les chrétiens et les hommes d'Eglise ont cédé plus d'une fois à des dangers de même genre en faveur des puissants, de la puissance et des attitudes bourgeoises ou conservatrices... Que l'homme chrétien et la pensée religieuse doivent garder leur identité chrétienne, c'est certain.

Papst Clemens XIV die Kastration vom Sängerknaben verboten ?, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.* 68 (1957) 129-138. Liguori justifie la pratique : *Theol. mor.*, lib. III, tr. IV, c. 1, n° 374.

11. Cette histoire est retracée dans J. LECLER, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Paris, 1946.

12. Voir une documentation suffisante, qu'on pourrait évidemment élargir, dans L. DE GRANDMAISON, *Le dogme...* (cité note 5) et dans R. SCHULTES, *Introductio in Historiam dogmatum*, Paris, 1922.

13. Histoire (trop purement littéraire et presque verbale) de la notion : Leonhard VON RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, 1964.

Qu'ils dépendent en fait, dans leur développement, des courants d'idées et des événements sociaux, cela fait partie de leur condition et cela s'est vérifié d'un bout à l'autre de l'histoire. Le fait est reconnu expressément par *Gaudium et spes*, n. 44. Il ne faut pas confondre fidélité à l'identité chrétienne et conservation de toutes les formes historiques dans lesquelles cette fidélité a été vécue dans le passé.

On parle aujourd'hui parfois d'« accélération de l'histoire » (Essai de D. Halévy, 1948) : déjà Cournot l'avait fait [14]. Nous pensons, hors tout romantisme et toute majoration littéraire, que cela répond à quelque chose de très réel, et voici comment nous l'interprétons. Un poulet se forme en vingt et un jours : cela apparaît fantastique si l'on songe à la complexité du petit animal qui sort si vite de l'œuf avec ses pattes, ses yeux, son bec, tout son système circulatoire et digestif. Il faut beaucoup plus de temps pour mûrir un plan de blé. Pourquoi ? C'est que, dans le cas du poulet, tous les éléments sont réunis et concentrés, tandis que les éléments nécessaires à la vie et à la croissance d'une plante sont dispersés et plus ou moins rares : sels minéraux, eau, soleil... Mais si on les réunit et les concentre artificiellement, comme la nature le fait pour le poulet, on accélère le processus. De même en matière sociale : il arrive qu'on fasse plus de chemin en trente ans qu'en trois siècles, voire qu'en mille ans. Notre époque en est là. Non que tous les changements soient nécessairement des progrès. Pour passer de l'un à l'autre terme, il faut porter un jugement de valeur, et donc mettre en œuvre un critère. Lequel ? On ne voit pas pourquoi ce schème d'accélération ne s'appliquerait pas à l'histoire du christianisme. Vatican II ne pourrait-il pas l'illustrer ?

Parmi les conditions de concentration qui permettent une maturation plus rapide et une efficacité plus grande, nous voudrions noter particulièrement la rencontre, à point nommé, d'une idée et d'un fait. Parfois, le fait est en retard sur l'idée, l'âme est là mais elle attend son corps. Depuis son origine même le christianisme voulait la suppression de l'esclavage, l'abolition des guerres, une vraie fraternité entre tous les hommes. Mais cet idéal, cette exigence a besoin, pour s'effectuer, de certains *moyens* : il leur faut la médiation de l'histoire, plus précisément de structures collectives, économiques, juridiques, politiques. D'autres fois, le corps est là : il manque l'étincelle de l'idée [15]. Je me rends bien compte que je

14. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, 1872, t. I, p. 344 ; t. II, p. 43.

15. Comp. J. MARITAIN, *Discours à la conférence de l'Unesco*, Mexico, 7 nov. 1947 : « Dans l'histoire humaine, l'esprit est toujours en retard sur la nature et sur l'événement. Il n'est que trop évident aujourd'hui que l'esprit a manqué un certain nombre de tâches essentielles que le monde attendait de lui et dont l'inaccomplissement risque de coûter cher aux hommes ».

m'exprime ici dans une perspective dualiste, comme si l'activité créatrice de l'esprit jouissait d'une certaine indépendance par rapport aux conditions économiques et sociales. Les faits me semblent imposer cela, sans que l'on nie pour autant le conditionnement de l'esprit. Il existe des précurseurs. Il existe une dialectique des structures et de la personne. Certaines idées tombent comme dans le vide faute d'être relayées par un moyen efficace : c'est vrai dans le domaine du réformisme social ou même religieux[16] tout comme dans celui des inventions scientifiques (voir A. LEROI-GOURHAN, *Milieu et technique,* Paris, 1945) ; d'autres ne méritent pas toujours un tel succès, mais le moment historique leur est favorable. Finalement, c'est la politique qui historicise la pensée (Al. DEMPF l'a bien montré pour le moyen âge dans son *Sacrum Imperium*), c'est elle qui donne sa chance à une grande idée. Qu'on pense au destin que l'idéologie du XVIII[e] siècle a reçu du fait de la Révolution française, qu'elle avait préparée ; à la chance que 1917 a donnée au marxisme... Il est clair qu'il y a une interaction entre la pensée et les faits, la personne et les structures.

