NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

87 N° 5 1965

# Pour une conversion «anthropocentrique» dans la formation des clercs

Camille DUMONT (s.j.)

p. 449 - 465

https://www.nrt.be/en/articles/pour-une-conversion-anthropocentrique-dans-la-formation-des-clercs-1527

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Pour une conversion « anthropocentrique » dans la formation des clercs

Le titre de cet article semble poser une contradiction. Comment une formation tournée vers l'*obsequium Dei* pourrait-elle se centrer sur l'homme ? Passe encore qu'une certaine philosophie, dite séparée, fasse de l'humain, et du rationnel humain, la clef de toute interprétation du réel. Mais que dire d'une « théologie » qui soit *anthropo*centrique ? Ne serait-ce pas une reviviscence du pélagianisme et la pire des hérésies ? La cause semble donc jugée d'avance.

Elle le serait peut-être si, d'un autre côté, l'on n'était forcé de reconnaître que la pensée contemporaine en ce qu'elle a de meilleur s'élabore strictement dans une structure de type anthropocentrique. On pourra désigner cette caractéristique de noms divers, l'appeler concrète, existentielle, historique. De toutes manières, on spécifie par là un facteur en lequel se résolvent toutes les lignes directrices de la pensée moderne : ce commun dénominateur toujours présent, questionnant, interprétant, c'est l'homme. Non pas l'homme « en soi », ni l'homme-type objectivé selon les diverses formes d'humanismes, mais le penseur concret qui s'implique lui-même dans son interrogation et se connaît d'abord comme perspective originelle, point de vue fondamental.

Dès lors un problème surgit, dont les données pratiques se présentent de la façon suivante : ou bien l'enseignement donné aux clercs se séparera de la pensée contemporaine — comme il s'en est dissocié de fait trop souvent depuis la Renaissance — et, dans ce cas, le fossé se creusera toujours plus large entre le clerc et l'homme d'aujourd'hui ; ou bien la formation cléricale envisagera de préparer des pasteurs capables de nouer le dialogue avec le monde, mais alors cette formation devra désormais donner à apprendre le langage contemporain, non de l'extérieur comme un dialecte étranger, mais dans la coïncidence de mentalité qui seule permet le dialogue authentique.

C'est, nous semble-t-il, l'absence de solution nette à ce problème qui est en partie responsable du malaise intellectuel que tout le monde ressent, dans les séminaires et les instituts de formation philosophique et théologique. D'ailleurs c'est aussi probablement la prise de conscience plus claire des caractéristiques propres de la pensée contemporaine qui a remis en cause la structure des études cléricales. Et, par le fait même, on peut penser qu'une attitude valable en face de cet état de choses contribuera à surmonter les difficultés présentes.

Car, avant d'être une question de psychologie, de maturité, d'adaptation, de discipline mentale, de spécialisation intellectuelle (toutes choses du reste importantes et qui doivent venir à leur place), la refonte de l'enseignement philosophique et théologique est, selon nous, d'abord une question de mentalité, de structure de pensée, menant à une option délibérée en faveur d'une orientation-type de l'esprit.

Les pages qui suivent voudraient souligner le fait qu'il s'agit là d'un véritable tournant dans l'évolution des idées, d'une sorte de mutation caractéristique. Car c'est bien une *conversion* à l'anthropocentrisme qui est en train de s'opérer jusqu'à l'intérieur même de l'Eglise.

Nous nous efforcerons dès lors de dire en premier lieu en quoi consiste cette conversion. Puis nous montrerons que l'anthropocentrisme, selon son expression moderne, n'est pas en dehors de la réflexion chrétienne (nous nous servirons surtout pour cela d'un livre important, qui mériterait d'être mieux connu dans les milieux de langue française). Enfin nous proposerons quelques conclusions dans l'ordre pratique, ayant en vue la situation particulière du jeune homme qui, se préparant à sa tâche de prêtre, doit entrer en contact avec le monde qui l'entoure aujourd'hui.

## I. — L'anthropocentrisme comme attitude moderne

*Les affrontements de la théologie et de la culture.*

Le théologien a toujours été obligé de se situer par rapport aux grandes lignes de force de la culture. Ainsi, chaque fois que l'Occident a imposé comme décisive une forme de pensée originale, la méthode théologique a été nécessairement l'objet de réflexion dans la perspective des structures nouvelles qui devenaient déterminantes. Il apparaît à l'historien que trois moments surtout ont une importance capitale dans cette évolution.

Au 13e siècle, l'aristotélisme s'offre comme une occasion d'affirmer l'autonomie de l'esprit dans la possession des principes évidents à la raison. S. Thomas fait alors une option franche et délibérée en

faveur de cet idéal de connaissance [1]. Il accepte pour la théologie le statut directeur de la science aristotélicienne. Cependant il opère aussi une révolution, en ramenant les fondements de la connaissance du théologien, non pas à la seule intelligence humaine, mais à l'intelligence divine se communiquant à l'esprit humain [2]. Fidèle à la tradition qui le porte [3], S. Thomas assume ainsi l'œuvre humaine, la place sous la mouvance recréatrice de la révélation et, par le fait même, l'oriente vers la fin bienheureuse : mouvement qui, du même coup, enrichit et exhausse l'œuvre humaine dans un sens qui la dilate au service de la foi.

Le 16e siècle marque un second temps. L'humanisme revendique alors la primauté de l'expérience réelle sur l'évidence formelle comme source et terme de la connaissance [4]. Et le théologien se trouve aussi directement concerné par ce « changement de problématique » [5]. Ce n'est donc pas un hasard si les *lieux théologiques* prennent, à cette époque, une importance qu'ils n'avaient pas eue jusqu'alors [6]. Cano avait le sentiment de faire œuvre de méthode, d'apporter une innovation dans la technique, et non pas des contenus nouveaux. Il organisait, en réalité, tout le donné de l'expérience chrétienne, en faisait

---

1. Cette option est présentée en son rapport avec le milieu historique dans *La réflexion sur la méthode théologique*, *N.R.Th.*, 1961, p. 1034, et 1962, p. 17.

2. « Alia (scientia de divinis est) secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur ; quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam » (*Expositio super librum Boethii de Trinitate*, qu. 2, art. 2).

3. Nous voulons parler de la tradition monastique, reprise ensuite dans le mouvement intellectuel des 12e et 13e siècles. Car il y a continuité entre les moines qui subsumaient l'amour des lettres sous le désir de Dieu dans la vision (selon les expressions de Dom J. Leclercq) et le docteur qui subalterne la théologie « scientifique » à la science du ciel (cfr *art. cit.*, 1962, p. 32-33).

