

N° 12



connaître

*Cahiers de l'Association
Foi et Culture Scientifique*

CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

Éditée par l'Association Foi et Culture Scientifique
91 av. du Général Leclerc
91190 GIF sur Yvette

N° 12 - Janvier 2000

Rédacteur en chef : Jean-Marc FLESSELLES
Comité de rédaction : Philippe AUROY
Roger de BROUTELLES
Dominique GRESILLON
Jean LEROY
Marc le MAIRE
Bernard SAUGIER

LE NUMERO: 50 F

ABONNEMENTS (voir encadré en dernière page)

ISSN: 1251-070X

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N° 12 Janvier 2000

EDITORIAL	4
------------------	----------

<i>Enjeux culturels et théologiques de l'encyclique "Fides et ratio"</i>	6
<i>Synthèse des travaux faits par l'association au cours des réunions de mai et juin 1999, par Roger de Broutelles et Jean Leroy</i>	
<i>Nouveau savoir du monde et originalité de la foi</i>	30
<i>Antoine Delzant</i>	

FORUM	70
--------------	-----------

Editorial

Ce numéro 12 de *Connaître* s'est quelque peu fait attendre : il aurait dû voir le jour en décembre 1999 ; il paraîtra finalement en janvier 2000. Non que nous craignons le bogue annoncé, ni que nous attendions le début de l'année jubilaire. Ce retard provient simplement de difficultés d'organisation de notre part. Que nos lecteurs nous en excusent.

Les deux numéros précédents traitaient principalement des rapports et des liens entre rationalité et expérience spirituelle, ainsi que de leurs spécificités propres. Avec ce numéro, cette réflexion se poursuit, mais prend un tour plus intellectuel et plus philosophique. En effet, à la suite de nos travaux précédents, il nous apparaissait naturel d'étudier l'encyclique *Fides et Ratio*. Ce fut à la vérité une tâche ardue qui suscita des débats nourris. Dans la synthèse très originale qu'il nous en propose, Roger de Broutelles fait clairement ressortir l'origine de nos difficultés, les enjeux sous-jacents et les éclaircissements historiques et théologiques nécessaires qui nous ont été fournis par Christoph Theobald.

Le deuxième article de ce numéro est une réédition d'un texte d'Antoine Delzant, déjà publié en 1993 par l'Association MédiaSèvres¹. La perspective historique choisie pour aborder la nature des savoirs du monde

¹ *Nouveau savoir du monde et originalité de la foi*, A.Delzant, Contribution à une série de conférences publiées par G.Martelet sous le titre *Science et Foi*, MédiaSèvres, n°26, 1993

sous le triple point de vue des sciences, de la philosophie et de la théologie, le rend remarquablement complémentaire de notre étude de l'encyclique.

En effet, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de resituer les sciences, la philosophie et la théologie, les unes par rapport aux autres. Ce n'est pas simplement affaire d'enjeux académiques ou intellectuels : il s'agit profondément de manifester l'actualité de la foi dans ce monde moderne façonné par les sciences et les techniques. De la vision des rapports entre ces trois disciplines, de la nature des missions qu'on leur assigne, dépend la façon même dont nous percevons et leur rôle, et les messages qu'elles portent.

Nos deux textes ont notamment en commun une analyse de la notion de révélation, et ce faisant, se répondent l'un l'autre. Pour la religion chrétienne, cette révélation se fonde sur l'expérience unique que constitue la vie de Jésus de Nazareth. Comme le note Antoine Delzant, c'est là «l'originalité de la foi». Cet évènement singulier organise et suscite la construction du christianisme. L'histoire de cet immense travail de la pensée, en parallèle au développement de la pensée scientifique, permet de comprendre la situation des relations actuelles entre philosophie et théologies. Elle ouvre également des perspectives pour la dépasser.

Que ces perspectives se concrétisent, c'est le vœux que nous formons en cette année symbole.

J.-M. F.

Enjeux culturels et théologiques de l'encyclique "Fides et ratio"

*Synthèse des travaux faits par l'association au cours
des réunions de mai et juin 1999,
par Roger de Broutelles et Jean Leroy*

L'encyclique *Fides et ratio* est datée de Rome le 14 septembre 1998. Bien qu'adressée aux évêques, conformément à la tradition, elle a été l'objet, comme bien d'autres, d'une très large diffusion dans le public. Au moment de sa parution, les membres du groupe "Foi et culture scientifique" poursuivaient leurs réflexions sur le thème "Spiritualité et rationalité". A son énoncé, le titre de l'encyclique entrait immédiatement en résonance avec celui de nos travaux, nous invitant à une étude urgente. Cependant, après une première lecture, nous avons préféré nous accorder un temps de réflexion. Nos travaux, rappelons-le, étaient animés par le désir de témoigner de l'harmonie intérieurement vécue entre notre foi chrétienne et la rationalité scientifique. De son côté, le texte pontifical, après avoir brièvement envisagé l'ensemble des tâches dévolues à la raison, ne s'attache qu'à la rationalité en philosophie. Les sciences de la nature n'y sont en tout mentionnées que 15 fois.

Aussi, après avoir lu avec satisfaction les encouragements prodigués par le Pape aux chercheurs scientifiques dans le paragraphe 106 de l'encyclique (que nous reproduisons en encart), nous avons reporté aux mois de mai et juin 1999 l'étude de l'ensemble du texte.

Lors de la première de ces réunions, notre groupe s'est comporté apparemment comme un cavalier qui changerait de monture au milieu du

gué. Après avoir engagé son étude dans un examen du *contenu* du texte pontifical, il l'a poursuivie par un échange sur son *mode de présentation* et sur les *dispositions d'esprit* qu'il laisse apparaître. Il ne convient pas de sous-estimer ce décalage dans le déroulement de nos travaux, car c'est un non-dit significatif.

Nous rendons compte ci-après de ces travaux en quatre étapes. La première étape (p.7) relate nos réactions devant le mode de rédaction du texte, c'est-à-dire sa forme. Nous avons reporté dans la deuxième étape (p.11) l'exposé initial de G.Armand qui rassemble et résume le discours fondamental de Jean-Paul II sur les rapports de la raison et de la foi. Il est suivi de l'échange qui a fait basculer le centre d'intérêt de notre étude.

Les deux dernières étapes (p18 et 25) résument des notes prises au cours d'un exposé de C. Theobald et du débat qui l'a suivi. Dans la troisième étape, en abordant de front la question des rapports entre la doctrine et la foi et en apportant un éclairage précis sur la théologie de la révélation, cet exposé montre la voie étroite où l'encyclique *Fides et ratio* a dû se maintenir pour ne pas souffler sur des foyers de discorde qui ont une origine essentiellement culturelle. A cette lumière les ambiguïtés du texte apparaissent sinon dénouées du moins motivées. Pour terminer, dans une quatrième étape, le conférencier propose brièvement des pistes pour une théologie qui, en épousant fidèlement la tradition, peut être proposée à notre temps de modernité, marqué par l'influence des sciences.

1° Étape : Lecture de l'encyclique, réactions devant son mode de rédaction

Le texte de l'encyclique a créé quelques difficultés de lecture parce qu'il n'est pas linéaire, mais revient plusieurs fois sur certains thèmes. Un physicien le qualifie de "chaotique déterministe". D'autres y verraient plutôt une construction en patchwork laissant ouverte la question de l'harmonisation de façons de penser apparemment contradictoires, tout en assurant à l'ensemble une certaine forme d'unité. Cette présentation porte en

elle-même une tentation : celle pour chacun de mettre en avant les passages qui l'intéressent en ignorant les autres et d'en retirer une interprétation particulière de toute l'encyclique. Il semble que parmi les commentateurs qui ont publié dans la presse catholique, plusieurs y aient succombé. Cette situation, fréquente avec les textes du magistère est particulièrement flagrante pour celui-ci.

C.Theobald apporte des éclaircissements sur les raisons qui laissent l'impression que cette encyclique, en voulant trop embrasser, étroitement son sujet. Il y a d'abord une volonté très accusée d'être systématique qui est bien indiquée au n°100 : "...il m'a semblé qu'il convenait de reprendre à nouveau, et de manière plus systématique, les rapports entre foi et raison ". Mais, en outre, quatre objectifs différents au moins y sont également poursuivis.

1°- Le Pape désire respecter le principe selon lequel la tradition ne s'arrête pas dans l'Église catholique. Quand il y a du nouveau, il lui incombe de continuer l'œuvre de ses prédécesseurs et de se référer à tous leurs textes. Ce principe qui a introduit de fortes contraintes dans le catholicisme du 19ème et du 20ème siècle, est le principal responsable de certaines obscurités du texte.

2°- L'encyclique présente un diagnostic de l'époque actuelle qui, au chapitre IV, caractérise essentiellement la modernité par la séparation historique qui s'est opérée entre philosophie et théologie. Cette séparation est considérée comme une sorte de décadence par rapport à l'optique du concile de Calcédoine qui définit le rapport entre la nature humaine et la nature divine du Christ, *sans confusion, sans séparation*. Cette séparation conduit à un pluralisme radical qui est l'ennemi par excellence de l'encyclique, car il ne permet plus d'affirmer l'essence de la vérité comme une et universelle.

3°- La définition de la rationalité est présentée à partir de la philosophie grecque qui en reste l'archétype

4°- Le Pape désire lutter contre les théologiens qui ne font plus de

philosophie car, estime-t-il, la théologie est menacée par le bibliscisme. Mais il ne semble pas pouvoir s'attaquer aux causes de cette désaffection qui est la difficulté pour les théologiens catholiques de faire de la philosophie. Leur autonomie est en effet limitée par le regard vigilant du magistère qui rappelle à l'ordre ceux qui s'éloigneraient trop de St Thomas.

Cette pluralité d'objectifs nuit donc à l'unité du texte qui peut être tiré dans un sens ou un autre selon la manière dont on le lit. Mais il est également possible, sans viser une vue d'ensemble, d'y puiser, comme dans un trésor, des éléments qui enrichissent particulièrement l'un ou l'autre. Trouver dans ce texte des facettes multiples de la pensée de l'Église, estime une participante, est avantageux notamment au profit de jeunes qui ne se soucient pas, dans l'état où ils se trouvent, d'élaborer un corpus d'idées cohérentes. Selon cette pratique de lecture fractionnaire, quelques intervenants attirent l'attention sur des passages qu'ils estiment particulièrement importants.

- “ J'ai été intéressé par les tâches que le Pape assigne à la théologie. Au n°93 il écrit : “ C'est la contemplation du mystère même de Dieu Un et Trine qui sera le véritable centre de sa réflexion ”. C'est en effet le sujet qui occupe le plus souvent mes méditations, car il me semble crucial, mais il est malheureusement peu présent dans la pensée des chrétiens de base. L'idée que l'unité ne procède pas de la simplicité, du monolithisme, mais de la communion entre des personnes différentes, me semble très riche, non seulement pour la méditation du mystère divin, mais aussi pour la vie des sociétés humaines. Il est illusoire de croire que l'altérité est incompatible avec l'unité. Celle-ci n'a de sens qu'entre personnes différentes.

-” Dans le numéro 93, on peut lire: “...la première tâche de la théologie est l'intelligence de la *kénose* de Dieu, vrai et grand mystère pour l'esprit humain auquel il semble impossible de soutenir que la souffrance et la mort puissent exprimer l'amour qui se donne sans rien demander en retour ”.

“ J’ai beaucoup aimé le passage où il est question du rôle de la relation et de l’amitié dans la transmission de la foi (n°31). C’est une partie du texte que j’utiliserai volontiers.”

Extraits de l’encyclique “Fides et ratio”.

“Je tiens à conclure cette encyclique en m’adressant encore une fois aux théologiens (§105)...,aux philosophes et à ceux qui enseignent la philosophie (§106)...Je ne peux pas manquer non plus, enfin, de me tourner vers les scientifiques qui, par leurs recherches, nous apportent une connaissance croissante de l’univers dans son ensemble et de la diversité incroyablement riche de ses composantes animées et inanimées, avec leurs structures atomiques et moléculaires complexes. Sur le chemin parcouru, spécialement en ce siècle, ils ont franchi des étapes qui ne cessent de nous impressionner. En exprimant mon admiration et mes encouragements aux valeureux pionniers de la recherche scientifique, auxquels l’humanité doit une si grande part de son développement actuel, je ressens le devoir de les exhorter à poursuivre leurs efforts en demeurant toujours dans la perspective sapientielle, dans laquelle les acquis scientifiques et technologiques s’associent aux valeurs philosophiques et éthiques qui sont des manifestations spécifiques et essentielles de la personne humaine. Le scientifique a bien conscience que la quête de la vérité, même si elle concerne la réalité finie du monde ou de l’homme, est sans fin, mais renvoie toujours à quelque chose de plus élevé que l’objet d’étude immédiate, vers des questions qui donnent accès au Mystère.”

2° Étape : Lecture de l'encyclique: réactions sur le fond.

2.1 - Résumé des thèses centrales de l'encyclique.

Pour amorcer nos échanges, Georges Armand a présenté, en début de réunion, un abrégé centré sur les thèses du texte pontifical qui traitent directement des rapports de la foi et de la raison. Son intervention qui est transcrite ci-après s'est efforcée d'aplanir, au profit des auditeurs, certaines des difficultés de lecture que nous venons d'évoquer. Elle passe délibérément sous silence une partie importante du document, notamment les chapitres IV à VII dont l'analyse eût entraîné trop loin. Rappelons toutefois leur contenu. Le chapitre IV retrace l'histoire des rapports entre foi et raison, en insistant particulièrement sur la pensée de Thomas d'Aquin et en critiquant certaines philosophies plus récentes. Le chapitre V traite des interventions du Magistère, comme diaconie de la vérité dans le domaine philosophique et affirme son intérêt pour la philosophie. Le chapitre VI est consacré aux interactions entre la théologie et la philosophie. Le chapitre VII traite notamment des tâches actuelles de la théologie.

Les fondements des thèses de l'encyclique sont exposés aux chapitres I à III. La *question de la vérité* y occupe une place essentielle et il importe de préciser en premier lieu sous quels aspects elle est envisagée. Comprise au sens de l'évangéliste Jean : " Je suis le chemin, la vérité et la vie " : c'est la Vérité révélée qui engage la foi de l'Église. Toutefois, la vérité peut également être atteinte par la raison si celle-ci laisse entrer la transcendance dans son champ de réflexion. Cette raison s'exprime essentiellement par la philosophie. Il s'agit de la *raison droite* qui vient d'une philosophie implicite commune à tous les humains. " On peut reconnaître malgré les changements au cours des temps et les progrès du savoir, un noyau de notions philosophiques dont la présence est constante dans l'histoire de la pensée. Que l'on songe aux principes de non contradiction, de finalité, de causalité et même à la conception de la personne comme sujet libre et intelligent, à sa capacité de connaître Dieu, la

vérité, le bien. On songe aussi à certaines normes fondamentales qui s'avèrent communément partagées. Ces thèmes montrent qu'il existe une *philosophie implicite* qui est un patrimoine commun de l'humanité. En utilisant cette philosophie implicite de façon cohérente, on peut parler de raison droite. ” Ceci donne le ton de l'encyclique et des différents thèmes qui y sont abordés.

La connaissance du monde et de soi fait surgir la question du *sens des choses et de l'existence même*. “Les questions : qui suis-je , d'où je viens, où vais-je, pourquoi la présence du mal, qu'y aura-t-il après cette vie, sont présentes dans toutes les grandes cultures ” Dans tout cela il y a un dénominateur commun qui est la quête de sens. “ L'Église ne peut rester étrangère à cette quête, car elle a reçu le don de la vérité ultime dans le mystère pascal, et par ce don elle a reçu la responsabilité de la *diaconie de la vérité*. Cette mission fait participer la communauté des croyants à l'effort de l'humanité pour atteindre la vérité. Cette communauté est obligée d'annoncer les certitudes acquises, en sachant que toute vérité atteinte est une étape vers la pleine vérité qui sera manifestée dans la révélation ultime de Dieu ”. Il y a donc une *dynamique de la vérité* qui tend vers la vérité ultime. L'Église engage une réflexion à partir de sa conscience d'être dépositaire d'un message qui a son origine en Dieu. “ La connaissance que l'Église propose vient du fait qu'elle accueille dans la foi la parole de Dieu. Cette parole est donnée en initiative gratuite de Dieu qui rejoint ainsi l'humanité et la sauve. En tant que source d'amour, *Dieu désire se faire connaître* et la connaissance que l'homme a de lui porte à son accomplissement tout autre vraie connaissance que son esprit est en mesure d'atteindre sur le sens de son existence ”.