Ces constatations nous amènent à expliquer pourquoi, l'homme chrétien étant soumis à l'historicité, le christianisme, lui, demeure transcendant : et ceci non pas seulement en lui-même, mais dans l'homme qui le vit historiquement. C'est que, d'une certaine façon, tout le christianisme est *donné* antérieurement aux chrétiens, à savoir dans le Christ. De même que, d'une certaine façon, la théologie est donnée dans la Parole de Dieu dont les Ecritures sont le mémorial. En Jésus-Christ et dans l'Ecriture, le christianisme et la Foi sont purs. Dans les chrétiens, ils ne sont réalisés que de façon fragmentaire et imparfaite.

Ceci est souverainement important, et fonde le thème qu'on a formulé ainsi : « De la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens ». Cela met aussi une limite à l'historicité avec ce qu'elle entraîne de relativité. Tout n'est pas justiciable de l'histoire. C'est un fait : les chrétiens n'ont pas cessé et ne cessent de prier les psaumes, qui relèvent d'un contexte historique différent et lointain, dont les plus anciens peuvent remonter à mille ans avant Jésus-

16. On a noté que les mouvements religieux populaires qui se sont succédé depuis le XI[e] siècle avaient longtemps manqué de l'appui des forces économiques et politiques qui leur aurait permis de prendre corps de façon décisive ; par contre, cet appui est assuré au mouvement tchèque du XV[e] siècle et aux réformes protestantes. Cf. R. R. BETTS, *Correnti religiose nazionali ed ereticali dalla fine del secolo XIV alla metà del XV* (en anglais), in *Relazioni del X Congresso intern. di Scienze Storiche,* vol. III, Florence, 1955, p. 485-513. De son côté, B. Tierney a noté que certaines idées de tendance conciliaire et antipapales ont dû leur succès à l'utilisation qu'en ont faite Philippe le Bel et Louis le Bavarois, aux fins de leur politique.

Christ. C'est le signe — il y en aurait bien d'autres — que des valeurs fondamentales échappent au pur conditionnement historique.

Nous ne devons pas nous le cacher : ces propos, que nous croyons vrais et importants, peuvent être mal interprétés. On pourrait en tirer — ou tirer de textes tout semblables [17] — l'impression que tout est dit, tout est joué, acquis, et que le temps n'apporte rien. On nous cite de belles déclarations, par exemple celle-ci, de saint Bonaventure († 1274) : « L'Eglise militante naît et s'avance dans le temps et non comme les anges, qui ont été créés en un instant et confirmés (en grâce) au même moment » [18]. Mais oui ou non, la société et l'histoire apportent-elles du nouveau ? L'Eglise a-t-elle à recevoir vraiment d'elles, et donc à les interroger sans connaître d'avance la réponse, là où sa parole et son action engagent autre chose que du pur céleste ? Ici se pose toute la question de l'épistémologie du croyant (on dirait aussi bien : du théologien, de l'Eglise et de son magistère) quand il dépasse des affirmations incontrôlables sur un ordre surnaturel et développe un discours sur la vie humaine et le monde, comme Vatican II l'a fait dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*.

Je me réfère ici à une analyse marxiste de l'épistémologie que ce document suppose et met en œuvre [19]. L'auteur — nous récuserons d'autant moins son analyse qu'il l'appuie sur un texte de nous — distingue trois niveaux ou trois sources de connaissance, que le discours théologique articule : 1. la vérité révélée, qui vient d'en haut, est immuable, définitive, d'une richesse d'applications inépuisable ; 2. la tradition, trésor et somme des convictions acquises pendant les siècles par la sagesse de l'Eglise gardant le dépôt de la révélation ; 3. les faits ou l'histoire. L'auteur pense que, dans le Schéma XIII, *Gaudium et spes*, comme dans l'ensemble de la pensée et des comportements chrétiens, tout est ramené finalement à la réaffirmation des propositions révélées, toute la lumière est cherchée dans les textes, sinon dans les mots ; les faits ne sont guère qu'une occasion de réaffirmer le déjà dit, ou même n'ont valeur que de signe de l'invisible : bref, la réalité concrète n'est pas vraiment une source de connaissance, « l'histoire n'est finalement qu'une altération indéfinie de l'identique qui se répète en se déformant » (p. 77).

Nous ne prétendons pas arriver à un accord avec le critique de *Gaudium et spes*. Comment concilier, en effet, une position pour laquelle tout savoir non utopique part d'en bas, de l'histoire, et une position pour laquelle il existe une Parole de Dieu, des réalités surnaturelles, une venue de Dieu en notre chair ? Cette dualité signifie, au positif, que la Foi et l'économie politique ne sont pas sur le même plan : d'où l'on peut conclure qu'un conflit entre elles est exclu si chacune reste fidèle à son statut et sur son terrain propre. Mais nous pouvons dialoguer sur le terrain même où l'auteur se place. Est-il

17. Comme le texte bien connu de S. Jean de la Croix : « Dieu n'a plus rien à nous dire puisque, ce qu'il disait jadis en déclarations séparées par les prophètes, il l'a dit maintenant de façon complète en nous donnant le tout dans son Fils » : *Montée du Carmel*, liv. II, 8e p., ch. 20.

18. *Hexaemeron*, XXII, 3 (*Opera*, éd. Quaracchi, V, p. 438a).

19. Pierre Lecocq, *La structure théologique du « Schéma XIII »*, dans *La Nouvelle Critique*, n° 178 (août-sept. 1966) 69-96.

exact que les faits ne soient pour nous que des signes ramenant, si on les interprète bien, aux réalités invisibles, et que l'histoire n'apporte rien qui ne soit déjà donné ?

