NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 1 1956

Philosophies chrétiennes, humanismes chrétiens et Incarnation

Roger BARON

p. 63 - 72

https://www.nrt.be/fr/articles/philosophies-chretiennes-humanismes-chretiens-et-incarnation-2347

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Philosophies chrétiennes, humanismes chrétiens et Incarnation

Le christianisme est tout autre chose qu'une philosophie et qu'un humanisme, par le fait même que c'est l'Incarnation qui lui donne tout son sens. Mais précisément l'Incarnation n'invite-t-elle pas à se poser les questions de la philosophie chrétienne et de l'humanisme chrétien? La première de ces deux questions — qui peut-être se rejoignent en une seule — fut naguère l'objet de débats remarquablement enrichissants [1] et vient encore d'être mise à l'ordre du jour [2]. La seconde est connexe à des problèmes fort importants et situés au premier plan de l'actualité [3]. Si la difficulté de traiter de chacune des deux s'accroît d'un fait de vocabulaire, étant donné la complexité de ces termes de philosophie et d'humanisme, il n'est peut-être pas sans intérêt de les considérer l'une et l'autre, et même de les réunir toutes deux dans une même interrogation.

Si l'on se contentait de définir la philosophie à la façon de P. Valéry : « J'entends par philosophie, tout homme, de quelque culture qu'il soit, qui de temps à autre se donne une vue d'ensemble de tout ce qu'il connaît », aucune difficulté ne pourrait surgir concernant la possibilité ou l'existence de la philosophie chrétienne. Le chrétien peut, comme tout autre, choisir une perspective pour organiser ses connaissances, et cette perspective peut être la perspective chrétienne.

Mais si l'on fait de la philosophie cette discipline authentiquement rationnelle que nous avons appris à connaître, ayant un objet rationnel et caractérisé par la rationalité, le débat est ouvert. Car au fait, qu'entend-on par raison? La raison connue des Grecs, pratiquement exclusive du temps? La raison des modernes, faite d'intellectualité pure et pratiquement exclusive de spiritualité, une *ratio* étrangère au *spiritus*? Ou bien la raison d'un être riche d'une vie spirituelle et participant de l'éternité? On devine l'importance de ce simple préambule, si en parlant de philosophie, l'on songe aux philosophies orientales aussi bien qu'aux philosophies occidentales.

C'est pourtant cette question qui était supposée résolue quand commença la discussion qui devait être si riche et si féconde. « On ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique ou d'une physique chrétienne [4] » disait E. Bréhier, et des chré-

1. H. Renard, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris, 1941 (avec toute la bibliographie).
2. *Philosophies Chrétiennes, Recherches et Débats*, 10, Paris, 1955.
3. *Humanisme et éducation en Orient et en Occident*, Unesco, 1953.
4. *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1931, p. 162.

tiens d'ailleurs devaient n'éprouver aucune gêne à parler comme lui. Mais la raison est-elle exactement la même dans son exercice quand elle porte sur la quantité ou sur le phénomène, objet de mesure, et quand elle traite de l'homme et de sa destinée, du monde et de sa signification?

Il est vrai, l'on avait beau jeu de montrer les développements parallèles, aux premiers temps du christianisme, de la pensée chrétienne et de la pensée païenne. Et l'on peut aussi bien apercevoir des processus homologues dans le cheminement de pensées différentes, nées en milieu de civilisations très diverses [5].

Mais ceci n'atteint pas l'essentiel, et au delà de tous les processus, le problème se pose de l'inspiration que reçoit la pensée, de l'orientation qu'elle se donne, des exigences dont elle prend conscience, de l'utilité intellectuelle des normes qu'elle retient. Or c'est précisément cette fécondité de la Révélation pour l'activité de la raison qui fut objet de contestation. Mais l'on pourrait dire que l'histoire de la pensée philosophique est à elle seule une réponse. La pensée du moyen âge, si elle n'est pas de la philosophie séparée, ni même de la philosophie à l'état pur, a cependant un contenu philosophique. Et la monumentale histoire d'E. Bréhier, dont l'importance, la valeur d'information, la probité sont reconnues, ne l'a certes pas oublié, tandis que M. Gilson a montré avec précision que la philosophie grecque fut non seulement assimilée mais transformée par la scolastique, et que la « métaphysique de l'Exode » vint au besoin supplanter la métaphysique aristotélicienne.