La révélation et la foi. “ La révélation de Dieu s'inscrit dans le temps et dans l'histoire, bien qu'elle ait été donnée une fois pour toutes par Jésus-Christ. L'histoire est le lieu où la vérité révélée exprime en plénitude son contenu, grâce à l'action constante de l'Esprit Saint. L'incarnation du Fils de Dieu réalise ce que l'esprit humain n'aurait pu imaginer : l'éternel

entre dans le temps, le tout se cache dans le fragment, Dieu prend le visage de l'homme. Mais cette révélation s'ouvre à toute personne humaine, et en dehors de cette perspective, le mystère de l'existence personnelle reste une énigme. Seule la foi peut pénétrer ce mystère. Elle suppose que l'intelligence et la volonté de la personne s'exercent pleinement, afin que sa liberté soit pleinement vécue. Dans la foi, la liberté du sujet est non seulement présente, mais de plus exigée. C'est même la foi qui permet à chacun d'exprimer au mieux sa liberté et a contrario, la liberté ne se réalise pas dans les choix qui sont contre Dieu ”

La raison. “ L'intelligence s'exerçant pleinement a provoqué l'Église à poursuivre le processus séculaire de l'intelligence de la foi. C'est alors que la raison cherche à entrer dans l'intelligence du mystère. Toutefois, si la connaissance propre à la raison humaine est capable, par nature, de reconnaître le Créateur, la vérité atteinte par voie philosophique et la vérité de la révélation ne se confondent pas. En effet, entre la révélation et le mystère de Dieu, subsiste un espace où s'exercent l'activité de la raison et le savoir philosophique. Le champ de recherche ainsi disponible n'a pas de limite, si ce n'est celle due à la finitude de l'esprit humain face au mystère infini de Dieu.” . Le chapitre II semble être une justification des considérations précédentes à partir des livres sapientiaux et de la lettre de Paul aux Romains.

Connaissance et vérité. (Chapitre III). Tous les hommes aspirent à la connaissance. L'objet de cette connaissance est la vérité dans tous les domaines : le savoir, le bien à accomplir, le sens de la vie. A première vue, l'expérience quotidienne de la souffrance personnelle ou de celle d'autrui, la vue de tant de faits inexplicables par la raison tend à faire conclure au non sens. Il faut ajouter à cela que la première vérité absolument certaine, outre le fait que nous existons, est l'inéluctabilité de notre mort. Face à ces données, la recherche d'une réponse complète s'impose. Il n'est donc pas étonnant que les philosophes se soient sans cesse confrontés à ces questions et se soient demandé s'il est possible ou non d'atteindre une vérité

universelle et absolue. En soi, toute vérité, même partielle se présente comme universelle. Ce qui est vrai doit être vrai pour tous et pour toujours. En d'autres termes, l'homme recherche une explication définitive, une valeur suprême au delà de laquelle il n'y a pas, et il ne peut y avoir, de questions ou de renvois ultérieurs.

Au cours des siècles, les philosophes ont cherché une vérité de cet ordre et à l'exprimer dans des systèmes. Il y a cependant d'autres expressions dans lesquelles l'homme cherche à donner forme à sa propre philosophie : il s'agit de convictions ou d'expériences personnelles ou d'itinéraires existentiels dans lesquels on s'appuie sur l'autorité d'un maître. Mais la nature limitée de la raison et l'inconstance du cœur détournent souvent la recherche personnelle. D'autres intérêts d'ordres divers peuvent étouffer la vérité qui pourtant est une nécessité existentielle pour l'homme.

Il y a différentes formes de vérité, d'abord les évidences immédiates ou confirmées par l'expérience, c'est l'ordre de vérité de l'expérience quotidienne et de la recherche scientifique. A un autre niveau se trouvent les vérités de caractère philosophique que l'homme atteint grâce à la capacité spéculative de son intelligence, et enfin les vérités religieuses qui s'enracinent dans la philosophie. Elles sont contenues dans les réponses que les différentes religions offrent aux questions ultimes selon leurs traditions.

Modes d'acquisition de la vérité. Les vérités philosophiques ne se limitent pas aux seules doctrines philosophiques, car tout homme est d'une certaine manière philosophe en élaborant une réponse à la question du sens de l'existence. Sur la voie de cette élaboration, la vérité philosophico-religieuse devrait rentrer en rapport avec la vérité révélée en Jésus-Christ. Concourt également à cette élaboration tout ce que l'homme reçoit dans son enfance, avec le langage, la culture et de nombreuses vérités auxquelles il croit presque instinctivement. Dans sa maturité ces vérités peuvent être mises en doute, puis être retrouvées après avoir été soumises à l'activité

critique de la pensée. Malgré cet effort, les vérités simplement crues sont plus nombreuses que celles acquises par vérification personnelle. Ainsi, l'homme qui cherche la vérité est aussi celui qui vit de croyance. Dans l'acte de croire, il se fie aux connaissances acquises par d'autres. Certes, cette forme de connaissance apparaît imparfaite et doit se perfectionner grâce à l'évidence atteinte personnellement, mais elle se révèle plus riche que la simple évidence en ce qu'elle inclut un rapport interpersonnel. Celui-ci consiste à se fier à d'autres personnes, à en découvrir la vérité et ce qu'elle exprime en son être profond.

La perfection de l'homme ne se trouve pas dans la seule acquisition de la connaissance abstraite de la vérité, mais elle consiste aussi dans un rapport vivant de donation et de fidélité envers l'autre. Dans cette fidélité, l'homme trouve pleine certitude et pleine sécurité. Ainsi, en croyant, l'homme s'en remet à la vérité que l'autre lui manifeste. Cela est illustré par le comportement des martyrs. Il résulte de cela que l'homme est engagé sur la voie d'une recherche humainement sans fin : recherche de vérité par la voie rationnelle, et recherche d'une personne à qui faire confiance. La foi chrétienne lui vient en aide en lui donnant la possibilité concrète de dépasser le stade de la simple croyance, car elle introduit l'homme dans l'ordre de la grâce qui lui permet de participer au mystère du Christ avec la connaissance du Dieu Un et Trine. Ainsi, en Jésus-Christ, qui est la Vérité, la foi reconnaît l'ultime appel adressé à l'humanité, pour qu'elle puisse accomplir ce qu'elle ressent comme désir et nostalgie.

2.2 - Échanges sur les thèses centrales de l'encyclique.

Après l'exposé de G.Armand, les échanges ont été marqués par un fort engagement personnel des intervenants. Les thèses exposées ci-avant ont directement suscité deux interventions:

- “ Il est rassurant que le chef de l'Église affirme que nous sommes à la recherche de la vérité, qu'il existe une vérité à laquelle nous pouvons

nous raccrocher, alors que tant de gens n'y croient pas ou la relativisent ou même ne la cherchent pas.

- "Je m'attendais à ce que soit traitée, à l'intérieur de la foi, la contradiction entre la sagesse grecque et le scandale du Messie crucifié (1Cor). Ce thème aurait appelé à un travail théologique qui me semble absent de l'écriture de ce texte où ces deux éléments contradictoires apparaissent en juxtaposition sans qu'il soient mis en relation.

Les autres interventions ont abordé les problèmes que nous pose l'esprit qui anime l'ensemble du texte. La plupart d'entre nous espéraient trouver dans l'encyclique le reflet d'un plus grand effort en vue d'atteindre la compréhension du monde actuel qui est nécessaire à son évangélisation, et expriment le regret que le discours apparaisse se bloquer dans le raidissement des expressions doctrinales. L'aspect massif de l'encyclique, souligné par des phrases d'une grande lourdeur, a frappé certains d'entre nous, ainsi que des sortes d'anathèmes prononcés à l'encontre de certaines philosophies.

Le texte manifeste clairement le souci d'encadrer les rapports entre foi et raison à l'aide d'un système de relations entre trois pôles : la Vérité, la Révélation et le Magistère, considérés chacun comme bénéficiant d'une autorité qui va de soi. Un tel système possède une certaine cohérence du point de vue chrétien, mais n'est pas forcément recevable au dehors. De ces trois pôles, c'est surtout celui de la vérité, de sa recherche et de son articulation avec le couple Révélation-Magistère qui inspire nos échanges : une vérité figée associée à un poids considérable accordé à St Thomas. Dans d'autres textes sur des sujets analogues, Jean Paul II était parti de la notion d'unité plutôt que de celle de vérité, ce qui donnait accès à des perspectives plus ouvertes. Aussi, la manière dont est traitée la question de la vérité aux chapitres 1 et 2 a gêné plusieurs d'entre nous.

On conçoit aisément qu'il existe une tension entre l'idée de vérité qui s'impose à tous et toujours, et la constatation que "L'homme, être qui cherche la vérité, est aussi celui qui vit de croyance" (n°31). Cette tension

entraîne inévitablement une diversité des idées philosophiques selon les traditions et les cultures. L'éclatement des tendances philosophiques est dans la nature des choses. On regrette que son analyse reste sommaire. Il suscite un souci compréhensible, mais il est dommage que cette fragmentation de la culture ne soit envisagée que sous un aspect négatif, car c'est actuellement une réalité incontournable et qui pose un problème même à l'intérieur des sciences. Or, au n°104 on peut lire : "La pensée philosophique est souvent l'unique terrain d'entente et de dialogue avec ceux qui ne partagent pas notre foi. Le mouvement philosophique contemporain requiert l'engagement résolu et compétent de philosophes croyants capables de reconnaître les aspirations, les ouvertures et les problématiques de ce moment de l'histoire". Ces phrases sont un plaidoyer convaincant et opportun pour que la théologie ait une base philosophique solide, mais la difficulté est de mettre en œuvre un tel programme car le cadre proposé est étroit. On retombe sur les difficultés liées à la manière dont le magistère conçoit son rôle. Par exemple, au n°22, on trouve des traces d'une théologie traditionnelle du péché originel, basée sur la Genèse et l'épître aux Romains, qui n'est plus crédible en l'état, compte tenu des connaissances actuelles sur l'origine de l'homme.

Le Pape prône une recherche d'unité à partir du travail de certains philosophes chrétiens (il faut s'inspirer préférentiellement de St Thomas). Il se situe ainsi à contre-courant, ce qui ne l'a jamais dérangé et, dans un certain sens, cela fait partie de son rôle. L'inconvénient est qu'une parole de ce type a une audience limitée, car elle n'est compréhensible qu'à l'intérieur de la foi chrétienne. La philosophie qu'il souhaite est celle qui prend en compte la transcendance de Dieu vue par l'intermédiaire de la révélation ; elle est éclairée par la foi. Bien qu'elle soit reconnue autonome, elle est étroitement située, voir même coincée ! Or on ne choisit pas son interlocuteur, on le prend tel qu'il est. Il faut partir de la pensée de ceux auquel on veut annoncer la parole et non choisir une philosophie bien commode. Nous avons en face de nous des philosophes qui vont jusqu'à ne

pas parler du sens, alors il ne sert à rien de leur parler de la métaphysique grecque. Les catégories mises en place par Paul, les Pères et Thomas ne sont plus pertinentes. Il faut tout refaire. Il est à craindre qu'on propose davantage aux philosophes et aux théologiens de répéter St Thomas que de trouver ce qu'il dirait s'il vivait aujourd'hui.

Pour être à la hauteur des problèmes posés par l'évolution rapide des cultures, il est nécessaire que la recherche philosophique et théologique dispose d'une large autonomie. Malheureusement, le couple autonomie / autorité ne fonctionne pas bien.

En conclusion à ce débat, les participants expriment le souhait de bénéficier d'un éclairage sur le thème de la Révélation car cela leur semble une clé importante pour la compréhension de cette encyclique.

3° Étape : Les difficultés d'un changement de culture.

On a pu constater ci-avant que les soucis et interrogations du groupe se sont tournés vers les rapports que la vérité entretient avec la Révélation et le Magistère. Il y avait là un appel à des éclaircissements auxquels C. Theobald s'est efforcé de répondre en théologien, au cours d'un exposé et d'une discussion dont nous rapportons l'essentiel ci-après. Cet exposé entreprend de montrer par quelles médiations de langage la foi chrétienne s'est exprimée à travers les siècles (§ 3.1), et comment la notion de révélation s'est affirmée puis affinée au cours des récents conciles (§ 3.2).

3.1 - La Voie et la doctrine.

Avant que le nom de Chrétiens n'apparaisse à Antioche pour les désigner, les disciples du Christ ont été appelés les "gens de la Voie". Cette expression suggère une initiation, un accès à Dieu. Le Christ dit d'ailleurs: "Je suis la Porte" et selon l'Évangile de Jean: "Je suis la Voie, la Vérité, la Vie". L'expression "doctrine chrétienne" a d'autre part été définie de façon rigoureuse par Saint Augustin, et, par la suite, a occupé une grande place,

notamment chez Thomas d'Aquin, au point d'éclipser l'emploi du mot Évangile qui n'a retrouvé un usage courant qu'au cœur du débat avec Luther au XVI^e siècle. Par la doctrine, le chrétien est celui qui se réfère à un contenu. Dans le catholicisme, également à partir du XVI^e siècle, ce contenu a été présenté sous la forme d'un catéchisme. Croire à un contenu et emprunter une voie sont deux démarches qui ne peuvent se substituer l'une à l'autre. Nous examinons ci-après les rapports qu'elles entretiennent.

Quelle voie? Elle est proposée par l'Évangile qui ouvre à l'essentiel de la foi mais qui, dès le début du christianisme, dans les lettres de Paul, est associé à deux notions : Mystère et Révélation. Le terme Évangile (bonne nouvelle), emprunté à Isaïe (chapitre 40) est utilisé par Marc pour désigner ce que Jésus annonce en Galilée dès le début de sa vie publique. Au cours de cette prédication, il y a évidemment, comme l'illustre la parabole du semeur, d'un côté quelqu'un qui exprime la bonne nouvelle et de l'autre des gens qui entendent ou n'entendent pas. Aussi, pour que l'annonce soit réelle il faut que se produise un événement, celui d'une relation qui s'établit, de l'écoute de l'un par l'autre qui comprend et qui est atteint. Cela ne va pas sans des actes et des gestes : la parole ainsi reçue est efficace, elle porte du fruit, elle transforme. Elle se manifeste par la joie d'avoir été rendu capable de l'entendre. Cette écoute ne va pas de soi car la liberté de l'auditeur est présupposée, mais quand elle se produit, le *Mystère est révélé*. Tel est le lien entre Évangile, Révélation et Mystère qui est présenté en particulier par Paul comme un *événement* porté à la connaissance de tous les peuples.

Dans l'expression "le Mystère est révélé", il convient de ne pas confondre mystère et mystères, ou mystère et énigme. Jésus emploie le mot au singulier et entend désigner par là Dieu lui-même. La Révélation est alors la manifestation du Mystère comme Mystère telle qu'elle est expérimentée par l'auditeur touché par son annonce. A ceux précisément qui ont été touchés, Jésus dit selon Marc (chapitre 4) : "A vous le mystère du règne de Dieu est donné", simplement parce qu'ils sont là et qu'ils ont entendu. Il ne

faut donc pas parler de révélation chrétienne sans l'associer aux deux autres termes : Évangile et Mystère.

Doctrine. Dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de doctrine; elle n'est donc pas au point de départ. Il n'y a pas de catéchisme. Paul indique ce qui est important dans l'épître aux Romains, au chapitre 10 où il cite d'abord le Deutéronome: " Tout près de toi est la parole dans ta bouche et dans ton cœur", puis ajoute:

" Si de ta bouche tu confesses que Jésus est Seigneur, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. En effet, croire dans son cœur conduit à la justice, et confesser de sa bouche conduit au salut. Car l'Écriture dit : Quiconque croit en lui ne sera pas confondu. Ainsi, il n'y a pas de différence entre Juif et Grec; tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent. En effet quiconque invoque le nom du Seigneur sera sauvé " Puis Paul poursuit : " Et comment l'invoqueraient-ils sans avoir cru en lui ? Et comment croiraient-ils en lui sans l'avoir entendu ? Et comment l'entendraient-ils si personne ne le proclame ? Et comment le proclamer sans être envoyé ? Aussi est-il écrit (Isaïe) : qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent de bonnes nouvelles ". Mais tous n'ont pas obéi à l'Évangile, Isaïe dit en effet : "Seigneur, qui a cru à notre prédication ? ". Dans ce texte la Révélation est décrite comme un événement, celui où la parole de Jésus de Nazareth, reprise par les apôtres qui ont été désignés pour l'annoncer, descend jusque dans le laboratoire du cœur, là où se trouve le siège de la liberté. Il faut alors croire pour pouvoir, à son tour, la dire et la proclamer avec sa bouche.

Cette parole a une structure qui implique une régulation, d'où l'idée de doctrine. On peut alors dire: "Jésus est Christ, Dieu l'a ressuscité, etc." comme une affirmation catéchétique, sans plus la situer au cœur de l'événement historique où elle a été prononcée. Néanmoins, croire ce n'est pas d'abord adhérer à une doctrine, mais c'est entendre la Bonne Nouvelle et se laisser transformer par elle, à tel ou tel moment décisif de son

existence, parce qu'il n'est pas évident d'entendre une Bonne Nouvelle. La doctrine est-elle alors inutile ? Non, mais la doctrine est là pour nous indiquer la structure de l'événement d'annonce et d'écoute. La doctrine régule cet événement.

3.2 - La notion de Révélation dans les textes conciliaires.

Deux textes qui définissent la révélation : le texte principal du concile Vatican I (1870), et l'un des derniers textes adoptés par le concile Vatican II (1965), sont examinés ci-après. Ces deux textes sont très largement cités dans le premier chapitre de *Fides et ratio*, qui s'intitule "La révélation de la sagesse de Dieu" et nous lisons au n°8 une reprise presque littérale de la constitution *Dei Filius* du concile Vatican I tenant compte des principes proposés par le concile de Trente. La constitution *Dei Verbum* de Vatican II est également citée. Ce concile a continué le processus séculaire d'intelligence de la foi et a réfléchi sur la révélation, à la lumière de l'enseignement biblique et de l'ensemble de la tradition patristique.