Ce serait assez bien le statut de la liturgie, dans laquelle un unique fait de révélation et de grâce est recélébré chaque année dans le cadre du cycle récurrent des jours et des saisons et où les choses sont assumées pour leur valeur de symbole à la signification donnée et connue. Mais le christianisme n'est pas que liturgie. Il est aussi prophétisme, c'est-à-dire réalisation d'un propos final dans l'histoire. Au plan dogmatique, on dira également : le christianisme ne procède pas de la seule mission du Verbe, il découle aussi de la mission et de l'action du Saint-Esprit, que *Gaudium et spes* reconnaît à l'œuvre également dans l'histoire du monde[20]. Dans l'intention formelle du concile, cette Constitution *pastorale* sur l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui devait partir des faits nouveaux qui caractérisent notre temps : tel est le sens principal de ces dix premières pages où, sans rien prétendre révéler qui ne fût connu, ce texte décrit le monde d'aujourd'hui. On voulait se procurer un « donné » de faits, et pas seulement de vérité révélée. On nous dit que la suite du texte trahit cette intention de départ. Ce serait à voir en détail et il est probable qu'on devrait, pour une part, reconnaître les limites du texte. Il est un point cependant où il est évident que le concile n'a pas procédé selon une espèce de réduction à l'identique, c'est son attitude à l'égard de l'œcuménisme. C'est aussi l'un des lieux où s'est manifesté son prophétisme. Une pure déduction de la vérité révélée et de la tradition l'aurait fait conclure assez différemment. Mais il a observé, apprécié, assumé des faits et un *mouvement* irréductibles à une répétition de l'identique. C'est au point qu'au concile, on a eu, un moment, l'impression qu'on aurait volontiers attribué au Secrétariat pour l'unité tout ce qui relevait du dialogue avec les « autres ». Depuis lors, d'autres secrétariats ont été fondés ; pour les religions non chrétiennes, pour les non-croyants, pour l'apostolat des laïcs, pour la faim et la justice dans le monde... Ce ne sont que des organes, qui pourraient se dégrader en « bureaux », et il est clair, au surplus, qu'ils ne monopolisent pas un contact avec les « autres » qui doit se poursuivre sur toute la surface du corps de l'Eglise. Il ne faut pourtant pas diminuer l'importance de ces modestes créations. Si notre interprétation est exacte, elles auraient même une importance en épistémologie pastorale. Avec le Secrétariat pour l'unité et l'œcuménisme, on restait encore dans l'espace chrétien, celui de la Révélation et du Christ. On en a franchi les limites.

Gaudium et spes a un paragraphe explicite (n. 44) sur l'aide que l'Eglise peut recevoir du monde. Il faut avouer qu'après un énoncé général très généreux (« L'Eglise n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain »), l'explication reste courte. Deux domaines sont touchés : 1. celui des expressions *et des concepts* : pas seulement pour exprimer aux hommes le contenu de la Parole de Dieu, mais pour en approfondir l'intelligence. Ce point est repris dans *Gaudium et spes,* n. 58, 2, à propos de la culture. De sorte que, si la Parole de Dieu éclaire la vie des hommes, elle n'explique tout son contenu propre que grâce aux apports de l'histoire humaine. Il se produit une sorte de va-et-vient de l'une

20. Voir nn. 22, 5 ; 26, 4 ; 38 ; 41, 1. Comp. 57, 4 (le Verbe présent).

à l'autre ; 2. un impact de tout ce qui se développe dans la vie sociale sur les structures et les formes d'existence de l'Eglise comme société et pour autant qu'elle dépend, comme telle, du « monde extérieur ». On vise « tout ce qui contribue au développement de la communauté humaine au plan familial, culturel, économique et social, politique ». C'est à la fois large et vague. Il convient cependant de souligner que, dans l'esprit et la lettre du texte, cela intéresse ce que l'unification sociale des hommes, à son plan temporel, peut apporter à l'unité du peuple de Dieu qui, de son côté et à son plan, est un facteur puissant de réalisation de l'unité de l'humanité.

Il reste que si l'Eglise reçoit de la société humaine la matière dont elle se fait, et de l'histoire « les conditions mêmes de son témoignage », « les moyens de donner à son message son actualité dans l'aujourd'hui de Dieu » [21], sa théologie et sa prédication ont pour source normative première un *donné* en grande partie textuel. Ce que rapportait G. Mounin n'est qu'un exemple extrême et comique du statut propre de ce savoir, qui se développe dans la foi. Il disait avoir eu dans les mains un traité chrétien sur l'eau, où l'on citait des textes relatifs à l'eau sans jamais se référer aux propriétés réelles, c'est-à-dire physiques et chimiques, de l'eau. Le danger est évidemment d'abord de s'en tenir à un donné de *mots,* et ensuite, puisque le mot garde son contour fixe, de ne pas voir qu'il peut recouvrir des contenus qui ont changé et d'opérer avec des idées éternistes là où elles ne sont pas en situation. C'est bien s'il s'agit de réalités éternelles, non s'il s'agit de réalités soumises au temps, dans la mesure où elles le sont.

