NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 10 1966

Y a-t-il un monde profane?

Émile RIDEAU

p. 1062 - 1082

https://www.nrt.be/fr/articles/y-a-t-il-un-monde-profane-1588

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Y a-t-il un monde profane ?

Y a-t-il un monde profane ? Question paradoxale pour l'homme moderne, engagé dans une entreprise géante de connaissance et de maîtrise de l'univers. Question moins étonnante pourtant pour qui réfléchit aux conditions et aux conséquences de cette aventure : à l'abstraction de la science, à la distance que prend une nature rationalisée, à l'angoisse de l'homme devant ses créations mêmes et en face de son vide intérieur. Un effort tardif cherche précisément à retrouver de mille façons un contact direct avec le monde, à exalter l'image et le symbole, naguère délaissés.

Le refus du monde ne serait-il pas la tentation habituelle de l'homme et son mouvement naturel ? Le primitif préfère la solution de la magie et ses facilités à l'observation rationnelle des phénomènes. Les religions orientales s'évadent de l'illusion du *maya*, de la réalité douloureuse, pour fondre l'homme dans l'impersonnalité de l'absolu. La philosophie grecque considère l'existence dans le corps comme une chute et un exil, la matière comme une déchéance de l'idée pure. Les idéalismes modernes résorbent le réel dans l'esprit. Apparemment intéressé par le monde, l'homme contemporain éprouve une sorte d'anxiété de sa captivité dans ce que Teilhard appelait la « Bulle cosmique », si bien que celui-ci a pu dire : « La véritable préoccupation de l'homme n'est pas de s'assurer la possession du monde, mais de s'en évader ». Quant au chrétien, il éprouve une extrême difficulté aussi à s'accepter dans le monde, à s'intéresser vraiment au monde et à l'histoire ; il est perpétuellement tenté d'évasion. Après tout, ce refus du monde est le signe de la vocation de l'homme, le pressentiment d'un au-delà ; encore est-il qu'il doit se garder d'une dévaluation.

Dans le trouble actuel des idées et des passions, dans la contradiction des options diverses, le problème majeur du chrétien est donc de s'efforcer à une attitude juste devant le monde. Investi par le surnaturel, appelé à une destinée incomparable, et pourtant citoyen du monde et responsable du monde, il doit chercher une formulation vraie de sa relation au monde : le monde profane est-il supprimé, du moins dévalué, par la splendeur solaire de sa vocation, ou au contraire valorisé par elle ? Pour lui, y a-t-il encore un monde profane ?

Cette question fondamentale, dont la réponse va influencer sa conduite comme son apostolat, ne peut trouver une réponse que par un examen préalable de la position intellectuelle et pratique de l'athée, — cet homme qui prétend aujourd'hui être l'homme du monde, quitte peut-être à le manquer et à le nier. Après quoi il nous faudra étudier

le christianisme, dans le paradoxe qu'il offre d'une transcendance et d'une incarnation, et nous demander s'il permet de reconnaître encore un monde profane, à quelles conditions, et comment.

L'univers profane de l'athée.

L'athéisme, qui est négation de Dieu, se caractérise par la substitution à Dieu de la nature et du monde, car il faut bien que la conscience se donne un objet et un projet absolus. Toute forme d'athéisme est un *naturisme,* un panthéisme de la nature, considérée en elle-même ou dans sa relation à l'homme qui la connaît et qui la pense : l'existence ou la transcendance de Dieu étant refusées, il ne demeure que l'être des choses et de l'homme.

Il en est ainsi d'abord du *paganisme antique,* si religieux en apparence, au moins dans sa forme populaire, mais dont la substance et le fond demeurent athées : « privée de Dieu dans le monde », suivant le mot de saint Paul, c'est-à-dire ne pouvant se trouver que par la négation d'un Transcendant personnel, la conscience païenne est essentiellement *naturiste* : incapable d'adoration véritable de Dieu, elle n'entre en contact qu'avec un « divin » anonyme. Mal dégagée d'une nature, dont les influences astrales pèsent sur elle de tout leur poids de fatalité, la personne humaine est tournée vers le monde, qui lui apparaît comme un grand Tout. Pour le peuple, la réalité profane est envahie par le sacré et le divin y affleure : le monde est peuplé d'esprits. Mais cette religion demeure naturiste : il s'agit de se concilier ces forces spirituelles cosmiques. Elle élabore des mythes sur l'origine des choses et du mal. Quant à la philosophie, elle n'échappe pas au panthéisme : c'est le cas des premiers philosophes de l'Ionie, avec leur conception de l'être, totalement unifié avec Parménide, ou en devenir avec Héraclite ; mais c'est aussi le cas de Platon, d'Aristote et du stoïcisme, qui n'arrivent pas à poser la transcendance absolue d'un Dieu personnel. Sans doute, l'homme est-il déclaré « mesure de toutes choses », mais il n'a finalement pour objet que le monde : un monde douloureux et déchu, un monde de nécessité, auquel il se résigne ou dont il s'efforce de jouir, un monde dont il n'a pas d'espoir de sortir, un monde enfin sans histoire véritable et dont la réalité finie, la diversité sont absorbées par l'unité intemporelle de l'idée.

L'*athéisme moderne* est plus caractéristique encore de ce naturalisme. Mais il porte la marque de son apparition historique dans une conscience jusqu'alors dominée par le christianisme. Il est advenu progressivement, à partir du XVI^e^ siècle, c'est-à-dire en contradiction à une époque orientée dans son ensemble vers une espérance surnaturelle, et imprégnée par la foi. Renonçant à la révélation chrétienne et peu à peu à la notion même de Dieu, l'homme moderne adop-

te une attitude de révolte et de refus : il en arrive à proclamer la mort de Dieu. Délivré de l'espérance d'immortalité, où il ne voit qu'aliénation et mystification, il accepte avec sérénité une existence finie, qui se termine sur le néant, il se résigne à l'inévitable.

Mais la croyance en Dieu et en sa révélation est immédiatement remplacée par un autre objet, par une autre valeur : le *monde*. Comme le montre admirablement Teilhard, dans son analyse des causes de l'incroyance, un « nouvel astre » s'intercale entre l'homme et le Dieu d'autrefois. Et cet astre flamboyant est le monde : non pas seulement l'univers objectif, mais surtout l'univers en tant qu'il est relié à l'*homme*, qui le pense. Si bien que le « nouvel astre » est plutôt l'homme même.

De fait, l'athée moderne se considère comme investi d'une *mission* et d'une responsabilité envers le monde et envers l'homme-dans-le-monde : conscient de leur inachèvement, il se sent chargé de les transformer, de les mener à leur fin, de les enfanter à leur vérité authentique. Il a le goût de l'efficacité, de l'action méthodique : rien ne lui paraît impossible à priori, il se refuse à toute démission et à tout découragement devant ses échecs provisoires.

Cette action s'opère d'une manière entièrement *autonome*, sans référence à la grâce et au concours de Dieu : l'homme s'estime capable de s'égaler à lui-même, de réaliser sa fin, avec ses propres forces et moyennant les méthodes rationnelles qu'il met en œuvre.

Quant à la fin qu'il poursuit, elle est évidemment *naturelle*, et temporelle. Le grand projet de l'homme depuis la Renaissance est, suivant le mot de Descartes, de « se rendre maître et possesseur de la nature ».