Au surplus, comme le mouvement en marchant, la philosophie chrétienne se prouve en existant. Elle existe, par le fait même qu'ont existé ou existent saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure, et aussi Alexandre de Halès, saint Albert le Grand, saint Thomas, combien d'autres dans l'une ou l'autre lignée et d'autre part, pour ne faire appel qu'à la France, Pascal, et aussi, ajoute-t-on parfois (ce qui peut s'entendre à certains points de vue), Descartes, surtout Malebranche, et encore, Etienne Gilson, Jacques Maritain et leur philosophie d'inspiration chrétienne, Maurice Blondel et sa philosophie d'aspiration chrétienne, Gabriel Marcel et sa philosophie mettant en valeur la situation chrétienne.

Mais cette philosophie chrétienne peut-elle avoir une réelle autonomie? On sait combien certains critiques hésitent à voir une véritable philosophie dans la pensée d'un saint Augustin et de toute la lignée augustinienne, par le fait même que pour de tels esprits, la ligne de démarcation n'est guère précise entre les domaines de la raison et de la foi, que la notion de nature n'est pas nettement isolée, qu'au con-

5. Cfr notre étude « Un point de philosophie et de mystique comparée », à paraître dans la *Rev. Hist. Phil. relig.*

traire, les démarches de la pensée aiment se situer dans les perspectives de la vie et de la destinée. Seulement, ce que des thomistes disent de l'inexistence de la philosophie des augustiniens, d'autres le disent de la philosophie thomiste, et il arrive même que ce soit d'authentiques thomistes. Dans la pensée d'un saint Thomas, nature et raison ont conquis une autonomie beaucoup plus grande que dans la pensée augustinienne. Pourtant, la philosophie d'un saint Thomas n'existe pas isolée; il faut l'extraire de l'ensemble de sa synthèse. En fin de compte, entre l'état de la philosophie augustinienne et l'état de la philosophie thomiste, il n'y a guère qu'une différence de degrés. De même, quand M. G. Marcel traite de l'espérance, sait-on toujours exactement quand il passe de la philosophie à la théologie? Mais sait-on aussi toujours exactement quand on passe de la physique à la chimie, de la psychologie à la sociologie?

Il est trop clair d'ailleurs que ces deux cas ne sont rapprochés qu'à un point de vue extérieur; car ils diffèrent en réalité *toto coelo*. Et c'est là qu'en définitive, gît la véritable difficulté. Que la philosophie chrétienne n'ait pas toujours une autonomie de fait reste secondaire. Ce qui est capital, c'est qu'aucune philosophie chrétienne, pour être digne de ce nom, ne peut s'attribuer une totale autonomie de droit. Même les néo-scolastiques, qui ne veulent pas que la Révélation soit une norme positive pour la philosophie, reconnaissent qu'elle doit être au moins une norme négative. Et c'est contre quoi ne pourra que s'insurger toute conception rigidement rationaliste. Mais c'est ici que se repose la question du point de départ : au nom de quelle raison? Il faut commencer par circonscrire étroitement la notion de rationnel pour rejeter en dehors de l'authentique philosophie toute pensée qui suppose une notion de rationnel moins étriquée.

Est rationnel, certes, ce qui répond au besoin d'identification. Est rationnelle aussi, non seulement la cause, mais la loi. Rationnelle, l'explication par la découverte des lois ou par l'enchaînement des principes et des conséquences. Du domaine rationnel, l'étude du nécessaire. Du domaine rationnel encore, l'étude du contingent rattaché au nécessaire. Du domaine rationnel même l'explication par le déroulement du temps — cet « irrationnel » cependant. Rationnelle peut-être la discipline qui ne fait appel qu'aux seules lumières de la raison; rationnelle aussi la discipline où la raison s'exerçant suivant ses lois propres baigne dans la lumière de la foi.

