NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 Nº 4 1937

La philosophie chrétienne du progrès

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 377 - 358

https://www.nrt.be/fr/articles/la-philosophie-chretienne-du-progres-3584

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DU PROGRÈS

L'idée suivant laquelle l'Incarnation du Fils de Dieu retentit non seulement dans l'univers des esprits, mais dans l'univers matériel, se rencontre chez les auteurs ecclésiastiques (1). Y a-t-il intérêt à la garder, et peut-on lui donner une signification acceptable ?

Rappelons d'abord que, dans l'économie adamique, la grâce devait s'accompagner des dons d'immortalité, d'impassibilité, d'une certaine science infuse. Cela revient à dire qu'elle appelait et qu'elle se donnait à elle-même, au moins en germe, un état de l'univers même matériel merveilleusement favorable au développement de l'homme naturel. Le dogme des origines nous invite à penser que *normalement la grâce désire, pour bien être, une transformation du corps lui-même et de son milieu.*

Passons maintenant à l'économie chrétienne. Si notre remarque est exacte, il faut s'attendre à ce que l'assomption de l'humanité par le Verbe transforme cette humanité, même dans son corps, d'une manière plus éclatante encore que la grâce du premier homme. Et de fait, le Verbe de Dieu a élevé son corps à l'état de corps glorieux. Sans doute, cette élévation n'a pas coïncidé avec le moment de l'Incarnation. Le corps de Jésus de Nazareth fut celui d'un enfant et d'un homme capable de souffrance et de terrible agonie. Mais on trouve chez des écrivains ecclésiastiques, chez saint Thomas par exemple, l'idée selon laquelle le Verbe de Dieu devait, pour garder la passibilité de ses sens, empêcher en son corps la répercussion de l'Incarnation (2); et puis, l'ordre nouveau, qui était un ordre de rédemption et de réparation, exigeait que la grâce suspendît d'abord ses effets normaux, pour permettre

(1) Le P. É. MERSCH en cite plusieurs dans son ouvrage *Le Corps Mystique du Christ*, Louvain, 2e édit., 1936; par exemple, t. I, pp. 919-920; t. II, p. 247.
(2) S. Th. 3, q. 14, a. 1, ad 2.

à l'Homme-Dieu de nous racheter par son sang; enfin, dès que la rédemption fut accomplie, ces effets éclatèrent : le corps du Christ a brisé toutes les entraves du corps naturel, par la simple pression de sa grâce incomparable.

Mais il y a plus. Il semble, disions-nous, que telle est la loi de la grâce : qu'elle appelle et se crée un milieu matériel un peu conforme à sa propre excellence spirituelle. Dès lors, c'est trop peu de dire que le Verbe de Dieu incarné transformera son propre corps individuel. Aussitôt qu'il laissera rayonner la grâce sur ses frères dans l'humanité, — et il ne pourra pas ne pas le faire — il faudra bien que ce rayonnement transforme dans une certaine mesure tous les corps humains et toute la terre. A tout le moins, faudra-t-il qu'un jour et qu'une heure vienne où notre univers connaîtra une sublimation de lui-même comparable à celle du corps du Sauveur. Effectivement, le dogme catholique affirme l'existence de cette heure. L'opinion suivant laquelle notre univers serait voué à l'anéantissement ne pourrait s'accorder le moins du monde avec la foi en la résurrection de nos corps (1). C'est plutôt de consommation et de transfiguration qu'il faut parler, d'une transfiguration venant combler l'attente et le désir qui travaillent obscurément l'univers. Autrement dit, l'univers matériel fait partie du Corps mystique du Christ, c'est-à-dire ne peut pas ne pas éprouver les effets de la diffusion de la grâce du Christ, et, par conséquent, il participera à la « consommation » des esprits.