4. Dans son petit traité de méthode théologique, Erasme écrivait avec humour : « Quid profuerit tibi concinnasse syllogismum in celarent aut barocco, de crocodilo disputans, si nescias quod arboris aut animantis genus sit crocodilus » (*Ratio verae theologiae*, édit. Bâle, 1519, p. 25). En même temps que la connaissance *concrète*, il veut aussi mettre en relief le sens d'un *engagement* réel du sujet comme terme et fruit de son étude : « Hic primus et unicus tibi sit scopus, hoc votum, hoc unum age, ut muteris, ut rapiaris, ut affleris, ut transformeris in ea quae dicis » (*ibid.*, p. 12).

5. Peu d'études ont été faites sur ce point précis. Il faut signaler la plus intéressante : J. Etienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVIe siècle*, Louvain, Publications universitaires, 1956. L'auteur montre bien les réactions opposées d'un Driedo ouvert au courant moderne, qui attache toute son importance à l'homme comme sujet, et d'un Latomus, résistant de droite, hostile aux nouveautés et jetant la suspicion sur les valeurs « personnalistes » instaurées par Erasme.

6. Non pas les *loci* au sens de Mélanchthon, qui ne sont que de simples titres de chapitres dans l'exposé dogmatique (suivant une relation simplement *matérielle* au contenu de la foi), mais ceux de Cano qui sont méthodologiques et désignent des catégories référentielles (rapport *formel* à un type de certitude par autorité ou par raison).

la source de la réflexion théologique [7]. La *positive* entrait dès lors largement dans l'œuvre théologique. Et par le fait même, la philologie et l'histoire — ces deux grands apports de la culture renaissante — se mettaient au service de l'herméneutique chrétienne. Reprenant, sans le savoir, l'idéal de la théologie monastique, les savants tels que Petau et Thomassin assumaient, au niveau scientifique, la vieille grammaire des médiévaux (promue au rang de science des lettres) et l'antique *eloquentia* (purifiée par la critique historique) en vue d'une intelligence de la foi.

De nos jours, un ultime affrontement de la théologie avec la culture est en voie de développement. Et de la réponse que l'on donnera à la question posée par la mentalité contemporaine dépend la présence efficace du théologien et du pasteur d'âmes au monde d'aujourd'hui. Afin de mieux faire saisir toute l'acuité du problème, commençons par préciser, de façon assez brève, le trait fondamental de la culture actuelle.

*Cosmocentrisme et anthropocentrisme.*

Il est une expérience que tout homme de notre génération doit absolument faire et qui consiste à se rendre compte qu'une révolution, plus importante que celle de Copernic, est en train de s'achever sous nos regards, en situant à nouveau l'homme au centre de tout.

Le renversement copernicien n'avait fait qu'ébranler notre vue sur les *choses* ; il en avait dérangé l'ordre, en déplaçant le milieu de ce vaste univers, où nous nous représentons les *natures* créées. Mais il laissait l'homme tout de même immergé dans les choses. Les découvertes humanistes de la Renaissance, tout en orientant le regard davantage sur l'individu, n'ont pas modifié cette manière de voir ; elles n'ont rien changé au fait que l'homme apparaissait, malgré tout, comme un *objet* parmi d'autres objets. Même Descartes, bouleversé par le *Cogito*, est aux prises avec l'étendue et demeure essentiellement un physicien. Pascal situe l'homme entre les infinis, et son génie est, dans le fond, cosmocentrique, même s'il se corrige dans son apologétique, par son sens de l'histoire et de l'événement proprement chrétien. Et il est permis de penser que l'Idéalisme, lui aussi, trop rapidement enfoncé dans l'esprit de système n'a pas réussi à pleine-

7. Voir le *Prooemium* aux *Locorum theologicorum libri XIII* : « id autem eo libentius feci, quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, genus hoc argumenti tractandum sumpsit » (Edit. Cologne, 1574, p. 4 v). Parmi les *principia theologiae*, Cano range toutes les expressions de la foi et non seulement, comme au moyen âge, les *articuli* du symbole ou les données proprement scripturaires : « Auctores sacros appello non eos modo qui libros canonicos scripserunt, verum etiam Christum Dominum, qui et vitae et doctrinae catholicae primus est auctor, et Apostolos... » ; s'y rangent aussi les Conciles, l'autorité du Siège apostolique, le magistère ordinaire (*ibid.*, p. 354).

ment surmonter les tentations de l'objectivisme positif et qu'il a du même coup restreint la notion d'esprit ou de pensée qui était à son origine.

On sait comment Kierkegaard mit la cognée à la racine de l'arbre et dévasta l'antique forêt aux troncs centenaires. Tout le mouvement d'attitude dite existentielle a, peut-on dire, procédé de lui. Et ce mouvement, en régénérant la philosophie, a envahi par sa puissance même de vitalité toute la mentalité contemporaine. Nous n'avons pas à refaire ici cette histoire. Mais ce qui importe, c'est de constater comment aujourd'hui un cycle de révolution s'est achevé : au lieu d'être traité comme un objet, l'homme a enfin découvert la place qui est la sienne. Il ne se décrit plus simplement comme se mouvant au milieu des choses pour les subir ou les dominer, suivre leurs appels pour les transcrire en mythes ou au contraire les classer et les maîtriser, en devenir esclave ou à l'inverse « monter vers Dieu par l'échelle des créatures ». La dernière phase s'est accomplie ; on revient, d'une certaine manière, à l'ancien ordre qui plaçait l'homme au centre de tout, mais avec cette différence qui est de la largeur d'un abîme : ce n'est plus l'homme-mesure de Protagoras qui est désormais en action (car mesurer c'est encore s'égaler aux choses), ni l'homme-microcosme d'un Godefroy de Saint-Victor au 12e siècle [8], mais bien l'homme-sujet, l'homme-liberté.