Si le marxisme ne veut connaître que le monde et l'homme-dans-le-monde, d'autres philosophies expriment assez bien cette nouvelle attitude de la conscience. *Husserl*, le créateur de la phénoménologie, met l'absolu entre parenthèses, et se contente d'une description fragmentée des divers aspects du réel, dont il cherche seulement la signification. Pour *Heidegger*, l'homme s'aperçoit exposé et abandonné dans un monde fini, ainsi que dans un temps limité par la mort : s'il veut atteindre à la conscience et donner un sens au monde, il lui faut lutter contre le déterminisme des lois et l'impersonnalité de l'existence sociale, et se mettre au travail dans une existence de « souci » et d'attention au monde ; il obtiendra ainsi une révélation de l'Etre. *Sartre* voit le « pour-soi », c'est-à-dire la conscience, émerger de l'« en-soi », c'est-à-dire du monde, par un acte indéfini et renouvelé de liberté, dans un affrontement aux choses et à autrui. *Merleau-Ponty* exorcise aussi toute idée d'absolu et invite l'homme à une mise en question de tout, à une interrogation perpétuelle sur tout ; dans une étroite liaison avec le monde où il est enraciné, l'homme arrive, hors de tout dogmatisme, de toute foi absolue, à donner quelque sens aux multiples situa-

tions où il est impliqué. *Camus* enfin, dans *L'homme révolté* notamment, estime que, à l'encontre du communisme qui sacrifie l'homme au temporel, et du christianisme qui le sacrifie à l'éternel, il faut simplement lutter pour une meilleure condition de l'homme, afin de réaliser une cité plus harmonieuse. Les héros de *La peste* expriment cet idéal modeste d'un combat technique et généreux, mais finalement précaire dans ses résultats, contre le mal qui accable l'homme et qui renaît sans cesse. Toutes ces philosophies ont d'ailleurs le mérite au moins de montrer que l'homme et le monde sont inséparables. Quant à la poésie moderne, elle essaie bien de surpasser le monde, mais elle se maintient dans le fini et ne renvoie pas à un Dieu transcendant : il ne faut pas prendre le fameux mot de Rimbaud « Nous ne sommes pas au monde » pour une profession de foi.

Ainsi, comme le paganisme d'autrefois, l'athéisme actuel est essentiellement un *naturalisme humaniste,* qui prend pour objet unique la nature, en relation avec l'homme : l'athée est l'*homme du monde,* mais aussi l'*homme de l'homme.* Et il n'existe pour lui que des *phénomènes,* extérieurs ou intérieurs, matériels ou humains, en interdépendance causale, dans l'espace et dans le temps : des phénomènes scientifiquement explicables par leur relation même et susceptibles d'être rationnellement dominés.

Le monde de l'athée est donc un monde purement *profane* (s'il est permis d'employer encore ce terme, qui fait allusion implicite à la possibilité d'un monde sacré). Et il devient aujourd'hui banal de dire que tout l'effort de l'homme moderne, depuis quatre siècles, s'est exercé contre toute foi à un univers sacré, que l'explication scientifique comme l'organisation sociale ont réussi apparemment une œuvre de *désacralisation,* en opérant une chasse aux mythes, ou présumés tels.

Cet intérêt au monde est affecté d'un immense sérieux, et c'est ce qui en fait la valeur : c'est vraiment à fond et de tout son cœur comme de toutes ses forces que l'homme moderne, délivré de l'espérance surnaturelle, se donne à sa tâche, en ne refusant en principe aucun sacrifice. D'où le caractère respectable de l'athéisme, qui ne peut être que difficilement atteint par des arguments intellectuels : il représente une option qui engage totalement l'individu, et qui s'affirme fortement, sans pouvoir être ébranlée. A lire un philosophe comme Vuillemin, professeur au Collège de France, notamment dans son livre *L'homme et la mort,* on est presque convaincu par la possibilité qu'il montre pour l'homme de trouver la joie dans sa tâche.

C'est donc *dans l'histoire* que l'homme accomplit son grand projet, suivant des étapes et des phases, dans une orientation essentielle vers l'*avenir,* en prospective ardente et créatrice du futur. Mais il imagine que cette histoire de progrès aura une *fin,* qu'elle sera marquée à son terme par un succès total. Cette notion d'histoire, qui n'est arrivée

à une conscience explicite qu'au XIX[e] siècle, est au reste empruntée au christianisme, car l'antiquité n'en disposait pas pleinement : elle est seulement démarquée et aplatie ; projetée sur le seul temps du monde, elle renonce à la dimension verticale et transcendante.

La philosophie la plus consciente de cet athéisme temporel est le *marxisme*. On connaît la phrase célèbre des *Manuscrits économico-philosophiques* de 1844 : « Le communisme est la forme achevée du naturalisme : il supprime la querelle de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme, de l'existence avec l'essence, de la liberté avec la nécessité, de l'individu avec l'espèce ; il résout le mystère de l'histoire, et il a conscience de le résoudre ». C'est dire que, déjà quelque peu maintenant, mais surtout à la fin de l'histoire ou plutôt de la préhistoire, l'homme arrivera au terme de son enfantement et atteindra sa plénitude, dans la perfection de ses rapports, enfin harmonieux et normalisés, avec le monde.

Il faudrait ici passer en revue les diverses activités, où s'exprime et se réalise le projet de cet homme, qui semble si à l'aise dans un univers désacralisé.

Les plus visibles, les plus efficaces et les plus réussies, au moins quand elles s'exercent sur les choses, sont évidemment la *science* et la *technique*, elles-mêmes sous le flux d'un dynamisme économique de production au service des besoins ; et la science devient de plus en plus « opérationnelle », se vérifiant dans des actes méthodiques. Expression plus individuelle, l'*art* moderne est significatif, car, comme l'ont bien montré André Malraux et Germain Bazin, il manifeste à l'extrême, plus encore que la science et la technique (limitées par les résistances du monde), la volonté de l'homme de tout rénover, de tout transformer, de tout recréer.

Cette volonté de recréation s'exerce aussi sur la *personne* par différentes techniques d'éducation et de guérison, notamment psychanalytique. Elle s'exerce encore dans tout le domaine *social et politique*, par la recherche difficile des formes d'une nouvelle cité, de nouvelles structures juridiques. Et la procréation même, dont les promesses sont assorties de tant de dangers, doit accepter un contrôle, pour aboutir à l'idéal d'une « population sur mesure ».

Elle propose enfin à l'homme une *morale*, un effort pour acquérir, suivant le mot de Camus, une « sainteté sans Dieu ». Illogiquement peut-être, mais en fait, l'athée moderne ne croit pas, comme le voudrait Dostoïevski, que « tout lui est permis ». S'il recherche le bonheur et s'il s'abandonne à la vie, s'il se refuse au sens de la culpabilité, s'il prend enfin certaines libertés avec les lois de l'amour par réaction contre l'hypocrisie, il s'efforce souvent vers l'idéal de la probité et de la fidélité, du service d'autrui et du dévouement à des causes humaines. **La vertu de l'athée est un phénomène courant et visible.**

* * *

On pourrait croire, d'après tout cela, que l'athéisme moderne a résolu le problème de l'homme et celui des rapports de l'homme avec le monde profane. Il n'en est rien, et il est curieux que l'optimisme de l'athée soit en train de virer en *pessimisme* devant certains constats. L'objectivité rationnelle ne réussit pas à surmonter la négativité du monde, et, suivant le mot de Rimbaud, « la vraie vie est absente ».