Toutefois, ceci ne suffit pas encore. On dira avec raison : si l'action du Christ et de sa grâce est actuelle et contemporaine, il faut, d'après le principe posé, que la transformation de l'univers le soit aussi, au moins dans quelque mesure, et il faut, en plus, qu'elle suive une ligne de développement et de croissance qui soit aussi celle de la diffusion du christianisme sur la planète.

Mais, justement, tournons-nous vers les faits et vers l'histoire : à les estimer selon de vastes ensembles, comme il convient,

(1) Cfr S. THOMAS, *Summa contra Gentes*, l. IV, c. 97.

nous voyons qu'ils manifestent une amélioration et un assouplissement des conditions de notre existence. Nous assistons à une maîtrise progressive de l'homme sur le monde : il triomphe des résistances de la matière et de la nature par la perfection grandissante de ses outils, par l'art, dont les techniques de plus en plus raffinées lui ont permis d'évoquer des régions autrefois insoupçonnées du sentiment, par les progrès de son économie, par le jeu régulier de ses institutions politiques. Observons en outre que ce mouvement a pris son point de départ et s'est amplifié dans le monde occidental, c'est-à-dire dans cette partie de la planète où le christianisme rayonnait le plus. Dira-t-on que plusieurs des acquisitions signalées, nos organismes politiques, par exemple, sont indépendantes, dans leur origine, du fait chrétien, qu'elles sont en grande partie la redécouverte ou l'héritage de la merveilleuse organisation de l'ancienne Rome. A cela nous répondrons d'abord que Rome elle-même, ses institutions et son « universalisme », était sans doute la préparation providentielle de la grâce, le milieu que la grâce se créait anticipativement pour rendre possible sa toute première diffusion. Et ensuite : c'est l'Église qui a sauvé de la destruction les valeurs de la Rome antique; ce faisant, elle obéissait à un sûr instinct qui lui disait : le christianisme ne sera pas ce qu'il doit être et ne trouvera pas les conditions de son épanouissement normal, si ceux qui l'incarnent restent des barbares. Pour ces raisons et pour d'autres, il nous semble que les plus précieuses conquêtes de la civilisation occidentale, dans le domaine purement « temporel », peuvent s'interpréter comme le prolongement de l'Incarnation, comme le produit d'une grâce se composant peu à peu le climat nécessaire à sa parfaite floraison.

Il est vrai, contre cette manière de voir, on fera valoir l'objection que voici : impossible de voir dans les progrès humains des derniers siècles la réponse à une exigence de la grâce, et une anticipation, même lointaine, de l'état « glorieux » de l'univers. Qu'on prenne, par exemple, les applications, dans le domaine industriel et économique, des sciences positives :

leur variété sans cesse croissante suscite et ne peut pas ne pas susciter un besoin de vie facile, de confort généralisé et de plus en plus raffiné. Or, la grâce chrétienne réclame précisément de tout autres conditions d'existence : il lui faut l'amour de la privation et de l'austérité, il lui faut même une attitude d'esprit qui considère comme néant toute la production humaine et même tout l'effort humain, pour ne se porter que vers le seul Bien désirable, vers l'intime union avec l'Être au-dessus de tous les êtres, avec Celui que nous ne pensons justement que comme la négation de toutes les formes de la nature et de la vie. Telle est l'objection qu'on peut faire. Contentons-nous de répondre : le progrès humain, pris en lui-même, n'est, sous aucun rapport, défavorable au christianisme; nous maintenons au contraire qu'il lui est indispensable. Seulement, à cause d'une circonstance extrinsèque à ce progrès, il peut se faire et il se fait effectivement que l'homme le retourne contre la grâce. Cette circonstance, c'est le péché. Le christianisme travaille un monde resté pécheur, capable de détourner de leurs vraies destinations les productions de la nature et de l'art. L'homme est tenté de faire du fruit de son effort et peut-être plus encore de son effort même son dieu et son idole, de le vouloir pour lui-même, sans égard à sa destination naturelle, qui est de préparer l'avènement de la parfaite vie spirituelle; et il est peut-être vrai que le monde occidental moderne a cédé assez généralement à la tentation. Mais de là nous ne conclurons rien contre le progrès lui-même; ne concluons qu'à la faiblesse ou qu'à certains vices de nos propres cœurs. Nous ajouterons encore, il est vrai : puisque nous portons en nous le désir désordonné de vouloir l'action humaine sur le monde pour sa propre excellence séparée, la grâce devra régler ce désir; et pour ce faire, il faudra parfois qu'elle modère ou même qu'elle diffère l'exécution de certaines tâches humaines, non pas, encore une fois, à cause d'un désordre qui leur serait intrinsèque, mais pour maîtriser une certaine passion troublante que nous y mettons. Enfin, nous accorderons que l'esprit occidental, peu enclin à déprécier le royaume de la terre, gagnerait sans doute à écouter