C'est cela qui est une nouveauté intégrale par rapport à la pensée ancienne. Car soyons bien attentifs à l'exacte signification du processus qui vient de s'achever. Lorsque l'on marque ainsi une révolution radicale, on ne peut se contenter de dire que l'homme comme sujet a *conquis* la place qui lui revient « par rapport » aux choses ; parler ainsi serait encore situer l'homme en face des objets et donc demeurer (inconsciemment) dans la vieille attitude cosmocentrique. Ce qu'il faut affirmer, c'est que, avant toute distinction de sujet et d'objet, l'homme est, pour la pensée contemporaine, devenu centre de perspective, référence fondamentale et unique pour sa propre pensée, dans la mesure où sa luminosité à lui-même est le point d'impact où tous les existants se réfléchissent. « La vision moderne du monde, dit Urs von Balthasar, et la philosophie moderne ne s'évadent pas du cadre de la grande tradition ; elles sont une variante sur un thème éternel. Et cependant tout a radicalement changé. Ce qui était

8. Il est à noter que, même au moyen âge, le sens chrétien aboutissait à un dépassement vers le sens historique. Chez Godefroy, par exemple, l'allégorie du « microcosme » ne se restreint pas, comme pour d'autres auteurs, à une comparaison entre le *corps* de l'homme et l'univers. « Elle exprimera les dons naturels de l'âme, ses facultés, ses vertus, ses connaissances, détaillées par le philosophe. Elle traduira les dons gratuits, les secours de la grâce divine qu'étudie le théologien » (Ph. Delhaye, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor*, Etude théologique, Lille, 1951, p. 61).

jusqu'à présent une philosophie de l'être abstrait en général et du monde dans son ensemble, où l'homme était sans doute un être à part, mais tout de même une simple partie... est devenu une philosophie de cet être, l'homme, qui, comme universalité concrète, est l'idée du monde, et par conséquent aussi le lieu où l'être en général est compris et entendu » [9].

Bref, c'est de l'homme maintenant que l'on peut dire qu'il est cette sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Car, chose étrange apparemment mais en soi toute naturelle pour quiconque réfléchit, cette vieille image de la sphère, magnifique transposition de la géométrie, est passée successivement de Dieu au monde, et du monde à l'homme : une certaine philosophie cosmocentrique platonicienne du moyen âge l'appliquait à *Dieu* dans sa présence d'immensité [10] ; Pascal (qui l'a réinventée ou simplement lue ailleurs) l'applique au *monde* par l'imagination ; dans le renversement anthropocentrique de la pensée actuelle, on peut la mettre au compte de l'*homme*, à condition bien entendu de rejeter les données d'imagination spatiale pour ne plus signaler que deux choses ; dans le point central la totale concentration de la subjectivité, et dans la circonférence le déploiement le plus absolu de la fonction de transcendance. Voilà donc, en résumé, ce que l'on entend par anthropocentrisme, en employant ce mot, comme on peut le remarquer, pour désigner une orientation formelle de l'esprit et non un contenu de pensée [11].

---

9. H. Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Coll. Présence chrétienne, 1958, p. 65-66. D'une conférence du P. Antoine à des directeurs de séminaires, nous extrayons aussi les phrases suivantes, tout à fait significatives : « *La problématique de la pensée philosophique est maintenant toujours anthropologique*, explicitement, et non plus *ontologique*. Même la question de l'être ne peut être posée qu'en référence à l'homme, comme une question posée par l'homme et le concernant ; même, et à plus forte raison, la question de Dieu » (P. Antoine, *Quelques réflexions sur la culture moderne*, dans *Vocation*, n° 229, janvier 1965, p. 159).

10. L'image de la sphère est très fréquente et a traversé tout le moyen âge. Elle est chez Vincent de Beauvais, dans le *Speculum Historiae*, I, ch. 1 (édit. Douai, 1624, p. 2) ; chez Alain de Lille, dans les *Theologicae Regulae*, reg. 7 (*PL.* 210, 627) ; chez S. Bonaventure, dans l'*Itinerarium mentis in Deum*, ch. 5 (Edit. Quaracchi, vol. V, p. 310). Toujours appliquée à Dieu, elle poursuit son chemin au bas moyen âge : on la rencontre chez Jean de Ripa, dans sa *Quaestio de gradu supremo* (édit. A. Combes, P. Vignaux, Paris, 1964, p. 178), chez Gerson (édit. Paris, 1606, I, p. 366). En littérature française, elle fait son entrée, semble-t-il, avec Rabelais ; on la trouve dans la préface de mademoiselle de Gournay aux *Essais* de Montaigne, et c'est sans doute de là que Pascal l'a reprise, mais dans un tout autre sens puisqu'il l'applique au monde et non plus à Dieu.

11. Il faut insister sur ce point pour éviter tout malentendu : nous nous mettons constamment par la suite sur le plan de la *structure* de pensée. Si connaître est toujours exercer une coïncidence avec soi-même, il s'ensuit que pour connaître « quelque chose », il faut être présent à soi ; toute position d'objet est acte de conscience de sujet. Pour le chrétien, le centre de tout est sans contredit Dieu qui se révèle dans le Verbe incarné (théocentrisme du contenu de la foi) ;

## II. — Anthropocentrisme et mentalité du chrétien.

Mais il faut en venir maintenant à la question qui nous touche. Si de fait la pensée contemporaine est tout entière informée par la perspective anthropocentrique, qu'en est-il au juste de la mentalité intellectuelle et des disciplines de l'esprit dans les instituts de formation sacerdotale ?

Ce serait un jeu trop facile de montrer ici les déficiences. Nombre d'enquêtes, d'articles, de conclusions de semaines pastorales ont mis en évidence les conflits intérieurs des prêtres jeunes ayant, au premier contact avec le ministère, éprouvé le sentiment d'un décalage entre l'appris et le vécu, entre la théologie d'école et le langage de l'homme réel. Nous ne voulons rien ajouter à cela, ni surtout renchérir sur les éléments défavorables. D'ailleurs il est assez vain de noter des carences si l'on n'offre pas en même temps les remèdes adéquats.

Ce que nous voudrions faire, c'est attirer l'attention sur un autre point, d'allure assez paradoxale à première vue, mais qui peut, nous semble-t-il, projeter quelque lumière sur les réformes à tenter dans les projets nouveaux d'adaptation des études cléricales.

Chose étrange en effet, si l'on attaque présentement avec une certaine âpreté l'enseignement de la philosophie et de la théologie dans les écoles, tout ce déploiement d'arsenal ne paraît toucher cependant en rien la grande théologie en elle-même. Ne serait-ce donc pas, en définitive, que l'enseignement scolaire a de fait trop souvent perdu aujourd'hui son contact avec la grande tradition ? Et le remède ne serait-il pas d'abord le retour à ce que cette tradition contient de plus valable ?