Pour mieux situer ces textes, rappelons que le concile de Trente (1545-1563) fut la réponse catholique à la Réforme Luthérienne qui met le message de l'Évangile au cœur de sa manière de comprendre les écritures. Ce concile utilise également le mot Évangile, mais ni lui ni le luthérianisme n'y associent les termes de Mystère et de Révélation. Il faut attendre le premier concile du Vatican pour que la Révélation devienne un thème central, servant d'intitulé au chapitre 2 de la constitution *Dei Filius* où sont rassemblées ses principales conclusions. Notons également que le chapitre 4 de ce document intitulé "La foi et la raison" est l'objet d'une relecture dans l'encyclique *Fides et ratio*.

Au chapitre 2 de *Dei Filius*, on peut lire la phrase ci-après (que nous écrivons volontairement sur deux lignes):
" Il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même au genre humain..."

et de révéler les décrets éternels de sa volonté par une autre voie, surnaturelle celle-là”.

Dans la première partie de la phrase apparaît pour la première fois la formule “Dieu se révèle” qui, reprise avec insistance par Vatican 2, conduit à un modèle de *révélation par communication*. La deuxième partie de la phrase est significative d’un *modèle d’instruction*, seul retenu par Vatican I dans la suite du texte : Dieu révèle quelque chose, à savoir les décrets éternels de sa volonté. Aussi, au chapitre 3 de la même constitution, on peut lire :

“Puisque l’homme dépend totalement de Dieu, comme son Créateur et Seigneur, et que la raison créée est complètement soumise à la Vérité incréée,.....”. Le principe ici est celui de la soumission. Il y a un instructeur et en face quelqu’un qui est soumis parce qu’il n’a pas les renseignements que possède l’instructeur. On interprète ici l’expression “obéissance de la foi ” par soumission. Cela est caractéristique du modèle d’instruction. Le mot “obéissance ” est la traduction en français du mot latin *obsequium* qui veut dire “ suivre ”. Par contre, dans l’épître aux Romains (où apparaît l’expression : obéissance de la foi), St Paul n’utilise pas *obsequium*, mais *obeditio* qu’on pourrait traduire par “ écoute ”. C’est donc très différent, la foi vient de l’écoute, et obéissance veut dire ici : la capacité d’entendre, d’écouter.

Dans la tradition qui a été dominante au XIXème siècle, nous observons donc le déplacement de la capacité d’écoute vers la soumission. Ce déplacement est attribuable à la culture de l’époque, caractérisée par une société hiérarchique où certains savent et d’autres ne savent pas. Ce rapport entre les hommes est extrapolé vers les rapports entre Dieu et l’homme. Dieu est celui qui est la vérité incréée et nous, créatures, lui sommes totalement soumis en attendant ses instructions, les décrets éternels de sa volonté. Il ne s’agit plus de l’auto-révélation de Dieu, mais du fait qu’Il nous informe de quelque chose, et que “nous croyons vraies les choses qu’il nous

a révélées”. On voit bien que, dans ce modèle d’instruction, révélation et doctrine sont totalement identifiées.

Mais l’encyclique *Fides et ratio* cite aussi le texte de Vatican II (1965). C’est un texte magnifique qui nous déplace de l’instruction vers la communication : “ Il a plu à Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, de *se révéler en personne*, et de faire connaître le *mystère de sa volonté...*”. Le pluriel a disparu (les commentaires des rédacteurs y insistent). Les décrets éternels sont remplacés par le mystère de sa volonté. Et quel est ce mystère ? La suite de la phrase le précise “ ..grâce auquel les hommes, par le Christ Verbe fait chair, accèdent au Père, par l’Esprit Saint, et sont rendus participants de la nature divine ”. C’est tout à fait autre chose ! Nous ne sommes plus du tout dans l’idée que Dieu nous instruit de ce que nous devons faire, mais sa volonté est que nous puissions accéder, dans l’Esprit Saint, par le Christ, au Père et devenir participants de sa nature divine. Donc la Voie, l’Accès, le Chemin, c’est le mystère de Dieu qui nous est révélé. La transformation est spectaculaire, et le texte poursuit en explicitant le mode de la communication : “Dans cette révélation, le Dieu invisible s’adresse aux hommes, en son immense amour, ainsi qu’à des amis. Il s’entretient avec eux pour les inviter à partager sa propre vie ” Et le texte se poursuit par : “ Pareille économie de la révélation comprend des événements et des paroles, intimement unis entre eux ” On revient à l’idée de l’événement, et il n’y pas d’événement sans parole. L’événement est une parole entendue, car pour la Bible l’événement brut n’est pris en considération que lorsqu’il est interprété, intériorisé.

3.3 - La Révélation entre le modèle d’instruction et le modèle de communication.

Pour le théologien, le chapitre 1 de l’encyclique *Fides et ratio* crée un problème difficile parce qu’il combine le modèle d’instruction et le modèle de communication, sans en faire apparaître les différences. Au

contraire, le texte veut présenter les évolutions de l'interprétation du message chrétien comme une continuité, alors qu'il s'agit en réalité d'un véritable changement paradigmatique. Entre Vatican I et Vatican II, on a changé de culture ! Il ne s'agit pas de critiquer Vatican I puisque ce concile avait eu la prodigieuse intuition de l'auto-révélation de Dieu, mais, compte tenu de la culture dominante du XIXème siècle, il n'était pas possible aux Pères conciliaires d'arriver, en 1870, à un consensus sur d'autres bases que le modèle d'instruction. Le problème de l'encyclique est donc qu'elle semble ignorer ce changement de paradigme, car elle veut à tout prix faire une démarche d'harmonisation.

Un auditeur pose au confrencier la question: “ Cette présentation cherchant à contourner la difficulté en superposant des conceptions différentes n'est-elle pas fâcheuse?”

C.Theobald : “Oui certes mais également non pour deux motifs. - a) C'est la loi normale de ce genre de texte. On peut le regretter, mais il y a dans ces textes plusieurs finalités qui sont articulées et superposées sans être systématisées, ce qui fait que tout le monde peut s'y retrouver en choisissant bien son passage. -b) Le contexte post-Vatican II a provoqué dans l'Église un grand débat : comment se rapporter à tout ce qui précède dans l'histoire de l'Église, à partir du seuil culturel que nous venons de passer. A l'heure actuelle, le rapport à la Tradition n'est pas clarifié. Lors de Vatican II, Paul VI surmontant les oppositions entre majorité et minorité, a réussi à faire l'unanimité morale qui, pour un concile, est devenu une sorte de règle au XXème siècle .

Il ne faut pas oublier que, à la fin de Vatican I, le quart des pères sont partis sans voter l'infailibilité pontificale. Pour éviter ce genre de situation qui menaçait de se reproduire avec Jean XXIII, Paul VI a enlevé des textes les formulations litigieuses et proposé des formules de compromis. Mais les tensions majorité-minorité sont réapparues plus tard. Jusqu'au texte sur l'évangélisation, Paul VI a plutôt pris la position de la majorité, en s'inquiétant de certains agissements de la minorité (affaire

Lefèvre etc.). Jean-Paul II a pris plutôt le parti de faire des textes où tous puissent se retrouver d'une certaine manière. Par exemple l'expression : "Reprenant *presque* littéralement l'enseignement du concile Vatican I" est une formule de compromis qui cache le conflit. Cela est normal, parce que dans l'Église, personne ne peut passer par la force. La règle du consensus est importante car un texte qui n'est pas reçu tombe en désuétude, même s'il a une valeur juridique. Dans l'Église il y a énormément de textes qui sont tombés en désuétude. Il n'en reste pas moins que réintroduire dans l'encyclique des textes de Vatican I qui n'ont pas été cités par Vatican II pose quand même une difficulté.

Un auditeur: Ce changement de paradigme ne peut-il pas être perçu comme un appel à une conversion?

C.T. : Bien sûr, il s'agit toujours de conversion ! Ce qui sera convaincant dans l'Église, ce sera comme toujours l'épreuve de la sainteté. Ce n'est pas le brio intellectuel qui emporte la conviction. Il s'agit bien d'une conversion, mais de celle de l'intelligence qui est la plus difficile.

4° Étape : Éléments de théologie pour les temps de la modernité.

4.1 - Le concept de l'auto-révélation dans la culture moderne.

Comme nous venons de le montrer, le concept d'auto-révélation appartient à la tradition néotestamentaire, mais n'a été ouvertement exprimé qu'au XIX^e siècle par cette formule étonnante du concile Vatican I: "**Dieu se révèle lui-même**". Vatican II ne dira plus : "Dieu révèle quelque chose", mais "Dieu se fait connaître lui-même, Dieu se donne lui-même". Il a fallu toute l'évolution culturelle des siècles qui nous ont précédés, et entrer, avec l'époque moderne, dans une culture essentiellement marquée par les sciences pour comprendre que la connaissance de Dieu n'entre pas en concurrence avec l'effort humain de la connaissance du réel. En effet, si on admet que l'homme peut arriver à connaître par lui-même le tout du réel, au moins en principe et dans un certain avenir, on ne peut plus concevoir que

Dieu nous révèle quelque chose que nous pourrions un jour connaître par nous-mêmes. Sinon, on se ferait du Mystère l'idée qu'il peut être progressivement grignoté par la connaissance humaine.

Cela veut dire aussi que Dieu ne fait pas nombre avec sa création. Dieu est tout autre, il est mystère d'abord en ce sens là. Que notre connaissance progresse et que nous traversions des changements paradigmatiques n'y change rien, car la seule chose que nous ne pouvons pas connaître par nous-mêmes est l'intérieur même de Dieu. La Révélation, c'est donc Dieu lui-même qui se révèle. La rédaction de l'encyclique *Fides et ratio*, en contournant l'affirmation de l'auto-révélation de Dieu, admise par beaucoup de théologiens, laisse planer à nouveau l'idée qu'il puisse y avoir concurrence entre le savoir humain et la Révélation. On comprend donc la gravité d'une telle démarche.

4.2 - Jésus de Nazareth est l'auto-révélation de Dieu.

Selon l'Évangile de Jean (Jn 14,9), cité par l'encyclique, Jésus déclare : "Qui me voit, voit le Père". Dieu se révèle totalement, en son intérieur, comme mystère, dans l'itinéraire de Jésus de Nazareth. Nous avons souvent une conception très mythique de l'Incarnation, mais en réalité, c'est l'itinéraire charnel de cet homme qui est, pour ceux qui croient en lui, l'auto-révélation de Dieu, ce que St Jean exprime en disant : " il est le Verbe fait chair "

Il y a plusieurs manières de comprendre de l'intérieur que le mystère révélé de Dieu lui-même, ce que nous ne pouvons pas savoir par nous-mêmes, est cet homme et son itinéraire. Une première voie est indiquée dans les trois synoptiques, au moment de la confession de Césarée. Pierre dit l'identité de Jésus-Christ, et dans Matthieu Jésus lui répond " Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela (concept de révélation) mais c'est mon Père qui est dans les cieux ", l'identité de Jésus est l'auto-révélation de Dieu. Une deuxième voie se trouve dans St Jean (Jn 6), à la fin du discours sur les pains, Jésus demande à ses disciples si eux aussi veulent partir, et Pierre répond : "à qui irions nous, tu as les paroles de la vie éternelle, tu es le Saint

de Dieu”. Dans ce texte, le titre de “Christ” est remplacé par celui de “Saint de Dieu”. Jésus de Nazareth, comme Saint de Dieu, est la manifestation, la révélation, de la sainteté qui est le Mystère par excellence, l’attribut principal de Dieu. Il n’y a pas d’autre mystère, Dieu est saint, et cette sainteté se révèle comme telle en Jésus par son itinéraire.

La science humaine peut arriver à connaître la sainteté, mais le problème n’est pas de la connaître mais de la vivre. C’est l’unique problème, et quelle est cette sainteté ? Elle se caractérise, dans le Nouveau Testament, par deux choses qui ne sont pas de l’ordre de la connaissance mais qui sont cependant observables :

- La première c’est la concordance absolue dans un sujet entre ce qu’il pense intimement, ce qu’il dit et ce qu’il fait. C’est le premier critère de sainteté ; les formules doctrinales diront : en tout semblable aux hommes sauf le péché, mais si on s’engage sur ce registre doctrinal, on a déjà perdu la trace charnelle et expérimentale de la chose.

- Le deuxième critère de sainteté c’est l’application démesurée de la règle d’or. Celle-ci est : tout ce que vous voulez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux. Cette règle existe dans toutes les cultures, c’est la règle de justice, ce qui signifie que la sainteté est possible dans toutes les cultures. Mais appliquer la règle d’or jusqu’au bout, c’est se mettre à la place d’autrui sans quitter sa propre place. Cela peut aller jusqu’à prendre sur soi la violence d’autrui. Cela s’appelle aussi le don (“voici mon corps, mon existence donnée à vous”). L’auto-révélation est manifestée par l’auto-donation. Les deux critères de sainteté sont intimement liés, car seul celui qui est en concordance absolue avec lui-même peut se donner radicalement, peut se révéler.

Nous pouvons donc affirmer, en regardant Jésus de Nazareth vivre en concordance absolue avec lui-même, et se donner comme il le réalise par l’Eucharistie: “ **il est le mystère de Dieu définitivement révélé**. Il est l’auto-révélation de Dieu, la sainteté de Dieu au milieu de nous”. C’est une sainteté

qui se donne, qui ne peut pas être la sainteté d'un seul, qui n'est sainteté que si elle suscite la sainteté en d'autres.

4.3 - Le don et le Mystère.

Le concept d'auto-révélation nous permet de comprendre ce qui caractérise les temps modernes sous l'angle théologique. Dieu et le monde comme création ne font pas nombre, il y a une différence radicale entre le don et le donateur. Le don véritable cache le donateur, sinon il n'est pas vraiment donné. Pour que le don soit réel, il faut que, une fois reçu, il appartienne en propre à celui qui l'a reçu et ne l'oblige pas, vis-à-vis du donateur. La Création, c'est ce don total. Tout nous est donné. C'est pour cela que Dieu est invisible, comme nous le chantons dans le Credo. Un monde où le dieu créateur se promènerait de façon visible serait proprement invivable. Dieu, en se cachant nous rend à notre liberté; nous pouvons tout connaître par nous-mêmes, les sciences, la rationalité, l'autonomie sont possibles.

Tel est le cœur de la tradition chrétienne. Le donateur se cache et se révèle comme Mystère, et non comme quelqu'un dont la présence nous oblige à nous soumettre à lui. Il se révèle comme Mystère, c'est-à-dire comme sainteté, présent dans l'histoire de l'humanité, dans l'itinéraire de Jésus, de celui qui s'adresse à chacun de nous comme à des êtres libres : c'est l'Évangile. "Qui me voit, voit le Père", voilà la Révélation. Dès lors, il est clair que, dans la tradition chrétienne, l'Évangile promulgue deux dynamiques intimement liées : - D'abord, selon un proverbe cité par Paul dans l'épître aux Romains, "tout est à vous, je suis un Dieu caché, à vous tout est donné. Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu". C'est l'Évangile de la création, celui de nos créativités, de nos exploits, de nos manières de vivre à travers les gémissements, comme indiqué dans le chapitre 8 de l'épître aux Romains. - La deuxième dynamique est celle de la sainteté : tous peuvent devenir saints s'ils vont jusqu'au bout de leur

conscience et du don de soi, car la sainteté de Dieu s'est révélée en Jésus de Nazareth qui engendre une multitude de saints. Voilà la Bonne Nouvelle !

Conclusion

L'intervention de C. Theobald clôt les travaux de notre groupe par un appel au dynamisme de la foi. C'est dans cet esprit que nous accueillons le souci manifesté par l'encyclique de promouvoir un nouvel effort d'intelligence de la foi. Ce désir correspond certainement à un besoin ressenti par de nombreux chrétiens mais il semble accompagné d'une certaine crainte des perturbations qui pourraient naître d'une réflexion théologique résolument engagée vers les perspectives ouvertes par Vatican II. La difficulté provient de la diversité de l'Eglise, par les cultures et par les organisations sociales des peuples qui la composent. Est-il possible de penser le mystère divin d'une manière unique dans le temps et l'espace ? Est-ce réellement nécessaire ? N'est-il pas temps d'admettre qu'unité et diversité ne sont pas antinomiques, selon le principe même de notre foi trinitaire ? Les progrès récents de l'œcuménisme pourraient nous permettre de l'espérer. Mais il faut avoir conscience que la logique de ce mouvement dépassera la théologie et concernera aussi les structures de l'Eglise, et cela ne se fera pas sans résistances !

On serait tenté de renvoyer au souverain pontife sa recommandation : « N'ayez pas peur ! »

R.d.B. et J.L.

Nouveau savoir du monde et originalité de la foi¹

Antoine Delzant

Le Savoir du monde, depuis bientôt quatre siècles, et la foi chrétienne ont eu des rapports difficiles, et une histoire mouvementée. Il n'a pas été seulement question d'une méfiance aujourd'hui surmontée, de conflits institutionnels entre la communauté scientifique et l'Église hiérarchique, mais de problèmes beaucoup plus difficiles, car il est question de régimes de l'esprit, d'engagements, de libertés, ainsi que de certaines pratiques.

Ces débats, qui furent aussi des combats, tiennent à une difficulté apparemment insurmontable, qu'on pourrait appeler la question de l'universel. Les trois disciplines de l'esprit que sont la Science, ou les sciences, la philosophie et la théologie ont une visée de l'universel et de la totalité. Si on en reste à cette simple affirmation, ces trois disciplines, ayant des méthodes et des points de vue différents, et s'attachant apparemment à un même objectif, ne peuvent que se porter ombrage les unes aux autres et entrer en conflit.