à nouveau des voix qu'il a dédaignées, des voix qui lui parlent d'une certaine relativité de la culture auprès d'un Bien qu'on ne se donne pas, mais que l'on ne peut que recevoir. Tout cela ne fait pas cependant que la religion chrétienne ne réclame pas et ne cherche pas à se donner à elle-même un ample et magnifique développement humain. On peut citer ici les lignes de Bergson : « Que le mysticisme appelle l'ascétisme, cela n'est pas douteux. L'un et l'autre seront toujours l'apanage d'un petit nombre. Mais que le mysticisme vrai, complet, agissant, aspire à se répandre, en vertu de la charité qui en est l'essence, cela est non moins certain. Comment se propagerait-il, même dilué et atténué comme il le sera nécessairement, dans une humanité absorbée par la crainte de ne pas manger à sa faim ? L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique » (1).

Si ces vues sont exactes, il s'en suit que, prise en elle-même, la maîtrise contemporaine de la matière, l'organisation politique, l'art, la pensée et toute la technique complètent le Christ, et, en le complétant, le glorifient. Elles le font, quoi qu'il en soit de l'intention pure ou de l'intention perverse dont l'homme les anime. De cette intention, Dieu est juge; de son résultat, Dieu n'a pas à s'arranger après coup pour qu'il tourne au bien final de l'humanité par une sorte de redressement qu'il lui ferait subir de l'extérieur; de par lui-même, ce résultat annonce et inaugure la consommation du Corps mystique de l'Homme-Dieu.

Enfin, dans cette perspective, on montre que le catholicisme accueille le progrès humain, dans toutes les directions, *comme une condition et même comme une composante de sa perfection propre*. Et par là on enlève tout fondement à l'une des aversions les plus profondes éprouvées par la sensibilité philosophique et scientifique moderne à l'endroit du christianisme. De cette

(1) *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 334.

aversion, le P. Teilhard de Chardin donnait l'expression que voici : « L'Humanité, en quelques générations, s'est littéralement *convertie*, spontanément, à une espèce de Religion du Monde, confuse dans ses dogmes, mais parfaitement claire dans ses orientations morales, qui sont : la prédominance reconnue du Tout sur l'individu; une foi passionnée en la valeur et les possibilités de l'effort humain; une perception très vive du caractère sacré de la recherche *dans toutes les lignes*. Par suite de la découverte scientifique de l'unité naturelle et de l'énormité du Monde, l'Homme moderne ne peut plus reconnaître Dieu qu'en prolongement (pourrait-on dire : sous les espèces ?) de quelque progrès ou maturation universelle.

« Or comment se présente, à ses yeux, le Dieu chrétien ?