A vrai dire, on peut se demander s'il n'y a pas toujours une certaine foi conditionnant la philosophie. Et ceci en dehors de toute espèce de fidéisme. Si étrange que cela semble et malgré l'apparence paradoxale, on pourrait parler, ainsi que de la foi chrétienne conditionnant la philosophie chrétienne, d'une foi rationaliste, d'une foi marxiste conditionnant la philosophie rationaliste, la philosophie marxiste, car le marxiste admet une fin de l'histoire aimantant tous les

processus qui y conduisent : il n'en démontre pas rationnellement l'évidence, il la suppose, il y croit; le rationaliste admet que la raison ne peut rien recevoir d'un au-delà du « purement rationnel »; mais ce présupposé n'est ni évident, ni démontré, il est l'objet d'une foi implicite, marqué même à un point de vue au coin d'un certain « irrationnel [6] ». Il est vrai, dans ces deux cas, le stimulus se voudrait d'ordre rationnel; dans le cas de la foi chrétienne, il est conçu explicitement comme venant de la Révélation, dépassant la raison et l'illuminant. Mais on voit combien il est difficile au nom d'une certaine conception de la raison, de refuser à priori la possibilité de la philosophie chrétienne.

*
* *

L'objection ne viendrait-elle pas de la nature même du christianisme et de la conception même qu'on en doit avoir? Certes, on ne saurait trop y insister, le christianisme est tout autre chose qu'une philosophie. Et il n'est nullement nécessaire d'être barthien, pour avoir spécialement à cœur de préserver sa transcendance. Mais précisément, autant il est indispensable d'affirmer cette transcendance, autant il convient de ne pas oublier qu'elle est essentiellement la transcendance de la religion du Verbe Incarné. Sans l'Incarnation, il n'est pas de christianisme. Mais l'Incarnation consiste en ce que le Verbe s'est fait chair, et le Verbe qui s'est fait chair est Vérité en même temps qu'il est Vie; Il est la Parole vivante dite à l'humanité. Cette Parole est à entendre, cette Vérité à recevoir. Voilà pourquoi dès les premiers siècles de son histoire, l'Eglise s'est appliquée à la comprendre, à en discerner les virtualités, à en défendre l'authenticité, à en faciliter les approches. La perception de la Vérité chrétienne devait donner naissance non seulement à la théologie, mais à la philosophie chrétienne à fonction théologique ou à fonction apologétique. Et même la philosophie qui ne se reconnaît aucune de ces deux fonctions devait se sentir attirée dans la sphère de rayonnement de la Parole à fonction régulatrice et stimulatrice, par le fait même que cette philosophie tient à affirmer qu'aucune vérité ne peut contredire la Vérité.

La considération de cette norme, au moins sous son aspect négatif, fait comprendre comment, à un point de vue, on parlera, au singulier, de la philosophie chrétienne. Car pour mériter d'être telle, elle devra retenir dans sa vision rationnelle les visées essentielles du message chrétien concernant Dieu, l'homme et le monde. La philosophie thomiste apparaît comme la philosophie chrétienne par excellence, ayant

6. Et l'on pourrait montrer que l'une et l'autre foi sont beaucoup moins raisonnables que la foi chrétienne.

réussi, avec perfection, cette distinction et cette union de la raison et de la foi. Mais c'est précisément à cause de cette distinction que l'Eglise tient à maintenir le pluralisme des philosophies. Car il y a en fait des philosophies chrétiennes.

Et en raison même de l'Incarnation qui les suscite et les justifie, il est légitime de se demander s'il peut y en avoir d'autres, non seulement en notre milieu de civilisation dite occidentale [7], influencée par le christianisme, mais en des civilisations tout autres, comme les civilisations orientales.