On a tenté des harmonisations, parfois frauduleuses, comme ce fut le cas dans les concordismes. Elles n'ont réconcilié les points de vue que pour un temps. Aujourd'hui encore, on voit réapparaître de telles tentatives d'harmonisation, dont la grande presse s'empare avec gourmandise. Elles

¹ Ce texte est une reproduction de l'article intitulé « Science et foi » du n°26 de Médiasèvres, avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.

proviennent souvent des cosmologues, ce qui est normal, puisque leur objet propre est le tout du cosmos, son histoire et les lois les plus générales qui le régissent.

Depuis un certain temps, il faut bien avouer que les théologiens avaient délaissé ce champ d'investigation, le considérant comme inutile et sans solution. La réapparition de certains discours cosmologiques qui affirment devoir déboucher dans une affirmation de Dieu nous contraint à nous remettre à la tâche. Ce succès de la cosmologie vulgarisée par la grande presse laisse entendre que le public est avide de solutions et d'harmonisations, alors que celles-ci sont jugées impossibles par les théologiens.

Encore faut-il s'expliquer sur ces impossibilités. Le titre de ce travail « *Nouveau Savoir et originalité de la foi* » pose bien la question. C'est à dessiner cette originalité que je vais tenter de m'employer.

Je parlerai en théologien chrétien, ce qui signifie que je ne me livrerai à aucune tentative apologétique. Je parlerai en croyant, c'est-à-dire comme quelqu'un pour qui l'affirmation de Dieu a un sens, et pour qui Dieu est le Dieu chrétien. Parmi toutes les conséquences qu'un tel présupposé implique, je privilégierai la notion de Révélation que Dieu fait de lui-même dans l'histoire du peuple hébreu et en Jésus-Christ.

La question posée va à l'encontre des vœux secrets du grand public. Ces vœux en effet, qui font partie d'une sorte d'inconscient collectif, consistent à imaginer qu'on peut passer par une transition quasi-nécessaire d'un savoir du monde, délivré par les sciences, à une affirmation de l'existence de Dieu; qu'on peut harmoniser sans rupture le discours scientifique avec un discours philosophique et, ultimement, avec un discours théologique. Ce désir d'un discours absolument unitaire a des racines profondes dans notre sous-sol mental. Je les crois pour ma part très archaïques. C'est pourquoi nous sommes loin d'avoir éradiqué de telles imaginations. Mais puisqu'il faut bien s'atteler à cette tâche, je remonterai historiquement vers ces racines pour tenter une certaine clarification.

J'ai choisi trois périodes. et d'abord la période classique où cette harmonie a paru réalisée. Chez Thomas d'Aquin qui nous servira de témoin, la physique, la métaphysique et la théologie demeurent harmonieusement articulées selon une hiérarchie d'excellence. La théologie était alors pensée comme science, et comme participation à la science même de Dieu. Mais la physique qualitative de cette époque ayant laissé la place à une physique quantitative, cette belle harmonie s'est défaite. C'est pourquoi j'ai choisi en second lieu la période moderne dont Newton et Laplace, Descartes et Kant seront les témoins, chacun dans leur ordre. Cette période, si on voulait être précis, ne devrait pas être considérée d'un seul tenant ; elle est en effet très diversifiée. Mais, pour faire bref, nous porterons notre attention sur le moment où on a fait des tentatives de plus en plus compromises pour maintenir une harmonie entre la science et la métaphysique, en posant un Dieu initiateur du monde et de ses lois. Enfin je m'intéresserai à la période contemporaine. Nous y disposons de nouveaux savoirs, différents de ceux de la physique newtonienne. Je souhaite suggérer qu'on peut y penser l'originalité de la foi grâce à une physique qui a abandonné certaines prétentions, à une philosophie passée aux feux de la critique, et à une théologie moins prétentieuse et qui a pris conscience de sa singularité.

Pour chacune de ces époques, j'exposerai succinctement la conception du monde, de l'homme et de Dieu qu'on s'y faisait. Je dirai quelques mots de ce qu'on appelle le problème du mal, parce qu'il est toujours un bon indicateur *de l'épistémè* d'une époque. Enfin je ferai référence à l'idée de Révélation.

1 - L'époque classique

Le langage de saint Thomas n'est pas le nôtre, non plus que le monde qu'il habite. Il se réfère à un milieu culturel où le physique est encore

très lié au sensible. Le mathématique n'y est pas ignoré mais il n'émerge pas pour lui-même de la plénitude du qualitatif²

Dieu, le monde et l'homme

Pour saint Thomas, le monde et sa connaissance relèvent de façon privilégiée de la vue et de la lumière. A cet égard, il n'est pas certain que ce contexte soit périmé. Quoiqu'il en soit, l'homme dans le monde est puissance de connaître. Le sujet connaissant pose quelque chose devant lui : il se rend présent en se le représentant. Cette représentation a son modèle dans l'acte de voir. La théorie de la connaissance se calque sur une théorie de la vision. Cette théorie de la vision fait intervenir trois termes : le divers de tout ce qui peut être vu (la matière) ; ce qui rend visible la chose, la couleur et la lumière (la forme) et enfin la réception dans un sujet qui s'achève par un jugement, une signification, un nom qui enveloppe les déterminations de l'objet. La lumière joue ici un rôle capital car elle donne à tout ce qui peut être vu l'unité d'un champ. Elle unifie le divers en une totalité.

Si nous passons maintenant de la vue à l'intelligence prise globalement, il nous faut retrouver ces trois termes dans la mesure où la connaissance est conçue d'après la vision. Il y a le divers de tout ce qui peut être perçu. Mais ce divers serait sous la menace d'une dispersion, sous le risque de domaines séparés, s'il n'y avait un cohéreur universel qui assure l'unité d'un champ de connaissance. L'être est ce cohéreur universel. « *L'être est à l'intelligence ce que la lumière est à l'œil* ». L'être bénéficie alors d'une infinité puisqu'il éclaire tout ce qui peut être perçu. Et l'intelligence, sous la lumière de l'être, peut devenir toutes choses. L'être, irréductible à tout ce qu'il éclaire, étranger à toute matérialité, est le principe sans nature définie à partir de quoi les choses, quelles qu'elles soient, trouvent leurs déterminations. L'idée d'être fait exister pour l'intelligence les choses telles qu'elles sont ; elle nous fait passer d'une dissémination de sensations à la

² S. BRETON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Seghers 1969, coll. Philosophes de tous les temps.

cohérence d'un monde où rien n'est étranger à rien. Elle permet de poser les choses à distance et d'en faire des objets sur lesquels nous nous interrogeons, étant entendu qu'elles sont plongées dans une lumière.

Cette interrogation prend une double direction. La première pose la question d'existence: « *cela est-il ?* ». La deuxième pose la question : « *Qu'est-ce que c'est ? quelle en est la raison ou la cause ?* ». Penser le sensible, la nature, c'est s'interroger sur son existence et sa nature. Saint Thomas privilégie la deuxième question. La science sera une sorte de « *chasse aux essences* ». Il en découle une physique qualitative qui approchera par ses réponses la nature du monde. Mais aucun savant, aucun philosophe n'épuisera le secret des choses. Le savoir absolu qui répondrait adéquatement à la question : « *Qu'est-ce que c'est ?* » n'est pas de ce monde. Seule l'intelligence divine est mesure et exemplaire de toutes choses : « *Les choses sont vues en Dieu parce qu'elles sont en Dieu par leurs raisons (création) qui n'est autre que l'essence divine identique à son intelligence*³ ». La science ne peut que s'achever dans la vision bienheureuse de l'Absolu⁴. Ainsi se trace une articulation entre science et théologie, physique et métaphysique qui, loin de les opposer, les organise dans une continuité, et une secrète harmonie qui fait passer de la physique à une ontologie, et de cette ontologie à son principe qui est acte pur, acte d'être (*esse*). La science ne peut faire l'économie de la métaphysique. Mais la métaphysique ne peut faire l'économie de la science qui décrit la pluralité des choses (les étants) dans lesquelles le principe se manifeste. Ainsi, « *les cieux racontent la gloire de Dieu*», et pas seulement les cieux mais la totalité du concret. Ainsi le monde propose une symbolique où tout parle de Dieu, depuis la plus menue des fleurs, comme la pensée qui est fleur de la Trinité puisqu'elle a

³ S. th. Ia, q.18, a-4

⁴ S. BRETON, Op. Cit. p. 27

trois couleurs, jusqu'au cosmos en son entier, qui par sa permanence, sa régularité manifeste l'immutabilité divine.

Il en découle une organisation du concret qui est un ordre, et un ordre hiérarchique. Le Principe est acte d'être. Il commande une hiérarchie du concret qui, en tant qu'elle participe du principe et en est la pluralisation, porte la trace du principe. Le thème de l'homme image de Dieu n'est sans doute pas étranger à cette conception. L'homme est le microcosme d'un macrocosme. Quoi qu'il en soit, nous devons discerner au cœur de chaque chose un agir fondamental, ou causalité de soi par soi (*causa sui*) qui est la trace de son rapport au principe. Chaque créature a à se faire, est cause de soi, ce qui est le mystère de la liberté. Notons cet aspect de la pensée thomiste. Elle est pensée d'un ordre mais n'exclut pas la liberté qui cependant lui demeure subordonnée.

Cet ordre peut lui-même être explicité. Deux concepts entrent alors en ligne de compte: l'immanence et la transitivité. L'immanence se conçoit comme intériorité et auto-perfectionnement. La transitivité est l'action sur l'extérieur. L'inanimé n'a d'action que transitive. Le vivant, plantes ou animaux, dispose d'une certaine immanence. Avec l'intelligence humaine, l'intériorité s'affirme. Au sommet de cette hiérarchie, en Dieu, l'acte d'être réalise le passage réciproque de l'immanence et de la transitivité. La Trinité chrétienne vérifie en sa perfection le passage de l'un dans l'autre. Cette hiérarchie rassemble ainsi, en une synthèse et une harmonie, une physique, une métaphysique et une théologie. L'autonomie et l'articulation de la science, de la philosophie et de la théologie sont ainsi respectées, chacune étant considérée avec sa consistance propre. Chacune prend le relais de l'autre quand elle atteint sa limite. La philosophie, par la considération de la cause première, s'élève jusqu'au principe, et la théologie, sous une lumière spécifique qui est la lumière de Dieu, en explicite le mystère.

Demeure une question que posent la Révélation et la foi. Nous demeurons dans la dimension de l'être et du connaître. Saint Thomas

s'interroge sur la nécessité d'une Révélation, ou plutôt sur sa convenance. Il y voit deux raisons ⁵. La première est que la fin de l'homme, ce qui met en mouvement son agir, est Dieu lui-même et l'homme ne peut se tourner vers Dieu, qui est la fin qu'il vise, que s'il le connaît, ce qu'il ne peut réaliser par la seule raison. En effet, il ne peut connaître de Dieu que son existence de cause et non ce qu'il est en lui-même. La seconde raison avancée, et qui sera souvent reprise par la suite, consiste à avancer que la connaissance rationnelle de Dieu est ardue, longue et réservée à un petit nombre. La Révélation est donc le chemin court pour instruire l'homme de son salut. Mais saint Thomas ne met pas en question la possibilité de la Révélation. Elle est pour lui une donnée. Cependant, s'interrogeant pour savoir si la théologie est une science - ce qui pour lui ne fait pas question - il déclare qu'il y a bien dans les Écritures référence à des faits singuliers, comme Abraham, Isaac ou Jacob. Mais ces faits ne jouent pas un rôle déterminant : ils ne sont que des exemples qui illustrent la Révélation, qui est la science même de Dieu. La théologie est une science, or il n'y a de science que du général, non du singulier, donc les faits singuliers ne peuvent être que des exemples ⁶. Il nous faut retenir ce point de façon toute particulière, car il signifie que les événements singuliers de l'histoire et de la Révélation sont de peu d'importance au regard de la généralité du savoir, que nous appellerons par la suite universel abstrait. Nous détectons, déjà à ce moment de l'histoire de l'esprit, l'idée non pas d'une originalité de la foi, qui est notre propos, mais au contraire d'une homogénéisation de la foi avec les savoirs humains.

Quant à la foi, Thomas la pense par analogie avec la vue et la connaissance c'est-à-dire grâce à une lumière spécifique. Cette lumière ne peut être la lumière de l'être. Elle est nécessairement la lumière de Dieu ou Vérité Première. Ce qu'elle éclaire, c'est Dieu lui-même. Ainsi, dans le cas

⁵ S th. Ia, q.1, a.1

⁶ 5 S. th. Ia, q-2

de la foi, ce qui est connu et la lumière sous laquelle Dieu est connu sont une seule et même chose. Dieu est ce que l'on croit (*credere Deum*) et en même temps, celui à qui l'on croit (*credere Deo*). En tant que Dieu se propose comme salut de l'homme, comme fin qui attire, l'homme est poussé par la volonté à se diriger vers Dieu (*credere in Deum*). Grâce à cette Révélation, ce qui, du Principe, se manifeste dans le monde en une pluralité, est invité à se rassembler par un retour au principe.

La foi est pensée sous le mode d'une connaissance, comme un degré du savoir. Elle forme donc un ternaire avec l'objet et qu'elle voit et une lumière. En tant que son objet et la lumière qui l'éclaire est la Vérité première, elle est absolument certaine. Et donc la théologie, qui s'appuie sur la science même de Dieu, est la reine des sciences. Mais l'homme n'étant pas encore dans la vision, il demeure dans le doute ou dans l'opinion. « *L'esprit n'est pas arrivé à son point de perfection par la pleine vision de la vérité*⁷ ». La foi est « *un consentement qui délibère* » et, comme degré du savoir, située entre la science et l'opinion. Ainsi foi et raison, science et théologie sont-elles les degrés d'une hiérarchie, d'un ordre, qui se détermine par les lumières qui y président, lumière de l'être, lumière de grâce, avant de rejoindre la lumière de gloire où « *dans la lumière l'homme verra la lumière* ».

On s'étonnera peut-être de ces rappels. Mais ces éléments font partie de notre archéologie, constituent une *épistémè* pour parler comme M. Foucault, ou un paradigme dans lequel toute la théologie chrétienne s'est pensée, paradigme qui a été réactivé au XIX^{ème} s. sous l'impulsion de Léon XIII pour former le néo-thomisme, lequel garde encore plus d'un partisan dans le monde ecclésiastique. Ce qui va venir par la suite ne sera pas une simple substitution, mais une transformation appelée encore déplacement ou déconstruction. Retenons au moins l'harmonie générale du pensable qui s'achève en visée de l'absolu et qui demeure encore comme un de nos rêves, l'organisation hiérarchique et ordonnée du concret, la primauté de la

⁷ S. th. IIa-IIae, q.2, a.1

connaissance et du vrai, qui se pense dans un ternaire : l'objet, le sujet et la lumière. Retenons enfin que la visée de totalité qui préside à cette *épistémè* se résout dans un système où chaque partie constitue un élément de l'ensemble. Dans ce cadre, foi et raison trouvent leur juste place ; la Révélation, si elle n'est pas nécessaire de nécessité logique ou ontologique, a une nécessité de convenance, pour achever par les articles de foi les propositions d'une physique et d'une métaphysique qu'ils viennent relayer, lors du retour de l'esprit vers l'absolu.

La création

Je compléterai ces notions trop sommaires en rappelant la pensée de la création qu'englobe ce système. Je le fais parce que la notion de création est un bon indicateur du rapport entre les savoirs du monde que développe une époque et les conceptions de la foi sur le rapport du monde à Dieu.

La notion de création a des racines bibliques et philosophiques. Saint Thomas ne s'attache pas aux deux premiers chapitres de la Genèse qui joueront pourtant par la suite un grand rôle. Tout se passe comme s'il avait compris ce qu'a d'égarant la première phrase de la Bible : "*Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*". Cette affirmation en effet semble, comme dans les grandes mythologies antiques, confondre création et commencement. Il préfère prendre comme point de départ une autre affirmation, autrement plus ascétique, empruntée au livre des Maccabées, selon laquelle Dieu a créé le monde de rien : *ex nihilo* (2 Mac.7,28). Ce qui veut dire au minimum qu'il n'y a ni matière première ni temps primordial : Dieu crée le monde, incluant par là le temps et donc le commencement. Ce que Thomas bannit absolument, c'est un schème fabricant. Il a une conscience très claire des ambiguïtés du langage quand il s'agit de la création. Le mot création ne désigne pas chez lui, comme cela sera si souvent le cas par la suite et jusqu'à aujourd'hui, un geste fabricant de Dieu, un point de départ, un commencement du cosmos, mais la totalité du

concret, la totalité du créé. Pour lui, c'est à cause de l'infirmité de notre langage que nous parlons de création en terme de mutation. Même quand nous disons : "*créer, c'est faire quelque chose de rien*", nous empruntons encore une image qui se réfère à une transformation. Saint Thomas se refuse à se placer en Dieu pour imaginer son action ou sa volonté ; pour lui, cela relève de l'imaginaire. Il considère la création à partir de la créature. Alors, « *la création, dans la créature, n'est qu'une certaine relation au créateur, comme au principe de son être*⁸ ».