« Pour ceux qui ne le connaissent pas *très bien*, le christianisme donne *certainement* l'impression d'avoir échappé, et même de s'opposer, à la « révolution » psychologique que nous venons d'analyser. Il ne se décide pas à accepter franchement, dans leur généralité et dans *leur esprit*, les perspectives (universellement admises en dehors de lui) du développement cosmique. Il semble prendre plaisir à minimiser les espérances humaines, et à signaler les faiblesses de notre société. Il a le dédain ou la crainte du progrès et de la découverte. Il n'apporte en somme aucune consécration ni aucun agrandissement aux aspirations les plus hautes et les plus fortement senties de l'Homme d'aujourd'hui » (1). Mais ces reproches et cette désaffection à l'égard du christianisme paraîtront entièrement immérités à qui accepte les vues exposées plus haut. Aux plus légitimes aspirations de l'homme moderne, et de son noble amour de l'effort et de la lutte en vue de la maîtrise du monde, le catholicisme répond : Je suis si loin de vous refouler que j'ai besoin de vous pour bien être. Il y a donc une certaine forme de détachement vis-à-vis des acquisitions de la science et de notre métier d'hommes qui n'est point chrétienne; et il ne suffit même pas

(1) *La Vie intellectuelle. Enquête sur les Raisons actuelles de l'incroyance*, 1933, t. XXIV, p. 220.

de considérer le progrès dans un esprit exclusivement apologétique, qu'exprimerait la formule : « Fides et ratio inter se dissidere numquam possunt ». Comme si l'on pensait : le développement humain est, en lui-même, absolument inutile au christianisme; mais parce qu'en son nom des « adversaires » prétendent ébranler la solidité de nos dogmes, nous montrerons qu'on peut tout ensemble garder l'intégrité de sa foi et être un homme cultivé. La vraie philosophie chrétienne du progrès est autrement positive et compréhensive : elle voit en lui un aspect *intrinsèque* du Christ total et la lente élaboration mystérieuse « des cieux nouveaux et de la terre nouvelle ».

Par ailleurs, le christianisme n'apporte satisfaction à l'homme moderne que pour l'obliger à se dépasser. Le moderne contemple avec ravissement la richesse insondable, et insoupçonnée avant lui, du monde, et devant tant de puissance, il est induit en tentation de l'adorer. Le christianisme vient lui dire : oui, le monde est grand et digne de ton effort et de ta vie, si toutefois tu le cherches non pas pour son excellence séparée, mais dans un Tout et en vue d'un Tout qui l'englobe et qui le dépasse, et qui est le Corps mystique du Christ, vivant de la vie de Dieu.

A vrai dire, cette ébauche d'une théologie du progrès pourra sembler inopportune. L'homme moderne ici évoqué et auquel on veut offrir une conception séduisante du christianisme n'est-il pas en fait un homme déjà vieillissant? Sans doute, la génération actuelle continue l'effort de celle qui l'a précédée; mais, dira-t-on, la foi au succès ne la soulève plus. Les philosophies immanentistes du XIX^e^ siècle exaltaient les virtualités infinies de l'homme; le divin lui était intérieur; qu'il développe toutes ses puissances latentes, et un âge d'or apparaîtra sur la terre, non point descendu d'un au-delà impensable, mais épanoui à partir de nos propres richesses intimes! C'est justement la foi en la divinité de leurs ressources qui est en train de mourir au cœur des hommes. Ils ne croient plus à la valeur absolue des étapes ni des fins possibles de leur progrès. Ils commencent à dire avec les philosophes de l'Existence tragique — lesquels