Parler de civilisations orientales, est traiter d'un monde immense et divers. Il faut y signaler d'abord la civilisation byzantine où l'on peut apercevoir des philosophies chrétiennes analogues à celles de l'Occident et même parfois leurs homologues. Et au delà se présentent les civilisations de l'Islam, de l'Inde et de la Chine qu'il ne peut être question de confondre [8].

Pour ne retenir que celle de l'Inde, qui joua en Asie le rôle de la civilisation grecque en Europe, on ne pourra faire de sa culture une comparaison valable avec la nôtre que par des prises de vues successives et variées. On pourra tour à tour être frappé par l'opposition qui dresse de nos jours en face l'un de l'autre deux mondes que des lignes d'évolution divergentes ont séparés comme par un abîme, souligner que l'opposition ne serait plus la même, si, pour faire la comparaison, on reculait de quelques siècles jusqu'au moyen âge, s'appliquer à mettre en relief la diversité de la pensée occidentale comme de la pensée hindoue, discerner même en l'une comme en l'autre la permanence des types de pensée parménidienne et héraclitéenne [9], noter même curieusement dans le déroulement des processus de pensée des correspondances d'époque à époque [10]. Le problème d'une philosophie chrétienne en Inde se posera en termes complexes.

C'est ici que se présente à nouveau la philosophie chrétienne au singulier. Quel que soit le degré de longitude, elle aura toujours à sauvegarder l'existence d'un Dieu personnel, la réalité de la personnalité, la réalité du monde, la réalité du temps, la valeur de l'histoire.

---

7. Dénomination toute relative. N'importe qui n'importe où est toujours en effet à l'Orient et à l'Occident de quelqu'un. « Définir l'Asie comme étant l'Est et l'Europe l'Ouest, c'était le fait d'une époque où les hommes se représentaient la terre comme plane et limitée ». H. Kabir, *L'Orient et les problèmes d'éducation*, dans *Humanisme et éducation*, Unesco, p. 118.

8. L'Islam en particulier se situe à part, avec sa puissante affirmation de la transcendance de Dieu. Rappelons à ce sujet qu'il y eut déjà au moyen âge un affrontement de la pensée chrétienne et de la pensée de l'Islam, succédant à l'affrontement de la pensée de l'Islam et de la pensée grecque (La même remarque, analogiquement, peut être faite sur la pensée juive).

9. H. Kabir, *op. cit.*, p. 119.

10. H. de Glasenapp, *La Philosophie indienne* (trad. A. M. Esnou, Paris, 1951). Conclusion : Philosophie indienne et philosophie occidentale, pp. 329-352.

Et si la négation de ces affirmations est fondamentale dans la pensée hindoue [11], il est clair qu'aucune philosophie chrétienne ne pourra assimiler ce qui ne tendrait qu'à la détruire. Mais outre qu'il y a la variété des systèmes, des points de vue, des attitudes — car la *bakti* n'est pas l'*advaita* — la *Weltanschauung* de l'Inde retient des conceptions qui semblent spécialement offertes à la méditation de la philosophie chrétienne [12] : conception de la raison non dévitalisée, non déspiritualisée, conception d'un monde symbolique et de la correspondance du microcosme et du macrocosme, conception des liaisons de la matière et de l'esprit, des êtres entre eux, de l'homme et du cosmos.

On verra bien que les philosophies chrétiennes orientales sont possibles quand elles existeront. Mais la meilleure invite à leur existence est l'universalité même de l'Incarnation : car si la même Vérité, apportée par la Lumière venant en ce monde éclairer tous les hommes, est reçue par une raison substantiellement la même en tous, les conditions psychologiques, historiques et sociales d'exercice de cette raison légitiment les caractéristiques des philosophies qu'elle suscite [13].