Le christianisme ne se définit pas seulement par un donné en arrière de nous sur la ligne du temps. Certes, ce donné, qui est le Christ, est décisif, comme est décisif en toutes choses le principe. Le christianisme n'est pas seulement un passé, mais un avenir et un présent. Il n'est pas dans le Christ seul mais aussi dans les chrétiens, lesquels vivent avec les autres hommes l'histoire du monde. *Son présent* est fait par la présence du Christ au présent des hommes, à ces problèmes, recherches, inventions sans cesse renouvelés, qui tirent du « donné » du Christ une réponse encore inédite : qui « rééditent » le « donné », en suscitent une nouvelle lecture, de nouvelles applications, oui, vraiment nouvelles et qui sont autre chose qu'une répétition plus ou moins déformée. *Son avenir,* c'est le terme que vise à procurer la totalité des présents qui se démultiplient, à

21. Expressions du P. Chenu, *ICI,* n° 250 et *La Lettre,* n° 100 (janv. 1967), p. 4. Sur l'histoire humaine comme « lieu théologique », voir aussi Ed. Schillebeeckx, *Approches théologiques.* I. *Révélation et théologie.* Bruxelles, 1965, p. 154, 352 s., 356-357 (ad sensum) ; *Ecclesia in mundo huius temporis,* dans *Angelicum* 43 (1966) 340-352 (344 s.).

travers le temps et l'espace. On a dit que « l'homme est l'avenir de l'homme » [22]. Il y a un avenir du Christ, ce « the Christ that is to be » chanté par Tennyson [23], ce Christ qui est à devenir à partir du Christ qui a été et qui demeure une fois pour toutes, mais en assumant tout ce qui se sera déployé de lui dans la vie historique des hommes. Il se passe vraiment quelque chose dans l'histoire chrétienne par le fait que le « donné » rencontre l'inédit de l'histoire humaine et qu'il y prend lui-même un devenir, en vue d'un avenir qui couronnera ce devenir et en résultera. La Foi n'agit pas ici comme un « déjà joué », « déjà vu », mais comme l'indication globale d'une tâche à faire, dont la ligne directrice est donnée mais non les conditions d'exercice, ni la matière. Elle est donnée comme notre utopie directrice et motrice, non comme un dessin en pointillé à recopier mécaniquement. « Dans la pensée biblique... l'éternité coexiste avec un temps créateur et inventif. Le temps n'est pas le déroulement de ce qui était déjà donné dans l'intemporel, de telle sorte qu'un regard délivré de la temporalité eût pu voir d'un seul coup ce qui était donné une fois pour toutes. Le temps est réellement genèse spirituelle ' d'imprévisible nouveauté ' ... » [24].

Ceci dit, je reconnais que le christianisme historique, précisément parce qu'il est porté par les chrétiens qui en sont souvent indignes, n'a pas toujours apporté à l'histoire la réponse que celle-ci attendait de lui. Précisément parce qu'il s'est parfois lié, non pas à la Foi seulement, prise comme indication de tâche à faire et comme mythe, mais soit à des formes historiques devenues inadéquates, soit à des modèles ou archétypes anhistoriques : deux malfaçons qui alimentent chacune un chapitre assez bien fourni de l'histoire du christianisme. Je ne m'arrêterai que sur un point du second chapitre.

C'est un fait que le moyen âge, qui a connu, d'une part, des attitudes morales affinées même en matière de justice, d'autre part des tensions sociales qu'en style moderne on appellerait luttes de classes [25], n'offre pas une théorie de la révolution. Un principe, unanimement admis, comme celui du droit du pauvre qui a faim à prendre ce qui lui est nécessaire pour se sustenter [26] est demeuré limité aux cas individuels (et il est demeuré tel jusqu'à nos jours). Nous voyons parfois de riches possédants refuser de jouir de biens qu'ils estimaient injustement venus à leur usage : nous ne les voyons pas chercher à réformer le système qui permettait ou amenait cela. Pourquoi ? Une des raisons — la question est certainement complexe — a été l'idéologie d'après

22. Formule de Francis Pouge, résumant Heidegger, *Sein und Zeit* ; cité par R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, 1960, p. 53.

23. Fin du poème CV sur la nouvelle année, dans *In memoriam* (Everyman's Library. Tennyson's Poems, vol. I, 1830-1856, p. 331).

24. Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, p. 41.

25. Sur ce point, quelques pages brillantes (un peu unilatérales) dans J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1965, p. 367-377.

26. Cf. G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits ?...*, Rome, 1961.

laquelle les hommes étaient distribués en « ordres » ou catégories ayant chacun ses droits et ses devoirs mais devant être considérés comme définitivement stables parce qu'ils imitaient et reflétaient sur terre les hiérarchies célestes des anges. Dès lors, vouloir sortir de sa condition, vouloir changer l'ordre social, c'était porter atteinte à la structure sacrée de l'univers, c'était porter la révolution dans le ciel, là où l'ordre est, au contraire, souverain [27].

Il y avait là, incontestablement, un cas d'aliénation au nom de la religion. Mais la foi évangélique ne couvrait pas cette démarche. On avait beau faire appel à Denys, soi-disant disciple de saint Paul ; ni saint Paul (bien qu'il parle des anges), ni l'Evangile ne patronnaient une telle démarche. Il est même très remarquable que, à la différence de la communauté essénienne de la Mer Morte, qui cherchait une pureté et une sainteté dans l'imitation de modèles angéliques, l'Evangile, sorti de la bouche du Fils de Dieu *fait homme*, situe la sainteté dans la vie ordinaire et fonde une sanctification par l'exercice des tâches humaines [28]. L'Evangile semble s'intéresser peu à l'histoire humaine, c'est vrai. Mais, outre qu'il respire une sorte de sympathie générale envers la vie quotidienne des hommes (cf. les paraboles), il ne sort pas les hommes du monde, sauf vocation particulière, pour leur apporter le salut. Enfin, les textes traduisant un intérêt cosmique ne manquent ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament.