Saint Thomas, dans cette théorie particulièrement ascétique, emprunte aux deux sources où se nourrit sa pensée. A la Bible, il emprunte l'idée de création à partir de rien, ce qui implique que la totalité du créé n'est pas Dieu et que cette totalité est en rapport réel à Dieu, non pas seulement au début ou à la fin. La création comme monde créé désigne la relation qu'à chaque instant du temps le monde entretient avec Dieu. A la pensée grecque, il emprunte les notions de cause et d'émanation, mais il refuse la vision d'un Dieu qui soit Pensée de la Pensée, renfermé en soi-même. Nous sommes : voilà le fait. Nous sommes en relation avec Dieu, relation qui est de tout instant et non simplement d'un moment initial, relation qui est le rapport du créé au Créateur et qui est soumise à l'histoire, elle-même créée⁹. Cette pensée de la création est particulièrement dépouillée ; nous dirions aujourd'hui "démystifiée". Elle laisse toute sa place à l'autonomie du créé. En revanche, elle peut paraître laisser peu de place à la ferveur si fréquente dans les écrits bibliques et dans la vie spirituelle. C'est pourquoi elle a été récusée. Elle demeure cependant dans son apparente rigueur un point de référence. Nous devons au moins retenir d'elle qu'elle échappe à l'imaginaire d'un Dieu fabricant qui initierait un beau jour, le premier jour de la création, un monde dont il serait l'artisan.

⁸ S. th. Ia, q.45, a.3

⁹ A-D. SERTILLANGES. *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier 1945, p. 50-55. cf. P. GISEL *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1981

Le problème du mal

J'achèverai ces observations en mentionnant un problème qui aura par la suite une grande importance : le problème du mal. Tous les théologiens chrétiens, depuis saint Paul, et surtout Augustin, se sont confrontés à ce problème. Mais avec saint Paul, ils se sont plus inquiétés du péché (mal moral) que des dysfonctionnements du monde et de leurs répercussions sur les hommes, ce que dans certains cas on a pu appeler "le malheur innocent". Disons simplement que saint Thomas n'a pas à ce sujet la sensibilité qui viendra par après et que nous avons encore. Pour lui, il voit surtout d'abord la convergence entre l'ordre et la sage hiérarchie des êtres héritée pour une part d'Aristote, et ensuite l'affirmation biblique selon laquelle Dieu, au soir du sixième jour, regarda la création et vit que cela était très bon. Saint Thomas ne développe pas une dramatique du mal, comme le fera Camus par exemple. Ce qui ne signifie pas qu'il l'ignore. Il lui a même consacré tout un traité (*De Malo*). Il ramène le mal à la constitution hiérarchique et ordonnée de l'univers. Le mal n'est pas être, substance, nature. Il est tout l'inverse, c'est-à-dire privation. Il est donc corrélatif de la limitation et de la particularité des êtres qui tous se situent à un degré de l'échelle ontologique, sans égaler eux-mêmes le bien universel qui est Dieu lui-même. « *La création requiert une large diversité des natures, d'où résultent des degrés, des subordinations, des oppositions, des chocs, des destructions, des morts... A moins de créer un monde figé, le créateur ne pouvait fuir le mal... Qu'il soit parfait, Lui, c'est une raison pour que le monde ne le soit point. Mais le monde imparfait dans ses éléments peut se racheter par la perfection de l'ordre¹⁰* ». Ainsi saint Thomas pense écarter, en s'appuyant sur l'ordre de la création, tout soupçon à l'égard de Dieu. Il reprend saint Augustin qui disait: «*Dieu tout puissant n'eût jamais permis le mal s'il n'était en son pouvoir d'en tirer un bien* ».

Quoiqu'on pense de ce point de vue qui, à coup sûr, n'est plus le nôtre, il souligne l'importance, dans ce type de pensée, de l'ordre, de la hiérarchie et

¹⁰ A-D. SERTILLANGES., Op. cit. p. 217

aussi de l'Universel. Le bien est universel ; le particulier, le singulier est limité et par là imparfait, privation. C'est l'ensemble de son mystère et sa totalité qui concourent à la bonté de la création.

II - Période Moderne

Les éléments que je viens de rappeler font partie de notre héritage. Mais un profond déplacement va se produire dont il ne me revient pas d'exposer les moments et les étapes ¹¹. Je dirai simplement ceci. A partir du XVIIème siècle, une profonde transformation se manifeste dans tous les comportements de la vie de l'esprit, aussi bien dans les sciences qu'en philosophie. Elle a été préparée par de nombreuses étapes qu'on ne peut expliciter ici. Que la théologie se soit trouvée devant des questions qu'elle a mal su résoudre est un autre problème. Disons de façon très synthétique qu'on est passé d'une priorité de l'ordre et de la hiérarchie à une priorité de la liberté. Ceci va se réaliser tout au long du XVIIème et du XVIIIème siècle. C'est à expliciter cette affirmation et à en tirer les conséquences pour notre problème qu'est consacrée cette deuxième partie.

Dieu, le monde et l'homme

Quelques repères d'abord : la révolution copernicienne amène à ne plus penser la terre comme le centre du cosmos, de l'ordre, mais comme une planète parmi d'autres. Dès lors, on ne peut plus parler du haut et du bas, de la terre et du ciel, du monde sublunaire et supra-lunaire, et ainsi de suite. Il n'y a plus de centre, ou au moins, ce n'est plus la terre qui est centre. Nous dirons que la représentation du monde comme cosmos hiérarchisé se défait.

En second lieu, comme le dit Alexandre Koyré, on va passer du monde clos à l'univers infini ¹². Infini ici veut dire indéfini. Il s'agit de l'étendue (*res extensa*). C'est l'espace de la géométrie, celui de Galilée et de Descartes, un espace neutre et homogène qui se prête au calcul, à la

¹¹ P.GISEL op.cit.p.177ss.

¹² A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, Gallimard, 1973.

géométrie et bientôt, avec Newton, aux grandes lois de la mécanique. A la physique aristotélicienne des qualités se substitue une physique quantitative qui trouve son expression dans les lois mathématiques.

En troisième lieu, il faut insister sur l'importance que vont prendre les instruments, et à partir de cela la théorie, dont ces mêmes instruments sont une sorte de réification. De Galilée, on retient son procès auprès des autorités ecclésiastiques. Plus important pour l'histoire est sa découverte de la lunette astronomique, cet instrument qui lui permet de découvrir combien les apparences sont trompeuses. Le ciel, regardé à la lunette, est très différent de celui regardé à l'œil nu. L'instrument, inventé et construit par l'esprit de l'homme, lui permet de sortir du doute ou de l'illusion. Il en découle une conception analytique du savoir. Pour connaître le monde, grâce à des instruments, il va être nécessaire d'isoler des parties, d'abstraire, de découper en autant de parties qu'il est nécessaire. Il va être nécessaire de construire des théories. L'importance de l'expérimentation, du savant, du sujet connaissant par son activité propre va devenir prépondérante. L'objet sera pour sa part construit par l'expérimentateur. Ainsi se met en place une problématique du rapport sujet/objet sans véritable troisième terme, comme l'était la lumière à l'âge classique.

Ces quelques repères étant posés, Descartes va nous servir de jalon pour évaluer l'ampleur du changement qui s'opère à ce moment. Devant l'ensemble du système de pensée et d'action qui se déplace, devant les représentations du monde qui s'effondrent, comme Archimède autrefois, Descartes cherche un point fixe, non pas peut-être pour soulever le monde mais au moins pour s'y poser¹³. « *Archimède, pour tirer le globe terrestre et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fut fixe et assuré. Ainsi, j'aurai droit de concevoir de hautes espérances si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable* ». Doutant désormais de tout ce qui apparaît qualitativement, il découvre ce

¹³ DESCARTES, in M. SERRES, *Hermès II, l'Interférence*, Paris, Minuit, 1972, p. 137

point fixe dans l'esprit humain qui pense: «*Je pense donc je suis* ». A côté de l'étendue, il y a l'esprit pensant (*res cogitans*). On retrouve l'ancien dualisme, étendue et esprit, corps et âme, qui vient de loin.

Mais là n'est pas ce sur quoi il faut insister, en fonction de notre propos. Si on se rapporte à l'organisation du concret tel que le pensait un saint Thomas, les choses ont grandement changé. L'acte d'être, qui était le pivot du système, devient au moins second. Ce qui prend la priorité, c'est l'essence, le « *qu'est-ce que c'est ?* ». "Je" est une chose pensante et le monde une chose étendue. On fait passer au second plan l'acte d'être qui devient une qualité de la pensée. Étendue et esprit deviennent des catégories abstraites. L'étendue est passive et l'esprit actif. L'étendue est indéfinie et l'esprit est le fondement. Et l'esprit qui pense et s'interroge sur le monde le découpe, l'analyse en autant de parties qu'il est nécessaire pour en déterminer les diverses essences ou natures. Un primat est accordé à l'essence « *ce qui est* ». Ce qui deviendra bientôt une « *comment ça marche ?* ». Le primat n'est plus l'ordre du monde à respecter mais la liberté qui se présente le monde à elle-même.

Cette transformation dans la culture trouvera son expression paradigmatique dans le fameux article de Kant: « *Qu'est-ce que les Lumières ?* »¹⁴ de 1784 : « *Les lumières sont la sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. En effet, cette minorité réside non dans un défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir dans la direction d'autrui... Or pour ces Lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté, et de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines* ». Cette priorité de la liberté caractérise l'époque moderne. Elle suppose qu'aucun savoir, même dogmatique, ne dicte la connaissance à l'esprit humain. Les scientifiques qui vont se multiplier pendant toute cette période feront dans leur ordre cet usage public. L'harmonieux édifice qui rassemblait physique, philosophie et théologie est désormais rompu. La

¹⁴ E. KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?* in *La philosophie de l'Histoire*, Paris, Aubier, 1947, p. 83-92

théologie n'est plus la première des sciences. On va s'appliquer à chercher les lois qui président aux mouvements et aux équilibres « *etsi Deus non daretur* » (H. Grotius). Les traces de Dieu dans le monde s'effacent. On assiste à un « *désenchantement du monde* ».

Ce bouleversement dans la culture va être évidemment de grande portée pour notre propos. La cosmologie héritée du Moyen Âge va s'écrouler. Le monde des sensations ne permet plus de remonter des faits aux idées et d'aller, à partir du cosmos, à la découverte du monde créé par Dieu. L'existence de Dieu ne peut plus être démontrée à partir de l'observation du monde, ce serait confondre les deux substances, l'étendue et l'esprit. Mais, dit Descartes, le fait que j'ai l'idée de Dieu ne peut pas s'expliquer si Dieu n'existe pas : c'est l'idée de Dieu qui démontre l'existence de Dieu. Ainsi Descartes se ressaisit de la preuve de saint Anselme que Kant appellera ontologique (*Cinquième méditation*). Il y aura donc désormais deux faces de la connaissance, celle des lois qui régissent le monde et celle de la liberté, trace de Dieu en l'homme. L'homme est à la jonction entre Dieu et la nature. Dans cet entre-deux, il ne trouve d'appui solide qu'en lui-même ; ainsi est mise en évidence une priorité du sujet et de la liberté avec leurs corrélats que sont le dialogue social et l'historicité du sujet.

Tout cela est schématique, mais nous voyons que ce nouveau savoir du monde dont nous sommes héritiers se sépare des questions métaphysiques et théologiques. A partir de là, une épistémologie scientifique se met en place qui va privilégier le rapport du sujet à l'objet. Le sujet actif construit des instruments et des théories et il expérimente en définissant ses objets pour en dégager ou en construire les lois. Le sujet devient "point d'origine fixe". La raison en vient à se penser comme autonome, maîtresse d'elle-même et transparente à elle-même. Elle cherche les lois les plus générales et les plus universelles. Il n'y a pas de connaissance des faits singuliers. Dans sa recherche des lois de la nature, on va toujours vers le plus universel et le plus abstrait. Newton, par la découverte qu'il fera des lois de la gravitation universelle, apportera à ces conceptions une confirmation

qui sera jugée éclatante. Il sera considéré comme le « *nouveau Moïse* » à qui furent montrées les tables de la loi. « *Un homme a découvert le langage que parle la nature et auquel elle obéit* ¹⁵ ».

La science newtonienne, telle qu'elle va se développer au cours du XVIIIème et du XIXème siècle, va vivre de l'idée - que nous savons aujourd'hui être un mythe - selon laquelle la science est capable de découvrir la vérité globale de la nature. Les hommes de cette période pensaient que non seulement la nature est écrite en langage mathématique déchiffrable par l'expérimentation, mais ils pensaient aussi que ce langage est unique ; que le monde est homogène et que l'expérimentation locale met en évidence une vérité universelle. Les phénomènes simples que la science étudie peuvent permettre de dégager les lois les plus générales, et la complexité de la nature n'est plus, dès lors, qu'apparente. Le divers de la nature se ramène à la vérité unique des lois mathématiques du mouvement ¹⁶. A partir des lois de la mécanique, se fait jour l'idée d'un temps uniforme et réversible et d'un monde qui, si l'intelligence humaine en avait la capacité, pourrait être connu dans toutes ses déterminations.

Ces conceptions trouvèrent chez Laplace une expression exemplaire: « *Nous devons envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de l'état qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les formes dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans les mêmes formules les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux* ».

¹⁵ I. PRIGOGINE et I. STENGERS, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, 1979, p. 33

¹⁶ *Ibid.*, p. 52

La création

Dans ces conditions, on ne doit pas s'étonner que Dieu devienne peu à peu un immense mathématicien, un ingénieur élevé à la puissance métaphysique, et que la création devienne un point initial «*un décret unique* » (Leibniz). Ce que la pensée héritée avait absolument refusé - faire de la création une fabrication et un commencement - réapparaît sous la forme de l'œuvre d'un ingénieur mathématicien omniscient. Et la création se restreint à n'être plus qu'un moment initial ; moment initial d'un temps homogène et réversible. Elle n'est plus une causalité dans l'être puisque la notion de cause a complètement changé et est devenue une succession temporelle. Dieu a défini les lois de la nature. Passé ce bel effort, il se retire dans la contemplation de lui-même.

Le problème du mal

Corrélativement, ce qu'on va appeler le problème du mal devient urgent. (Ce problème est toujours un bon indicateur de la conception qu'on se fait du rapport entre Dieu et le monde). L'émergence de la subjectivité - depuis Montaigne par exemple - pose le problème du mal : *comment se fait-il que "je" souffre ?* et non plus : *comment se fait-il que "je" fasse le mal ?*, comme en avaient parlé Paul, Augustin et bien d'autres. D'où la question : Dieu, ingénieur suprême, a-t-il créé le mal ? Justifier Dieu du mal dans le monde s'impose. C'est ce à quoi s'emploie Leibniz dans sa *Théodicée*. Pour réaliser cette justification, Leibniz n'hésite pas à se placer en Dieu, dans son vouloir et dans son intelligence, à délibérer en ses lieu et place, et à poser que le monde réalise une harmonie et un maximum parmi les possibles :

« *Il faut dire que Dieu, entre la suite possible des choses, a choisi la meilleure, et que par conséquent la meilleure est celle-là même qui existe en acte*¹⁷ ». On sait les sarcasmes que Voltaire opposera à ces vues et qui en

¹⁷ LEIBNIZ, cité par P. GISEL, op. cit. p. 194

montrent la fragilité. Kant reprendra ce problème du mal mais restera plus prudent en affirmant que la mal relève de l'injustifiable. C'est le même Kant qui récusera la possibilité d'une preuve de Dieu à partir du cosmos et pour qui la question de Dieu se fera morale. Tout cela fait système. Quoiqu'il en soit, tous ceux qui ont l'occasion de discuter sur ces questions en diverses circonstances adoptent ce point de vue spontané d'un Dieu purement initiateur d'un monde et, du fait même, compromis avec le mal. C'est sur ce point tout particulièrement que les théismes échouent. Pour tous ceux qui connaissent les grandes mythologies mésopotamiennes, on est frappé de la similitude de la thématique : un Dieu ou des dieux vivent "*in illo tempore*", avant le début du temps, dans un temps primordial. Pour des raisons variées ou obscures, les dieux créent un monde, plus ou moins réussi, puis le laissent à son triste sort. L'idée d'un dieu qui initie le monde, même en lui attribuant les lois les plus sophistiquées, puis laisse cet automate poursuivre inexorablement son mouvement mécanique, comporte une singulière parenté avec les grandes mythologies. Le problème du mal, posé à partir de ces données, relève donc des mêmes mythologies. Il est fascinant de penser que le développement de la rationalité fait réapparaître dans ses marges des mythologies très archaïques.

La Révélation

Qu'en est-il alors de la Révélation ? La Révélation, telle au moins que nous la concevons aujourd'hui, est impensable dans le système de pensée auquel on vient de faire référence, dès lors que ce système est conduit à ses dernières conséquences. Depuis la constitution de la science moderne, nous appartenons à un monde où règne une conception de la vie de l'esprit où la raison humaine est maîtresse d'elle-même et de ses objets. Le sujet connaissant constitue la théorie et les expériences vérificatrices à partir de lui-même, et son esprit opère les synthèses qui décrivent les lois du cosmos dans leur plus grande généralité. La raison humaine conduit vers une universalité, celle par exemple des lois de Newton, ou d'autres lois qui

possèdent le même degré d'universalité. Mais cette universalité, conquête de l'esprit humain, est par ailleurs abstraite de l'expérience.

J'ajouterai que la raison humaine se pense comme transparente à elle-même. Elle évacue et fait table rase de tout ce qui pourrait venir rendre opaque un mouvement de réflexion, toute situation qui viendrait l'empêcher de se connaître elle-même dans la plus grande clarté possible. Une raison absolument maîtresse d'elle-même, transparente à elle-même, pour laquelle il n'y a de connaissance qu'universelle : voici trois traits d'une conception de la raison, induite par la recherche scientifique et les découvertes de la science. Ces trois caractéristiques sont incompatibles avec la notion de Révélation, telle du moins que le christianisme la présente, et donc avec une notion de foi comprise comme réponse à une Révélation.