*
* *

Il semble que la doctrine de l'Incarnation invite de la même façon à l'humanisme chrétien. Pourtant humanisme chrétien ne se confond pas avec philosophie chrétienne. A première vue, il pourrait se faire qu'une philosophie chrétienne ne fît pas ressortir l'aspect humaniste du christianisme, et d'autre part, il est un humanisme littéraire, en dépendance du christianisme, qui ne suppose pas une philosophie. C'est précisément l'oscillation du terme « humanisme » du sens littéraire au sens philosophique qui rend plus complexe l'examen de notre question. Et certes, on comprend que soit jugée regrettable la trop vaste extension que prend ce terme au risque de perdre une valable compréhension, et l'on peut craindre qu'on en vienne à se demander non pas qui est humaniste, mais qui n'est pas humaniste, ou même qui pourrait ne pas être humaniste [14]. Remarquons cependant que cette notion d'humanisme est un genre qui doit comporter plusieurs espè-

11. Cfr J. Monchanin, *The Christian approach to Hindu,* dans *Indian Missionary Bulletin,* Kurseong, June 1953; *Le temps selon l'hindouisme et le christianisme,* dans *Dieu vivant,* 14, 111-120.

12. De plusieurs d'entre elles, on retrouve l'analogue dans la philosophie du moyen âge.

13. Et l'on retrouvera : a) à côté de la théologie, la philosophie à fonction théologique ou apologétique, b) la fonction stimulatrice ou régulatrice de la Vérité essentielle, c) la référence à « la » philosophie chrétienne fondamentale.

14. Cfr H. Gouhier, *Note sur l'anti-humanisme à propos de Bérulle,* dans *Dieu vivant,* 23, 146-150.

ces, et que la notion d'antihumanisme devra recevoir d'autant plus de nuances que son extension croîtra dans la mesure où diminuera celle d'humanisme — encore qu'on ne soit pas obligé de s'en tenir à cette dichotomie humanisme-antihumanisme et que dans l'espace intermédiaire il y ait encore lieu de discerner plusieurs degrés.

C'est un fait que l'humanisme s'est appliqué aux Belles-Lettres de l'antiquité, bien que l'humanisme de l'antiquité ne fût pas exclusivement littéraire. Et sur cette ligne, l'on aurait beau jeu de citer des chrétiens qui accordèrent leur foi religieuse et leur ferveur littéraire. Bien avant la Renaissance, ce sont des humanistes en leur genre que ce Loup de Ferrières, à l'affût, comme Gerbert, de beaux manuscrits des anciens et qui se fait lui-même copiste; cet Irlandais Probus de Mayence qui veut, comme plus tard Abélard et Erasme, que soient sauvés, pour la beauté de leurs œuvres, Cicéron et Virgile; ce Micon de Saint-Régnier et cet Hadoard — celui-ci non sans scrupules — qui s'essayent à des recueils de morceaux choisis d'« auteurs »; cette Sœur Hroswita, de Gandersheim, qui forme le projet de donner une réplique aux comédies païennes de Térence en écrivant un théâtre chrétien et se pose à ce sujet les mêmes cas de conscience que tels de nos hommes de lettres contemporains, envisageant leur art à la lumière de leur foi; et plus tard, ce saint Bernard, qui ne peut faire ignorer, s'il l'ignore lui-même, l'humaniste qui vit en lui; cet Hugues de Saint-Victor, inquiet de la place à accorder aux lettres et aux arts et craignant qu'ils ne soient trop envahissants; ce Jean de Salisbury, le plus délicat et le plus charmant des humanistes.

Allonger la liste nous convaincrait encore davantage que le beau que l'homme fait fleurir en ce monde, s'il n'est pas une fin dernière, s'il brille dans la lumière divine, ne fait pas obstacle, mais aide à la montée vers Dieu. Mais nous ne serions pas pour autant au cœur du problème. Ce qu'en effet impliquerait la notion philosophique d'humanisme, c'est, dit-on, le libre épanouissement de l'homme. Et c'est ici que se pose l'objection à l'humanisme chrétien. Puisque le christianisme impose des limites et des normes à l'activité de l'homme, il ne peut admettre que l'homme soit la mesure de l'homme, il est incompatible avec l'humanisme.