Il n'est pas sûr d'abord que soit acquis un véritable contact de l'homme avec la nature, dont l'homme est séparé par les « artifices » de la nouvelle civilisation, par l'écart entre le travailleur et son œuvre : l'attitude d'agressivité conquérante envers le monde matériel et vivant n'est pas favorable à une véritable rencontre avec lui. Privé du secours du « symbole », le monde abstrait des signes et de l'efficacité n'est pas en mesure de donner à l'homme une communion réelle avec le monde, ni même de le déchiffrer en vérité : il y faudrait plus d'amour et de respect. De la nature réelle, si valables soient les succès de la connaissance scientifique et de la puissance matérielle, l'homme ne peut avoir qu'une vision superficielle, car il est plus facile de conquérir la nature brute que de retrouver l'ordre vrai des choses. Quant aux relations de l'homme avec l'homme, elles n'ont pas progressé en intimité véritable, et les admirables techniques d'information comme les facilités du transport et du voyage n'accroissent pas notablement l'intercommunication des consciences, n'atténuent pas leur distance.

Et, sans qu'on veuille ici céder à la vision pessimiste des critiques actuels de l'action technique, il faut bien dire que, depuis qu'il a commencé, il y a quatre siècles, le projet de l'homme athée s'est soldé finalement par un échec sur le plan humain : les réussites triomphales de la technique ne pèsent pas devant la somme de malheurs qu'elle a engendrés, devant les menaces qu'elle fait peser sur l'homme. Rien de substantiel n'est changé dans la condition humaine, et l'homme est toujours face à face à ses problèmes essentiels.

Il n'est pas étonnant que soit récemment surgi un courant pessimiste, qui s'exprime en philosophie comme en littérature, ainsi que dans la production artistique et cinématographique. Sous ses différentes formes, l'existentialisme athée prend acte de l'échec objectif de l'homme et s'efforce de lui donner une justification : on nous démontre partout que cet échec est inévitable et qu'il fait partie de la condition de l'homme, cette « passion inutile », suivant le mot de Sartre. Evoquons seulement les tentatives, d'audience restreinte, mais significatives, du *roman d'avant-garde* qui, prenant conscience de l'absurdité du monde, du non-sens qui l'affecte, de la séparation totale de l'homme et du monde, cherche seulement à exprimer des situations « objectales » (Nathalie Sarraute) et décrit un univers d'impressions discontinues, d'instants séparés, de sensations subjectives et incohérentes, en un style qui se veut délibérément inintelligible et rompu.

Mais tout cela ne nous intéresse ici que comme un signe précieux du caractère foncier du paganisme et de l'athéisme de toujours. Tout cela nous ramène, en fin de compte, à la situation antique d'une dépréciation du monde et, notamment, de la matière et de l'homme. Le sérieux apparent du projet moderne sur le monde et sur l'homme est en réalité sous-tendu par un mépris profond : l'activité humaine, en tout paganisme athée, est affectée de violence, d'esprit de puissance et de jouissance. Le monde est conçu comme une *physique de forces*, nécessairement inégales, où la richesse et la force du maître réduisent l'esclave en servitude utilitaire, au bénéfice de la croissance des biens et de leur consommation.

Et nous devons ici faire remarquer à nos frères protestants, dont l'amour et le dialogue nous rapprochent à nouveau aujourd'hui, que les grands initiateurs dont ils se réclament ont adopté, à leur insu, et à l'encontre du christianisme, une philosophie païenne ; car ils ont accentué jusqu'à une limite dialectique l'écart de l'homme pécheur et fini et du Dieu saint et transcendant ; car ils ont condamné l'effort de la pensée rationnelle pour donner une expression du mystère. Pour les génies religieux de la Réforme, le monde profane, contaminé de fond en comble par le mal, est théoriquement annulé et dévalorisé : il perd son existence propre et son intérêt devant la grandeur et la souveraineté de Dieu. Et si les origines du capitalisme, contrairement à la thèse de Max Weber, ne sont pas entièrement attribuables à la Réforme, il était cependant dans la logique des choses que, paradoxalement délivré de la présence d'un Dieu proche et de ses exigences immédiates, l'homme se soit abandonné, sans lisières, à la tentation du monde à connaître et à conquérir par tous les procédés de l'efficacité pratique.

Ainsi l'option païenne et athée qui, à défaut du Dieu exclu, prend le monde et l'histoire temporelle pour unique objet de conscience et d'action, tourne court et aboutit à un échec total. Faute de conditions métaphysiques et religieuses, le monde profane n'est pas reconnu dans sa vérité : il est même théoriquement détruit et supprimé, car il n'a pas de fondement, il n'a pas de sens, il ne peut être pleinement affirmé. De ce point de vue, la stagnation relative de la science et de la technique dans l'antiquité, malgré d'éclatantes réussites, est sans doute à mettre au compte du manque d'intérêt foncier de l'homme païen pour le monde. Quant au succès de la science et de la technique modernes, il pourrait bien s'expliquer, en partie au moins, par des rémanences de l'esprit chrétien, qui a donné à la conscience un intérêt profond pour la nature.

Le monde profane du chrétien.

A cette conception du monde athée s'oppose radicalement celle du chrétien. Ce n'est pourtant pas sans peine qu'elle aboutira à une meilleure reconnaissance du monde profane, mais aussi des valeurs humaines et de la liberté légitime de l'homme : il lui faudra pour cela une totale fidélité à son mystère, dans la complexité de ses aspects et l'antithèse de ses paradoxes, et les tentations ne lui manqueront pas de retomber en situation préchrétienne ou parachrétienne.

Il ressort, en premier lieu, du christianisme, que toute la réalité du monde, en tant qu'il est lié à l'homme et à son histoire, est *surnaturelle*. Et on pourrait conclure justement qu'elle exclut la réalité d'un univers purement profane.

Le Dieu vivant de la révélation se définit, en effet, comme un Amour infini qui, en toute gratuité libérale, et de toute éternité, a décidé de créer l'homme et de l'appeler à sa communion intime, en le faisant participer par le Christ au mystère de son Existence trinitaire. Plus précisément, le dessein éternel de Dieu est de se réunir sa création dispersée dans l'organisme spirituel du Corps mystique du Christ. Cette vocation surnaturelle, qui dépasse toute exigence humaine, tout droit de l'homme, n'est pas seulement une élévation de la nature humaine à un ordre supérieur, car elle comporte, dans le même plan sans reprise, une récupération de l'homme pécheur, une délivrance spirituelle, une rédemption de la mort et du mal, par l'acte pascal du Christ.

Cette ordination surnaturelle de l'homme, loin de survenir postérieurement à un état préalable purement naturel, est *immédiate* et de toujours : la figure de l'Adam, tracée par la *Genèse*, comme la figure des premiers hommes imaginée et reconnue par la science des origines humaines, est du premier coup surnaturelle : c'est dès son début, dès son surgissement, que l'homme a été appelé à être l'image de Dieu, en relation avec le Christ ; dès le début que la grâce lui a été donnée, en référence au Médiateur et par anticipation. Et les longues périodes qui ont marqué la préparation de l'histoire à l'avènement historique de Jésus, dans le paganisme et en Israël, ont été une éducation progressive de la conscience humaine par l'Esprit, issu de la Rédemption.