Or — et c'est ici le point spéculatif le plus important que nous voudrions soumettre à la réflexion — ce qui est *le plus valable dans la tradition* de pensée chrétienne, c'est précisément *ce qui la rend aussi le plus moderne,* nous voulons dire sa perspective radicalement anthropocentrique. Ce point capital mérite que nous le développions quelque peu.

---

mais on ne peut connaître Dieu qu'en passant par soi-même, dans une position de jugement (« Dieu est », « Tu es Seigneur ») qui est l'expression d'un « je sais », « je crois » (anthropocentrisme de structure). La pensée contemporaine vise non pas à thématiser la structure, ce qui est impossible puisqu'elle s'implique inévitablement dans tout contenu, mais à en faire prendre conscience comme d'une implication nécessaire. L'homme sait maintenant ce qu'il vivait implicitement : dans son existence il est rencontre avec tout le réel, non pas chose ni projection de choses.

*Anthropocentrisme et tradition chrétienne.*

La Révélation est elle-même, d'abord et en toute excellence, un événement qui valorise l'homme en sa subjectivité. Dans un article vraiment neuf sur le sujet, K. Rahner a bien assuré le point de départ de l'anthropologie, en montrant que, dans la Bible, l'homme est « un étant qui, en définitive, n'est pas une partie d'un tout plus considérable (le monde), mais est le tout de façon toujours unique, précisément sujet, personne, 'existence', et non pas chose »[12]. C'est là très exactement une perspective formelle anthropocentrique impliquée par le donné révélé.

Sans doute, dans le même article, l'auteur allègue aussi le fait que le développement de la théologie, chez les Pères et au moyen âge, n'a pas exploité à fond la perspective biblique primordiale, pour construire vraiment une réflexion tout à fait cohérente avec l'anthropocentrisme originel. Mais il n'empêche que les grands théologiens eurent toujours cette intuition que l'homme est un sujet devant Dieu, sans comparaison dans le monde, au point qu'il est référence unique pour tout le réel (eu égard évidemment à l'Incarnation, puisqu'il s'agit de théologie). On pourrait sans peine montrer que tel fut bien le cas des génies qui dominèrent la réflexion dans l'Eglise, un Grégoire de Nysse, un Augustin dans l'antiquité[13], au moyen âge un Bernard, un Suso[14], et enfin un Thomas d'Aquin. Et puisque justement S. Thomas continue à être proposé dans les écoles comme le maître

12. « Diese Subjektivität... macht den Menschen wirklich zu einem Seienden, das im letzten nicht Teilstück eines grösseren Ganzen (Welt), sondern das Ganze in je einmaliger Weise, eben Subjekt, Person, 'Existenz', im Gegensatz zu Vorhandenen, ist » (*Lexikon für Theologie und Kirche*, Art. Anthropologie ; 2e édit., 1957, vol. I, col. 619).

13. La béatitude du « cœur pur » a suscité des commentaires où l'on pourrait découvrir toute une épistémologie fondée sur la luminosité du regard de l'esprit revenant sur soi-même : « Ainsi donc celui qui se voit, voit en lui-même l'objet de ses désirs... regardant sa propre pureté, il voit dans l'image l'archétype » (Grégoire de Nysse, *Béatitudes*, 6 ; *PG.* 44, 1272). C'est toujours l'idée grecque que le semblable connaît le semblable, car au fond connaître c'est toujours reconnaître ; on pourrait rappeler à ce propos la doctrine de S. Augustin sur la mémoire (cfr par exemple J. M. Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, 1950, p. 16-17).

14. Pour S. Bernard, on sait que le plus haut degré de l'amour s'exprime dans une intériorité du sujet ; c'est un « diligere se », mais une saisie de soi où tout est pour Dieu (« tantum propter Deum ») ; cela, dans la mesure où il est possible, sur terre, que l'esprit, dans la luminosité à soi-même, ne soit en réalité plus rien que la Lumière même : « quomodo solis luce perfusus aer in eamdem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfudi voluntatem » (*De diligendo Deo*, X, 28 ; édit. Leclercq, Rochais, vol. III, p. 143). — Les mystiques allemands et néerlandais ont de pareilles expressions ; on verra par exemple Suso se rapportant directement à S. Bernard, dans son ***Livret de la Vérité***, **Ch. IV (cfr trad. du P. Lavaud, p. 41).**

à suivre, c'est à son propos surtout qu'il nous paraît nécessaire d'insister, pour faire admettre l'idée qu'une saine revalorisation d'un anthropocentrisme chrétien, tel qu'il fut au moins embryonnairement conçu par le « Doctor communis », apporterait une rénovation salutaire dans les programmes d'enseignement de philosophie et de théologie. Montrons donc aussi qu'à tout prendre, ce qui est le plus valable chez S. Thomas est aussi ce qui le rend vraiment moderne (sans anachronisme). Et persuadons-nous réciproquement que l'anthropocentrisme, qui caractérise, comme nous l'avons dit, la pensée contemporaine, n'est point un fait de culture athée, mais demeure bien au contraire la clef de la réflexion chrétienne chez les meilleurs maîtres.

*Anthropocentrisme et thomisme.*

Nous tirerons profit ici du livre suggestif et par certains traits vraiment magistral de J. B. Metz, intitulé *Christliche Anthropozentrik* [15].

L'idée foncière de l'auteur pourrait se résumer de la façon suivante : si S. Thomas est un maître entre tous, c'est parce que justement il fait le tournant entre la pensée cosmocentrique des Grecs (et de tout l'Occident médiéval augustinien encore axé sur la perspective grecque) et la pensée, la mentalité anthropocentrique moderne.