La tentation d'éternisme dont nous venons de donner un exemple — certains parleraient d'aliénation idéaliste — a certainement existé dans l'histoire du christianisme. Des exégètes contemporains ont discerné d'une part une conception juive et biblique, qui distingue le monde terrestre et le royaume de Dieu comme une dualité *temporelle* — deux états successifs —, et d'autre part une conception hellénique opposant, non le présent au futur, mais *ici-bas* et *là-haut*, le monde matériel et le monde spirituel, comme une dualité *ontologique* [29]. Dans une perspective hellénique, le rapport des êtres situés ici-bas à leur perfection est un rapport intemporel d'imitation de ce qui est en haut. Il est incontestable que cette idée a pénétré parfois dans la spiritualité monastique et, par elle, dans la spiritualité chrétienne du moyen âge, surtout du haut moyen âge. On peut en dénoncer l'influence jusque dans la façon dont on a conçu ou exprimé les rapports entre les choses spirituelles ou célestes, compétence

---

27. Voir, outre J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 202, 210, Ruth MOHL, *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature*, New York, 1933, p. 277-283, 316-323, 332, et notre étude « Les laïcs et l'ecclésiologie des Ordines chez les théologiens des XI^e^ et XII^e^ siècles », dans *I laici nella « Societas christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, 1968, p. 83-117.

28. Voir à ce sujet D. BARTHÉLÉMY, *Essenische und christliche Frömmigkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer*, dans *Freiburger Zeitsch. f. Philos. u. Theol.* 6 (1959) 249-263.

29. Ainsi par ex. M. GOGUEL, *De Jésus à l'Apôtre Paul*, dans *Rev. d'Hist. et de Philos. relig.*, 1948-1949, p. 7. Voir aussi I. DE LA POTTERIE, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité*, dans *Studia evangelica* (*TU*, 73), Berlin, 1959, p. 277-294 (p. 291 s.) ; R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum...*, Stuttgart, 1939, p. 254. L'exégèse de Philon a porté ici une grande responsabilité : elle relève d'un judaïsme hellénisé.

des clercs, et les choses corporelles ou terrestres, domaine des laïcs et des princes. Mais ce fut l'effet d'influences néoplatoniciennes et pythagoriciennes beaucoup plus que de l'inspiration véritablement biblique. C'est une histoire complexe, qu'il faut se garder de simplifier. Cette spiritualité était compensée ou équilibrée par une référence très active au Christ incarné, à la vie comme combat, *militia,* à l'exercice de la charité et de la miséricorde. Mais elle contenait le risque d'un anhistoricisme et de ce que Nietzsche a appelé « un platonisme pour le peuple » [30]. La Bible, elle, n'est pas dualiste, elle n'est en tout cas absolument pas manichéenne. Le christianisme ancien a plus lutté contre ceux qui niaient le monde et la chair que contre ceux qui niaient Dieu [31] ! De plus, la Bible est résolument historique. Elle met la pleine vérité des choses *à la fin* ; elle la fait dépendre d'une nouvelle et définitive action du Créateur, mais aussi d'un processus historique au cours duquel il se passe vraiment quelque chose : pas seulement de bien, d'ailleurs ; c'est une lutte, une difficile parturition. C'est seulement à la fin qu'on pourra dire en toute vérité : l'homme est fait ! Oui, « l'homme est l'avenir de l'homme », mais, en christianisme, dans un sens et selon une mesure qui dépassent les puissances de l'homme tout en étant visés par son dynamisme profond, et qui rejoignent le thème de « l'avenir absolu » développé par K. Rahner au colloque de Salzbourg en mai 1965.

Dans une perspective biblique et chrétienne il faudrait même parler ici d'une historicité de Dieu : non en lui-même, évidemment, puisqu'il est la présence simultanée de tout lui-même à soi-même (éternité), mais en nous et dans le monde, en tant précisément que Dieu est notre avenir absolu. En Jésus-Christ de façon directe et personnelle, en nous de façon médiate, Dieu est le sujet d'une histoire, d'un devenir. D'après l'Ecriture, il n'*est* pas seulement, il *vient* (cf. *Ap. 1,* 4. 8 ; *4,* 8 ; comparer *Ex 3,* 14 = « Je serai qui je serai »). Nous avons à faire que Dieu soit Dieu, non en lui-même, certes, mais en nous !

Il faut avouer cependant qu'une tradition très forte de spiritualité, et sans doute la pente spontanée de l'esprit, tendent à réintroduire des schèmes idéalistes jusque dans une considération historique. Un des thèmes de recherche de la pensée religieuse des vingt ou trente dernières années a été ce qu'on appelle la théologie des réalités terrestres. Dans l'Eglise catholique, la pensée a oscillé entre la recherche d'une valeur de ces réalités par rattachement à

30. *Jenseits von Gut und Böse,* Vorrede (*Ges. Werke,* XV, p. 3).

31. Cf. P. CHARLES, S.J., *Créateur des choses visibles,* dans *NRT* 67 (1940) 261-279 (repr. dans *L'Eglise sacrement du monde,* Paris, 1960, p. 57-73).

l'incarnation et une recherche dans le sens de la référence à l'eschatologie [32]. Cette dernière démarche est certainement valable, mais, comme on l'a noté déjà [33], elle entraîne le risque d'apprécier la valeur des réalités en cause, non en elles-mêmes et selon leur condition terrestre, mais par rapport à une condition autre, et donc le risque de déprécier leur densité de réalité *terrestre*.