La notion de révélation pose en effet d'abord une altérité, non maîtrisable, une étrangeté, une extériorité inassimilable, un dehors absolu. Une pensée de type scientifique qui se donne elle-même ses objets ne peut sous aucun aspect entrer dans une telle perspective. Une altérité sera toujours dépréciée et considérée comme ne relevant pas de la recherche de la vérité ; au mieux, ce sera une opinion privée, où un sublime ingénieur qui, ayant mis la machine en marche, lui est désormais totalement étranger.

En second lieu, une révélation est constituée d'événements singuliers dont il est rendu compte dans la parole de ceux qui affirment les avoir vécus, par cette position de parole tout à fait caractéristique qu'on appelle témoignage. Ces événements sont des singuliers concrets, à l'opposé des universels abstraits en quoi se résout une connaissance vraiment scientifique. C'est l'idée d'événement qui est sans doute la plus opposée à ce mode de connaissance scientifique, dès lors qu'on continue de s'intéresser aux seules sciences dites empirico-formelles. Celles-ci en effet se construisent sur des expériences réitérables, des observations répétables et des théories générales et abstraites qui rassemblent par exemple en formules mathématiques une multiplicité d'expériences variées. Cette incompatibilité entre théories physiques universelles et événements concrets fut soulignée

en son temps par le philosophe allemand Lessing : « *Les vérités historiques contingentes ne peuvent jamais prouver les vérités nécessaires de la raison* ¹⁸ ». Lessing voyait là un « *abîme horriblement béant* » entre les vérités de foi qui se donnent pour universelles et les événements de la révélation.

Au contraire, la foi chrétienne s'appuie sur la particularité du peuple hébreu, sur celle de Jésus, né à Bethléem de Marie, mort sous Ponce Pilate. De ce Jésus, elle fait un universel, l'Alpha et l'Oméga, début et fin de toutes choses. Mais cet universel ne peut absolument pas être un universel abstrait de l'ordre d'une loi du cosmos ou du monde, et il y a là un conflit entre deux conceptions de l'universel : l'universel abstrait de la généralité et l'universel concret qui n'est pas de l'ordre du seul savoir mais qui est en cours de réalisation, grâce à des singuliers concrets, est historique. Quoiqu'il en soit, la notion d'événement historique concret met en question l'idée d'une conscience constituante d'elle-même et maîtresse de ses objets puisqu'elle introduit une extériorité que la conscience ne maîtrise pas. La conceptions induite par la science de cette époque sur le rapport de l'homme au monde, ce qu'on appelle en philosophie la dualité d'un sujet maître de ses objets, et l'idée de révélation sont antinomiques. On a vu que déjà saint Thomas avait du mal à penser l'événement où il ne voyait que des exemples. Cette difficulté est devenue majeure.

Les hommes du XVIIème et du XVIIIème siècle en eurent conscience. La notion de révélation est plusieurs fois envisagée, chez Spinoza déjà, en plein XVIIème siècle. Pour lui, la révélation n'est qu'une connaissance confuse par ouï-dire, une connaissance du premier genre, dont le seul but est l'usage, c'est-à-dire la conduite morale. A cette connaissance, il oppose une connaissance du deuxième genre, de type scientifique qui, elle, est une authentique connaissance ¹⁹ et qui connaît les idées adéquates des causes adéquates. A l'autre extrémité de cette période, Lessing fait un

¹⁸ G-E. LESSING, *Sur la démonstration d'esprit et de puissance* (1977)

¹⁹ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*

parallèle entre révélation et éducation. « *La révélation est au genre humain ce que l'éducation est à l'individu* ²⁰ ». La révélation n'enseigne au genre humain « *rien que la raison humaine laissée à elle-même n'aurait pu trouver, mais par ce moyen l'humanité a reçu et continue à recevoir l'enseignement des vérités essentielles plus tôt qu'elle n'aurait pu l'avoir par elle-même* » (§ 4). On le voit, pour cet homme des Lumières, la révélation telle que nous la comprenons aujourd'hui n'est pas vraiment prise en considération. Elle est un chemin court pour que le genre humain apprenne l'unicité de Dieu et l'immortalité de l'âme, toutes choses que, pense-t-il, l'esprit humain peut découvrir tout seul.

L'Église catholique elle-même n'échappa pas vraiment à ce piège. A ce type de réflexion, elle opposa une pensée dogmatique et autoritaire, qui rendait la notion de révélation particulièrement opaque. Au fond, aux vérités de raison et aux savoirs scientifiques, l'Église voulut opposer ou au moins ajouter un corpus de vérités qu'elle appuyait sur l'autorité même de Dieu relayée par l'autorité d'un magistère qui s'affirma avec force à partir de 1870. La foi se dégradait en croyances. On plaçait les dogmes dans le même registre de langage que les lois scientifiques, ce qui les rendait particulièrement opaques. Le XIX^{ème} siècle, siècle de controverses, est rempli de ces affrontements qui ne pouvaient, à mon sens, déboucher sur rien. Vérités de foi, vérités de raison, deux corps de vérités qui ne pouvaient que s'affronter à moins de se chercher des harmonisations frauduleuses comme le furent tous les concordismes. La notion de révélation, et donc la foi qui y correspond dans le sujet, est occultée entre la notion de dogme, qui exige un sacrifice de l'intelligence, et la prétention à une autonomie entière du sujet pensant, qui récusé toute authentique altérité.

²⁰ G-E. LESSING, *L'éducation du genre humain* (1780)

III - La période contemporaine

Dans cette troisième partie qui concerne directement notre situation actuelle, je vais reprendre ces trois aspects, science, philosophie et théologie, et montrer les déplacements qui se sont opérés, en sorte que de nouvelles perspectives s'offrent à nous. Je voudrais opérer dans trois directions.

En premier lieu, montrer que la représentation du monde dont nous disposons ne peut plus être dirigée par le grand mythe laplacien d'un univers qui serait transparent à la raison humaine. Montrer ensuite que le rapport du sujet à l'objet, c'est-à-dire le rapport de connaissance tel qu'il nous vient de Descartes, ne peut être conservé tel quel. Enfin, en troisième lieu, que nous sommes conduits à penser des événements singuliers au triple niveau de la science, de la philosophie et de la théologie.

L'homme, le monde et Dieu

Je partirai du plus simple c'est-à-dire des sciences. La science classique pense en termes de maîtrise, de rapport du sujet et de l'objet, de dominant et de dominé. La nature est d'abord une horloge ou un moteur, à moins qu'elle ne soit le chemin d'un progrès qui mène jusqu'à nous. Elle constitue une réalité stable dont il est possible de s'assurer ²¹. Dès le début du XIXe siècle, l'idée d'un temps réversible est révoquée en doute par la découverte des équations de la chaleur qui manifestent des phénomènes irréversibles. Puis les principes de la thermodynamique affirment que l'énergie va sans cesse se dégradant. Les processus thermodynamiques de certaines conditions d'isolement se dirigent vers l'entropie maximum. Une nouvelle branche de la Physique ne peut se ramener à la mécanique. Celle-ci en effet affirme que, en principe au moins, si on connaît les conditions initiales des corps, on connaît leur évolution au cours du temps. La thermodynamique au contraire ne peut étudier les processus que grâce aux

²¹ I. PRIGOGINE et I. STENGERS, *op. cit.*, Gallimard, 1979, p. 295

conditions aux limites. Au lieu de trouver des processus réversibles, elle met en évidence des processus irréversibles. Pour rendre compte de certains de ces phénomènes, Boltzmann fut conduit à introduire le calcul des probabilités en physique. Ces nouveaux modèles mathématiques inauguraient une nouvelle forme de science. Une chose au moins apparaît, c'est que le temps n'est plus neutre, comme dans la mécanique newtonienne, mais qu'il y a une flèche du temps.

Une autre série de découvertes eut une grande importance. En 1859, dans son livre sur l'origine des espèces, Darwin jetait les bases d'une théorie de l'évolution, cette longue histoire qui conduit des molécules complexes jusqu'à l'homme en passant par une multitude d'espèces vivantes. Du point de vue thermodynamique cette histoire demeure partiellement une énigme puisqu'elle contredit le principe de Carnot qui affirme, dans certaines conditions, la croissance du désordre. L'évolution biologique affirme au contraire, qu'au moins dans des zones restreintes, la complexité va croissante. L'esprit humain qui regarde ces phénomènes est incliné à penser à des phénomènes d'émergence, à des événements singuliers, même s'il ne sait pas les déterminer.

D'autres phénomènes scientifiques sont apparus, surtout depuis le début du XXème siècle. Même la mécanique newtonienne, avec son idéal de prédictibilité parfaite, s'est trouvée en défaut. Poincaré montra à l'occasion du problème des trois corps que la détermination des mouvements est impossible. Comme le dit I. Ekeland - « *Le modèle newtonien de la mécanique céleste contient une vérité qui nous restera toujours en partie cachée*²² ». D'autres phénomènes ont été découverts qui rendent compte de certaines impossibilités : phénomènes de stabilité faible qui rendent la météorologie si aléatoire ; structures dissipatives qui rendent compte, en milieu thermodynamique ouvert, de certains processus d'arrangement de la

²² I. EKELAND, *Le calcul, l'imprévu, les figures du temps de Kepler à Thom*, Paris, Seuil, 1984, p. 48 SS.

matière, et donc d'événements singuliers, contrairement à ce que prévoit le principe de Carnot pour la thermodynamique en milieu fermé.

Il y a une multitude de phénomènes qui ont été manifestés dans tous les ordres possibles. Au premier rang desquels évidemment figurent la relativité et la mécanique quantique. Leur interprétation est délicate et, dans la mesure où ces théories font intervenir des formalismes mathématiques complexes où figure en particulier le calcul des probabilités, on a tiré de ces théories bien des sottises, qui ne sont souvent qu'un concordisme de deuxième génération. Par souci de sobriété, je ne rentrerai pas dans ces considérations.

Deux séries de phénomènes frappent particulièrement les imaginations : celui de la cosmologie et celui de la biologie. En cosmologie, l'hypothèse standard d'un univers qui sort d'un état initial singulier, comme une sorte de phénomène explosif, donne à la flèche du temps une signification essentielle à l'échelle du cosmos. En biologie, nous retrouvons cette même flèche du temps. Nous assistons à une dérive évolutive dans un sens bien déterminé : celui de l'apparition de systèmes de plus en plus complexes, de formes de comportements de plus en plus autonomes, jusqu'au comportement humain qui est capable d'agir non seulement sur le milieu mais sur ses propres conditions d'opération ²³.

La science étudie principalement les effets de stabilité. Mais elle est conduite à opérer par niveaux. Chaque niveau est doué de structures. Mais chaque structure à un niveau donné est la résultante d'interventions se produisant à un niveau inférieur. Si bien que l'idée d'entité ultime, du type chose, telle qu'elle est suggérée par l'idée de particule élémentaire, commence à être mise en question ²⁴.

Peut-on penser à une sorte de fondement, qui serait par exemple du type énergie ? Ce serait revenir au schème classique d'un fondement, mais qui ne serait qu'une façon commode de se représenter les choses, sans qu'on

²³ LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, Paris, Cerf, 1984, p. 292

²⁴ LADRIÈRE, *Op. Cit.* p. 292

puisse lui accorder la signification d'une instance ultime. Nous devons dire de façon plus modeste qu'il y a des niveaux, des figures stables - particules, atomes, jusqu'aux figures les plus complexes - qui émergent les unes à partir des autres à partir d'un fond inassignable. Ce qui nous oblige à penser en termes de processus ; et de niveaux hiérarchisés. A chaque niveau, on peut espérer exprimer les structures grâce à des lois. Mais il y a aussi ce qui résulte des façons dont les différentes portions d'univers ont réagi dans le passé, ou réagissent l'une sur l'autre aujourd'hui, et qui constituent des événements qui ne peuvent pas être rattachés à une loi. Autrement dit, il semble bien qu'on doive admettre l'émergence d'événements inassignables à des lois. La flèche du temps semble devoir être rattachée à ces événements. Et l'univers, espace et temps, pensé sous la catégorie d'histoire, et le monde comme en perpétuelle genèse²⁵.

La figure globale du savoir scientifique ainsi présentée demeure hypothétique. Elle est autrement plus compliquée que les représentations laplaciennes. Nous pouvons au moins en tirer quelques conséquences les plus modestes possibles. L'observateur scientifique ne se situe plus en extériorité par rapport à ce qu'il observe. L'homme est dans la nature et dans le temps. Il en est issu ; il ne peut y échapper, et son action elle-même fait partie de cette grande dérive évolutive. C'est une des conclusions auxquelles conduisent Prigogine et Stengers dans leur livre *La Nouvelle Alliance*²⁶. L'homme scientifique doit renouer avec la nature un dialogue expérimental, qui ne soit pas d'extériorité et de domination, mais de respect. En second lieu, nous ne pouvons plus écarter de la science la notion de fait ou d'événements se produisant à certains niveaux et qui se trouvent intégrés dans des lois à un autre niveau. « *L'événement est l'occurrence, dans la trame des processus qui constituent le monde et son histoire, d'un nouvel état de choses. Il est à la fois transition et surgissement, enveloppant ainsi la continuité et la discontinuité, la similitude et la différence, la reprise et la*

²⁵ LADRIÈRE, Op. Cit. p. 293-294

²⁶ I. PRIGOCINE et I. STENGERS, Op. Cit. p. 265-296.

!nouveau ²⁷ ». Enfin, en faisant un pas de plus hors du discours proprement scientifique, on peut se demander avec J. Ladrière si, ne pouvant assigner au monde un fondement, du type énergie par exemple, nous ne pourrions pas être amenés à penser le cosmos comme un milieu de créativité. Le cosmos n'est pas un donné dont il suffirait d'examiner le fonctionnement - comme le pensait la science classique - mais un milieu sans cesse en train d'advenir ²⁸.

J'arrête là la série d'interrogations et d'hypothèses que suggère la science moderne. Disons pour le moins que ces interrogations laissent entendre combien la science demeure ouverte et dispose de champs d'investigation inexplorés. Il ne faut pas tirer de ces observations des conclusions excessives, et surtout pas concordistes. Simplement, on peut dire que la situation est beaucoup plus compliquée que l'imagination ne le laisse prévoir. L'imagination d'un grand mécanisme que nous pourrions maîtriser comme au temps de Laplace est désormais périmée. L'homme observateur est réintégré comme partie constituante du cosmos : « *Nous voyons l'univers tel qu'il est parce que, s'il était différent, nous ne serions pas là pour l'observer.* » ²⁹ Ceci constitue le principe anthropique faible, énoncé par Stanley Hawking.

Je souhaiterais maintenant travailler sur le versant philosophique du problème, c'est-à-dire la reprise philosophique du rapport du sujet et de l'objet, du connaissant et du connu.

Comme on l'a vu, dans la philosophie moderne telle qu'elle nous vient de Descartes et de Kant, se glisse aisément une double prétention. Celle de transparence objective du monde et celle d'autonomie subjective de la raison. La transparence objective du monde consiste en l'idée de vérité objective du savoir sur le monde, mesurée par le critère de vérification ou de réfutation expérimentale. Nous venons de voir à partir de quelques regards

²⁷ LADRIÈRE, Op. Cit. p. 297

²⁸ LADRIÈRE, Op. Cit. p. 301

²⁹ S.W. HAWKING, *Une brève histoire du temps*, Paris, Flammarion 1989, p. 234

sur la science que, déjà à ce niveau, l'idée d'un monde transparent est un rêve. L'autonomie subjective de la raison consiste en la prétention d'une conscience souveraine. Et l'idée d'une conscience souveraine comporte des conséquences athéistes inexorables, comme l'avait montré Feuerbach en son temps.

En ce qui concerne le premier aspect - celui de la vérité objective du monde ramenée au discours scientifique - je dirai simplement ceci : il y a une fonction du discours que nous tenons sur le monde qui a été occultée par le discours scientifique et sa fonction descriptive. Il dit *l'appartenance* de celui qui parle à un ordre de choses, appartenance qui précède notre capacité à nous approprier ces choses comme des objets faisant face à un sujet. Quand bien même nous souhaitons faire de la science, nous trouvons avant nous, avant d'avoir commencé à travailler, un discours sur le monde déjà constitué, qui ne nous appartient pas, qui n'appartient à personne, même pas aux auteurs qui nous ont précédés. Cette dimension du discours nous propose un monde où nous pourrions développer notre intelligence scientifique ainsi que toutes sortes d'actions et de discours. Ce discours qui dit un monde nous l'offre comme champ de recherche, comme proposition de savoir et d'action ; il possède une vérité propre qui ne se ramène pas aux critères de vérification ou de falsification (réfutation).

Cette vérité, Paul Ricœur l'appelle vérité poétique. Peut-être serait-elle mieux nommée vérité symbolique puisque, si nous nous mettons à l'écoute de cette fonction du discours, elle nous dit une proposition de rejoindre tous ceux qui exercent déjà leurs capacités de connaître et d'agir. Le discours, même scientifique, a donc au moins deux fonctions. Une fonction descriptive, liée à l'expérience scientifique, et une fonction symbolique qui donne à tous les objets la cohérence d'un monde et propose ce monde comme champ d'investigation disponible à la raison humaine. C'est une illusion propre à la mentalité scientifique de penser qu'elle constitue absolument l'expérience et le savoir, qu'elle commence le monde à neuf, sans rien qui la précède. A ces deux fonctions correspondent deux

sortes de vérités. La vérité scientifique d'une part et une vérité symbolique qui dit la commune appartenance des hommes à la raison humaine. Cette vérité de second niveau ne nous appartient pas. Nous ne pouvons que la recevoir. Elle est une proposition à laquelle je ne puis que répondre et, en ce sens, nous dirons qu'elle a une fonction révélatrice, non encore religieuse, mais que je ne puis maîtriser ³⁰.