Entendons-nous bien ! On ne veut évidemment pas dire que S. Thomas est déjà un moderne. Non ; tout son langage courant adopte l'ancien vocabulaire objectiviste issu de la pensée cosmocentrique, son donné d'expressions repose toujours sur le fondement des « choses » ; les vieilles catégories nées de la perception naïve des objets règnent encore, adroitement retouchées sans doute (par de nombreux *quasi* et *quodammodo* qui nous laissent toujours quelque peu en suspens), mais parfaitement reconnaissables. Cependant, sous ce re-

15. Johannes Baptist Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich, Kösel, 1962. Dans la suite de notre article, les indications de pages renvoient à ce livre. On en trouvera un résumé fort succinct, mais qui met bien en relief l'essentiel, dans *Rech. Sc. Rel.*, 51 (1963), p. 477-81 (H. de Lavalette) ; voir aussi une critique nuancée par le P. Y. Congar, dans *Bull. Thom.*, 11, p. 325-328, et une recension favorable du P. J. de Vries, S.J., dans *Scholastik*, 38 (1963), p. 91-93 ; par contre, le Dr Zahn, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 87 (1965), p. 104-108, critique la méthode même dont s'est servi l'auteur. Chacun éprouve, à première lecture du livre, un mélange de sympathie profonde et de crainte de se laisser duper par cette sympathie même. Il est indéniable que Metz a fait une percée ; il est non moins certain que la base de documentation historique de l'ouvrage n'est pas assez étayée ; le caractère absolu de certaines affirmations devrait aussi être nuancé. Mais enfin on s'accordera probablement pour dire qu'il y a ici matière à réflexion et, pour plusieurs, l'occasion d'un effort de conversion philosophique. Pour ce qui nous concerne, nous acceptons l'idée que S. Thomas a accentué mieux que d'autres avant lui, et en tout cas le premier dans une option clairement réfléchie (d'ailleurs maintenue *contre* l'ensemble de ses contemporains), la visée foncièrement chrétienne de l'anthropologie.

vêtement inadéquat, sous cette « surcharge catégoriale » (p. 89 sv.), on sent bien que les moules traditionnels de la pensée sont en train de se briser.

Voilà la vocation et la position historique de S. Thomas, position incomprise à son époque, détournée ensuite de son sens par d'innombrables interprètes. Il opère le renversement. Avec lui la révolution prend au moins son départ. Une nouvelle sève toute jeune gonfle l'ancien tronc qui se met à verdoyer pour des frondaisons inattendues.

Or, à des indices très sûrs, on devine que c'est la pensée anthropocentrique qui va germer du fruit de la synthèse thomiste.

Il n'est que de refaire, avec S. Thomas, l'expérience de cette naissance. C'est aussi l'effort que tente J. B. Metz dans son deuxième chapitre, le plus étendu de son livre. Six sondages progressifs, effectués en des matières différentes, mais organiquement coordonnées, vont nous fournir des signes non équivoques d'une *Denkform* vraiment anthropocentrique chez S. Thomas. Retenons-en un simple relevé, omettant tous les développements explicatifs.

1°) *Etre*. Le type le plus profond de l'être, pour S. Thomas (par exemple dans *contra Gent.*, IV, 11), c'est celui qui signale la subsistence, la présence à soi-même. Ainsi, « l'idée fondamentale de l'être-à-soi [16], à partir de laquelle les étants sont déterminés dans leur raison d'être, n'est pas l'être-là statique et matériel de la nature, mais bien la *reditio subiecti in seipsum completa*. L'être est, dans son ipséité (donc pris objectivement) pensé comme 'subjectivité' » (p. 53). Et c'est pourquoi « la découverte de l'être par la pensée est auto-découverte de l'homme qui pense » (p. 55) ; plus généralement encore, l'ontologie est nécessairement une anthropologie (ib. n. 22), en vertu de quoi il n'existe qu'une méthode possible de découverte explicite de l'être, c'est la méthode dite transcendentale (p. 55).

Remarquons qu'ici Metz pense dépasser Et. Gilson : ce dernier avait bien marqué la suprématie de l'*esse* sur l'essence, mais il n'avait pas souligné que, pour S. Thomas, au moins principiellement, cet *esse* est un être-à-soi (cfr p. 46, n. 7) ; en fait donc, plus qu'un changement d'accent dans le couple « esse-essence », il y a déjà embryonnairement, chez S. Thomas, une révolution de perspective dans l'*esse* lui-même ; on a le passage de l'être-là à l'être-à-soi (thème que Gilson n'a pas mis en relief de façon décisive).

2°) *Individualité* (*Liberté*). Bien entendu, S. Thomas n'a jamais articulé lui-même les êtres par déduction transcendentale explicite. Cependant, on trouve chez lui les fondements de pareille entreprise. Ainsi par exemple vis-à-vis du moi individuel (pour repasser, dans l'ordre, les trois grandes idées kantiennes du moi, du monde et de Dieu).

Dans la pensée cosmocentrique des grecs, le moi personnel est vu comme un cas particulier, posé sur l'horizon de l'universalité, et c'est surtout négativement, par l'affirmation de l'incommunicabilité, que se distingue l'individualité propre d'un sujet. Chez S. Thomas, par le biais surtout de la conscience morale, le moi devient unicité originale et intangible ; radicalement, on peut l'appeler

16. Traduction littérale du terme *Ansich* ou *Ansichsein*. Nous maintiendrons, en français, bien qu'il soit peu usité, le type de relation exprimé par la référence : « à-soi » ; il connote, en réalité, que l'on demeure encore en-deçà de la division, devenue classique, entre « en-soi » et « pour-soi ». Avant toute distinction, il y a **d'abord la luminosité à soi-même qui fait coïncider l'intelligence et l'intelligible.**

« liberté », c'est-à-dire ce par quoi un étant « est inaliénablement remis aux mains de sa propre existence » (p. 62). Le fondement de la liberté, c'est précisément l'être-à-soi, dans le langage de S. Thomas, c'est la *ratio in quantum super actum suum reflectitur* (*Ver.*, 25, 2).

Nous aurons à revenir sur cette importance primordiale accordée au sujet quand nous dirons plus loin un mot de la grâce.

3°) *Substance.* La notion d'individualité du sujet existentiel conduit tout normalement (du moins chez un penseur chrétien) à celle de nature (ou substance) qui en est le complément du côté des essences. Il est intéressant de noter, chez S. Thomas, comment par deux fois c'est l'ordre de la décision morale qui sert à constituer une nature. Sans doute ceci n'est pas très développé dans la *Somme*. Cependant, Metz n'a pas manqué d'épingler ailleurs deux passages significatifs où la chose est dite clairement. Au niveau des fins dernières, d'une part, il est montré que le damné « se fait » une nature, celle-ci étant le fruit de sa décision qui engage la totalité de lui-même (*Ver.* 24, 10, ad 2). Par ailleurs et à l'inverse, au niveau de la protologie, dans la considération théologique de l'homme avant le premier Péché, il y a aussi une nature (un donné originel), et c'est une nature « intègre » ; mais celle-ci, en même temps que donnée, est supposée stable, durable et parfaite *parce que* et *aussi longtemps que* l'homme adhère à Dieu par la volonté : « quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhaereret, omnia inferiora superiori parti subdebantur » (*De malo*, 7, 7). De cela il résulte que, pour S. Thomas, l'idée foncière de nature ou substance, n'est pas celle d'un *substrat*, d'un être-là comme chose dans l'espace ; la nature est un « donné », sans aucun doute, mais non pas sans lien avec une décision libre. Dans cette représentation, « se manifeste une préférence accordée à la considération temporelle-historique... Le durable 'devient' en vertu d'une détermination personnelle libre ; et ce 'devenir' ne s'ajoute pas après coup à un être reposant en soi de façon statique, mais au contraire amène cet être à la réalité qui lui est propre et lui donne durée » (p. 66).