Bien plus, dans la mesure où la nature, matérielle et vivante, est solidaire de l'homme dans son environnement et dans son histoire, elle est pénétrée aussi de surnaturel : Dieu aime le monde préhumain, car il est l'humus sur lequel s'enracinera l'homme et germera le Christ. Tout le mouvement de la matière et de la vie, que la philosophie bergsonienne et teilhardienne estime justement animé par un élan vital, une énergie spirituelle, en collaboration avec les déterminismes

mais aussi au-delà et au-dessus des mécanismes, tout ce mouvement est déjà pénétré de divin, c'est-à-dire d'amour. Et Teilhard peut dire justement : « C'est un amour qui construit physiquement le monde ». Il n'est pas une condition, pas un conditionnement de l'homme et du Christ, dans l'infinie multiplicité des causes, qui ne soit l'objet d'une attention amoureuse de Dieu, et, suivant le mot de saint Paul, c'est toute la création qui s'enfante à la liberté spirituelle des enfants de Dieu. Au reste, dans le temps comme dans l'espace, le monde forme une unité organique.

Et, lorsque l'homme apparaît, branché sur l'animalité, mais objet d'une création divine qui le met sur un plan transcendant, voici naître l'univers des *valeurs,* vers lesquelles se porte, plus ou moins obscurément, l'activité de la personne : la vérité, la beauté, le bien. Et cet univers intérieur, qui procède d'un appétit d'absolu, d'un dynamisme illimité, s'exprime et s'épanouit dans les résultats, inachevés mais progressifs, de la culture et de la civilisation, dans la création difficile mais prometteuse d'un univers humain : technique et science, vie sociale et politique. En tout cela, Dieu est présent et actif, sans être toujours aperçu et reconnu, car il est, dit saint Jean, « la lumière de tout homme », et rien ne se fait sans son concours et sa stimulation. Dans l'histoire de l'humanité, tout est donc divin et surnaturel, exception faite du péché, tout travaille au salut de l'homme, en liaison avec sa liberté ; d'un point de vue subjectif aussi, tout est divin, car, au sein des philosophies et des religions, sous les idées et les mythes, Dieu est plus ou moins aperçu et reconnu par la conscience.

Mais il faut attendre la révélation d'Israël et, après elle, surtout la révélation chrétienne pour que s'opère cette reconnaissance. Une théologie s'élabore dans le peuple juif puis dans la pensée chrétienne, qui est, avant tout, celle de la reconnaissance de la primauté absolue de Dieu, de l'universel rayonnement de sa gloire, c'est-à-dire de son être, de sa puissance et de son action.

Et, si nous devons être amenés bientôt à souligner l'importance de l'homme, de sa liberté, de son autonomie relative, il nous faut d'abord insister, avec le Père Urs von Balthasar dans son livre récent *La gloire et la croix,* sur le caractère absolument premier de l'évidence objective de Dieu et de son intervention de salut dans l'histoire. Le mot hébreu *Kabôd* indique ce qui avait frappé nos pères : la « pesanteur », la « densité » compacte de la manifestation de Dieu, l'expansion de sa visibilité, la magnificence de son être et de son action gratuite. Et, de même que la beauté d'une œuvre d'art se révèle du dedans, et au-delà des signes ou des éléments matériels qui la composent, par l'évidence frappante d'une splendeur (*pulchrum splendor veri*), Dieu n'est pas conclu tellement par un passage intellectuel ou inductif des **signes à Lui-même, mais il est aperçu *au dedans de son œuvre,* du**

moins par l'âme de bonne volonté, et cela par une intuition, par une connaturalité gracieuse qui adapte l'homme à la Vision commencée d'un Objet. L'acte de foi est, précisément, au-delà des motifs préalables et des justifications rationnelles, l'ouverture de l'âme, mais aussi du corps et ses sens, à cette invasion divine, la réception de Dieu, de sa parole et de sa vie, l'abandon généreux de l'homme au flux de la Source, l'inchoation d'une expérience destinée à devenir totale.

Cette vision objective s'opère d'abord au sein de l'*être*, dans les éléments du monde (au cœur de la nature objective, mais aussi de la nature transformée par l'homme), dans la conscience morale dont saint Paul dit qu'elle est une loi et une révélation de Dieu : et cette voie d'approche et de connaissance fut celle qui permit aux païens d'accéder à une certaine foi, de s'acheminer vers Dieu. Cette voie est aussi ouverte au chrétien, malgré la révélation plus directe qu'il reçoit de Dieu. Mais la vision objective de Dieu se réalise surtout au cœur du mystère chrétien, dans la Figure du Christ, qui est la Forme de Dieu, pleinement adaptée à la condition humaine.

Par conséquent, s'il faut se garder de méconnaître, en apologétique, avec la méthode d'immanence, la nécessité des dispositions de l'homme, son appétit du surnaturel, son attente de Dieu, sa « puissance obédientielle » (suivant le terme scolastique), il faut se garder d'accorder une importance trop grande à cette méthode, au risque de faire apparaître le Don que Dieu fait de lui-même comme une simple réponse à un besoin, ce qui annulerait la primauté de l'initiative de l'Amour.

Ainsi donc, Dieu s'impose, Dieu envahit tout domaine : la seule chose qui compte, le seul nécessaire, est de le voir partout, occupé à se dévoiler pour le salut actuel et final de l'homme. Dans cette perspective primordiale, essentiellement théologique et théocentrique, il faut bien admettre que le monde profane recule quelque peu dans une position sinon effacée, du moins subordonnée.

La même conclusion ressort aussi du caractère absolument incomparable de la vocation chrétienne. Si la nature et ses valeurs doivent être reprises et récapitulées (une fois purifiées et guéries), le christianisme annonce officiellement cette extraordinaire bonne nouvelle de l'ouverture du « ciel », c'est-à-dire de Dieu même. Plus de question de contrat, comme dans la parabole des ouvriers de la onzième heure, car le Maître est bon et veut récompenser d'une manière disproportionnée le plus minime effort. Et comment le moindre « arrangement » pourrait-il trouver place entre Dieu et l'homme, si Dieu est résolu à se donner lui-même ? Rien n'achète cet immense Bien, et il n'y a qu'à l'accepter en attitude de reconnaissance ouverte. Ainsi la grande nouveauté du christianisme apparaît dans l'offrande faite par Dieu d'une existence qui surpasse infiniment les valeurs temporelles et qui, déjà commencée sous les ombres ici-bas, se réalisera en plénitude

dans la vision face à face. Offrande déjà faite depuis toujours, du côté de Dieu, mais dont la connaissance n'avait pas encore été prise par l'homme.

L'aspect *rédempteur* de l'Incarnation vient encore accentuer la primauté de la vocation surnaturelle de l'homme. En effet, indépendamment même de la dialectique qui commandait logiquement la mort de Dieu pour réparer la destruction existentielle radicale de l'homme par le péché, le fait de cette mort introduit dans la relation de l'homme et de Dieu une *négativité* fondamentale. Non seulement désormais le renoncement s'impose-t-il à l'homme en vertu de sa condition déchue et pécheresse, non seulement doit-il passer par la mort au péché pour retrouver la vie, mais une nouvelle « sagesse » est posée, apparemment contraire à l'humanisme, et qui introduit la loi de la croix dans l'existence de l'homme et dans l'histoire. C'est la transcendance même du Dieu trinitaire, révélée à titre nouveau par le Christ, qui impose à l'homme la mort du fini pour accéder à l'intimité divine : le Père de Montcheuil a souligné cette condition. Désormais l'humanisme le plus valable est déclaré inopérant et insuffisant : on n'entre pas en Dieu sans mourir. Et la conclusion de *Catholicisme*, du Père de Lubac, montre bien aussi que la vision et l'action humanistes doivent accepter un renoncement total de principe : « loi de l'exode, loi de la Pâque ». Dans sa perspective d'une unanimité finale, au terme de l'histoire, le Père Teilhard de Chardin n'a pas manqué d'admettre, lui aussi, la nécessité d'une transformation, d'une métamorphose ultime, de l'humanité pour franchir le dernier seuil, auquel elle n'a pu tout au plus que se préparer. Tous ses efforts antérieurs, tous ses succès matériels et spirituels, doivent donc consentir à reconnaître leur insuffisance, sinon leur nullité. Et, Teilhard, si passionné pourtant de construction du monde, par l'action comme par la souffrance, est bien loin de méconnaître la primauté d'une attitude purement théologale et théocentrique, susceptible de découvrir ce qu'il appelle la « diaphanie » du divin en toutes choses.