Le deuxième aspect est celui d'une autonomie subjective de la raison. Elle s'appuie sur l'idée d'une conscience claire à elle-même et qui se constitue elle-même en posant ses objets. Du point de vue qui nous intéresse, l'idée d'une conscience absolument autonome oppose à l'idée de révélation, et donc de foi, une résistance invincible. Elle oriente vers le positivisme le plus radical. En effet, elle exclut toute intervention d'une autorité quelle qu'elle soit. L'idée d'une révélation, et d'une foi qui y corresponde, présuppose au contraire une altérité non maîtrisable.

Cette idée d'une conscience claire à elle-même s'appuie sur le cogito cartésien envisagé comme intuition immédiate de l'existence du sujet et de son essence comme pensée, au fond comme maîtrise absolue de soi-même. Or, avec la philosophie contemporaine ³¹, nous dirons que le cogito n'est pas premier mais est médiatisé par l'univers des signes où se trouve le sujet. D'une autre façon, Freud nous avait prévenu des illusions de la conscience et de sa mégalomanie. Sans s'appuyer sur cette référence, nous pouvons dire que la conscience s'approprie son désir d'être et son effort pour exister par les actions, les œuvres, les institutions qui l'objectivent. Elle doit interpréter ses productions pour se constituer, et la signification de ces œuvres demeure toujours douteuse.

En second lieu, je dirai que l'objectivité scientifique, le rapport du sujet, à l'objet, est lui aussi à repenser, le sujet prétendument autonome et l'objet qui lui font face sont tous deux portés par un monde, par une culture,

³⁰ P. RICOEUR, Herméneutique de l'idée de Révélation, in *La Révélation*, Bruxelles, 1977, p. 37-43

³¹ P. RICOEUR, *Ibid*, p. 43

un langage, des savoirs, des traditions. Tous les deux appartiennent à un monde. Nous pouvons appeler culture - culture scientifique dans le cas des opérations scientifiques - cet ensemble auquel appartiennent le sujet et l'objet. C'est en se distanciant par rapport à cette culture, et en se ressaisissant des éléments de cette culture, que le sujet constitue l'objet, l'étudie et le fait entrer dans des lois, des règles, des paradigmes. La conscience - et donc son savoir, son rapport à l'objet - ne se constitue pas absolument elle-même. Elle emprunte à l'histoire, aux savoirs, aux langages et aux manières de faire sa propre constitution, même si elle s'en distancie. L'ancien ternaire de la philosophie classique - le sujet, l'objet et la lumière - se voit substituer non plus la dualité du sujet et de l'objet mais un nouveau ternaire - le sujet, l'objet et la culture. C'est grâce à la culture que le sujet peut étudier l'objet.

Cependant, il pourrait se faire que la conscience soit tentée de ramener à la loi, à la norme, à l'exemple, l'objet qu'elle prend pour vis-à-vis. L'introduction de ce facteur que nous avons appelé culture, en tiers dans le vis-à-vis du sujet et de l'objet, conduit la conscience, au moins dans certains cas, à prendre en considération des événements concrets. La culture en effet dont dispose un sujet n'est pas constituée uniquement de lois, de paradigmes, de concepts, mais aussi d'événements qui nous sont arrivés ou qui sont arrivés à notre société ou au cosmos : rencontres, drames, bonheurs ou malheurs qui ont transformé le cours de notre existence, événements historiques ou cosmologiques qui nous ont constitués. La conscience est aussi faite de ces événements et, par là même, ouverte à considérer l'advenue de nouveaux événements. Avant de caractériser un événement, elle exerce sa critique, et à cet égard la connaissance scientifique aura une fonction critique décisive, mais elle ne pourra récuser, dans certains cas au moins, l'advenue de certains événements. Ce qui sera le dernier renoncement à une maîtrise d'elle-même puisqu'elle doit admettre d'être témoin de faits qu'elle ne maîtrise pas et qui ont cependant un caractère irrécusable.

Le cogito n'est pas premier ; la conscience constitue son objet à partir d'une culture, elle ne peut écarter la venue d'événements, ce sont les trois moments qui dessaisissent la conscience de ses prétentions. Ces remarques sont, dans la dimension philosophique, la reprise et l'approximation d'une science qui a renoncé au rêve laplacien de déterminisme strict et de connaissance du monde sous la forme de l'universel abstrait, de la loi ou de la norme.

Demeure la dimension théologique. La révélation et la foi qui y correspond ne peuvent avoir partie liée avec l'universel abstrait de la loi. Révélation et foi ont toujours rapport à des événements. Événements particuliers que sont le peuple hébreu et son histoire ; événement que réalise Jésus de Nazareth, fils de Marie, mort sous Ponce Pilate, événements de Pâques et de la Pentecôte. En cela la foi chrétienne ne peut, sous aucun aspect, être ramenée à la généralité de la loi, à l'universel abstrait que vise la science ou à la connaissance par concepts qu'élabore la philosophie. C'est sur ce point qu'avait buté le siècle des Lumières.

La foi chrétienne s'appuie sur le témoignage, c'est-à-dire sur cet acte de langage spécifique qui atteste un événement irrécusable auquel le témoin a participé et pour lequel il accepte d'être mis en procès ainsi que ce qu'il affirme. Il est tout à fait remarquable que la philosophie n'a que très rarement pris en considération la notion de témoignage, et de témoignage rendu à un événement singulier ³². L'attention que la philosophie contemporaine porte au langage conduit à réviser cette attitude. La philosophie s'orientera toujours vers l'universel abstrait du concept. La foi chrétienne s'enracine dans la singularité d'événements révélançs. Elle dira bien qu'elle est universelle, elle aussi. Mais cette universalité sera d'abord ce qu'on peut appeler l'universel concret. Concret parce qu'il s'enracine dans la singularité de l'événement et non dans la généralité de la loi. L'événement repris dans le langage du témoin, à cause de sa particularité même, se prête à la communication humaine. C'est cette communication qui est à visée

³² J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966

universelle et qui ne pourrait avoir lieu sans la particularité de l'événement. On n'engage pas sa liberté pour ou contre une loi mathématique, pour ou contre une loi du cosmos. Au mieux, on la vérifie ou on en donne des contre-exemples. Sous un mode différent, il en va de même pour un concept philosophique. Mais devant un témoignage on est sollicité à un acte de liberté spécifique : sollicité à reconnaître un monde où Dieu se révèle, grâce à des événements, mieux encore à reconnaître pour le sujet lui-même des événements singuliers qui sont pour lui des révélations.

Il va de soi que le témoignage est soumis à procès. Car chaque particulier est sujet à de possibles illusions. A cet égard, la science, les connaissances que nous avons du monde, des hommes qui l'habitent et des lois qui régissent leurs rapports sont précieuses, car elles ont une fonction critique. La science décourage certaines formes naïves de croyances. Il en va de même de la philosophie dans son ordre. Il y a dans cette fonction critique une des articulations les plus fermes entre science et foi, entre philosophie et foi. Mais la foi chrétienne demeurera rivée à des témoignages, consignés de façon tout à fait particulière dans un livre, particulier parmi tous les livres du monde, que nous appelons la Bible. La théologie ne sera jamais qu'un discours second par lequel, grâce à un certain nombre de catégories abstraites, une ou des communautés chrétiennes tentent de rendre compte de leur expérience au regard de l'expérience humaine, et donc en empruntant les catégories générales de la philosophie ou de la culture. Quant au discours dogmatique, discours de troisième niveau, il affirme les paradoxes de la foi et, de façon principielle, ce paradoxe fondamental selon lequel ce que Kerkegaard appelle « *la différence qualitative infinie* » est surmontée dans les événements de la révélation. Ou, pour dire cela autrement, « *Dieu s'est fait reconnaître par Moïse et les prophètes et finalement dans son Fils* » (Heb 1,1). Mais il ne prétend ni rivaliser ni s'opposer aux connaissances acquises. A sa façon, même s'il est exprimé dans certaines catégories de la philosophie, il rend lui aussi témoignage à l'universel concret.

Nous venons de tenir trois discours, celui de la science, de la philosophie et de la théologie. Ils ne concordent pas les uns avec les autres. De façon précise, c'est leur différence qui a été soulignée : l'orientation de la science vers l'universel abstrait, l'enracinement de la théologie dans l'universel concret. La philosophie, dans l'entre-deux, a pour fonction de préciser les règles pour bien conduire son esprit. Et cependant il y a, pour paraphraser une expression célèbre, dans l'état actuel de nos connaissances, un air de famille entre ces trois discours.

La science moderne conduit à réintégrer l'homme lui-même dans l'expérience qu'il fait du monde, à penser le monde comme histoire et à admettre des limitations de nos connaissances qui rendent impossible le rêve d'une connaissance exhaustive du cosmos. C'est, semble-t-il, l'approximation scientifique de la notion philosophique d'événement.

La philosophie est conduite à abandonner le vis-à-vis du sujet et de l'objet et l'idée d'une conscience souveraine pour laisser place à des événements qui viennent à l'expression dans les langages de la culture, et par là de l'histoire. C'est l'approximation philosophique de la notion théologique de révélation.

La théologie, ou discours de la foi, s'appuie délibérément sur des événements révélateurs ; elle exprime en catégories abstraites l'universel concret de la foi chrétienne ; en cela elle diffère profondément des deux autres discours. Elle n'est ni supérieure ni inférieure à la science et à la philosophie. Elle est autre, même si on a essayé de montrer que la notion d'événement donne à ces trois discours un air de famille.

La création

Demeure un dernier point où, malgré la délimitation des domaines qu'on a opérée, ces trois discours semblent devoir se rejoindre, c'est la notion de création. C'est sans doute une notion fort embrouillée aujourd'hui et on ne peut y répondre avec toute la netteté souhaitable. Mais on peut tenter d'y mettre un peu d'ordre.

En premier lieu, cette notion, telle qu'elle nous vient de la tradition philosophique et théologique, ne peut pas être une notion scientifique. Si les scientifiques l'utilisent, ce ne peut être que de façon dérivée ou analogique, à moins de sortir du cadre scientifique.

En second lieu, cette notion telle qu'on l'utilise sommairement aujourd'hui n'a de rapport qu'au commencement, par exemple au *big bang*. En cela on n'a guère avancé par rapport aux vues mécanistes et fabricatrices du XVIIIème siècle. Et on a reculé par rapport aux conceptions médiévales. On peut même se demander avec un peu d'humour si on ne revient pas aux grandes mythologies mésopotamiennes, et si les spéculations sur le *big bang* ne sont pas nos modernes mythologies. Ce dont nous sommes sûrs, c'est que confondre création et commencement rend le problème du mal particulièrement opaque puisque inexorablement cela revient à imputer à Dieu le mal dans le monde. On demeure confondu quand des scientifiques, des théologiens, des philosophes aidés par des journalistes continuent à ignorer ces choses.

Ajoutons sans nous troubler que la première phrase de la Bible : « *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* », est particulièrement égarante et constitue un piège dans lequel nous devons éviter de tomber. En mettant en scène la création comme commencement, l'auteur biblique emprunte plus aux mythologies ambiantes qu'à une réflexion approfondie sur la notion de création. L'exégèse moderne nous apprend que raconter poétiquement le commencement revient à raconter en parabole la vérité des relations de Dieu et de l'homme, pas simplement à un instant zéro mythique mais à tout moment de l'histoire et en tout lieu de l'espace, c'est-à-dire du début jusqu'à la fin.

Le mot création en effet, dans son usage courant, a deux significations. Il peut signifier l'acte de Dieu qui crée. Utiliser le mot en ce sens conduit presque inévitablement à se placer en Dieu et à se demander quelles sont les intentions de Dieu, sa volonté, ses moyens, sa logique, et ainsi de suite. Cet usage du mot création est très vite mythologique parce

qu'anthropomorphe. Il faut savoir pratiquer l'ascèse qui consiste à se priver de cet usage si on veut éviter la mythologie. Le mot création désigne en second lieu le monde et son histoire, espace et temps, comme relationnés à Dieu ; le monde dans sa totalité, relationné à son Autre ou, comme le disent les théologiens, le rapport du créé à son créateur. Le mot création présuppose donc toujours que de quelque façon on affirme une altérité par rapport à notre monde. Création signifie alors *une certaine relation*.

C'est pourquoi ce ne peut en aucune façon être une notion qui relève de la science. Qu'aujourd'hui, devant les énigmes auxquelles se heurtent les scientifiques, à propos de la cosmologie, de l'évolution des espèces, à propos de l'impossibilité d'une maîtrise absolue des lois du cosmos, revienne à l'idée la vieille question de Leibniz : « *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* », cela ne doit pas nous surprendre. *Pourquoi y a-t-il des constantes de structures telles que le monde soit ce qu'il est et que l'homme y soit apparu ? Y a-t-il une infinité de mondes ?* et ainsi de suite... sont autant de questions qui peuvent apparaître. Y répondre en invoquant une puissance créatrice extramondaine n'a rien de scientifique. Il me semble que cela revient à ne pas supporter de se trouver, au niveau scientifique, devant des énigmes, et à donner le nom de Dieu à notre ignorance. Cela revient semble-t-il à ne pas supporter une raison humaine qui ne serait pas transparente à elle-même et maîtresse de ses objets.

Y a-t-il aujourd'hui une démarche philosophique relative à la notion de création, corrélative de l'ensemble de nos connaissances scientifiques ? Il ne peut s'agir alors que d'un discours second sur le discours scientifique constitué pour lui-même : un discours qui interpréterait le discours scientifique, la raison scientifique dans son dynamisme. Jean Ladrière a proposé plusieurs solutions auxquelles on peut se rapporter ³³. Voici l'esquisse de l'une d'entre elles.

³³ J. LADRIÈRE, Op. Cit. p. 292

L'homme peut être tenté de se laisser fasciner, absorber par une raison scientifique qui se célèbre elle-même grâce aux résultats qu'elle obtient, à l'édifice qu'elle construit. L'homme a alors le sentiment de se revêtir lui-même de la gloire de cet édifice qu'est la raison scientifique et en somme de se célébrer lui-même.

Mais une autre solution demeure possible : interprétant philosophiquement les notions d'événement et de créativité dont il a été parlé plus haut, la raison peut reconnaître qu'elle est, dans son dynamisme scientifique lui-même, engagée dans ce processus, qu'elle n'est pas extérieure mais au contraire inscrite dans l'élan qui sous-tend le déploiement du cosmos. Il s'agit d'un déploiement qu'elle trouve avant elle, auquel elle participe sans pouvoir le tirer d'elle-même. L'homme peut, dans sa liberté même, assumer cette situation et prendre à sa mesure le relais d'un monde en devenir. Ceci implique que le monde est, pour une part au moins, confié à l'homme et à sa responsabilité et que celui-ci est sans cesse sollicité à intégrer par son action le devenir du monde.

Que présuppose alors un tel engagement de liberté ? Essentiellement la reconnaissance « *de l'intelligibilité du monde, de son harmonie, de sa bonté, non comme affirmation de sa propre gloire mais comme manifestation, devenir visible, d'une initiative qui est de l'ordre d'un don³⁴* ». Reconnaître l'univers comme créé, c'est recevoir la réalité, espace et temps, hommes et choses, nature et esprit, comme une donation permanente qui en est l'origine et qui va vers un déploiement qui sollicite la liberté. Cette démarche suggère, donne le pressentiment d'une rencontre qui ne peut être prouvée.

Une telle proposition peut, à coup sûr, être critiquée. Je la trouve suggestive. Elle a pour elle de ne pas parler de la création en termes de représentation, de ne pas poser la création en extériorité par rapport à celui qui parle. Ainsi pensée, la création exclut qu'on se situe en Dieu pour se poser des questions aussi mythologiques et anthropomorphes que celles de

³⁴ J. LADRIÈRE, Op. Cit - p. 292

savoir ce qui a pu se passer dans l'esprit de Dieu quand il a fait le ciel et la terre ; de s'interroger sur les moyens qu'il s'est donnés, la logique qu'il a développée. Elle conduit à penser le mal dans le monde non comme une chose, et un échec du créateur, mais comme une tâche à effectuer, un obstacle à surmonter. Le mal demeure une énigme injustifiable, mais il est proposé à notre liberté pour être supprimé. La création ainsi pensée n'est pas liée à un commencement mais à une origine, ou source, sans cesse active.

Cette proposition a un caractère ascétique, sans doute difficile à accepter comme toute ascèse. Elle rappelle l'homme à sa finitude, mais sans l'humilier. Et surtout, elle inclut la démarche de l'esprit et l'action de celui qui parle dans ce qu'il affirme. En termes de philosophie du langage, on dira qu'elle est autoimplicative.