du reste ne font qu'exprimer la sourde angoisse de tous les esprits — : Nous devons avoir « la conscience nette de notre être humain comme d'une existence délaissée et déjetée, régie par la fatalité...; à ce savoir clair de notre anéantissement final, nous opposons une décision courageuse de nous consacrer quand même à la tâche qui nous incombe »; et, si le devoir de l'homme consiste à « se donner tout entier à l'édification d'une civilisation terrestre » (1), qu'il sache en l'accomplissant que cette civilisation elle-même est périssable, et que seules des valeurs relatives, aussi peu divines et éternelles que lui-même, termineront son effort. Ce même désenchantement à l'égard des virtualités immanentes s'énonce dans la théologie de Karl Barth et c'est en partie pour ce motif qu'elle a séduit tant d'esprits. Sans doute, à la différence de « l'Existence tragique », la « Parole de Dieu en Christ », telle que l'entend Barth, est une Parole de salut, et donc aussi une promesse de résurrection et de joie. Mais cette Parole est perçue et ce salut est rencontré par ceux-là seuls qui nient et qui condamnent le monde; la personne humaine est divinement libérée dans l'acte même où, à la lumière de la Révélation, elle confesse le néant de toutes les formes de sa vie. Ainsi, le Royaume de Dieu n'est en prolongement d'aucun de nos actes, ni de notre spéculation sur les mystères divins, ni de notre vertu, ni de notre mystique, ni même d'une foi chrétienne que l'on considérerait comme une richesse devenue nôtre et qu'il nous serait loisible de faire fructifier — a fortiori, le Royaume de Dieu n'est-il pas sur le prolongement de notre progrès et de notre culture humaine. Il est le pur Événement, le fait que rien, en nous, ne prépare, qui tombe verticalement sur nos vies, et auquel nous ne pouvons apporter que l'acceptation et la décision de l'instant.

C'est donc en songeant à ces tendances très actuelles, qu'on objectera aux considérations faites plus haut sur la philosophie chrétienne du progrès qu'elles ne rencontrent plus les questions

(1) H. THIELEMANS, S. I., *Existence Tragique, la Métaphysique du Nazisme*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXIII, 1936, p. 561 et 573.

des esprits d'aujourd'hui et même qu'elles scandalisent le christianisme de beaucoup. Mais sans doute est-il permis d'estimer que ces tendances ne sont point aussi universelles que l'objection le donnerait à penser et que, donc, il se pourrait bien qu'une théologie du progrès conserve aujourd'hui encore une certaine valeur *ad hominem*. Mais supposons même qu'elle ait perdu tout intérêt d'actualité; elle posséderait du moins une certaine valeur en soi à laquelle il pourrait être opportun de revenir quelque jour. L'attitude chrétienne à l'égard du progrès humain ne peut pas être celle que prétend Barth, si l'on prend au sérieux l'Incarnation. Posons que Dieu s'est fait homme et a pris, non pas apparemment, mais réellement notre chair : toutes les considérations émises sur la signification de notre histoire deviennent, semble-t-il, inévitables. Cela est si vrai que, pour continuer à opposer un « non » absolu au monde, Barth a, en fait, renié le dogme de l'Incarnation, tout en le gardant d'intention, et qu'on a vu justement dans la christologie des théologiens dialectiques un authentique docétisme (1). Ce n'est pas à dire au reste que la philosophie chrétienne du progrès restaure le moins du monde les philosophies immanentistes sur lesquelles Barth a fait pleuvoir tant de coups. La théologie du progrès humain par la grâce est une théologie d'un Bien qui est immanent et transcendant tout ensemble, d'un Bien qui, sans doute, est devenu nôtre et demeure vraiment en nous, et qui néanmoins ne cesse de venir d'un Autre, non seulement meilleur que nous, mais qui n'est point en commune mesure avec nous.

L. MALEVEZ, S. I.

(1) On a écrit au sujet de E. Brunner qu'en son ouvrage *Der Mittler*, « l'humanité du Christ n'est qu'un masque provisoire d'une personne purement divine » (A. LEMAITRE, *Le Retour à la Christologie orthodoxe*, *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, t. XVIII, 1930, p. 76). Le mot s'applique mieux encore au Christ de l'autre chef des théologiens dialectiques, de Karl Barth, chez qui la nature humaine est beaucoup moins épargnée que chez E. Brunner. C'est même l'aggravation de la pensée de K. Barth sur l'absence totale de Dieu dans l'homme et le monde qui a causé, pour une part, la rupture entre ces deux hommes.