*
* *

Cette première phase de réflexion sur l'universalité du monde de la foi et sur son unicité aboutit cependant ici à un renversement. Sans doute, comme le dit saint Paul, « tout ce qui ne provient pas de la foi est-il péché », et « sans la foi est-il impossible de plaire à Dieu » ; bref, tout est surnaturel et divin, et l'homme n'est vraiment homme que s'il le reconnaît. Mais, loin d'être détruit ou évacué pour autant, le monde profane, qui semblait être nié au profit de Dieu seul, va resurgir dans sa vérité, dans son authenticité, dans sa réalité subor-

donnée. Et, à la différence du paganisme, c'est l'originalité du christianisme de pouvoir vraiment « sauver les phénomènes », de leur conférer une valeur.

Cette valeur du monde profane ressort, en premier lieu, du *mystère de la création* exprimé à la première page de la Bible. C'est parce qu'il est transcendant que le Dieu créateur, tout en se distinguant du monde proféré par sa Parole, lui confère une existence réelle : il le constitue extérieurement à lui, comme objet de lui-même, il le pense et le veut comme un être réel, il lui imprime son image, il lui donne donc des qualités et des propriétés qui l'assimilent à Dieu même, son Type majeur ; il le fait participer à ce qu'il est lui-même, à sa Vérité, à sa Sagesse, à sa Beauté, à son Bien. Au terme de chacun des « jours » de l'action créatrice, Dieu peut se féliciter que son œuvre est « bonne » et valable, et il ne se repent pas de ce qu'il a fait ; il joue dans le monde, dit la Sagesse. Reflet de Dieu, la création manifeste sa gloire et permet de le reconnaître, à travers les signes. Et il est dit que cette création comporte des degrés, atteints tour à tour par un développement temporel, au sommet desquels apparaît l'homme, image réussie entre toutes du Créateur : l'homme, non pas à part du monde, mais relié à lui, et capable de le penser, l'homme en qui toute la création ne fait qu'un dans la distinction de ses éléments. Et, à la différence de l'animal, cet homme est capable, par l'universalité de son être, de connaître et de dominer le monde : comme disent les philosophes, il est « capable de l'être », *capax entis*. Par le don immédiat d'une connaturalité, il est même capable de connaître et de posséder Dieu. Et toute l'activité de l'homme, sur tous les plans, est bénie et encouragée par Dieu : sa vocation est de se faire lui-même, d'accéder à l'existence maxima, en transformant le monde à son service par le travail, mais aussi par une organisation toujours plus humaine de la vie sociale. Ainsi, d'après le récit de la *Genèse*, tout se passe comme si Dieu semblait se retirer de la scène et s'absenter, pour provoquer l'homme à l'action sur le monde, pour lui laisser toute initiative et toute liberté, pour mieux l'éveiller à lui-même. Et déjà la matière et la vie, dans leur ascension vers l'homme, avaient reçu une sorte d'initiative et de responsabilité obscure pour opérer des métamorphoses et inventer des nouveautés. Si bien qu'en écho au mot de Teilhard, « Dieu fait moins les choses qu'il ne les fait se faire », Claudel peut dire aussi paradoxalement : « Dieu n'a pas fait le monde ; il l'a fait se faire, il l'a provoqué ». Ainsi l'humilité et la générosité de Dieu admettent le monde et l'homme à la dignité de *cocréateurs* : sur un donné, incessamment donné, mais donné comme inachevé, ils ont à œuvrer librement pour lui donner la forme parfaite d'un achèvement.

Mais le mystère de l'*Incarnation* accentue infiniment cette valeur du monde et de l'action humaine sur le monde. Créateur du monde

dès le commencement, Source de son être et de tout son développement, Energie de son mouvement temporel, le Verbe Christ apparaît, un jour, dans le monde en Personne et se fait élément du monde. Il s'y enracine, il accepte ses conditionnements et ses lois, il l'adopte comme sien, il en fait le prolongement de son corps, et son corps même ; il partage son sort et prend en charge son histoire. La relation du monde à Dieu perd, en quelque sorte, son extériorité pour devenir une assimilation ; elle intériorise le monde à l'être de Dieu. Plénitude de Dieu, le Christ est aussi la Plénitude du monde, et surtout la Plénitude de l'homme, leur Forme et leur Figure parfaite. Cette insertion du Verbe dans le monde et dans l'homme, déjà réalisée dans l'Incarnation, s'achève et se consomme dans le mystère pascal de la mort et de la résurrection de Jésus. La mort du Christ manifeste éminemment la vérité de l'Incarnation, son loyalisme et son absence de tricherie ; quant à la résurrection et à l'ascension du Christ, elles lui confèrent la plénitude officielle d'une royauté sur le monde, d'une victoire sur ses énergies et ses puissances. Dans le Christ glorieux, milieu divin de l'univers, l'univers et l'homme acquièrent solidairement une valeur nouvelle, celle d'une résurrection, d'une intégration en Dieu, acquise en plénitude pour le Christ, anticipée pour l'homme. Ainsi le mystère de l'Incarnation fait qu'*il y a* un monde réel : elle exorcise définitivement la tentation païenne d'une annulation ou d'une dépréciation du monde.

Il justifie aussi l'exercice de l'activité humaine dans la poursuite des *valeurs* : cette activité en reçoit un statut juridique d'autonomie et de liberté. Autonomie relative et subordonnée sans doute à leur Fin ultime, mais non moins réelle : l'homme est habilité à se faire et à s'achever, individuellement et collectivement, en transformant le monde. Tous les stades de cet itinéraire existentiel, tous les aspects légitimes de son activité sont valorisés. Le *corps* humain est reconnu, comme instrument et geste de l'esprit, comme moyen de son union au monde, et l'âme ne peut plus être considérée, ainsi que pour le païen, comme en situation d'exil ou de prison ; il fait partie intégrante de la personne. Sous le contrôle de l'esprit, il mérite respect et bienveillance ; ses énergies peuvent être développées et des plaisirs raisonnables peuvent lui être consentis. La sexualité, notamment, voit reconnaître son rôle et sa valeur, non seulement de création, mais d'épanouissement. L'activité *technique* est invitée à se déployer pour la conquête et l'utilisation des formes et des forces du monde ; et il devient banal de dire qu'elle ne fait pas concurrence à Dieu, que le geste de Prométhée ne peut être condamné. Un champ illimité est ouvert à l'effort de l'homme pour la maîtrise de l'univers matériel, biologique et humain. Il en est de même pour l'activité de la *pensée* dans la poursuite **de la vérité, notamment par la science, mais aussi par toutes les for-**