La pleine reconnaissance de l'historicité de l'homme et des réalités sociales pourrait être mise en péril, d'un autre côté, par l'idée de nature, évidemment incorporée à la pensée catholique. Dire « nature », n'est-ce pas dire « essence », c'est-à-dire un principe fixe que la pensée pourrait valablement séparer de son existence concrète et historique ? Nous rencontrons ici la critique marxiste de la chose en soi, de l'idéalisme. S'agissant de l'homme en particulier, cette critique est formulée dans des textes souvent cités : « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité elle est l'ensemble des rapports sociaux » [34]. Cela fonde une connaissance scientifique de l'homme. Cela élimine du même coup une fuite dans l'intériorité du sujet. « L'homme, ce n'est pas un être abstrait penché hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'Etat, la société » [35]. L'homme n'est plus dans l'homme, il est dans les rapports sociaux, à base de rapports dans le travail et la production.

Le mot « nature » est un mot polyvalent : il aurait été employé, paraît-il, en soixante-cinq sens différents [36]. En tout cas, au milieu du XII[e] siècle déjà, on lui reconnaissait plusieurs significations [37] ; de même saint Thomas d'Aquin († 1274) : « natura multis modis dicitur » [38]. Qu'on ne prenne cependant pas argument de cela pour récuser tout emploi du mot et de l'idée. Il nous suffit de reconnaître valable un sens général sur lequel il semble qu'on puisse tomber d'accord : le principe structurant qui permet de parler d'homme au sujet de tous les individus qu'on désigne communément ainsi : principe reçu par génération à la naissance [39]. Ceci ne préjuge pas de l'origine *historique* de la structure qui constitue l'espèce humaine, au terme d'un éventuel processus d'hominisation. Comme disait Luther,

---

32. Voir B. BESRET, *Incarnation ou Eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955* (*Rencontres*, 66), Paris, 1964.
33. J.-P. JOSSUA, dans *Rev. des sciences philos. et théol.* 50 (1966) 790.
34. MARX, VI[e] Thèse sur Feuerbach.
35. MARX, *Contribution...* (cité note 3), p. 84.
36. C'est ce que dit G. BOAS, *La tradition*, dans *Diogène*, n° 31 (1960) 75-88 (p. 76).
37. Voir PIERRE LOMBARD, Sent. II, d. 37, c. 7 (éd. Quaracchi, p. 507).
38. *Contra gent.*, IV, 41. Pour saint Thomas, cf. B. QUELQUEJEU, « *Naturalia manent integra* », dans *Rev. des sciences philos. et théol.* 49 (1965) 640-655.
39. Le cas imaginé par Vercors dans *Zoo est artificiel*.

le ciel n'est pas pour les oies : quand on réclame quelque chose au nom de la dignité de la nature humaine, on ne le réclame pas pour un chimpanzé. Finalement, s'il existe une *science* du devenir social, c'est qu'il existe des constantes, des structures.

Nous ne prétendons ni ramener Marx à saint Thomas, ni ramener saint Thomas à Marx. Mais nous voudrions combattre un certain simplisme du rejet de « la chose en soi », et montrer que l'idée de nature (humaine) et celle de création avec lesquelles opère saint Thomas comportent une très positive ouverture vers l'historicité. Voici trois remarques à ce sujet :

1. La nature humaine de la théologie catholique, disons thomiste, n'est pas une réalité totalement faite et qui n'aurait plus à se faire ; je dis bien : à *se* faire.

Dans la tradition intellectuelle à laquelle je me réfère, on analyse ce dynamisme autoconstituant par lequel l'homme s'achève lui-même, sous le nom d'*habitus*. Ce serait une donnée à reprendre en dépassant la considération de l'individu à laquelle, ici comme presque partout, on s'est tenu. En réalité, la nature humaine que je reçois de mes générateurs n'est pas nue, ni réduite aux seuls traits qui la définissent strictement. Du reste, la génération se poursuit dans l'éducation par laquelle on est « mis au monde » des hommes. On n'y est définitivement inséré, on ne participe pleinement à la nature humaine que par l'engagement dans l'activité de travail, de culture, de vie ensemble, par laquelle l'humanité est ce qu'elle est. Ainsi l'humanité à laquelle j'ai part concrètement est une humanité en marche, qui s'est revêtue d'un certain nombre de déterminations qu'elle a acquises par son activité et que, si peu que ce soit, je contribuerai à enrichir en participant à son mouvement présent [40]. Ici devraient se réconcilier dans une science totale et adéquate une histoire sociale, histoire des masses, et une histoire basée sur la biographie des individus créateurs, à la Dilthey. L'histoire, en effet, doit retracer le devenir de la civilisation, c'est-à-dire la suite des efforts faits par les hommes pour vivre en hommes sur cette terre. Elle est l'histoire des hommes tendant à se réaliser à travers, hélas, tant de destructions et d'impasses ! Elle nous fait atteindre la nature humaine en son devenir, en mouvement vers la difficile conquête de sa perfection [41]. « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement » [42] : c'est là un thème traditionnel en christianisme. Mais on ne l'y a pas traité suffisamment du point de vue du travail et des relations sociales qui structurent ses différents régimes. Nous avons aujourd'hui des connaissances qui nous permettent de reprendre plus

40. Nous avons développé cela dans « Perspectives chrétiennes sur la vie personnelle et la vie collective », dans *Socialisation et personne humaine,* Semaine sociale de Grenoble 1960, Lyon, 1960, p. 195-221.