4°) *Monde.* Après le moi, prenons la conception thomiste du monde. Il faudrait ici revoir les deux thèses classiques : le rapport de l'intellect au phantasme et l'unicité de la forme dans le « composé » humain.

En langage thomiste, on dit : l'homme est son être c'est-à-dire *redit supra seipsum reditione completa*, seulement *in conversione ad phantasma*. Langage que le moderne glosera de la façon suivante : « La mondanité n'est pas représentée cosmologiquement à la manière d'un donné antérieur, reposant sur soi, selon un état déjà actualisé sur lequel l'homme viendrait buter ; elle n'est pas non plus, à la manière grecque, ce qui est autre de façon non-dialectique, ce qui résiste, est étranger et aliénant par rapport à la subjectivité ; mais elle est, selon la manière anthropocentrique, le lieu (le terme) de constitution de l'homme, de l'incarnation de l'homme » (p. 68). Le monde est le « hors-soi » de l'homme, par lequel l'homme est vraiment soi.

Et c'est bien pourquoi d'ailleurs S. Thomas, seul de sa génération, défend la thèse de l'âme unique forme de l'être-homme : « L'homme ne consiste pas pour lui en deux réalités... il est bien plutôt concrètement l'unique réalité de l'être-présent à soi de l'*anima*, dans la mesure où celle-ci n'est réellement que dans l'extériorité, donc comme réalité informant la matière, donc comme corps » (p. 70-71). Bref, si le monde est l'au-delà de l'homme, son corps est médiation dans la totalité de l'univers.

5°) *Dieu.* Il semblerait contradictoire de penser qu'il y ait une connaissance anthropocentrique de Dieu. L'attitude chrétienne n'est-elle pas, par définition **même, théocentrique ? Sans aucun doute, elle est théocentrique de contenu ou**

selon son principe matériel. Mais la *Denkform* (ou principe formel), jamais exprimée, et toujours présente, est et doit être et ne peut être qu'anthropocentrique. Seul ne peut comprendre cela, l'homme qui, demeuré naïvement chosiste, n'a pas encore opéré sa mutation vers l'ordre nouveau. Mais pour le philosophe (transcendental), cette prétention anthropocentrique n'est pas neuve, puisqu'il s'est habitué de longue date à remonter réflexivement à Dieu par l'analyse du jugement, c'est-à-dire dans l'acte même de transcender, par lequel l'homme pose toute la richesse de son être-à-soi. Or déjà Thomas d'Aquin avait ouvert cette perspective : « La question sur l'être transcendant se pose, pour lui, explicitement à partir de la *conditio humana*... et l'homme lui-même se trouve toujours en même temps impliqué dans la question : ainsi le coup d'œil sur l'être transcendant se fait dans le regard sur l'être-homme, et l'homme est constamment perçu lui-même dans le coup d'œil » (p. 74).

6°) *Grâce.* Bien plus, toute la doctrine de la grâce, qui est cependant pur *don gratuit de Dieu, s'inscrit chez S. Thomas dans un ordre existentiel et donc* dans une visée anthropocentrique. Cela suit de la manière de connaître à partir du sujet. Car, « si l'existence de Dieu se manifeste toujours dans l'horizon de la subjectivité humaine, ce n'est pas autrement non plus que peut apparaître l'initiative divine libre de la révélation » (p. 81). Et donc la foi sera toujours une forme plus parfaite de l'auto-possession de l'esprit.

Quiconque approfondit la doctrine thomiste de la grâce ne peut manquer d'être frappé par l'accent qui marque le sujet. La justification, par exemple, suppose l'acte de l'homme : *Deus non sine nobis nos justificat.* Voilà la vérité première dans l'explication de l'infusion de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons. Et cette « pointe » anthropocentrique dans l'événement de grâce n'est pas un accessoire, mais une note *constitutive* de la doctrine de S. Thomas (p. 83).

Il suit de là que jamais l'on ne tombe dans le reproche de chosisme : « ce qui est offert à l'homme dans la grâce, ce n'est pas un *quelque chose,* mais un mode concret d'être soi-même, qui d'ailleurs ne ressort nullement de l'homme (ne provient pas de son propre fonds) ; c'est un développement de l'auto-détermination, lequel n'est d'ailleurs possible que sous l'effet du don divin ; c'est une *subjectivité* » (p. 84-85).

Ceci est manifesté encore dans les conséquences que l'on tire pour la thèse particulière de l'objet formel surnaturel de la foi et des actes de vertus infuses. Sans doute, là aussi, le vocabulaire est encore pénétré par les catégories grecques du mouvement et de la spécification par une forme que l'on doit dire « accidentelle ». Mais, sous les expressions accusant une origine cosmocentrique, il faut saisir la visée plus profonde, qui est celle du sujet en acte[17].

Avec ces quelques témoignages, la preuve serait faite que S. Thomas inaugurait à son époque une pensée de type réellement anthropocentrique et faisait par là figure de précurseur. Ce n'est point qu'il y ait eu chez lui acte prémédité. C'est plutôt la conformité et l'humble soumission au donné de la révélation qui conduisit logiquement et rigoureusement sa réflexion. En effet (comme le montre J. B. Metz dans le troisième chapitre de son livre), si la révélation, pour s'exprimer

17. Le point le plus délicat du livre de J. B. Metz nous paraît être celui-là. Il nous présente un S. Thomas qui est un séduisant papillon en train de sortir de la chrysalide. Mais il n'est pas toujours facile de faire historiquement le départ entre ce qui appartient à l'opacité de la défroque que l'on va quitter et ce qui se dessine déjà dans la brillante parure de l'être nouveau qui surgit au soleil.

en théologie au sens strict, postule un langage, un logos de type anthropocentrique, il n'était que normal de voir S. Thomas, fidèle au donné révélé et fidèle aux lois de l'esprit, se faire comme spontanément l'initiateur d'une formule anthropocentrique. Il ne le fit nullement sous la pression d'un aristotélisme, que justement il dépassait en tant que chrétien, mais bien par l'exigence intrinsèque de son christianisme, lequel nécessitait la forme de pensée que la révélation libère inévitablement, chez celui qui en suit rigoureusement toutes les implications [18].