mes de spéculation et de réflexion, y compris sur le mystère révélé, car l'entendement est capable d'atteindre, sous les signes et par la médiation d'un langage cohérent, à partir du donné expérimental, une vérité réelle, relative et progressive sans doute, mais absolue dans son ordre. Et l'effort scientifique jouit d'une autonomie totale dans son objet et ses méthodes, même en principe dans le domaine de la révélation, car entre la science et la foi il ne peut y avoir de contradiction essentielle. Plus généralement toute forme de culture est encouragée, car elle contribue à l'enrichissement de l'esprit. La recherche et la création *artistique* font partie, plus encore que dans le monde païen, de l'existence humaine, car elles expriment, dans le cadre d'une époque, la vocation de l'homme à la contemplation et à la transformation du monde dans le sens de l'harmonie parfaite. Les différentes formes de la *vie sociale* qui, en régime païen ou athée, ne peuvent trouver leur épanouissement, notamment la famille, prennent une importance capitale comme autant d'éléments et de facteurs de l'idéal de communion humaine. L'*existence politique,* honorée sans doute par le paganisme antique mais dans le cadre d'une cité close, prend toute sa valeur de service d'une communauté nationale, elle-même au service d'une communauté universelle ; le christianisme reconnaît volontiers la compétence et l'autonomie de l'Etat pour ses fins propres. Ainsi toutes ces valeurs profanes sont justifiées comme telles et stimulées dans leur exercice autonome et distinct : César a son domaine temporel ; l'humanisme, la culture et la civilisation sont invités sans jalousie divine à se développer dans leur ordre.

En somme, l'*homme* existe pleinement comme tel dans sa relation avec la nature et avec autrui, dans le temps d'une histoire temporelle. Une véritable philosophie de l'homme peut surgir, qui définit ses conditionnements et sa liberté : cette philosophie n'hésite pas à reconnaître avec Freud la profondeur de son animalité, avec Marx l'influence des déterminismes économiques et sociaux, avec Pascal la pression intérieure et le poids de l'imagination, des émotions et des passions ; en même temps, la philosophie reconnaît le domaine de la liberté, le dynamisme des énergies spirituelles. — Mais surgit aussi une véritable philosophie de l'*histoire,* qui renonce au retour indéfini des cycles naturistes païens et décrit le mouvement de l'humanité vers une fin, où elle trouve sa consistance ultime dans l'accès à la communion de Dieu : né, à un moment donné, de l'évolution biologique, enraciné dans le monde mais transcendant au monde, l'homme s'achemine par étapes vers un terme collectif, en enrichissant sa conscience de mille expériences diverses, dans le conflit permanent du bien et du mal. Bref, le christianisme laisse la raison élaborer, avec ses propres ressources, une science de l'homme sur les données expérimentales de l'observation réflexive et historique ; et il laisse aussi l'homme se faire lui-même, sous sa propre responsabilité, dans l'histoire.

Profane et surnaturel dans l'histoire.

Il faut bien dire cependant que cette autonomie du monde profane, que ce respect de l'homme, ont été soumis à bien des obstacles au cours des temps et n'ont pas encore pleinement réussi à s'imposer. La grande tentation du chrétien est d'en revenir à une dissociation platonicienne de l'éternel et du temporel et de contredire ainsi les leçons de l'Incarnation. C'est ainsi que, dans son ensemble, le *moyen âge* apparaît en déséquilibre vers l'autre monde et orienté vers une espérance extra-terrestre : de quoi témoigne surtout l'extraordinaire efflorescence monacale qu'il a connue ; gêné par la barbarie des temps et l'insécurité sociale et politique, il ne semble pas avoir accordé suffisamment d'attention aux valeurs temporelles. Diverses circonstances ont fait éclore une « chrétienté », où l'Eglise a pu marquer profondément la culture et la civilisation, mais en exerçant une tutelle abusive et anormale sur la personne et sur l'Etat. Sous le couvert d'une sacralisation universelle, l'émancipation du monde profane a été retardée et ajournée : un certain infantilisme caractérise l'homme médiéval. Il est remarquable que le génie de *saint Thomas d'Aquin,* en utilisant la philosophie d'Aristote (déjà préchrétienne par son détachement du platonisme), a réussi, contre toute son époque, une formulation juste des rapports du monde profane et du christianisme : il a donné à la « nature » (nature humaine et nature matérielle) sa véritable valeur, sa consistance autonome, en la subordonnant seulement à sa Fin surnaturelle. Et, à son insu peut-être, il a posé les principes de l'émancipation de l'humanisme et de la vie socio-politique, qui allaient triompher plus tard. Malheureusement, il n'a pas su se dégager d'une philosophie des essences, qui ne tenait pas suffisamment compte de l'expérience et n'ouvrait pas la voie à la science et à la technique. D'où les malaises de l'homme à la fin du moyen âge, d'où l'effort du *nominalisme,* pour redonner sa place à la singularité objective des choses, plus valables pour lui que l'abstraction vide des idées. Mais le nominalisme, qui annonçait déjà Descartes, est un retour au platonisme, à la dissociation du monde profane et du monde spirituel. Et il n'est pas étonnant qu'il ait été à l'origine du *protestantisme,* dont nous avons dit déjà qu'il séparait radicalement l'homme de Dieu, le monde de Dieu. Et, au même moment, s'effectuait, avec la *Renaissance,* dans l'ordre culturel et politique, une dissociation non moins totale entre le profane et le divin, une émancipation absolue et athée du profane : humanisme païen puis athée, naissance des Etats souverains et amoraux dans l'exercice de leur autorité égoïste, économie affranchie de toute règle dans son capitalisme libéral. Quant à l'*Eglise,* il n'est pas étonnant qu'elle ait été rejetée dans l'isolement, à l'écart du monde : doctrinalement rénovée par le concile de Trente, il faut bien dire que, malgré toutes sortes d'efforts, elle a vécu relativement repliée sur elle-même.

Relevons seulement, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles, les noms d'Ignace de Loyola, de François de Sales et de Vincent de Paul, qui ont essayé de maintenir l'idéal d'une réunion vivante, d'une communion des valeurs humaines et du christianisme. Mais le jansénisme, triomphant malgré ses déboires, comme le quiétisme, ont été des signes de la séparation du profane et du divin. Et, au cœur de l'Eglise, l'influence cléricale allait prévaloir, l'ignorance ou la méconnaissance des nouvelles valeurs mondaines ; de quoi témoigne le procès de Galilée. Quant au XIX^e^ siècle, en nostalgie de l'ordre passé, il a été marqué par un nouveau durcissement de l'Eglise devant le durcissement parallèle d'une culture imprégnée d'athéisme ; il est heureux que le concile du Vatican, dans la ligne du concile de Trente, ait souligné doctrinalement, contre le fidéisme antirationnel, les droits et la valeur de la raison ; mais la fin du concile allait inaugurer pour longtemps un cléricalisme accru et un repliement du Saint-Siège.

De cette situation nous commençons heureusement à émerger sous la poussée de l'Esprit et la pression des circonstances.