41. Que telle soit la vision impliquée dans les principes du thomisme, M. Seckler l'a montré brillamment : *Le salut et l'histoire, La pensée de S. Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire,* Paris, 1967 : voir p. 49, 185 s. et tables, s.v. Nature (= *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin,* München, 1964).

largement et plus réellement cette étude, et qui nous en font un devoir. Dans une interprétation métaphysique et théologique, on parlera de mouvement de l'humanité à la rencontre de son avenir absolu et l'on retrouvera, mettant en œuvre chacun ses ressources de connaissance et son vocabulaire, soit des Pères de l'Eglise comme saint Irénée (écrivant vers 180), soit un Teilhard de Chardin.

Evidemment, si la nature humaine est, sur la base d'un premier donné brut, dans un certain état d'autogénèse, on ne pourra pas, par exemple, parler d'un « droit naturel » à la manière idéaliste et fixiste qu'on attribue à un Quesnay († 1778). Un thomiste comme le P. Renard parlait bien plus justement de « droit naturel à contenu progressif », dont la conscience est conditionnée par un certain niveau de la culture, et donc par les moyens de cette culture. On pourrait illustrer par plus d'un exemple le fait qu'il y a une généalogie des droits naturels [43]. Thomas d'Aquin lui-même, en citant Aristote, « la nature humaine n'est pas immuable comme est la nature divine », ajoutait, au sujet du droit matrimonial : « c'est pourquoi cela même qui est de droit naturel se diversifie selon les différents états ou conditions humains » [44].

2. L'étude historique de la pensée médiévale occidentale nous a montré comment, au XII[e] siècle d'abord dans l'école de Chartres, puis au XIII[e] siècle avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin, le point de vue de natures et de choses ayant consistance et valeur en elles-mêmes avait pris la place d'une considération des réalités visibles essentiellement sous l'aspect où elles sont signifiantes des réalités invisibles et finalement célestes [45].

On pourrait illustrer la différence des deux mondes intellectuels par les personnages de Platon et d'Aristote tels que Raphaël les a peints, celui-là le doigt pointé vers le ciel, celui-ci indiquant de l'index la terre. Mais la connaissance des natures telle que pouvaient l'avoir Albert ou Thomas était antérieure à l'expérimentation systématique des sciences modernes, à nos sociologie, économie politique, psychologie et sciences de l'homme, antérieure à notre expérience historique des révolutions sociales, antérieure même à une pleine mise en œuvre de l'histoire comme dimension de toute activité humaine. On a noté par exemple qu'ils n'envisageaient le développement des dogmes que d'un point de vue logique et idéologique, non dans son devenir *historique* dont le sujet n'est pas seulement un esprit raisonnant mais un peuple croyant saisi dans la totalité de son histoire [46]. Nous voyons mieux aujourd'hui que l'implicite du dogme n'est pas purement logique. De même nous pouvons prolonger et compléter la conviction qu'il y a une vérité *dans les choses* de ce monde en donnant à ces choses ou « natures » leur pleine dimension d'historicité. Ces réalités du monde sont en effet dans le temps. Le « was wir sind, sind wir

43. Cf. G. RENARD, *L'ordre et la raison,* Paris, 1927, p. 116-155 ; L. JANSSENS, *Liberté de conscience et liberté religieuse,* Paris, 1964, p. 62 s. ; G. HERBERICHS, *Théorie de la Paix selon Pie XII,* Paris, 1964, p. 65 s.

44. *Summ. theol. Suppl.,* q. 41, a. 1, ad 3. Cf. *Sent.* IV, d. 26, q. 1, a. 1.

45. Voir M.-D. CHENU, *Albert le Grand et la révolution intellectuelle du XIII[e] siècle,* dans *Blackfriars,* janv. 1938, 5-15 ; *La théologie au XII[e] siècle,* Paris, 1957 (p. 19-51 : La nature et l'homme. La Renaissance du XII[e] siècle) ; E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin,* dans *Arch. Hist. doctr. et littér. du Moyen Age* 1 (1926) 6-127.

46. Cf. H. D. SIMONIN, *La théologie thomiste de la foi et le développement du dogme,* dans *Rev. thomiste* (1935) 537-556.

zugleich geschichtlich » de Hegel [47] est vrai pour toutes les réalités créées et corporelles, que Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, a vues sous le signe du mouvement, de la recherche de soi-même et de sa perfection.

3. L'affirmation de la création, qui est pour nous une démarche philosophique tout autant que dogmatique, n'implique à aucun degré une conséquence fixiste. Nous ne visons absolument pas ainsi un acte divin antérieur au temps, qui aurait pour terme des natures posées une fois pour toutes, au début. La création n'est pas autre chose, métaphysiquement, que la relation de dépendance ontologique de tous les êtres contingents à l'Etre nécessaire ou absolu. Cette relation accompagne l'être avec son temps et son devenir dans toute la durée de son existence, durée à laquelle la raison n'assigne a priori aucun « commencement » [48]. La relation de création pose les êtres et les suit comme leur ombre en tout leur développement historique. Si important que soit ce point pour notre sujet même, c'est cependant un autre aspect de la doctrine thomiste de la création que nous souhaitons brièvement développer au terme de cet exposé.