A vrai dire, il est bien de l'essence du christianisme d'être un « théocentrisme ». Pour le chrétien, Dieu seul est la fin, à proprement parler. Il n'est pas de spiritualité chrétienne qui puisse être dite, en rigueur de termes, anthropocentrique. Cette expression bremondienne ne peut guère être sauvée que si elle est appliquée exclusivement à la présentation psychologique de telle ou telle spiritualité qui, comme toutes les autres, centre et est centrée sur Dieu.

On peut dire cependant que le christianisme implique un humanisme, parce qu'il n'est aucune promotion de l'homme qui passe celle de l'Incarnation, parce que Dieu a voulu, pour sa gloire, la pleine et

définitive réalisation de l'homme — *gloria Dei, homo vivens*. Il est un humanisme eschatologique inhérent à la foi du chrétien. Même certaines doctrines spirituelles occidentales qui prennent comme dominante le *contemptus saeculi*, où l'humain temporel paraît méprisé parce qu'il est jugé menaçant, ont, pour objectif dernier, avec la gloire de Dieu, la glorification de l'homme dans la vision de Dieu. Quant à la spiritualité orientale chrétienne, aimantée par l'idée d'illumination transformante, c'est un humanisme qu'elle implique par sa contemplation de la transfiguration de l'homme dans la Lumière et par la Lumière.

Mais ne faisons-nous pas ici précisément un emploi abusif du terme « humanisme »? Il serait regrettable, peut-être, de l'effacer trop tôt. Car il y a dans les mots, non seulement une psychologie pétrifiée, mais une philosophie condensée. Parler d'un humanisme lié au christianisme, même s'il ne s'agit que de l'humanisme eschatologique, met justement en relief la valeur reconnue à l'homme, l'accomplissement réalisé pour l'homme.

Cependant, il n'est pas d'humanisme chrétien qu'eschatologique. Il est un authentique humanisme chrétien temporel que nous pouvons envisager sous deux aspects, suivant qu'il s'agit de l'homme qui est considéré ou de l'homme qui regarde.

On a souligné une condition requise pour parler d'humanisme. « Humanisme implique le sentiment d'une certaine suffisance de l'homme — fût-elle relative comme dans les humanismes chrétiens [15] ». Ici, nous trouvons un problème homologue de celui que nous avons rencontré à propos de la philosophie chrétienne. S'il y a philosophie, c'est qu'il y a une certaine autonomie de la raison. S'il y a humanisme, c'est qu'il y a une certaine suffisance de l'homme. Un scepticisme qui ne croirait d'aucune façon à la raison serait conduit à rejeter l'idée même d'une philosophie. Un pessimisme qui admettrait l'impuissance foncière de l'homme n'aurait que faire de la notion d'humanisme. Or la doctrine catholique a le souci constant de sauvegarder la valeur réelle de la raison, et le pouvoir réel d'agir chez l'homme.

C'est aussi au point de vue de l'homme qui regarde que l'on peut parler d'humanisme. Cette fois, nous donnerions comme caractéristique à l'humanisme l'intérêt direct à l'homme et, en même temps qu'à l'homme, au monde. Il est notable que le langage n'a pas retenu, pour désigner l'intérêt au monde, le terme « cosmisme », correspondant à celui d'humanisme. Dans celui-ci, peut se trouver pratiquement impliqué le souci de la possession du monde. Un humanisme chrétien peut parfaitement concevoir l'homme et le monde liés l'un à l'autre, le second à la charge du premier. En ce sens, être du ciel n'empêche pas d'être de la terre. L'homme reçoit l'honneur étonnant de collaborer à l'œu-

15. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 47.

vre du Dieu Créateur et du Christ Rédempteur. Le monde, créé par Dieu, sanctifié par le Christ, doit être mené à son achèvement par l'homme. Quel que soit le mystère qui plane sur la répercussion eschatologique de l'effort temporel, sur la continuité ou la discontinuité entre le monde de ce temps et « les nouveaux cieux et les nouvelles terres », il apparaît manifeste qu'aucune vision temporelle ne peut être donnée plus haute que celle de l'homme dont l'œuvre, loin de s'engloutir dans la nuit de la mort, demeure, d'une façon ou de l'autre, dans la vivante éternité.