Il faut noter d'abord l'influence heureuse du *thomisme,* dont nous avons vu qu'il avait su reconnaître la valeur du profane. L'influence aussi, inspirée du thomisme de la philosophie de *Maurice Blondel,* qui, par une analyse scientifique du vouloir humain et des exigences de son dépassement, a réussi à trouver à nouveau une formule exacte des rapports de l'homme et du Dieu révélé, de la nature et de la grâce ; sans doute l'effort blondélien, centré (au moins d'abord) sur l'intérieur de l'homme, s'intéresse-t-il relativement peu au monde extérieur, mais le principe est fortement posé de l'existence autonome d'une nature, expérimentalement connaissable et capable de Dieu, vers lequel elle tend, sans avoir de droits sur la communion que Lui seul peut donner. De Maurice Blondel procède le *personnalisme* chrétien qui, avec Emmanuel Mounier notamment, a centré sa réflexion sur la dignité de l'homme, sans oublier sa relation à autrui : ici encore, malgré une insistance sur le problème intérieur, la valeur des réalités temporelles a été retrouvée.

En correspondance à cet effort, en relation avec lui, et pour le compléter, il faut évoquer la pensée du Père *Teilhard de Chardin,* dont la résonance indique assez qu'elle correspond à un besoin de l'époque. Partant cette fois, non plus de l'analyse du monde intérieur, mais des données expérimentales de toute l'histoire objective de l'homme, il a mis en valeur la nature et le monde, la liaison organique de l'homme avec l'univers, en même temps que la transcendance du phénomène humain. Et il s'est efforcé, comme Blondel, de trouver la formulation exacte de la relation du monde avec Dieu : pour Teilhard, il y a vraiment un monde qui existe, et qui mérite d'être reconnu en tant que tel, mais ce monde, lié à Dieu par son origine, tend vers lui par tout

le dynamisme d'une Energie spirituelle, qui procède du Christ : imprégné de divin, il est destiné à être pleinement divinisé, et l'unification progressive qu'il réalise est le prélude et le symbole de la communion finale. Quant à la spiritualité de Teilhard, à l'encontre de tout platonisme et de tout jansénisme, elle invite l'homme à une incarnation active au service des valeurs temporelles et humaines, afin d'accélérer le mouvement de l'histoire vers l'unanimité finale, prélude de l'accès collectif de l'homme à Dieu.

Il faudrait noter ici l'influence complémentaire de *Péguy* et de *Claudel,* l'un et l'autre, dans des styles différents, si jaloux de la liaison de la nature et de la grâce et préoccupés par un effort de consécration du monde. Et la philosophie religieuse, comme la théologie, mieux ressourcées à la Bible, sont en voie de redécouvrir l'immense valeur du symbole et de l'image, voire du mythe, comme langage de la Révélation, comme expression de l'Esprit dans l'histoire ; sans méconnaître la réflexion rationnelle, elles adoptent plus volontiers la perspective d'une histoire du dessein de Dieu à travers un cheminement complexe qui recueille, pour se dépasser dans le Christ, toute l'expérience inachevée des religions et des cultures. Il n'est rien alors, dans le monde profane, qui échappe à l'influence du Christ et qui ne s'oriente vers lui. Quant à la spiritualité, décidément sortie de la tentation platonicienne ou janséniste, elle revient à une tradition qui donne toute sa place au corps et aux valeurs sensibles, purifiés et transformés par la grâce. Le mouvement liturgique enfin manifeste l'intérêt au déploiement collectif du geste et du mouvement, au rassemblement organique des personnes pour une offrande qui fait remonter à Dieu la création consacrée.

A côté de cet effort intellectuel, et en dépendance de lui, il faut évoquer l'immense effort du christianisme contemporain pour reprendre contact avec les valeurs humaines, reconnues tout à la fois dans leur existence positive et dans les perversions de leur péché, afin de les christianiser, de les conformer au dessein de Dieu sur elles. La chose a commencé avec l'encyclique *Rerum novarum,* point de départ de tout le mouvement social chrétien, de l'intérêt de l'Eglise pour la rénovation des conditions sociales faites à l'homme par l'économie. Et, depuis 1925, l'Action catholique marque l'éclosion d'un nouvel esprit : non pas que le chrétien ait jamais cessé d'agir sur le monde, mais il le reconnaît désormais avec respect dans sa réalité, et il conçoit le projet de le transformer de l'intérieur par une action de ferment dans la masse. Tout mouvement d'Action catholique se veut ainsi comme une éducation permanente de ses membres, mais une éducation orientée vers l'action dans un milieu déterminé et susceptible d'exprimer collectivement les normes chrétiennes de la conduite humaine ; le militant, ainsi préparé et soutenu, muni d'une structure

intellectuelle, s'engage alors au plus intime de la vie des hommes, épouse et partage leurs problèmes et leur action, et manifeste par son témoignage de charité comme par sa parole le mystère du Christ et de l'Eglise. Et, en marge de l'Action catholique, sous un mode plus libre et moins organisé, d'autres chrétiens rayonnent aussi leur foi, soit à l'intérieur de leur condition sociale et de leur profession, soit par une insertion plus dépaysée et plus directement missionnaire dans l'existence des hommes. En tout cela on perçoit toujours la même reconnaissance d'un monde profane, partiellement et provisoirement perverti par le péché, mais qui n'en est pas moins réel, digne d'amour car il est appelé à se régénérer et à se diviniser.

Si enfin une orientation d'ensemble se dégage du concile actuel, c'est bien le mouvement de l'Eglise vers le monde, l'esprit de dialogue. Si l'ère de la contre-réforme est terminée, celle de la contre-renaissance ne l'est pas moins, en ce sens que l'Eglise renonce à une attitude de repliement et de défense : elle admet officiellement que l'histoire profane, celle qui apparemment s'est déroulée en dehors d'elle, puisse avoir une valeur, que l'Esprit ait pu souffler sur les hommes même dans l'incroyance. Et le schéma sur l'Eglise déclare que « tous ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Evangile, reçoivent l'influx de la grâce, que tout ce qu'il y a chez eux de bien et de vrai est une préparation à l'Evangile, donc une orientation positive : Dieu en effet illumine tout être et fait filtrer sa vie d'une manière ou d'une autre ». Un peu plus loin, le laïc est invité à être « présent au cœur des institutions », à « pénétrer la culture de valeur morale », afin que « le terrain soit nettoyé de tout ce qui pourrait étouffer la germination de la Parole ». Et à l'égard des Eglises chrétiennes séparées, l'Eglise catholique adopte aussi une attitude ouverte, reconnaissant en elles de véritables Eglises, imparfaites seulement et comme inachevées. Tout cela montre bien le changement heureux qui s'est opéré dans le sens de la reconnaissance de la réalité d'un monde profane.

Des difficultés subsistent cependant, mais elles appartiennent à la substance des relations de l'Eglise avec le monde. C'est ainsi que, tout en respectant l'autonomie de la recherche scientifique, elle ne peut que protester contre l'immoralité de certaines expériences sur l'homme, car la science doit se subordonner à l'absolu moral ; c'est ainsi de même que tout en reconnaissant l'autonomie des Etats, l'Eglise récuse de leur part l'orgueil et l'égoïsme de leur politique, leur tendance au totalitarisme. L'ouverture souhaitée du dialogue avec le protestantisme maintient avec intransigeance la plénitude de la vérité catholique. Plus généralement, les valeurs humaines doivent être considérées, non seulement comme subordonnées à la vocation surnaturelle de l'homme, mais aussi comme contaminées par le péché et appelées à une purification. Et à ses apôtres de l'Action catholique, l'Eglise demande de donner la primauté à l'évangélisation sur l'action temporelle.

Conclusion.

Ces dernières remarques peuvent introduire une conclusion générale à notre étude. Elle voulait répondre à la question : Y a-t-il un monde profane ?