La tradition chrétienne a eu un sentiment très vif de l'unité de cette totalité que nous appelons l'univers. Et pourtant, elle ignorait ce que nous reconnaissons aujourd'hui, à savoir que dans la plus lointaine étoile située à plus de cinq milliards d'années-lumière, il n'existe pas d'autre substance chimique que celles dont notre terre est faite. Les anciens, Thomas d'Aquin par exemple, considéraient *d'abord* le monde comme tout, un immense tout ordonné dans lequel les êtres vivent les uns des autres, les uns par les autres, selon des séquences de genèse et des interactions ou conditionnements extrêmement complexes. Pourtant, encore une fois, ils étaient loin de connaître ce que nous connaissons aujourd'hui de ces interactions ou conditionnements. L'important pour notre sujet est l'impact de cette vue sur la notion de création. La création, étant la relation de dépendance ontologique où sont les êtres par rapport à l'Etre subsistant, s'applique à ces êtres dans toutes les coordonnées qui les situent, soit dans la trame du devenir, soit dans leurs connexions actuelles au sein du cosmos, dans la société, dans le travail et la production, et, bien sûr, dans le monde spirituel de la grâce et du salut. Mieux : puisque les hommes sont concrètement façonnés par tout cela, on devra dire que Dieu les crée *selon* ces dépendances historiques, cosmiques et sociales et que, pour autant, il les crée *par* elles. En ce sens nous pouvons, avec le P. Sertillanges, accueillir cette formule d'Edouard Le Roy : « Il se pourrait que cet acte

47. Vorrede des *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*
48. Voir A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. Paris, 1945 ; M. SECKLER, *op. cit.*, p. 67.

[l'acte créateur] s'établît tout le long de la durée observable, faisant moins les êtres et les choses par une opération directe, qu'il ne les ferait se faire d'elles-mêmes » [49] et se faire les uns les autres, les uns par les autres.

Ainsi nous avons vu qu'une affirmation théologique de la création n'implique aucun fixisme et assume la reconnaissance précédemment faite de l'historicité de la nature humaine. Notre troisième remarque ajoute aux précédentes l'idée que cette nature humaine, tout en ayant sa spécificité, n'est pas isolée de la totalité du monde et que chaque individu se trouve lui-même situé dans un réseau de connexions et de conditionnements. Mais on sait assez que ni saint Thomas ni aucun penseur chrétien ne réduit l'homme à ses relations économico-sociales, non plus qu'il n'accepterait la formule plusieurs fois rencontrée sous des plumes marxistes : l'homme n'est pas dans l'homme. Nous reconnaissons que certains appels à la pure intériorité de la personne pourraient servir d'alibi à un examen réel de vrais et urgents problèmes, qu'ils pourraient recouvrir de réelles aliénations. Mais, pas plus que l'abus ne détruit l'usage légitime, ces mauvaises applications et ces méconnaissances ne rendent pas fausse la doctrine de la personne comme sujet spirituel ayant comme tel, à son plan, une valeur absolue.

Revenons, en conclusion, sur l'ensemble de notre thème. Y a-t-il une influence créatrice (c'est-à-dire suscitatrice d'être nouveau) de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien ? Oui, incontestablement, et de multiples façons : représentations religieuses et théologiques, expression du culte et de la foi, forme des institutions, extension de la mission, questions nouvelles, explicitation du donné révélé... Pourquoi ? Parce que, d'un côté, l'humanité telle que le monde la donne est la « cause matérielle » de l'Eglise, qui se construit d'elle comme un temple d'une carrière, et que, d'un autre côté, cette humanité est historique. Ni l'idée de création ni celle de nature bien comprises ne s'opposent à cela.

Ceci limite ce que nous reconnaissons franchement ainsi : 1. un double « donné » qui est ce qu'il est et demeure en lui-même tel qu'il est : donné de révélation, seulement susceptible d'expliciter son contenu et de connaître de nouvelles applications, donné de réalité objective de Dieu et des choses surnaturelles dont le fidèle a, dans la foi et l'amour, une certaine expérience. Ce sont ces réalités que visent toutes les formes sacramentelles ou conceptuelles dont il ne

49. Cité par SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 140. Voir, pour les idées que nous développons, p. 74 s., 101 s. Il est clair que ce qui est dit ainsi n'enlève rien à la vérité d'une « opération directe »...

faut pas absolutiser l'importance, puisqu'elles se réfèrent à des réalités au-delà d'elles. Saint Thomas aime dire que la foi ne se termine pas à la formule doctrinale, mais à la réalité [50]. C'est pourquoi une unité profonde demeure sous les variations, s'il en est. — 2. L'homme n'est pas plus totalement absorbé par la société qu'il n'est totalement un élément de la nature, c'est-à-dire de l'ensemble des choses. Il est fait par l'histoire mais il fait aussi l'histoire et, de plus, il la connaît comme telle, il peut devenir historien. Or, comme l'a écrit justement Jean Lacroix, « l'homme ne serait pas historien s'il était purement historique, de même qu'il ne serait pas économiste s'il était purement économique » [51]. Au fond il n'y a vraiment histoire, et pas simplement devenir, que s'il y a esprit, c'est-à-dire une transcendance. Dans l'homme chrétien, et déjà dans l'homme tout court, en cela même qui est historique, quelque chose transcende l'historique.

F - 75013 - Paris
20, rue des Tanneries

Yves CONGAR, O.P.

50. *De veritate*, q. 14, a. 8, ad 5 ; a. 12 ; *Summ. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 1, a. 2, ad 2.
51. *Un témoin et un guide : Emmanuel Mounier*, dans Suppl. de *Vérité et Vie*, n° 402, 63. Comp. L.-B. GEIGER, « Métaphysique et relativité historique », dans *Philosophie et Spiritualité*, Paris, 1963, t. II, p. 99-142 (p. 107, 120, 121).