Mais poursuivre le développement de ce point nous entraînerait au-delà de notre sujet. Il nous suffit d'avoir montré ici que tradition thomiste et langage moderne sont loin de s'exclure ; bien au contraire il n'est pas exagéré de dire que S. Thomas fraye la voie à la pensée occidentale moderne ; et l'on peut prétendre qu'en indiquant l'auteur de la Somme comme un maître pour les écoles, les Souverains Pontifes ont fait plus que désigner une source orthodoxe d'inspiration pour le théologien : ils ont confusément pressenti qu'ils établissaient les bases d'un enseignement adapté à la mentalité contemporaine, à condition de poursuivre les intentions que la Somme propose comme en filigrane.

## III. — Anthropocentrisme et formation des clercs

Il ne saurait être question ici de fournir des programmes tout construits ni des schèmes d'exposition philosophique ou théologique. A la lumière des données précédentes, contentons-nous de dessiner quelques lignes directrices.

Quand bien même il n'existe pas d'accord unanime sur une définition du rôle propre dévolu au prêtre dans la société contemporaine, une chose au moins apparaît de façon décisive : si le pasteur doit dialoguer avec les hommes de son entourage, il n'obtiendra audience, et ne sera lui-même effectivement à l'écoute des autres, que dans la mesure où un langage commun les réunit déjà au préalable. Or ce langage, actuellement, c'est celui qui se centre sur l'homme. Il faudra donc bien admettre, en définitive, que le clerc, l'étudiant de philosophie et de théologie, est concerné d'abord, lui aussi au même titre

18. Tout ceci demanderait un développement. Il nous suffit de montrer que la formation des clercs, et la théologie en particulier, *peut* légitimement être anthropocentrique ; non seulement il n'y a pas d'obstacle à cette structure de pensée, mais, bien au contraire, ce faisant, la mentalité chrétienne reste plus dans son vrai courant et comprend mieux ses maîtres. Il y aurait lieu aussi de montrer, avec de plus amples arguments, pourquoi l'orientation de l'esprit *doit* être anthropocentrique pour se sauvegarder elle-même et traduire correctement l'histoire du salut. Les données qu'apportent sur ce point l'auteur de la *Christliche Anthropozentrik* sont des plus intéressantes (aux pp. 97-115).

que n'importe quel autre individu dans le monde, par la question que l'homme se pose sur l'homme.

Et s'il est vrai par ailleurs que cette question de l'anthropologie se trouve être foncièrement le thème de la religion révélée, aussi bien que l'intuition radicale des grands penseurs chrétiens et nommément de S. Thomas, on admettra que le clerc aux études est singulièrement privilégié, puisqu'aussi bien sa tâche et son devoir d'état ne consistent en rien d'autre qu'à s'appliquer à la question la plus pressante à laquelle tout homme s'intéresse.

Mais cela, bien évidemment, à la condition que le clerc accomplisse sa tâche de façon correcte. Dès lors il est possible d'indiquer au moins les principes de conduite qui doivent régir fondamentalement la direction intellectuelle des clercs, en négatif comme en positif.

a) *Une nouvelle lecture des Anciens.* Négativement : il faut rejeter, dans la philosophie et la théologie, toute *conception périmée* selon le type cosmologique d'autrefois auquel il a été fait allusion plus haut.

Précisons bien qu'il ne s'agit nullement de mettre dans les musées les admirables travaux de tous les maîtres de la tradition. Mais ce qui importe, c'est de lire les docteurs en ayant en vue moins les expressions encore inexpertes d'une pensée trop soumise au style de vulgarisation enveloppé dans le langage chosiste, que l'idée fondamentale toujours impliquée dans le contenu — du moins si l'on a affaire à un grand maître — et qui s'oriente vers le mode formel de l'expression (de la « Denkform ») anthropocentrique. Bref, aussi bien en patristique qu'en scolastique, les contenus matériels comptent beaucoup moins que ce que l'on pourrait appeler les intuitions de base, lesquelles sont toujours valables à travers les siècles, du moment qu'elles émanent d'une visée profonde de penseur chrétien.

Si l'on n'opère pas cette sorte de re-lecture de la grande tradition patristique et scolastique, le malaise qui persiste actuellement s'accentuera encore. L'étudiant qui, par devoir et obligation d'examen, mémorise cette tradition n'y voit que les apparences extérieures d'un contenu non encore arraché à la concrétion d'une expression trop cosmologique, et par le fait même il éprouve le sentiment d'entrer dans un monde tout à fait étranger ; si de surcroît il redit textuellement les mêmes phrases sans les dépouiller de leur gangue, il a l'impression de ne pas être entendu, de parler une langue absolument ésotérique.

b) *Une attitude existentielle.* Il faut aussi écarter toute position de question, ou problématique, qui *n'engage pas l'homme réel* questionnant sur sa propre situation : exigence qui vaut pour la philosophie **d'abord (avec toutes les conséquences que cela implique pour la notion**

même de « philosophie chrétienne », comme on le verra plus loin), mais devient un postulat fondamental du théologien, lequel porte son regard sur la Vérité Incarnée dans une histoire dont l'homme est le centre.

Remarquons d'ailleurs qu'on n'a encore rien dit quand on assure, seulement de l'extérieur, que la rédemption se déroule dans une « Histoire de Salut ». L'essentiel n'est pas de parcourir, comme dans un livre, les chapitres d'une histoire, mais de se voir concerné par elle. Sans aucun doute, l'expérience individuelle du théologien n'est pas un « lieu théologique » ; il est nécessaire pourtant que chaque étudiant en science sacrée fasse « sa » théologie, dans un acte qui le saisisse, pour son humble part, en pleine vie d'Eglise et dans son rapport réel avec le monde qui questionne autour de lui.

c) *Une réflexion sur l'Incarnation et la vie de l'Eglise.* Pour parler plus positivement, le travail de formation intellectuelle du jeune clerc devra consister moins à emmagasiner des connaissances objectives théoriques ou pratiques, qu'à se poser, en Eglise, la question sur ce sujet ineffable qu'est l'*homme* (et qu'il est lui-même comme homme croyant, frère de l'Homme-Dieu), à situer cette question, pour la résoudre, dans la lumière de la révélation de la Vérité Incarnée, à s'adonner dès lors à une patiente recherche sur le donné biblique, à faire autant que possible la « reprise » de toutes les précisions apportées par les saints, les docteurs et le magistère : et tout cela bien plus en connaissance d'acquiescement réfléchi qu'en effort d'érudition.