La théologie parle de la création à partir de ses sources propres, c'est-à-dire des témoignages de foi donnés au cours de l'histoire par une multiplicité de témoins de la foi. Ces témoignages sont consignés dans l'Écriture. Il va de soi que nous n'avons de témoignages ni sur le début de l'homme ni, à plus forte raison, sur le début du cosmos. Et cependant des témoignages sont rendus à des événements. Quels sont-ils ? Les études bibliques contemporaines, ainsi que des réflexions théologiques, mettent en évidence une connexion extrêmement ferme entre l'Alliance et la notion de création³⁵. Les récits de création, tels qu'ils figurent aux chapitres 1 à 3 de la Genèse, sont une projection au commencement des temps de l'aventure d'Israël, principalement de l'aventure de l'Exode. Dans cette aventure, de caractère globalement historique, le peuple hébreu passe du chaos de l'Égypte où il se trouve mélangé aux Égyptiens et aliéné de ce fait, à la situation de peuple doté d'une origine, d'une loi, d'une promesse c'est-à-dire d'une histoire, et d'une histoire de la liberté. L'Alliance elle-même est à la fois un événement inaugural et une donnée permanente de la vie et de la foi

³⁵ P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation*, Paris, BSR, 1969 ; *Études sur la Genèse*, Paris, Médiasèvres, 1971 -

K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, III, I -

A. DELZANT, *La communication de Dieu*, Paris, Cerf, 1978, p. 194 SS.

d'Israël, elle est ouverte à d'incessants recommencements et renouvellements, comme on le voit chez les grands prophètes (Jérémie, Ezéchiel) et jusqu'à l'Évangile lui-même. Elle est célébrée dans des fêtes, des hymnes, comme un don sans cesse renouvelé, « *de toujours à toujours* ».

Les récits de création, chacun avec leur genre littéraire et leurs préoccupations propres, voient l'aventure humaine sur le modèle de l'histoire du peuple hébreu. De même que l'Alliance sinaïtique, et celles qui l'ont suivie, font exister Israël, de même c'est aussi une alliance qui doit faire exister les hommes et par là le cosmos tout entier, toujours pensé par la Bible comme le milieu du libre devenir de l'homme. Le premier récit au moins ne voit pas seulement le moment initial mais la totalité des temps, schématisée en sept jours. Le septième jour décrit déjà en image la fin des temps quand, dans une existence sabbatique, l'humanité entrera dans le repos de Dieu.

Il ne peut être question de prouver ici ces affirmations. On ne peut que renvoyer aux ouvrages spécialisés qui montrent les parentés de thèmes et de situations entre la sortie d'Égypte du peuple hébreu et la naissance de l'homme comme créature. Le monde est pensé comme alliance de toutes choses avec Dieu, comme « *une certaine relation* » du monde à Dieu pour reprendre une expression traditionnelle.

En ce qui concerne l'homme, il est pensé et décrit comme liberté, mais une liberté véritablement historique. Dans l'épisode du Sinaï est donné le Décalogue ; dans les récits de création sont présentés les interdits fondamentaux qui définissent l'humanité de l'homme. La liberté consiste à choisir dans le sens de plus d'humanité et ainsi on peut dire que nous nous créons nous-mêmes en reconnaissant cette donation originare qu'est notre propre humanité. La relation de création apparaît alors comme reconnaissance d'un don. On pourra dire que Dieu est créateur comme principe et comme source de notre liberté créatrice. Mais Dieu créateur et homme créateur ne peuvent se dire de la même façon ; seulement suivant

une procédure sémantique très rigoureuse appelée analogie et qui règle l'usage de certains concepts.

Enfin entre le début et la fin de cette Alliance pensée comme création, dans le milieu, le chrétien voit l'événement Jésus-Christ, Alpha et Oméga, Nouvelle Alliance. Tout est créé en lui et tout sera récapitulé en lui dit saint Paul. Il est l'universel concret, l'alliance concrète, la relation réelle de l'homme et de Dieu, et par là du cosmos et de Dieu, lui par qui le monde arrive à son terme et par qui le dernier ennemi vaincu, c'est la mort (1 Co 15). Ce qui signifie que la résurrection est pensée elle-même comme création. Comme événement de la foi chrétienne il marque, s'il en était besoin, l'écart entre un discours philosophique et un discours théologique, écart qui n'est pas opposition mais différence irréductible. La foi chrétienne en la création ne peut se ramener en la foi philosophique en cette même création, même si l'une est une approximation de l'autre.

Conclusion

Nouveaux savoirs du monde et originalité de la foi ! J'ai voulu, en distinguant avec le maximum de précision les différents discours scientifiques, philosophiques et théologiques échapper à cette confusion des langages qu'on trouve si souvent de nos jours. Elle n'apporte pas de clarté ; tout au plus permet-elle à la grande presse de traiter légèrement les questions graves.

Il y a différentes formes de langage. Ces formes de langage tiennent aux situations de parole qui les sous-tendent. La science vise un universel abstrait, celui de la théorie scientifique et des opérations techniques qui peuvent leur faire suite. En fonction des surprenantes découvertes contemporaines, il n'est pas du tout évident que la visée ainsi précisée puisse atteindre son but. Nous sommes loin de la mythologie laplacienne. Cependant, c'est vers une mise en représentation universelle et abstraite du

monde dans le discours formel que s'oriente la science. La science demeure une condition nécessaire pour connaître le monde et le transformer. Nous avons appris qu'elle n'est pas suffisante.

Le discours chrétien, pour sa part, tient ses racines de certains événements concrets, historiques, dont des témoins ont rendu compte. On ne peut absolument pas se séparer de ces événements ; nous sommes obligés à les penser comme de vrais événements qui ne sont pas que des exemples d'une loi générale. Ils viennent à nous par des témoignages. Ces témoignages, comme tout témoignage, demeurent en procès. Tout homme demeure toujours menacé d'illusions. Les sciences humaines, dont il n'a pas été question ici de propos délibéré, nous rappellent cependant cette fragilité. Les sciences "dures" ne sont pas en reste et rappellent à leur façon que nous ne devons pas prendre des vessies pour des lanternes. Il y a là toute une zone de débat entre les découvertes de la science et les témoignages de la foi. Cette zone a été déjà largement explorée et nous devons sans cesse fuir, comme une maladie, tout concordisme. Mais il n'en demeure pas moins que la foi demeure liée à des événements particuliers. Ces événements particuliers ont bien, à leur tour, une visée universelle. Mais cette universalité est concrète car elle se dissémine en paroles et actes que les chrétiens appellent annonce de l'Évangile au monde entier.

Ainsi se marque la possibilité d'un dialogue, dont rien ne nous dit qu'il sera toujours facile. Au moins pourra-t-il être vigoureux parce qu'il s'appuie sur une vraie différence. Pour terminer on peut simplement dire ceci : en notre époque - ce qui ne fut pas toujours le cas - nous voyons apparaître un air de famille entre les discours. Cet air de famille se prend de ce que la notion d'événement singulier ne peut plus, comme aux beaux jours du scientisme, être écartée absolument comme étant insignifiante ou illusoire. C'est une hypothèse qui a pour elle certaines raisons et il faudra peut-être être capable de penser, même en science, certaines formes d'événements singuliers.

Nous ne pouvons absolument pas, comme aux beaux temps de la cosmologie qualitative issue d'Aristote, articuler le discours de la science et les témoignages de la foi. C'est leur originalité propre et leur différence qui rend chacun signifiant.

A.Delzant

Le FRAT de Jambville 1999.

Deux membres de *l'Association Foi et Culture Scientifique* ont participé au "FRAT" en tant que "témoins", comme chrétiens et scientifiques. Ce bref compte rendu a deux objectifs : inviter les lecteurs de *Connaître* à participer ou à faire participer à cette aventure passionnante et attirer l'attention de nos lecteurs sur le décalage important entre la foi personnelle des jeunes, qui est forte, et la connaissance scientifique du monde, qui est également une des valeurs sur laquelle ils s'appuient. Nous avons ressenti cela au travers de leurs questions dont certaines seront reprises à la fin de ce texte.

Le "FRAT", le Fraternel, rassemble depuis 90 ans les collégiens ou les lycéens garçons et filles venant des diocèses d'Ile de France. Ce prodigieux rassemblement se fait en alternance, une année sur deux, pour les jeunes de 15-18 ans ou ceux de 12-14 ans. A Pâques 1998, c'était les lycéens : environ 8000 jeunes et animateurs étaient présents à Lourdes ; à la Pentecôte 1999, il s'agissait des collégiens avec près de 10000 participants. C'est un rassemblement de jeunes pour un temps en Église, avec les évêques, les prêtres et les communautés qui les envoient: principalement les jeunes des aumôneries catholiques publiques ou privées et des paroisses en Ile de France.

L'organisation est remarquable, sans doute rodée et adaptée au fil des ans mais c'est une grâce aussi de rencontrer les organisateurs et animateurs qui font un véritable travail d'apôtres.

La structure du rassemblement est simple :

1) célébrer ; la liturgie comprend trois moments forts : une réconciliation, une veillée de prière et surtout une inoubliable Eucharistie le dimanche : où

10000 jeunes, assis prient et chantent sous un immense chapiteau ; la seule installation des participants prend plus d'une demi-heure.

2) Dire sa foi, à des carrefours, à 4 moments. Avec un animateur, 8 jeunes provenant de différents lieux, partagent leurs questions, leur vie, leur prière. Un canevas pédagogique est donné auparavant et une formation est proposée aux animateurs.

3) Témoigner, à deux moments des témoins se présentent : jeunes ou adultes d'Ile de France, témoins d'une expérience de foi, d'un engagement ecclésial, associatif, caritatif, de leur vie. La présentation des témoins se fait en deux temps : d'abord une présentation très brève où une dizaine de témoins se situent en quelques mots devant environ 300 jeunes. Ensuite, sur cette base, les jeunes choisissent d'aller écouter, qui un adulte s'occupant du quart-monde à Saint-Denis, qui un jeune couple de Montgeron, qui un curé de paroisse, qui un chercheur, qui un juge d'enfants...

Des groupes se forment, à l'écart les uns des autres, dans cette belle propriété boisée de Scouts de France de Jambville. Chacun raconte son expérience et les jeunes posent des questions, un échange très riche d'une heure environ. Pour ma part (M. le M.), j'ai parlé de mon parcours de chercheur et de chrétien, mais aussi des travaux que nous poursuivons. En filigrane j'ai voulu donner un aperçu de ma vision de l'homme au sein du monde matériel mais doué d'un esprit, l'homme avec sa mission sur terre ; j'ai aussi insisté sur la notion de la beauté du monde qui nous entoure, beauté qui nous motive pour comprendre les lois, les mécanismes et la responsabilité que nous avons vis à vis de la préservation de la nature.

Certaines des questions posées n'ont pas manqué de nous surprendre. Une première série de questions tournait autour de l'origine du monde et elle exprime une connaissance religieuse quasi-crétioniste confrontée à un point de vue scientifique assez bien informé : " Si la création ne s'est pas faite en 7 jours comme le dit la Bible, on nous a donc trompé une fois, comment pouvez-vous encore croire au reste de l'écriture ?" . "Vous

qui, dans votre métier, cherchez toujours à prouver, comment pouvez-vous prouver Dieu ?".

"Dieu n'a-t-il pas créé Adam et Eve ?" "Il est incorrect n'est-ce pas de dire que l'homme descend du singe ?"

On voit dans ces questions une attente de synthèse et pour certain un désir de concordisme. Une deuxième série de questions, certaines très originales d'ailleurs, tournaient vers l'avenir : "Pourriez-vous nous dire comment va évoluer l'homme dans très longtemps : va-t-il encore grandir ou grossir ou perdre des membres (!)?" "Êtes-vous sûr que jamais on ne pourra prouver l'existence de Dieu, qu'il y a un au-delà ?"

Enfin quelques questions posaient le problème d'être à la fois chercheur et croyant : "Croyez-vous que Dieu intervienne dans le monde et si oui intervient-il dans vos expériences ?". "Priez-vous avant d'entreprendre une expérience". "Le Christ a-t-il changé votre vie de chercheur ?". "Que dites-vous des miracles ?". "Beaucoup de grands scientifiques sont athées : pourquoi pas vous ?"

Dominique et moi, sur le trajet du retour, étions touchés par ces jeunes tellement pleins de foi et attentifs mais aussi très peu convaincus au départ de la possibilité d'être à la fois scientifique et croyant. Leurs questions reflètent évidemment une présentation de la foi telle qu'elle est enseignée chez eux et dans les aumôneries - une foi qui se vit dans la relation avec l'autre, souvent avec une grande qualité et délicatesse, mais aussi une foi étrangère à la culture scientifique. Conscients de cet écart, ils demandent des témoins qui les aident à vivre sans rupture leur foi et leur désir de liberté.

Marc le Maire et Dominique Grésillon

Hommage au professeur Louis Michel

Louis MICHEL, ancien professeur de physique à l'École Polytechnique, puis directeur de l'Institut des Hautes Études Scientifiques à Bures sur Yvette, membre de l'Académie des Sciences, était aussi l'un des membres de l'Association Foi et Culture Scientifique et participait aux séminaires de l'association. Il est décédé brusquement le 30 décembre 1999, à son domicile. Vincent Rivasseau, directeur de recherche au CNRS, nous donne ici le témoignage qu'il a prononcé lors des obsèques de Louis Michel le 6 janvier 2000.

Je désire par ces quelques mots apporter à Louis Michel l'hommage et le témoignage d'une génération de jeunes chercheurs qui est au fond celle de ses propres enfants, car plusieurs d'entre eux sont des chercheurs confirmés dans différentes disciplines, ce qui montre combien l'amour de la science était contagieux dans la famille Michel. Bien sûr pour notre génération il est d'abord une grande figure de la science française. Nous admirons son œuvre et nous sommes conscients de tout ce que nous lui devons en physique théorique : il a été l'un des artisans de la renaissance de cette discipline dans l'après-guerre, il a fondé à la fin des années cinquante le Centre de Physique Théorique de l'École Polytechnique, et il a été au CNRS le président de la commission de physique théorique.

Mais ce que je voudrais surtout dire, c'est qu'il y a des traits dans sa vie qui nous touchent tout particulièrement. Nous sommes très sensibles à la générosité dont il a fait preuve envers les jeunes chercheurs lorsqu'au moment de sa réception à l'Académie des sciences il a pris l'initiative de créer des bourses pour les jeunes, celles des "Amis de la Science", que nous appelions souvent bourses "Louis Michel", entre nous. Nous sommes aussi impressionnés par l'énergie et le courage avec lequel il a poursuivi ses recherches littéralement jusqu'à son dernier souffle : sa disparition brutale interrompt ses nombreux projets, notamment en direction des jeunes et de la vulgarisation de la science. Nous retiendrons cet exemple d'une vie dédiée au service de la science et à la recherche de la vérité jusqu'au bout.

Je voudrais enfin dire, sur un registre plus personnel, que comme sans doute beaucoup de ceux qui l'approchaient, j'ai été frappé de sentir chez Louis Michel cette droiture morale, cette rectitude qui émanait de sa personne, et sa bonté discrète.

C'est pour toutes ces raisons que je m'incline aujourd'hui devant Louis Michel avec beaucoup de respect et d'émotion et que je lui dis, au nom

de notre génération, un grand merci pour l'exemple de vie qu'il nous a donné et que nous n'oublierons pas.

Vincent Rivasseau (obsèques de Louis Michel, jeudi 6 janvier 2000).

Les auteurs

Georges ARMAND : Retraité du CEA, physicien, (Orsay)

Roger de BROUDELLES : Retraité de l'industrie chimique,
(L'isle-Adam)

Antoine DELZANT : Professeur à la faculté de théologie de
l'Institut Catholique de Paris

Jean-Marc FLESSELLES : Chargé de recherche au CNRS,
ESPCI, (Paris), physicien

Dominique GRÉSILLON : Directeur de recherche au CNRS
(Palaiseau), physicien

Marc le MAIRE : Directeur de recherches au CNRS, Saclay,
biochimiste

Jean LEROY : Retraité du CEA, physicien, (Gif sur Yvette)

Christoph THEOBALD s.j.: Professeur au Centre Sèvres
(Paris), théologien

BULLETIN D'ABONNEMENT A *CONNAÎTRE*

Veillez m'abonner pour une durée de 1 an à *CONNAÎTRE* , pour 90 F au lieu de 100 F (prix de vente au numéro).

Abonnement de soutien : 120 F.

Je joins mon règlement (par chèque bancaire ou postal à l'ordre de " Association Foi et Culture Scientifique")

Somme versée:

Date :

M. Mme. Mlle. :

Résidence :

N° Rue :

Commune :

Code postal :

Bulletin à renvoyer à : *Association Foi et Culture Scientifique*
91 av. du Général Leclerc
91190 GIF/Yvette

BON DE COMMANDE POUR D'ANCIENS NUMEROS DE

CONNAÎTRE

Les numéros de 2 à 11 sont disponibles, au prix de 50 F par exemplaire

Les tables des contenus ont été publiées dans le n°10

Veillez me faire parvenir les numéros de *Connaître* suivants :

(N°, nombre d'exemplaires)

.....

.....

M. Mme. Mlle. :

Adresse :

Je joins mon règlement (par chèque bancaire ou postal à l'ordre de " Association Foi et Culture Scientifique")

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N° 12 Janvier 2000

EDITORIAL	4
------------------	----------

<i>Enjeux culturels et théologiques de l'encyclique "Fides et ratio"</i>	6
<i>Synthèse des travaux faits par l'association au cours des réunions de mai et juin 1999, par Roger de Broutelles et Jean Leroy</i>	
<i>Nouveau savoir du monde et originalité de la foi</i>	30
<i>Antoine Delzant</i>	

FORUM	70
--------------	-----------