Cette conception n'est-elle pas humaniste? Si l'on parle de l'humanisme de saint Paul, ce n'est pas à cause de ses citations des anciens, qui sont rares et d'usage courant; mais parce que Paul, lui-même merveilleusement doué des dons de la nature et de la grâce, nous propose cette prestigieuse vision de l'homme tout entier dans le Christ et du monde en attente du Christ.

En somme, l'humanisme chrétien veut préserver l'homme, comme la philosophie chrétienne, la raison de l'homme.

Par rapport à ce qui est rationnel et humain, le christianisme est et sera toujours un au-delà. Sa transcendance est fortement mise en relief par la tendance à le maintenir dans un splendide isolement et à refuser tout humanisme, tendance représentée tour à tour et à des titres divers par un Tertullien, un Otloh de Saint-Emmeran, un Manégold de Lautenbach, un Kierkegaard, un Karl Barth.

Pourtant, comme l'on comprend qu'il y ait lieu à philosophie chrétienne, puisque le christianisme est la Vérité offerte à l'esprit humain. on comprend qu'il y ait lieu à humanisme chrétien, puisque le christianisme est la Vie qui doit élever la nature humaine. Et ceci pour tout *homme et pour tous les hommes.*

*
* *

De même qu'il y a différentes philosophies chrétiennes se référant à la philosophie chrétienne fondamentale qui sauvegarde les valeurs rationnelles impliquées par le message chrétien, ainsi il peut y avoir plusieurs humanismes chrétiens ressortissant à l'humanisme chrétien fondamental qui préserve l'authentique conception de l'homme et sa dépendance à l'égard de Dieu.

La grandeur de l'homme est indépendante du pays qui lui a donné naissance. Mais tel ou tel aspect de cette grandeur peut être mis en relief suivant les conditions de vie qui sont les siennes.

Aussi bien que l'idéal du *kalokagatos* grec, l'humanisme chrétien peut assimiler l'idéal hindou de libération par dépouillement ou approfondissement, et l'idéal chinois de piété filiale et de communion avec l'univers.

Ce que l'humanisme chrétien n'assimilera jamais, ce sont les éléments luciférien recélés par les prétendus humanismes-types, humanisme rigidement rationaliste et humanisme marxiste, qui peuvent avoir pour aboutissement un certain humanisme technique [16], où l'humanisme est détruit par la technique qui écrase l'homme, oublieux de sa fin.

*
* *

Ainsi le christianisme ne cesse d'apparaître comme semence, levain et lumière.

Par le fait qu'il est « au delà de l'Est et de l'Ouest », il peut faire surgir, par son affrontement à d'autres modes de penser et d'agir, telles formes nouvelles au contact desquelles tels de ses caractères pourront prendre relief.

Par le fait qu'il est le Ciel rejoignant la terre, il apparaît comme une lumière pour guider la pensée et l'effort.

Le rationaliste sait bien que le chrétien peut faire œuvre valable dans le domaine rationnel ; mais il n'arrive pas à comprendre que la clarté de sa foi, loin de l'offusquer, l'empêche de s'égarer.

Le marxiste sait bien qu'en vertu de l'humanisme inhérent à son christianisme, le chrétien se tient pour responsable, non seulement d'un monde à penser mais d'un monde à transformer ; mais il n'arrive pas à comprendre que la foi chrétienne, loin de scléroser l'homme, l'empêche de se briser.

L'un et l'autre n'ignorent qu'un fait, mais qui est capital : c'est que le Verbe s'est fait chair.

Paris. Abbé Roger BARON.

16. Non pas tout humanisme technique.