Sans aucun doute, les « realia » utiles à connaître pour un prêtre sont des données nécessaires à l'exercice de son ministère. Et il en existe en divers domaines : doctrinal, rituel, juridique, historique, casuistique, pastoral. Mais, à tout prendre, la somme des éléments constituant le bagage que l'on pourrait appeler « professionnel » du pasteur ordinaire n'exigerait pas de soi de longues années d'étude. Si la formation au séminaire se poursuit durant six ans, c'est que l'on y envisage autre chose qu'un apprentissage professionnel. Il s'agit d'y développer surtout une maturité mentale et spirituelle qui assure le meilleur niveau de prudence et d'intelligence zélée. Or ceci n'est plus une affaire qui se compte au nombre des semestres ni aux points obtenus dans les examens. C'est une préparation qui se poursuit plus loin que le séminaire et au-delà des années d'études. Et il est bien certain qu'il s'agit ici non pas d'acquérir des connaissances à mémoriser, mais d'engager son esprit sur le chemin de la Vérité, au niveau du dialogue effectif et efficace avec n'importe quel contemporain, selon une *raison évoluée* et dans une *foi réfléchie*. Or ce sera l'anthropologie chrétienne, constamment reprise et méditée qui

devra servir de matière et de moteur pour cette formation de l'esprit et du cœur.

d) *Une philosophie de chrétien.* Raison évoluée, disons-nous : cela appelle en pratique une philosophie *autonome,* mais faite par un penseur *chrétien.* Autonome et donc proprement rationnelle ; mais d'un chrétien, c'est-à-dire de celui qui aura fait (ou sera constamment en train de faire) cette conversion de type anthropocentrique dans laquelle l'homme se connaît non seulement comme réfléchissant sur les données à priori des « natures », mais comme posant une interrogation qu'il ne peut résoudre définitivement sans se connaître enveloppé par une histoire et une Histoire Sainte.

Nous ne voulons pas discuter ici la question du choix entre un système qui fasse se succéder techniquement l'étude philosophique et l'étude théologique, ou un système réalisant plutôt une sorte de discipline unitaire qui apporte simultanément les acquisitions que l'on attendait jusqu'ici de deux étapes distinctes. Ce qui compte, c'est que, à la base du programme, il y ait cette mutation « anthropocentrique » qui oblige à tout bout de champ l'élève, en suivant ses cours, à s'interroger sur l'homme (sur lui-même), et à porter cette interrogation de sa raison sur l'homme dans un monde concret, dans ce monde-ci qui est l'univers du Salut. En un mot, tout ce qu'il fera de philosophie devra culminer nécessairement et dès le début, si possible, dans une philosophie de la religion [19].

e) *Une théologie « scientifique ».* Foi réfléchie, disons-nous enfin. Cela indique une théologie vraiment *scientifique,* en donnant à ce mot non le sens qui rappelle une culture dépassée, mais celui qui convient à la réalité d'aujourd'hui. Qu'est-ce à dire ?

Au temps de S. Thomas, « scientifique » signifiait l'appel à l'évidence des principes de raison (par le syllogisme « faciens scire ») ; au temps d'Erasme, le terme prend un autre sens au niveau des certitudes concernant les textes et les témoignages (par l'établissement des sources et la preuve historique) ; à notre époque le mot s'enrichit encore d'une nouvelle dimension, ou, peut-être mieux, renverse les dimensions précédentes : est « scientifique » tout ce qui, par la maîtrise intelligente (non seulement mécanique, mais aussi psychologique et spirituelle) intègre le monde à l'homme, fait de celui-ci le dominateur (et pas seulement un rouage sensé, le « roseau pensant ») de la nature, le régisseur (et pas seulement le spectateur) de l'histoire.

Ainsi donc, une théologie sera scientifique aujourd'hui non uniquement en recourant au syllogisme déductif, ni en établissant seule-

19. Philosophie de la religion au sens où l'expose par exemple le *Hörer des Wortes* de K. Rahner.

ment des donnés textuels précis — toutes choses évidemment nécessaires par ailleurs, dont nous obtenons le bénéfice en exploitant déjà largement le travail du passé, tout en gardant l'obligation d'en développer encore les acquis par la recherche spécialisée. Il faudra, en outre, pour être une foi profondément réfléchie et donc fondant une science, que la théologie intègre théologalement le rapport des *choses* à l'homme sauvé (ainsi que voulait le faire Teilhard de Chardin) et le mouvement réel de l'*histoire* (mieux que ne prétend le réaliser la philosophie sans Dieu).

Ceci, à vrai dire, est moins une question de programme et de matières qu'une attitude de méthode. On en est encore, sur ce point, aux premières réalisations et aux tâtonnements. Les professeurs ne peuvent sans doute faire plus, provisoirement, que proposer des « scholia » aux thèses traditionnelles ; ils risquent des « excursus » qui sont autant d'essais pour encadrer le mieux possible les problèmes actuels et l'expérience la plus large de l'humanité dans le plan du salut. Mais tout cela n'est pas encore unifié ni coordonné, selon une ordonnance précise, avec la claire connaissance de l'œuvre à réaliser.

Reconnaissons du reste humblement que ce travail ne peut être le résultat de l'effort d'un seul. Comme toutes les bonnes et grandes choses dans l'Eglise, il sera le fruit du dévouement de bien des travailleurs modestes. Mais une chose paraît certaine : si l'on pense cette œuvre sous forme d'anthropocentrique chrétienne (pour reprendre les termes de J. B. Metz), on se sera engagé dans la bonne voie. Anthropocentrisme, répétons-le, qui n'est nullement la négation pélagienne du théocentrisme radical de l'attitude religieuse (théocentrisme de *contenu*), mais qui met puissamment en lumière, dans une visée formelle répondant à la structure de l'esprit, la caractéristique propre du christianisme, qui est de croire en un Dieu fait homme, dans une histoire que ce Dieu réforme et guide réellement, par son Humanité, vers le terme de la vision bienheureuse.

*Eegenhoven-Louvain* C. DUMONT, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean