

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 11 (1964)

Artikel: La civilisation et l'atome

Autor: Philippe, Marie-Dominique

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761598>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE OP

La civilisation et l'atome

A propos du livre du R. P. D. Dubarle

Le livre du P. Dubarle¹ contient trois grandes parties :

1. L'atome et la guerre.
2. L'atome industriel et ses problèmes humains.
3. L'affaire atomique et le théologien.

Les deux premières parties de cet ouvrage sont assez descriptives, présentant les faits nouveaux dans leur saisissante originalité. Le P. Dubarle, membre du mouvement de Pugwash, retrace l'histoire de la découverte de l'énergie atomique et en cite les dates importantes. Dans cette première partie, très peu de jugements de valeur sont portés ; l'A. y témoigne d'une ouverture très accueillante aux ressources spirituelles de la science et laisse pressentir chez lui-même des options assez radicales en matière de philosophie et de théologie. Citons ce passage du chapitre « Les voies de la survie », qui est comme la conclusion de ces deux premières parties :

« La philosophie, cependant, lorsqu'on la lit bien, est plus secourable que ne le paraît à première vue cette mise en forme d'un antagonisme tragique dans lequel est plongé l'univers entier. Car elle nous dit aussi que l'homme est le maître de son destin, qu'il lui appartient de procéder lui-même aux choix essentiels. Ce destin peut sombrer dans les violences matérielles accumulées de part et d'autre : faute d'une autre issue, la mécanique finit bien, un jour, par jouer. Elle peut alors faire son œuvre de destruction. Mais notre destin peut aboutir à un dépassement spirituel des conflits : les partis opposés apprennent alors à chacun la compréhension amicale de ceux qui se trouvent en face, la renonciation à ce qui est encore parti pris trop étroit, la collaboration enfin en vue de quelque création commune plus haute » (p. 176).

Dans la troisième partie, « L'affaire atomique et le théologien », le P. D. quitte le simple aspect descriptif pour « esquisser un propos de

¹ Dominique DUBARLE OP : *La civilisation et l'atome*. Editions du Cerf. Librairie Plon, Paris 1962. 254 p.

théologien catholique confronté aux réalités humaines de notre entreprise atomique ». Il veut s'efforcer « de dégager de cette confrontation quelque leçon actuelle ».

Dans un premier chapitre, l'A. précise deux éléments qui lui paraissent essentiels au renouveau de la théologie : d'une part l'essor de la science moderne, et d'autre part un certain sens du développement de l'histoire ; puis il examine quelques questions qui peuvent se poser relativement à la science moderne et à son rôle dans le développement du christianisme. Deux autres chapitres suivent, qui sont deux applications des principes précédemment mis en lumière, pour préciser la manière dont le théologien doit juger de la guerre nucléaire et de l'énergie nucléaire au service de l'épanouissement économique.

Avant de citer et de critiquer, au sujet de cette troisième partie, certaines affirmations qui nous semblent contestables et très équivoques, il nous faut malheureusement exprimer la profonde tristesse que nous ressentons en lisant ces pages réservées à une réflexion théologique sur un sujet aussi important. En dépit des connaissances si nombreuses que l'A. invite à considérer, et de l'étendue du dialogue qu'il veut instaurer, on est frappé par la pauvreté du contenu philosophique de ses analyses et, plus profondément encore, du point de vue de la foi, on est angoissé en présence de l'idéal de la vie chrétienne que l'A. semble préconiser. Car le rôle du théologien n'est pas de diminuer la vérité révélée, mais d'en montrer toutes les virtualités et toute la richesse. Or cette nouvelle théologie, au lieu de manifester dans un éclat nouveau le mystère de la vie chrétienne, celui de l'amour du Père pour les hommes (dans un temps où ceux-ci en ont un tel besoin pour ne pas sombrer dans le désespoir), au lieu de nous montrer dans une lumière de sagesse divine les espoirs et les dangers de la civilisation nouvelle, en découvrant comment le progrès de la science peut offrir des perspectives merveilleuses et inattendues d'unification du monde et ainsi devenir une disposition providentielle à un épanouissement plus universel et plus catholique de l'évangélisation (si toutefois les hommes ne viennent pas à se considérer comme les seuls maîtres de l'univers et de leur destinée), cette nouvelle théologie, de fait, ne nous présente qu'un aspect du problème : exaltant avant tout le progrès de la science, fruit d'une civilisation chrétienne et ordonnée selon les desseins mêmes de Dieu à la plénitude de l'évangélisation, elle veut proclamer que l'homme, grâce à son nouveau pouvoir, possède de nouvelles responsabilités ; ne devient-il pas capable de se libérer du mal et de la guerre, capable de se sauver lui-même et de sauver les autres ? Cela est proclamé avec une telle force que le mystère de la gratuité de l'amour de Dieu, celui de la Rédemption, comme celui du péché, semblent, malgré les intentions profondes de l'A., passer au second plan. Sans doute, parce qu'on a toujours proclamé cette gratuité de l'amour et qu'on n'a pas assez insisté sur l'efficacité des efforts de l'homme, l'heure vient-elle où il faut affirmer avec force cette efficacité ! L'événement de la science moderne et de la technique est présenté comme l'événement majeur, un levain nouveau, — impliquant du reste, inconsciemment, un certain levain évangélique de grâce impossible à évaluer et à préciser ; par le fait même, le mystère de la gratuité

de l'amour surnaturel, celui de la foi et de l'espérance, risquent d'être comme absorbés ou tout au moins minimisés et édulcorés. L'A., insistant d'une manière presque exclusive sur le conditionnement nouveau qu'apporte le progrès de la science et de la technique à la vie de l'homme et à la collectivité humaine, met comme au second plan, dans l'ombre, le mystère de la transcendance du Créateur et celui du Christ Rédempteur. On serait tenté de dire, en durcissant un peu ce que disent ces pages, que l'événement capital, aujourd'hui, c'est le progrès inouï de la science, avec le pouvoir qu'il met entre les mains des hommes. Oui, ceci est vrai, mais cela n'est pas du même ordre que l'amour humain, cela n'est pas du même ordre que la charité. Ce progrès, ce pouvoir ne sont rien s'ils ne se mettent pas au service de l'amour des hommes et au service de l'amour de Dieu. Ce progrès peut être une terrible tentation et détourner l'homme de sa véritable fin : aimer Dieu et son prochain.

On aurait tellement souhaité que l'A., étant donné son intelligence et la générosité de son cœur, montrât en philosophe de la science et en chrétien ce que l'événement scientifique d'aujourd'hui (qui modifie si profondément par la technique le rythme de la vie humaine, qui rend si solidaires les vies humaines, et par là noue d'une manière toute nouvelle les hommes entre eux, et qui réclame avec une telle accélération des options individuelles et collectives) exige du chrétien qui veut comprendre la signification de ce progrès à la lumière de la croix et de la gloire du Christ. La théologie n'est-elle pas faite avant tout pour cela ? On aurait souhaité, disions-nous, que l'A. montrât combien cet événement scientifique exige du chrétien une foi plus pure et qui l'engage d'une manière plus personnelle à la personne du Christ (plus la responsabilité est grande, plus il faut s'appuyer sur celui qui est la « lumière du monde »), – une espérance plus pauvre qui lui permette de mieux discerner que le royaume de Dieu est en premier lieu un royaume intérieur d'amour, afin d'éviter un nouveau messianisme temporel de domination du monde par la science, au nom – soi-disant – du Christ crucifié, – enfin une charité plus divine qui lui permette d'aimer gratuitement le Don du Père et ceux que le Christ met sur son chemin. La philanthropie, si elle n'est pas assumée par la charité, risque, dans un monde qui se matérialise, de devenir une terrible caricature de la charité fraternelle.

Certes, l'A. commence par une profession de modestie : la théologie ne peut dire que très peu de choses en ces matières, et elle doit les avancer avec beaucoup de modestie. Mais la tâche modeste et la fonction limitée auxquelles le P. D. entend se consacrer l'amènent, en fait, à discréditer radicalement le corps même de la doctrine théologique commune. Il estime qu'une « théologie vraiment sérieuse de l'actualité atomique demanderait à se déployer dans le cadre d'une théologie, elle-même sérieuse, de la science, de son régime expérimental, de sa mise en œuvre technique et, finalement, de toute l'entreprise moderne. Disons tout de suite que cette théologie n'existe pas » (p. 185). Et il précise : « Nous vivons sur le fond d'une théologie de l'homme préscientifique et sur quelques sommaires aménagements de celle-ci. » Voilà le jugement très modeste du théologien !... Le P. D. ajoute : « La théologie dont nous avons besoin est à faire et elle ne dérive pas, par simple et facile

déduction, de la traditionnelle théologie construite avant l'entrée en scène de la pensée scientifique moderne » (p. 186).

Ceci est net. La science moderne, non seulement pose à la théologie traditionnelle de l'Eglise un problème nouveau, mais elle exige encore une nouvelle théologie. Dans la pensée du P. D., c'est bien la science moderne qui semble devoir apporter à la théologie *de nouveaux principes*. Mais quels sont ces principes ?

La question ainsi posée fait sentir aussitôt l'équivoque contenue dans l'expression de l'A. lorsqu'il parle de « théologie de la science ». Il ne s'agit pas du jugement théologique prudentiel sur la science, comme il peut en être porté sur telle ou telle activité humaine, sur tel ou tel événement politique ; il s'agit d'une théologie nouvelle qui s'inspire de la science ou se sert de la science comme la théologie traditionnelle se sert de la philosophie (théologie que l'A. appelle « théologie de l'homme préscientifique »). Aussi l'A. juge-t-il que dans l'état actuel de la théologie « l'intelligence théologique est inéluctablement dans l'embarras » (p. 186).

Relevons quelques aspects de la pensée théologique du P. D. qui nous semblent spécialement caractéristiques. Nous nous excusons à l'avance de la longueur de cette discussion, mais elle nous paraît nécessaire, étant donné le caractère très actuel du problème et la grande subtilité de la pensée de l'A.

§ 1. Le rôle de la science moderne, facteur d'unité entre les hommes ; son apport à la pensée philosophique et chrétienne

« Avec la science moderne, l'humanité a vu pour la première fois l'esprit de l'homme atteindre une sorte de mesure universelle sur tous les continents de la terre » (pp. 186-187). C'est l'extension universelle de la science moderne que l'A. relève comme tout premier élément. Il précise : par cette science moderne, « l'esprit a commencé de se constituer comme nature de l'homme aux dimensions du genre humain. La science moderne donne sa présente assiette à cette constitution de l'esprit humain. Elle est chose d'esprit. En tant que chose d'esprit, elle est aussi la première des valeurs spirituelles de l'humanité à pouvoir être effectivement admise et effectivement pratiquée par tout individu »². Voilà, semble-t-il, l'intuition fondamentale de l'A., à

² Voir aussi p. 247 : « Le propre de la science moderne est de hausser l'humanité à son premier niveau universel de spiritualité. Cela veut dire qu'il nous est désormais possible, sur la base de la science, de construire une certaine homogénéité planétaire de la pensée et des modes de vie humains. Notre tâche est justement d'achever de procurer cette homogénéité au genre humain. Cela veut dire aussi qu'au-delà de cette assise, qui peut être universelle, le royaume spirituel est encore divisé dans l'homme en appartenances particulières. Il y a, dans le monde, du spirituel non réductible à l'univers déjà si complexe de la science. Mais c'est du même coup du spirituel qui n'arrive pas à être partagé entre tous les hommes. A ce problème va être obligé de se confronter le monde moderne qui devra s'entendre avec toutes les fractions de l'humanité pour découvrir un dénominateur commun d'exis-

laquelle il revient toujours. Mais c'est peut-être aussi ce qu'il y a de plus contestable du point de vue humain (philosophique). Que la science moderne soit « chose d'esprit », en ce sens qu'elle est le fruit de la raison humaine, cela ne fait pas de doute. Que la science moderne puisse permettre une certaine unité universelle du genre humain, méconnue jusqu'à nos jours, ceci aussi apparaît comme une évidence, et comme un événement extrêmement important pour tout homme, et spécialement pour le chrétien. Mais il ne s'agit pas de se laisser séduire par *ce genre d'unité*. Que représente-t-il exactement relativement au message évangélique ? Ne confondons pas l'unité du genre humain réalisée par la science et l'unité dans la foi au Christ. Si la science moderne représente un progrès indubitable du point de vue quantitatif et dans l'ordre de l'extension comme dans la connaissance des conditionnements matériels, que représente son progrès dans l'ordre de la compréhension et de la connaissance profonde de l'homme ? Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ? L'unité que le progrès réalise entre les hommes est-elle une véritable unité humaine, une unité dans la connaissance et l'amour de l'homme ? Une telle unité, le progrès peut la permettre, certes ; mais il ne la réalise pas nécessairement, car il demeure au niveau de la connaissance scientifique, et celle-ci n'est adéquate ni à la connaissance humaine ni surtout aux exigences de l'amour. La science peut susciter de nouveaux besoins, de nouveaux désirs, mais par elle-même elle ne rectifie pas le cœur de l'homme. Il faut donc toujours bien distinguer l'unité réalisée par la science moderne, l'unité proprement humaine, et enfin l'unité proprement chrétienne. C'est pourquoi des formules comme celle-ci : « l'esprit a commencé de se constituer comme nature de l'homme aux dimensions du genre humain », demeurent très équivoques – ce qui est regrettable, dans un domaine où il faudrait être si précis et si rigoureux ! Une telle affirmation est en effet un jugement de valeur sur la science relativement au développement de l'homme, c'est un jugement qui relève d'une philosophie. La science ne pourra jamais supplanter la philosophie, car le savant demeure un homme ayant une destinée personnelle.

Ajoutons : ce n'est pas parce que la science moderne possède, dans l'ordre des phénomènes et des conditionnements physiques, une extension plus grande que la philosophie qu'elle est par le fait même plus essentielle à l'esprit de l'homme et qu'elle l'enrichit d'une manière plus radicale et plus fondamentale. Une plus grande universalité dans l'ordre de l'extension n'implique pas nécessairement un développement plus humain, plus radical de la nature de l'homme.

tence civilisée ». – Ceci est clair : la préoccupation de l'A. est de montrer « cette homogénéité planétaire de la pensée et des modes de vie humains » que réalise la science. Le fait est indéniable ; mais que représente exactement cette homogénéité planétaire de la pensée, tant du point de vue humain que du point de vue de la vie chrétienne ? Le fait de cette homogénéité n'implique pas nécessairement un progrès relativement à l'épanouissement des valeurs humaines. Que va faire l'homme de cette homogénéité ? C'est cela qui importe. Va-t-il s'en servir pour s'enorgueillir ou pour aimer plus ?

D'autre part, il semble bien que pour l'A. le développement de la science moderne exige l'abandon de la métaphysique ancienne, celle d'un saint Thomas ou d'un Aristote. C'est un autre monde qui commence, impliquant une vue nouvelle sur le monde et sur l'homme. C'est là sans doute le problème essentiel, qu'il faudrait poser en termes clairs et explicites. La science moderne est-elle la rivale de la philosophie et de la métaphysique anciennes, réclame-t-elle une option totale, exclusive, en sa faveur ?

On peut répondre en disant qu'il suffit de constater les faits : ils sont assez éloquents. Personne ne peut nier que la science moderne tend à évacuer de l'esprit humain toute autre recherche. Ceci est évidemment très important du point de vue apostolique : quel intérêt y a-t-il pour un apôtre à garder une métaphysique qui n'est plus comprise que par quelques spécimens de l'humanité qui s'isolent de la grande communauté humaine par souci de garder une vérité que plus personne ne recherche ni ne désire ? L'apôtre ne doit-il pas se faire tout à tous, – et par le fait même parler le langage des hommes de science et de technique de son époque ? C'est évident. Mais le problème n'est peut-être pas aussi simple ; car si l'apôtre a le désir de garder le contact avec les hommes, c'est pour les évangéliser, leur apporter la lumière de la Révélation et du Christ. Il doit donc d'abord vivre pleinement et totalement le message évangélique, pour le communiquer ; – et pour le communiquer sans en amoindrir la richesse et la vérité, il doit réfléchir, s'assurer que les expressions qu'il prend pour s'adapter aux hommes de son temps demeurent justes. Le problème de la vérité ne peut être mis entre parenthèses, sous prétexte d'adaptation. L'apôtre doit donc nécessairement se demander dans quelle mesure la science moderne et la technique donnent au savant une vue adéquate de l'univers et de l'homme, dans quelle mesure cette science peut servir à expliciter la Révélation, dans quelle mesure elle risque de la matérialiser.

L'A. ne répond pas explicitement à cette question ; mais si l'on est attentif au développement de sa pensée on retiendra comme significatives des affirmations telles que la suivante : « La science moderne a pour propos de spiritualiser intégralement non seulement l'intuition dont le mathématicien pur fait état, mais encore l'expérience dont l'homme jouit naturellement. Elle est tenue d'aller à l'infini de l'assimilation spirituelle de l'expérience, étendant inlassablement de proche en proche la connaissance, la maîtrise et la possession de la nature » (p. 187). Il semble bien que pour l'A. la science moderne doive supplanter la philosophie ou du moins la déterminer. La métaphysique ne sera plus qu'une réflexion sur la science, une sorte de phénoménologie de la pensée scientifique.

Cette option en faveur de la science moderne possède en elle-même son évidence, selon l'A., et il ne s'en cache pas lorsqu'il déclare : « La science est là-dessus solidaire d'une philosophie qui s'est clairement formulée et qui a dit ce qu'il fallait pour que la raison de l'homme se comprenne comme matrice spirituelle de la science et de l'entendement universel. Science et philosophie moderne ont là-dessus partie liée » (p. 188).

En somme l'A., tendant à identifier esprit et raison scientifique, tend à réduire l'activité de l'intelligence à celle de la raison scientifique, l'expé-

rience humaine à l'expérience scientifique, la philosophie de « ce qui est » à la science moderne. Le réel expérimenté par la science moderne n'est plus seulement quelque chose du réel existant, celui qui est expérimenté naturellement par l'homme.

Une telle affirmation ne tient pas compte de la grande diversité de nos expériences humaines dans ce qu'elles ont de plus original, de plus profond et de plus authentique : expériences affectives, artistiques, expérience religieuse... pour ne parler que de celles-là. Une telle affirmation semble oublier qu'à l'origine de la science moderne il y a l'activité spirituelle du savant, qui, sans faire partie des critères objectifs de la science, est pourtant quelque chose de réel. Ce qu'atteint la science n'est donc pas tout le réel expérimenté par nous. Le savant, dans son existence et dans sa réflexion personnelle, n'est-il pas plus que ce qu'il mesure ? Cette science, qui est le fruit de son labeur, ne peut-il pas l'utiliser comme il le désire ? L'A., du reste, le reconnaît. Mais alors il devrait reconnaître que la connaissance scientifique demeure partielle, en compréhension. La science moderne possède à l'égard du réel une relation toute différente de celle de la métaphysique ancienne. La science ne considère que le conditionnement de la réalité et ses diverses relations ; le réel, pour elle, c'est ce qu'elle peut mesurer et ce qu'elle peut transformer. Le progrès de la science exige donc du philosophe et du métaphysicien d'être plus philosophe et plus métaphysicien, de mieux discerner les limites propres de leur domaine. Le philosophe et le métaphysicien, eux aussi, ne possèdent qu'une partie de la connaissance ; ils ne la possèdent pas en sa totalité – comme les anciens auraient eu tendance à l'affirmer.

Si la science moderne rend la fonction du philosophe et du métaphysicien souvent plus cachée, celle-ci n'en demeure pas moins. Car le problème, dans ce qu'il a d'essentiel, demeure toujours le même ; l'homme, en sa nature profonde, est toujours le même, son bonheur véritable n'est pas changé, l'amour de son cœur d'homme demeure toujours le même. Si la science moderne conditionne profondément la communauté économique et la communauté des savants, elle ne transforme pas pour autant l'esprit de l'homme, ses capacités profondes de connaître et d'aimer Dieu ; elle peut transformer la manière dont l'homme exerce son *dominium* sur l'univers, elle ne change pas le sens profond de sa vie humaine.

Le savant reste un homme responsable de sa science en face de sa conscience personnelle, en face des autres hommes et en face du Créateur dont il dépend. Il doit donc réfléchir en homme, et non plus seulement en savant, pour savoir si cette science, au progrès de laquelle il voue une partie de ses forces, lui permet d'être plus homme, de mieux se connaître et s'aimer, de mieux connaître ses semblables et de mieux les aimer ; pour savoir si le progrès de cette science lui donne un véritable bonheur. On voit comment la nécessité de la philosophie et de la métaphysique apparaît encore plus grande, du fait que la séduction scientifique est plus grande. Il s'agit en effet de rappeler à l'homme sa destinée personnelle, de lui rappeler qu'il ne peut être uniquement un rouage du progrès scientifique.

Du point de vue apostolique ceci est particulièrement évident, car la vie divine, la vie chrétienne, a comme premier et unique précepte celui d'aimer Dieu et le prochain. La vie chrétienne ne peut demeurer que si l'Amour demeure, et celui-ci ne peut demeurer que si l'homme a une conscience très profonde de ce qu'il est et de ce qu'est son prochain. La fin de l'homme créé à l'image de Dieu n'est ni la connaissance scientifique de l'univers, ni la domination et la maîtrise de cet univers, mais d'aimer et d'adorer Dieu et d'aimer son prochain. Certes, la connaissance de l'univers et sa domination font partie des activités humaines, mais de telles activités ne sont mises à leur juste place que dans la mesure où elles sont ordonnées à la seule vraie fin de l'homme. La science moderne, en elle-même, n'est ni bonne ni mauvaise ; l'A. le reconnaît, puisqu'il affirme qu'elle est a-thée. Par le fait même, elle ne peut finaliser l'homme, et elle n'est humaine qu'en raison de l'usage que l'homme en fait. Mais alors pourquoi l'A. affirme-t-il : « Pour parler simplement du point de vue du théologien, disons que la science épanouie dans le contexte de l'athéisme radical est la démonstration qu'avec elle l'esprit a vraiment commencé d'affirmer quelque chose de lui en nature redoublée de l'homme » (p. 188) ? La seule extension universelle de la science moderne ne peut permettre au théologien d'affirmer qu'avec cette science l'esprit a « vraiment commencé d'affirmer quelque chose de lui en nature redoublée de l'homme » ! L'origine de la philosophie n'a-t-elle pas été ce commencement ?

§ 2. La place de la science moderne dans l'économie chrétienne

Le second élément qu'analyse l'A. est un certain sens du développement de l'histoire. Relevons quelques affirmations particulièrement significatives : « L'âge moderne est postérieur à la prédication de l'Évangile » (p. 189). « Du même coup, il y a relation entre l'avènement scientifique et la civilisation chrétienne... Le christianisme était donc nécessaire pour apporter à l'âme humaine les facultés d'enfantement d'une forme moderne de l'esprit » (p. 190). Parlant de la genèse et de l'enfantement de cette faculté scientifique moderne, l'A. affirme qu'ils sont « conformes aux intentions mêmes de l'esprit chrétien et au dessein divin sur l'évolution humaine » (p. 199). « Cette genèse et cet enfantement sont un bien pour la foi chrétienne et pour l'âme religieuse » (p. 199)³. La « profondeur de la foi chrétienne » réalisa cette éducation nouvelle de l'humanité, nécessaire à son accession à la science moderne.

L'A. voit un lien de nécessité et de conformité entre la foi, l'éducation de la foi, et la science moderne ; ce qui lui permet d'affirmer : « le caractère actuel de l'homme comporte au-dedans de lui-même quelque chose de la

³ A propos de la conformité de la foi et de la science moderne, relevons cette comparaison : « Sur le plan de la foi religieuse, qui prévoyait cinquante ans plus tôt la déchirure de la chrétienté occidentale telle qu'elle survint avec la Réforme ? Il ne faut pas croire que, si elle n'y prend garde, la raison de l'homme soit préservée mieux que la foi de ce genre de traverses » (pp. 241-42).

primitive énergie du christianisme » (p. 192). « L'évolution des temps modernes, la conquête de la science dans sa forme actuelle, sont issues elles-mêmes des effets sur l'homme de l'action spirituelle propre à la religion chrétienne » (p. 197) ⁴. Quelques pages plus loin, l'A. affirme de nouveau : « N'est-ce pas là le processus nécessaire à la croissance, non seulement du monde humain lui-même, en réalité fécondé spirituellement par la sève chrétienne, mais aussi du Royaume de Dieu au-dedans du cœur de l'homme ? L'accession de l'être humain à la filiation divine en Jésus-Christ n'en est qu'à ses débuts. Mais il ne faut rien moins que l'actuel univers de l'esprit pour en relancer la marche en avant » (pp. 199-200). Ce qui lui permet de conclure : « La conquête que l'homme a faite de la science moderne et de tout ce qui en est solidaire est dans son principe conforme à la vocation chrétienne » (p. 200 ; voir aussi p. 201).

Dans cette perspective, l'A. dénonce deux erreurs opposées :

1. Considérer que « l'intervention du christianisme n'avait eu pour but que de donner naissance à la synthèse de l'existence humaine... » (p. 191).
2. Considérer que ce christianisme « matrice de l'esprit occidental en passe de devenir l'esprit de toute l'humanité », est voué à disparaître (p. 192).

Nous sommes d'accord avec l'A. lorsqu'il dénonce ces deux erreurs : ni synthèse définitive, ni passage total du christianisme dans la raison de l'homme ; mais nous le suivons difficilement dans la troisième position, celle qu'il adopte, lorsqu'il reconnaît une relation de nécessité entre l'éducation de la foi et la science moderne. Cette relation essentielle entre le développement de la science et la civilisation chrétienne, avouons-le, ne nous apparaît pas avec la même évidence qu'à l'A. N'oublions pas que celui-ci a reconnu par ailleurs que la science moderne s'était épanouie dans le contexte de l'athéisme radical. Malgré cela, il prétend qu'il existe une relation essentielle, spécifique, entre cette science et la civilisation chrétienne ⁵.

Pouvons-nous dire d'une manière aussi catégorique que la science moderne est « conforme aux intentions de l'esprit chrétien » et au « dessein divin sur l'évolution humaine » ? Ce qui en soi n'est ni bon ni mauvais peut-il être dit « conforme aux intentions de l'esprit chrétien » ? Ce qui « n'est ni chaud ni froid » n'est pas conforme à l'esprit du Christ ! Ce qui

⁴ Notons encore : « Dans sa forme moderne, la science est issue d'une longue préparation chrétienne de l'intelligence humaine. Elle bénéficie des effets substantiels de cette préparation. Si ce qu'on a noté dans les chapitres précédents est vrai, il y a une délégation de l'énergie chrétienne dans le système de la science moderne. ... Ainsi, au moment où l'homme est conduit à entrer dans l'univers de la science, il pénètre du coup dans une première zone du mystère chrétien, zone encore périphérique et toute de disponibilité, naturalisée, souvent oublieuse de ses origines, mais réelle » (p. 245).

⁵ Evidemment, pour le P. D., « l'athéisme lui-même est, de façon négative, un sens de Dieu riche en leçons pour celui qui croit en Dieu » (p. 201). Nous dirions plus volontiers : l'athéisme est, de façon négative, un sens *de l'homme* riche en leçons pour celui qui croit en Dieu.

est « conforme aux intentions de l'esprit chrétien », c'est ce qui nous rapproche du mystère du Christ et nous oriente vers ce mystère ; la science moderne en elle-même ne nous en rapproche pas, ne nous oriente pas vers lui : elle est indifférente. Et que savons-nous du « dessein divin sur l'évolution humaine » ? Il est toujours très difficile de discerner ce qui est voulu par Dieu et ce qui est permis par Dieu. Si on comprend dans le dessein divin les volontés et les permissions, il est alors bien évident que la science moderne fait partie de ce dessein !... mais cela ne nous éclaire pas beaucoup...

Evidemment, on peut considérer que la civilisation chrétienne a développé dans l'homme certaines virtualités qui ont permis le développement de la science ; mais ceci n'engendre pas nécessairement un lien essentiel entre la civilisation chrétienne et la science moderne. Ce lien chronologique entre ces deux événements peut être purement accidentel. Ce qui, de toute manière, est sûr, c'est que ces deux événements ont une valeur toute différente, puisque l'un est d'ordre surnaturel et l'autre d'ordre rationnel. L'ordre surnaturel ne peut être qu'accidentellement l'origine d'un développement rationnel, il ne l'implique pas essentiellement. A notre époque, où l'on est plus sensible aux événements, aux faits existentiels, qu'à leur nature profonde, ne faudrait-il pas insister sur la distinction fondamentale qui existe entre l'événement chrétien et celui de la science moderne, pour éviter de confondre l'esprit qui doit animer la vie chrétienne et celui qui anime le progrès de la science ?

§ 3. Quelques questions posées par le P. Dubarle

Devant la progression spirituelle de l'homme qui entre dans la condition moderne, la première question qu'on peut se poser est de savoir si cette progression n'est pas une transgression. En effet, cette marche vers « plus d'humanité » ne se réalise-t-elle pas, de fait, dans et par une rupture avec Dieu ? Autrement dit, n'assistons-nous pas à un orgueil collectif de l'humanité qui prétend, par le progrès de la science, se dispenser du secours du Christ ?

Pour répondre à cette question, l'A. fait appel à des arguments qui nous semblent non seulement très faibles, mais aussi très discutables : « ... le théologien ne peut plus être aujourd'hui ni seulement l'homme de l'Ancien Testament, éclairant d'une lumière farouche la transgression de l'homme, ni celui du Nouveau Testament tel qu'il sortit de la plume des écrivains apostoliques. Deux mille ans de christianisme ont agi spécifiquement sur l'humanité. Nous venons *après* cela, et il faut maintenant savoir tenir compte en théologie de cette circonstance » (p. 195-96).

Comment l'A. peut-il dire cela ? La théologie demeure nécessairement celle de la Révélation, de la parole divine et de la tradition chrétienne ; certes l'*apôtre* doit s'adapter aux conditions de l'homme scientifique. Mais le P. D. parle bien du *théologien*. Une fois de plus, n'y a-t-il pas équivoque entre les exigences de l'adaptation et celles de la vérité ? Quand l'A. affirme que « deux mille ans de christianisme ont agi spécifiquement sur l'humanité », est-ce à dire que ces deux mille ans ont modifié la nature de l'homme,

son salut ? Certes ses conditions de vie ont changé et l'apôtre doit y être très attentif ; mais le message évangélique demeure le même⁶. L'A. accepte-t-il encore de distinguer la nature de l'homme et ses conditions de vie, son salut et les moyens de l'exprimer et de le communiquer ? De telles distinctions relèvent évidemment d'une réflexion théologique, qui semble bien être périmée à ses yeux... La science moderne ne peut faire de telles distinctions, puisqu'elle atteint la nature à travers son conditionnement, la fin à travers les moyens, sans pouvoir les distinguer.

Pour bien montrer qu'il n'y a pas d'opposition entre l'esprit chrétien et la science moderne, l'A. souligne que les savants et les techniciens d'aujourd'hui ont inscrit dans leur entreprise scientifique « la volonté et le principe évangélique de l'universelle fraternité humaine » (p. 198). L'universelle fraternité humaine, qui se fonde sur une vision philanthropique, n'est pas la charité fraternelle, qui consiste à aimer le prochain comme le Christ l'a aimé. Mais il est vrai que le christianisme a aidé à découvrir cette universelle fraternité des hommes, et que cette fraternité peut aider à découvrir le mystère de la charité chrétienne.

S'il est bien évident que la science moderne n'est pas l'objet d'un « interdit divin », cela n'empêche pas que pour beaucoup d'hommes de notre époque elle risque de devenir une idole, idole d'autant plus dangereuse qu'elle est plus intérieure, plus spirituelle. L'A. semble considérer ce fait comme de peu d'importance, puisque, pour lui, depuis la mort du Christ, « plus rien du développement possible de l'esprit humain ne constitue en soi la matière d'une défense divine » (p. 198).

Ceci est vrai ; mais le problème des intentions demeure (pour quoi développer l'esprit humain ?) et demeure aussi celui de l'usage qu'on en fait. Développer l'esprit scientifique pour lui-même, en excluant toute autre orientation, ne peut être ni moral ni chrétien. Il revient au théologien de le rappeler.

Le P. D. considère que pour l'homme d'aujourd'hui « ce qui est grave, ce n'est pas chaque faiblesse élémentaire, c'est l'organisation qui s'en fait par la vie » (p. 202). Ce qui est vrai de l'individu, l'est encore davantage de notre société : « L'humanité moderne a ainsi à s'accommoder d'une nouvelle forme de la responsabilité collective, une forme qui n'existerait pas, il faut le reconnaître, sans l'évolution moderne de la conscience. Pour qu'elle apparaisse, il faut le comportement de l'homme mis en possession de la science. ... Voilà maintenant le théologien averti que le temps approche où il faudra que l'humanité, si elle veut garder son équilibre, accède à un degré nouveau de possession de soi et de moralité collective » (p. 203 ; voir aussi p. 209). Nous sommes en présence d'un « seuil nouveau de conquête morale » (p. 211).

Le P. D. souligne ici quelque chose de très important et de très caractéristique de notre monde moderne. Il est bien évident que la responsabilité de l'homme a pris une extension nouvelle grâce au progrès de la science et de la technique ; l'homme, en raison d'un pouvoir plus grand, possède nécessairement une responsabilité plus grande ; il est plus solidaire de ses sem-

⁶ On pense au texte des Galates, I, 8-9.

blables qu'il ne l'a jamais été ; il y a donc là une possibilité d'épanouir un sens plus profond, plus vécu, de la justice sociale et même de la charité fraternelle. Mais, ici encore, il ne faut pas être séduit par ce fait nouveau et oublier l'essentiel. La morale et la responsabilité humaines ne sont pas transformées essentiellement par le progrès de la science – car la fin de l'homme demeure la même – mais les conditions et l'efficacité du travail ayant changé, certains problèmes nouveaux se posent d'une manière urgente à la prudence humaine. Si la solidarité des hommes apparaît plus impérative et plus urgente que jamais, cela ne transforme pas le devoir premier de l'homme, celui de l'adoration, ni sa responsabilité la plus radicale, celle de reconnaître les droits souverains du Créateur.

Enfin, pour montrer comment aucun interdit divin n'existe à l'égard de la science moderne, l'A., en théologien, rappelle l'efficacité souveraine de l'acte rédempteur du Christ, qui non seulement efface les péchés des hommes, mais restaure l'homme dans sa dignité : « L'acte rédempteur ouvre désormais toutes grandes à l'homme les portes de son destin » (p. 199). Oui, l'acte rédempteur du Christ ouvre toutes grandes à l'homme les portes de son salut, de sa destinée de « fils de Dieu ». Sans doute le progrès de la science fait partie des moyens en vue de réaliser ce salut ; mais il reste un moyen et ne peut être une fin. Or il apparaît parfois avec une telle efficacité, un tel pouvoir, qu'il risque de s'imposer comme une fin – et c'est alors qu'il détourne du salut.

Considérant encore l'acte rédempteur, le P. D. affirme : « Dieu a voulu racheter l'homme en Jésus-Christ et il a demandé à l'homme de racheter le temps, en accomplissant ce qui manque encore à la passion du Christ » (p. 204 ; voir aussi p. 205 et p. 240). Que signifie cette distinction ? Comme si l'univers physique mesuré par le temps devait être racheté par l'homme, celui-ci l'étant par le Christ ! Est-ce exact ? Nous ne le pensons pas. Ce n'est pas en rachetant le temps que l'homme coopère à la Rédemption du Christ.

L'A. dira aussi : « Il faut savoir compter en chrétien sur la rédemption du Christ et en homme sur la misère de l'homme » (p. 205). Que signifie, de nouveau, une telle distinction ? Peut-on prétendre, comme semble le faire le P. D., que le chrétien doit mettre une partie de son espérance dans la civilisation scientifique, car il doit reconnaître « ce que Dieu y a mis de grâce chrétienne... même si cette civilisation s'est bâtie trop loin de la foi chrétienne » (p. 205) ! Certes, accidentellement, Dieu peut se servir de la science et de la technique pour sanctifier les hommes, mais cela demeure accidentel. (Il est toutefois vrai que le théologien peut considérer que, de fait, la science moderne et la technique devraient être des moyens de sauver l'humanité).

Rappelant que la foi chrétienne, si elle reconnaît qu'il y a eu des chutes humaines, « a toujours grand soin de nous dire qu'elles ne compromettent pas irrémédiablement le salut et la marche en avant de l'espèce humaine » (p. 211), l'A. affirme que ceci est toujours vrai « pour cette raison bien simple, mais efficace dans sa naïveté, que croire, c'est essayer. Or, à force d'essayer avec l'aide de Celui en qui l'on croit, on réussira » (p. 211).

« Croire, c'est essayer » ! Ceci est très significatif : on ne considère plus que l'aspect pratique de la foi, lié à la prudence, et on ne met plus en relief que son côté humain et psychologique.

§ 4. Dernières affirmations de l'auteur relevées dans les deux derniers chapitres

1. « L'univers est, en effet, entré dans un contexte tellement nouveau que nous avons désormais le devoir de trouver à sa conduite d'autres raisons que les seules raisons traditionnelles. L'idéal est en passe d'inventer du réel... » (p. 224).

On devine bien ce que veut dire l'A. La même équivoque demeure, car si la science peut transformer si profondément le conditionnement de l'homme dans son travail et sa vie, elle ne peut transformer sa nature ni son véritable bonheur⁷.

2. « Le problème de la guerre nucléaire étant celui de la mise en œuvre humaine de la science, c'est à la société scientifique elle-même et à ses maîtres d'œuvre qu'appartiennent les responsabilités spirituelles et morales qu'assumait autrefois le théologien. Une certaine croissance spirituelle de l'humanité s'est accomplie avec le passage à l'ère scientifique » (p. 224). Le problème de la guerre nucléaire, en effet, est bien celui de la mise en œuvre humaine de la science; mais il n'est pas que cela! En premier lieu, cette guerre engage un problème de conscience morale et chrétienne. La société scientifique comme telle n'a pas, et ne peut assumer ces responsabilités morale et chrétienne. On ne peut soumettre les problèmes de la conscience morale personnelle et chrétienne à une société scientifique et technique, si éminente qu'elle soit.

3. « Le salut ne sera pas un cadeau tout fait, ni de Dieu, ni de la nature, ni de l'histoire, ni de personne. Il a et il tend de plus en plus à avoir son

⁷ Comment ne pas rapprocher une telle perspective de celle d'Auguste Comte, telle que l'expose Raymond Aron : « D'après A. Comte... la société qui naît est scientifique au sens où la société qui meurt était théologique, ce qui signifie que la façon de penser caractéristique de l'âge moderne est celle des savants, de même que la façon de penser caractéristique des temps passés était celle des théologiens ou des prêtres. Les savants sont en train de remplacer les prêtres ou les théologiens en tant que catégorie sociale qui fournit la base intellectuelle et morale de l'ordre social. Les savants sont en train de recevoir en héritage des prêtres le pouvoir spirituel. Le pouvoir spirituel, aux yeux d'Auguste Comte, est incarné nécessairement à chaque époque par ceux qui offrent le modèle de la façon de penser qui s'impose et les idées qui servent de principe à l'ordre social.

De même que les savants sont en train de se substituer aux prêtres, les industriels au sens large du terme sont en train de prendre la place des hommes de guerre. En effet, à partir du moment où les hommes pensent scientifiquement, l'activité majeure des collectivités cesse d'être la guerre des hommes les uns contre les autres, mais devient la lutte des hommes avec la nature, ou encore l'exploitation rationnelle des ressources naturelles par la collectivité. » (R. ARON : *Les grandes doctrines de sociologie historique*, t. I, Centre de documentation universitaire, 1961.)

ressort dans notre propre vouloir...» «L'humanité peut se libérer» car, pense l'A., nous sommes actuellement en présence de «l'espérance d'une humanité qui, dans le cours même de son histoire, se délivrerait du mal et de la guerre elle-même» (p. 229). Et c'est de cette manière qu'il comprend l'affirmation du Christ : «Lorsque vous verrez ces choses, levez vos têtes, voici que votre rachat est proche» (p. 230)⁸. Oui, il est bien évident que l'humanité doit toujours chercher à se libérer elle-même du mal, et tout spécialement de la guerre. Le progrès de la science lui offre bien des possibilités inespérées ; mais le chrétien, le théologien savent que cette espérance relève en premier lieu de la grâce du Christ, que ces efforts ne peuvent être efficaces que s'ils sont assumés par le Christ lui-même. Le chrétien travaillant dans un monde qui, en majorité, ne croit plus au Christ, doit unir ses efforts à ceux de tous les hommes de bonne volonté, et encourager leurs efforts ; mais il ne doit jamais oublier que tous ces efforts n'auront d'efficacité que s'ils sont offerts au Christ et agréés par lui.

4. «Le chrétien doit savoir lire dans les faits une réelle rédemption spirituelle, mais passant pour une part à l'anonymat chrétien» (p. 239). Ces «faits» ne sont autres que le processus actuel du progrès scientifique et technique. On comprend alors comment l'expression «rédemption spirituelle» est équivoque, car le progrès scientifique comme tel ne peut opérer une «rédemption surnaturelle».

Ce «processus humain» d'une humanité qui «se spiritualise» de plus en plus donne à l'A. un grand optimisme. «Le propre de la science est de fournir à l'humanité son premier potentiel de spiritualité, de commerce rationnel des pensées, d'entreprise cohérente de la civilisation. La science est donc la première puissance globale d'humanité qui soit apparue au sein de l'histoire humaine» (p. 241). «La science tend à jouer, en ce moment, le rôle d'une langue commune de l'entendement humain, par-delà toutes les diversités des races, des peuples et des nations» (*ibid.*).

Aussi l'A. pense-t-il qu'il y a actuellement une nouvelle façon d'envisager l'attitude du chrétien-apôtre : «Cette façon est basée sur l'existence d'une filiation divine, elle, aussi réelle, quoique plus cachée, dans la vie des hommes d'à présent. L'homme peut fort bien être le destinataire, en quelque mesure consentant, du don de Dieu, sans qu'il se reconnaisse explicitement fils de Dieu en Jésus-Christ et sans rejoindre la société nominale-ment chrétienne qu'est l'Eglise visible» (p. 243). Par là l'A. pense rejoindre la distinction de l'âme de l'Eglise et de son «corps visible». Il précise que cette participation – non reconnue d'une manière visible, sociologique – a pour origine «l'accueil des valeurs de la science» (p. 244-45). «Il faudra cependant qu'avant d'énoncer les propositions opportunes de l'Evangile, le chrétien sache attendre patiemment que le travail spirituel se soit fait

⁸ Voir aussi, p. 249 : «La foi catholique doit être consciente de ce qu'elle ne constitue qu'une fraction spirituelle de l'humanité présente, nonobstant sa volonté de catholicité, qui, dans le contexte d'un rassemblement scientifique du genre humain, s'avère inéluctablement porteuse d'une espérance de nature à transcender les modalités présentes de l'histoire.»

au plan de la participation humaine à la science. Le bien naturel devra s'être affermi à ce plan. Il y aura à lever petit à petit l'obstacle des nombreuses motivations antireligieuses dont ce bien est encore accompagné. Dès maintenant, pourtant, le croyant doit être capable d'apporter libéralement et sans prosélytisme les bienfaits de la science moderne à ses frères » (p. 246). Aussi, pour l'A., la tâche du chrétien est de procurer au genre humain « l'homogénéité planétaire de la pensée et des modes de vie humains » (p. 247).

Au terme de ces réflexions critiques, le lecteur comprendra la tristesse qui saisit le philosophe et le théologien devant les implications, déclarations expresses, imprécisions, équivoques, refus, abdications, démissions, silences, omissions, à l'égard d'un sujet aussi important et aussi actuel.

En somme, il semble que l'A., exaltant la science, en arrive à supprimer toute autre connaissance naturelle. La science moderne supprime toute philosophie. Par le fait même, il faut qu'elle joue à l'égard de la foi le rôle de la métaphysique ancienne. Il faut donc élaborer une nouvelle théologie, celle de la science. Or la science imposera, à la théologie qu'elle inspirera et structurera, ses moyens propres. C'est pourquoi l'A., lorsqu'il parle en théologien de la foi, de l'espérance et de la charité, considère en premier lieu l'aspect d'efficacité, et non le mystère dans sa transcendance. Ainsi, parlant du « radical spirituel toujours vivant » du christianisme, il déclare : « Allié de façon nouvelle à la raison la plus haute de l'homme, il n'a pas, lui non plus, fini sa carrière. La foi chrétienne a une vie beaucoup plus dure que les naturalismes philosophiques ne l'imaginent... » (p. 193).

Une telle théologie ne peut plus saisir le primat de la contemplation ; elle regarde avant tout les réalisations pratiques et temporelles, ce que les hommes peuvent réaliser, présupposant le secours de la grâce : voilà l'optimisme si grand de l'A. ! Par le fait même on est tenté de considérer que l'évangélisation du monde dépend de son évolution, et que l'évolution scientifique, intensifiant les possibilités d'efficacité, doit permettre une évangélisation plus ample et plus profonde qu'elle ne l'a jamais été.

Dans de telles conditions, le salut des hommes et de l'univers est de plus en plus remis à l'homme, puisque son pouvoir d'efficacité augmente. Dans cette perspective on comprend comment l'avènement de la science moderne est vraiment pour le croyant, pour le chrétien, un événement capital, qui transforme essentiellement sa vie de chrétien. Il importe donc de bien montrer que cet événement est inscrit dans l'histoire providentielle de l'humanité, comme le fruit de la première évangélisation de l'humanité. Si, en effet, on ne regarde plus la nature ni la finalité des réalités, si on ne considère plus les événements que du point de vue de leurs conditions d'exercice, de leurs conditions historiques et chronologiques, alors l'événement de la science moderne peut apparaître comme le fruit de la civilisation chrétienne, puisqu'il vient après celle-ci et est conditionné par elle. L'A. n'hésite pas, dans cette vision de l'évolution de l'humain, à affirmer que « notre société prise dans son ensemble... obéit de plus en plus aux articles du code moral qui se trouve à la base même du christianisme. Elle a fait

crime de ce que la religion chrétienne a dit péché : le meurtre, le vol, la débauche organisée en industrie et le reste » (p. 202). Oui, c'est vrai. Mais il ne faut pas oublier le mystère du péché d'orgueil et celui de l'infidélité... Cet optimisme de l'A. semble si loin de la vérité ! Ne relève-t-il pas d'une construction de l'esprit ? L'A. veut sans doute redonner à l'humanité confiance en elle-même : c'est très louable. Pour lui, une humanité qui a découvert la science moderne doit avoir confiance en elle⁹. Certes. Mais autre chose le progrès de la science, autre chose le progrès dans les vertus morales et dans l'amour surnaturel ! L'humanité peut-elle avoir confiance en elle sans ce progrès dans les vertus morales, et sans celui dans les vertus théologiques ?

Inutile d'insister sur le danger d'une telle vision des choses, qui n'est plus théologique au vrai sens du terme, puisque les mystères de la foi, de l'espérance, de la charité chrétiens, celui de la Croix, ne sont plus considérés comme la lumière de sagesse ; le péché lui-même n'est plus envisagé selon son véritable sens théologique. Ne sommes-nous pas en face d'une vision qui tend à exalter la science moderne souvent au détriment des fins plus profondes de la nature humaine et surtout de la vie de fils de Dieu ? Pourtant cette vision se veut chrétienne et théologique ; en ce sens on pourrait dire qu'elle est « apologétique », car elle s'efforce de montrer que la science moderne, loin d'écarter de Dieu, devrait y conduire. Mais une telle exaltation de la science est-elle encore apologétique ? Est-elle vraiment au service de la foi ? Nous ne le pensons pas. Ne risque-t-elle pas d'assujettir la vie chrétienne et la réflexion théologique, à la science moderne ?

⁹ Voir aussi : « ... si elle le veut vraiment, l'humanité présente est à même de convertir certains de ses grands antagonismes... en conciliation et coopération » (p. 225).