Oui, sans doute, *pour le païen et pour l'athée,* en raison même de leur option, et dans leur intention et leur visée, il y a et il ne peut y avoir qu'un monde profane. Mais leur négation de Dieu leur fait précisément manquer ce monde, dont ils restent séparés, et que, logiquement même, ils tendent à annuler et à détruire. En fait cependant l'athéisme ne pousse pas à bout ses conséquences, et il a le mérite de rappeler le sérieux de l'action humaine sur le monde, le sérieux de l'histoire temporelle. De plus, comme l'a parfaitement vu Teilhard, il réintroduit infailliblement au cœur de son attitude un élément religieux, une sorte d'adoration : le culte du monde est traversé par celui du véritable absolu, sous forme de *mythes.* Et il est curieux qu'un mouvement scientifiquement aberrant comme celui de la revue *Planète* obtienne une large audience, par son évocation des aspects mystérieux du monde. Enfin les échecs actuels de la physique théorique pour obtenir une représentation cohérente de l'univers, les limites de la technique (matérielle, psychique et sociale), signalent que la fameuse désacralisation résiste de toutes ses forces aux efforts pour la promouvoir ; et si l'affirmation de Dieu ne peut loyalement se prévaloir des failles de la science, le mystère gicle et resurgit de partout. Jamais la « disproportion », notée par Pascal, entre la pensée et son objet n'a été si grande : un irréductible infini, qui est l'ombre de Dieu, apparaît au cœur du réel. Bref, le sacré subsiste dans le monde, voulu profane.

Y a-t-il un monde profane ? Oui aussi, *pour le pécheur,* incroyant ou chrétien, mais un monde perverti et défiguré par lui. Et, comme le péché est universel, il existe un monde de péché, dominé par son « Prince », et où le mal intérieur des libertés s'objective en structures maléfiques : le « monde » condamné par le Christ. Et pourtant capable de conversion et déjà vaincu par le Christ, et dont l'ivraie, en coexistence avec le bon grain, ne doit pas être arrachée prématurément, car elle est susceptible de changer de nature.

Quant au *chrétien,* la foi qui l'illumine lui fait découvrir la splendeur de la gloire de Dieu dans ses œuvres, dans son entreprise de salut, la pénétration de son dessein dans le monde : si la vocation du monde et de l'homme est surnaturelle, il n'existe, en fait et en profondeur, qu'une réalité surnaturelle. Le monde profane n'est qu'une abstraction par rapport au monde surnaturel de la foi.

Et pourtant, d'une part, cette réalité surnaturelle de la présence et de l'action divines laisse subsister les êtres et leur confère tout ce qu'ils

peuvent comporter *de consistance,* de liberté et de valeur propres. Si ces êtres sont humains, ils peuvent se proposer des fins temporelles, sous leur responsabilité ; et le domaine de César, qui est aussi celui de l'humanisme ou de la culture, doit être reconnu comme valable, comme autonome, même si en fait et en droit cette valeur et cette autonomie sont finalement subordonnées à leur Source et à leur Fin. En un sens déterminé, il existe donc un monde profane objectif, une histoire objective, qui appartiennent au domaine de l'être, et qui s'offrent comme une première lecture de l'action divine. Et déjà, par leur caractère sacré, certaines réalités, comme le mariage, manifestent une présence du divin dans l'ordre naturel.

D'autre part, la visibilité de la réalité surnaturelle du monde a des degrés pour le chrétien et n'est pas toujours totalement aperçue. Elle est offusquée et masquée par le péché dans tout le désordre de la vie personnelle et sociale. Et le regard habituel n'atteint que des êtres, des situations ou des valeurs assez opaques à la présence divine : dans ce cas, le monde ne peut *apparaître* que comme profane.

Enfin le chrétien doit accorder plus de respect à certaines formes privilégiées où Dieu se localise, comme dans un sacrement : si tout est signe de Dieu, celui-ci a choisi l'Eglise pour en faire sa demeure plus visible, dans ses institutions, dans sa hiérarchie, dans le culte eucharistique. Et l'expression doctrinale du christianisme ne peut se passer d'images, car le mystère de la Parole doit s'incarner en figures et en formes, dont le Christ est le type.

Bien plus, l'insertion du divin dans le monde fait primer l'entreprise de salut et affirme le droit de Dieu d'intervenir dans les phénomènes par le *miracle* : intervention discrète sans doute et mesurée, sans bouleversement général des lois naturelles, mais qui n'en pose pas moins la subordination de l'univers profane à une fin supérieure. L'incarnation et la résurrection du Christ ont introduit une économie de grâce et il devient normal que la victoire du Christ sur les « puissances » se manifeste au cours de l'histoire. Et il n'est pas déraisonnable au chrétien de se fier largement à la protection et à l'initiative de ces médiateurs de Dieu que sont les anges : rien n'est donc plus loin de la mentalité chrétienne que celle d'un monde désacralisé, car, bien plus encore que dans le monde de la vie, des énergies spirituelles sont partout présentes.

Si valable qu'il soit en lui-même, le monde (le monde de l'homme) est dans une condition telle qu'il ne manifeste pas, ou pas assez, la gloire de Dieu, la réalité surnaturelle : il s'en écarte par le péché, il refuse de se laisser subordonner à Dieu. Et la catégorie du sacré, dans les religions païennes comme dans les pressentiments ou les valeurs de l'homme sans Dieu, demeure ambiguë et doit être purifiée et sanctifiée. Le rôle du chrétien dans l'Eglise est alors de convertir

le monde, de le transformer, d'obtenir de lui qu'il adopte une attitude surnaturelle : c'est en cela que consiste la *consécration* dont il est chargé. Loin d'être une mise « à part » comme le rite antique, une affectation exclusive au divin qui le prive de sa valeur propre, elle consiste en un *passage* qui le réordonne du dedans à Dieu par un consentement volontaire. L'idéal serait d'aboutir à ce que toute activité dite profane soit éclairée et ordonnée par la lumière théologale de la foi et de l'amour, et qu'elle se projette objectivement dans un ordre humain des sociétés. Mais, pour cette tâche, le chrétien doit préalablement chercher lui-même à voir toute réalité sous la lumière de la foi. Et il dispose, à son bénéfice, des réalités sacramentelles.

Finalement on peut parler d'une dialectique vivante de relations entre un monde qui n'est profane que parce qu'il n'est pas perçu comme divin, — et une réalité surnaturelle qui cherche à l'investir, à le racheter, à le consacrer, à le diviniser ; et cela par l'Esprit qui travaille en l'homme et dans l'Eglise. Pour un regard mystique, il n'y a pas de monde profane, et pourtant ce regard lui donne sa place et le respecte comme tel. Ou encore, pour un regard mystique, il n'y a de vraiment profane que le péché ; mais ce qui n'est pas péché est capable d'être surnaturalisé, et en voie de l'être.

Et c'est peut-être la *foi,* au sens total du terme, la foi de charité et d'engagement, la foi qui passe par le mystère de la croix, qui, à l'encontre de l'athéisme (qui annule le monde), confère au monde profane sa valeur et sa réalité. Le monde réel, c'est le monde vu par la foi, saisi par le croyant, pénétré par le croyant, aimé par le croyant, pris en charge par le croyant, pour qu'il soit porté en Dieu, transformé en Dieu. Alors il y a un monde profane, mais il n'existe que pour être ainsi consacré, sans disparaître dans cet accès à Dieu.

O credo entier des choses visibles et invisibles,
Je vous accepte avec un cœur catholique (Claudel).

*75 - Paris VII^e^*
18 Rue de Varenne

Emile RIDEAU